

Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его Н.В. Штернов

Введение

Введение

Характер отношений язычества и иудейства к христианству, ереси и нравственное построение в христианском обществе, обуславливавшие литературную деятельность церковных писателей конца II и затем III вв. Тертуллиан, как литературный деятельный в апологетическом, полемико-догматическом и нравоучительном направлениях. Его значение как апологета, полемико-догматиста и моралиста. Отзывы о нем древних и новых писателей. – Разделение сочинений. – Биография и характеристика Тертуллиана как человека и литературного деятеля.

Третий век и – еще ранее того – конец II века представляют собою переходное время для Христовой церкви. Здесь можно усматривать начало той перемены, какая потом совершилась в положении христианства. Это было время тяжелое для последователей креста; но здесь же лежит и начало торжества христианства над отжившим свой век язычеством. Прежде немногочисленная, церковь Христова к этому времени уже настолько окрепла, что могла противопоставить язычеству сильный отпор¹, настолько увеличилась в числе своих членов², что, можно сказать, не боялась уже натиска со стороны язычества, могла развернуть свои силы и, как божественное установление, опирающееся на истине, стоящая на незыблемом камне³, смело и решительно вступила в борьбу с заблуждениями язычества и – запечатленная божественным характером – начала одерживать победу за победой. В свою очередь и язычество, видимо падавшее уже, устаревшее, подгнившее в самом корне, употребляло последние усилия в этой борьбе – отстоять свою самостоятельность и

преобладающее значение. Между устаревшими языческими элементами и новыми христианскими началами разгоревшаяся прежде ожесточенная борьба, борьба далеко не с одинаковыми силами с той и другой стороны, шла теперь на жизнь и смерть. Очевидная для всех благотворность христианского учения, его приложимость к жизни и влияние на жизнь не могли быть незаметными и для язычества: сами язычники сознавали значение христианства для человека⁴, и – однако, восставали против того, что в принципе считали делом хорошим. Язычество настолько глубоко пустило свои корни, что сразу не могло быть подавлено; язычники настолько привыкли к своей религии, освященной веками, имевшей на своей стороне авторитет древности, что переломить свою привычку не представляли даже возможным, и – против христиан и христианства вооружились огнем и мечом.

Рядом с язычеством и рука об руку с ним шло против христианства и иудейство. Лишенные политической самостоятельности и не имевшие возможности непосредственно вредить ненавистному ими христианству, иудеи примкнули к язычникам и из-за них действовали против христиан и христианства; они подушляли язычников, возбуждали их против христиан. Цель их достигалась: незнакомые с христианством, язычники на первых порах действовали против христиан под влиянием сынов Израиля⁵, – первыми гонениями со стороны язычников, без сомнения, им были обязаны христиане.

Язычество и иудейство – это внешние враги христовой церкви.

Вместе и в параллель с внешними врагами явилось сильное противодействие христианству и внутри самого христианства. Во II и III вв. особенно усилились гностические ереси, которые, под оболочкой христианства, скрывали в себе языческие элементы и, благодаря своей внешности, легко могли увлечь и увлекали верующих почти в тоже язычество, грозили если не совершенно уничтожить истинное христианство, то, по крайней мере, повредить чистоте евангельского учения.

Остатки язычества в жизни христиан и движение ересей производили неотрадное влияние на нравственность членов церкви, особенно африканцев. Возросшее под африканским небом и в роскошной обстановке, напоминающей собою Рим периода упадка, пылкое население Африки, и без того склонное к страстным порывам, чувственным удовольствиям и т. п., под этими сильными влияниями – язычеством и ересями – еще более переступало границы умеренности и позволяло себе много таких поступков в жизни, которые не мирились с христианским сознанием, особенно при тогдашних обстоятельствах.

Все это, вместе взятое, вызывало деятельность энергических личностей, которые бы победоносно отражали нападения на христиан и христианство и врачевали нравственные раны своих современников. Одной из таких личностей явился (на латинском Западе) Тертуллиан, явился в то время, когда всего более нужна была напряженная, неослабная деятельность литературным путем, и выступил могучим борцом и против язычников, и иудеев, и еретиков, и против современных нравственных недостатков христианского общества⁶. Вся жизнь его по принятии христианства была полна непрерывной борьбы. Все, что можно требовать от одного человека в трудных обстоятельствах, касающихся целой церкви, все сделал Тертуллиан, – на все нужды церкви он отозвался искренно, с убеждением, чувствуя свое к тому признание и сознавая в этом прямую свою обязанность. Он принял деятельное участие в борьбе с язычеством. Материальной, физической силе язычества, одряхлевшего и уже разлагавшегося в религиозно-нравственном отношении, но, тем не менее, еще очень сильного физически, христиане вообще противопоставляли нравственную силу. Тертуллиан воспользовался этим, и к оружию сильного слова, божественной силе учения и могущества слова⁷, пред которым преклонялась всякая материальная сила, к этому добытому прежде и испытанному ранее него оружию, присоединил и свое; он, говоря словами Бальзака⁸ «выковал железное несокрушимое оружие и жестоко поражал им язычество, наносил смертельные

удары своему врагу». Благодаря отчасти и Тертуллиану, язычество постепенно замирало, а если до IV века еще сильно заявляло о своем существовании, то это было не более как обнаружением последних признаков его жизни, последней отчаянной попыткой вернуться к прежней жизни, прежнему величию и всемирному господству. Другими словами – и Тертуллиан немало поспособствовал внешнему обезопасиванию церкви, доставлению ей мира и спокойствия, при которых только и возможно полное, всестороннее раскрытие христианских идей.

Тертуллиану, как борцу со всем тем, что вредило христианству, пришлось прийти в соприкосновение и с другими, более или менее сильными, врагами. В эпоху Тертуллиана, как выше было замечено, особенно распространились гностические ереси, – Тертуллиан, и их не оставил без внимания. – Как полемико-догматист Тертуллиан принес много пользы церкви. Каким бы оружием он ни пользовался в борьбе с ересями, – основательностью ли своих доводов, или просто диалектическими тонкостями, – он сильно поражал еретиков: маркиониты, валентиниане, праксеяне и т. п. – ясное свидетельство этого. Некоторые из ересей, благодаря победе Тертуллиана, покончили свое существование вместе со своими ересиархами. В своих трактатах против еретиков Тертуллиан, вместе с опровержением ересей, выяснял христианское вероучение. Здесь нужно обратить внимание на то, что до Тертуллиана на всем латинском Западе не было ни одного полемико-догматиста, писавшего на латинском языке, с латинским складом и направлением⁹. Тертуллиан первый положил краеугольный камень церковно-богословской литературе на латинском языке, первый ввел латынь в область христианского религиозно-нравственного учения и выражал ею истины христианства. Уже одного этого достаточно, чтобы видеть заслугу Тертуллиана, понять, каково должно быть значение его как догматиста, чего стоило ему выразить христианские истины на общеупотребительном тогда литературном латинском языке. Богословский латинский язык был еще не выработан, с появлением Тертуллиана на церковно-

литературном поприще только зарождалась и находилась как бы в колыбели церковная латынь¹⁰, для выражения и передачи высоких христианских догматов она была совершенно не подготовлена. Тертуллиану в этом направлении приходилось преодолевать много препятствий и затруднений. К чести его нужно сказать, что затруднения эти он преодолевал, хотя и с неодинаковым успехом. Тертуллиан вполне подчинил язык своей воле и сделал его церковным языком. Без заимствований из других языков, более разработанных в церковной литературе (греческого, напр.), без ломки старого языка дело, разумеется, не обошлось. Для выражения христианских истин Тертуллиан нередко латинизировал греческие слова, более или менее установившиеся в греческой церковной литературе¹¹; вырабатывал новые латинские слова, которые бы точно выражали христианское учение о том или другом предмете¹²; а иногда употреблял слова в другом значении, какого до него они не имели¹³; иногда вводил в свою речь архаизмы, слова почти забытые и уже не употреблявшиеся в его время; из соединения нескольких слов, прежде употребительных, вырабатывал новые, никогда еще не слыханные на латинском Западе¹⁴. Он первый из латинских церковных писателей оставил после себя *regula fidei*¹⁵; первый представил полное¹⁶ раскрытие христианских догматов, касаясь не одного какого-либо из них, а всего почти христианского вероучения: представил ясное учение о Троице, уяснил это учение и, насколько возможно, приблизил его к пониманию верующих; он ясно формулировал учение о лице И. Христа, Его божестве и человечестве, акте искупления и его значении и т. д. Словом, из-под пера Тертуллиана вышла, так сказать, *summa theologiæ*, которая надолго оставалась как *regula fidei sui generis* для последующих писателей, напр. для св. Киприана. – Благодаря своим сочинениям, их содержанию, характеру и тону, Тертуллиан намного опередил других христианских писателей западных, долго оставался путеводной звездой на латинском небосклоне, центром, около которого группировались духовные силы Запада, тем исходным пунктом, с которого берет начало западная богословская литература на латинском языке. Это можно проследить по тем церковным

писателям, которых западная церковь выдвинула вслед за Тертуллианом; строгий анализ древней церковной литературы показывает более или менее сильное влияние Тертуллиана на последующих за ним писателей. Оригинальный писатель нашел себе подражателей даже у таких знаменитостей Запада, как Киприан и др. Ученик Тертуллиана¹⁷, Киприан оставался верным характеру и направлению своего учителя, пока тот был homo ecclesiae. В своей литературной деятельности во многих местах он даже рабски следовал своему учителю. «Последняя часть трактата Киприана de vanitate idolorum, имеющая в виду доказать божество Христа, из тертуллианова Apologeticus, с. 21, по большей части списана буквально»¹⁸, – «что Киприан в этой последней части списан у Тертуллиана, в этом не может быть никакого сомнения, особенно если принять в соображение то пристрастие, с каким он изучал своего высокочтимого соотечественника»¹⁹. Трактат Киприана de oratione dominica написан также под влиянием такого же трактата Тертуллианова, – самая идея сочинения Киприана вполне принадлежит Тертуллиану. Ревновать против роскоши в одежде вообще вполне приличествовало прилежному читателю Тертуллиана»²⁰. Минуций Феликс жил и действовал на литературном поприще, кажется, позже Тертуллиана, как это признают некоторые исследователи²¹, или же был современником его, как полагают другие²². Если даже последнее справедливо, и тогда значение Тертуллиана не уменьшается. Сходство между сочинениями Тертуллиана и М. Феликса до такой степени поразительно, что невозможно не подметить сильного влияния одного из них на другого. Молер, который считает Тертуллиана предшественником М. Феликса, решает вопрос о влиянии в интересах Тертуллиана. «Тертуллиан, – говорит он, – оригинален по своему гению и языку. М. Феликс взял его в образец и в своем сочинении помещал целые места из Apologeticus, не указывая прямо своего источника»²³. Автор статьи о М. Феликсе, помещенной в прибавлении к изд. творений св. отцов, согласный с тем взглядом, что М. Феликс был современником Тертуллиана, пишет: «слог его (М. Феликса), близкий к слогу Тертуллиана, указывает на

знакомство его с сочинениями последнего»²⁴. Другой после Тертуллиана борец против ересей – Бл. Августин, в своей борьбе с манихеями, против них очень много заимствовал из доводов Тертуллиана против Маркиона, Гермогена и др. еретиков его времени, с которыми он вступал в полемику²⁵. Заметно влияние Тертуллиана и на Бл. Иерониме. Вообще доводы Тертуллиана в пользу единобожия, доводы, основанные на идее божества и общечеловеческом голосе совести, – все они повторились и доселе повторяются, только с небольшими вариациями. И другие догматические доводы, приводимые Тертуллианом, не пропали бесследно, перешли в догматические системы последующих за Тертуллианом писателей-догматистов, некоторые из них удерживаются в системах и доселе.

В семейную в общественную жизнь христиан вкрались многие ненормальности; Тертуллиан явился и современным обличителем нравственных недостатков. В борьбе с современными нравственными недостатками он довольно подробно раскрыл многие пункты христианской морали, хотя, правда, его мораль примыкает в иных местах скорее к ветхозаветной, чем новозаветной точке зрения. Раскрывая взгляд на семейные и общественные отношения христианина и обосновывая его, обставляя рядом веских аргументов, Тертуллиан тем самым положил начало научному раскрытию христианской морали на Западе. Необходимо заметить, что доводы Тертуллиана, основанные на откровении божественном, употреблялись и ранее него, напр. у св. Иринея, Иустина и др., – Тертуллиан пересадила их на латинскую почву, окрасил в свою краску, осветил по-своему; отсюда – на них нужно смотреть не со стороны их новизны для церкви вообще, а со стороны новизны собственно для латинского Запада и характера раскрытия их. Правда, ригористические нравственные принципы Тертуллиана не сделались господствующими в христианской церкви, но это несколько не ослабляет авторитета Тертуллиана; для всей древности Тертуллиан оставался высокою, замечательною личностью, его имя было какою-то священной сенью, под которою старались укрыться сочинения, вышедшие

из-под пера других писателей, не имевших ничего общего с именем Тертуллиана, сочинений заведомо не принадлежащих ему²⁶.

После этого нет ничего удивительного, если древние и новейшие писатели, которым приходилось говорить о Тертуллиане, отзывались о нем с уважением, как человеку даровитом, образованном, который своею деятельностью много послужил интересам церкви. Соотечественник Тертуллиана, св. Киприан, епископ Карфагенский, до такой степени ценил Тертуллиана, настолько важными в общеобразовательном, религиозно-нравственном отношении считал его сочинения, что, по свидетельству Бл. Иеронима, положил себе за правило читать их каждый день. «Киприан, – говорит он, – никогда, ни одного дня не проводил без чтения Тертуллиана, и когда спрашивал себе его сочинения, то обыкновенно говорил: дай мне учителя²⁷.

Евсевий с великой похвалою отзывается о Тертуллиане, как писателе с хорошою репутациею во всех церквах, большой знаток римских законов, выдвигавшемся из ряда других писателей²⁸.

Лактанций представляет Тертуллиана научно образованным; тем не менее, он подметил в Тертуллиане два недостатка: речь его имеет немало трудностей для понимания и много темноты²⁹.

Говоря о Тертуллиане, Иларий замечает, что только заблуждения уменьшают авторитет его сочинений; помимо же заблуждений, сочинения его заслуживают одобрения³⁰.

По отзыву Бл. Иеронима, Тертуллиан – человек острого и проницательного ума³¹, человек образованный³² и красноречивый³³, с которым Иероним не считает возможным даже сравнивать себя³⁴, – его апологетические произведения обнимают собою всю дисциплину его века³⁵. Пылкий и многосведущий³⁶, он был богат мыслям, но вместе с тем и тяжел по языку³⁷. За авторитет Тертуллиана говорит уже, то обстоятельство, что его сочинениями интересовались и приобретали себе «кодекс Тертуллиана»³⁸; к некоторым трактатам его Иероним прямо отсылает читателя для

ознакомления с тем или другим предметом³⁹, как к сочинениям, вполне раскрывшим дело. При таких достоинствах Тертуллиана, для Бл. Иеронима кажется даже удивительным, как это он мог увлечься ересью Монтана и писать против церкви⁴⁰.

Бл. Августин хвалит слог Тертуллиана, но заблуждение его осуждает⁴¹. По его словами, этот проницательный человек предвидел истину, но по своей пылкости и стремительности переступил границы умеренности.

Викентий Леринский († 450) составил полный панегирик Тертуллиана. По нему, Тертуллиан имел такое же значение для Запада, какое Ориген – для Востока, был передовым и в своем роде первым человеком у латинян. Образованный, сведущий в церковных и светских науках, соединявший в своей обширной памяти знание всей философии со всеми ее подразделениями на школы и историю каждой из них, он был чрезвычайно настойчив в преследовании раз задуманных целей и почти всегда преодолевал препятствия силою и солидностью своих рассуждений. «Кто в силах восхвалить прекрасные качества его речей, которые так стройны, связны и последовательны? У него сколько слов, столько почти и мыслей, сколько ответов, столько же и побед⁴², как это доказывают Маркионы, Апеллесы, Праксеи, Гермогены, Иудеи, язычники, гностики и др., хулы которых он разрушил множеством различных сочинений; сочинения его были как бы молнией, превратившей их в прах». При всем том Тертуллиан, будучи более красноречивым, чем верным древней вселенской вере, впал в заблуждение⁴³.

Из новых писателей Бальзак высоко ценил Тертуллиана. «Ни жесткость его в выражении мыслей, ни пороки его века» не могли оторвать его, Бальзака, от чтения Тертуллиана. «Я, – говорит Бальзак, – в сочинениях Тертуллиана нашел тот мрачный свет, о котором было сказано у одного древнего поэта, и на эту мрачность смотрю с таким же удовольствием, как на темноту черного дерева, очень чистого и хорошо обработанного». Тертуллиан, по его представлению, стоит выше многих подражателей Цицерона. «Правда, его слой железный, но из этого железа выкованы превосходные оружия, которыми

он защищал честь и невинность христианства, преследовал валентиниан до крайности и пронзил до сердца Маркиона»⁴⁴.

Мальбранш в своем, как он выражается, верном портрете Тертуллиана, сделанном на основании его сочинений, уже не так отзывается о Тертуллиане. Отдавая честь образованности Тертуллиана, Мальбранш, вместе с тем, обрисовывает его такими чертами, которые, кажется, не мирятся с понятием образованности. «Тертуллиан, – говорит он, – без сомнения, был человек глубокой эрудиции, но у него было более памяти, чем способности суждения, более проницательности и обширности воображения, чем ума. Уважение к видениям Монтана и его пророчиц есть непререкаемое свидетельство слабости его способности рассуждать. Этот огонь, эта горячность, этот энтузиазм по отношению к мелочным сюжетам ясно обозначают расстройство его ума. Сколько неправильностей в гиперболах и фигурах! Сколько торжественных и напыщенных доводов, которые доказывают только своим чувственным блеском и убеждают только изумлением и ослеплением духа!»⁴⁵

Совершенно иначе говорит о Тертуллиане Боссюэт⁴⁶ – этот поклонник Тертуллиана как оратора. Смотря на дело с чисто ораторской точки зрения, Боссюэт находит Тертуллиана незаменимым образцом красноречия. Кто желает развить в себе способность церковного красноречия, тому Боссюэт советует, прежде всего, изучить Тертуллиана, проникнуться его духом, его сочинения иметь своей настольной книгой, потому что сочинения Тертуллиана дадут проповеднику и содержание, и форму – внешнее выражение его. Сам Боссюэт очень много и очень часто почерпал из сочинений Тертуллиана, облекая заимствованное в более изящную форму, которая могла бы приятно подействовать на французское ухо.

Библиограф Дюпен не решается высказать свое последнее слово о Тертуллиане; он замечает только, что в характере Тертуллиана есть много хороших сторон, много и дурных. После разноречивых отзывов древних писателей о Тертуллиане Дюпен воздерживается от похвал, тем не менее, он склонен более к похвалам в честь Тертуллиана, чем к порицаниям⁴⁷. По крайней

мере, он прямо указывает на полезную деятельность Тертуллиана в борьбе с врагами церкви, а мораль его называет прекрасною⁴⁸.

Аббат Фреппель постоянно восхищается Тертуллианом, считает его человеком глубоко образованным, который с большим умением и тактом вел борьбу с язычеством и ересями и в борьбе с еретиками развил церковное учение; он называет его церковным Демосфеном⁴⁹, признает отцом католической догматики. С целью доказать последнюю мысль Фреппель жертвует иногда долей истины. Он старается видеть у Тертуллиана, если не в полной и разработанной, то, – по крайней мере, – в зачаточной форме, те догматы, какие были выработаны католицизмом позже Тертуллиана, видит в сочинениях Тертуллиана католичество со многими его средневековыми схоластическими измышлениями, например, учение о главенстве папы⁵⁰, о таинствах⁵¹, о celibатстве духовенства⁵² и т. п.

Подобное же предубеждение в пользу своих вероисповедных разностей, какое заметно у Фреппеля, проглядывает и у Неандера, который смотрит на Тертуллиана с протестантской точки зрения. Верно и метко определяя Тертуллиана в его деятельности как моралиста⁵³, в догматическом отношении он находит у Тертуллиана учение о невидимой церкви и идею всеобщего священства⁵⁴.

Прессансе, не отнимая у Тертуллиана чести образованного человека, гениального писателя в церковного деятеля, оставившего, по себе глубокий след в церковно-исторической литературе Запада⁵⁵; считает его, тем не менее, человеком, который увлечен был современными «бреднями» относительно экзорцизма, бреднями расстроенного воображения, принятыми Тертуллианом на веру, без критической проверки их⁵⁶.

По представлению Шлоссера, Тертуллиан – чуть ли не минимальная величина; он не имел особенного значения для церкви и церковной литературы. Шлоссер находит, что отцом церковной литературы на Западе был не Тертуллиан, а Арнобий и Лактанций, которые впервые «обратили внимание на народ и стали передавать христианское учение на латинском языке»⁵⁷.

В русской литературе есть журнальные статьи, посвященные Тертуллиану⁵⁸, есть и отдельное исследование о нем⁵⁹. В них высказаны взгляды русских авторов на Тертуллиана и его деятельность. Литературная деятельность Тертуллиана представляется деятельностью оригинальной, плодотворной и разнообразной, сам Тертуллиан – человеком с широкой эрудицией и замечательным умением пользоваться богатством своего умственного запаса⁶⁰. По справедливому отзыву К. Скворцова, Тертуллиан на первый взгляд представляется страшным врагом философии, смотрит на нее, как на произведение демонов, родоначальницу ересей; на самом деле, отрицая языческую философию, он и сам философствовал и философствовал удачно (хотя и есть у него недостатки и крайности, – напр. в учении о Боге и душе человеческой – утонченный материализм), и тем оказал немаловажную услугу христианству (напр. учением об источниках религиозного познания; доказательствами единства Божия, учением о свободной воле человека, имеющим у него не теоретическое только значение, а главным образом величайшее практическое приложение к жизни). Как человек и деятель Тертуллиан представляется человеком беспокойным, раздражительным, в высшей степени недоверчивым, человеком с мрачным взглядом на вещи, строгим до крайности, не дающим снисхождения и пощады никому и ничему; в полемике он решителен, на полпути не любит останавливаться, а идет прямо к намеченной цели, сокрушая все преграды и поражая противника на голову⁶¹. На христианском Западе Тертуллиан является первым борцом мысли и слова, первым и по времени и по влиянию, производимому его творениями на ближайшие к нему поколения Запада; к нему часто приходится обращаться, как началу, из которого вытекает и которым объясняется многое в оригинальном направлении западной церкви и латинской христианской письменности. Тертуллиан не систематик, есть у него и противоречия; у него было множество разнообразных познаний, которые, однако ж, не организовались в его душе, не имели научного порядка: его глубина мысли лишена была логической ясности и стройности, в его мыслях господствовала

более пылкая сила воображения. В морали Тертуллиан суров, не достает у него начала любви; на все смотрит с мрачной точки зрения; мораль его неудовлетворительна и с точки зрения побуждений к исполнению закона евангельского⁶².

Все отзывы о Тертуллиане, какие существовали и существуют в литературе, – в пользу ли они Тертуллиана или (некоторые из них и в частностях) нет, – все они говорят, по крайней мере, что Тертуллиан выходил из ряда обыкновенных, срединных людей своего времени, был выдающеюся личностью, не заметить которую, пройти молчанием было невозможно, как по значению ее для того времени, так и для дальнейшей литературной деятельности церкви. Писатели, говорившие о Тертуллиане, уважая в нем одну какую-либо сторону, вместе с тем, и – быть может – незаметно для себя, возвышали его в других отношениях. Отсюда понятен тот интерес, какой представляет собою изучение литературных произведений Тертуллиана. Если для изучения жизни церкви того или другого периода необходимо проследить письменные памятники всего периода и по ним знакомиться с внутренним и внешним состоянием церковной жизни то, чтобы понять характер церковной жизни проконсульской Африки конца II и начала III в., достаточно изучить сочинения Тертуллиана: они совершенно удовлетворяют и историка в теолога. С одной стороны они покажут внутренние и внешние условия существования церкви – взаимные отношения между церковью и государством, различные препятствия успехам Евангелия, дисциплинарный строй церкви; решат и другие вопросы, возбуждающие интерес историка. Христианство являлось в сочинениях Тертуллиана во всем величии своей расцветающей эпохи. Язычество со своими неправильностями и нелепостями обрисовывается здесь так же рельефно и энергично, как и верно. С другой стороны – произведения Тертуллиана представляют собой прекрасные памятники, свидетельствующие о том, как евангельское учение раскрывалось, прививалось к сознанию верующих, как оно проводилось в жизнь, – выражающие взгляды частного лица на те или другие пункты догматического и нравственного учения,

когда еще не было точно сформулированных полных символов веры.

Настоящее сочинение, задачей которого поставлено определить литературную деятельность Тертуллиана, естественным образом должно проанализировать все творения его и отсюда уже выяснить характер и направление его убеждений и авторства и затем указать значение тертуллиановых работ для своего и дальнейшего времени. – Литературная деятельность Тертуллиана развивалась в трех направлениях, которые можно определить словами: апология, полемика и мораль. Сообразно с этим и настоящее сочинение должно бы распасться на три отдела:

I) Тертуллиан – апологет, II) Тертуллиан – полемико-догматист и III) Тертуллиан – моралист. Но так как последние два направления довольно трудно разъединить в сочинениях Тертуллиана, – в сочинениях полемико-догматических очень много мыслей нравственного содержания, и, наоборот, в моральных – много догматических положений, так что указанное выше деление литературного материала повело бы часто к бесцельным повторениям; поэтому, вместо такого разграничения, крайне неудобного, лучше всего все сочинения Тертуллиана разделить на две неравные (по объему) группы: сочинения, направленные против внешних врагов церкви – язычников и иудеев, и сочинения, имевшие в виду внутренних врагов – еретиков или же нравственное нестроение христианского общества. Руководясь этим, настоящее сочинение делим на две части: I) внешняя и II) внутренняя деятельность Тертуллиана.

Вся деятельность Тертуллиана вызвана была современными нуждами церкви, теми условиями, в какие церковь была поставлена изнутри и совне, имела в виду определенный запрос своего времени. Апологетика вызвана была столкновением христианства с язычеством и иудейством, догматическое учение развивалось и раскрывалось в борьбе с ересями, мораль, как вывод из догматических положений, явилась следствием противодействия нравственному нестроению в христианском обществе. Вследствие этого

каждому отделу в предлагаемом сочинении будут предшествовать предварительные очерки, которые должны представить условия появления и задачи деятельности Тертуллиана в том или другом направлении. Всему этому должно предшествовать предварительное знакомство с самою личностью Тертуллиана и его характером.

Значение Тертуллиана велико, авторитет его неоспорим. Несмотря на это, древность не сохранила вам подробных биографических сведений об этой замечательной для прошедшего и настоящего времени личности. Те немногие сведения, какие дошли до нас, отрывочны, между ними остается много пробелов. Здесь-то и открывается обширное поле разного рода догадкам и предположениям, из которых иные не имеют за себя никаких исторических данных, а представляют только плоды досужего воображения, желающего представать в большем свете личность Тертуллиана.

Год появления на свет Тертуллиана точно неизвестен. Одни⁶³ полагают, что он родился около 145–150 г., другие же⁶⁴ год рождения его отодвигают к 160 г. Родиной Тертуллиана была столица проконсульской Африки – Карфаген⁶⁵. Отец его был центурион проконсульских войск Африки, язычник⁶⁶. Догадываются, что он принадлежал к патрицианской фамилии⁶⁷. Сотник имел достаточно средств, чтобы дать сыну хорошее воспитание⁶⁸. Под влиянием различных благоприятствующих обстоятельств Тертуллиан, одаренный богатыми способностями, умственно развивался всесторонне, – он изучал все, что входило в тогдашний учебный курс⁶⁹. Судя по сочинениям Тертуллиана, их характеру и тону, можно с вероятностью думать, что из круга наук Тертуллиан более всего занимался юридическими науками⁷⁰, из приемов и способов доказательства в сочинениях Тертуллиана вывести даже такое предположение, что он был адвокатом и учителем красноречия⁷¹; это предположение очень вероятно, потому что в апологетических сочинениях его видно уже бойкое перо, основательное знание римских законов, а также знакомство со всеми изгибами тогдашнего судопроизводства⁷². Кроме того, его

отец, проконсульский центурион, по всей вероятности, подготовлял сына к какой-либо государственной должности, а это уже невольно заставляло Тертуллиана ознакомиться ближе с римским законодательством и способом, приложения его к делу⁷³. Помимо знакомства с правом, Тертуллиан хорошо владел греческим языком, так как на этом языке он оставил немало сочинений, успех которых поддерживался долгое время, но которые, к сожалению, не дошли до нас⁷⁴. – По свидетельству самого Тертуллиана, и он когда-то был язычником, всосал в себя язычество с молоком матери, язычество со всеми его суевериями, предавался языческим развлечениям, находил большое удовольствие в развлечениях театра и цирка, испытал на себе все прелести разгульной жизни⁷⁵. Благодаря такому образу жизни и пустоте язычества, Тертуллиан почувствовал всю неудовлетворительность своего положения, – язычество, пустое по своему содержанию, не могло наполнить пустоты его сердца и ума. Философия тогдашняя, со своими бесконечными поисками истины, спорами и противоречиями, не возбудила к себе симпатий молодого карфагенца⁷⁶. Таким образом Тертуллиан внутренне отшатнулся от язычества, не склонился ни к какой и философской школе, – оказался, следовательно, в самом неопределенном положении. В это-то время христианство, казавшееся ему сначала безумием⁷⁷, остановило на себе серьезный взор его. Тертуллиан начал присматриваться к христианам. Героизм христианских мучеников, строгая жизнь последователей креста, их уклонение от языческих развлечений в театре и цирке возбудили в нем живой интерес познакомиться с тем учением, которое они принимали и которое поселяло в них такое мужество и решимость защищать свои религиозные убеждения рядом физических и нравственных пыток и даже смертью⁷⁸. Сильно повлиял на него и экзорцизм, примеры которого, по-видимому, были нередки⁷⁹. Непредубежденное чтение священных книг христианских произвело в нем реакцию и расположило его к принятию христианства, а епископ карфагенский Агриппин довершил дело обращения Тертуллиана⁸⁰, когда последнему было 30 или немного более

лет от роду⁸¹. Время обращения Тертуллиана в христианство с точностью неизвестно; обыкновенно относят его к началу царствования Септимия Севера, в конце II века, потому что около 200 года Тертуллиан является уже со своею апологией как сильный защитник гонимого христианства⁸²

Новая религия открыла Тертуллиану и новую арену деятельности. Блестящую карьеру, какая была у него в виду, – у него, как знатока римского права, человека образованного, – Тертуллиан променял на скромную, но, тем не менее, очень полезную для церкви, деятельность апологета. Искренно привязанный к христианской вере, преданный ей всеми силами души, Тертуллиан решился теперь приложить свое прежнее образование к делу, стать в ряды защитников христианства и его последователей. В этот период церковно-литературной деятельности Тертуллиана из-под его пера вышли апологетические сочинения, обнаруживающие блестящие его способности, его оригинальную, впрочем, сообразную с обстоятельствами, тактику вести дело защиты. Кроме язычества Тертуллиану пришлось бороться и с господствовавшими тогда ересями, и Тертуллиан с такою же энергией и стойкостью возвысил свой голос против еретиков, начал с ними борьбу, хотя успех этой борьбы и не всегда был одинаков.

Блестящие способности Тертуллиана, его строгий образ жизни и ревность к защите христианства и нравственному исправлению христиан доставили ему сан пресвитера карфагенского⁸³. Но, несмотря на свой ум, ученость и священный сан, Тертуллиан не остался верным католической церкви. Такая пылкая личность, как Тертуллиан, по переходе в христианство не могла удовлетвориться обыкновенною жизнью и моралью христиан. Ему казалось, что христиане слишком ослабляют нравственный идеал, положенный в христианстве. В своем стремлении к осуществлению высшего идеала христианской жизни, в стремлении к высшему нравственному совершенству Тертуллиан дошел до крайности. В это время распространялось ригористическое учение фригийских визионеров или монтанистов, которых идеальная добродетель, мнимая строгость жизни и видения сильно подействовали на

пламенное воображение и мечтательный дух Тертуллиана; он увлекся этой мнимой святостью монтанистов, принял их учение и мораль, – сделался монтанистом. Иероним старается объяснить переход Тертуллиана в монтанизм делом личных счетов его с римским клиром. По его словам, Тертуллиан уклонился в монтанизм вследствие зависти и оскорблений клириков римской церкви⁸⁴. Не оспаривая достоверности свидетельства Бл. Иеронима и не придавая ему первостепенной важности, можно представить дело таким образом, что мрачное настроение Тертуллиана, естественная склонность его к ригоризму⁸⁵ и ознакомление с монтанизмом⁸⁶ уже предрасположили Тертуллиана в пользу фригийских мечтателей; личные счета с римским клиром только послужили поводом к окончательному разрыву с церковью и переходу в ряды монтанистов⁸⁷. Год падения его совпадает, кажется, с 200–202 гг.⁸⁸ и половиной жизни Тертуллиана⁸⁹.

Тертуллиану на первый раз монтанизм понравился, и он служил ему с безусловною преданностью, как это показывает его полемика с теми, кого он называет *ψοχικοί*⁹⁰; но ему скоро пришлось горько разочароваться в своей ошибке. Близкое знакомство Тертуллиана с монтанистами показало страшный разлад у них между словом и делом, учением и жизнью. Повидимому, монтанисты были строгими исполнителями проповедуемой ими строгой морали, но на самом деле они позволяли себе то, что не согласовалось с их моралью; корыстолюбие, честолобие, разврат и т. п. пороки⁹¹ монтанистов должны были отталкивать всякого мыслящего человека, а тем более человека с аскетическим складом ума, каким был Тертуллиан. Тертуллиан прервал с монтанистами всякие сношения, оставаясь все таким же ригористом, только мрачный взгляд его на жизнь усилился еще более. Около него сформировалась партия, вероятно, таких же ригористов, как и он сам, – это так называемая секта тертуллианистов, которая существовала до времени блаженного Августина⁹². Полагают, что Тертуллиан опять вступил в церковь пред своею смертью⁹³, но древность не представляет достаточных оснований в пользу этого мнения. Напротив, Иероним без всяких ограничений

называет его человеком, не принадлежащим церкви⁹⁴. Тертуллиан умер в глубокой старости⁹⁵, в тридцатых годах третьего столетия⁹⁶.

Уже из этого биографического очерка и главным образом из сочинений Тертуллиана видно, что Тертуллиан был недюжинная личность. Богатая от природы натура его быстро развилась, и из блестящих природных способностей его сформировался тот гений, который возвышался на горизонте карфагенского общества. В язычестве это была страстная, разгульная личность, не звавшая и не хотевшая знать никаких границ. И по переходе в христианство Тертуллиан остался таким же настойчивым и непреклонным в своих стремлениях и действиях, только твердость его характера и его безграничность направились в другую сторону, Тертуллиан-христианин вдавался в другую крайность: вместо прежнего разгула, он предался строгому воздержанию, из него сформировался аскет в полном смысле этого слова, – аскет суровый, мрачный. Строгий к себе самому и своим действиям, склонный к меланхолии, как результату реакций прежней жизни, Тертуллиан сделался равнодушным ко всем радостям жизни, мир Божий потерял для него свою прелесть и очарование⁹⁷. Пустота жизни в язычестве, столкновения с философскими школами – с одной стороны, неудовлетворенность обыденною жизнью христиан, казавшейся ему слишком распущенною, и фанатизм фригийских визионеров – с другой, соединившись вместе, образовали в Тертуллиане тот своеобразный характер, подобный которому бывают очень редко. Недоверчивость, недовольство и безусловное порицание всего того, что отзывается язычеством, нехристианским, фанатическая стойкость за свои мнения и убеждения сделались его характеристическими чертами. С удивительною неутомимостью он преследовал раз положенные цели, старался провести свои убеждения в жизнь других, – энтузиазм и энергия духа поддерживали Тертуллиана, и ничто не могло остановить его. Эта широкая, впечатлительная натура не любила встречать преграды на своем пути; всякое препятствие и несогласие с ним во взглядах выводило его из терпения, всякое, по-видимому, ничтожное обстоятельство, не говоря уже о более важном,

раздражало его. Тогда Тертуллиан действовал под влиянием первого впечатления, – он сердился, бранился, горячился, из-под его пера даже вырывались памфлеты, оскорбления, неистощимый запас иронии и сарказма обрушивался здесь во всей своей полноте; серьезные рассуждения и доводы перемешивались с шутками и остротами; сдержанность оставляла его. Да и вообще хладнокровие и спокойная деятельность были не в характере Тертуллиана. В этом отношении на нем вполне отразился жгучий климат Африки. Пылкий и порывистый, он, кажется, за всякое почти дело принимался энергически, страстно, с какою-то лихорадочною дрожью; наступала кипучая деятельность; пламенное воображение его начинало работать чрезвычайно быстро, начинало рисовать картину за картиной, и до такой степени сильно сказалось в некоторых его сочинениях, что по местам видна преимущественно деятельность творческой ассоциации. Живое воображение и порывы глубокого чувства нередко увлекали его за пределы умеренности. Он принадлежал к числу тех, которые называются людьми крайностей. Богатые умственные способности Тертуллиана, вместе с его пламенным воображением и сильной волей, образовали из него энергического деятеля, для которого борьба была насущною потребностью, целью жизни.

Как писатель Тертуллиан явился вполне сыном Запада. Он не любил долго останавливаться на теоретических, отвлеченных тезисах, – почва теории представлялась ему как бы скользкой, и он спешил перейти к практическим выводам и охотнее занимался ими. На почве опыта Тертуллиан непобедим. Его обширное образование, юридическая диалектика, его страстное увлечение делали из него страшного бойца, с которым тяжело бороться защитникам заблуждений. С удивительною ловкостью нападал он на своего противника и поражал его своим «железным оружием». Простой победы ему казалось мало; как человек решительный, не любивший останавливаться на полпути, он старался совсем уничтожить своего противника. Для достижения этого он пользовался иногда не вескими только аргументами, а и диалектическими

тонкостями, изворотливостью карикатурным представлением мнений противника.

Страстный, порывистый и, можно сказать, эгоистичный характер Тертуллиана вылился и в языке. Его слог сжатый, отрывистый, неровный, хотя в тоже время цветистый и исполненный образности. Речь его не всегда отличается тщательной обработкой; формы ее иногда грубы и жестки. С языком Тертуллиан обращается произвольно, не щадя его: установившийся уже язык его не удовлетворяет, лексическая сторона его Тертуллиану кажется недостаточной и он является, так сказать, со своим языком⁹⁸. Язык Тертуллиана сильный в выразительный, в сочинениях, особенно отделанных Тертуллианом и имеющих в виду образованных читателей⁹⁹ – живой и увлекательный, ход дела естественный, нерастянутый, классификация материала правильная, научная, решительные следствия стоят в ближайшей и тесной связи с непоколебимыми принципами. Оттого у него в этих творениях почти нет повторений, и при анализе его сочинений не приходится переносить главы из одного места в другое, как напр., у Бл. Августина¹⁰⁰.

Часть I. Внешняя деятельность Тертуллиана

Апологетика христианская: условия ее появления и развития. Причина возникновения и продолжения вражды иудеев к христианам, вызвавшей литературную деятельность церкви против сынов Израиля: мессианские ожидания евреев и непризнание ими в лице Иисуса Христа обетованного Мессии. – Очерк религиозно-нравственного состояния язычества, семейного и общественного строя его жизни, выясняющий враждебные отношения язычников к христианам и ненависть к христианству: отношение к религии правительства, образованного класса общества и толпы, выражающее собою крайнее ниспадение религиозного сознания во всех слоях государства; картина нравственного состояния западного язычества: эпикуреизм в жизни, роскошь, нравственная распущенность, взаимные отношения членов семьи, государство, поглощающее собою индивидуальную личность, рабство, амфитеатр, цирк. Пункты обвинения христиан: безбожие, безнравственность, противогосударственные стремления, бесполезность в общественной жизни, виновность в общественных бедствиях. Апологетика церкви, ее задача и характер в дотертуллианово время и в его век.

Вскоре после своего обращения в христианство Тертуллиан стал в ряды защитников христиан и христианства, обратил свои духовные силы против той сферы, в которой сам родился, возрос и провел почти половину своей жизни. Он видел те гонения, каким его единоверцы подвергались от язычников, – и его пылкая натура не могла остаться равнодушной ко всему этому. Христианство Тертуллиан принял искренно, знал уже он и жизнь христиан настолько, что не мог оставаться безучастным зрителем при виде их незаслуженных бедствий, – и он решился оказать им возможную помощь. Своим сильным словом он вселял в христианам ту решимость пострадать за свои религиозные убеждения¹⁰¹, тот героизм, которым дивились сами язычники¹⁰² и которые нередко непредубежденных людей,

находивших в язычестве только пустоту и отсутствие святого и богоугодного¹⁰³, располагали в пользу христианства и христиан¹⁰⁴; против же различных клевет путем литературной полемики с язычеством и его учреждениями он доказывал, что эти клеветы, эти обвинения к христианам нисколько не приложимы, а приложимы к самим же язычникам.

Чтобы понять характер этой деятельности Тертуллиана и ее значение для церкви, необходимо уяснить себе требования от тогдашней апологетики, узнать то, что содержали в себе обвинения против христиан, потому что апологетику созидало и развивало именно то нападение, какое делалось из враждебного лагеря. При этом необходимо заглянуть и в то прошлое, где лежат зародыши христианской апологетики, – другими словами – представить краткую историю взаимных отношений язычества и христианства дотертуллиановской эпохи и во время жизни Тертуллиана.

С первого появления своего в мире христианство встретило сильное враждебное отношение к себе. Первыми врагами его явились иудеи. Христианство со своим небесным характером, со своими высокими стремлениями и идеалами не ответило ожиданиям сынов Израиля. Несмотря на ясные пророчества о Христе и христианстве¹⁰⁵, в их воображении рисовалась картина Мессии, как царя-завоевателя, Его царство – всемирным владычеством потомков Авраама с обетованным Сыном Давида во главе¹⁰⁶. Мессия же явился не в величественном блеске Царя земного, не с характером грозного победителя врагов иудейских, а в зраке раба¹⁰⁷ кроткого, который даже надломленной трости не сокрушит¹⁰⁸, явился не с целью повелевать другими, а послужить и дать избавление за других¹⁰⁹, – явился без стремлений к земному владычеству¹¹⁰. Он не обещал своим последователям земной жизни, полной радости¹¹¹ и внешнего царского блеска¹¹², – Его проповедь – проповедь о самоотвержении и несении своего креста¹¹³. Понятно, как должны были встретить христианство иудеи. На первых же порах они, с книжниками в фарисеями во главе, заявили фактически, что не намерены иметь дела с таким царством Сына Давидова¹¹⁴, и старалась поставить преграды

делу Христа¹¹⁵ и распространению христианства¹¹⁶. Эту тактику свою по отношению к христианам и христианству иудеи поддерживали долгое время и с постепенно возрастающей силой, пока, наконец, христианству не пришлось серьезно встретиться с распространенным тогда повсюду мраком язычества. С этих пор иудеи отступили на задний план, – с разрушением Иерусалима и храма, рассеянные по всему лицу земли, лишенные политической самостоятельности, они уже не могли открыто вредить христианству¹¹⁷, начали действовать из-за язычников, уступили им первенствующую роль.

На первых порах язычники высших классов отнеслись к христианству довольно равнодушно. Индифферентизм их был, с одной стороны, следствием того, что христианство, по малочисленности своих последователей, не возбуждало в язычниках опасений за свой культ и вековые учреждения; с другой – зависел от незнакомства язычников с христианством, – христиан или смешивали с иудеями, религия которых была дозволена в Римской империи¹¹⁸, или считали христианство философскою сектою, подобною другим¹¹⁹, или же просто считали его одним из массы суеверий, наводнявших в то время Рим со всех мест земного шара¹²⁰. Точных сведений о христианстве, его характере и содержании почти не имели даже такие люди, каковы, напр., Тацит, Светоний, Плиний младший и др.¹²¹. Но лишь только свет Евангельского учения начал проникать во мрак язычества, Церковь Христова стала увеличиваться, а ряды язычества редеть, язычники серьезнее взглянули на христианство, их индифферентизм начал стушевываться; они теперь перестали смотреть на него как на философскую школу, или мелкую отрасль восточного суеверия, у которой только с иудейством шла борьба за существование. Из Палестины христианство начало распространяться во всю землю и проникать всюду, – это самое обстоятельство стало наводить невольный страх на язычников, страх за весь институт их. Опасения язычников были тем сильнее, что христианство не подходило под религиозно-нравственные убеждения их и – по взгляду язычников – шло вразрез со всем строем, господствовавшим у них.

Чтобы лучше уяснить себе те причины, которые вызвали столь сильную оппозицию христианству со стороны язычников Римской империи, представим очерк религиозно-нравственного состояния язычества этого времени, – из него будет видно, что причина вражды язычества к христианству кроется в радикальной противоположности того и другого¹²².

В Риме периода упадка не было солидарности между различными классами общества; аристократическая гордость высшего образованного слоя не хотела унижить себя даже в том отношении, чтобы иметь одну общую с массой религию. Около времени появления в мире христианства в Риме уже окончательно сформировалось, так сказать, разделение религии на народную и на религию образованного класса общества. Религия массы была наполнена мифологическими традициями, состояла в официальном выполнении религиозного культа; языческая интеллигенция с презрением отвернулась от этой вульгарной религии; мыслящие люди, последователи той или другой философской школы, потеряли всякое уважение к отечественным богам, – осмеивали их (напр. Сенека, Цицерон и Лукиан¹²³), – на эту религию они стали смотреть свысока, только как на достояние черни. Тем не менее, внешне они выполняли ее обряды, ради их древности – из уважения к обычаям старины, чтобы, с другой стороны, своею внешнею религиозностью подать пример массе – выполнять религиозный закон относительно служения отечественной религии¹²⁴. На самом же деле они вырабатывали для себя религию более отвлеченную, или же только придерживались, вместо религии, той философии, к школе которой они принадлежали. Но при этом все-таки удерживали характеристическую черту своей религии – свободу мысли обо всех предметах религии. Администраторы греко-римской империи имели на религию другой своеобразный взгляд. Всемирное владычество римлян тесно сплотила религию с государственными учреждениями; мало того, выходя из всепоглощающей личности и свободу гражданина идеи, оно и самую религию подчинило государственным расчетам, сделало ее чисто государственным учреждением, наравне с другими, но учреждением очень

сильным. Для римской власти религия была не столько делом совести и чувства, сколько делом обязательным; она всецело была регламентирована, обставлена законными предписаниями, за исполнением которых следили, как за выполнением и других законов, эдилы¹²⁵. Не только церемониальная часть религии была подчинена гражданской власти, но даже и самый объект религии – божества. Боги тогда только получали права на свою божественность и национальность, когда угодно было это сенату¹²⁶. Признавая известного бога за бога, римляне как бы заключали с ним контракта, в силу которого уже считали его обязанным выполнять желание сената и помогать в военных подвигах римлянам. Отсюда-то, когда Римская империя достигла апогея своего блеска и величия, у своеобразно религиозных римлян недалек был шаг до той мысли, что этим внешним блеском своим Римская империя обязана исключительно гению Рима и римскому культу¹²⁷, следовательно и для поддержания этого блеска и величия Римской империи необходимо держаться отечественных богов, главных виновников благосостояния Рима, поддерживать ту связь, какая до сих пор существовала между религией и государством. Римские администраторы подметили, что всякая другая языческая религия, как и римская, вполне национальна, держится только своим народом, ее поклонники крепко привязываются к ней, что при помощи ее всегда удобнее удерживать покоренные нации в своих руках. Во время всемирных завоеваний римлян, когда организм Рима разрастался с каждым годом, Рим порешил приложить это свое наблюдение к делу, задумал объединить покоренные нации, упрочить их за собой при помощи религиозных культов, т. е. перенести в Рим религиозную резиденцию всех побежденных народов. Выполняя эту идею объединения, Рим поместил главные божества покоренных наций в свой пантеон, дал им место в общественной религии¹²⁸, и, таким образом, как бы волей-неволей заставить богов полюбить себя и действовать заодно с ним, а не в пользу тех наций, которые до своего порабощения кадили им, действовать впрочем, под влиянием римского отца богов. Римляне только той религии открывали

двери пантеона, которая могла ужиться с римским культом, боги которой признавали над собой власть Юпитера Капитолийского. Этим путем римляне достигали двоякой цели: поддерживали существовавший государственный строй и ясно давали всякому понять, что римляне – владыки не в политическом только отношении, но и в религиозном. Таким образом, у римских государственных властей сформировался свой взгляд на религию, так сказать, политический: для них в пантеоне был залог благосостояния и величия римского государства, в политической религии был прочный цемент, связывающий разнообразные части этого грандиозного здания, и они ревниво охраняли разросшийся до *pes plus ultra*¹²⁹ языческий культ от посторонних примесей, а тем более от посторонних претензий изменить этот испытанный культ, или заменить его другой религией. Осуждение на смертную казнь – вот что ожидало всякого, кто задумал бы отрицать божественный характер признанной римлянами национальной религии, отвергать ее и вводить новую¹³⁰. Репрессивные меры обрушивались на всякого, кто только заявлял протест против римского политеизма¹³¹. Это, однако же, не значит, что римские государственные люди верили в богов пантеона; нет, всякое уважение к богам, не только завоеванным, взятым в бою, но даже и к отечественным, пало, вера в богов и для них, как и для образованного класса – не администраторов, осталась только пустым словом без содержания¹³². Если они и принимали меры к поддержанию государственной религии, так это только – с одной стороны – потому, что римские императоры были членами всех жреческих коллегий, а потом великими первосвященниками¹³³, с другой – потому, что эта религия представляла для них большие выгоды, – она была и источником государственных доходов, и полицейским органом, уздой для народа¹³⁴. Постоянные примеры того, что происходило от неверия и безнравственности массы, научили администрацию дорожить этим средством и при помощи его держать массу в руках. При всеобщем религиозном и нравственном разложении языческого общества¹³⁵, суеверия распространялись чрезвычайно быстро¹³⁶ и преимущественно

под формую различных богопочитаний¹³⁷. С целью удержать существующий строй римское государство издало законы, касающиеся религии римлян и покоренных наций. В силу этих законов всякий римлянин должен был исповедовать только римскую религию, а покоренные нации – чтить своих национальных богов, если представители этих богов были в пантеоне и признавали свою зависимость от Юпитера. Всякая другая религия, неизвестная до сих пор Риму, не санкционированная им, новая религия, объявлялась недозволенной¹³⁸. Имея в виду тесную связь религии с законодательством и жизнью, римские администраторы подобными законами надеялись достигнуть того, чтобы осталось неизменным поддерживавшее римскую империю законодательство¹³⁹. Поэтому же новый закон и обставлен был такими строгими угрозами, как ссылка или смертная казнь, чтобы дать сильнейшее и осязательное побуждение к его выполнению¹⁴⁰.

Мы видели взгляды образованных людей и администраторов на религию, видели и отношения к ней тех и других. Перейдем теперь к самим служителям этих богов – жрецам. По самой профессии своей они естественно должны были придерживаться той религии, которая была господствующею и которая давала более доходов. Последний мотив был, кажется, сильнейшим в их служении богам. Что же показывает дело? Неверие в богов прокралось и в касту жрецов, и среди них царило неуважение к религии язычества. Они не стеснялись даже в храмах совершать такие дела, как любовные свидания и даже прелюбодеяние, – религия служила для них маской, которой прикрывалось все, что только рисовалось страстному воображению язычника – жреца и требовало осуществления¹⁴¹. Не боялись они оскорбить богов, которым служили, предлагая им в жертву такие части жертвенных животных, которые годны были только собакам...¹⁴². Сознавая нелепость язычества, доведшего апофеоз до того, что в нем явились особые боги и божки для таких предметов как дверные петли, боги, которым посвящены были пороги дверей, косяки и др.¹⁴³, «явился целый лес богов»¹⁴⁴, сознавая и свою роль в

нем, служители языческого культа не могли без смеха встретиться друг с другом¹⁴⁵.

При таком отношении к религии даже служителей алтарей нет ничего удивительного, что неуважение к отечественной религии проникло и в массу. И среди черни часто осмеивались боги. – Чтобы убедиться в этом, стоит только припомнить характер тех театральных и цирковых зрелищ, какие были в ходу в Риме, зрелищ, где главным образом фигурировали боги со своими интригами, страстями и безнравственными поступками ¹⁴⁶; и чернь принимала и чтит только тех богов, какие ей нравились ¹⁴⁷; да и с теми, которые были признаны, она привыкла обращаться бесцеремонно, как со своими подданными, которые беспрекословно должны выполнять желание своих обожателей, – в противном случае богам грозила опасность – подвергнуться презрению и наказанию¹⁴⁸.

Между тем, как администраторы видели в религии только орудие для поддержания величия Рима, философы создавали себе свою религию, – масса оставалась все-таки при прежней религии; хотя чернь и потешалась над своими богами¹⁴⁹, с домашними богами (ларами) поступала прямо по-домашнему¹⁵⁰, тем не менее, держалась вообще отечественного культа, особенно благодаря строгим эдиктам, очень часто появлявшимся в видах охранения религии¹⁵¹, только с этим культом она соединяла слишком грубое представление. Взор язычника – простолюдина остановился исключительно на внешней стороне религии; он не видел в своей религии внутреннего содержания, в его голове понятие о религии ассимилировалось с представлением о храмах, идолах, жертвах и торжественных процессиях¹⁵²; даже более – религия у него вполне заменялась этой внешностью, божества реализовались в статуях¹⁵³, их чествование обратилось в ряд сухих формул и обрядностей, значения которых масса уже не понимала¹⁵⁴.

Таким образом, язычество во всех слоях своего общества – от трона и до бедной хижины плебея – представляло крайнее ниспадение религиозного сознания; запечатленная характером партикуляризма, религия утратила свой возвышенный,

духовный характер, подчинена была практическим расчетам власти, сделалась предметом насмешек гордого обрадованного класса общества, обратилась в какое-то суеверное страшилище толпы. На богов смотрели низко, как-то презрительно. Отношения к богам были чисто внешние, в форме богослужебных церемоний и торжественных процессий; религия постоянно материализовалась и профанировалась. Завершением всей этой профанации религии и абсурдом ее поклонников является апофеоз императоров и некоторых их жен, несмотря на их нравственную уродливость¹⁵⁵, апофеоз как при жизни императоров, так после их смерти. Но об этом речь впереди. Обратим теперь внимание на другую область, стоящую в связи с религией, область практического приложения религиозных принципов к жизни.

При упадке религиозного сознания язычество представляло самую жалкую картину нравственного уровня. Без живой веры в загробную жизнь, посмертной награды и наказаний, – нравственное растление не сдерживалось ничем; эпикурейские принципы проникли в жизнь и парализовали благородные и возвышенные стремления души, – люди сделались неспособными ни к чему высокому¹⁵⁶. Под влиянием эпикурейских идей все видели цель жизни только в роскоши, чувственных удовольствиях; лукулловские обеды были в моде. У римских богачей гастрономия, изысканная прихоть и обжорство были развиты до крайности. Казалось, в пресыщении и вообще в чувственных удовольствиях находили единственную цель жизни¹⁵⁷. Ни один римский богач не думал заглянуть в будущее. Для них было только настоящее – за пределами гроба не существовало ничего. Практической философией богатого класса общества было неумеренное наслаждение жизнью. «Лови день, т.е. живи и спеши наслаждаться жизнью, пока живется, извлекай, из нее возможно большую сумму всевозможных наслаждений», – вот девиз жизни, сформулированный Горацием¹⁵⁸, и этот девиз он всецело проводил в свою жизнь, – вся жизнь его была стремлением к наслаждениям, возможно большей сумме их, и в этом случае Гораций был не выдающейся в нравственном отношении

личностью, – нет, он не выходил из колеи зажиточных римлян. Этот девиз выражали и некоторые эпитафии. «Что съел и выпил, то со мною, что оставил, то потерял»¹⁵⁹, говорит одна. «Читатель, наслаждайся жизнью, – говорит другая – после смерти нет ни смеха, ни игры, ни сладострастия»¹⁶⁰. «Друзья, – советует третья, – поверьте мне, наполните кубок вина и пейте его, увенчав главу цветами, – после смерти все пожирается огнем и землею»¹⁶¹.

Такой взгляд на жизнь и ее цель подстрекал богачей обставлять себя всевозможным комфортом, удовлетворять всем своим прихотям, – и гордый полумировой властелин вымыслил разнообразные способы удовлетворения всех своих потребностей. Роскошь всюду и везде царила и достигла громадных размеров, – массы серебра шли на посуду не только сенаторов, но даже и отпущенников, рабов, едва освободившихся от цепей¹⁶²; сребролюбием заразились даже философы, такие люди, для которых золото и серебро, по видимому, должны бы быть презренными металлами¹⁶³, пышность в обстановке сделалась *idée fixe* всех. Особенно у римских матрон роскошь не звала меры и проявлялась в нарядах и украшениях себя. Одевались изысканно, отягощали члены тела своего золотом, надевали роскошные платья, – во всем проглядывало их тщеславие и желание нравиться¹⁶⁴.

Уже Тертуллиан подметил, что неумеренная роскошь не приводила к хорошим результатам, – в большинстве случаев роскошь и нега вели к чувственным удовольствиям далеко не невинного характера¹⁶⁵, и эти чувственные удовольствия тем более распространялись и делались общественной язвой, чем менее было внутренних и внешних сил, сдерживающих нравственную распущенность.

Языческая религия со своими образцами интриг и безнравственности в лице богов и богинь подавала повод жить как кому угодно и оправдывала самые возмутительные, безнравственные поступки¹⁶⁶. Высших мотивов к нравственному совершенству язычество не предлагало, божественного идеала нравственности пред глазами язычника не было. Боги представляли язычникам только примеры прелюбодеяния

(Цибелла)¹⁶⁷, кровосмешения (Зевс и Деметра – его мать, Зевс и Гера – его сестра, Зевс и Прозерпина – его дочь)¹⁶⁸, воровства (Гермес). Сатурн был образцом убийства своих детей¹⁶⁹, Зевс – образцом вероломства против отца¹⁷⁰ и виновником клятвопреступления¹⁷¹; проститутки находили себе покровительство в Афродите или Венере¹⁷²; Дионис проводит время в пьяных пирах с толпою женщин¹⁷³; жрецы даже именем своих богов требовали лучших красавиц в храм на постыдное свидание... Вообще, самая религия как бы санкционировала разврат во всех его формах и эта санкция не пропала бесследно, пример богов живо отразился на их поклонниках, – разврат сделался почти господствующим злом в язычестве¹⁷⁴, так что Афинагор, нисколько не стесняясь и не опасаясь за свое обобщение, называет все язычество «блудницей»¹⁷⁵, а Тацит прямо уличает своих современников в «вопиющем разврате»¹⁷⁶. Служители религии – и те не были чужды разврата, их даже можно назвать первыми проводниками распущенной жизни. Жрецы сами совершали прелюбодеяния, торговали честью женщин, их дома превзошли даже лупанары¹⁷⁷. Мало того, они нисколько не стеснялась назначать любовные свидания в храмах и совершать там прелюбодеяния у подножия алтарей жрецы и служители богов, украшенные багрянцами и священными одеждами, пресыщались позорною страстью прелюбодеяния, в то время как на жертвенник еще курился фимиам¹⁷⁸. Пример жрецов живо отразился на всех, разврат распространился чрезвычайно быстро. Фактическое подтверждение этого можно подыскать во всех слоях тогдашнего общества. Распутство было сильно в императорах и их женах¹⁷⁹, разврат прикрывался философской тогой¹⁸⁰, он проник и в другие слои общества¹⁸¹. Язычники предавались прелюбодеянию в разных его формах; – «мужчины бросались на всякую женщину, повсюду сеяли детей, и рожденных дома часто бросали, рассчитывая на чужое сострадание¹⁸². При систематическом подкидывании детей, переход их из одних рук в другие, случалось, что язычники «нападали даже на свою кровь, на тех, которые от них родились», и совершали кровосмешение¹⁸³. Не удовлетворяясь такими

прелюбодеяниями, сладострастные оставляли женщин и совершали прелюбодеяние «мужчины на мужчинах»¹⁸⁴. «Педерастия пользовалась у римлян даже особым преимуществом»¹⁸⁵. Заключение прежде в оковы рабства, многие женщины лишь только получили малейшую возможность высвободиться из-под гнета мужчины, ударились в другую крайность, предалось необузданному разврату, их сладострастие проявлялось и удовлетворялось в различных прихотливых формах¹⁸⁶. Распушенность их, наконец, вызвала правительственные распоряжения, – при Тиверии был издан указ, которым запрещалась проституция тех женщин, у которых дед, отец или муж был римским всадником¹⁸⁷. Но эти правительственные меры не могли остановить поток разврата, когда «полное распутство носило даже название светскости, вольности распутных женщин завидовали», когда «от разврата скорее появлялась скука, чем стыд»¹⁸⁸.

Вот какими красками Сенека обрисовывает современное языческое общество: повсюду пороки и злодеяния, столько их делается, что невозможно ничем исправить; кипит какая-то борьба, кто кого превзойдет в нечестии, каждый день развивается более и более жажда грешить и уничтожается всякое приличие. К лучшему, к должному потеряно всякое уважение: похоть – вот что напечатлено на лице каждого. Ныне преступления уже не кроются впотьмах; они пред глазами, все непотребства совершаются публично; всякий убежден, что невинность не только редкое дело, но невозможное и неестественное... Каждый, как будто по данному знаку, готов и спешит сделать всякое возможное преступление...¹⁸⁹. Припомним еще картину, нарисованную ап. Павлом¹⁹⁰, и нам понятна будет та бездна, в какую ниспало язычество в нравственном отношении, – картину, при воспоминании о которой лучшие люди даже из среды язычников приходили в благородное негодование¹⁹¹. Нужно заметить, что разврат в таких громадных размерах был достоянием не одной только столицы – Рима; Рим был – так сказать – только центром, из которого такая нравственная распушенность разносилась

всюду, проникая в другие провинции¹⁹², и делала громадные завоевания¹⁹³.

При таком крайнем упадке нравственности понятно, как страдала семейная жизнь. Когда и муж и жена искали удовлетворения своего сладострастия повсюду, семейные связи забывались¹⁹⁴, брачные узы слабели все более и более, брак терял в глазах язычника свою цену и достоинство¹⁹⁵. В конце концов, на брачную жизнь стали смотреть как на тяжелое иго, которого всячески избегали, так что правительство Августа, в видах поддержания народонаселения, нашлось, наконец вынужденным издать строгие законы, в силу которых всякий совершеннолетний мужчина должен вступать в брак; не вступавший в брак подвергался значительному денежному взысканию, тогда как имевший от законного брака не менее, как троих детей, освобождался от некоторых повинностей и пользовался некоторыми привилегиями¹⁹⁶. Но законы эти не производили ожидаемого действия, нарушителей было так много, что сам Август вынужден был ослабить их; и – в виде исключения – давать некоторым лицам, не вступившим в брак, «права троих детей». С течением времени законы эти совершенно забывались. Не лучше была и брачная жизнь, если только мужчина и женщина соединялись брачными узами¹⁹⁷. Без нравственной связи в супружеских отношениях, в семейной жизни царил деспотизм мужа, жена была под полным гнетом своего мужа-деспота¹⁹⁸, от него зависела ее жизнь и смерть¹⁹⁹. Такое состояние семейной жизни вызвало со временем другую крайность. Когда эта безграничная власть мужа стала слабеть и ограничиваться общественным мнением, натерпевшаяся, настрадавшаяся женщина, не связанная с мужем нравственными узами и лишенная серьезного воспитания, этим ослаблением своей зависимости воспользовалась в дурную сторону, – одна крайность – таким образом – вызвала другую, более серьезную. Нарушение супружеской верности стало не редкостью; разводы сделались обычаем, нормальным явлением и совершались по самым пустым и ничтожным побуждениям²⁰⁰, между тем как за 3 в. до Р. Х. разводы были совершенно неизвестны римлянам²⁰¹. «Ни одна женщина, говорил Сенека о

римлянках своего времени, – не боится развода; многие знатные и благородные женщины считают свои лета уже не по числу консулов, а по числу своих мужей; они выходят замуж, чтобы развестись, и разводятся, чтобы снова вступить в брак²⁰². И мужа, благодаря выработавшемуся строю семейной жизни и установившимся семейным отношениям, нисколько не протестовали против этой новой ненормальности. Уже и прежде домашний очаг не привлекал к себе более или менее образованного и состоятельного язычника, а теперь – тем более. В обществе гетер он проводил время с большим удовольствием, чем в семейном кругу, – в среде образованных и ни от кого не зависящих гетер он мог поговорить о чем ему угодно, рассуждать даже о политических делах²⁰³, между тем как в обществе жены, осужденной на роль вечной дикарки и почти затворницы, его ожидала нестерпимая скука и пустота, которую он ничем не мог заполнить, и он бежал семьи, можно сказать, даже рад был каким-нибудь образом освободиться от нее. Не могла приковать язычника к семье и дети. Если так мало было нравственных точек соприкосновения между мужем и женой, то тем менее их было между родителями и детьми. В детях родители видели для себя как бы лишнее бремя, от которого многие без стеснения освобождались самым варварским образом: детей продавала в рабство²⁰⁴, подкидывали²⁰⁵, и даже лишали жизни тотчас после их рождения²⁰⁶, – их топили, морили голодом и холодом, бросали собакам²⁰⁷, особенно уродливых детей, или почему бы то ни было не понравившихся деспоту-отцу²⁰⁸. В силу своего права жизни и смерти над своими домочадцами, отец безнаказанно мог лишать детей жизни даже по одному своему капризу. Не лучше было и обратное отношение, отношение детей к родителям. Под суровым деспотизмом отца в детях воспитывался такой же деспотизм и произвол. Любви и детской покорности к родителям и вообще добрых начал семейной жизни нельзя было и ожидать²⁰⁹. Наконец, выжидая минуты, когда бы можно было свергнуть с себя родительское иго, дети, оставшиеся под кровом родным, с нетерпением считали дни своих отцов и с трепетным замиранием сердца ожидали их

смерти, чтобы в свою очередь самим сделаться главами и деспотическими владыками семьи.

Также вражда между членами семьи, поддерживаемая и воспитываемая самими богами, была и в великой семье государственной. Тот же деспотизм, который имел место в семье, царил и в обществе, потому что семья была верным фотографическим отобразом строя государственной жизни. Как в семье младшие члены сдавливались старшими, и все вместе – деспотом – главой, так и в государстве с его делениями и подразделениями подданных на категории. В жизни общественной слабый класс общества был сдавливаем, более сильным, плебеи – аристократией; аристократия же, вместе с придавленным ею низшим классом, была под гнетом государства. Вообще римская империя не мыслилась в индивидуумах более или менее самостоятельных, – государство сдавливало и обезличивало всех. В Римской империи каждый член имел лишь настолько значения, насколько входил он в общую цепь государственной жизни, вне сферы государственной человек – как человек – был мало известен римлянину. Поэтому рабы и побежденные, не имевшие прав римского гражданства, не имели цены и значения в древнем мире. Но и гражданство – этот привилегированный титул римлян – не давало права на самостоятельную, индивидуальную жизнь. Для гражданина высшие интересы сосредоточивались на государстве личные же – стусевывались за государственными. Над всем вообще тяготел государственный гнет, особенно со времени усиления государственной власти. Облеченный божественною властью и достоинством, олицетворение империи, император считал нужным проявлять свою государственную власть и божественное могущество вовне, и его божественное самовластие иногда горько отзывалось на других. При апофеозе императоров, когда сами императоры, напр. Нерон или Калигула, не на шутку вообразили себя богами, и при тирании их, *lex majestatis*²¹⁰ сделался страшным орудием в руках искательных людей. Благодаря этому закону, очень легко можно было освободиться от неприятного соседа, от неприятного, хотя бы и гениального, человека, – стоило только представить его

виновным в оскорблении величества, и – смертная казнь была неминуемым следствием такого доноса. Божественность императоров – с одной стороны, *lex majestatis* – с другой повели за собой сильное развитие фискальства и доносов²¹¹ и невообразимой лести, этого характеристического следствия апофеозы. Льстили императорам высшие власти, льстили поэты и литераторы²¹², льстили и другие, и эта лесть принимала разнообразные формы и оттенки, сообразно с положением и степенью развития льстеца, от более тонкой и напыщенной, прикрытой красивыми фразами оратории и образами поэзии, до грубой и детски наивной, отзывающейся простодушием и – по форме – вульгаризмом.

Если государство так поглощало собою индивидуальную жизнь, обезличивало даже своих членов, и повсюду выдвигало общую жизнь, резко выделяло себя, то неудивительно, что в Риме не выработалось хорошего взгляда на чужеземцев. Истый римлянин, взоры которого постоянно были обращены на Римское государство, нежно лелеемое им, вне Рима видели только врагов, от которых он оберегал свою отчизну. Вследствие такого взгляда на иностранцев, у римлян не могло быть мирных отношений к другим народам²¹³. Постоянные жестокие опустошительные войны римлян с другими народами всего лучше свидетельствуют о римлянах в их отношении к чужеземцам. В этих войнах играли главную роль хищничество и грабеж – с одной стороны, бесчеловечье и жестокость – с другой. И эту разобщенность между народами, и такие отношения между ними проповедовали религия, политический и национальный строй тех и других. Законы и боги у них были разные, положение победителя и побежденных – неодинаково, – не было ничего солидарного между ними; вследствие всего этого военный пленник не мог рассчитывать на снисхождение и милость победителей, – со всем семейством он поступал в полную власть победителя, а иногда прямо обращался им в рабство.

Рабство составляло великое зло в римском государстве²¹⁴. Чем более развивалась в Риме гражданственность, тем ниже в глазах римлян становился раб. Было даже сомнение, можно ли

признавать раба за человека, и не лучше ли и правдоподобнее видеть в рабах особую породу, низшую человека. Кто бы ни был раб, – пленный ли, или должник, обращенный в рабство за неуплату долга, – на него смотрели одинаково низко. Раб – это земледельческое или промышленное орудие, отличное от скотов только даром слова²¹⁵, существо презренное, стоящее вне покровительства и справедливости законов²¹⁶. С рабом обращались как с вещью, – его продавали, покупали, дарили, его жестоко наказывали, или даже безапелляционно казнили смертью за самое малейшее преступление или просто по капризу владельца, казнили в пример другим рабам. Тяжела была участь рабов. Их держали в холоде и голоде, заставляли работать до изнурения, отдыха почти не полагалось им и в праздничные дни, когда даже рабочий скот – по законам – освобождался от работы. Из этого закона, равно как и из другого, отстраняющего от себя заботу о рабах и лишаящую раба всякой гарантии на безопасность и спокойствие за свою жизнь, – из этих законов видно, что раб юридически стоял даже ниже рабочего вола. У этих несчастных, стоящих во мнении римлян даже вне сферы людей, при их бедной участи, будущее не обещало в язычестве ничего хорошего, – рабство, цепи, мучения, лишения, голодная смерть в старости, – вот что рисовалось в перспективе у раба. Исхода из этого положения не предвиделось даже и для потомства, потому что рабство налагало клеймо на все потомство, и от раба никоим образом не мог родиться свободным²¹⁷.

Рядом с неправомерностью членов, в древнем мире стояло другое зло – не меньшее того, – неравенство состояний. Между тем как у одних владения простирались на несколько сот миль²¹⁸, другие не имели ни одного акра земли. Между тем как одни роскошничали, одевались в золото, задавали пиры, тратили тысячи только на один обед, – другие едва не умирали с голоду. Бродяжничество и грабежи – с одной стороны, рабство – с другой были неизбежными следствиями такого ненормального положения дел. Обнищавший класс, без средства к жизни, волей-неволей входил у богачей в долги, платить которые он по большей части был не в силах, и таким

образом вполне подчинял себя воле богачей. В силу закона Папия богач мог делать из своего несостоятельного должника что ему только угодно, мог даже его умертвить или обратить в рабство²¹⁹. В период забав Рима, а не войны уже, этих несостоятельных должников большею частью вербовали на сцену для кровавой потехи праздной толпы.

Нельзя не упомянуть здесь о римском амфитеатре и сцене. Эти забавы Рима очень ясно выдвигают господствовавшие черты склонностей всего римского населения. Амфитеатр рисует нам типическую черту тогдашнего общества – кровожадность и жестокость, а театральная сцена – деморализацию. Ряд великих войн и кровопролитий возбудил в римлянах – так сказать – жажду крови, без пролития ее стала немыслима жизнь римского язычника. Цирки и амфитеатры²²⁰ – вот прямые результаты этой жажды; зрелища сделались для всех первую жизненную потребностью, «хлеба и зрелищ» были постоянными возгласами, раздававшимися со всех сторон. Удовлетворяя этой насущной потребности публики, распорядители цирковых представлений устраивали продолжительные бои диких зверей с людьми, кровавые битвы гладиаторов, а иногда – для разнообразия – прямо бросали зверям кого-нибудь из зрителей. И зрители не оставались хладнокровными при виде всего этого. Разъяренность диких зверей, терзающих человека и искусная кровопролитная битва гладиаторов приводили публику в восторг²²¹. Кровь бойцов лилась ручьями. В гладиаторских битвах принимали участие не только пленники и преступники, но и люди благородного происхождения и даже женщины²²², – число бойцов постоянно увеличивалось²²³. В первые века христианства сцена очень часто и очень много обливалась и кровью христиан. Язычники считали их преступниками и без дальнейших судебных разбирательств определяли: *ad bestias*²²⁴. Но между тем, как главным зрелищем цирка была кровь и кровь, театр отличался в другом направлении, – давал обильные уроки и образцы разврата. На сцене римлянин видел удовлетворение низших страстей, игра обратилась в пищу для сластолюбия²²⁵. У римлян страсть к зрелищам доходила до сумасшествия,

молодое поколение особенно увлекалось театрами, многие из молодежи посвящали сцене всю свою жизнь и предавались ей всецело. И, несмотря на то, что должность актера считалась постыдной и «актеров предавали последнему унижению, не давали им никаких прав и достоинств ни в судилищах, ни в сенате, ни в патрицианских привилегиях, ни в других должностях»²²⁶, – все наперерыв хотели быть актерами. Зная характер римской сцены, можно понять, каким образом она служила проводником разврата и пороков²²⁷, – все, что было представляемо, было низко, бесславно, постыдно, чуждо приличия... Эти зрелища, нанося постоянные удары нравственности, в то же время убивали религиозный дух римлян, веру в богов, роняли авторитет их. Известно, что на сцене очень часто являлись в лице актеров боги и, без всякого стеснения, высказывали перед публикой свои слабости, грешки и интрижки²²⁸, и – публика чрезвычайно сочувственно относилась к подобным божеским спектаклям.

Таким образом, и этот очерк приводит к печальным выводам. Упадок религиозного сознания, крайняя степень безнравственности, пресыщение чувственными удовольствиями, роскошь, упадок семьи, низкий взгляд на женщину, рабство, жестокость, – вот что характеризует ту среду, в которую нужно было проникнуть христианству²²⁹.

Хотя язычество уже и разлагалось и видимо падало, тем не менее, оно слишком глубоко пустило свои корни, чтобы могло быть скоро уничтожено. Со своей религией язычники сроднились, она была основанием всего внешнего их быта, была национальной религией, определившей внутренний строй человека, – все говорило, что римлянин-язычник при случае постоит за свою религию предков, освященную веками, и сумеет защитить ее. Поэтому, когда явилось христианство и стремилось внести в языческий мир совершенно новый дух, оно встретило себе сильный отпор. Радикально противоположное язычеству, христианство видимо разрушало весь религиозно-нравственный и социальный строй его. Христианство не мирилось с язычеством в самом представлении о божестве и отношении к нему людей. Материальному взгляду язычников на

богов, натуралистическому пантеизму и антропоморфизму их оно противопоставило возвышенный духовный взгляд на Бога единого, всесовершенного, чуждого слабостей и недостатков, который характеризовали языческих богов, – Бога самобытного и самостоятельного, бесконечно любящего свое создание – человека и по этой любви спасшего его от греха и его следствий²³⁰. Отношения между Богом и человеком христианство установило духовные, а не материалистические и чисто внешние. Религия в христианстве является не контрактом, сделкой между Богом и людьми, в силу которой Бог, как обязавшийся уже, должен беспрекословно выполнять всевозможные капризы человека, а союзом живым, свободным, основанным на любви Бога к человеку²³¹, а со стороны человека – на вере в Бога и Его Сына, надежде на Него и любви к Нему, как отбразе любви божественной²³², – союзом, имеющим своею целью не внешние только отношения человека к Богу, а теснейшие, внутренние о Христе Иисусе²³³, не стесняющие ни Бога в Его деятельности, ни человека – внешними богоугождениями. Поклонение Богу духом и истиною²³⁴ прямо шло вразрез с языческою обрядностью и церемониальностью. Судьба, рок в христианстве устраняются божественным промыслом о мире и человеке²³⁵. Вопреки языческому партикуляризму, признававшему только национальную религию для каждого народа, христианство проповедовало религию универсальную, единую для всех мест и времен²³⁶, религию, не связанную ни с тем, ни с другим политическим строем государства, а уживающуюся со всяким политическим устройством²³⁷. Христианство шло вразрез со всеми почти заветными убеждениями язычества. В языческом мире господствовала национальность, племенная рознь, в нем были две большие группы – единоземцев и чужестранцев, между которыми всегда коренилась неприязнь, глубокая ненависть друг к другу и сильная взаимная вражда, и в одной и той же национальности было две категории людей – свободных и рабов. Христианство далеко от этого узкого взгляда на человечество, – оно объединяет весь род человеческий верой, устраняет кастичность и взаимную вражду, – по его учению, во

Христе несть варвар и скиф, раб и свобод²³⁸, все христиане одинаково дети Отца небесного²³⁹. Объединенные верою во Христа, все составляют едино стадо с единым Пастырем во главе²⁴⁰, все должны проникнуться любовью друг к другу²⁴¹; любовь их должна простираться и на врагов²⁴²; освященная древностью мечь совершенно не имеет места в христианстве²⁴³. Личность человека была подавлена в язычестве и находилась в нравственном рабстве, интересы человека были привязаны к земле; христианство сказало о высоком значении человека, как образа Божия и наследника царства Христова, возвестило ему о свободе и указало на высокий идеал, к которому он должен стремиться²⁴⁴. Высокое назначение женщины совершенно не мирилось с языческой идеею о ней, как простом орудии для удовлетворения чувственных страстей и акта рождения детей; христианство освободило ее от такой роли, указало на супружеские отношения и высокое значение брака, как образа таинственного соединения Христа с церковью²⁴⁵. Христианство осудило и запретило полигамию, столь распространенную в язычестве, и расторжимость брака, *разве словесе прелюбодейна*²⁴⁶. Освящаемый религией образ жизни и поведения христиан далеки от чувственного характера; целомудрие, бескорыстие, всепрощающая любовь христиан, добрые отношения ко всем людям, самоотвержение²⁴⁷ и т. д., – все это было противно взглядам язычников на жизнь и их вековым убеждениям.

И так, кроме политического строя, христианство касалось всех сторон жизни человека, всюду вносило новые взгляды и убеждения и низводило с пьедестала величия все идущее вразрез с ним, – все, что было для язычников освящено древностью, лелеяно и ревниво оберегаемо ими.

Такую разрушающую силу христианства язычество не могло не подметить. Понятно, что желая отстоять свои веками выработанные обычаи и нажитые привычки, сохранить свой культ и прежний порядок вещей, оно не могло равнодушно встретить своего соперника – христианство, и старалось не только устранить его от себя, но совершенно сгладить, стереть с лица земля. Отсюда – та жестокая и продолжительная борьба

между христианством и язычеством, борьба, благоприятный исход которой оказался на стороне христианства. Борьба эта была вызвана общему всему язычеству причиной, – противоположностью христианства всему нехристианскому. Но всматриваясь в дело глубже, можно заметить, что не все слои языческого общества обратили в христианстве внимание на одну и ту же сторону; масса в ненависти к христианам руководилась своими причинами, интеллигенция имела для вражды другой мотив, администрация выставляла высшие политические расчеты; отсюда и неодинаковость протеста против христианства и христиан из того, другого и третьего класса языческого мира.

Против христианства начала распространяться, прежде всего, неопределенная молва, которая, по мере ознакомления язычества с новым учением, новою религиею, все более и более прояснялась и принимала более или менее определенный характер. Главными виновниками этой молвы, развившейся потом в определенные обвинения, по всей справедливости, нужно считать заправителей духовно-религиозной и нравственно-практической жизни язычества, – жрецов, авгуров и прочих членов священной коллегии язычества, принимавших непосредственное участие в богослужебном культе, продавцов жертвенных животных, делателей идолов и т. п. людей²⁴⁸. Жрецов, гадателей и волшебников двигал против христианства и христиан главным образом практический расчет и материальный интерес. В язычестве они пользовались большим уважением, их авторитет был силен и важен во всех случаях жизни, где только она соприкасалась с религией (а у римлян вся жизнь была проникнута религиозною обрядностью). Когда же христианство начало вытеснять собою старинный языческий культ, они ясно увидели подрыв своему значению. С другой стороны, с постепенным разрежением рядов язычества, естественно, уменьшалось число ревностных исполнителей политеистического культа, – храмы пустели, отсюда – доходы жрецов должны были сокращаться, торговля жертвенными животными идти медленнее²⁴⁹, сбыт богов из мастерских

сделался ограниченнее и т. д. Ввиду этого служители языческой религии и люди, так или иначе извлекающие из религии материальные выгоды, начали наталкивать массу на мысль далеко не благоприятную христианам, и слепая масса невольно поддавалась влиянию этих людей и стала присматриваться к христианам²⁵⁰.

Для язычника – плебея религия вполне заменилась внешностью; по представлению массы, где есть храмы, статуи богов, где приносятся жертвы и пр., там есть и религия²⁵¹. Отсюда – где нет капищ, священных дубрав, где нет идолов и жертвоприношений, нет института жрецов с их отправлениями своих обязанностей, там нет и религии. С этой точки зрения масса взглянула и на христианское общество. Ее на первый раз поразило отсутствие у христиан того, с чем она привыкла соединять понятие о религии. У христиан не было храмов, не было богов в смысле языческих божеств в чувственной форме, не было той обрядности, какая была в ходу у язычников, ни жертвенных приношений в виде заклания животных или возлияний, ни каждений пред богами, ни пышных церемоний²⁵². Отсюда чернь очень логично со своей стороны делала вывод, что христиане не только не признают языческих богов²⁵³, – у них нет даже и своих божеств, они, следовательно, безбожники в полном смысле этого слова²⁵⁴, и потому, обращаясь к христианам, язычники, уже заранее уверенные в отрицательном ответе, просили их показать своего Бога²⁵⁵.

Обвинение христиан в безбожии – первое, какое слышалось со стороны язычников. На подобных атеистов, каковыми были в глазах язычества христиане, не замедлили посыпаться и другие упреки. Христиан стали винить как людей, с крайне распущенною нравственностью²⁵⁶, приписывать им всевозможные преступления, и истинность всего прикрывать покровом таинственности христианской «развратной религии»²⁵⁷. В собрания христиан язычники не могли проникнуть и узнать, что у них там делается. Между тем, каким-то образом до язычников донесся слух о таинстве евхаристии и о вечере любви; и сами язычники подметили взаимные братские отношения христиан друг к другу, взаимную любовь их. На все

это язычники взглянули под своим углом зрения, все эти факты и слухи окрасили в свою краску. О христианах говорили, что они имеют общих жен²⁵⁸, в своих общих собраниях закаляют ребенка, едят тело и пьют кровь его; после этой страшной трапезы предаются самому гнусному разврату, не разбирая никаких родственных связей²⁵⁹; христиане святотатствуют по отношению к языческим храмам²⁶⁰ и т. п. Видя таких безбожников и в высшей степени безнравственных людей, как христиане, языческая масса, разумеется, не могла остаться равнодушной к такому крайнему, на ее взгляд, безбожию и нечестию. В ней пробудилась ревность к отеческой религии, доставлявшей римлянам когда-то счастье. Суеверный страх подсказывал черни, что такое пренебрежение великих богов империи неизбежно повлечет за собою гнев последних²⁶¹, как против новых безбожников, так и против римлян – почитателей этих богов – за то, что они терпят среди себя таких людей, а за гневом не замедлят обрушиться и физические наказания в какой бы то ни было форме. Вот почему причину всех бедствий масса относил к христианам, против которых раздражен римский пантеон²⁶². Вот почему обрушилась на христиан ненависть массы²⁶³, – ненависть, требовавшая того, чтобы совершенно стерта была с лица земли эта нечестивая и презренная секта²⁶⁴.

Раздражение и фанатизм массы против христиан были тем живучее и сильнее, что нашли себе отголосок и поддержку в других классах языческого общества²⁶⁵.

Люди с философским образованием и администраторы, расходившиеся с массой во взглядах на отечественную религию и в других вопросах, сошлись с ней в общей ненависти и вражде против христиан, только эта ненависть мотивировалась у них другими причинами. Между тем как чернь видела в христианстве атеизм и в атеизме причину народных бедствий, как следствие гнева богов, философы взглянули на дело со своей, чисто философской, точки зрения. В христианстве они видели только *malum* и разного рода *superstitio*, во Христе – агитатора, возмутителя иудеев, казненного как преступник²⁶⁶. Помимо такого низкого взгляда на христианство и христиан,

философы свое отвращение от этого общества и его учения мотивировали и другими причинами. Философы стремились к истине, ее они искали в течение всей своей жизни. Путь исследований казался им необходимым во всякой доктрине, имеющей претензию на распространение. Христианство же, предлагая откровенные истины, как готовые данные, требовало от последователей не исследования философского, а веры. Эти откровения истины, как истины, оно требовало содержать неизменно. С этой точки зрения христианство, на которое они взглянули как на философскую систему, показалось философам такой доктриной, которая боится исследований, которая проповедует умственный застой вместо прогресса и т. д., следовательно, пригодной только для грубой, невежественной толпы, а не для философов²⁶⁷.

Кроме того, самая родина христианства – Палестина – не привлекала к себе внимания образованных людей²⁶⁸, – в глазах языческой интеллигенции Палестина была сборищем и колыбелью суеверий²⁶⁹, ее поселенца – евреи не имели такого всемирного интеллектуального значения, как римляне и греки, и не пользовались особенным уважением в глазах римлян. Своим стремлением к всемирному распространению и превосходством пред всеми философами, христианство, вышедшее из небольшого и незначительного уголка древнего мира, затрагивало философскую спесь в гордых философам греко-римского мира. Оно ставило своего Основателя – Сына тектона выше всех основателей и представителей философских школ; распространяли христианство и – на первых порах – принимали его люди простые²⁷⁰. Таким образом философы, эти передовые, интеллигентные люди, за проповедниками Евангелия отступали на второй план, смешивались с толпой, – тогда как они во всех отношениях, даже и в религиозном, тщательно отделяли себя от массы, считали для себя унижительным иметь с толпой одну религию, – в религиозном отношении за ними не оставлялось первенства, – одна и та же религия и для господ и для рабов, для философов и толпы, образованных и неучей... Самая проповедь о распятом Боге казалась им верхом безумия²⁷¹. И философы всех школ и направлений вооружились против новой

религии креста, уравнивающей все сословия и социальные положения, вооружились оружием слова²⁷².

Люди административные обратили внимание на христианство и обрушили на него всю свою ненависть чисто из-за политических расчетов. Первее всего – со своею «новой религией» христиане шли против закона о недозволенных религиях и почитателях их²⁷³. Вследствие отвращения своего от идолопоклонства, христиане становились в противоречие с законами империи, так как исполнение религиозных обрядов составляло существенную часть гражданской жизни и санкционировано законами; след., юридически они не имели права на существование, как заявляли это сами язычники²⁷⁴. Потом – христианство с его стремлением разрушить политеистический строй древнего языческого культа²⁷⁵ и основать на его развалинах новое высокое богопочитание²⁷⁶, с его стремлением к универсализму²⁷⁷, проповедующее о новом царстве²⁷⁸, христианство, быстрое распространение которого давно уже обратило на себя ревнивое внимание римских политиков, не могло быть терпимым в глазах подозрительных государственных людей. Оно не было национальной религией, не связывалось с определенным политическим и социальным строем государства, а уживалось со всеми формами правления, – след., римские государственные люди увидели в христианстве прямую противоположность своей государственной религии, приспособленной только к существовавшему строю государства, отеческой религии – опоре языческого Рима. Они увидели, что христианство вводит новый, какой-то неизвестный до сих пор культ, исключаящий собою римскую языческую религию²⁷⁹, на которую она возлагала все свое упование как на силу, сдерживающую народ. Христиане не клялись гением кесарей²⁸⁰, не жгли в честь императоров фимиам²⁸¹, в тайные богослужебные собрания язычникам не удавалось проникнуть и узнать, увидеть собственными глазами, что там делается²⁸². Христиане удалялись от языческих храмов²⁸³, зрелищ²⁸⁴ и всех светских языческих развлечений²⁸⁵, не домогались почестей и общественных должностей²⁸⁶, уклонялись от военной службы²⁸⁷, не праздновали с язычниками и по-язычески

торжественные императорские дни²⁸⁸; «христианство производило громадный переворот в жизни: оно признало законные права женщины²⁸⁹, не признанные древностью; изменило отношения детей к родителям²⁹⁰, освободило раба²⁹¹, считавшегося в древности существом низшей породы...»²⁹². Все это заставляло государственных людей верить молве массы, только окрашивать ее (молву) своеобразным колоритом, смотреть на нее под углом зрения своей политики. Из всего этого они выводили одно, что христиане – враги римского государства и его веками выработанного строя²⁹³: «люди, скрывающиеся, бегающие света, немые в обществе и говорливые в своих убежищах»²⁹⁴, – они – шайка заговорщиков²⁹⁵, расшатывающих римскую монархию, враги императоров²⁹⁶ и всего человеческого рода, люди бесполезные для связей общественной жизни²⁹⁷ и т. д., – это – какие-то «новые люди» (т. е. ни иудеи, ни язычники), «третья раса»²⁹⁸; след., на них нельзя смотреть равнодушно²⁹⁹, – их нужно принуждать или разными пытками, или обещаниями награды – к отречению от своей секты и переходу в лагерь язычников³⁰⁰, или же беспощадно стирать с лица земли³⁰¹.

Таким образом, все классы языческого общества вооружилась против христиан и фанатически преследовали их – всякий своим оружием: масса начала распускать нелепые слухи и толки о христианах, их безбожии и безнравственности³⁰² и фанатически относиться к ним³⁰³; философы и люди образованные начали действовать против христиан оружием слова, путем литературной полемики с христианами; правительство вооружилось огнем и мечом³⁰⁴, и держалось этой тактики во все то время, пока христианская религия не была объявлена господствующею; и чем более какой император ревновал о благе и величии Рима и империи, тем сильнее восставал против недозволенной христианской религии³⁰⁵. Отдыхи для церкви были самые непродолжительные и то являлись лишь вследствие или небрежности некоторых императоров, или благодаря внутренним междоусобиям и внешним войнам, в которых главное внимание отвлекалось от христианства и сосредоточивалось на внутренней и внешней

борьбе³⁰⁶, или же благодаря тому, что на императорах, при которых не было формального гонения, отразилось более или менее сильное влияние христианства, или же известного философского направления³⁰⁷.

Понятно, каково было положение христиан в этот железный для них век и при такой обстановке³⁰⁸, и как христиане должны были отнестись к подобной среде и окружающим их обстоятельствам, когда простой каприз областного правителя, подстрекаемый глухой молвой черни, мог воздвигнуть гонение, основываясь в этом случае и имея под глазами неотмененные эдикты прежних императоров против христиан. На первых порах, когда в рядах христиан считались только необразованные, но глубоко верующие, люди, и пока еще обвинения против христиан не были сформулированы определенным образом, литературной полемики со стороны христиан не могло и быть, с одной стороны потому, что не было людей, способных на это дело, а с другой – потому, что не было определенных пунктов обвинений, против которых нужно было писать и от чего оправдывать христиан; писать же против глухой молвы было совершенно бесполезно. В этом случае христианам приходилось преодолевать все мучения и пытки своим героическим терпением, пассивным сопротивлением натиску враждебной силы. Иное дело, когда слышались более или менее определенные обвинения со стороны язычников и в ряды христиан начали вступать люди образованные, – здесь уже явилась возможность появления христианской апологетики. В этом периоде церкви всякий, более или менее образованный и способный христианин, видя подобное плачевное состояние христиан, считали своею священною обязанностью выступить на защиту своих собратий по вере, явиться в качестве апологета христианства и христиан. История представляет, что дело апологетики не составляло исключительной обязанности какого-либо класса христианского общества, – апологетами являлись как простые миряне, как и лица, занимавшие иерархическое положение в христианстве.

К какому бы сословию ни принадлежали христианские апологеты, задача их была существенно одна и та же, и только

видоизменялась с течением времени. Их единственной целью было испросить христианам свободы веры и открытого исповедания ее. Для достижения этой цели они указывали на несправедливость судебной процедуры по отношению к христианам, опровергали возводимые на христиан обвинения и представляли христиан совсем не в том виде, как рисовала их народная молва и опирающиеся на ней взгляды других классов языческого общества. Сообразно с обвинениями, христиане – апологеты, призвав себе на помощь науку и соображения здравого смысла, доказывали, что христиане, почитая единого Бога, не атеисты, – это доказывали они и рассудочными доводами, и рядом цитаций из книг Св. Писания и древних языческих поэтов и философов; утверждали, что христиане – не безнравственный народ и не враги государства и общественного спокойствия, а люди самые лучшие в государстве, – доказывали это фактически, путем анализа жизни христиан – как общественной, так и частной, домашней. Но так как причиной всех бедствий христиан было простое предубеждение против них, развившееся в широкую ненависть, слепую, которая не хотела даже исследовать дело; поэтому апологеты призывали языческую власть от необдуманной ненависти к спокойному исследованию дела, от ослепляющей страсти – к разуму – судье. Чтобы сильнее подействовать на язычников и рассеять все их предубеждения, апологеты представляли в более или менее ясных чертах христианское учение, рисовали картину нравственной христианской жизни и путем сравнения учения и морали христианской с языческим культом и моралью наглядно представляли превосходство христианства перед язычеством.

Своими апологиями христиане на первых порах стремились достигнуть предположенной цели – облегчить печальную участь бедствующих, преследуемых христиан и доставать им свободу веры и убеждений – путем миролюбивым. Руководясь этим, апологеты сильно не затрагивали язычества, не растравляли его ран, не нападали на политеистический культ, а только оправдывали христиан. Но когда увидели, что миролюбивым путем не достигнуть цели, не сломить предубеждения и

упорства язычников, тактика их была изменена, – из оборонительного положения апологеты мало-помалу стали переходить в наступательное; они начинают беспощадно третировать язычество, указывать его нелепости, прилагать взводимые на христиан обвинения к самим же язычникам; из просьбы апология делается критикой, из смиренных просителей апологеты превращаются в строгих, неумолимых судей язычества. В этой борьбе на последней ступени апологетики борцы истины не всегда выдерживают свой апологестический характер с его свойствами – спокойным разбором дела и хладнокровием в тоне. На помощь себе они призывают уже не науку только и диалектику, а нередко и иронию и сарказм и таким образом ясно представляют смешную сторону языческих мифов, пустоту и противоречие их философских систем религиозного характера и т. д.³⁰⁹

Сделавши эти предварительные замечания, перейдем к апологетическим творениям Тертуллиана.

Тертуллиан-апологет

а) Против язычников

Время, адрес, характер апологетических, произведений Тертуллиана против язычников. Содержание их: противозаконная несправедливость язычников по отношению к христианам на суде: Взгляд Тертуллиана на римское религиозное законодательство. Опровержение обвинений против христиан в людоедстве и кровосмешении, атеизме, оскорблении императорского величества, в том, что христиане – бесполезные члены общества. Христианство – не отрасль какой-либо неизвестной философской школы. Призыв к серьезному и спокойному исследованию дела христиан и указание на неизбежное следствие их преследований и мучений.

Апологетические произведения Тертуллиана относятся ко времени царствования С. Севера. При этом государе солдатский деспотизм его приверженцев – областных правителей – подозревал христиан в единомыслии с конкурентами Севера – Альбином и Нигером, и по этому подозрению жестоко преследовал ни в чем политическом неповинное христианское общество³¹⁰. Подняты были давнишние обвинения против христиан в безбожии и безнравственности; но это были только благовидные предлоги, – главное внимание было обращено на противоправительность христианства и христиан, – будто христиане – народ беспокойный в государственной жизни, враги империи, – и с этой-то особенно стороны и третировали христиан, как людей вполне достойных жестоких преследований и мучительной смерти. С каждым днем карфагенские темницы все более и более наполнялись исповедниками Распятого; положение христиан африканских делалось все хуже и хуже. Тогда же издан был новый императорский эдикт против христиан, усердное выполнение его и вызвало литературную деятельность Тертуллиана в форме апологетических сочинений.³¹¹

Тертуллиан-апологет обращается со своим словом к массе языческой и властям; к первой обращены его *libri II ad nationes* и *de testimonio animae*, во вторых – *apologeticus* и частное письмо *ad Scapulam*. *Apologeticus* представляет собою не что иное, как переделку книг *ad nationes*. Сообразно с тем, что круг читателей обоих произведений был различен, и самый характер этих сочинений не одинаков. Между тем, как в *lib. ad nationes* встречаются литературные недостатки, *apologeticus* выходит из-под пера Тертуллиана обработанным произведением. Он в привлекательной форме воспроизводит в себе все содержание 1-й кн. *Ad nationes* и часть 2-й книги³¹². В *apologeticus* Тертуллиан избегает повторений, пропускает бесполезные удлинения, выбрасывает отступления от предмета, задерживающие ход рассуждения, располагает свой материал в ином порядке и таким образом его *apologeticus* представляет собою сочинение, которое могло удовлетворить самому изысканному вкусу образованных читателей.

В апологетической деятельности Тертуллиану нужно было иметь дело с двумя соперниками: язычеством – в широком смысле этого слова и философией, потому что с обеих сторон сыпались на христиан и христианство клеветы и обвинения. Тертуллиан отвечает в своих апологетических произведениях на все обвинения и возражения против христиан, какие только слышались с какой бы то ни было стороны – из лагеря ли язычников, или из области философии, только не всем обвинениям он отводит одинаковое место в своих творениях и не всем придает одинаковое значение. В глазах западного апологета христианства ни одно обвинение не было столь важным, как обвинение христиан в антигосударственных стремлениях и их образе жизни: эту клевету Тертуллиан опровергает самым решительным образом, свои опровержения обставляет самыми неопровержимыми доводами из христианского вероучения и житейской практики. Догматическая сторона в апологиях его занимает второстепенное место, Тертуллиан касается ее сравнительно мало и выставляет христианское вероучение в виде отрывочных, катехизических формул. Философия не могла особенно заинтересовать

карфагенского пресвитера, – он признавался сам, что современная философия ему опротивела; поэтому-то он и не посвящает ей особого специального апологетического трактата, и замечает о ней и ее возражениях как бы мимоходом.

Апологетические сочинения Тертуллиана веют той живостью, которая оставляет по себе очень приятное впечатление. Все они, за исключением книг *ad nationes*, как имеющие в виду образованных читателей, написаны живым, увлекательным языком, особенно *apologeticus*. Он до такой степени заинтересовывает читателя своим содержанием и изложением, что, зачитавши эту блистательную и страстную апологию³¹³, не хочется оторваться от чтения ее, и читатель, как бы прикованный к чтению какою-то магической силою, невольно увлекается апологией и прочитывает ее до конца. Одушевление и глубокое чувство, то торжествующее при виде и воспоминании невинности христиан, то возмущаемое несправедливостью язычников по отношению к христианам и грязными сторонами языческой жизни, проникают апологию от начала и до конца; преданность Тертуллиана делу защиты видна на каждом шагу. Стойкость за христиан, безусловное порицание всего язычества и выработанного им и смелая уверенность в победе христианства над язычеством – можно сказать – характеристические черты тертуллиановой апологии. Как апологет Тертуллиан неподражаем и удивителен, – в его сочинениях, направленных против язычества, сказался и ум, и остроумие и обширные познания. Не намеком только, а самым делом он дает язычникам чувствовать свою победную силу. От защиты христианства он часто переходит к нападению на язычество, из адвоката обращается в сатирика и грозного судью. Он рассеивает тот таинственный ореол, которым почтенная древность окружила языческий культ, рисует язычество во всей его наготе и безобразии, раскрывает его нелепости, преимущественно с его практической стороны, представляет смешную сторону языческого учения о богах и языческой философии, – одной рукой расточает он стрелы тонкой иронии и сарказма, а другой уже подписывает приговор язычеству.

Для подтверждения общих догматических положений христианства Тертуллиан роется в архивах языческой мудрости, не цитирует выдержки из философов древности, как это делали восточные апологеты, – философия вообще в немилости у Тертуллиана. На место этого доказательства Тертуллиан выдвигает другой, более сильный и решительный аргумент, убедительный для всякого читателя – образованного и невежды. Наблюдательный Тертуллиан смело берется за психологический анализ и из голоса общечеловеческого сознания извлекает очень веский аргумент для подтверждения тех истин, которые составляют часть «естественного богословия». Тертуллиан – не теоретик и не философ в собственном смысле этого слова; он более практик, обращает более внимание на жизненную, практическую сторону дела, а не на теорию. Сопоставление известной доктрины с приложением и проявлением ее в жизни составляет один из тех элементов, из которых выковано непобедимое оружие Тертуллиана. – В авторе апологетических сочинений виден по местам не апологет, а ловкий адвокат. Цветы ораторского красноречия, заменяющие собою иногда веские аргументации, блеск речи и диалектические тонкости, отзывающиеся римской трибуной, очень часто проглядывают в апологетических сочинениях Тертуллиана, и доводы его нередко были хороши более по внешности, чем по внутреннему содержанию и силе. Юридический характер этой серии произведений Тертуллиана составляет отличительную черту, резко выдающуюся в ряду других, менее важных. Как юрист и адвокат, Тертуллиан имеет дело не с вероучительной стороной христианства, а с практической, – он защищает не столько христианство, как учение, сколько его последователей-христиан.

Раздраженный против язычества, Тертуллиан не довольствуется только оправданием христиан в глазах язычников, – современные задачи апологетики, вызываемые современным столкновением христианства с язычеством, требовали другого; всякое обвинение, взводимое на христиан, он находит приложимое к самим язычникам, а к христианам совершенно неприложимым, и этот прием апологетики до того

увлекает пылкого Тертуллиана, что он нередко вместо серьезного оправдания христиан только прилагает обвинение к язычникам и – таким образом – заставляет их замолчать. Вывод отсюда, хотя его Тертуллиан иногда и не делал, был очевиден, в пользу защищаемых им христиан.

Тертуллиан очень хорошо знал, что вся ненависть язычников к христианам в основе своей имела единственно незнание христианства и христиан и слепое предубеждение против них. Не смотря на то, что с появления в мире христианства прошло уже 2 века, римские и африканские язычники не позаботились познакомиться с этим новым учением. Запавшее в их душу предубеждение против новой религии было до того сильно, что их ничем нельзя было разубедить в их ложном взгляде на христианство. «Они до того ослеплены, что считают мудрым и благоразумным только того, кто станет говорить против христиан... упрекают даже своих философов в невежестве, когда сим последним случится приблизиться несколько к порогу истины... перестают иметь к ним даже доверие, когда у них откроют доводы в пользу христианской веры»... Что касается христианских книг, то никто из язычников даже и не полюбопытствовал заглянуть в них, никто не знает, о чем в них говорится, а кто и знает, тот не верит содержащемуся в них. «Книги христиан не имеют авторитета в мире, их и читает только тот, кто христианин»³¹⁴. Поэтому, прежде частного разбора взводимых на христиан обвинений, Тертуллиан восстает против самых основ ненависти язычников и указывает на те несправедливости, какие были следствием слепого предубеждения, и несправедливости в судопроизводстве.

В своих апологетических сочинениях Тертуллиан уже не милости просит у язычников, как прежде – восточные апологеты, а справедливости к истине. Истина, говорит он, не земного происхождения, – ее надежды, ее слава, ее престол не на земле, а там – на небе. На земле ей суждено претерпевать различные гонения. Еще до появления христианства истина подвергалась преследованиям³¹⁵, подвергается и теперь. При нападениях со всех сторон она не требует посторонней помощи

защитить ее, – для сопротивления нападениям достаточная сила кроется в ней самой³¹⁶. Здесь – на земле она ищет единственно справедливости, чтобы ее не осуждали прежде, чем не выслушают ее, не осуждали носителей ее – христиан, основываясь только на предубеждении. До сих пор, – говорит Тертуллиан, – вся ненависть против христиан обрушивалась за одно имя, – не разбирали – соединено ли с этим именем какое-либо преступление, или нет³¹⁷, – за одно имя, несмотря даже на то, что по закону ненависть и наказание должны обрушиваться только за преступление, а не за имя. При таком отношении язычников к христианам очень естественно ожидать, что христиан они не будут знать до тех пор, пока будут ненавидеть, с другой стороны – будут ненавидеть до той поры, пока не будут знать их... Между тем, как незнание христиан служит причиной ненависти и преследования их, знание их всегда приводит к христианству. Сколько примеров этого представляет опыт, – «число людей, таким образом обратившихся (в христианство) необъятно, – города, селения, замки, острова наполнены христианами; люди всякого возраста, пола, звания во множестве стекаются, чтобы вступить в их общество». Подобные примеры, естественно, должны бы были возбудить, по крайней мере, любопытство язычников и заставить их заглянуть в христианство – что в нем производит такое неотразимое влияние на человека, не сокрыто ли в нем какое-либо благо? Любопытные в других случаях, язычники только этот факт оставляют без внимания³¹⁸, хотя и констатируют нравственную силу христианства, проявляющуюся в деле нравственного перерождения людей, обращающихся в христианство, сознают все это, и, однако, даже в ущерб себе, продолжают ненавидеть христиан³¹⁹.

Незнание христиан, лежащее в основе ненависти, и самая эта ненависть играют главную роль и в судах против христиан и извращают все юридические формы³²⁰. «Закон воспрещает осуждать кого бы то ни было, не выслушав»³²¹. По отношению к другим обвиненным – не христианам римские трибуналы этот закон выполняют строго: дозволяют обвиняемым защищаться или самим непосредственно или через наемных адвокатов;

собирают различные сведения обо всех обстоятельствах дела, месте, времени, свидетелях, соучастниках и т. д., и только когда уже взвешены будут доказательства за и против подсудимых, их или обвиняют или оправдывают³²². По отношению же к христианам процедура судопроизводства изменяется: христианам не дозволяется говорить в свою защиту, по их процессу не собирается сведений об их преступлении, а ожидают только одного: чтобы человек признал себя христианином, – одного этого признания для судей достаточно, чтобы произнести смертный приговор. Во всей судебной процедуре судьи добиваются только одного из двух: или принудить христианина отречься от своего имени христианина, или стереть его с лица земли. Для достижения первой цели употребляют всевозможные средства – и ласки, и обещания наград и почестей, и целый ряд мучительных пыток, поступая в этом случае вопреки законам и своей судебной практике. Закон предписывает судьям, чтобы они разыскивали на суде истину, открывали виновных; а они – напротив – требуют и рядом пыток добиваются, чтобы христиане отреклись от своего имени, а следовательно, и от тех преступлений, какие они считают связанными с именем христианина. И если случится, что пытки исторгнут у христианина невольное отречение, они доверяют этому отречению, хотя в своей судебской практике они же нелегко верят отречению других преступников – не христиан, а стараются все это обставить целым рядом судебных аргументаций³²³. В судебных процессах против христиан дело не расследуется, берется одно имя, – так уже судьи, должно быть, порешили не исследовать дело, и лучше не знать христианства, чтобы только ненавидеть христиан; они, вероятно, предполагают, инстинктивно чувствуют, что, узнавши христианство, им нельзя будет ненавидеть и преследовать христиан. Между тем, узнавши истину, они или нашли бы, что в христианстве и христианах нет поводов к ненависти, и оставили христиан в покое, или нашли бы основательные к ней поводы и таким образом своей ненависти придали легальный характер³²⁴. Впрочем, и сами судьи *de facto* сознают невинность христиан, – в смертных приговорах они осуждают христиан не за

преступление, а за одно имя, – они не смеют и стыдятся увязать на какое-либо преступление³²⁵.

Что же отталкивающего скрывается в имени христианина? Не заключая в себе ничего предосудительного, имя христианина не может звучать неприятно в ушах щепетильных римлян, потому что оно не варварского, а греческого происхождения³²⁶; с другой стороны – христианское общество и имя не может быть невидимым и потому, что оно получило свое начало от своего Основателя; нередкость, что последователи известного учения принимают имя своего учителя. Секта или общество, а отсюда и имя его, только тогда могут заслуживать ненависти, когда будет доказано, что оно дурно, что учредитель его – соблазнитель. Но судьи не стараются узнать, есть ли дурные стороны в христианстве, что за личность Основателя христианства и, таким образом, ненависть их не имеет для себя другой основы, кроме предубеждения, связанного с именем³²⁷. Нисколько не говорит в их пользу тот факт, что между христианами находят скупцов, лгунов и людей, преданных порокам. Таких личностей в христианстве, во-первых, немного, да их и не может не быть, как бы хорошо ни было общество. Если самое чистое небо имеет облачка, и самое чистое, нежное тело имеет пятно или бородавку, и они – пятно и облачко – тем рельефнее и яснее выдаются, чем чище их фон; то в столь чистом обществе, каково христианское общество, подобные личности особенно сильно должны выдаваться; но они представляют собою только исключение, исключение же всегда доказывает только правило. Те или другие нравственные недостатки отдельных личностей и кладут пятно на все общество христиан. С другой стороны, дурные христиане – уже не христиане в собственном смысле этого слова: они не посещают христианских собраний, не молятся вместе с истинными христианами, – их пороки нетерпимы в христианстве, исключают их из христианского общества³²⁸.

Руководясь предубеждением против христиан, язычники обыкновенно говорили христианам: «Вам не позволено быть (христианами)», и в этом случае ссылались на законы, не признавшие христиан, и говорили, что «законодатель не

наказывал бы христиан, если бы не был убежден в их виновности»³²⁹. – Это обстоятельство дает повод Тертуллиану отнестись критически к самому римскому религиозному законодательству, доказать, что эти законы тогда только могли бы идти против христианства и объявлять его недозволенным; тогда только авторитет их был бы силен, когда бы они были хороши, а христианство – дурно. Результат критического отношения Тертуллиана к римским религиозным законам тот, что эти законы несправедливы и – как такие – должны быть отвергнуты³³⁰. Несостоятельность этих законов Тертуллиан видит и в их происхождении, и в их взаимном противоречии, и в их приложении к практике, и в их бессилии; – всю свою аргументацию Тертуллиан заканчивает такую мыслью, что не христиане-новаторы, а сами же язычники, которые хвалились своим консерватизмом. – Если посмотреть на закон против христиан с точки зрения его происхождения, то отсюда видно будет, насколько он хорош и состоятелен, – ведь по изобретателям и исполнителям их всегда можно с вероятностью судить о характере самих законов. Очевидно, говорит Тертуллиан, что только Нероны, Домицианы и подобные им, «люди несправедливые, злочестивые, обесславленные, жестокие, безрассудные, люди, которых сами же судьи осуждают, оправдывая и восстанавливая осужденных ими», и могли быть первыми гонителями христиан и законодателями против христианства. «Государи же, знавшие и уважавшие права божественные и человеческие» – ни один из них не преследовал христиан; напротив, они были покровителями их, или, по крайней мере, ослабляли силу и действие предыдущих указов против христиан, как например, Марк Аврелий – вследствие чуда с его громоносным легионом в Германии – покровительствовавший христианам и издавший против них донощиков и клеветников строгие законы³³¹. «Между тем, конечно, приличнее было бы истреблять шайку злодеев добродетельным государям, а не тем, которые сами были злодеи»³³². – Религиозный закон язычников, не говоря уже о нравственных качествах его виновников или творцов, несостоятелен уже потому, что он есть творение человека и не

почерпает своего начала и авторитета от неба³³³. Понятно, что законодатель, как человек, мог ошибаться; администрация и сама сознает это несовершенство своих законов, когда, научаемая опытом, она постоянно выясняет, видоизменяет свое законодательство, а некоторые законы даже совершенно отменяет. Что же может воспрепятствовать и законы против христиан призвать не только несправедливыми, а даже и безрассудными, особенно если они так грубо противоречат себе³³⁴, как, например, закон Траяна, запрещающий разыскивать христиан (как невинных) и повелевающий наказывать их, если они будут заявлены в суде как христиане (след., они виновны)³³⁵. Опирающиеся на человеческий авторитет, законы эти совершенно бессильны, и не всегда выполнимы со стороны людей, – их почти всегда можно обойти, избегнуть, скрываясь или притворяясь³³⁶. Но практика римских языческих судей идет и против таких законов. Законы карают только преступления, и блюстители законов, с целью отыскания истины, обыкновенно употребляют целый ряд следствий и допросов, только не в христианских процессах. В отношении к христианам они преследуют одно имя, нисколько не заботясь о том, чтобы расследовать дело и открыть мнимые преступления христиан; здесь они не выдерживают своей роли: наказывают то, что не доказано как преступное, не обнаруживают и того, что они хотят наказывать. Ясно, что сами блюстители законов маскируют эти законы и налагают на них покров таинственности. Чтобы узнать, что дозволяется и что запрещается этими законами, для этого не нужно закрывать пред ними глаза. Если эти законы тщательно скрываются, то естественно подозрение в их несправедливости³³⁷; с другой стороны, не допуская оправданий христиан, закон делается деспотическим³³⁸. – Против достоинства религиозного закона язычников говорит, наконец, и то, что он, а вместо с ним и сама религия, вполне подчинены произволу человека: от прихоти человека зависит судьба того или другого бога³³⁹, от благоусмотрения сената зависело и то, признать божественность И. Христа или нет³⁴⁰.

Опираясь на таких-то законах, язычники и обрушивают на христиан всю свою ненависть, считают христиан людьми, исповедующими новую – не дозволенную римскими законами – религию, новаторами, хотят сами в этом случае показаться консерваторами, блюстителями древних религиозно-нравственных постановлений, хотя сами и не сохранили многих из этих постановлений. Нет уже у них древних законов против неумеренной роскоши, постановлений против тщеславия и зрелищ, не стало наилучших, умнейших, необходимейших постановлений касательно чистоты нравов, законов, скрепляющих семейную связь посредством запрещений разводов, отменены даже мудрые постановления предков относительно служения богам... Словом, сами язычники «во всем отстали от древних примеров, отстали в одеянии, во вкусе, в роскоши, в чувствах, в языке; хвалят непрестанно древность, а живут по новизне. В рассуждении же служения своим богам они уподобляются даже христианам, отвергающим их, – христианам, которым ставится это, однако, в главную вину; ибо они действительно пренебрегают, презирают, уничтожают служение собственным божествам, хотя и превозносятся тем, что наследовали религиозную ревность своих отцов»³⁴¹.

Указавши на ненависть язычников к христианам и тактику римских судей при разбирательстве христианских дел, тактику – с ее основой – законами, Тертуллиан переходит к ходящим в то время обвинениям против христиан и их разбору, посвящает довольно места в своих апологетических трудах. Для Тертуллиана – сына запада – не все обвинения имеют одинаковую важность и значение. Как человек со складом ума более практическим, чем умозрительным, Тертуллиан, прежде всего, останавливается на таких обвинениях, которые касаются практической стороны дела – жизни и поведения христиан. Упреки, делаемые религиозным убеждениям христиан, не так интересуют Тертуллиана, а составляют для него дело второстепенной важности и отодвигаются на второй план.

Первое всего внимание Тертуллиана останавливает на себе обвинение христиан в людоедстве и кровосмешении.

Обвинение это Тертуллиан высказывает в такой форме: «Говорят, что мы во время наших таинств умерщвляем дитя, съедаем его, и после столь ужасного пиршества предаемся кровосмесительным удовольствиям, между тем как участвующие в пиршестве собаки опрокидывают подсвечники и, гася свечи, освобождают нас от всякого стыда»³⁴². По этому обвинению выходит, что христиане как будто особый народ, вновь появившийся на земле³⁴³, которому принадлежит честь изобретения подобных мистерий и с такой обстановкой³⁴⁴. – Обвинение это чрезвычайно взволновало Тертуллиана, и он с негодованием начинает опровергать его. Постоянно говорят одно и то же, повторяют старую, давнишнюю молву. Молва эта чрезвычайно распространена. Между тем, никто не вздумает проверить, исследовать ее. «Если вы, – говорит Тертуллиан, обращаясь к язычникам, – верите ей, то исследуйте ее, если же не хотите исследовать, то и не верьте ей». Если бы молва эта была справедлива, то она обнаружилась бы, проявилась в положительной форме, а не в виде глухой молвы. Для ее обнаружения было много времени и поводов. От начала христианства при Тиверии и до сих пор христиане постоянно были окружены врагами, иудеями, воинами, рабами, от них христиане не могли бы укрыться, особенно от последних³⁴⁵. Наконец – известно время и место христианских собраний, – след., можно бы было язычникам узнать, что там делается³⁴⁶, совершается ли то, о чем говорит эта молва. Насколько известно, еще не было ни одного факта, чтобы на христиан было донесено что-либо верное по поводу мнимого людоедства. Правда, что сами язычники сознаются, что это не могло разоблачиться открытым путем, потому что это мистерия, которую христиане тщательно скрывают от взоров всех. Но вопрос в таком случае: откуда обвинители могли узнать все это? От христиан? Но христиане никогда не передали бы о себе этого, если бы даже то и было верно. От посторонних? Но ведь сами же язычники сознаются, что священные собрания христиан ни для кого из посторонних не доступны, и им неоткуда почерпнуть сведения о христианских таинствах³⁴⁷. Стало быть, одна молва лежит в основе этого обвинения. Но свойство

молвы – обманчивость – известно всему свету; она, если и истину возвещает, и ту всегда искажает или уменьшая, или увеличивая, – молва питается единственно лжами и существует только там, где дело не вполне еще доказано³⁴⁸. В силу этого свойства молвы, умный человек никогда не поверит ей, а судьи и масса верят ей, несмотря на фальшивость ее основ, даже не хотят и проверить, узнать, нет ли лжи в ее корне?³⁴⁹

Насколько невероятны обвинения христиан в людоедстве и кровосмешении, доказательство этого представляет самая природа человеческая. Предположим даже, – говорит Тертуллиан, что обещано бессмертие и вечная жизнь за эти преступления, – согласился ли бы кто купить бессмертие столь дорогою ценою? Если другие не согласятся, то ужели христиане решились бы на это? Разве в христианах другая природа, чем в язычниках, разве они чудовища? Если христиане могут производить такие мерзости, то могут и язычники, – язычники такие же люди, как и христиане. Если же язычники не могут производить их, то не должно верить в возможность совершения их и христианами, – христиане – такие же люди, как и язычники³⁵⁰, Язычники потому, вероятно, и считают христиан способными совершать эти преступления и приписывают их им, что явно и скрытно сами позволяют себе их³⁵¹. Фактические доказательства говорят, что язычество-то и обильно пролитием крови: жертвоприношения совершаются у них с пролитием крови; амфитеатр постоянно орошается кровью. Многих из самих судей можно упрекнуть в том, что они умерщвляют детей своих новорожденных, – их топят, морят голодом и холодом, бросают собакам и т. д.; а это гораздо мучительнее смерти от меча. Далее. К языщикам же приложимо и то, что они питаются человеческою плотью и кровью. По Геродоту, есть народы, которые для утверждения договоров дают друг другу пить кровь из своих рук, что было и у римлян во время заговора Катилины. Передают, что скифы едят трупы своих родственников. У римлян посвящаемый в мистерии Беллоны должен напиться крови, добываемой из лядвий; а подверженные падучей болезни для своего выздоровления сосут теплую кровь преступников, оканчивающих свою жизнь на площади или в

амфитеатре. Кто ест мясо животных, убитых в амфитеатре, тот не питается ли плотью подобных себе людей? Словом, язычники-то и есть антропофаги, а не христиане. В силу своих религиозных убеждений, христиане не только не позволяют себе лишать жизни родившегося ребенка, но даже умертвить его в утробе матери. Если христиане запрещают себе употреблять за столом даже кровь животных и воздерживаются от всякой удавленины в падали, то можно ли после этого предположить, что они употребляют яства, наполненные кровью? Можно ли доподлинно верить, чтобы люди, гнушающиеся кровью животных, в состоянии были жаждать крови себе подобных?³⁵²

Христиан винят также в кровосмешении; «но кто более может успевать в подобных делах, как не те, которые получают уроки от своего Юпитера?» Не говоря уже о том, что персы и македоняне сожительствоуют со своими матерями, и, не заходя далеко за примерами, можно указать, что и сами римляне, предаваясь страстям, подают много поводов к кровосмешению. При их систематическом подкидывании детей, оставлении их на произвол судьбы, очень легко случается, что плоды их невоздержания, рассеянные повсюду, должны совокупляться, сами того не подозревая, или между собой, или даже с родителями их. У христиан же подобного преступления и быть не может: целомудрие, отвращение от всякого излишества и разврата ставит христиан вне опасности кровосмешения; между христианами есть немало даже и таких личностей, которые удаляют от себя и самую тень опасности, сохраняя воздержание до самого гроба. «Если бы язычники обратили внимание за то, что бесчинства эти производятся именно между ними, то вместе с тем заметили бы, что христиане тут совершенно невинны: один и тот же взгляд на вещи убедил бы в том и другом. Но по обыкновенному двуличному ослеплению язычники не видят того, что есть, а видят то, чего нет»³⁵³.

Если Тертуллиан так долго останавливался на обвинении христиан в антропофагии и кровосмешении, то еще более он занимается другим обвинением, носящим чисто политический характер, обвинением в оскорблении императорского величества. Одно из доказательств невинности христиан в этом

преступлении Тертуллиан заимствует из религиозного учения христианского. Это самое обстоятельство дает Тертуллиану повод сказать несколько слов о христианском вероучении, кратко представить его и – кстати уже – опровергнуть обвинение христиан в атеизме. Таким образом, на эту часть апологии Тертуллиана нужно смотреть только как на прелюдию другой, более важной в глазах западного писателя и апологета.

Обвинение христиан в атеизме Тертуллиан устраняет, прежде всего, критическим анализом политеизма, – «он вносит топор в этот лес богов, затемняящий собою пороки язычества»³⁵⁴, и только когда уже прорублены пути в «этом лесу», Тертуллиан опровергает обвинение положительным образом, – передает христианское вероучение, и то в самом общем и сжатом виде, в форме общих и голословных тезисов. Христианам говорили: «вы не обожаете богов наших и не приносите жертв императорам». Общая мысль, какую Тертуллиан старается провести касательно первой части этого обвинения, формулирована им в такой форме: «мы перестали обожать ваших богов с тех пор, как узнали, что они не боги». Первее всего Тертуллиан резюмирует все языческое религиозное мирозерцание. Следуя Варрону, он все религиозные воззрения язычников подводит под три главные группы: пантеистический натурализм, мифологический антропоморфизм и фетишизм, или – «боги физические, обязанные своим существованием философам, боги аллегорические, вышедшие из мозга поэтов, и боги национальные, усвоенные разными народами»³⁵⁵. Окидывая взором каждую группу, Тертуллиан находит, что ни боги философов, как только догадочные, но не достоверно известные, ни боги поэтов, затаптывающих в грязь религиозное чувство своими баснями, ни национальные боги народов, как только частные, а не признаваемые всеми, боги пассивные, не могут быть признаны богами, потому что ни то, ни другое, ни третье религиозное воззрение не удовлетворяет требованию идеи божества³⁵⁶.

Против философского религиозного мировоззрения говорит уже то одно обстоятельство, что в самой философии не

установилось определенного, однообразного типа религиозного воззрения. Неозаренные светом божественного откровения, философы и сами не могли сойтись между собой во взглядах на божество, разногласили, – сколько было философов, столько почти и разнообразных мнений религиозного характера. По Соломону – только «страх Божий есть начало премудрости», «но чтобы страшиться Бога, нужно знать Его» и, познавши Бога, обладать полной и совершенной мудростью. Без высшего же озарения как бы философ ни приближался к религиозной истине, его попытки останутся безуспешными, как бы он не изучал различные книги, даже священные книги христиан, и в этом случае он будет вне света истинного богопознания. Справедливость этого показали многочисленные примеры. Философы древности почерпали истину в божественных писаниях, но искажали, обезображивали ее по своему вкусу, и таким образом «в результате выходило целое наводнение аргументаций и споров», а истина все-таки оказывалась затопленной и потерянной в этом хаосе мнений и споров. При таком разнообразии и противоречивых взглядах философов на божество невозможна вера, – нельзя склониться ни на одну сторону, к которой бы как к центру сводились все другие³⁵⁷. При рассматривании самого религиозного мировоззрения философов первое всего бросается в глаза объект их религии. Как бы философы не разногласили между собой во взглядах на божество, все они сходятся в одном, – и это одно составляет характеристическую черту религиозного учения философов, – что боги философов – обоготворения элементов природы³⁵⁸. Даже поверхностный взгляд мыслящего человека найдет неразумность такого обоготворения. Если весь мир не божествен, не бог, то нельзя сказать с точки зрения строгой логики, чтобы и части его – элементы природы были богами. Натуралистическое мировоззрение философов противоречит самым коренным требованиям разума, идее божества, их генерация богов не мирится с самым основным взглядом на божество. Разум человеческий требует, чтобы божество было вечным – безначальным и бесконечным. Но усвояемое философами – натуралистами богам рождение говорит за

начало, оно же предполагает и конец рождающемуся; бессмертие неприложимо к обоготворяемым телам, в этом убеждает людей ежедневный опыт: «элементы умирают, следовательно, они не вечны и – не боги»³⁵⁹. По требованию идеи божества, Бог не должен быть подчинен внешним влияниям, ограничен какою-либо внешнею силою³⁶⁰. С этой стороны философский натурализм не найдет себе оправдания в идее божества. Элементы мира – солнце, луна, звезды и т. п. – не одушевлены, в них самих нет самостоятельности и независимости от внешней силы, они управляются кем-то другим, стоящим вне их. Но из того, что мы не видим этой внешней силы, приводящей в движение механизм природы, еще не следует, чтобы ее совершенно не было и чтобы различные части мира двигались сами по себе, благодаря присущей им внутренней силе³⁶¹, были боги. Наконец – Бог невидим; каким же образом можно ставить на Его место и боготворить то, что подпадает под внешние чувства?³⁶² И какая была побудительная причина к обоготворению природы в ее составных частях? – Не за благодеяния только, но и за акты кажущегося гнева их элементы были признаны человеком за божества, – человеком, ставящим себя в зависимость от них; их обоготворение вызвано было с одной стороны – стремлением задобрить их и отвратить их гнев, с другой – желанием отблагодарить за благодеяние³⁶³. Вот единственный ответ на этот вопрос, ответ, по-видимому, удовлетворительный, но, тем не менее, разумным образом не выясняющий идеи обоготворения. Обыкновенно благодарят или проклинаят не самые вещи или орудия добра и зла, а моральных агентов. Ведь не флейта или цитра увенчиваются венком, а игрок; не сабля или копье, поразившее человека, считаются его врагами, а владеющий этим оружием³⁶⁴; не лекарство благодарить за излечение, а врача и т. д., – везде восходят к виновнику того или другого явления. Непонятно, почему только философы идут против общепринятой логики – восходить к виновнику, и, забывая причину действующую, останавливаются только на проявлениях ее, оставляя в стороне Творца, двигателя всего, обоготворяют орудие божественного могущества³⁶⁵. – Если боги

философов – не боги, то тем более нельзя назвать богами выдумки поэтов. Все эти боги изобретены людьми, – следовательно, имеют начало, – а это несообразно с идеею божества³⁶⁶, – и сами были когда-то людьми; – на это существуют древние памятники, которые указывают на города, где эти боги родились, страны, где они жили и где показывались самые гробницы их³⁶⁷. Ряд языческих богов начинается Сатурном, – до него у римлян не было нации богов, вся божественная генеалогия ведется с Сатурна³⁶⁸. Но языческие писатели говорят о Сатурне, как о человеке, – что после различных путешествий он явился в Италии, дал Италии законы и учредил чеканку монеты; за все это он и получил первенство. Таким образом, Сатурн был человек и – стало быть – родился от человека же. Если же он и называется сыном неба и земли³⁶⁹, так это в том смысле, в каком обыкновенно говорят о человеке неизвестного происхождения: «он с неба упал», т. е. генеалогия его неизвестна. Обоготворение Сатурна могло совершиться и иначе. В века грубости и невежества вид неизвестного человека мог поразить взор предков римлян, как какое-либо божество, так что они могли включить Сатурна в разряд богов, как это делают и потомки древних римлян, включая в число богов умерших людей, особенно императоров³⁷⁰. Но как бы ни произошло обоготворение Сатурна, – это вопрос неважный, – ясно только одно, что Сатурн – отец богов – был человек, точно так же и весь «рой богов, потому что по общепризнанной аксиоме только от бога может произойти бог; если же первопричина не бог, то и вся генеалогия языческих богов не может быть названа божественной³⁷¹. А если так, то кто возвел их всех в божеское достоинство и за что? – По убеждению поклонников политеизма, прежде Сатурна не было верховного бога, следовательно, не было существа, которое бы могло и имело право придавать божеские совершенства другим существам. Но пусть это верховное существо было; за что же оно дало божеское достоинство другим? за услуги, в которых оно имело нужду? – Но это немыслимо, потому что всемогущий Бог не мог иметь надобности в чьих-либо услугах, особенно услугах

простого смертного, и при этом уже после сотворения мира. В награду за нравственные достоинства их? – Нельзя сказать и этого; боги должны быть скорее низвергнуты в тартар, где «должны мучиться изверги человеческого рода, кровосмесители, прелюбодеи, похитители, соблазнитель детей, люди жестокие, убийцы, воры, обманщики...», потому что ни одного языческого бога нельзя оправдать от какого-либо нравственного недостатка, – все они, начиная с отца богов, запятнаны тем или другим преступлением³⁷². Но если так, то зачем, возведя на небо одних, обижать их товарищей по злодеяниям, низводя их в тартар? и не логичнее ли было бы возвести в ряд богов всех величайших злодеев?... Если же скажут, что боги были безупречны по жизни, в таком случае зачем оставлены в аду Сократ, Аристид, Фемистокл, Александр, Крез и др. личности, гораздо лучшие богов в известном отношении?³⁷³ Вот каких людей верховному богу следовало бы выжидать, чтобы включать их в число богов. «Он, видно, весьма дурно поступил, поспешивши сделать неудачный выбор; он затворил небо, и теперь стыдится слышать в глубине ада роптание душ, заслуживших, без сомнения, преимущество»³⁷⁴.

Знакомясь ближе с религиею язычников, нетрудно усмотреть, что все богопочитание их основано единственно на баснях, их божества есть не что иное, как статуи, которых «не боятся ни коршуны, ни мыши, ни пауки», кумиры составлены из того же вещества, как и обыкновенные сосуды и орудия; для достижения божеской почести кумиры претерпевают от своих художников те же самые жестокие мучения и казни, которым ежедневно подвергают христиан.... словом, язычники боготворят тех, кого казнят, – казнь есть обоготворение³⁷⁵. Кроме того, язычество обоготворяло не только людей, но даже человеческие действия и чувства, различные фантомы, не имеющие даже реального существования, отвлеченные понятия и т. д.³⁷⁶. Словом, «нет акта жизни, нет телесной функции, нет даже болезни, которые не были бы его богом»³⁷⁷.

Против такой-то религии христиане и оказываются преступниками, таким-то богам они и наносят жестокое оскорбление своим неуважением к ним. Но если христиане, не

признавая таких богов за богов, наносят им оскорбления и виновны, то язычники, признающие их за богов и, однако презирующие их, поступают еще преступнее. Язычники уверены, что это – боги и презируют их, боятся их – и истребляют, отмщают за них – и наряду с этим оскорбляют... Сами язычники поклоняются тем только богам, каким им вздумается, и таким образом, избирая одних богов для чествования, оскорбляют других невыбором³⁷⁸. Участь общественных богов находится вполне в руках сената. С домашними богами – ларами поступают прямо по-домашнему, – их продают, закладывают, обращают на что-либо другое, «по мере того, как они стареют и ветшают от воздаваемых им почестей»; с общественными же богами и разделяются по-общественному, – эти боги «подвергаются налогам, назначаются в продажу с аукциона, вписываются в книги квестора, как все другие вещи, продаваемые на рынке», и чем более боги платят податей, тем более их и уважают, и, наоборот, чем менее их уважают, тем менее налог на них. С целью уплатить подати, «служители богов не стыдятся ходить по питейным домам просить милостыни, за вход в храм берут плату, равно как получают плату и за места, занимаемые в храме, – нельзя видеть и знать богов иначе, как за известную плату». Оскорбляют богов и тем, что в ряду порядочных богов и императоров – бывших господ и властителей богов, между Церерой и Дианой помещают такую женщину, как Лавренция, и таким образом компрометируют весь сонм богов³⁷⁹. Оскорбляют и обманывают богов и в религиозных обрядах, где всего менее можно бы ожидать того. В жертву богам приносят животных дряхлых, чахлых, полумертвых, зараженных и покрытых язвами; а из хороших животных стараются приносить в жертву только негодные части, которые и без того были бы отданы рабам и собакам; из десятины, принадлежащей Геркулесу, едва приносят третью часть. Богов профанируют и во многих мифах. Подобно людям, боги, по этим мифам; сражаются между собой как гладиаторы, заключают друг друга в оковы; подвергаются опасности лишения жизни, связывают себя брачными узами, предаются позорным страстям, заводят друг против друга

интриги. Подобно Гомеру, поэты римские заставляют богов пасти стада у смертных, строить городские стены и проч. За все это философы осмеивают богов, а трагики и комики находят даже особенное удовольствие выводить богов на сцену, представлять их несчастья и страсти³⁸⁰, и зрители – язычники не только не краснеют за своих богов, их слабости и грешки, напротив – приходят в восторг от этого, рукоплещут актерам за удачное исполнение на сцене роли богов³⁸¹, и таким образом, явно ругаются над своими богами и унижают их. Мало того, божества эти позорятся даже и в храмах своих. Если в самых храмах «у подножия жертвенников совершаются прелюбодеяния, если позорною сею страстью пресыщаются именно жрецы и служители богов, украшенные повязками, багрянницею и священными одеждами, в то время, когда еще курится фимиам, то не имеют ли боги причин жаловаться более на язычников, нежели на христиан», так как христиане не ходят в языческие храмы и не делают там ничего подобного?³⁸²

Чтобы не оставаться в долгу у христиан, язычники, со своей стороны, упрекая христиан в атеизме, говорили, что христиане чтут ослиную голову и ей поклоняются³⁸³. Творцом этой басни Тертуллиан считает Тацита, приводит самую эту басню и опровергает ее на основании сочинений самого же Тацита. По Тертуллиану – тот же самый Тацит, которому принадлежит честь изобретения этой басни, говорит, что по разрушении Иерусалима Помпеем, в храме иудейском не найдено было никакой ослиной головы, ни ее изображения, – ясный знак, что ослиная голова, как божество иудеев и христиан – фикция³⁸⁴. Христиане – не атеисты, и чтут не ослиную голову, говорит Тертуллиан, – они поклоняются единому истинному Богу³⁸⁵, чтут Крест Христов. Но за это опять преследовать их нечего, – язычники и сами чтут дерево (в виде своих статуй), чтут части креста (так как каждый кусок дерева – часть креста), чтут и самый крест – в воинских знаменах и трофеях, которые держат кресты, и этими трофеями и знаменами – крестами войска клянутся, благоговеют перед ними, и даже более чем пред императором и другими богами, – не хотят только чтить крест обнаженный, не изукрашенный³⁸⁶. – Но между тем, как одни

Бога христианского представляют под видом ослиной головы, другие воображают, что их Бог – солнце³⁸⁷. А вот и третье представление христианского Бога. «Недавно в здешнем городе, говорит Тертуллиан, один негодяй³⁸⁸, из нанимающихся бороться со зверями, выставил картину со следующей надписью: «христианский Бог – ослиный потомок»³⁸⁹. На этой картине он изображен был «с ослиными ушами, стоя на роговой ноге, держа в руке книгу и на плечах тогу». Подобное чудовище не может представлять собой христианского Бога, – оно скорее всего, изображает бога тех людей, которые чтут не только обыкновенных животных с богинею Эпоною во главе их, но и поклоняются богам с львиными и собачьими головами, с овечьими и бараньими рогами, божествам, имеющим вид козлов от крестца, вид змей от лядвий, с крыльями на спине и на ногах³⁹⁰.

Христиане же поклоняются «единому Богу, который своим словом, премудростью и всемогуществом, извел из небытия мир со стихиями, сотворил тела и духов для умножения своего величия. Бог невидим, хотя и является повсеместно; неосязаем, хотя благодатью своею и начертал в нас образ свой; непостижим, хотя человеческий разум и познает Его, – это самое и доказывает Его существование и величие», Кроме указанных свойств Божиих, Его существование доказывают «действия Его, которые нас окружают, сохраняют, увеселяют, устрашают³⁹¹. «Прислушайтесь к свидетельству самой души вашей, которая, несмотря на темницу тела, на предрассудки и дурное воспитание, на свирепство страстей, на рабство ложным богам, когда возбудится как бы от пьянства или глубокого сна, когда почувствует – так сказать – искру здоровья, невольными образом призывает имя единого Бога, и вопиет: великий Боже! благий Боже! что угодно Богу! – Стало быть, имя Его находится на устах всех. Душа признает Его Судиею следующими словами: Бог видит, надеюсь на Бога, Бог воздаст мне. О, свидетельство души по природе христианской! Произнося подобные слова, она обращает взоры свои не к Капитолию, но к небу, зная, что там чертог Божий, что оттуда сама она происходит, потому что происходит от самого Бога»³⁹². Этот

внутренний голос, вещающий людям об истинном Боге, подкрепляется и проясняется для христиан новым источником богопознания – Свящ. Писанием. Священное Писание – это собрание того, что Бог возвещал людям чрез богопросвещенных мужей, имевших своею специальною миссиею – быть органами выполнения воли Божией. Одушевляемые Духом Святым, эти мужи сообщали людям возвышенные понятия о Боге едином, Творце всего мира и Судии; кроме того, они пророчествовали о будущем. Их пророчества и чудеса, совершаемые ими для подтверждения своей божественной миссии, содержатся в священных книгах, которые при Птолеме Филадельфе сделались общенародными, благодаря переводу их на греческий язык LXX переводчиками или толковниками³⁹³. Особенный авторитет этим книгам придает их древность, – они гораздо древнее того, что язычники считают древним, древнее самих языческих богов. Моисей – первый священный писатель – современник Инаха, царя аргосского, древнее основания Рима, древнее Гомера; да и другие священные писатели старше древнейших языческих мудрецов, законодателей и историков. Доказательство этого может представлять история³⁹⁴. Запечатленные авторитетом древности, священные книги приобретают еще более доверия и значения, будучи божественны по своему характеру. Божественный характер их слишком осязателен, чтобы в нем сомневаться. Мир и все, что в нем происходит, представляют ясное доказательство этого. Все, что в нем случается, – землетрясения, столкновения между царствами, войны, голод и пр. – все это было, предсказано, и предсказания эти, еще прежде своего выполнения, занесены в священные книги, как это всякий может видеть. Исполнение одних пророчеств и служит залогом божественности св. писаний – с одной стороны, и ручательством за будущее исполнение еще не исполнившихся пророчеств – с другой, потому что те и другие пророчества составляют произведение одного и того же Духа Божия³⁹⁵. Опираясь на божественные книги, христиане и веруют в единого Бога и Его Сына Иисуса Христа. В этого же Бога прежде веровали и иудеи – этот избранный из всего рода человеческого, руководимый Богом народ; но потом отверглись

Его, не признавая в И. Христе обещанного Мессию, несмотря на ясные предсказания о Нем, и ожидая до сих пор другого. Они распяли Его, и за то были отвержены Богом, изгнаны из своего отечества, бродяжничают, не имея царем своим ни Бога, ни человека, – «им не дозволено даже ступить ногою в свою землю, даже в виде путешественников». Этот единый Бог «произнес Слово и, произнеся, родил Его, – по сей причине Оно именуется Сыном Божиим, а по причине единства существа называется и Богом; ибо Бог есть Дух. Слово становится Духом от Духа, Богом от Бога, подобно тому, как свет есть истечение света. Источник света ничего не теряет ни в существе, ни в сеянии своем, когда сообщается и разливается; так и то, что происходит от Бога, есть Бог и Сын Божий (оба составляют одно), Дух от Духа, Бог от Бога, иный в лице, но не в качестве, иный в порядке, но не в естестве, исходя из своего начала, но не оставляя его. Сей луч Божий, как о том было предсказано, снисшел в Деву, и соделался в недрах ее плотию, родился человеком, соединенным с Богом. Плоть, оживляемая духом, питается, растет, говорит, поучает, действует: это – Христос». По пророчествам – два пришествия И. Христа: «первое в унижении человеческого состояния, – оно было; другое – в величии открытия Божества, – оно произойдет при конце веков. Не понимая первого, иудеи ожидают второго, и полагают, что оно одно только и будет. Унижение Иисуса Христа побудило иудеев признать Его за простого человека, и могущество Его сочли за волхвование». Своими чудесами «Он повсюду являет Себя Словом вечного Бога, Его едиnorodным Сыном, исполненным премудрости, всемогущества и духа Его». Озлобленные против Него иудейские учителя и первосвященники принудили Пилата предать Его им на распятие. И. Христос был распят и умер на кресте, – в это время и случилось затмение, записанное в анналах, хранящихся в римских архивах. Снятое с креста и положенное во гроб тело И. Христа оставалось в нем недолго – И. Христос в третий день воскрес. С целью воспрепятствовать распространению веры в И. Христа, иудеи стали распускать молву, что тело И. Христа было украдено Его учениками. После

воскресения чрез 40 дней, в продолжение которых И. Христос являлся своим ученикам и повелел им идти проповедовать Евангелие всей твари, Он вознесся на небо. «Пилат, будучи в сердце своем и сам едва ли не христианин, представил Тиверию ясное и подробное донесение обо всем том, что здесь мною сказано, и императоры сами могли бы уверовать во Христа, если бы не увлекал их мир»... «Вот история и точное время появления вашей секты вместе с ее Учредителем и присвоенным ей именем». Отсюда уже язычники могут видеть: Бог ли И. Христос и истинна ли Его религия; а если она истинна, то все другие, ей противоположные, неистинны, ложны³⁹⁶.

Кроме Бога и Его едиnorodного Сына, христиане признают еще мир духов, как признавали его и языческие философы, поэты, признает и простой невежественный народ. Христиане верят, что мир бесплотных состоит из добрых ангелов и злых; деятельность последних всегда клонится к вреду человека, хотя человек и не всегда может подметить, что тут действуют именно духи злобы, благодаря тому, что духи эти не подпадают под внешние чувства и только замечаются по своей деятельности. Но что особенно приятно для демонов, так это – отклонять людей от истинного богопочитания и привязывать к идолам, под видом которых они сами принимают жертвы и пресыщаются ими. Благодаря быстроте перехода с одного места на другое, демоны успевают в этом, – они знают, что где делается и, пользуясь этим, вводят людей в заблуждение посредством обаяний и оракулов, и таким образом, легко доводят людей до того, что те признают и чтут их за богов³⁹⁷. Что боги и демоны – одно и то же, доказательство этого представляет факт изгнания бесов, доказательство сильное и торжественное. Пусть предстанет пред христианином человек, заведомо одержимый бесом; если христианин прикажет демону говорить, то демон сознается, что он – действительно демон, и что в других случаях он выдает себя за бога. Именем И. Христа, Которого демоны страшно боятся, христианин может не только спрашивать демонов – кто они, чтобы убедить язычников, но и совершенно изгонять их из людей, и бесы повинуются христианину, и исходят в глазах язычников с бешенством и

криком³⁹⁸. Если еще не изгоняемые они говорят о себе как о демонах, и называют себя богами из тщеславия, то осрамленные изгнанием они уже не могут лгать и говорить против себя, – следовательно, свидетельству их о христианской религии и языческих богах в этом случае доверять можно. Это свидетельство, поразительное само в себе, очень многих язычников сделало христианами³⁹⁹; оно же сильно говорит за христианство, оправдывая христиан от упреков в оскорблении языческой римской религии, потому что, если эта религия – не истинная религия, то и невозможно винить других в оскорблении ее. Обвинение это – вместо христиан – обращается на самих же почитателей языческой религии, как обожателей лжи, не только презирующих истинную религию и истинного Бога, но и открыто вооружающихся против нее, следовательно, виновных в атеизме. Но если уже язычники настаивают на своем богопочитании, не хотят оставить национальную религию и принять христианство, в таком случае они не должны оказывать вопиющей несправедливости и насилия; не должны требовать от христиан чествования тех же самых божеств, и приносить им жертвы; не должны принуждать к этому силою, а предоставить христианам и свободу богопочитания, и выбор божества. Принуждая же христиан к этому, они нисколько не угождают своим богам, и сами боги, если только они действуют не во имя ребяческого чувства, не должны принимать жертвы, приносимые против воли. «Какой Бог потребует себе насильственных почестей! Человек даже их не пожелает⁴⁰⁰». «Религия должна быть приемлема по убеждению, а не вследствие насильственных мер, приношения божеству должны происходить от согласия сердца»⁴⁰¹. Этот принцип – принцип свободного верования в какое угодно божество – римляне прилагают ко всем подвластным им нациям, – только «у одних христиан отъемлется свобода совести; одни христиане оскорбляют римлян; римляне не признают христиан за римлян потому только, что не обожают христианского Бога. Но угодно, вам или не угодно, а наш Бог – есть Бог всего человеческого рода; и Он должен быть – наконец – обожаем всеми⁴⁰².

Обожания своих богов римляне требовали ото всех из благодарности к своим богам, в силу того убеждения, будто римляне «по причине одной своей ревности к религии возвысились до такой степени славы, что сделались властителями мира, и будто бы доказательством действительности их божеств служит то, что наибольшие их поклонники суть и сильнейшие в мире народы». По-видимому, аргумент сильный. Тертуллиан старается распутать в нем гордиев узел и раскрыть тот софизм, какой лежит во всем этом убеждении римлян. По его словам, говоря о помощи и содействии богов в завоевании и достижении блеска римской империи, нужно разуметь только национальных богов, а никак не покоренных, – непонятно, чтобы боги той или другой завоеванной области или местности помогали римскому оружию овладеть своей родиной, своей отчизной, где они родились, жили и где находятся их гробницы. Всего естественнее ожидать от них, что они помогут своему народу, своим соотечественникам, а не римлянам. Но и из национальных божеств – благодаря каким же именно богам римляне достигли величия? Не Лаврентине ли – этой самой непотребной женщине, которой с особым усердием кадили римляне? Да и за что национальные боги стали бы особенно ратовать за римлян? Почести им начали воздавать уже по достижении величия римского государства, прежде же, нежели римляне сделались великими, они не были религиозны⁴⁰³. «Дикий Рим древнее некоторых римских богов. Он правительствовал прежде, чем Капитолий получил огромную окружность»⁴⁰⁴, – следовательно, причина величия римлян кроется не в религиозности их. Кроме того, величие Рима нельзя считать следствием религиозности римлян и потому, что расширение римского государства посредством завоеваний, его апогей достигались целым рядом оскорблений богов. «У римлян сколько было трофеев, столько и святотатств, сколько побед над народами, столько побед и над богами, сколько добыч делается у неприятеля, столько увозится и пленных богов. И боги охотно соглашались принимать почести от своих врагов и победителей! Они дают неограниченную власть тем, от которых им следовало бы требовать

удовлетворения за обиду, а не поклонения... Таким образом, трудно приписывать религии величие римлян, которые оскорбляли ее по мере того, как возвеличивались, или возвеличивались по мере того, как оскорбляли ее⁴⁰⁵. Если – в самом деле – римские боги располагали царствами, то иудеям – современникам их богов – никогда бы не удалось царствовать; а между тем они царствовали, у них существовал храм, который снабжали дарами даже сами римляне, и Богу иудеев сами римляне приносили жертвы. Римлянам никогда бы не удалось завоевать эту нацию (иудеев), если бы она не совершила богоубийства... Итак – раздаватель царских венцов – не языческое божество, а то верховное Существо, «от Которого зависят и земля, и царствующие на земле; Тот, Кто был прежде времен и сотворил времена и веки, установил также и сроки и изменения империй; города и возвышаются и падают по воле Того, Кто обладал родом человеческим прежде, нежели существовали города⁴⁰⁶. Этому-то Властителю вселенной христиане и поклоняются, а не языческим мнимым богам. Убежденные в истинности христианства и ложности язычества, христиане на все языческие принуждения – приносить жертвы богам – будут всегда выставлять справедливое сознание своей совести, даже если бы за то пришлось поплатиться жизнью, – и это не будет упрямством со стороны христиан; совет же язычников христианам – ради сохранения своей жизни приносить жертву богам – как внушение демонов, противников добра, навсегда останется советом, которому никто из христиан не последует⁴⁰⁷.

Таким убеждением, выраженным за всех христиан, Тертуллиан оканчивает тот отдел своей апологии, где трактует об отношении христиан к римскому культу и доказывает, что христиане, поклоняясь единому Богу, – не безбожники, и, отказываясь от чествования языческих богов, нисколько не оскорбляют римлян с их культом, – дело религии – дело совести и убеждения, всякий может признать такого Бога, какого ему угодно, – в область чувств, сердца посторонние не должны входить со своими требованиями, иначе это будет нарушение

общечеловеческих прав, и подневольное служение неприятно будет и самим богам.

Указанное обвинение христиан в атеизме было не особенно важно в глазах римлян, и могло бы быть извинено, если бы только сюда не присоединились другие, имевшие в глазах римлян великое значение, слывшие у них политическим преступлением, например, оскорбление императорского величества.

Реализуя все, представляя все в чувственной форме, Рим давно уже воплотил всю римскую империю в одной личности императора, смотрел на императора как на всю империю. Император как центр и воплощение всей жизни империи сделался священной личностью и для всякого римлянина, – кому дорого было величие отечества, дорога была также и личность императора⁴⁰⁸. Об отношении римлянина к своему отечеству известно: каждый член римского государства благоговел пред отчизной, – ее величие было счастьем, гордостью для всякого римлянина⁴⁰⁹. Воплотивши свою империю в лице императора, римлянин перенес свой взгляд и свои государственные отношения и на личность императора. Император сделался для него кумиром, богом⁴¹⁰; ему воздвигались статуи, строились храмы, в честь его приносились жертвы, его гением клялись и т. п.⁴¹¹ За личностью императора – бога все стушевывалось, даже сами боги занимали второстепенное место и группировались около обоготворенного императора. В силу тесной связи императора и империи, оскорбление, нанесенное императору, считалось равносильным оскорблением всему государству, и всякое посягательство на честь и личность императора дорого бы обошлось всякому, кто бы только ни дерзнул на это. К чести римлян нужно заметить, что они бдительно охраняли особу императора⁴¹²; к оскорблению ее было чутко ухо римлянина и, если гражданин римской империи слышал оскорбление величества, он приходил в негодование, – пред ним тотчас воскресал образ отечества на вершине его блеска, и рисовалось то пятно, какое налагалось оскорблением на этот светлый фон отечественного блеска. Пред этим преступлением всякое другое казалось ему менее тяжким.

Смертная казнь была определена за непризнание в императоре божеского достоинства и за оскорбление его величества⁴¹³. – По всему этому можно судить, как римляне должны были отнестись к христианам, в обществе которых они постоянно подозревали и замечали оскорбление императора, а в лице его и всей империи. Христиане не боготворили императора, не оказывали ему божеских почестей, его гением не клялись, в языческих торжественных процессиях и жертвоприношениях в честь императоров не принимали участия. Из всего этого римляне выводили одно заключение, что христиане – враги императора и империи. К этому-то обвинению теперь и переходит Тертуллиан и старается представить христиан не врагами кесарей и римской империи, а лучшими подданными.

Действительно, говорит Тертуллиан, христиане – величайшие преступники, если только они на самом деле оскорбляют императорское величество. Величество императоров гораздо выше величества римских богов, и сами римляне правы, когда благоговеют и страшатся императоров более, нежели Юпитера олимпийского и других бездушных богов, не имеющих возможности отмстить за свое оскорбление, потому что могущество императоров у них всегда пред глазами, осязательно, между тем как могущество богов составляет еще вопрос, – и им всегда легче преступить клятву, произнесенную именем всех богов, нежели клятву одним гением императора⁴¹⁴. Но на христиан обрушивается все это обвинение не потому, чтобы они оскорбляли императорское достоинство, а единственно из-за того, что они за императора молят непризнанного и не признаваемого римлянами истинного Бога, за то, что они не ставят императора ниже того, что ему подвластно, за то, что христиане не играют благодеянием императора⁴¹⁵. «О здравии и благодеянии императоров христиане молят Бога предвечного, Бога истинного», Который есть Творец всего – и императоров, Владыка и Раздаватель венцов, чрез Которого и сами императоры делаются императорами. У этого истинного и всемогущего Бога христиане «просят императорам долголетия, мирного царствования, безопасности их дома, храбрости воинства, верности сената,

благонравия народа, спокойствия всего мира, словом – всего того, что человек, что император пожелать только могут, и вполне убеждены, что Бог услышит их молитву и дарует просимое. Следовательно, преступление христиан одно, именно – что они «соблюдают правду и верность к Богу»⁴¹⁶, не умеют лгать и льстить императорам, подобно самим язычникам, и оказывают им достойное уважение. Если христианам вообще заповедано молиться за врагов и гонителей, – каковыми во всей справедливости можно назвать тех императоров – гонителей, в оскорблении величества которых винят христиан, – и они выполняют эту заповедь; то тем более они будут выполнять другую, прямую и положительную, заповедь – молиться за императоров и их подданных, чтобы в государстве процветало полное благоденствие (1Тим. 2:1, 2)⁴¹⁷. Христиане – члены империи; следовательно, государственное волнение болезненно отзовется и на них, если только они не содействуют его устранению⁴¹⁸, – своими молитвами они действительно и содействуют этому; мало того, своими молитвами за императора и римскую империю христиане не только пресекают государственные волнения, но и отодвигают близкий конец мира, – молясь о продолжении мира, христиане – естественно – молятся и о продолжении римской империи⁴¹⁹. Если же христиане не клянутся гением императоров, так это – в силу того убеждения, что гении – демоны; но зато христиане клянутся жизнью императоров – помазанников божиих, что для них несравненно дороже самих гениев⁴²⁰.

Обращаясь с молитвами за императоров к истинному, всемогущему Богу, христиане этим содействуют благосостоянию империи и императоров более чем язычники. Правда, христиане не приравнивают императоров Богу, а ставят ниже Его; но этим они нисколько не унижают императоров, потому что выражают этим настоящую правду, а не лгут и не льстят императорам, подобно язычникам, которые хотя и обожают императоров, но, тем не менее, в триумфальных процессах чрез герольда заявляют им, что они не боги, а люди. Да и сами императоры, вероятно, согласятся, что для них достаточно быть только императорами, а не присваивать себе честь божества⁴²¹.

Основатель римской империи Август, действительно, и не присваивал себе титула божества, и терпеть не мог, чтобы его называли владыкой в том смысле, как говорят это о Боге. Один Владыка – Господь, Он – Владыка и императоров, владычество Его простирается на всех, – приравнивать Ему императоров – будет оскорблением Его, и гнусной лестью императорам⁴²². Если строго разбирать дело, то окажется, что враги императоров – не христиане, празднующие торжественные императорские дни излиянием чувств своего сердца, и делающие это искренно, как подсказывают им это сердечные влечения, а язычники, которые «в эти дни возжигают огни, раскладывают постели по улицам, делают тут огромные торжества, обращают Рим в питейный дом, разливают всюду вино, толпами бегают, производя всякие наглости и бесчинства», покрывают двери своих домов лаврами, возжигают светильники, – язычники, которые, под личиной почитания императоров, желают частой им смены, чтобы более видеть их щедрость, – язычники – римляне, из среды которых вышли различные Кассии, Нигеры, Альбины, Сигерии и Партении-убийцы своих императоров и бунтовщики. Ни в чем этом нельзя упрекнуть христиан, нельзя уличить ни одного христианина⁴²³. Если теперь римляне – усердные почитатели и обожатели императоров – оказываются врагами их, то – наоборот – не может ли случиться, что мнимые враги – христиане окажутся настоящими римлянами, а не врагами государства? От христиан, имеющих принципом своим не делать никому зла и вреда, можно ли ожидать чего-либо против императоров и империи?⁴²⁴ Вся предшествующая история христиан показывает, что христиане хотя и много потерпели от язычников, хотя бы и имели основание ненавидеть их и мстить им за различные преследования; но, держать принципа всепрощающей любви, любви даже к врагам, христиане никогда не делали и попытки к мести. А между тем они, при своей многочисленности, могли бы отмстить своим гонителям вооруженною силой; даже не поднимая оружия, они жестоко отмстили бы своим властителям, если бы только это не противоречило их убеждениям, – простое отделение христиан

показало бы, сколько у римлян этих мнимых врагов. Если бы христиане отделились, то в городах наступило бы безмолвие и тишина, и римлянам не над кем было бы властвовать. Но христиане не мстили и не мстят язычникам, платят им за зло добром, изгоняя врагов – демонов... Нужно, впрочем, сознаться, что христиане действительно враги, только враги не государства и не рода человеческого, как представляют это римляне – язычники, а враги заблуждений религиозно-нравственных⁴²⁵.

Чтобы окончательно оправдать христиан от взводимых на них антигосударственных обвинений, недостаточно было одного выяснения отношений христиан к римским императорам, – так как государственная жизнь, правда, воплощенная в лице императоров, имеет много проявлений и вне этой особы. При обвинении христиан в противоправительственности со стороны язычников имелись в виду еще другие основания, взятые из жизни христиан. В века гонений, когда христиане должны были на каждом шагу опасаться нападений со стороны язычников, открытое отправление богослужения было невозможно. Для совершения таинства евхаристии и богослужения первенствующие христиане собирались большею частью в катакомбах и там – на гробах мучеников – в вечерние и ночные часы, время свободное от дневного шума и более или менее безопасное от язычников, пели хвалебные гимны Богу, устраивали вечера любви, совершали таинство евхаристии. Подобные богослужебные христианские собрания, разумеется, не могли укрыться от взоров языческих. В глазах подозрительного правительства эти собрания христиан приняли другой характер. О христианах стали говорить, что они, бегая света и скрываясь от людских глаз в катакомбах, вероятно, замышляют что-нибудь недоброе против государства; они – шайка заговорщиков, в силу существующих законов о тайных собраниях нетерпимы в обществе. Подозрения и догадки эти усиливались еще тем, что христиане чуждались жизни язычников, удалялись языческих развлечений и т. п. Все антигосударственные обвинения против христиан: оскорбление императорского величества, христиане-враги государства, заговорщики, люди подозрительные в общественной жизни, – все обвинения, вместе взятые, были

очень сильными для гражданина римской империи; поэтому – для оправданий христиан (что они не политические преступники) апологету нужно было разбить все те элементы или частные пункты, из которых слагалось это одно великое обвинение. – Тертуллиан уже разъяснил выше, что христиане – не враги императоров и нисколько не оскорбляют его величества. Теперь он приступает к анализу обвинения, будто христиане составляют шайку заговорщиков, виновники общественных бедствий, люди непригодные к общественной жизни.

Христиане – не враги государства, не составляют шайки заговорщиков и не нарушают течения государственных дел, так как не имеют пристрастия к славе, почестям и т. д., и не находят для себя выгоды в заговорах, или в том, чтобы приводить в замешательство народные и сенатские собрания⁴²⁶. Удаляясь от языческой жизни и языческих развлечений, христиане не должны бы навлекать на себя подозрений в антигосударственных стремлениях, – они удаляются только от языческих суеверий, признавая их для себя положительно вредными, и избирают другой род удовольствий, потому что им не нравятся языческие, как язычникам – христианские⁴²⁷. Собираются же они в одно место с тою целью, «чтобы молиться Богу, составляют священный союз благоприятный Ему, молятся об императорах, их министрах, всех властях, мире, благосостоянии всего мира, удалении окончательного переворота во вселенной; собираются, чтобы читать священное писание, из которого, смотря по обстоятельствам, почерпают необходимые для них сведения и наставления», – писание, «питающее веру и надежду христиан, поддерживающее их упование, более и более усиливает между ними благочестие, внедряя в них свои правила». В этих собраниях, под председательством старцев, «происходят увещания и исправления, произносятся приговоры именем Божиим», на которые христиане смотрят как на Божественный суд. Братская любовь занимает здесь очень видное место. За эту, между прочим, братскую любовь, язычники винят христиан, вероятно, потому, что у язычников

порваны все родственные связи и между родственниками идут постоянные споры относительно имущества. У христиан все общее, кроме жен, – в этом отношении они резко отличаются от самих римлян, которые разрушают брачные узы, уступая своих жен друзьям для произведения на свет детей, и таким образом даже высшие классы римского общества подают пример разврата. В собраниях своих христиане устраивают вечера любви; но это – не роскошные пиры салийцев, а скромные трапезы, устраиваемые с благотворительной целью»; на них все совершается благоприлично: ни громких разговоров и никаких непристойностей на них не бывает; начинаются и оканчиваются они только молитвой. После вечера не бывает ни детоубийства, ни разврата, – все это – выдумка, наглая ложь. Если бы собрания христиан стояли в связи или в сношении с опасными и преступными скопищами, в таком случае христиане не стали бы их отстаивать, а первые попросили бы уничтожить их⁴²⁸. Но «собрания людей честных, добродетельных, благочестивых и целомудренных – не шайка заговорщиков, а более почтенный сенат». – Совершенно напрасно винят христиан и считают их, – за их мнимое беззаконие, оскорбление империи и ее богов, – виновниками всех общественных бедствий⁴²⁹. Обыкновенно – лишь только случится какое-либо бедствие, сейчас же раздаются крики: «христиан ко львам».⁴³⁰ Но поступая таким образом с христианами, забывают одно историческое явление, что общественные бедствия, даже сильнейшие, были и тогда, когда еще не было христиан. Где же причина этих бедствий? В гневе богов? Да боги ли производят их, если они сами ничего не могут ощущать?⁴³¹ Не языческие боги, а истинный Бог, раздражаемый беззакониями людей, производил и производит все эти перевороты на земном шаре, вроде всемирного потопа и др.⁴³² С другой стороны замечено, что с появлением христианства и христиан общественные бедствия значительно уменьшились. Бог не наказывает уже людей с прежней строгостью; чем объяснить это обстоятельство, если не влиянием христианства и молитвами христиан?⁴³³ Таким образом, выходит, что не христиане – причина общественных бедствий, а сами же язычники, своим

поклонением идолам раздражающие Бога и подвигающие Его к наказанию за идолопоклонство, – они «привлекают бич небесный на землю». А что вместе с язычниками терпят божественные наказание и верные служители Божии, причина этого заключается в особенных планах Божиих, – Бог в настоящей жизни вполне ни награждает, ни наказывает никого, – окончательный суд произведёт Он и воздаст каждому по заслугам при конце мира; – и, стало быть, тот факт, что за святотатство язычников наказываются и христиане, несколько не говорит против христианства и христиан и в пользу язычества⁴³⁴.

Как неосновательны все предыдущие обвинения против христиан со стороны язычников, так же не имеет фактической опоры и тот упрек, делаемый христианам, будто «они бесполезны для связей общественной жизни». В обыденной жизни христиане поставлены в одинаковые с язычниками условия: пользуются такою же житейской обстановкой, имеют повсюду очень частые столкновения и сношения с язычниками, удаляются только языческих церемоний и разного рода зрелищ. Христиане и язычники взаимно работают друг для друга и получают соответственное вознаграждение или плату. Отсюда непонятно, каким образом выходит, что христиане бесполезны в общественной жизни? Если же взять в расчет уплату податей, то христиане в этом отношении оказываются исправнее самих язычников. Помимо этих государственных сборов, язычники немало получают доходов или выгоды от христиан, благодаря конфискации их имуществ⁴³⁵. Христиане составляют в среде язычников то же, что душа в теле, – они многих избавили от демонов, исцелили от болезней; своими молитвами низводили с неба дожди, так как «никакая засуха не может устоять против их постов и молитв»; христиане отечески покровительствуют сиротам, питают бедных и пр.⁴³⁶ Это должно убедить людей даже предубежденных, что христиане очень полезны в общественной жизни, бесполезны только для похитителей, волхвов, гадателей, астрологов и т. п. эксплуататоров⁴³⁷.

На христианство, между прочим, смотрели как на одну из философских школ, как на человеческое произведение, не

видели в нем ничего божественного. На подобный взгляд Тертуллиан дает свое замечание. Пусть, говорит он, христианство-философская школа; зачем же римляне не относятся к ней так же, как и ко всяким другим школам? Зачем на одних смотрят сквозь пальцы, а других преследуют? К христианству, даже как к философии, язычники римские должны бы относиться с уважением, большим, чем каким пользуются господствующие философские школы, – превосходство его пред философскими школами очевидно. Философы явно разрушают общественное богослужение, порицают языческие суеверия, – и им за это аплодируют; многие философы вооружаются даже против государственных властей и существующего государственного строя, – и за это они получают даже награды и т. д. Христиан же, которые ничего противогосударственного не сделали, гонят, как врагов императора и империи; христиан, проповедующих истину и отстаивающих ее, мучают и наказывают, как суеверов и поклонников заблуждений; христиан, исповедующих единого истинного Бога и отвергающих несродный душе политеизм, винят и судят как атеистов и т. д. Но дело в том, что христианство не есть отрасль той или другой философской школы, а христиане – последователи ее; христиан нельзя сравнивать с философами ни со стороны учения, ни со стороны приложения этого учения к жизни, со стороны нравственности. У философов не было определенного учения о божестве, их религиозные мнения были шатки и чрезвычайно разнообразны⁴³⁸; у христиан же – последний ремесленник знает о Боге более чем величайший языческий философ. Относительно же нравственных вопросов и приложения их к жизни не может быть и речи, – здесь, в этом отношении, христиане далеко превосходят всех языческих философов, – сами язычники с особенным уважением отзываются о многих сторонниках христианской морали и практическом применении их. Словом, «возможно ли сравнивать философа с христианином, ученика Греции – с учеником самого неба, человека, занимающегося одной славой, с человеком, пекущемся единственно о своем спасении, человека мудро

говорящего – с человеком мудро поступающим, человека разрушающего все – с человеком, все зиждущим и поддерживающим? Как можно сравнивать поборника заблуждения с противником одного, искажителем истины – с отмстителем ее, похитителем ее – с ее всегдашним хранителем и обладателем?⁴³⁹ Что общего между двумя людьми, столь противоположными друг другу?»⁴⁴⁰ Коснувшись вопроса о превосходстве откровенного учения пред учением философов, Тертуллиан, между прочим, берет из всей совокупности христианского вероучения один пункт – учение о посмертном существовании человека, и из сравнения этого учения с учением нехристианским доказывает свою мысль. Между тем, как вне христианства царило учение о душепереселении, если только не совершенном уничтожении человека со смертью, – христианство сказало о новой жизни после гроба – не такой, какой она представлялась в языческой догматике, – возвестило, что для этой жизни все люди воскреснут, «каждый вновь сделается тем, чем он был, что душа опять оживит тело, хотя, может быть, и не в том точно виде, в каком оно было». Не говоря уже о том, что это христианское учение всецело опирается на божественном авторитете, необходимо требуется оно идеей о Боге правосудном и всемогущем⁴⁴¹, и производит великое влияние на жизнь принимающих это учение, – благодаря учению о воскресении, вечных наградах и наказаниях, люди делаются лучшими. Практический вывод отсюда, сообразный с предположенною апологией целью, тот, что учение это выгодно и в общественной жизни; но осуждать то, что выгодно, может только предубеждение, позабывающее все выгоды. И этого предубеждения держатся римляне, не масса только, не слепая толпа, но и люди, занимающие очень видные посты. И между римскими судьями есть такие, которые, ради снискания народной любви и расположения, употребляют разные жестокости по отношению к христианам, и находят в этом признак своего торжества. Между тем не римлянам – язычникам следовало бы радоваться, а христианам, потому что чрез гонения, пытки и мучительную смерть они достигают того, чего желали⁴⁴².

В заключение своей апологии Тертуллиан не обращается к римским властям и римскому народу с прошением о веротерпимости, – характер всей апологии не позволяет ему закончить свое слово таким образом. Он призывает римлян только к серьезному исследованию дела христиан и указывает на неизбежное следствие гонений. «Сначала выньте, – говорит он, – бревно из своего глаза, а потом уже беритесь за то, чтобы вынуть соломинку из глаза соседа. Исправьте свои нравы прежде свирепства против нравов христиан. Исследуйте то, в чем нас вините, и вы более не будете нас обвинять. Узнайте, наконец, себя самих, и вы сделаетесь строже к себе. Этой маленькой книжки⁴⁴³ должно быть достаточно, если не для того, чтобы показать вам истину, то – по крайней мере – указать вам путь найти ее. Если угодно, осуждайте истину и доказывайте заблуждение; но только пусть это будет с полным сознанием дела»⁴⁴⁴. «Вы можете, – продолжает он, – обращаясь к римской администрации, беспрепятственно осуждать нас на казнь, предавать мукам и истреблять⁴⁴⁵; но мы несколько не страшимся гонений, грозящих нам со стороны тех людей, которые ненавидят свет...⁴⁴⁶ Несправедливость ваша есть прямое доказательство нашей невинности... Все ваши утонченные жестокости не служат ни к чему: они еще более привязывают нас к нашей религии. Мы умножаемся по мере того, как вы нас пожинаете: кровь наша делается семенем для христиан». И это особенно благодаря примеру. Если всякий пример действует сильнее слов, то тем более пример христиан, – их твердость и героическое перенесение мучений заставляют всякого очевидца вникнуть в их причину и затем – присоединиться к христианам. Таким образом, ряд мучений, выдуманных для христиан языческой ненавистью, есть ближайший путь, ведущий язычников в церковь Христову⁴⁴⁷.

б) Против иудеев

Характер сочинения Тертуллиана «adversus iudaeus» и анализ его. Представление иудеев о своем превосходстве перед другими народами, опирающееся на ветхозаветных божественных установлениях. Временный характер этих установлений, преобразовательное значение их. Ветхозаветные мессианские пророчества и исполнение их в лице Иисуса Христа. Ложная мессианская идея иудеев как причина, почему они не признали в лице Иисуса Христа обетованного Мессии. Два пришествия Сына Божия. Заключительный вывод Тертуллиана из сочинения «adversus iudaeus».

У Тертуллиана есть еще трактат, касающийся внешней деятельности его, – трактат этот «adversus iudaeus». Цель его – не столько апологетическая, сколько миссионерская – озарить иудеев светом Христова учения, путем выяснения ветхозаветных мессианских пророчеств показать, что И. Христос есть обетованный Мессия, что, если иудеи верны ветхозаветному откровению, то должны призвать в Нем то обетованное Лицо, Которое было чаянием ветхозаветного человечества.

Трактат против иудеев, по словам самого Тертуллиана, есть как бы продолжение той беседы, которую вели между собою христианин и иудейский прозелит. Как видится, иудей особенно настаивал на своем происхождении от праотца верующих, выставлял свое преимущество в царстве Божиим. Известно, что иудеи резко отделяли себя от прочих народов, только себя считали достойными наследниками царства Божия⁴⁴⁸, тогда как все другие народы в их глазах представлялись людьми, стоящими вне дверей благодатного царства, «каплей воды в сосуде, плевелами, уносимыми ветром⁴⁴⁹. В своем трактате Тертуллиан и имеет в виду прежде всего эту национальную гордость иудеев, – узкости идей своих противников противопоставляет широту воззрений христианства⁴⁵⁰, и доказывает, что обе неравные половины человеческого рода – иудеи и другие народы – по воле Божией должны составить

одну великую семью в благодатном царстве Христовом; мало того, стоящая вне водительства Моисеева закона нация, по обетованию Божию, должна восторжествовать. В клятве Божией, изреченной Аврааму (Быт. 22:18), обе нации одинаково названы народами, без всяких преимуществ той или другой. А в обетовании Ревекки (Быт. 25:23) ясно указано, что младшая нация восторжествует над старшею. Это обетование уже и исполнилось. Старший народ – иудейский, призванный в царство Божие раньше других народов, в продолжение своей жизни постепенно подпадал под иго рабства – в религиозном отношении, «всегда был преступен в идолопоклонстве», оставлял истинного Бога и преклонял колена пред идолами (Исх. 32: 1б 8), и в конце времен совершенно отверг истинного Бога. Младший же народ оказался с преимуществами пред старшим. Правда, он долго ходил вослед идолов, вне водительства писаного закона и особенного бдительного покровительства Божия; но он «оставил идолов, обратился к Тому Богу, Которого отверг Израиль, обрел благостыню божественного покровительства, которой Израиль лишился», и таким образом «младший – христианский народ восторжествовал над старшим – иудейским»⁴⁵¹.

Да и имеет ли иудейский народ, гордящийся своими преимуществами, какие-либо прерогативы, которые бы резко выделяли его из среды прочих народов, и которые были бы постоянны и вечны? – Евреи обыкновенно указывают в этом случае на закон Моисеев, на субботу, на обрезание и т. п. ветхозаветные учреждения. Но – говорит Тертуллиан – ничто из всего этого не ставит евреев выше других народов. Закон Моисеев не есть исключительное достояние иудеев, – Бог «даровал его чрез Моисея не для одного только народа, но для всех вообще наций». Доказательство этого-то, что Сам же Законодатель дозволил принимать его всем без различия; с другой стороны – то, что закон этот явился уже сравнительно поздно, не есть первичный закон, данный только евреям. В зачаточной и первичной форме синайский закон лежал и в заповеди, данной Адаму и Еве в раю»; эта заповедь есть как бы источник божественных постановлений, в ней «заклучались

совокупно все постановления, долженствовавшие развиться в свое время в позднейшем законе», и перешедшие в другие нации. Отсюда, если основа закона – первичная заповедь генетическим путем сделалась достоянием всех образовавшихся наций, то нельзя говорить, чтоб синайский закон – раскрытие первичной заповеди – был исключительно принадлежностью одного еврейского народа. «Прежде закона Моисеева, начертанного на каменных скрижалях, существовал уже закон не писанный, но понимаемый и соблюдаемый по внушению естественных познаний», – закон неписанный или закон совести. Этим законом неписанным руководились во все то время, пока не начертан был Моисеев закон и – угодили Богу, – Ной, Авраам и другие праведники водились единственно естественным законом. Следовательно, «закон (в собственном смысле) получили свое начало не на горе Хорив, не на Синае и не в пустыне», но ранее, и, стало быть, он не должен составлять предмет особенной гордости и исключительности иудеев, на нем одном не нужно останавливаться и считать его главным законом, единым, вечным и неизменным. Явившись как выражение естественного закона, явившись сравнительно поздно, он не составлял сущности божественного домостроительства⁴⁵². Моисеев закон, кроме того, запечатлен был местным характером, характером жестокости. Этот «ветхий закон поддерживался мечом, исторгал око за око»⁴⁵³. Вследствие этого несовершенный, он не мог оставаться вечно действующим. «Чрез Моисея дан закон только на известное время, с тем, чтобы он соблюдаем был временно», и в самом же ветхом завете были предсказаны пророками отменение его и замена новым законом⁴⁵⁴, чуждым местной исключительности, законом, проникнутым характером универсализма, возвышающимся над жестокостями и принудительными мерами ветхозаветного закона⁴⁵⁵.

Как временные установления не должны составлять предмета гордости для современных иудеев и суббота и обрезание. Подобно закону, и эти ветхозаветные учреждения явились не рано и носили временный характер. Без этих обрядов, до времени их установления, сделались угодниками

Божиими праведники. Если бы обрезание очищало человека, то Адам был бы сотворен обрезанным, или – по крайней мере – получил бы обрезание для своего очищения после грехопадения; если бы суббота была столь важным установлением, что без нее нельзя бы было обойтись, в таком случае первые люди строго выполняли бы то, что относится к субботе. Между тем история показывает, что ни Адам, и никто из ветхозаветных праведников до Авраама не были обрезанным, никто из них не праздновал субботы, и, однако – угодили Богу⁴⁵⁶. И сам Авраам «угодил Богу прежде, нежели был обрезан, а субботы вовсе не праздновал». Рассматривая характер ветхозаветных учреждений, Тертуллиан находит, что самое обрезание было установлено «не как преимущество спасения, а как знамение времени»⁴⁵⁷. «Плотское обрезание временно дано было мятежному народу в знамение, по которому мог бы он быть узан, когда ему воспретится вход в Иерусалим, по причине беззаконий его». Богу угодно было не это плотское обрезание, а обрезание сердца, как «залог спасения покорному народу»⁴⁵⁸, «обрезание духовное», которое предварило собою обрезание плотское⁴⁵⁹. Вследствие того – «перводанное (плотское) обрезание должно было превратиться и уступить место новому закону, отличному от закона, данного отцам иудеев», и оно отменено, как и было предсказано⁴⁶⁰.

Подобно тому «и соблюдение субботы было учреждением только временным». «Священное писание упоминает о субботе временной и вечной». Временная суббота «принадлежит человеку», неприятна Богу (Исх. 1:14; Иез. 23:38); а вечная суббота «восходит до Бога». «Она возведена и предписана прежде временной субботы, подобно как прежде плотского обрезания было предсказано обрезание духовное», – до Моисея праведники спаслись не особенным благоговением к этой временной субботе. Если же постановление о субботе явилось только в Моисеевом законе, то, очевидно, суббота временна, празднование ее должно прекратиться также во времени, как и началось. Не в этой временной субботе благоволил Бог, «не в соблюдении этого седьмого дня заключалось отправление субботы». Взятие Иерихона – яснейшее доказательство того. От

осадных работ города и от взятия его не были свободны и в субботний день, не освобождались даже и священники. То же доказывают войны и победы при Маккавеях, одержанные в субботние дни. Из этих частных случаев отменения закона о субботе по повелению Божию видно ясным образом, что «дан евреям первоначально сей закон не для того, чтобы он исполнялся вечно»⁴⁶¹.

Наконец – самое важное учреждение Моисеева закона – жертвоприношения, – и они должны были прекратиться. Нужно различать два рода жертвоприношений: жертвоприношения плотские и духовные, – «плотские, земные жертвы старшего сына, т. е. Израиля, с самого начала преобразуются посредством жертв Каина», духовные – посредством жертв Авеля (Быт. 4:4–14). Израильскому народу в предписаниях Моисея «повелено было приносить жертвы не в ином каком месте, как только в земле обетованной»; младший же народ – по предсказаниям пророков, водимых Духом Святым – «некогда будет приносить жертвы по всему лицу земли и на всяком месте» (Мал. 1:11). Господь благоволил к духовным жертвам, «благоприятна Богу духовная жертва хвалы, жертва Ему – дух сокрушен» (Пс. 50:19; 49:14). Напротив – плотские жертвы Ему неприятны, и Он Сам возвестил отвержение их (Исх. 1:11–15)⁴⁶².

Такими образом в Ветхом Завете «были предсказаны суббота временная и суббота вечная, обрезание плотское и обрезание духовное, закон временный и закон вечный, жертвы плотские и жертвы духовные». Было предсказано, что временное и древнее должно прекратиться и замениться новым и духовным – с явлением нового божественного Законодателя. Следовательно, все дело теперь сводится к выяснению одного, что «древний закон прекратился, и что ныне действует обетованный новый закон»; другими словами – решить вопрос: «пришел или нет Творец нового закона, Блуститель духовной субботы, Первосвященник вечных жертвоприношений, бессмертный Владыка вечного царствия?» Если пришел, то ветхозаветный закон со всеми его учреждениями уже покончил свое существование, и наступило время нового завета; а если нет, в таком случае он еще и до сих пор имеет свою

обязательную силу⁴⁶³. Этот вопрос сам собою разрешится, если сопоставить ветхозаветные пророчества о явлении Мессии с историческими событиями.

Было предсказано, что проповедь об И. Христе распространится «во всю землю» (Исх. 40:1; Пс. 18:5). «Это чудо уже совершилось» пред глазами всех, – «во всех местах прославляется имя И. Христа, Который уже пришел и царствует», «имя и власть Его проникают во все концы вселенной; повсюду веруют в Него; пред Ним благоговеют все нации; везде Он царствует, везде воздается Ему поклонение, везде Ему приносится одинаковая дань. Нет варвара, который бы не был принят от Него с радостью; нет такого звания и состояния, которое бы могло тут пользоваться особым преимуществом; Он ко всем одинаков, над всеми равно властвует. Он один Царь, один Судия, один Господь Бог во вселенной»⁴⁶⁴.

Прор. Даниил предсказал с точностью «время для рождения И. Христа, для Его страданий и для запустения, т.е. разрушения Иерусалима» (Дан. 9:1. 2. 21–27), – по пророчеству – *«от исхода словесе до Христа пройдет 62 седмины, и Святый святых помажется; потом помазание потребится; по истечении же семи седмины, в одну седмины и полседьмины рассыплется град, отыметься жертва и скончание дастся на опустение»*. – Хронологические данные ясно показывают, что от первого года царствования Дария, когда открыто было Даниилу время пришествия Мессии, до явления И. Христа протекло 438 $\frac{1}{2}$ лет или 62 $\frac{1}{2}$ седмины, и что – царствование Августа было тем временем, когда обетованный Мессия должен был явить Себя миру. Та же хронология, продолженная за время явления Мессии, показывает исполнение и остальной части пророчества Даниила, именно, что И. Христос, имея около 30 лет от роду, пострадал в 15-й год царствования Тиверия, что от рождества И. Христа до разрушения Иерусалима прошло 52 $\frac{1}{2}$ года, или 7 $\frac{1}{2}$ седмины. Таким образом, от времени произнесения пророчества Даниилом до разрушения Иерусалима протекло 438 $\frac{1}{2}$ + 52 $\frac{1}{2}$ г., т. е. 70 седмины. В последний период седмины потребилось помазание, когда

ископаша руке и нозе И. Христа (Пс. XXI); «это кровавое жертвоприношение совершено было в конце 70 седми́н, в царствование Тиверия; вся синагога сынов Израилевых участвовала в сем жертвоприношении». По истечении всех седми́н пресеклись в стране иудейской жертвы и приношения, потому что – с одной стороны – помазание потребилось, с другой – разрушен иерусалимский храм, и там уже не могли быть отправляемы жертвы и приношения. Таким образом, пророчество Даниила исполнилось с буквальной точностью⁴⁶⁵.

В подобном же соображении исторических данных видно исполнение и другого пророчества Даниила, что в Иудее будут пророки только до Мессии. Евангелист имел право сказать, что *вси пророцы и закон до Иоанна (Крестителя) прорекоша (Мф. 11:13).* С явлением И. Христа не являлось уже более пророков с предсказанием о Мессии, – И. Христос явился «печатью и завершением всех пророков», – «как скоро Он крестился, то полнота духовной благодати древнего закона всецело сосредоточилась в И. Христе, и Он запечатлел видения и все пророчества, исполнивши их своим пришествием⁴⁶⁶.

В ветхозаветных пророчествах было предсказано рождение И. Христа от Девы и Его всепобеждающая сила (Исх. 7:13–15; 8:4). Здесь иудеи возражали, что и они видят в этом месте из пророчеств Исаии пророчество о Мессии; но приложимо ли оно к пришедшему уже И. Христу? «Исаия объявляет, говорили иудеи, что Он *наречется Еммануил*, и что *приимет* (сокрушит) *силу Дамаскову*, и (восхитит) *корысти Самарийские пред царем Ассирийским*. Известно же, что пришедший – по вашему мнению – Христос никогда не называл себя сим именем и не производил войны». Для решения первого возражения Тертуллиан советует главным образом обращать внимание на смысл наименования – Еммануил (с нами Бог); наименование «с нами Бог» в точности оправдалось на И. Христе, – «все иудеи, уверовавшие в Него, иначе и не называют Еммануила, как «с нами Бог». Разбирает затем идею о Мессии, как Царе – Завоевателе. В выражении: «*приимет силу Дамаскову и корысти Самарийские пред царем Ассирийским*» иудеи «усиливаются видеть предсказание о Христе – Завоевателе, не

обращая внимания на то, что пред тем сказано в пророчестве, т. е. что Он примет эту силу и эти корысти *прежде неже разумети отрочати назвати отца или мать*». В пророчестве этом «нужно принять в уважение, – говорит Тертуллиан, – возраст Отрочати, которого слабость не свойственна тому, чтобы действовать подобно взрослому, а тем более начальнику». Если, судя по законам природы, преуспевание в жизни предшествует преуспеванию в воинском искусстве, если необходимо нужно знать имя отца и матери прежде, нежели укрощать гордость Дамаска; то неизбежно следует заключить, что выражения эти фигуральные или аллегорические. «Христос, будучи еще в колыбели, не имея оружия, безо всякого сражения, принял *силу Дамаскову*», т. е. золото и фимиам от восточных волхвов. Золото и фимиам составляют главное богатство Востока (За. 14:14; Пса. 71:10), управляемого почти всегда магами, в зависимости от которых находился и Дамаск. «Стало быть, Христос, получив от Востока в дар золото и фимиам, воспринял над ним власть духовно». Он еще в колыбели получил и *корысти Самарийские*, т. е. поклонения волхвов, как образ «побежденного идолопоклонства», обозначенного именем Самарии, обезглавившей себя суевением и возмущением против Бога, при Иеровоаме, например... Что так нужно понимать это место из пророчества, доказательством служат другие места Св. Писания, в которых «И. Христос представляется в виде завоевателя с символическим оружием и под фигуральными наименованиями (Пс. 44:4): *препояши меч Твой по бедре Твоей, Сильне...* Под мечом здесь разумеется не воинский меч, но меч слова Божия, меч обоюдоострый, изощренный правдою и мудростию Божиею, имущий воздать каждому по делом его; стало быть, Христос мог и без участия в бранях и сражениях вооружиться таинственно мечом слова Божия». В его руках *стрелы изощрены*, т. е. «заповеди, обтекающие весь мир, угрозы, казни и сокрушения сердца, проникающие совесть каждого». – При таком понимании ветхозаветных пророчеств о Мессии, «Христос тем менее может почестся воинственным, что Исаия не возвещал о Нем, как о земном завоевателе»⁴⁶⁷.

Вслед за этим Тертуллиан разрешает другое недоумение иудеев – касательно имени явившегося Мессии, – они не видели в ветхозаветных книгах указания на имя «Иисус». Тертуллиан доказывает, наоборот, что в Ветхом Завете была даже прообразовательная личность, носящая имя Иисуса, – это Иисус Навин, преемник Моисея, введший евреев в землю, кипящую медом и млеком; последним событием он прообразовал И. Христа, имеющего ввести людей в благодатное царство. Он послан был с божественным полномочием, облечен именем Иисуса (Исх. 23:20), назван был Иисусом «по причине будущего таинства сего имени»⁴⁶⁸.

По пророчествам И. Христос должен произойти от потомства Давидова, должен быть исполнен духовными дарами (Исх. 11:1–3), подать миру пример кротости, терпения и самоотвержения (Исх. 53:3. 7; 42:2. 3). Все это с поразительной точностью исполнилось на лице И. Христа. Ему наиболее всех приличествует все обилие духовных даров; Он был потомок Давида, – Его Мать Мария принадлежала к роду Давидову; И. Христос родился в Вифлееме, – это уже одно говорит о кротости Его. По пророчествам (И. Христос) Мессия должен обладать особенно двумя свойствами – пророчеством и чудесами (Исх. 58:1. 2; 35:4–6). И эти черты пророчеств исполнились на Иисусе Христе, – Он совершил много чудес, как это засвидетельствовали и сами иудеи, хотевшие побить Его камнями за совершение чудес в субботу, был и проповедником в продолжение открытого служения своего роду человеческому⁴⁶⁹.

Касаясь самой личности И. Христа (как Первосвященника), иудеи находили несообразными с пророчествами страдания и смерть И. Христа, крестное распятие находили противоречащим ветхозаветному изречению: *«проклят всяк висяй на древе»* (Втор. 21:22. 23). По Тертуллиану – проклятие это обрушивается только на тех преступников, которые осуждены на позорную казнь за смертные преступления. И. Христос хотя и был распят и претерпел позорную смерть, но претерпел ее не как преступник, – *«ложь никогда не оскверняла Его уст, Он был совершенным образцом правды и смирения»*; претерпел казнь,

но это совершил Он «во исполнение пророков, указавших самые орудия Его смерти». Все «таинство Его страстей предначертано было предварительным предсказанием» (Пс. 21; 68; Втор. 33:17) и предуказано прообразами. Исаак, несший дрова для жертвоприношения, прообразовал жертвоприношение Иисуса, несшего на себе древо крестное; Исаак, как только прообраз, был пощажён, вместо него принесен в жертву овен; Иисус же, как исполнение этого прообраза, был распят на принесенном Им самим древе крестном. Иосиф, гонимый братьями и проданный ими в Египет, предуказывал Спасителя, «изменнически преданного своими братьями в лице Иуды». В своем благословении Симеону и Левию Иаков символически указал на гонение И. Христа от книжников и фарисеев (Быт. 49:5. 6), завершившееся тем, что они пригвоздили И. Христа к кресту. Моисей, крестообразно простерший руки во время битвы И. Навина с Амаликитянами, также предуказывал на таинство искупления, на то, что «там, где сражалось имя Иисуса, надлежало водрузить знамение креста, которым Иисус Навин мог бы одержать победу». Медный змий в пустыне был образом вознесения И. Христа на древо крестное и могущества креста... Такие прообразы, ясные для настоящего времени, но прикрытые покровом таинственности для ветхозаветного человека, были проясняемы пророчествами, которые очерчивали страдания и смерть Христа до мельчайших подробностей. Псалмопевец прямо говорит, что «Господь царствует с высоты древа» (тертуллиановский перифраз 10 ст. 95 псалма); Пр. Исаия – что *начальство Его на раме Его* (Исх. 9:6); Прор. Иеремия говорит о злоумышлениях врагов против И. Христа (Иер. 11:19); Псалом 21 с удивительной точностью и подробностью говорит о страданиях Мессии на кресте; Прор. Исаия, предсказывая страдания Искупителя, говорит, что Он претерпит их за грехи других людей, будучи Сам совершенно безгрешен (Исх. 58:8–10)⁴⁷⁰. Обрисовывая крестные страдания и смерть И. Христа, пророки не забыли упомянуть и о знамениях и чудесах, сопровождавших эти события из жизни Богочеловека. Тьма в день смерти была предвозвещена пр. Амосом (8:9. 10), и символически указана в вечернем заклании

пасхального агнца. Гибель иудейского народа за богоубийство (Иез. 8:12–18, 9:1–6), убийство И. Христа – печати и завершения древних пророчеств, исполнившего на себе все мессианские пророчества, оскудение пророчеств, – все это было предуказано в Ветхом Завете, и тем самым, – точным исполнением ветхозаветных пророчеств на лице И. Христа, – должно уже невольно убеждать всякого в мессианском достоинстве И. Христа, в признании того, что Он явился таким, каким был возведен, и располагать к вере в Него и Его деятельность⁴⁷¹; исполнение мессианских пророчеств на лице И. Христа ясно свидетельствует, что И. Христос есть тот самый обетованный Мессия, Который должен был явиться на земле для искупления человечества от рабства греху и смерти и для примирения его с Богом.

Если отрицать мессианское достоинство И. Христа, в таком случае разрушается ветхозаветное пророчество. В силу предсказаний пророков Мессии надлежало родиться в Вифлееме – иудейском городе (Мих. 5:2). Если в И. Христе не признавать обетованного вождя из племени Иуды и из Вифлеема, то должно ожидать явления другого Мессии из Вифлеема. Но «мы видим, что в городе Вифлееме не осталось теперь ни одной души израильского племени», и им запрещено даже селиться вблизи Иудеи, – каким же образом и от кого родится в Иудее вождь? Если Мессия еще не пришел, то от кого же Он получит помазание? – во время чужеземного ига не дозволяется производить помазание, с другой стороны – у иудеев нет ни храма, ни алтаря, где прежде совершалось помазание, и где бы можно было помазать Мессию⁴⁷². – Но что всего яснее и осязательнее доказывает пришествие И. Христа, как совершившийся уже факт, так это – последние события из жизни чад Израиля. Было предсказано (Иер. 2:13), что иудеи отвергнут Мессию – источник живой воды, и ископают себе бездонные колодцы, т. е. «рассеясь по разным народам, учредить между ними синагоги, в которых не будет уже обитать Дух Святой, как прежде в храме до пришествия Христа»⁴⁷³. Было предсказано, (Ис. 2:20; 3:1; 5:6; 52:5; 1:3–8; 50:11; Пс. 58:12) что «по пришествии Его, в возмездие за их презрение,

жестокость и богоубийство», их постигнут несчастья: от Иерусалима и Иудеи отыметя премудрый Архитектон, благодать Божия перестанет на них изливаться, блага небесные не будут обогащать дома израилева. Все это уже исполнилось на иудеях, – «купель Силоамская, исцелявшая израилены немощи до пришествия Христова, потеряла с того времени силу свою», земля их стала пуста, города – пожжены, чужеземное иго тяготеет над ними. «Как предсказано было – с одной стороны, что иудеи рассеяны и истреблены будут ради И. Христа, а с другой – известно, что их рассеяние и гибель совершились в наших глазах; то из сего явствует, что иудеи подверглись сему злополучию действительно ради Христа. Здесь все одно с другим согласуется: смысл Св. Писания, происшествие и порядок времени», – Иерусалим разрушен, народ рассеян и блуждает по всей земле. Если Мессия не пришел, то пророчество оказывается неисполненным, – «возвратите Иудее государство, которое мог бы обрести И. Христос прежде, нежели станете утверждать, что придет другой Христос»⁴⁷⁴.

Не признавая в лице И. Христа обетованного Мессии, иудеи, разумеется, не представляли себе, что в этом случае они идут вразрез с ветхозаветными мессианскими пророчествами; если же они отрицают мессианское достоинство И. Христа и не признают совершенного Им дела искупления человечества, так причина этого, главным образом лежала в ложной мессианской идее, выработавшейся у евреев, благодаря иноземному политическому гнету, тяготевшему над ними. Под влиянием этой идеи о Мессии как Царе, Который в своем явлении сбросит с избранного народа ненавистное для евреев иноземное иго, иудеи отодвигали на задний план пророчества об уничтоженном состоянии Мессии и высокой задаче обещанного Потомка Давидова, – на первый план выступили пред ними пророчества о славе и владычестве Богочеловека, Его царственном могуществе; ожидая славного блестящего явления Мессии, иудеи смешали, таким образом, первое и второе пришествие Сына Божия. С целью уяснить сынам Израиля мессианскую идею, показать различие между тем и другим явлением Сына Божия, Тертуллиан очерчивает

первое и второе пришествие Сына Божия на землю, показывает цель, с какой Сын Божий сходил на землю и цель славного Его пришествия; при этом он стоит опять на той же почве, на какой стоял в продолжение предыдущих рассуждений с евреями, на почве сопоставления ветхозаветных пророчеств с новозаветными событиями.

То и другое явление Сына Божия описано ветхозаветными пророками, представлено в двух различных видах или образах. Первый образ должен был состоять в уничижениях всякого рода (Исх. 53, 2–4. 7), благодаря которым И. Христос и явился *камнем претыкания* для многих (Исх. 8:14), *умаленным малым чим от ангел* (Пс. 8:6). «Второе же пришествие ознаменуется величием и славою. Тогда он не будет уже камнем претыкания и соблазна, но – камнем, *его же небрегоша зиждущии и иже бысть во главу угла* (Пс. 117:22), камнем, *иже удари и истни до конца мечтательное величие царств мира сего*» (Дан. 2:34 и след.), явится во славе и величии (Дан. 7:13. 14; Пс. 44:3–5; 8:6. 7; Евр. 2:7). «Тогда *воззрят на нъ его же прободоша и восплачутся о Нем плаканием* (Зах. 7:10) те, которые (иудеи) не умели и не хотели познать Его в состоянии человеческого Его уничижения».

В первом пришествии «Он облечен во вретище, т. е. в страстную и смертную плоть... борется с диаволом, который искушает Его После крещения и влагает в сердце Иуды предательские мысли». Во втором – «Он совлекает с себя прежнее уничижение, как нечистую одежду, облачается в светлую ризу и возлагает на главу свою кидар чист, т. е. восприимлет славу и величие второго своего пришествия. На эту двойственность явления И. Христа указывали два козла очищения (Лев. 16), из коих «один, взявший на себя беззакония людей и изгнанный в пустыню, в землю непроходиму, носит на себе явные знаки страданий И. Христа, Который был поруган, осыпан проклятиями и распят вне города, как бы в пустыне; другой же козел напоминает торжественное, славное состояние И. Христа». Таким образом, «первое Христово пришествие должно было исполняться среди уничижений и оскорблений: образы, обозначающие его, для многих покрыты тьмою; второе – напротив того – озарено светом и сообразно с достоинством

Божиим. Посему-то иудеям стоило только поднять глаза, чтоб удостовериться в сем втором явлении по блеску и сиянию его, между тем как завесы и немощи, несвойственные Богу, при первом явлении, могли помрачить их взоры, и они даже теперь утверждают, что Христос их еще не пришел, потому что они не видели Его во всей славе; а того не хотят знать, что прежде должен Он явиться в унижении и посрамлении».

Общий вывод из всего сказанного такой. Видя исполнение всего предсказанного на И. Христе, возможно только одно заключение: или И. Христос – обетованный Мессия, и, следовательно, в Него должно веровать как в Сына Божия, или пророчества не истинны. Не имея возможности и смелости сказать последнего, иудеи, поступая логически, не могут отрицать и первого⁴⁷⁵. Этот последний вывод свой Тертуллиан противопоставляет – как общую сумму всех приведенных доказательств – неверию иудеев в Иисуса Христа, противопоставляет, добавим, с тою же опять миссионерскою целью, какая преследовалась им во всем трактате *adversus iudaeos*.

Взгляд на внешнюю деятельность Тертуллиана

Достиг ли Тертуллиан какого-либо результата в своей деятельности против

иудеев? Параллель между творениями восточных апологетов и апологетическими

сочинениями Тертуллиана. Значение апологетических сочинений Тертуллиана против

язычников.

После анализа апологетических сочинений Тертуллиана представляются два важных вопроса: сказал ли Тертуллиан что-нибудь новое сравнительно с предшествовавшими ему восточными апологетами? Другими словами: можно ли назвать апологетические сочинения Тертуллиана хотя сколько-нибудь оригинальными, и не есть ли они простая компиляция греческих апологий? Последний вопрос: имела ли апологетическая деятельность Тертуллиана какое-нибудь значение для своего времени, достигла ли той цели, какую преследовала?

Начнем с деятельности Тертуллиана, обращенной против иудеев. Здесь Тертуллиан преследовал не столько апологетическую цель (в собственном смысле этого слова), сколько миссионерскую. Без политической самостоятельности, разбросанные там и здесь по лицу земли, иудеи около времени и во время Тертуллиана не могли существенно вредить христианству и христианам; они уже достаточно зарекомендовали себя пред язычеством, чтобы в Риме и его провинциях серьезно верили их клевете против христиан; христианство сделалось уже несколько известным язычникам, по крайней мере, язычники уже не смешивали христиан с иудеями и не преследовали христиан из-за иудеев. Отсюда – апология (в собственном смысле), обращенная к иудеям, не имела места; поэтому же Тертуллиан и не задается целью – оградить христиан и христианство от иудейских нападков и преследований, – его задача другая: озарить иудеев светом евангельского учения, и выполнялась эта задача так же, как и другими церковными писателями, на литературном поприще

имевшими дело с иудеями. Вопреки взгляду иудеев на И. Христа, как простого человека, обязанного своею славою силе веельзевула или магии, без всяких привлекательных сторон, христианские писатели во все времена доказывали сынам Израиля, что И. Христос есть истинный Мессия – Сын Божий, что на Нем исполнились все пророчества Ветхого Завета о Потомке Давидовом и что Иудеи, если только они остаются верными словам божественного ветхозаветного писания, должны признать в лице И. Христа обетованного Мессию. Против претензий иудеев на неизменность и самостоятельность ветхозаветного закона, христианские писатели доказывали, что с явлением Мессии ветхозаветные учреждения утратили свое значение и должны уступить место Новому Завету. Священное писание Ветхого Завета и сопоставление его с новозаветными священными событиями и священной письменностью христианскою – вот та почва, на которой вращалась борьба с иудеями, – божественный авторитет был одинаково важен как для той, так и для другой стороны, божественный авторитет – и только он один – имел значение в борьбе с израилем, а этим авторитетом прикрывались в борьбе как христиане, так и иудеи; философские, метафизические вопросы в этой полемике не затрагивались, да и не могли затрагиваться в спорах с иудеями, консерваторами, людьми, привязанными к букве закона и пророков. Отсюда – сколько ни развивалась полемическая деятельность церкви с нехристианскими взглядами и учениями, средоточный пункт полемики с иудеями – лицо И. Христа – оставался всегда одним и тем же, полемический материал и точка зрения не изменилась. После этого нет ничего удивительного, если позднейшие апологеты, сравнительно с апологетами I и II вв., писавшими против иудеев, не привнесли почти ничего нового в эту полемику, и постоянно повторяли на разные лады то, что уже было высказано прежде. Сам Тертуллиан, при всей своей гениальности, в борьбе с иудеями не придумал почти ничего особенного сравнительно с Иустином, например; полемический материал уже весь был исчерпан, и Тертуллиан, подобно прочим, повторил только сказанное, окрасивши, впрочем, это повторение своеобразным оттенком и

более практической постановкой и разрешением намеченных полемикой вопросов. Отсюда – едва ли можно дать какой-либо определенный ответ на вопрос о значении литературной полемики Тертуллиана с иудеями. Можно только указать здесь одно, что иудеи и во времена Тертуллиана, вероятно, заявляли о своем существовании, преследовании интересов далеко не в пользу христианства и христиан; иначе нельзя объяснить себе появления этого церковно-литературного памятника – *adversus iudaeos*.

Совершенно иное можно и должно сказать об апологетической деятельности Тертуллиана, направленной во враждебный христианам языческий лагерь.

Параллель между апологетическими сочинениями⁴⁷⁶ Тертуллиана и восточных апологетов ясно говорит, что апологетической темой Тертуллиан избрал то же, что и восточные апологеты, свое сильное слово обратил в тот же лагерь, фанатизм, которого давил христиан; он воспользовался аргументами предшествовавших ему апологетов, – их аргументация сделалась его. В трактате *ad nationes* он даже видимо подражал Св. Иустину⁴⁷⁷. Но заключать отсюда не в пользу Тертуллиана еще слишком поспешно. Этот обширный и пронизательный дух сумел остаться оригинальным вполне, пользуясь даже трудами своих предшественников. Хорошо знакомый с апологиями, явившимися ранее него,⁴⁷⁸ Тертуллиан не мог не позаимствовать из этого богатого источника. Но его заслуга состояла в том, что он сумел своим могучим вдохновением обновить давно повторяемую и почти избитую тему. Под его пером аргументы приняли новую силу, окрасились иначе, он придал им новую форму и судебно-ораторский блеск, неизвестные прежде. Достаточно беглого прочтения восточных апологий и апологий Тертуллиана, чтобы убедиться в глубоком различии между теми и другими.

Характер восточных апологий, их тон, апологетические приемы, точка зрения – все указывает на отличие их от апологетических произведений Тертуллиана. Национальные особенности склада греков и римлян (карфагенцы по характеру подходят к римской национальности) живо отразились на тех и

других апологиях и придали каждой из них особенную физиономию. Греки – вообще народ философских построений, интересующийся умственными, спекулятивными вопросами, они с особенною любовью занимались преимущественно научными вопросами, умственным движением своего века. Их не интересовали политические движения, всемирное владычество над миром не входило в программу призвания греков, – наука – вот та область, где греки чувствовали свою силу и превосходство, умственный запас – вот то богатство, которое греки ценили более всего. Вследствие этого, греки нисколько не стеснялись узкой римской национальностью и относились сочувственно ко всякому проявлению умственного движения даже вне сферы греческой нации. Греки приняли христианство и отнеслись к нему, как и ко всякой системе, с критическим анализом, подвергли исследованию его внутреннюю научную состоятельность с философской точки зрения. Благодаря такому характеру греков и отношению их к религии, борьба между христианством и язычеством в их глазах представляла собою чисто ученый диспут, спокойный, сдержанный, где выделялись две доктрины – христианские и языческие, борьбу идей, а не личностей. Каждая сторона знала противную доктрину и с чисто научной точки зрения делала на нее нападение. Результатом этой борьбы двух религий был, со стороны христиан, ряд апологий, по которым очень легко воспроизвести ход борьбы. Все без исключения греческие апологии написаны в духе философских исследований. Апологеты брали христианство как философскую систему, ставила его на научную почву, обращали особенное внимание на вероучительную часть, и рядом спекулятивных философских доказательств старались убедить противников, что христианство не заключает в себе внутренних противоречий, в отношении своей внутренней состоятельности превосходит все другие доктрины и вполне отвечает внутренним потребностям человеческого духа. Носясь в области абстракций и философских решений вопросов, восточные апологеты с невозмутимым спокойствием истинных философов сосредоточивали все свое внимание только на началах разума,

разрабатывали метафизическую сторону христианской догматики, почти не касаясь практической стороны дела. Поэтому восточные апологии ближе и вернее всего можно назвать апологиями с метафизическим характером, идеальными.

В своем стремлении к отысканию научной истины где бы то ни было, восточные апологеты не стеснялись узкой рамкой, разграничивавшей христианство от язычества, – они с удовольствием заимствовали свидетельства в интересах истины всюду, где только представлялась возможность, даже у язычников, я нисколько не ослабляли силу этих свидетельств. С этой целью все они, будучи до обращения в христианство последователями философских школ, питавших великое уважение к философии, рылись в архивах языческой мудрости и подбирали в них свидетельства для подкрепления общих богословских истин, отыскивали сходство между христианством и язычеством, точку соприкосновения языческого учения с христианским, и находили ее в учении о божественном Логосе.

Совсем другой характер мы видим на Западе, – апология Тертуллиана – первая из западных апологий – очень резко опечатила на себе типические черты склада римлян. Умственные вопросы, научные движения мысли, философемы всего менее интересовали римлян, – они были не в их характере, спекулятивную философию римляне не любили, и из моральной части ее избрали только то, что казалось пригодным для римской жизни. На первом плане у них стояло государство и государственная жизнь; этим масштабом они и измеряли все. Все, что подходило под эту мерку, они принимали как полезное и необходимое, а идущее каким бы то ни было образом вразрез с их идеей государства, считалось бесполезным и даже положительно вредным, хотя бы на самом деле оно не заключало в себе ничего вредного и опасного для государства. С практической точки зрения взглянули римляне и на христианство, и увидели в нем первое всего религию, стоящую в том или другом отношении к государству; христианство поняли они как религию, разрушающую собою существующий строй государственной и общественной жизни, христиан – как

толпу мятежников, революционеров. В силу такого взгляда на христианство и христиан, борьба на Западе носила уже другой характер, – здесь боролись не доктрины, не идеи, а два враждебные друг другу лагеря – язычников и христиан. Христианство не ставали на научную почву, не доказывали его философскую состоятельность или несостоятельность, не прибегали к научным построениям отвлеченных доводов в пользу христианства и христиан, – жизнь и ее явления были главными доказательствами за и против христиан. Апологии Запада, как выражение и отобраз этой борьбы, все носят на себе какой-то официальный характер, характер деловых бумаг или речей ловких ораторов или адвокатов, стоящих на юридической почве. С таким характером и особенностями является Тертуллиан в своей апологетической деятельности. Его не интересуют метафизические вопросы; если он и касается христианского вероучения, то, как бы вскользь и мимоходом, не пускается в словопрения относительно догматической стороны христианства, его научной состоятельности, – вероучительная часть занимает у Тертуллиана второстепенное место, если еще не менее. На первый план он выдвигает практические вопросы, касающиеся христианской жизни, мастерски рисует картину жизни христиан и эту картину противопоставляет языческим обвинениям, которые также носили чисто практический характер и облечены были в конкретные формы.

Ни на что Тертуллиан так серьезно не смотрит, как на обвинения христиан в политических преступлениях и их непригодность и неблагонадежность в семейной и общественной жизни. Но он доказывает несостоятельность этих обвинений опять не философскими тонкостями, не абстрактными аргументами, а путем опыта, – представляет факты из жизни христиан, которые красноречивее всяких логических доводов говорят в пользу христиан против взводимых на них обвинений. Между тем, как во всех восточных апологетах видны люди с философским образованием и философы, Тертуллиан выступает на борьбу с язычниками как ловкий оратор на форуме или трибуне, который под блестящей внешностью оратора и поэта скрывает солидность мыслителя –

реалиста. В нем виден человек, опытный в диалектике, логике, который в совершенстве владеет своим оружием и с успехом прилагает к делу все правила нападения и защиты. Тертуллиан, которому язычество напоминало самые мрачные страницы его жизни, философия надоела и опротивела, тесно замыкается в сфере христианства и в нем одном ищет себе основоположения в борьбе, суммально порицает все язычество вместе с философией, которая представляет собою – по его взгляду – стремление не отыскать истину, а затмить, исказить ее. Тертуллиан вполне убежден, что философы сами свои лучшие мысли заимствовали из священных книг христианских, но только исказили заимствованное⁴⁷⁹; они – патриархи ересей, проповедники заблуждений; следовательно, заимствовать у них свидетельства можно только в пользу лжи, а не истины. Не привыкший вращаться в области абстракции, Тертуллиан не ищет для себя в этом случае внешнего авторитета в авторских произведениях язычества, – они представляются ему и не свободными от заблуждений, и не авторитетными, и не убедительными, и он предоставляет их другим⁴⁸⁰; вместо всего этого он переходит на почву опыта, – эта почва самая надежная для него, на ней он чувствует себя хорошо обоснованным. Свидетельства не отвлеченные, а так сказать, осязательные для всех по своей конкретности, свидетельства *ad hominem* пользовались у Тертуллиана самым обширным приложением, оттесняли собой многие рационалистические доводы восточных апологетов. Самым общедоступным и убедительным аргументом в пользу монотеизма христиан Тертуллиан считал свидетельство души. Правда, и в восточных апологиях (например, у Афинагора) есть ссылка на этот аргумент, но ссылка очень слабая и – так сказать – мимоходная. Никто с большею силою не настаивает на этом аргументе, на родстве человеческой души с Богом, как Тертуллиан. Это же родство души с Богом составляет – по Тертуллиану – и естественный переход от язычества к христианству, средоточный пункт, где соприкасаются между собою две религиозные доктрины мира – язычество и христианство.

Различные фазы борьбы христианства с язычеством требовали от апологетов не одинаковой тактики вести дело защиты в разное время. Явившись сравнительно рано, восточные апологии представляют собою первую попытку защитить христианство от нападений. У апологетов не терялась еще надежда покончить борьбу с язычеством миролюбивым путем; они думали, что язычество убедится справедливыми просьбами и доводами христиан, и если само не потеряет кредита у своих последователей, то, по крайней мере, даст христианам свободу веры и убеждений. Поэтому все вообще восточные апологеты обращались к язычникам со смиренной, покорнейшей просьбой – сжалиться над христианами, не притеснять их, не преследовать «новое учение», устранить неправильное судопроизводство над христианами. Благодаря ли немногочисленности христиан в то время, или – может быть – в силу той же надежды на примирение с язычеством и опасения, как бы горячностью не испортить дела, восточные апологеты обращались к светским властям с какою-то робостью, боязливостью, страшились сильно затрагивать язычество, критиковать его, нападать на него, – они снисходительно, как бы сквозь пальцы, смотрели на язычество, его религиозный культ и выработанные веками обычаи.

Напротив того, Тертуллиан, стоящий уже на высшей ступени развития апологетической деятельности церкви, играющий роль в последнем акте кровавой драмы – преследования христиан, когда всякая надежда на мирное окончание столкновения христианства с язычеством уже была потеряна, когда упрямство и фанатизм язычников обнаружились вполне, Тертуллиан выступает на апологетическое поприще с апологией другого характера. Он ясно видел, что покорнейшая просьба христианина – апологета ни к чему не приведет, не облегчит участи гонимых христиан; поэтому решился действовать иначе. Во имя равенства всех членов римской империи, в силу общечеловеческих прав, он не просит, а уже требует христианам свободы веры, как должного, им принадлежащего, но незаконно похищенного у них. Он не ищет примирения с язычеством, не хочет слышать ни о каких уступках

язычеству; он не просит только правильности судопроизводства и веротерпимости христианам, – пред язычеством он является не просителем, и не апологетом, а бойцом. Тертуллиан смело выступает в открытую борьбу с язычеством, с полным сознанием правоты своего дела и с сознанием собственного достоинства, является судьей язычества. Он беспощадно нападает на язычество, указывает его нелепости и абсурды, – его апология является, таким образом, не апологией христиан, а язвительной сатирой на язычество и язычников. По отношению к язычеству Тертуллиан не всегда остается в пределах умеренности, по местам оставляет почву беспристрастного анализа и критики язычества, его речь часто обращается в иронию и сарказм над религиозным культом язычников и языческими богами; абсурды язычества из-под его пера выходят иногда преувеличенными....

Как на особенность апологии Тертуллиана в ее отличии от восточных апологий нужно указать еще на один прием Тертуллиана. Восточные апологеты в собственно защитительной части своих апологий старались только об одном – защитить христиан от тех обвинений, какие слышались из языческого лагеря, оправдать христиан от того, в чем винули их язычники. Тертуллиан не довольствуется этим. Оправдывая христиан от того или другого обвинения, он старается доказать и ясно представить, что эти обвинения приложимы не к христианам, а к самим язычникам, и обставляет это солидными аргументами⁴⁸¹.

Наконец, укажем еще на одну особенность апологии Тертуллиана, как отличительную черту ее. Восточные апологеты – все без исключения – смотрели на борьбу христианства с язычеством с научной точки зрения, измеряли значение христианства как религиозной системы, общим масштабом, защищали христианство тем же оружием, каким язычники думали поразить его. Тертуллиана переменяет точку зрения. Он смотрит на христианство не с точки зрения научной, не с точки зрения самого же язычества критикует и осмеивает язычество, а с точки зрения христианской. Понятное дело, что смотря на язычество с этой стороны, он находил в нем нелепости, недостойные разумного человека, и ирония за иронией, шутка

за шуткой сыпались со стороны Тертуллиана на язычество; а при таком отношении к делу у Тертуллиана, при его пылкой натуре и раздражительности, не могло сохраниться спокойствия при изложении дела, той хладнокровности и методичности, какими отличались восточные апологеты.

Мы не имеем прямых исторических данных для категорического решения второго вопроса – о значении апологетических сочинений Тертуллиана для современной ему церкви. Фактические данные говорят, что в продолжение всего царствования С. Севера гонения свирепствовали, и внешние бедствия церкви не прекращались. Руководясь неопределенным римским законодательством относительно христиан, областные правители действовали по своему личному усмотрению, – то фанатически преследовали христиан, то, как бы утомившись, на время оставляли пытки и мучения, то снова принимались за гонения. Вообще – время Тертуллиана – это было таким временем, когда трудно было определить историческое значение того или другого письменного памятника. Если уже эдикты императоров не могли удержать массу и областных правителей от прекращения гонений, то могла ли сделать быстрый поворот в убеждениях правительства и народа и быстро доставить христианству господствующее место в умах язычников апология? Исторические данные говорят, что своим результатом апология Тертуллиана не имела формального, повсеместного в римской империи прекращения гонений на христиан; но этого и не имел в виду Тертуллиан, он и не просил снисхождения христианам как милости, – его задачей было раскрыть глаза язычникам и если не указать истину, то, по крайней мере, указать путь найти ее, показать, что язычники видят в глазах христиан соломину, между тем как в своих не видят бревна. Он требовал только, чтобы римляне, оставивши фанатизм и слепое предубеждение против христиан, исследовали то, что было причиной ненависти к христианам. Тертуллиан вполне убежден, что это исследование непременно приведет к тому, что христиан не будут винить и преследовать⁴⁸², он уже знает много примеров, что ознакомление с христианством приводило к христианству⁴⁸³.

Поэтому главной его целью было обратить язычников к спокойному исследованию христианства. Написанные в привлекательной форме, общедоступным языком, апологетические сочинения, вероятно, были прочитаны и христианами и язычниками и произвели свое действие. Нет особенной нужды доверять тому свидетельству Лактанция, что, благодаря темноте и отсутствию внешней эlegантности, сочинения Тертуллиана не пользовались особенною популярностью⁴⁸⁴; такой взгляд неприменим к апологетическим сочинениям Тертуллиана, – ясность и эластичность мысли, красноречивый, цветастый и образный язык, обработанный слог, серьезный тон, переходящий иногда в шуточный, делали его апологетические сочинения приятным чтением, и Тертуллиан мог иметь обширный круг читателей⁴⁸⁵. Ясно указывая нелепость обвинений против христиан и высоту христианских верований, противоположных верованиям язычников, Тертуллиан своими сочинениями достигал двух целей, которая, по всей вероятности, и имел в виду: христиан утверждал в их непоколебимости и мужественном перенесении всех страданий за религиозную истину⁴⁸⁶, а язычников, в которых подрывал убеждение в истинности их верований, он ставил на пути к переходу в христианство⁴⁸⁷. Таким образом, выходит, что подобным, путем апология Тертуллиана содействовала большей распространенности христианских идей и упадку язычества в количественном отношении; что, не имея ближайшего, осязательного обнаружения своего действия в доставлении христианам свободы веры в религиозных убеждениях, она в другом отношении достигала ближайшей цели, ведущей к более отдаленной – торжеству Евангелия над язычеством этой римской религией.

Часть II. Внутренняя деятельность Тертуллиана

Источник происхождения ересей и группировка их. Тертуллиан – полемист; характер его полемики с ересями. – Причины, вызвавшие деятельность Тертуллиана как моралиста: очерк нравственного состояния христианского карфагенского общества. Монтанизм, его влияние на убеждения и литературную деятельность Тертуллиана. Характер деятельности Тертуллиана – моралиста. Нравственное начало, положенное карфагенским пресвитером в основу его учения. – Разделение полемических сочинений Тертуллиана.

Другой обширную деятельностью Тертуллиана, помимо апологетической, внешней, была его церковно-литературная полемика с современными ересями и вообще мнениями, казавшимися ему неправильными и несогласными с духом Христова учения, а также полемика его против нравственного нестроения современного ему христианского (преимущественно карфагенского) общества; в этой полемике выразились догматические и нравственные воззрения Тертуллиана⁴⁸⁸.

До появления в мир христианства светочем языческого мира была философия, – она была тою путеводною звездой, которою руководилось человечество в решении высших религиозных вопросов. Понятное дело, что, будучи произведением человеческого разума, философия не могла вполне удовлетворить требованиям самого же разума, не могла представить ясного, точного, полного и удовлетворительного ответа на те вопросы, которые издавна беспокоили мыслящее человечество. Отсюда – эти поиски истины, которые могли вызвать тогда такого рода вопрос: что есть истина?⁴⁸⁹, другими словами – поиски, вызвавшие разочарование в возможности обрести истину. Христианство дало ясные и единственные удовлетворения этих вопросов. Простые, доступные для всех ответы на метафизические вопросы, казалось, должны бы покончить те бесполезные поиски, в которых проводило время философствующее человечество в дохристианском периоде,

христианское учение, даже как философскую систему философы должны бы принять с благодарностью и признать ее решения истинными, последними словами мудрости, тем более что ее решения были словами Богочеловека. На деле мы видим иное. Философия с силой восстала за свой падавший авторитет, стала настойчиво распространять свои доктрины даже в среде самого христианства. Наряду с защитниками христианства, вышедшими из цивилизованного язычества, в христианстве явились люди с философским же образованием, воспитанные в школах языческой мудрости, которые хотя и приняли христианство, но не могли примириться с его философией, – христианство представлялось им юродством, ненаучным, и они старались внести в него языческо-философский элемент, обосновать его не на словах Господа, а на модных в то время философских принципах. Для решения различных метафизических вопросов, представляемых всякою вообще религией, в большинстве случаев они старались ограничиться одними своими средствами, не прибегал почти к пособию откровенного учения. Почвой их в этом случае и подготовкой были философемы языческого мира, аргументами – откровенные истины, которые отодвигались, таким образом, на второй план и затенялись основными философскими положениями, становились не господствующим началом в их системах, а служебным только орудием, обязанным подходить под их идеи. Благодаря такому соединению философии с христианством, из их рук вышло полухристианство – полуязыческая философия, система дохристианского характера, прикрытая христианской оболочкой. Таким характером оттенены ереси язычествующие, известные под общим именем гностицизма, задававшиеся постоянно одними и теми же вопросами, разнообразясь только в своих видоизменениях и частностях.

Главным вопросом, томившим все умы, был вопрос об отношении Бесконечного к конечному, Бога – к миру и человеку, о происхождении мира и зла⁴⁹⁰ и т. д. На этой почве выродился гностицизм, которого история, начинаясь с I века христианской эры, тянется чрез II и III вв. К III веку гностицизм достиг апогея

своего величия, развернулся и высказался вполне. Третий век был покрыт непроницаемым мраком гностических лжеучений⁴⁹¹,— гностики размножались чрезвычайно быстро, «как грибы выходили из земли»⁴⁹². Разветвляясь на бесчисленные секты, гностицизм представлял собою спутанную сеть, в которой трудно было найти его начало и историческое развитие. Отсюда-то произошла та сбивчивость и спутанность в классификации гностических систем⁴⁹³. Исследования последнего времени привели только к тому результату, что все гностические системы принадлежат к двум семействам, распадаются на две главные группы с резко очерченным характером и определенной физиономией, — гностический пантеизм и гностический дуализм — вот те два класса, под которые подводятся и с которыми в основе мирятся все другие видоизменения и ветви гносиса. Как гностики — пантеисты, так и гностики — дуалисты строят свое мировоззрение на началах чисто языческих, кладут в основу его те или другие результаты, выработанные языческою мудростью. Но вместе с тем гностический пантеизм — с его бесконечною генеалогией зонов — у одних и крайний дуализм — у других гностиков прикрывался христианской оболочкой, благодаря которой он легко мог проникать в христианское общество, увлекать простых верующих в свои сети, и таким образом постепенно, но быстро, приобретать себе последователей в среде особенно пытливых христиан. Рассматриваемый со стороны теоретического содержания, гностицизм представляет собою синкретизм, смешение христианских идей с языческими доктринами, — в нем отразились различные элементы буддизма, религии Зороастра, платонизма, филонизма и проч.⁴⁹⁴ Благодаря такому характеру своему, он мог, при посредстве находящихся в нем христианских идей, проводить в убеждение христиан много языческих начал, вселять в христианах то, от чего они, при переходе в христианство, торжественно отреклись. Гностицизм особенно опасен был в века гонений, «когда вера изнемогала, и церковь окружена была пожирающим пламенем»⁴⁹⁵. Чем сильнее была эта опасность, тем более выдвигалась нужда — исследовать этот гностический хаос, узнать его генезис,

проследить его историческое развитие и разветвление, проанализировать его, показать характеристические черты и опровергнуть его более или менее основательными доводами. Живо чувствовалась эта нужда в древней церкви, и церковь, в видах ограждения себя от нападения ересей, и с целью предохранить верующих от опасности увлечься еретическими заблуждениями, с самого начала своего существования на земле противопоставляла им свое оружие истины. Не говоря уже об апостолах, которые боролись с зародышами гностицизма, и ближайших преемниках, или непосредственных учениках их, продолжавших эту полемику, мы укажем мимоходом, что развившееся уже гностическое учение вызвало новую сильную полемику св. Иринея, специально занявшегося изучением и опровержением гностицизма в главных его представителях. Очень серьезно взглянул на эту полемику и ее значение св. Ириней и посвятил ей все силы своего духа. Несмотря на сильное поражение, нанесенное св. Иринею, гностики упорно продолжали свое существование, хотя уже в более усовершенствованной форме. Вторым сильным борцом против них явился Тертуллиан.

Наряду с этим направлением еретической мысли, во времена Тертуллиана возвышались здания других ересей, которые, в отличие от первых, можно назвать ересями более христианствующими. Искренно принимая христианство, представители этого направления взглянули на христианство с логической стороны, старались понять христианство как целостную систему; они занялись первее всего и главным образом вопросом о внутренней жизни Божества – троичности Лиц в Боге и их взаимном отношении между собой. Глубоко веруя в христианство, но вместе с тем, не понимая его сущности и его догмата о Божестве, эти еретики, так сказать, хотели переделать христианство, устранить из него кажущееся противоречие, не унижая самого христианства, задумали помирить логику с верой. Христианство проповедовало монотеизм, но в то же время говорило и о троичности лишь в Божестве. Еретики и задумали помирить единство и троичность и примирили путем своеобразного понимания и объяснения

идеи троичности. Для достижения этой цели они решились даже пожертвовать собственно христианской идеею троичности. Выражением этого стремления понять тайну Св. Троицы – в III в. явилось монархианство и – как ветвь его – патрипассианство. Эта ересь была тем опаснее, что под предлогом возвышения личности Основателя христианства, отождествляя его с лицом Бога Отца, она грозила если не совершенно разрушить христианство, то – по крайней мере – исказить его в его основных догматах.

Вот в общих чертах источник происхождения ересей, с одной стороны как реакция христианству со стороны языческой философии, с другой – как самостоятельный плод, выработавшийся в христианстве, стремление понять и уяснить себе христианство. Та и другая группа ересей, хотя не в одинаковой мере, тем не менее, сильно искажали христианство. Как гностицизм, так и патрипассианство в своих системах имели в виду лицо И. Христа, – Основатель христианства был тем средоточным пунктом, около которого вращались все ереси первых веков. Смотри по тому, с какой стороны и как смотрели на И. Христа, сообразно с этим и дело Его – христианство и искупление человечества принимало тот или другой характер. Из каких бы начал ни выходило патрипассианство, какими бы побуждениями ни руководилось, – это все равно для догматики и христианства, – оно отрицало или извращало в христианстве самое христианство, лишало верующих Того Посредника между Богом и людьми, Которого так долго и так сильно жаждало человечество и т. д. Гностицизм был стремлением проникнуть в сущность Божества⁴⁹⁶, разрешить неотступные для всего мыслящего человечества вопросы об отношении бесконечного к конечному, происхождении мира и человека и начале зла⁴⁹⁷, попыткой уяснить сущность божественного домостроительства о спасении человечества, понять христианство вне христианства. Превратное учение гностиков, неправильный взгляд других еретиков на Христа и христианство и т. д., все это естественно должно было вызвать себе сильных противников в лице строгих ревнителей истины, мужественно и с непоколебимою стойкостью защищавших дело Богочеловека. Первым борцом за

истину против заблуждения на латинском Западе явился Тертуллиан.

Тертуллиан жил в такое кипучее время, когда шла продолжительная борьба с ересями. Счастливо одаренный от природы сильным умом, живым и твердым характером, Тертуллиан не мог оставаться равнодушным, безучастным зрителем еретической пропаганды; римлянин, любитель права и дисциплины, он терпеть не мог еретических сект, которые умели только разрушать, а не созидать, производили схизму. Он не мог равнодушно смотреть на гностические ереси, потому что они, в своей практической и даже теоретической части, живо напоминали ему ненавистное язычество с различными его обычаями, язычество, с которым Тертуллиан уже успел навсегда расстаться. Враг всяких заблуждений, питавший глубокую антипатию ко всякой ереси⁴⁹⁸, Тертуллиан всем существом своим стремился к энергичной деятельности, его пылкая душа жаждала борьбы, в которой он мог развернуть свои могучие силы, показать свою неустанную энергию, целиком высказать свои убеждения и взгляды и с силой защитить их. Тем более он должен был принять участие в этой борьбе, что ясно видел в ней защиту дела Божия, и он вступил в полемику, в которой должен был померяться силами с противниками христианства. Благодаря обширному образованию, сильной диалектике, юридическому такту и пламенной любви к делу, за которое он ратовал, Тертуллиан был сильным борцом. – В своей оригинальной полемике Тертуллиан прежде всего рисует портрет еретика⁴⁹⁹, часто в преувеличенном виде, не щадит он здесь ярких красок, не стесняется выставлять такие черты, которые сразу бросаются в глаза своею баснословностью и сказочным характером; стрелы иронии направляет не только против личности еретика, но и против его родины и даже профессии; ирония и юмор проникают его полемические сочинения, неожиданные обороты его ораторской, цветистой речи, тривиальные выражения, по местам являющиеся в его полемических сочинениях, составляют характерную особенность пера Тертуллиана в полемике. Но лишь дело коснется догматов и изложения их, начинается самая полемика,

ирония исчезает, сарказм пропадает бесследно, – серьезный тон и сдержанность речи заступают их место. Собственно в полемике Тертуллиан употребляет уже другие приемы: он всесторонне разбирает те основы, на которые опираются еретики, делает крайние выводы из еретической системы и этим путем доводит ересь *ad absurdum*. Проницательность позволяла ему войти в систему противника, окинуть ее одним взором, сильный ум разоблачал запутанные софизмы еретиков, строгий анализ представлял в ясном свете фальшивые положения. Здравая рассудительность, серьезная сдержанность, которой у него иногда недостает в простых счетах с еретиками и в обрисовке их личностей, небольшая доля иронии, замечательное умение подбирать подходящие места Св. Писания составляют отличительную черту его догматической полемики. Рядом с вескими аргументами, – рассудочными, или же заимствованными из Св. Писания, – у Тертуллиана стоят иногда чисто риторические доводы, диалектические тонкости и хитрая изворотливость ума, стремление завлечь читателя или слушателя, так что во многих местах Тертуллиан является скорее оратором, чем богословом. Он не прочь ввести в свою речь парадоксы и афоризмы, провинциализмы родины, темные выражения – остаток древней латыни, уцелевший на площадях Рима; грубый архаизм нравился его слушателям, гармоническое сочетание его с современною ему латынью приятно щекотало ухо даже щепетильных его современников. Это Тертуллиан знал, и чтобы успешнее достигать своей цели, пользовался всеми диалектическими и лексическими средствами. И подобные, чисто внешние, средства имели сильное влияние на ход полемики, – часто только при помощи их Тертуллиан достигал победы над своими противниками. Если же каким бы то ни было путем он доводил противника до колебания или попытки сдаться, он уже не щадил его, быстрыми и неожиданными нападениями и ударами разбивал его окончательно, не давая ему времени оправиться от ударов. Как апологет, так и полемист, Тертуллиан недолго вращается в метафизической области, – скоро переносит он спорные вопросы на почву

положительного авторитета Св. Писания и Св. Предания, смотрит на дело большею частью под практическим углом зрения. На почве умозрения он чувствует себя не очень сильным, в метафизике впадает даже в заблуждения. Смелая самоуверенность и стойкость в своих взглядах характеризуют Тертуллиана во все время его полемической деятельности. Верный себе и раз задуманной мысли, Тертуллиан не отступал от нее даже ввиду близости к заблуждению. Как на особенность, характеризующую полемическую деятельность Тертуллиана, его юридический такт, нужно указать на его аргумент *praescriptionis* (право давности). Вероятно, Тертуллиан, когда был еще адвокатом (если только был им когда-либо на самом деле), часто пользовался этим аргументом, столь обычным в римской судебной практике⁵⁰⁰, и освоился с ним до такой степени, что перенес его и в область богословских споров, приложил его ко всей вообще системе христианского вероучения, а не к частному какому-либо пункту христианского учения. *Praescriptio* составляло любимое доказательство Тертуллиана, доказательство того, что ереси не могут претендовать на авторитет и общепризнанность их за истинные учения. Перед силой этого аргумента, очень веского для сынов Запада, воспитанных под влиянием римской юрисдикции, еретики волей-неволей должны были или сложить без бою оружие, или же ослабить силу этого довода. Как увидим ниже, еретики взялись за последнее средство.

В борьбе с ересями можно вести дело двумя путями: в первом случае спор переносится на почву Священного Писания и таким образом открывается, что каждый член христианского православного учения имеет для себя основание и опору в писаном слове Божиим, между тем как мнения еретиков не только не находят в Священном Писании для себя поддержки, напротив – каждое из них ниспровергается учением Библии. Путем этого метода Тертуллиан анализировал частности еретических систем и показывал их ложность Священным Писанием, Св. Преданием и богословским разумом. Этот метод, очевидно, не всегда мог приводить к ожидаемому результату. Сам Тертуллиан признавал неудобность его во всей полемике.

Вы, говорит он, хотите спорить с еретиком на почве Писаний; но он не принимает всех писаний, да и те, которые принимает, он извращает по своему вкусу⁵⁰¹. Гораздо проще, гораздо более выгод представлял другой путь, когда устанавливалось общее положение, принимаемое и церковью и ересью, и под это установившееся положение подводились спорные вопросы. Этот путь был и проще, и короче, и нашел у Тертуллиана большее приложение. В общей борьбе со всеми ересями, где не имеется в виду ни одна какая-либо частная еретическая система, Тертуллиан пользуется исключительно первым методом, в частной же полемике с каждой ересью в отдельности он отдает предпочтение и значительное преимущество методу последнему⁵⁰².

В связи с полемико-догматическими произведениями и в зависимости от них у Тертуллиана стоит ряд моральных сочинений. Тертуллиан был из числа тех людей, деятельность которых простирается на все стороны человеческой жизни – умственной, религиозной и нравственно-практической. Ратуя против ересей и в полемике с ними всесторонне раскрывая христианское вероучение, Тертуллиан в то же время боролся с современными ему сенсуалистическими взглядами на жизнь и ненормальностями в нравственной жизни христиан. Как в догматической области Тертуллиану приходилось иметь дело с такими системами, которые задавались главным образом целью – выяснить отношение между бесконечным и конечным, божеством и человечеством; так и в области практической ему представилась необходимость заняться решением вопроса об отношении между духом и плотью. Представители языческой мудрости, задававшие себе этот вопрос, решали его преимущественно в смысле сенсуалистическом, и этот сенсуализм нашел себе обширное приложение в жизни. Перевес плоти над духом, чувственности над возвышенными стремлениями человеческого духа широко распространялся и подавлял нравственное сознание людей. Крайняя степень развития такого направления, до какой доходили в то время, не могла не вызвать против себя протеста, и тем сильнее, чем более оказывался в жизни чувственный элемент. Поэтому-то,

когда на церковно-литературное поприще выступила такая энергичная личность, каким был Тертуллиан, протест этот сказался во всей силе, протест, в некоторых пунктах доведенный до противоположной крайности. Ряд нравственных трактатов Тертуллиана – живое тому доказательство. В своих сочинениях нравственного характера Тертуллиан касается тех сторон жизни, на которых особенно отразилось современное направление, и ратует против них не с тою снисходительностью, какою отличались другие церковные писатели, а со своеобразным ригоризмом, обнаружившимся в большей или меньшей силе. В нравственную область Тертуллиан старается провести теорию преобладания духа над плотью, подавление плотских элементов в интересах духовной стороны человека.

Нравственные сочинения Тертуллиана не все написаны под одним и тем же влиянием. Тертуллиан пережил два момента, – первый период его христианской жизни можно назвать периодом ортодоксальной его деятельности, второй – монтанистической. Эти два периода особенно ясно и рельефно отразились на нравственных сочинениях Тертуллиана: одни из них написаны были в то время, когда Тертуллиан был еще *homo ecclesiae*, другие же – напротив – явились под более или менее сильным влиянием монтанизма; таким же характером отмечены и те моральные требования, которым не было посвящено специальных трактатов, но которые были выражены в разную пору деятельности Тертуллиана – внешней (апологетической) и внутренней (полемической), в сочинениях апологетических и полемических.

Для более точного определения этого влияния необходимо охарактеризовать монтанистическую секту и ее учение.

Монтанизм представляет собою не столько религиозно-вероучительную, сколько моральную в дисциплинарную систему. Как и всякая система, монтанизм имеет свое определенное начало и особую, ему свойственную, физиономию. Главою и основателем этой секты иллюминатов (как называет ее Фреппель) является Монтан, евнух, уроженец, Фригии, этой классической земли Цибелы и Афиса, существенную часть культа которых составляли различные

оргии и конвульсии корибантов в честь великой матери – природы. Находят возможным и правдоподобным то мнение, что экстатик Монтан когда-то и сам был из жреческой коллегии Цибелы⁵⁰³. Систематическое развитие и округление монтанического учения Неандер усваивает Тертуллиану⁵⁰⁴.

Основной пункт монтанистической системы – постепенность божественного откровения. По Монтану, Бог с мудрою постепенностью и как бы экономичностью открывал планы своего домостроительства и истины, которые должны вести людей к совершенству⁵⁰⁵. Первое откровение Он дал израильтянам чрез Моисея откровение неполное и несовершенное, – страх наказаний и прелесть наград – еще временных, земных – вот те мотивы, какими обставлены были божественные предписания. После Моисея являлся целый ряд пророков, руководителей еврейского народа, которые также были органами, посредниками божественного откровения, но уже более совершенного, возвышенного; чрез пророков Бог возводил людей более и более к духовному, переносил их мысль от земного к небесному. Третий период божественного откровения начинается с явлением И. Христа. Сын Божий сообщил откровение полнее, чем пророки, Его законодательство носило более духовный характер, но опять это откровение не было совершенным и полным, – люди, даже и сами ближайшие ученики Господа были неспособны вполне принять и усвоить возвышенные истины, и И. Христос, для совершенного откровения, обещал послать на землю Параклета⁵⁰⁶. С явлением Параклета заканчивается прогрессивный ход божественного откровения, других моментов ожидать нельзя. Этот Параклет, сказавший последнее слово Божие людям и доверивший дело искупления человечества⁵⁰⁷, и есть Монтан, «Дух, обитавший в Отце»⁵⁰⁸, проповедники постепенности и экономичности божественного откровения и несовершенства служения Христова⁵⁰⁹.

Время Монтана – есть период процветания дара пророчества и всевозможных экстазов. Как и следовало ожидать, к этой секте, или – как называл ее Ревиль⁵¹⁰ *religion nerveuse*, не замедлили примкнуть первее всего женщины, тем

более что в монтанистическом обществе дар пророчества и право учительства и вообще все религиозные обязанности принадлежали и усваивались безразлично обоими полами; и Максимилла с Прискиллой, честолюбивые женщины, искательницы приключений, первые помощницы Монтана, являются и первыми и главными пророчицами⁵¹¹; их авторитет монтанисты ставили так высоко, что на нем опирали даже многие из положений своего учения⁵¹². Такой умный человек, как Тертуллиан, и он увлекся этими экстазами и с благоговением относился к бредням пророчиц Монтана⁵¹³. «Это такие женщины, – говорит он, – которые пророчествуют, беседуют с ангелами, а иногда даже с самим Господом, в экстатических состояниях постигают божественные тайны⁵¹⁴ и проч. Как же, следовательно, не смотреть на них высоко и не признавать их авторитета? – Видения пророчиц были в экстатическом состоянии их, сопровождались различными конвульсивными движениями и бессознательным состоянием⁵¹⁵. Как плод ненормального состояния умственных сил, пророчества их были, очевидно, смутны, неопределенны, не заключали в себе прямого и определенного смысла⁵¹⁶.

Выше было замечено, что монтанизм представляет собою главным образом моральную систему; эта черта рельефно выделяется в его учении. Монтанисты проповедовали строгую и неумолимую мораль сравнительно с нравоучением церкви, показавшимся монтанистам слишком слабым и распушенным. Вопреки церковной практике, монтанисты усилили строгость покаяния и объявили, что есть грехи непростительные, в которых бесполезно раскаяние, какое бы ни было принесено⁵¹⁷, что церковь не может принимать в свои недра уже отлученных от общения верующих⁵¹⁸, и таким образом очень многих грешников совершенно отклоняли от церкви, лишая их церковного общения⁵¹⁹. Монтанисты увеличили число постов, – кроме принятых церковью, ввели много постов чрезвычайных⁵²⁰, и таким образом хотели сделать христиан строгими аскетами и постниками. Вопреки учению ап. Павла (1Кор. 7:39), монтанисты отвергли вторые браки⁵²¹, называя их видом прелюбодеяния⁵²²; неодобрительно относились и к первым⁵²³, – в видах

совершенства, по их взгляду, нужно и заключенные уже браки расторгать, как это и сделали Максимилла и Прискилла, – лишь только исполнились обе пророческого дара, тотчас же развелись со своими мужьями⁵²⁴. На бегство и уклонения от гонений церковь смотрела снисходительно; монтанисты же стали трактовать бегство и укрывательство от мучений равными отступничеству от веры во Христа и Параклета⁵²⁵. Мученичество считали почти единственной энергией, достойною христианина, и как бы сами напрашивались на пытки и мученическую смерть⁵²⁶. Внешняя простота в одежде, видимая строгость жизни были отличительными чертами монтанистов⁵²⁷. Монтанисты резко отделяли себя от других, называли себя «духовными»⁵²⁸, тогда как всех других трактовали как «душевных»⁵²⁹. Они чуждались мира и изгоняли у себя все, что только напоминало о мире и его светлых сторонах, с презрением относились к играм, торжествам, даже самой науке⁵³⁰. Словом, казалось, что они вели жизнь святую. Но, при видимой святости, секта эта внутри себя заключала черты жизни, идущие вразрез с общим строем монтанистической доктрины и морали. Корыстолюбие и безнравственность даже пророков этой секты были обыкновенными пороками, в которых упрекали монтанистов церковные писатели⁵³¹. Передают, что сами руководители этой секты в своей жизни не провели до конца ни одного из своих принципов – стойкости и мужественного перенесения житейских невзгод, оказались слабодушными людьми, – Монтан и Максимилла повесились⁵³².

Будучи верным отображением направления своего времени⁵³³, монтанизм нашел себе многих последователей. По Епифанию, «этот род еретиков был в Каппадокии, Галатии, Фригии, их много было также в Киликии и Константинополе»⁵³⁴. Явились они и в Риме. Если верить свидетельству Тертуллиана, на первых порах римский епископ даже стал покровительствовать им, и готов был даровать мир церквям азийским и фригийским; и только по настоянию Праксея – противника монтанизма – «отрекся от новых благодатных даров» и вернул назад посланные грамоты мира⁵³⁵. Распространение монтанизма обратило, наконец, на себя

внимание церкви. Епископы и церковные писатели, рассматривавшие монтанистическое учение, и поместные соборы, задававшиеся целью обследовать это учение, нашли его еретическими и осудили, последователей его отлучали от церкви⁵³⁶, и стали трактовать монтанизм наравне с монархианскими ересями⁵³⁷. В V веке от монтанизма не осталось и следа.

Этою-то сектою и увлекся Тертуллиан. Его естественная склонность к ригоризму и вера в близкий конец мира располагали его к монтанизму и сродняли с ним, а красноречивый монтанист Прокл окончательно обратил его в монтанизм. Сделавшись монтанистом, Тертуллиан, в свою очередь и сам старался утрированные взгляды монтанистов на жизнь и деятельность человека провести в жизнь своих современников.

Все черты монтанистической морали, усвоенные Тертуллианом, в его деятельности нашли себе широкое приложение среди того общества, в котором монтанизм привился и окреп.

Проконсульская Африка, место деятельности Тертуллиана, поставлена была в одинаковые условия с «вечным городом»; римская Африка, метрополией которой был Карфаген, после римских завоеваний, ни в чем не хотела уступить гордому Риму, начала усвоить себе и усвоила нравы и обычаи властителей мира. Всему этому способствовало одинаковое положение обеих столиц – Рима и Карфагена – относительно Средиземного моря. Средиземное море было главным центром, где встречались разные народности, составлявшие римскую империю, главным путем, посредством которого сообщались ближайшие европейские и малоазийские нации, оно было центром жизни и кипучей деятельности древнего мира, его исторического движения. На берегах этого моря возвышались метрополии торговли и богатства, главные центры науки и цивилизации, но в то же время и главные пункты, откуда нравственная распущенность распространялась повсюду. Между этими центрами первое место занимали Рим и Карфаген. Карфаген в эпоху Тертуллиана ни в чем, кроме

всемирного владычества, не уступал Риму. Благодаря счастливым обстоятельствам, Карфаген сделался центром умственной жизни Запада, едва ли не лучшим даже самого Рима. Строй карфагенской жизни⁵³⁸, превосходное береговое положение, роскошная обстановка и т. п., – все привлекало в Карфаген лучшие умственные силы, в него со всех сторон стремились и ораторы и поэты, так что не без основания Карфаген получил название «*Musa coelestis, Camaena togatorum, litterarum latinarum artifex*»⁵³⁹; а за преобладающее в нем ораторское направление и богатство ораторской производительности стал называться (напр. у Ювенала)⁵⁴⁰ «*Nutricula causidicorum*» – рассадником адвокатов, адвокатов часто со своеобразным оттенком – напыщенностью и любовью щегольнуть своим языком⁵⁴¹. Ораторы Фронтон и Апулей и поэт Немезиан – представители интеллигенции язычествовавшего Карфагена⁵⁴². И христианствующая Африка была богата литературными деятелями. В Карфагене впервые за весь латинский Запад возвышается голос в защиту церкви и христианства, здесь, прежде всего ереси и расколы встречают себе отпор, прежде чем в самом Риме, в Карфагене определяется и устанавливается дисциплинарный строй церкви. Мало того, в церковно-литературном движении Карфаген долгое время даже превосходит Рим. С конца II в. и на несколько веков далее центр тяжести христианской западной литературы совершенно переносится с европейского континента на континент Африки, долгое время мы не видим на европейском Западе замечательных церковно-литературных произведений. Тертуллиан, Киприан, Минуций Феликс, Арнобий, Лактанций, Августин – все принадлежат Африке. Здесь разрабатывалась христианская догматика на латинском языке, – европейский Запад пользовался только уже готовыми результатами, добытыми церковно-африканскою литературой в строго западном направлении, более практическом и положительном, чем метафизическом, готовыми каноническими постановлениями, добытыми африканцами путем более или менее продолжительных споров.

Вместе с внутренней, духовной стороной, Карфаген не уступал Риму и во внешней жизни. Провинции Африки были столь богаты, что могли в течение 8 месяцев в году прокармливать Рим⁵⁴³. Африканские житницы все более и более увеличивали свои колонии. Карфаген – их метрополия – шел быстрыми шагами на пути к внешнему процветанию, и к концу II в. достиг того, что сделался блестящею царицею Африки, с которою могли соперничать только Рим и Александрия⁵⁴⁴. Отражая на себе весь строй западноевропейской столицы – Рима⁵⁴⁵, Карфаген был как бы продолжением Италии. Рабское подражание римскому блеску и жизни перенесло в Карфаген, вместе с роскошью и внешним блеском, и множество пороков необузданного разгула и разврата. Все писатели обрисовывают нравственное состояние проконсульской Африки самыми мрачными красками. Роскошь и чувственные удовольствия расслабили и изнежили пылких африканцев, пороки приняли у них громадные размеры, вся Африка пылала огнем низких страстей; сладострастие было господствующим норовом африканцев⁵⁴⁶; цирковые жестокости нисколько не уступали римским, карфагенская сцена носила на себе такой же характер, как и римская⁵⁴⁷. Словом, вся обрисовка языческого Рима вполне приложима к картине жизни языческого Карфагена: чувственная жизнь, грубые инстинкты, привязывавшие к земле, безграничный и ничем не сдерживаемый эгоизм – продукт меркантильного духа карфагенцев – составляли характеристические черты населения Карфагена и его окрестностей.

Среди такого-то общества и такой обстановки жило Карфагенское христианское общество, правда, довольно многочисленное⁵⁴⁸, но тем не менее еще не вполне отрешившееся от языческих элементов, – на светлом фоне жизни карфагенских христиан были пятна, наложенные остатками язычества. Язычество слишком глубоко пустило корни, чтобы скоро могло потерять все следы свои в христианском обществе. Картина жизни христиан карфагенской церкви, которую рисуют Тертуллиан и другие писатели, показывает еще очень сильное влияние язычества на христиан

и их убеждения. Пылкое, порывистое африканское население приняло христианство с тем же страстным увлечением, которое характеризовало его во всех случаях; но принимая его, население Африки не оставляло многих и прежних обычаев и привычек. В том обществе, среди которого вращался Тертуллиан и к которому обращалось его сильное обличительное слово, была какая-то смесь христианского с языческим. «В самих церквях, на гробах мучеников, карфагенские христиане совершали пиры с характером языческим, пиры, переходившие часто в дикую оргию»⁵⁴⁹. Подражая язычникам, многие карфагенские христиане, в угоду властям, праздновали вместе с язычниками и по-язычески известные дни в честь кесарей (напр. *dies natales*), принимали участие в торжественных процессиях, украшали свои дома гирляндами, дозволяли себе различные действия, несогласные с христианским сознанием того времени, и нередко оканчивали их оргиями. Цирковые и театральные зрелища, – с их языческим характером, парализованием благородных стремлений и высоких чувств в человеке, запятнанные характером идолослужения⁵⁵⁰, предлагавшие для нравственности мед, отравленный ядом⁵⁵¹, – для многих христиан были любимым препровождением времени. Многие христиане, перешедшие из язычества, не понимали вполне духа Евангелия, не понимали цели, к какой стремилось христианство, и путей, ведущих к достижению этих целей. В стремлении древней церкви положить конец идолослужению, все языческое, поддерживающее или только напоминающее собою язычество, конечно, полагало препятствия к выполнению ее намерения. Между тем языческие элементы не только не искоренялись, а напротив – проникали в жизнь самих христиан. Христианство принимали люди всех сословий и профессий со всевозможными средствами к жизни, – в лоно церкви вступали и ремесленники, в промышленники, и воины, и судьи... Оставляя язычество, они не оставляли прежних своих способов зарабатывать кусок хлеба, не покидали и некоторых языческих обычаев. Будучи уже христианами, ремесленники фабриковали идолов⁵⁵², строили ниши для храмов⁵⁵³; промышленники продавали благовонные

вещества, употреблявшиеся для курения пред идолами⁵⁵⁴, торговали языческими жертвами⁵⁵⁵, и таким образом, хотя и косвенно, но, тем не менее, содействовали поддержанию языческого культа, доставляли ему материальную опору, и как сами опять легко могли увлечься оставленным язычеством, так и других могли соблазнить к возвращению в язычество⁵⁵⁶. Христиане перенесли с собой из язычества обычай обмениваться в известные дни подарками, обычай, имеющий в основе своей языческое суеверие⁵⁵⁷; заключали с язычниками контракты, содержавшие в себе языческие формулы⁵⁵⁸; употребляли клятву языческими божествами, например, «*me hercle*», «*me dius fidius*» и др.⁵⁵⁹. Немало и других недостатков перенесено было из язычества в христианство⁵⁶⁰; грубый эгоизм в жизни общественной и семейной, честолюбие и властолюбие, роскошь и эпикуреизм мало были ослаблены в христианах, перешедших из язычества.

Все эти и подобные им нравственные недостатки, живо напоминавшие собою язычество с его культом и распущенною нравственностью, не могли не обратить на себя внимания такой личности, как Тертуллиан. Строгий к себе и другим, Тертуллиан серьезно взглянул на такое ненормальное положение дела. Пред ним тотчас восстала идея – покончить расчеты с язычеством за других, подавить уцелевшие в христианах языческие остатки. Он задумал и исполнил ряд трактатов, посвященных обличению всех, даже незначительных, нравственных недостатков своих собратий по вере; оградить нравственность от колебаний, падений и посторонних наростов и уяснить христианский идеал нравственности – вот задача Тертуллиана-моралиста.

В решении нравственных вопросов возможны две крайности – или дать человеку слишком много свободы, или же преувеличить строгость закона; другими словами – или крайняя снисходительность, или ригоризм, или недостаток, или же излишек строгости. При тогдашнем положении христианства среди язычества, моралист не мог согласиться на послабление закона в интересах свободы и своеволия человека, – в атмосфере, зараженной идолослужением, нужно было

действовать более мерами строгости, чем снисхождения. Таким образом моральный ригоризм Тертуллиана, равно как и монтанизм, были естественными следствиями того нравственного состояния, в каком находилось карфагенское общество. Сильная нравственная распущенность, отсутствие верного понимания нравственного идеала, сглаживание его, вызвали против себя, как реакцию, утрированный взгляд на деятельность человека и суровое нравоучение. Не будь нравственной распущенности в христианском обществе, монтанизм был бы немислимым явлением в христианстве и ригоризм Тертуллиана далеко не высказался бы в такой широкой степени. Тертуллиан явился противовесом общественной язвы, и – как человек пылкий, решительный, со свойственной его характеру слабостью вдаваться в крайности – переступили границы умеренности, в своих воззрениях на нравственную деятельность человека сроднился с монтанизмом.

Как моралист, Тертуллиан, вопреки господствующему сенсуализму, проповедует преобладание духа над плотью, умерщвление плоти в интересах духа. Проводя этот взгляд в свою жизнь и жизнь других, Тертуллиан пришел к крайнему, мрачному ригоризму. Не стало у него светлого взгляда на мир и земную жизнь, которою прежде он так неумеренно пользовался; удовольствия, доставляемые жизнью, потеряли для него всю прелесть и очарование; у Тертуллиана явилось полное разочарование во всем, чем он прежде жил и наслаждался⁵⁶¹. Мир Божий представлялся ему уже царством зла, какою-то душною тюрьмой, из которой лучше всего бежать скорее, удовольствия – отравой, препятствием к достижению вечного блаженства⁵⁶²; все, что хотя сколько-нибудь отзывалось язычеством, вызывало в нем горькие воспоминания о своей прошлой жизни, полной разгула и удовольствий. Образ грозного Судьи-Бога постоянно предносился пред его взором и побуждали его отказываться от всего, на чем только лежала хотя небольшая печать светскости и языческого строя жизни. Мало того, что он равнодушно относился к жизни и ее благам, он презирал их. Его взор постоянно был обращен к небесному,

духовному, – «изнуряй плоть в интересах духа» – сделалось девизом его моральных требований и от каждого человека-христианина⁵⁶³. Желание небесных радостей и боязнь ада отодвигали на задний план и совершенно стусhevывали собой требования жизни и плоти. Под таким углом зрения христианство приняло у него своеобразный, ригористический оттенок. Бог является у него только Богом правды и Судиею, который за всякое нравственное преступление, за каждый нравственный промах только карает и карает; дух христианства – систематическою строгостью заповедей, суда и наказания; так что в нравственном учении Тертуллиан становится скорее на ветхозаветную, чем новозаветную точку зрения⁵⁶⁴. Ему казалась слишком слабою современная мораль, представлялось, что христиане и мало молятся, и мало постятся, и мало совершают нравственных подвигов, и мало переносят лишений и мук. Имея постоянно в виду себя и свои силы, свою душу, жаждавшую опасностей, борьбы и тяжелых нравственных подвигов, он стал проповедовать суровую, аскетическую мораль с полным равнодушием, даже презрением к жизни и ее требованиям⁵⁶⁵. Тертуллиан слишком суров, требователен, не признает почти никаких прав за человеческой природой, не обращает – особенно в последний, монтанистический, период своей жизни и деятельности – внимания на обыкновенные условия, в какие человек поставлен жизнью. Под свои ригористические требования он подводит христиан всех полов, возрастов и всевозможных семейных и общественных положений. Для него не существует обстоятельств, которые могли бы смягчить его строгую, мрачную мораль, его ригористический взгляд всюду остается непоколебимым⁵⁶⁶; какие бы случаи ему ни представляли, он старался обходить их и обходил, благодаря своей богатой диалектической способности и изворотливости ума. Нет у него уступок ни для кого, нет кротости и снисходительности к слабостям и недостаткам человеческим, – все христиане одинаково вступили в воинство Христово⁵⁶⁷, все, стало быть, должны одинаково подвизаться в жизни, все без исключения должны осуществлять в своей жизни и деятельности его руководящую моральную идею о торжестве

духа над плотью. Борьба необходима в деле нравственного усовершенствования, человеку – христианине без нее немыслим, вся жизнь христианина должна быть непрерывной, ожесточенной борьбой с миром и его заблуждениями. Сил у человека достанет для этой борьбы, христианин может победить диавола в самом центре его властительства, особенно при помощи и содействии Божиим⁵⁶⁸. В Боге христианин должен искать себе опоры в нравственной жизни, в нем заключается и принцип моральной силы и стойкости⁵⁶⁹. Бог требует от человека подвигов, следовательно, человек и должен без рассуждений совершать эти подвиги, не подыскивая никаких для себя оснований в моральной жизни, кроме требований Божиих, – Бог лучше нас знает, чего требовать от человека, что для него полезно; от того-то все Его требования и повеления безусловно хороши и обязательны для всех и каждого⁵⁷⁰. Как уже было замечено, мотивами моральной деятельности по Тертуллиану являются с одной стороны обязанность выполнять долг христианина – воина, с другой – прелесть райских наград и страх адских мук⁵⁷¹; любви, этого христианского нравственного начала, для Тертуллиана не существует как морального принципа, вследствие чего его идеальный христианин является рабом, исполняющим волю Божию за плату, из-за корыстных расчетов. Смотря таким образом на христианина и его нравственную деятельность, Тертуллиан не прочь регламентировать всю жизнь человека до подробностей, вставить ее в рамку и указать, как христианин должен поступать в том или другом случае⁵⁷².

В нравственных сочинениях Тертуллиану приходилось иметь дело с частными явлениями жизни, рисовать картины их и противоположные им картины идеальные, выработанные Тертуллианом; нравственные сочинения и выражают собою взгляд Тертуллиана на жизнь семейную и общественную, взгляд его на правительство, отношения между властью имеющими и подданными, на военную службу, общественные удовольствия, взаимные отношения между христианами и нехристианами, гонения, мученичество, посты и т. д. Здесь-то, в обрисовке жизни действительной и идеальной, особенно высказался

могучий творческий процесс воображения Тертуллиана, вылилась живая, поэтическая душа карфагенского пресвитера. Глубокое убеждение в истинности того, что он передает, страстная любовь к тому делу, за которое ратует, к той идее, которую проводит в жизнь и всячески отстаивает, энтузиазм, горячность, с какими почти навязывает другим свои идеалы нравственности – не оставляют Тертуллиана до последнего момента его авторской деятельности в моральном направлении⁵⁷³, одушевление проникает все его нравственные требования.

Представим теперь полемику Тертуллиана с теми, с кем пришлось ему сталкиваться, и уясним себе догматические и нравственные положения, высказанные им преимущественно в этой серии сочинений.

Все полемические сочинения Тертуллиана распадаются на две неравные группы. Первая обнимает собою общую полемику Тертуллиана со всеми ересями, где не разбирается в частности и не имеется в виду ни одна система; сюда относятся сочинения: «*de praescriptionibus adversus haereticos*» и «*Scorpiace adversus gnosticos*»; во вторую группу входят сочинения, посвященные специальному разбору каждой ереси отдельно и полемическое сочинение «*de anima adversus philosophos*». К этой же группе можно и должно причислить и те немногие сочинения, которые не носят на себе сильного полемического характера, но, тем не менее, вызваны были неправильными еретическими взглядами (эти сочинения: «*de baptismo*» – против каинитов и «*de poenitentia*» – как продолжение предыдущего трактата), и сочинения, направленные против нравственных недостатков современного ему христианского общества (все остальные сочинения, заведомо и бесспорно принадлежащие Тертуллиану).

А. Общая полемика Тертуллиана

Характер общей полемики. Провиденциальная роль ересей, их значение в жизни

христиан. Неистинность ереси по самому названию ее, отсутствию апостольского

авторитета, высоконравственных принципов и дисциплинарности в жизни нравственной.

Общую полемику Тертуллиан начинает выяснением провиденциальной роли ересей, уяснением того, какое значение имеют они в жизни христиан. Нельзя удивляться, – говорит он, – тому, что появляются ереси, колеблют и ниспровергают веру многих; они должны явиться по слову Господа, чтобы испытать веру христиан и обнаружить нравственную ценность каждого⁵⁷⁴. Поэтому поведение христиан, при встрече с ересями, должно быть сообразно с этим значением ересей; обязанность каждого христианина – противопоставлять ереси твердую веру и не увлекаться ложным учением – «сильные от нашей слабости, ереси не могут устоять против твердой и крепкой веры⁵⁷⁵. Не поддержат их тогда ни авторитет их основателей, ни множество знаменитых последователей их, – как первое, так и последнее нисколько не говорит в пользу истинности ереси.

Слабые в вере часто увлекались и увлекаются впадением в ересь известных, по-видимому, авторитетных лиц: как, – говорят они, – могли впасть в заблуждение такие умные, твердые и испытанные в вере люди, как епископы, диаконы, учителя и т. п.? Вероятно, ересь не настолько ложна, как ее обыкновенно представляют, иначе падение подобных личностей было бы невозможно и немыслимо. Тертуллиан не согласен с таким взглядом. Разве ересь, – говорит он, – от того делается более истинной? Станем ли мы судить о вере по личностям или же – наоборот, о личностях по вере? «Нет мудреца, кроме верующего; нет великого человека, кроме христианина; нет христианина, кроме того, кто устоял до конца»; не по лицам, следовательно, нужно судить о вере, а, наоборот, – при суждении о вере по тем, кто ее принимает, всегда возможны

ошибки, потому что только Бог может знать вполне человека, только пред Ним открыто человеческое сердце. Если же подобные личности, хотя бы и знаменитые и ученые, впадают в ересь, это значит – правосудный и нелицеприятный Бог видимым образом отделяет их от церкви, чтобы они своим присутствием не соблазняли других. «Итак, пусть плевелы уносятся первым дуновением искушений: тем чище будет пшеница в житницах Господних⁵⁷⁶; и пусть истинные христиане не следуют по стопам подобных людей, хотя бы и важных, но отпавших от церкви и веры в истинного Искупителя. Сам Господь и Его ученики, предсказывая появление ересей, повелели убегать их. Господь И. Христос говорил: *»Приидут волцы хищницы во одеждах овчих«* (Мф. 7:15). Но «что такое одежды овчие, как не внешность христианства? Что такое волцы, хищницы, как не лживые духи, кроющиеся для того, чтобы разорять стадо Христово? Кто ложные пророки, как не учителя заблуждений? Кто ложные апостолы, как не люди, извращающие Евангелие? Кто антихристы, как не противники И. Христа?» Подобные люди оставляют веру, впадают в ересь⁵⁷⁷, противную единению⁵⁷⁸, прикрываются христианской одеждой и думают подтвердить свои заблуждения Св. Писанием⁵⁷⁹.

Если ближе всмотреться в ересь, ее сущность и происхождение, видно будет, что ересь не может претендовать на истинность. Уже то одно обстоятельство, что ересь – есть ересь, αἵρεσις т. е. выбор того учения, какое еретик принимает, говорить против нее. Еретик учит не тому, что преподавал нам Господь, вследствие чего, по слову апостола, он уже самоосуждён, и на него вполне обрушивается апостольская анафема (Гал. 1:8)⁵⁸⁰. Его учение не божественное, а чисто человеческое; «философия, предпринимающая дерзостно исследовать природу божества и судьба Его, послужила орудием сей мирской мудрости, – она произвела все ереси. Из нее истекли зоны и другие странные вымыслы. Отсюда платоник Валентин почерпнул свою человеческую троичу. Отсюда явился мнимо добрый и беспечный бог стоика Маркиона. Философы и еретики рассуждают об одних и тех же предметах, занимают себя одними и теми же вопросами: откуда

зло и для чего оно? Откуда взялся человек и как произошел? А недавно Валентин предложил еще новый вопрос: «какое начало Бога?» Аристотель со своей диалектикой и искусством спорить дал им оружие, при помощи которого еретики с одинаковой легкостью создают и разрушают созданное, вырабатывают басни и бесконечные родословия, спорят одна секта с другой, и, в конце концов, делаются заклятыми врагами друг другу⁵⁸¹. Следовательно, со стороны своего происхождения и отношения между собой ереси не могут претендовать на характер истинности и безусловный авторитет. Но неистинная в своем источнике, будучи порождением чисто человеческого, не находит ли ересь оправдания себе в чем-либо другом?

Чтобы устранить упреки себе и оправдать свои учения и выработку их, еретики говорили, что само же Св. Писание, на которое ссылаются истинные христиане в полемике с ересями, не только не запрещает изысканий и исследований, напротив – повелевает все изведывать: *ищите и обрящите*, говорит оно (Мф.7: 7). По Тертуллиану, слова эти не уполномочивают на подобные изыскания, ведущие к ереси. «Мы, – говорит он, – не нуждаемся в любопытстве после И. Христа, ни в изысканиях после Евангелия. Веруя им, не хотим ничему другому верить, думаем даже, что более и верить нечему». В словах «*ищите и обрящите*» нисколько не рекомендуется проводить время в еретических поисках. Контекст евангельской речи говорит только об одном, именно – искать Христа, чтобы, нашедши Его, обрести истинное учение в Его словах. Слова «*ищите и обрящите*» были сказаны Господом в то время, когда Он только что вступил в открытое служение роду человеческому. Все сомневались в Его божественном, мессианском достоинстве: Ап. Петр еще не исповедал Его Сыном Божиим, Иоанн Креститель, который был уверен в Нем, предан был уже смерти, или – по крайней мере – находился в темнице. Говоря: «*ищите и обрящите*», Христос преследовал одну цель, чтобы люди вникли в Его учение и дела, и из них убедились, что Он есть тот Мессия, о Котором свидетельствовали писания (Ин. V:39)⁵⁸². Таким образом, слова эти показывают только, что нужно искать истинное учение Христа, и что после учения

Господа для христианина совершенно бесполезны эти нескончаемые поиски чего-то. «И. Христос преподавал всем народам точный и неизменный символ веры, которому все обязаны верить и который, следовательно, надлежит искать, чтобы найти его и затем уже только верить ему. Сей единственный и неизменный символ не требует бесконечных исканий: ищите, пока не найдете, верьте, когда нашли, и храните, чему поверили»⁵⁸³; далее отыскания предмета веры поиски христианина не должны простираются, – здесь находится предел, за которым начинаются уже бесполезные и ни к чему не ведущие споры различных партий. Если продолжить поиски за этим пределом, то грозит опасность никогда таким путем не найти истины, не отыскать того, чему учил Иисус Христос, чего должно искать и чему следует верить, потому что не будет надежной точки опоры в этих исканиях⁵⁸⁴, и подобным образом ищущий истины волей-неволей начнет блуждать из стороны в сторону, переходить от мнений одной партии к учению другой секты. «Вы, ищущие всегда и не находящие ничего, обратите внимание на то, что вы ищете чего-то там, где ничего нельзя найти; вы, стучащиеся всегда, знайте, что вы стучитесь там, где никого нет; вы, просящие всегда и ничего не получающие, убедитесь, что вы просите у того, кто дать ничего не может»⁵⁸⁵. Нет, не в этих блужданиях из стороны в сторону нужно искать паству, и не у еретиков она находится, а в церкви Христовой, содержащей неизменно преподанное ей правило веры⁵⁸⁶. Церковь как сама содержит этот символ неизменным, так старается и требует, чтобы и другие не нарушали его под каким-либо предлогом – под предлогом ли темноты и сбивчивости его, – в этом случае в церкви есть богопросвещенные мужи, исполненные дара учения и наученные превосходными учителями, которые разъясняют его; – или под благовидным предлогом искать истину, – тогда церковь выставляет на вид символ веры и говорить, что вера, а не исследования, не состязания ведут ко спасению. «Закон состоит в том, чтобы не отступать от правила веры, – закон предписывает это решительно, и спасение наше тесно связано с исполнением закона, споры же, как результат единственно любопытства, ни к

чему не ведут, и как ни парадоксально, тем не менее, совершенно справедлива мысль, что «гораздо лучше не узнать другого (помимо веры и символа), дабы не научиться тому, чего узнать не должны... Ничего не знать противного правилу веры, значит – все знать»⁵⁸⁷.

Но ведь еретики опираются на Св. Писание, они думают убедить нас не иначе, как Св. Писанием. Такое возражение предвидел Тертуллиан со стороны тех, которые склонны были пойти по стопам любителей словопрения. Это самое возражение дало Тертуллиану повод сказать несколько слов об отношении еретиков к Свящ. Писанию и представить доказательства, что еретики не имеют права цитировать Св. Писание. «Мы нападаем на противников наших, – говорит Тертуллиан, – в том самом убежище, из которого они вызывают нас на брань. Дерзость их ссылаться на Св. Писание имеет сперва некоторое влияние на известных людей; пререканиями своими они утомляют сильнейших, побеждают слабых, колеблют прочих. Мы остановим их с первого шагу, утверждая, что они не могут и не должны быть допущены к состязанию о Св. Писании. Св. Писание принадлежит не им, и они не имеют никакого права овладевать им⁵⁸⁸; еретики принимают не весь канон св. книг, – некоторые книги совершенно вычеркивают из списка богодухновенных писаний, другие, принимаемые ими, искажают своими выдумками, темными местами Св. Писания злоупотребляют, доказывая ими свои мысли⁵⁸⁹. Смотри на дело с такой точки зрения, возможно ли вести спор с еретиком на почве Писаний? «Все, что вы ни скажете, он упорно отвергнет, между тем как станет утверждать то, что вы отвергаете». Понятно после этого, что от подобного словопрения, кроме усталости в негодования, вы ничего не вынесете⁵⁹⁰. Поэтому, между прочим, а с другой стороны потому, что еретик уже не христианин, апостол советует даже и не вступать с ним в спор, – такое состязание утомит только голову и изнурит легкие⁵⁹¹, еретика же не обратит на путь истины. Ввиду возражений с обеих сторон, еретик останется в большей нерешительности относительно того, где находится ересь, – на его ли стороне, или на стороне его противников?»⁵⁹².

Вслед за указанием отношения еретиков к Св. Писанию, Тертуллиан приходит к своему любимому аргументу *praescriptionis*, которым и пользуется со значительным, по-видимому, успехом. Сущность этого аргумента можно выразить в такой форме. Господь, явившись на землю для спасения человечества, в своих речах поучал людей, передавал волю Отца Своего, и высказал обязанности, налагаемые христианством на всякого последователя Его. Он избрал 12 апостолов, которым поручил проповедовать евангелие всей твари. Приняв от обещанного им Духа Святого дар *глаголати иными языки*, они проповедали миру веру в И. Христа и учредили церковь – сперва в Иудее, а потом и во многих других городах вне Палестины. От этих основанных апостолами церквей все прочие заимствуют семя учений и также считаются в числе апостольских церквей. Как апостольские, все церкви составляют единую церковь, единую по общению мира, по званию братьев и по связям дружества, соединяющего всех верующих. Все это имеет основанием своим единство веры и учения, свидетельствуемое всеми этими церквами⁵⁹³. Отсюда – истинное учение Господа и апостолов можно узнать от сих только церквей, – эти церкви ведут свое начало от апостолов и научены апостолами сначала устно, а потом и чрез писания. «Если это так, то всякое учение, согласное с учением сих коренных апостольских церквей, столь же древних, как и самая вера, неоспоримо истинно, потому что оно принято церквами от апостолов, апостолами от И. Христа, И. Христом от Бога, и, следовательно, всякое другое учение должно быть ложным, противным истине⁵⁹⁴. Таким образом, доказательство православных состоит в том, что их учение, ведущее свое начало чрез апостолов от Бога, истинно, его начало лежит в древности, оно не есть человеческое учение. Прилагая все это к еретическому учению, легко убедиться, что учение еретиков ложно, потому что оно – человеческое изобретение, его родоначальники жили, так сказать, только вчера, на стороне ереси ней права давности, аргумента *praescriptionis*⁵⁹⁵.

Чтобы ослабить силу этого довода, имевшего важное значение для западных еретиков, знакомых с римским правом,

и совершенно устранить его, еретики приводили три возражения: а) или апостолы, с которых ведется ряд преемственности, не все знали; б) или, если все знали, то не все передали церквам⁵⁹⁶; в) или же – наконец – если и все знали и все передали, то церкви не поняли их⁵⁹⁷. Разрешение этих возражений и обрисовка дисциплинарного строя ересей, как выражения их догматики⁵⁹⁸, и составляет те вводные элементы доказательства *praescriptionis*, о которых Тертуллиан упоминал прежде только мимоходом.

а) Апостолы все знали. Отрицать это – значит обвинять Господа в непредусмотрительности, что Он избрал для проповеди таких людей, которые были и малосведущи и не совсем верны. Но ужели можно подозревать Его в неведении? Ужели можно предположить, чтобы апостолы не знали всего учения И. Христа? Они повсюду сопровождали Господа во время Его земной жизни, им особо Господь изъяснял все требующее объяснения (им дано ведать тайны, недоступные для других). Господь ничего не мог скрыть от таких учеников, как Петр, Иоанн и Иаков, которые пользовались особенным Его расположением, присутствовали при важнейших событиях из Его жизни и удостоились слышать глас Отца небесного; не мог скрыть и от всех вообще апостолов, которым по воскресении Своем являлся и с которыми беседовал о тайнах царствия. Правда, Спасатель говорил ученикам: *«еще много имам глаголати вам, но не можете носити ныне»*⁵⁹⁹; но Он же прибавил: *«егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину»*⁶⁰⁰. Т. е. когда сойдет на вас Дух Святый, Он восполнит все, не досказанное Мною и не понятое вами. Одна половина этого обетования исполнилась, Дух Святый сошел на апостолов; следовательно, непреложное слово Господа должно исполниться и относительно ведения апостолов.⁶⁰¹ Правда, ап. Павел и после того упрекал ап. Петра; но этот упрек касался только внешнего поведения ап. Петра, а вовсе не был вызван разностью религиозных убеждений и учения ап. Петра и Павла, – учение их было одно и то же, Петр и Павел проповедовали одно евангелие, только различным народам, и одинаковым образом – мученичеством запечатлели учение Господа⁶⁰².

Следовательно, и этот факт, занесенный на страницы апостольской истории, нисколько не оправдывает ссылку еретиков, будто апостолы не все знали, будто религиозный и вероучительный кругозор их был ограничен.

б) Безрассудно предполагать и то, будто апостолы все знали, а не проповедовали, не сообщали всем того, что знали: иное преподавали публично всему свету, а другое открывали втайне только небольшому числу людей, будто в наставлении Тимофею: *»предание сохрани»*⁶⁰³, разумеется, тайно преподаванное апостольское учение. В указанном месте апостол имеет в виду не тайное учение свое, а то, которое преподавал он при многих свидетелях; он предостерегает Тимофея от принятия какого-либо иного учения, и – стало быть – подразумевает всю совокупность того учения, которое составляло вероучительный кодекс той церкви, епископом, которой был Тимофей⁶⁰⁴. Апостол и не мог передавать какое-либо тайное учение по заповеди Господа. И. Христос вовсе не желал, чтобы Его учение оставалось сокрытым: *«еже глаголю вам во тьме, – говорил Он, – рцыте во свете, и еже во уши слышите, проповедите на кровлех»*⁶⁰⁵, чтобы все знали Его учение⁶⁰⁶. При такой ясной заповеди апостолы не могли никоим образом, не оскорбляя Господа, скрывать Его учение. Никакие препятствия не могли удержать их от проповеди: ни труды, соединенные с делом проповедания учения Господа, ни ярость иудеев и язычников, – всех и всюду они оглашали евангельским словом и достигали того, что даже язычники принимали учение Креста. Если же апостолы раскрывали тайны царствия в первоначальной проповеди частным лицам, то возможно ли предположить, чтобы они скрыли что-либо из учения И. Христа от церквей верующих? Если вверяли догматы частным лицам, то ужели могли утаить их от целых церквей? Ужели публично они проповедовали одно евангелие, а тайно – другое, в одном случае одного Христа, а в другом – другого, одно воскресение для народа, а другое – для избранных лиц? Нет, один Христос, одна вера, одно евангелие составляло предмет проповеди в продолжение всей их апостольской деятельности и для всех лиц – знатных и незнатных, богатых и бедных, мудрых и не

обладающих мудростью; они строго выполняли желание Господа, чтобы в их поучениях царствовало совершенное однообразие⁶⁰⁷.

в) Но может быть, церкви не все слышали и понимали? Ведь апостол делал же упреки некоторым церквям в том, что они неверно поняли проповеданное им учение⁶⁰⁸. – Против такого возражения говорит то, что апостол свидетельствует о вере церкви, что Дух Святой научает церкви и что учение разных церквей согласно во всех отношениях. Это согласие служит сильнейшим доказательством того, что содержащее ими учение истинно и что преподано всем им одинаковое учение и в одинаковой форме⁶⁰⁹. Но если предположить с еретиками, что церквами не было понято учение Господа и апостолов, то ужели в продолжение целых столетий тысячи людей заблуждались и в вероучении и в приложении этого вероучения к нравственной жизни? Ужели христианство было покрыто мраком заблуждений до времени появления еретиков, этих мнимых реформаторов или – якобы – восстановителей чистого христианства? И можно ли допустить, чтобы ересь была истиннее Христова учения, еретики – лучше апостолов?⁶¹⁰

Praescriptio убеждает нас, что христианство истинно, ересь – ложь. Ложь есть не что иное, как искажение истины, тень ее; но, как всякому должно быть очевидным, должна быть сначала истина, а потом уже искажение ее, сперва образ, а потом тень его, первее оригинал, а потом уже недостойная и гнусная переделка его⁶¹¹. Сначала Бог сеет доброе семя, потом уже враг приходит и примешивает туда плевелы⁶¹². Исторические данные говорят, что христианское учение предшествует учению еретиков, – оно восходит к временам Самого Господа и Его апостолов, а еретическое учение едва достигает времен апостольских, на стороне христианства – *praescriptio*, право давности, на стороне еретиков его нет⁶¹³. «Знаменитейшие лжесплетатели – Маркион, Валентин, Апеллес, Нигидий, Гермоген и др. жили и распространяли выдуманное ими учение очень недавно, не далее царствования Антонина⁶¹⁴. Живя очень далеко от времен апостольских и времени земной жизни Господа, чем еретики эти докажут свою миссию – исправлять

христианство? И. Христос не сходил еще на землю для уполномочия их, даром чудотворений они не могут подтвердить свое апостольство, потому что им не дано власти творить чудеса⁶¹⁵. Их церкви не могут доказать своего апостольского характера, потому что ни одна из них не восходит ко временами апостольскими, и не может указать ни на одного из апостолов или мужей апостольских, как на своего основателя. Характер учения еретиков нисколько не свидетельствует об апостольском происхождении этого учения, потому что дух различия и внутреннего противоречия, какой господствует в различных еретических сектах, прямо идет вразрез с характером учения апостолов, никогда в учении не противоречивших друг другу. Но если какие-либо пункты учения еретиков и восходят ко временам апостолов, то они были апостолами отвергнуты и прокляты, как заблуждения⁶¹⁶. Например, учение Саддукеев о воскресении, принятое Маркионом, Валентином, Апеллесом и др., было отвергнуто и осуждено ап. Павлом; бесконечные родословия, усвоенные Валентином, служение стихиям, которое принимает Гермоген, и другие заблуждения встретили себе сильного противника в лице того же ап. Павла и осуждены им⁶¹⁷. Все вообще ереси, поименованы ли они каждая в писаниях апостольских, или нет, все они осуждены апостолами, как несогласные с духом Христова учения⁶¹⁸. Мало того, можно даже сказать, что ереси осуждены как идолопоклонство: ереси изображают Бога не таким, каков Он есть; всякая же ложь, всякая неправда, имеющая предметом своим Божество, есть род идолопоклонства⁶¹⁹.

Таким образом, правильный взгляд на ереси не позволяет видеть в еретиках уполномоченных свыше восстановителей христианства, а в их учении – истинное христианское учение. По характеру и содержанию их учения можно уже заранее судить и об их поведении: как *doctrinae index disciplina est*, так – наоборот – в *disciplinae index doctrina est*. Поэтому, чтобы вполне познакомиться с ересями и оценить их характер и ложность, необходимо к вероучению их присоединить и картину поведения еретиков. С первого же взгляда на их поведение бросается в глаза, как оно «легкомысленно, земляно, человекоподобно, не

имеет ни важности, ни вида власти, ни благочиния. Неизвестно, кто у них оглашенный, кто верующий; оглашенные считаются совершенными прежде, чем научены; они входят, слушают, молятся, как попало, даже вместе с язычниками, если случится... Ниспровержение всякого благочиния они называют простотой, а привязанность к благочинию – притворством. Они преподают мир (благословение) всякому без разбора. Так как они противоположны друг другу в своем веровании, то для них все равно, все праведно, лишь бы только более людей присоединилось к ним, чтобы торжествовать над истиной; все они надменны, все обещают просветить... А жены их чего себе не позволяют? Они осмеливаются учить, спорить, заклинать (*exorcismos agere*), обещать исцеление, а может быть, и крестить. Их ординации делаются наугад, по своему нраву, без соблюдения последовательности и постепенности: они возвышают то новообращённых, то людей преданных миру, то наших даже отступников, чтобы привязать их к себе если не истинною, то честолубием, – нигде люди так скоро не повышаются в чины, как в скопищах мятежников, где мятеж почитается заслугою; у них сегодня один епископ, завтра же другой; этот ныне диакон, завтра чтец, сегодня священник, а на следующий день уже мирянин. Мирян они прямо возводят в священнические должности»⁶²⁰. К епископам, даже своим, не имеют почтения; так оно и должно быть, потому что принцип произвола и позволительности всего господствует у них в самых широких размерах. «Что сказать об их проповеди? – У них на сердце не то, чтобы обращать язычников, но чтобы наших развращать, ставят себе за честь повергать ниц стоящих прямо, вместо того, чтобы поднимать падших»⁶²¹. Обличаются также в связях с магами, шарлатанами, астрологами, философами, со всеми людьми, одержимыми необузданным любопытством. Они уверяют, что не надобно бояться Бога, а потому и живут в величайшем своеволии»⁶²². «Осквернившие блудом ереси девственную веру, вверенную И. Христом»⁶²³, они нисколько не думают заглаживать свой грех, никогда не пойдут за Господа на страдания и смерть, и постараются избежать гонений, если бы они постигли их, считая их после искупительной смерти Господа

совершенно ненужными и бесполезными, не преследующими никаких нравственных целей⁶²⁴.

В заключение трактата Тертуллиан представляет в сжатом виде еретические учения ересей с древних пор до его времени, не вдаваясь ни в какую полемику с ними⁶²⁵.

Вся общая полемика Тертуллиана с ересями направлялась к тому, чтобы представить оружие для борьбы со всеми ересями. Тертуллиан указал, что ни разум, ни Писание не оправдывают ереси; мало того, ереси, будучи другого начала, чем христианство, не имеют права вторгаться в область Писаний и подкреплять ими свои измышления; представил, что спор с ними на почве Писаний даже немыслим, вследствие слишком свободного отношения еретиков к священной письменности; все, что только можно противопоставить им в полемике, это – *praescriptio*, которым более всего доказывается ложность ереси.

Указавши, таким образом, общую точку зрения на ереси, Тертуллиан мог уже перейти и к частной полемике с каждой ересью в отдельности, не опасаясь встретить возражений касательно общих принципиальных вопросов полемики православия с ересью. Эта частная полемика обнимает собою вторую группу полемических сочинений Тертуллиана. Изложение ее начнем борьбой Тертуллиана с дуалистическими ересями.

Б. Частная полемика

1. Маркион

Биография Маркиона; его учение. Характер полемики Тертуллиана против Маркиона. Опровержение Маркионова дуалистического учения соображениями разума и свидетельствами Свящ. Писания. Выводимое отсюда и подтверждаемое рядом свидетельств учение о единстве Божиим, неразрывной связи между Ветхим и Новым Заветом; учение о лице Иисуса Христа: Его воплощение (опровержение возражений, представляемых против этого события), тождество пророческого Мессии и исторического Христа; искупление, воскресение Иисуса Христа и всеобщее воскресение мертвых, его возможность и необходимость. Отношение Маркиона к священной письменности, неправильность его; подлинность и неповрежденность новозаветных книг Свящ. Писания, принимаемых и содержащихся церковью.

1. Маркион⁶²⁶ был уроженец Сипопа⁶²⁷, сын епископа. На первых порах он вел воздержанную, чисто монашескую жизнь⁶²⁸; но потом с одной девой впал в грех прелюбодеяния⁶²⁹. Его отец, человек религиозный, строгой жизни, ревностный блюститель церковных постановлений, до того был опечален поведением своего сына, что решился отлучить его от церкви, и ничто, никакие просьбы Маркиона не могли изменить решений его отца – престарелого епископа⁶³⁰. С целью получить примирение с церковью, которого тщетно искал на родине, Маркион, отправился в Рим; обратился там с просьбой своей к предстоятелям церквей. Но и в Риме ему не удалось достигнуть своей цели, и там не могли даровать ему мир, ссылаясь на его отца, и уверяя, что без согласия его отца они ничего не могут сделать в его пользу⁶³¹. Маркион был страшно рассержен своей неудачей, и в присутствии римского духовенства произнес ту фразу, которую можно поставить девизом его еретической деятельности: «вы не хотели меня принять в общение с церковью; так я же растерзаю вашу церковь и положу в ней всегдашнее разделение (schisma)». Так передают Епифаний, Флери, а за ними повторяет и автор

предварительной заметки к сочинению Тертуллиана *adversus Marcionem*⁶³². Но едва ли простая жажда мщения была причиной ереси, – со слишком уродливым складом головы нужно представлять человека, который заведомо, сознательно усвоил бы себе ложный образ мыслей и стал распространять его. На основании исторических данных дело представляется иначе. Задатки ереси Маркиона лежат в борьбе Маркиона с иудействующим направлением мысли в Малой Азии⁶³³, борьбе, увлекшей его слишком далеко и поставившей на совершенно противоположную иудействующей точку зрения⁶³⁴. Иудействующие христиане никак не могли согласиться, чтобы ветхозаветный закон Моисея и обрядовый строй дохристианской-иудейской нации, зиждущийся на предписаниях Моисея, мог покончиться с явлением христианства. Их любимую тему и твердым убеждением было то, что ветхозаветный порядок должен сохранить все права на совместное с христианством существование, как божественное установление⁶³⁵. Они говорили, что существенной разницы между Ветхим и Новым Заветом нет, что христианство – то же ветхозаветное учение, только возобновленное и восстановленное. Маркион противодействовал этому крайнему направлению; но и сам не остался в границах умеренности: держась противоположной точки зрения в этой борьбе, он мало-помалу дошел до мысли о полной, радикальной противоположности между обоими заветами⁶³⁶. Всматриваясь в Библию с заранее задуманною целью – найти эту противоположность, Маркион всюду находил ее⁶³⁷. По его представлению⁶³⁸, нет никакого сходства между иудейством и христианством, – с одной стороны строгое и суровое правосудие, доходящее до жестокости, дух отмщения и страха; с другой – дух кротости, беспредельного милосердия и любви⁶³⁹; Ветхий и Новый Завет – это такие же две противоположности, как свет и тьма, тепло и холод и т. п. Христианство и иудейство, как добро и зло, не могли быть произведением одного и того же Бога, – творцы их – Бог закона и Бог евангелия, как и самые творения, отличны один от другого⁶⁴⁰. Несовершенное, зло – иудейство, и творцом своим

имело Бога несовершенного; Бог иудейский ниже Бога христианского; Он несамостоятелен⁶⁴¹, недальновиден⁶⁴², Его свойства – неумолимое правосудие без тени любви⁶⁴³ и жажда войны⁶⁴⁴; Он непостоянен в своих намерениях и определениях, противоречит себе⁶⁴⁵; наконец, Он – виновник зла⁶⁴⁶. Этот Бог, хотя сотворил и весь мир (из готовой, вечной материи)⁶⁴⁷, тем не менее, Он – чисто национальный Бог. Под свое покровительство и водительство Демиург (ветхозаветный Бог) избрал один только еврейский народ, дал ему как руководительные средства закон и природу, чрез своих пророков обещал избранному народу послать на землю временного Мессию, чтобы тот упрочил за иудеями мирское владычество⁶⁴⁸. Но, несмотря на все эти средства, люди не могли достигнуть света истинного богопознания и возможности спасения, – бессилие Демиурга здесь обнаружилось вполне⁶⁴⁹. Тогда решил помочь людям другой Бог – новозаветный. Христианский Бог – Бог невидимый, неведомый никому в древнем мире не принимал никакого участия в судьбах дохристианского мира; Он открылся только с явлением на землю Мессии⁶⁵⁰. Как показало новозаветное откровение, христианский Бог – это благодать и любовь, Его свойства диаметрально противоположны свойствам ветхозаветного Бога – Демиурга⁶⁵¹. Открывший этого Бога Иисус Христос – не тот национальный Мессия, который был обещан Демиургом, а другой, Мессия универсальный, без признаков партикуляризма и иудейской замкнутости⁶⁵²; новозаветный Мессия, как и Бог христианский, не имел ничего общего с древним миром и Демиургом⁶⁵³; Его явление было – так сказать – неожиданным вторжением в чужие владения, неожиданным, так как оно никем не было предсказано и подготовлено⁶⁵⁴. И. Христос не позаимствовал ничего от мира внешнего, материального – произведения – Демиурга: тело И. Христа было призрачное, а не реальное⁶⁵⁵, – принять на себя обыкновенную плоть человека было постыдно, недостойно Бога⁶⁵⁶; Его рождение от Девы, земная жизнь и деятельность, смерть и воскресение были только призраком, а не действительностью⁶⁵⁷. И. Христом явился для уравнивания власти зла; поэтому вся

деятельность Его была направлена к тому, чтобы разрушать дела ветхозаветного Бога – «миродержителя», закон, пророков и т. д.⁶⁵⁸; Его заслуга состояла в том, что Он сообщил людям истинное ведение. Спасение принадлежит только душам, и притом не только тех людей, которые приняли ученье И. Христа, усвоили его себе, но и некоторых ветхозаветных личностей, которые шли вразрез с велениями иудейского Бога или совершенно не знали Его, например, Каин, содомляне, египтяне и т. п. Тело же, взятое от земли, не будет участвовать в спасении, равным образом не получат спасенья и те ветхозаветные личности, которые усердно служили иудейскому Богу и на Него уповали, ветхозаветные праведники: Авель, Енох, Ной и др.⁶⁵⁹. Благодаря тому, что тело неспособно, недостойно к восприятию вечных наград, оно и не воскреснет для блаженной жизни, будут жить за гробом только души⁶⁶⁰.

Выходя из воззрения на материю как на источник зла и имея в виду противоположность между ветхозаветными и новозаветными учреждениями, Маркион последовательно пришел к строгому взгляду на то, что имеет ближайшее отношение к материальности, телесности, и что носит ветхозаветный характер. С этой точки зрения брак, как установление ветхозаветного Бога, разрушать дела которого составляет прямую обязанность всякого поклонника новозаветного Бога, и носящее на себе плоский характер не мог быть допущен Маркионом, и Маркион не дал в христианстве места этому учреждению, запретил, осудил его⁶⁶¹. Животные, но Маркиону, нечисты, поэтому человек всячески должен воздерживаться от употребления мяса животных в пищу⁶⁶².

Очевидно, что при таком понимании Ветхого и Нового Завета Маркион должен был встретить в новозаветной письменности, на которую он любил ссылаться, многие места и даже целые книги, идущие вразрез с его воззрением⁶⁶³. Подобные книги, или только некоторые места их Маркион или переделывал по своему вкусу, или же совершенно отвергал их, считая их или написанными под иудейским влиянием, или же попорченными⁶⁶⁴. Так – апостолы Петр и Иаков показались ему зараженными иудейством, и – их послания Маркион исключил

из новозаветного канона. Многие места из посланий ап. Павла, – этого истинного ученика христианства, по словам самого Маркиона, – места, несогласные с его взглядом, Маркион объявил попорченными и вычеркнул из текста; он не стеснялся отвергнуть даже целые послания⁶⁶⁵. Четвероевангелие Маркион переделал на свой лад, «обрезывая его там и здесь, сглаживая, прибавляя, исправляя»⁶⁶⁶, и издал новую редакцию Евангелия, известного под именем Маркиона⁶⁶⁷, где не говорилось о человеческом достоинстве И. Христа и не указывалось связи между И. Христом и Творцом мира. Таким образом, из рук Маркиона вышел новый кодекс новозаветной письменности, который уже не противоречил его основному взгляду на противоположность между Ветхим и Новым Заветом, и на который Маркион спокойно мог сослаться в борьбе со своими противниками.

Дуалистическое учение Маркиона, как видится, встречено было сочувственно, потому что, спустя очень небольшой промежуток времени после своего появления, оно уже нашло себе многих последователей⁶⁶⁸. Появившееся около половины II века, к концу II и началу III века оно было уже довольно распространено⁶⁶⁹, – в своем трактате *de praescriptionibus*⁶⁷⁰ Тертуллиан говорит о маркионитах наравне с валентинианами как о более или менее распространенных сектах⁶⁷¹. Имея в виду пресечь зло, распространяемое этим учением, защитник церковного учения Тертуллиан решил дать сильный отпор этой ереси⁶⁷². Он сознавал всю важность своего труда против Маркиона и особенно заботился о его выполнении. Ряд сочинений, направленных против Маркиона⁶⁷³, и особенное старание, с каким он переделывал несколько раз *libri adversus Marcionem*⁶⁷⁴, – ясное тому доказательство.

В этих сочинениях Тертуллиан не оставил без внимания ни одного положения еретика, – все их привел, разобрал, указал, почему то или другое положение Маркиона не может быть принято. Идя шаг за шагом за мыслями Маркиона, Тертуллиан, выражаясь словами поклонника его Бальзака, «пронзил своим оружием в сердце Маркиона», и наряду с опровержением ереси представил церковное учение, даже по таким вопросам,

которые еще не были окончательно разрешены Отцами и учителями церкви⁶⁷⁵, а иные и совершенно еще не затрагивались, так что сочинения его против Маркиона представляют собою «как бы сокровищницу древней теологии»⁶⁷⁶, «разумный анализ всего откровения, сокровище науки и эрудиции»⁶⁷⁷. Понятное дело, что принимаясь первым за решение того или другого догматического вопроса, Тертуллиан мог впасть в ошибки. Желая приблизить, по возможности, к пониманию христиан откровенные догматы, Тертуллиан допускал иногда чисто философические воззрения, которые не могли мириться с библейским взглядом⁶⁷⁸. Пылкий по природе, Тертуллиан не остановился на полпути в борьбе с Маркионом; он беспощадно поражал Маркиона на каждом шагу; но в пылу этой битвы Тертуллиан незаметно для себя, увлеченный борьбой, переступил границы умеренности, впал в крайность и допустил неправильные взгляды.

Не начиная прямо полемики с Маркионом, Тертуллиан, по своему обыкновению, прежде всего, обрисовывает личность Маркиона и его родину. Своим описанием, составляющим плод его фантазии, а не действительности, Тертуллиан как будто старается расположить читателя не в пользу еретика, и отчасти достигает этого, по крайней мере, он сразу дает понять, что за личность Маркион и как смотрит на него карфагенский полемист. В описании родины и самой личности Маркиона вылилась у Тертуллиана вся та желчь, какая накопилась у него, желчь против ереси и похитителя прежнего трактата *adversus Marcionem*. Не сдерживаемая рассудком богатая фантазия Тертуллиана обнаружилась здесь во всей своей силе. Сказочное описание местности, где родился Маркион, заранее уже указывает, как Тертуллиан будет вести полемику со своим противником; из него уже видно, что в полемике этой Тертуллиан при случае не будет жалеть стрел иронии, темные стороны ереси будет обрисовывать яркими красками, хотя бы даже и в преувеличенном виде и т. д. Характеристика Маркиона и его родины заключается в 1 главе сочинения *adv. Marc.*; характеристика эта прямо рассчитана на эффект⁶⁷⁹, эффект далеко не в пользу еретика.

«Море, – говорит он, – называемое Эвксинским (Pontus Euxinus), получило свое название в шутку,– оно не соответствует его природе. Не считай его гостеприимным по его положению – слишком удалено оно от наших цивилизованных стран, как будто стыдится своего варварства. Самые свирепые народы⁶⁸⁰ населяют его берега, если только блуждать в повозках значит населять. Постоянных жилищ нет; жизнь суровая; между мужчинами и женщинами грубые и открытые удовольствия (libido). С подвешенным колчаном стрел они не боятся, чтобы кто мог убить их. Они пожирают в своих пирушках трупы своих родителей, смешанные с мясом животных. Горе тому, кто умирает естественною смертью, не оставляя своим надежды пожирать его,– проклятие тяготеет над его прахом. Там женщины чужды всех чувств стыдливости, свойственных их полу. Матери отказывают в груди своим детям. Прялки заменяют они секирами, брак – военными подвигами. И самое небо в этих диких странах такое же жестокое: никогда нет ясного дня; солнце поднимается над горизонтом как бы нехотя. Один ветер, один туман. Целый год – зима, вечно дует аквилон. Жидкости начинают течь только при помощи огня; течение реки замедляется льдинами. Горы громоздятся под снегами. Все цепенеет, все коченеет. Здесь кипят только бурные страсти, страсти такого сорта, которые сцене доставили тему для басен о жертвоприношениях жителей Тавриды, амурах, населяющих Колхиду, смертных мучениях (crucibus) кавказцев. Но Понт не имеет ничего столько варварского, столь печального, как то, что он дал рождение Маркиону. Маркион хуже скифа, неустойчивее гамаксобия, бесчеловечнее массагета, смелее (отважнее) амазонки, чернее тучи, холоднее зимы, трескущее мороза, коварнее Истера, скалистее (abruptior) Кавказа. Нужно ли удивляться этому? он раздирает своими порицаниями истинного Прометея, всемогущего Бога. Маркион острее даже зверей этой барбарии. В самом деле, какой бобр (castor) способен также обезобразить свое тело, как этот разрушитель брака? какая понтийская мышь (mus) – такой грызун, как Маркион, который изгрыз (qui corrosit) Евангелия? О, Эвксин, ты породил скота, более пригодного философам, чем

христианам⁶⁸¹. Диоген – циник когда-то в полдень с фонарем в руке искал человека; теперь Маркион, потушивши пламя веры, потерял и того Бога, которого нашел»⁶⁸². В следующих затем строках в других местах своего сочинения Тертуллиан нередко называет Маркиона отступником, бессердечным и безумным человеком⁶⁸³, мертвецом для Христовой церкви⁶⁸⁴, убийцею истины⁶⁸⁵, а его последователей – «безрассудным и злым отродьем», «собаками, лающими на истинного Бога⁶⁸⁶ и т. п.

После такого вступления Тертуллиан принимается за дело уже серьезно, начинает последовательно, шаг за шагом разбивать положения Маркиона, пуская в него вместе с логическими доводами и доказательствами из откровенного учения и стрелы иронии, сарказма и немало личных оскорблений и т. п.

Маркион «признавал двух богов,— одного, которого не мог отвергнуть, Творца, т. е. нашего Бога, и другого, существование которого нельзя доказать, т. е. своего Бога»⁶⁸⁷, Бога доброго и бога злого.

К такому дуалистическому взгляду, убежден Тертуллиан, привел Маркиона докучливый для всей древности вопрос «откуда зло?» Не находя возможным порешить этот вопрос при существовании одного начала, Маркион в основе всего положил два начала: Бога – виновника всего доброго, и бога – творца зла и всего несовершенного⁶⁸⁸. Таким образом, первый и самый главный вопрос в борьбе с ересью Маркиона был вопрос о единстве Божиим. Основное положение Тертуллиана, к какому сводятся все другие его мысли, то, что «может быть только один Бог, и что Он не существует, если Он не един»⁶⁸⁹. Бог есть существо высочайшее, существующее от вечности; Он не рожден и не сотворен, бесконечен, как и безначален; Он – существо высочайшее по своей сущности, свойствам и могуществу. Иметь другую идею о Боге значит – не знать Его, отрицать Его, отнимая у Него то, что Ему существенно принадлежит⁶⁹⁰. Подставляя под такое общепризнанное понятие о Боге дуализм Маркиона, нетрудно убедиться, что он не мирится с идеей о Боге. Каким образом Бог будет высочайшим существом, если Он имеет равного себе?

существует ли действительно другое существо также высочайшее? Два высочайшие существа рядом и одновременно не могут существовать, потому что уже в природе верховного существа заключается свойство – не иметь себе равного⁶⁹¹, – высочайшее существо, в силу верховенства своего, необходимо сглаживает, исключает всякое соперничество на равенство. Отсюда, если Бог не един, то Он и не существует, а если существует, то необходимо Он будет один⁶⁹², не имеет себе равного другого Бога. Аналогичным фактом, подтверждающим дуализм, Маркион считал одновременное царствование двух совершенно равных государей в своих государствах. По Тертуллиану такая аналогия не имеет места и ничего не доказывает, – приравнивать царей Богу нельзя. Цари могут совместно и одновременно царствовать, потому что они не все совершеннейшие существа, как Бог, а существа ограниченные; они могут быть сравниваемы между собой, между тем как Бог выше всех сравнений. Ему одному принадлежит верховное могущество; всякое другое могущество будет уже ограниченным и заимствованным⁶⁹³. Но и помимо того, сравнение царей ничего не скажет в пользу Маркиона и его теория. Строго говоря, сравниваемые между собою цари не будут равны, не будут обладать верховенством в одинаковой степени, потому что самое сравнение уже показывает первенство и преимущество одного перед другим⁶⁹⁴. Наконец, если бы даже они были и равны, и можно было провести параллель между царями земными и двумя богами, и тогда дуализм доказать нельзя: допуская таким путем двух богов, можно ввести и третьего, и четвертого и т. д., эти новые божества не разрушат аналогии с земными царями, – а таким образом дуализм очень естественно и последовательно приведет к политеизму⁶⁹⁵.

Как бы делая уступку требованиям идеи божества высочайшего, Маркион находил возможным считать двух богов неодинаковыми: один Бог – грозный судия, склонный к войне; другой – кроткий, мирный, только добрый и всесовершенный⁶⁹⁶. Но и в этом случае маркионов дуализм рушится пред идеей Бога – верховного существа⁶⁹⁷, хотя Маркион и старается обосновать его на священном Писании⁶⁹⁸. По своей сущности

верховное существо не может иметь близ себя верховного же существа ни равного себе, ни низшего. Невозможность первая уже доказана; относительно же второго очевидно до наглядности, что если при сравнении одно верховное существо будет низшим, зависимым» от высшего, то оно уже не будет верховным существом, и таким образом вывод опять будет не в пользу Маркиона, а в защиту учения о единстве Божиим, – «ни равные, ни различные боги существовать не могут»⁶⁹⁹. К этому же выводу о монотеизме приводит и общечеловеческое сознание, голос совести, постоянно и при всех случаях взывающий только к единому Богу⁷⁰⁰.

Признавая двух богов, Маркион говорил, что верховный – христианский Бог в Ветхом Завете, в периоде владычества древнего (veteris) Бога, был неизвестен, о Нем никто ничего не слышал; Христос явился, таким образом, с проповедью о новом, неведомом Боге. По Тертуллиану, так говорить о двух богах нельзя. Если Иисус Христос проповедовал о новом Боге, то не говорит ли уже одно это обстоятельство против истинности нового Бога?⁷⁰¹ И возможно ли называть Бога древним и новым? То и другое название указывает на невечность Бога. Новость свидетельствует о начале, а древность грозит концом. Бог же, как вечный и неизменяемый, чужд как древности, старости, так и новости, молодости, стоит вне временных условий, Он вечен, а вечность не имеет времени, – она сама принцип времени⁷⁰². По Маркиону, новозаветный Бог в дохристианскую эпоху был неизвестен, и только с явлением христианства люди узнали Его. Тертуллиан старается доказать и доказывает неверность этого, и говорит, что прежде неизвестный Бог и не мог впоследствии сделаться известным «вследствие величия», и не должен – «вследствие благодати». Если Он был прежде неизвестен, тогда каким образом о Нем узнали, как о совершенно отличном от известного? Предыдущее всегда служит нормой для последующего; с этой точки зрения о новозаветном Боге, как открывшемся после, было бы известно (отчасти) то же, что и о ветхозаветном. Далее, Маркион предполагает двух богов – известного и неизвестного. Об известном не может быть и речи, – Он существовал

несомненно, потому что Он не был бы известен, если бы не существовал. А неизвестный? Он еще может быть предметом спора, – Он мог существовать, мог и не быть, потому что если бы Он существовал, то был бы и известен; если же Он ничем не заявил о Себе, что естественно сомнение в Его существовании до обнаружения⁷⁰³. Но дело в том, что Бог, Которого Маркион называет христианским Богом, неизвестным в ветхозаветный период, не был тогда, как и всегда, неизвестным. Против такого маркионова взгляда с силою восстает общечеловеческое сознание и голос совести всех людей всех времен. Единый Бог, к Которому душа человеческая имеет инстинктивное стремление и Которого только одного признает истинным Богом и единым Судьей⁷⁰⁴, – этот Бог, по всеобщему сознанию, «никогда не скрывался, никогда не отсутствовал; Он всегда был известен людям, всегда о Нем слышали, Он всегда открывался, как только Ему угодно было»⁷⁰⁵. Бог имеет за себя свидетельства, – это все то, что составляем мы и в чем мы, и затем – ряд сверхъестественных откровений. Этими путями Бог открывался всем⁷⁰⁶, потому что все для Него не чужды, все Ему принадлежит, как Творцу, и к Нему относится, как к Промыслителю. Он – Творец; отсюда – «Он и Бог, и Бог несомненный, а другой – не Бог, поскольку все не Его и чуждо Ему». Этот Бог – Творец всего – устраняет необходимость и даже возможность существования другого Бога, Бога маркионова. Как всемогущий, Он один сотворил весь мир видимый и невидимый, не имел в творческом процессе нужды в каком бы то ни было сотруднике или помощнике⁷⁰⁷, и этим-то творческим актом Он первее всего заявил о своем существовании. Бог Маркиона, этот новоизобретенный Бог, ничего не создал, не проявил себя в творческом акте, следовательно, нет разумного и осязательного основания признавать существование такого Бога. А между тем этот Бог, если бы он существовал, должен бы обнаружиться в творчестве. Зная о существовании другого Бога, Бог маркионов (Бог христианский) непременно открылся бы и открылся именно в делах, не меньших дел ветхозаветного Бога⁷⁰⁸. Отсюда – «как никто не сомневается и не сомневался в Боге – Творце,

поскольку Он все создал, так никто не должен верить в того Бога, Который нечего не сотворил». – Далее, нужно верить только в Того Бога, Который открыл себя иным еще путем, кроме дел творения. Этой, другой путь – путь естественного и сверхъестественного откровения. С самого момента появления человека на земле Бог не переставал сообщать свои откровения, и эти откровения сообщали человеку ведение не об ином каком Боге, а именно о Творце мира⁷⁰⁹. Таким образом, акт творения мира и человека, голос совести людей и божественные откровения говорят опять не в пользу маркионова дуализма. Руководясь этими источниками богопознания, люди признавали только единого Бога – Творца, нового Бога никто не звал, он явился лишь у Маркиона. Не Иисус Христос, а Маркион, таким образом, оказывается провозвестником нового Бога, отличного до противоположности от Творца мира, религиозным реформатором, задавшимся целью – привести религиозную истину к первоначальной чистоте, исправлять и порицать фальшивость ветхозаветных верований, хотя, нужно заметить, не маркионово это дело, так как все, что в Ветхом Завете носило временный характер, с явлением христианства оказалось излишним, все это уже отменено⁷¹⁰.

Невозможно согласиться с дуализмом Маркиона, рассматривая свойства Божии, приписываемые Маркионом новозаветному Богу и ветхозаветному. Отрицая участие новозаветного Бога в творческом акте, маркиониты говорили, что новозаветный благий Бог открылся в акте искупления человечества, как проявлении полной и совершенной благодати и милосердия Божия. По Тертуллиану, прежде бы нужно доказать существование новозаветного Бога посредством Его дел, а затем уже Его свойство – посредством благодеяний⁷¹¹. Для Бога недостаточно одного дела избавления человека. Если суровый Бог – Демиург открыл себя большею деятельностью, то Бог добрый, любвеобильный ужели мог ограничиться одним делом спасения человека?⁷¹² С другой стороны, с маркионовой же точки зрения выйдет, что новозаветный Бог, Которого он называет благим, не абсолютно благое существо. Если Он

существовал и прежде, до явления в мире христианства, почему не явил свою благодать раньше, и таким образом не открылся свойственным Ему образом? Нельзя сказать, чтобы не было для Бога побуждений к более ранней помощи. Смерть и грех царствовали с начала вещей, была в полной силе и злоба (malitia) Творца – Демиурга. Если новозаветный Бог, в силу присущей Ему и естественной благодати, восхотел помочь человеку, то Он и должен был оказать эту помощь раньше, когда лишь только появилось зло, должен был излечивать нравственную болезнь в начале ее, а не медлит излечением, и таким образом давать болезни полнейшую возможность усиливаться и достигать громадных размеров. Значит, Бог или не знал причины и повода своего необходимого откровения, или сомневался в них, или не мог, или не хотел оказать своей благодати. Но все это недостойно совершеннейшего Бога. Если Он видел это зло и не пресекал его, в таком случае Он был и попустителем зла, и покровителем оскорблений, и изменником благодати, – другими словами – Он не был таким Богом, каким представляет Его Маркион⁷¹³. Не будучи благим в том отношении, что поздно явился со своею помощью бедствующим людям, с точки зрения Маркиона Бог не совершенно благ и потому, что спасение даровано Им не всем людям. По идее – Бог всесовершен, всесовершенна должна быть и благодать Его. Между тем, это свойство Божие неодинаково обнаруживается по отношению ко всем людям. Для немногих Бог оказывает некоторую благодать, для многих же – никакой; одни спасены Им, другие – нет. Отсюда – Бог не совершенно благ, – для Него лучше бы уже совершенно не помогать людям, чем помогать только немногим, и, следовательно, поступать несправедливо, оказывать лицепрятие⁷¹⁴. И на тех, которые спасены, благодать Божия обнаруживается не вполне: Бог спасает не всего человека, а только душу его, – тело остается безо всякой божественной помощи, оно не участвует в акте спасения, не разделяет с душою возмездия за нравственную деятельность в земной жизни⁷¹⁵, тогда, как и тело принимает участие в жизни и деятельности человека; с другой стороны, так как оно действует под владычеством души, а не самостоятельно, то оно и менее

виновно, и менее заслуживает гнева Божия; оно омывается водами крещения, удаляется от брака и т. д., чем же объяснить то обстоятельство, что Бог спасает одну душу, а тело оставляет без своей помощи, если не отсутствием в Боге совершенной благодати?⁷¹⁶

Устанавливая в своей системе различие между ветхозаветным и новозаветным Богом, Маркион новозаветному Богу приписывал только благодать и кротость и устранял от Него правосудие и строгость. Христианский Бог, по убеждению Маркиона, «никогда ничем не возмущается, ни на что не гневается, никого не наказывает, не судит, не осуждает, – производит суд не прилично Его величию». Чтобы устранить такое заблуждение еретика, Тертуллиан посвящает несколько страниц в своем трактате выяснению отношений между благодатью и правдой Божией. Ничто, – говорит он, – так нейдет вразрез с божественным величием, как равнодушное отношение ко всему окружающему. Бог совершен, Он должен водворять нравственный порядок в человеческом роде, издавать законы, обуздывающие своеволие и преступления и нарушения нравственного порядка. Но эти законы будут ли иметь смысл, если за выполнением их Он не будет следить, если явное попрание их Бог будет оставлять без всякого наказания⁷¹⁷. Равнодушное отношение к преступлениям, ненаказывание их будет уже в некотором смысле дозволением – делать что угодно в оскорбление самого Божества. «Благодать Его в этом случае будет уже слабостью, Его любовь к порядку – мечтой, законы окажутся бессильными, преступление вне опасности наказания». Нет, если Бог благ и велик, во имя этих свойств Он должен и карать порок, требовать исполнения своей воли, а не пренебрегать ее⁷¹⁸. В силу любви своей к добру, Он должен питать отвращение к злу, истреблять порок в видах охранения и торжества добродетели и добра⁷¹⁹. Рассматриваемое со стороны своего проявления и цели, правосудие будет не зло, как утверждает Маркион, а добро, род благодати⁷²⁰, такое же существенное свойство Бога, как и благодать. Эти два свойства – правосудие и благодать – необходимо должны совмещаться и совмещаются в одном Боге, взаимно поддерживают и

руководят друг друга⁷²¹, они в Боге существенны и вечны⁷²² и неразделимы. Благодать без правосудия не может существовать в Боге, и – наоборот – правосудие без благодати. «Благодать (без правосудия) есть благодать – так сказать – нелепая, несправедливая, нерассудительная, мечтательная, которая могла бы иметь весьма пагубные последствия, если бы только она действительно существовала». На широком пути соблазна, в руках Божиих было одно только средство, обуздывающее людей и удерживающее их от преступлений; это – строгое правосудие, страх которого может сильно влиять на человека в его деятельности, – оно служит уздой для человека и поощрением к добродетели⁷²³, служит оградой и светильником для благодати⁷²⁴. Не будь в Боге правосудия, тогда авторитет Божий пал бы, грешники, не сдерживаемые более страхом наказаний за свою греховную жизнь, дали бы больший простор себе и делали что им угодно, без всякого опасения за ответственность пред правдой Божией⁷²⁵. Не нужны тогда для христианина таинства, вводящие человека в новую жизнь, не нужны очищения от грехов; не будет тогда для христианина цели – во время гонений идти на верную смерть, когда безнаказанно со стороны Бога можно избежать всех пыток и учений простым актом – воскурением фимиама пред идолами и т. д. Словом – полная нравственная распущенность, без следа сдержанности, – вот результат признания Бога только благим, но не правосудным вместе с тем и строгим⁷²⁶.

Из всего сказанного до сих пор вытекает, что по требованию идеи божества необходимо признать единство Бога и устранить Маркионов дуализм. Все те свойства, какие Маркион приписывает своему неизвестному Богу, все они принадлежат единому Богу – Творцу мира. Он и благ и кроток, и правосуден и строг⁷²⁷. Как бы маркиониты ни обставляли свое дуалистическое учение, оно оказывается ложным; какие бы несообразности и затруднения ни находили в откровенном учении о едином Боге – благом и правосудном, – все они при правильном взгляде на дело, при возможном проникновении в планы и намерения Божии, насколько можно судить о них по божественным действиям, все они устранятся безвозвратно, и

ветхозаветный Бог явится также правосудным, как и благим. По своей благодати Он сотворил мир, и все сотворенное, которое было добро зело, благословил. По благодати своей Бог сотворил человека – образ и подобие свое, поставил его господином творения, ввел в рай, как бы в церковь, дал ему помощницу Еву, по благодати руководил им в его жизни и т. д.⁷²⁸

Против благодати Божией, проявлявшейся в Ветхом Завете, Маркион делал много возражений. Мысль всех возражений вытекает из основного воззрения Маркиона на ветхозаветного Бога и направляется к тому, чтобы доказать, что ветхозаветный Бог не был благим и совершенным во всех отношениях. На возражения Маркиона Тертуллиан старается дать более или менее полный ответ, выяснить дело так, чтобы затруднение, высказываемое в возражении, устранялось само собой, и в результате выходила неправильность возражения и неправильность сопоставления библейских фактов.

Следя за библейским рассказом, Маркион, прежде всего, остановился на акте падения человека и отсюда извлек довольно веское возражение. «Если Бог благ, – говорил Маркион, – если ведает будущее, если Он всемогущ, то как могло произойти, что человек, созданный по образу и подобию Его, был соблазнен диаволом и заслужил смерть, нарушив закон Божий? Если Он благ, то должен бы был желать, чтобы этого не случилось. Если Он ведает будущее, то мог бы предвидеть, что случится; если всемогущ, то мог бы тому воспрепятствовать. А так как грех совершился, то надобно полагать, что в Боге недоставало или благодати, или предведения, или могущества»⁷²⁹. Против этого возражения Тертуллиан доказывает, что Бог и всемогущ, и всеведущ, и благ. Свой аргумент он заимствует из дел творения Божия. Вселенная носит на себе неизгладимые следы и могущества Бога, приведшего все из небытия в бытие, и предведения, поскольку Бог не иначе, конечно, начал творить мир, как предвидев все последствия этого творения, в творении проявилась и благодать Божия⁷³⁰. Стало быть, не в Боге нужно искать причины падения человека, потому что в противном случае нужно бы предположить уже в Боге существование зла, тогда как до

падения зло не существовало даже и по имени⁷³¹. Виновником грехопадения является не Бог, а сам человек. По благодати своей Бог сотворил человека по образу своему. Свободный, как и Сам Бог, господин своих действий, человек мог поступать так и иначе, – пред ним предложены были огонь и вода, жизнь и смерть, – от человека уже зависело определить направление своей воли: или устоять в добре, послушании воле Божией, или же склониться к злу; Бог здесь нисколько не стеснял человека, Он только заранее высказал ему мотивы исполнения заповеди, подобно тому, как и в дальнейшей истории человека, Бог дает ему заповеди, но выбор – выполнять эти заповеди или нет – Бог предоставляет самому человеку. Следовательно, не в Боге причина падения человека⁷³², – иначе вышла бы несообразность: Бог был бы и виновен в грехе, и сам карал этот же грех⁷³³, – и факт падения человека нисколько не говорит против Бога⁷³⁴. Раз давши человеку свободу, Бог – как благий и неизменный в своих определениях – не хотел лишить ее человека, хотя и предвидел падение человека, злоупотребление этой свободой. Человек создан по образу Божию; но ясное дело, образ, копия всегда будет иметь в чем-нибудь недостаток против оригинала, и человек «как вдуновение Божие⁷³⁵, а не сущность Его, по необходимости должен был иметь в чем-либо недостаток, он способен был злоупотребить своей свободой, словом – он был небезгрешен, потому что не был Богом». Созданный быть властелином вселенной, человек должен был, прежде всего, сделаться властелином себя. Он получил от Бога то или другое нравственное качество, но чтобы это качество сделалось его собственностью, обратилось ему как бы в природу, человек должен был нравственно усовершенствоваться, развивать свою волю. Иначе, если бы Бог, предвидя падение, лишил человека свободы или устранил все поводы к греху, тогда деятельность человека – несвободная, хотя бы и добрая – не принадлежала бы лично ему, не имела бы и нравственной цели пред Богом. Человек из властелина сделался бы рабом, лишился образа Божия, и Бог, лишивший человека свободы, ввиду опасности падения последнего, оказался бы изменчивым, неверным своим определением⁷³⁶. Из всего этого вытекает то,

что «Бога нельзя винить ни в грехе, потому что Бог его запретил, наказал и изгладил; ни в смерти, потому что Бог угрожал ею для того, чтобы человек предохранил себя от нее, и человек заслужил ее добровольным своим послушанием. Никогда Бог не подвергал бы человека игу закона, если бы не дал ему силы переносить его; никогда не угрожал бы казнью никакому преступнику, если бы преступление могло быть извинено». Словом – «всякое добро происходит от Создателя, а всякое зло – от свободной твари, возмущающейся против Творца своего»⁷³⁷. Человек согрешил, нарушил волю Творца, Бог и наказывает его, обнаруживает свое правосудие.

Эти последние мысли составляют у Тертуллиана прямой переход к опровержению другого возражения, касающегося взаимных отношений благодати и правосудия Божия. Факт падения человека и обнаружение затем божественного правосудия привел маркионитов к тому взгляду, что благодать Божия предшествовала, исходя из Его сущности, а строгость последовала затем». По Тертуллиану – разделять в Боге эти свойства и считать одно из них предыдущим, а другое последующим – невозможно⁷³⁸. И до падения, и после падения человека Бог был и благ и правосуден⁷³⁹, – эти свойства, существенные и вечные в Боге, с падением человека только начали обнаруживаться несколько иначе⁷⁴⁰. Когда падением человека благодать Божия была оскорблена, тогда правосудие выступило на первый план, благодать стала уже под защиту правды⁷⁴¹, но при этом Бог опять остался и благим, и проявлял свою благодать во все века дохристианской эпохи⁷⁴². После этого совершенно излишня попытка Маркиона – изгладить евангельские свидетельства о благодати и правосудии одного и того же Бога (Мф. 5:45), – свидетельство это, помимо евангельского сказания, отпечатлено во всей вселенной⁷⁴³. Словом, откровенное свидетельство, которого авторитет невозможно не признать, убеждает, что «один и тот же Бог есть все для всех: Он и поражает, и исцеляет, дает смерть и возвращает жизнь, смиряет и прославляет, творит зло и приносит мир»⁷⁴⁴.

Но не следует ли отсюда, что Бог виновник зла? – Для правильного и ясного решения этого вопроса – по Тертуллиану – необходимо различать два рода зла: «зло – как преступление, и зло – как наказание за преступление». От уяснения этого различия выяснятся и самое возражение, и ответ на него. Возражение это всецело покоится на непонимании (этого) различия между тем или другим родом зла. «Зло – преступление отцом своим имеет диавола, виновник же зла – наказания есть Бог; первое есть плод нечестия, второе есть действие правосудия Божия, наказывающего преступное зло посредством правосудного зла»⁷⁴⁵ И между тем как зло – преступление отклоняет людей от Бога и нравственного назначения человека, срастворенное благодатью правосудия Божие преследует всегда нравственную цель – исправить тех людей, которые погрязают в нечестии, и таким образом излить на них свою благодать положительным образом. Бог действует здесь подобно опытному хирургу, который посредством различных операций излечивает трудные болезни. И как на хирурга могут жаловаться и винить его лишь в том случае, если его операции некстати и без нужды; так и здесь, против правосудия Божия можно бы было возражать единственно в том случае, когда бы Бог или несправедливо карал пороки, наказывал порок фиктивный, а не действительный, – другими словами – «чтобы осудить Бога – Судию и Мстителя преступлений и неправды, надлежит оправдать и возвеличить самые преступления и неправду»⁷⁴⁶. Правда Божия обнаруживается совместно с благодатью, и наоборот – благодать с правосудием, эти два свойства Божия и совместное их действие видны во всей жизни еврейского народа, его организации, начиная с законодательства (особенно ясно обнаружились они и отпечатлены на ветхозаветных предписаниях). Закон Моисея, которым руководилась вся жизнь еврейского народа, особенно рельефно выражает эти свойства Божии, и следовательно, показывает происхождение свое от одного и того же Бога. «В нем даже животные не были забыты, хотя собственно не ради них, а для приучения сердец наших к кротости и состраданию в отношении к ближним»; весь закон

сводился к благотворительности и любви к ближним⁷⁴⁷. Обращая внимание на такие строгие предписания, как *око за око, зуб за зуб* (Исх. 21:24; Лев. 24:20), Маркион заключал, что в этих предписаниях нет и проблеска любви, они не могли произойти от Бога благодати, виновник их – жестокий Демиург, существо несовершенное, они – произведение злого начала⁷⁴⁸. Тертуллиан – наоборот – доказывает, что подобные предписания явились в законе не потому, чтобы Бог – Законодатель жаждал казни людей, а с благой целью, чтобы предупредить зло и преступления на будущее время. «Ничто так не страшно для зачинщика, говорит Тертуллиан, ничто так неспособно его воздержать, как уверенность в том, что с ним поступлено будет таким же образом, как и он поступил», – *око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, жжение за жжение, язву за язву, вред за вред* (Исх. и Лев. Указ. места)⁷⁴⁹. С другой стороны, в ветхозаветном законе есть такое предписание, которое запрещает даже помнить гнев, а тем более отмщать обиду. Относительно мщения и непамятозлобия ветхозаветный закон, по-видимому, допустил противоречие, – с одной стороны – *око за око*, с другой – *злобы кийждо брата своего да не помнить в сердцах своих* (Зах. 7:10). Это противоречие объясняется очень просто. «Закон, руководствующий всякого рода людей, которых характер и вера неодинаковы, должен был изъясняться различно». Он успокаивал религиозного израильянина, заставляя его ждать мщения от Господа⁷⁵⁰; он устрашал неверующего иудея, предъявляя ему мщение человеческое, готовое пасть на него, возмездие, таким образом, позволено было для сдерживания от преступления тех, которых не могла воздерживать вера в Бога – мстителя. Если сопоставить ветхозаветные предписания с новозаветными, вникнуть в сущность тех и других, ясно будет, что «цель и дух обоих законов – как ветхозаветных, так и новозаветных – одни и те же – в отношении прощения обид и любви»⁷⁵¹. А это уже само собой показывает, что Законодатель того и другого закона один и тот же, что ветхозаветный закон – произведение одного и того же Бога, а не Демиурга. Подобно новозаветным ветхозаветные предписания клонятся к нравственному

исправлению тех, которые подчинены этому закону. Обратим ли внимание на законы о пище,— увидим, что запрещение вкушать некоторого рода пищу имело в виду нравственную цель, «испытать умеренность и обуздать обжорство, предупредить неумеренность и своеволие — обыкновенные следствия невоздержания, — словом, заставить человека поститься для Бога и довольствоваться обыкновенною пищею». Будем ли рассматривать «множество церемоний и жертвоприношений», — заметим, что и они имеют высшее намерение Божие: «зная склонность еврейского народа к идолопоклонству, Бог хотел отвратить его от идолопоклонства и привязать к истинной религии теми же почти внешними обрядами, которые были в употреблении у язычников». Посредством тягостных и многообразных церемоний Бог предполагал покорить себе грубые и непослушные умы. При посредстве религиозных обрядов, столь различных и часто повторяемых, Он хотел удерживать их непрерывно в своем присутствии и приучать к постоянному размышлению о божественном законе — источнике и счастья, и славы, и непорочности человека», — это — отрицательная цель закона, положительная же прямо и ясно предписывает эти же качества (Ис. 1:16. 17; 57: 7; 58:1; Пс. 1:1 — 3; 23:4; 33:13. 19. 21—23; 4:5; 132:1; 117:7—8; 32:18; 115:15)⁷⁵².

С целью поддержать свой основной взгляд Маркиониты выдвигали еще ряд фактов, по-видимому, доказывающих их взгляд на ветхозаветного Бога — как существо несовершенное, — выставляли на вид противоречия Бога самому себе, Его легкомыслие и непостоянство или изменчивость. Если, говорили они, Бог благ и неизменен в своих определениях, то как Он, запрещающий безусловно воровство, мог повелеть евреям, чтобы они обобрали египтян? Не ставится ли Он здесь в противоречие с самим собой? Бог запретил работать в день субботний (Исх. 20:9.10), а между тем повелел носить кивот завета вокруг Иерихона в течение 8 дней, не исключая, конечно, и субботнего дня. Запретил творить кумиры (Исх. 20:4), и повелел вылить золотых херувимов и серафимов для украшения кивота завета, сделать медный змий в пустыне. Он сам установил жертвоприношения, и сам же объявил, что они

ему мерзость (Ис. 1:13). В различные времена Он поступал различно с одними и теми же лицами, например, Он избрал еврейский народ, и потом опять отверг его. Все эти и подобные им факты не ясно ли говорят против ветхозаветного Бога, что Он в своей деятельности противоречил себе, что Он – изменяем, непостоянен, и в Нем как будто недостает предведения? и не указывают ли они так рельефно на Его несовершенство вообще?⁷⁵³

Вот ответ Тертуллиана на все эти возражения.

Бог повелел евреям взять различные сосуды и одежды у египтян, но это не было кражей со стороны евреев, кражей, сделанной по распоряжению Божию. Евреи много перенесли в Египте, много страдали, много работали, и за все это они не получали никакого вознаграждения от египтян; египтяне были много обязаны евреям и сделались пред ними должниками. Отсюда то, что взято было евреями при исшествии из Египта, было только незначительною частью той платы, какую они должны были получить от египтян, а ни в каком случае не кражей⁷⁵⁴. – Не указывает на противоречие Бога Самому Себе и то обстоятельство, что Он повелел в субботний день носить вокруг Иерихона ковчег завета. В законе сказано очень ясно, что субботний день – Господу Богу (Исх. 20:9. 10), всецело должен быть посвящен религиозным действиям. Ношение ковчега было не мирским делом или работой, – оно имело религиозный характер, которым не только не нарушалась суббота, напротив – освящалась⁷⁵⁵. – Изображение херувимов и серафимов и медного змия не шло вразрез с запрещением делать изображения, изваяния, кумиры. Заповедь: *не сотвори кумира* имела в виду идолопоклонство, поклонение тому, что имело связь с идолопоклонством, или выражало идею языческого политеистического культа. Херувимы же и серафимы, служившие простыми орнаментами ковчега завета, и медный змий, как «прообраз великого таинства», нисколько не подходят под запрещение закона, как не выражающие нисколько идеи идолопоклонства⁷⁵⁶. – Что же касается видимого противоречия Бога Самому Себе в отношении к жертвам, то это противоречие устранилось вполне, если обратить внимание на то, какое

жертвоприношение Бога установил, и какие жертвы – мерзость Ему. От евреев Бог требовал жертвоприношений чистого сердца, жертв, приносимых «не нечистыми руками, с дурными намерениями, от оскверненного сердца», и носящих характер внешнего принуждения, – такие жертвы, как плод неприятного Богу душевного настроения, неприятны Ему, мерзость, и Им не принимаются. Напротив, жертвы – плод благочестивого расположения – Ему всегда приятны, как например, жертвы Авеля, Ноя и др. ветхозаветных праведников⁷⁵⁷. – Наконец, относительно последнего возражения, касающегося непостоянства Божия, изменчивости Его в своих определениях, нужно заметить, что отвергая тех, которых прежде избрал и принял как свой народ, Бог поступает как нелицеприятный Судия, основывающийся в принятии или осуждении известных лиц на их нравственном достоинстве. Пока принятые Им личности нравственно хороши, выполняют Его волю, Бог благоволит к ним; но если они обнаруживают ослушание, противление Его закону, заблуждаются и коснеют в религиозно-нравственном упорстве, Бог отвергает их, как недостойных быть Его наследием. Саул и Соломон – вот два яснейших примера, подтверждающие высказанный взгляд, примеры, доказывающие, что правосудие Божие требует, чтобы с человеком поступлено было сообразно с его переменой⁷⁵⁸. В этом же смысле говорится о Боге, что Он «раскаивается» (1Цар. 15:10, 11), т. е. что Он изменяет свои отношения к человеку, коль скоро в человеке происходит перемена. Но эта перемена в людях и основывающееся на ней изменение отношений Бога к людям не указывают на изменяемость Бога, – как всеведущий, Бог все знал и знает прежде совершения самого факта, и заранее предопределяет свои отношения к людям⁷⁵⁹. – Против всеведения Божия маркиониты указывали на те места Св. Писания, где Бог представляется как бы незнающим, – Он спрашивает Адама – где ты? (Быт. 3:9), Каина – где брат твой Авель? (4:9) и т. д. Тертуллиан замечает, что если Бог и обращался к Адаму и Каину с подобными вопросами, то этими обращениями Он вовсе не выражал того, что Он не знает, где Адам и Авель. В отношении к Адаму своим вопросом

Бог выражал более упрек, чем незнание места, представлял «то ужасное состояние, в какое впал Адам», давал ему этим «повод сознаться в своем преступлении и в нем покаяться». «В отношении же к Каину, Бог попустил ему исполнить веру его беззакония чрез послушание и упорство его. Бог умилился над Адамом и проклял Каина, преподав, таким образом, грешникам всех веков два великих примера⁷⁶⁰.

Из всего, сказанного до сих пор о Боге вообще, видно, что ни идея о божестве, ни кажущиеся противоречия в Св. Писании, ни мнимая противоположность двух заветов, – ничто не благоприятствует маркионитской теории. Бог один, существующий от вечности, Бог – Творец мира, Бог благий и правосудный. Он открывал Себя и в Ветхом Завете⁷⁶¹, но совершенным образом явил Себя только в Сыне, *егда прииде кончина лета*. Сын есть полное выражение невидимого Отца, и только чрез Него возможно для нас широкое богопознание⁷⁶². Сын Божий – «Наместник Отца – соединил в себе человека и Бога», – Он – «Бог по своему могуществу, и человек – по своим слабостям». Сый в лоне Отчи явился на землю, «пребывал с людьми, как равный им, дабы человек мог действовать подобно Богу, как равный Ему. Он умалил Себя, чтобы сделать человека великим, жил между людьми, дабы научить человека поступать подобно Богу»; наконец – принял крестную смерть, и эта-то смерть, этот «позор» и есть таинство спасения человеческого⁷⁶³. Для совершения тайны искупления И. Христос – Сын Божий принял человеческую плоть⁷⁶⁴; Он явился на земле посланником не другого, какого-то неведомого, Бога, а именно Творца мира, Которого возвещал людям и Он и Его апостолы; о другом Боге они не говорили и не делали никакого намека.

Вот в коротких словах новозаветное учение о лице И. Христа и Его мессианском достоинстве, изложенное – на основании священной новозаветной письменности – Тертуллианом. При изложении этого учения в трактатах, направленных против Маркиона и его последователей, Тертуллиан опять имел в виду эту ересь, и что написано им по части христологии, вызвано было ересью Маркиона и его последователей.

Вопрос о лице И. Христа, чрезвычайно важный в Христовой церкви, серьезно затрагивал внимание еретиков; и для еретиков он был серьезный вопросом, и они более или менее разрабатывали его. Этот вопрос у Маркиона принял своеобразный докетический оттенок. Под влиянием своей дуалистической теории, маркиониты пришли к неправильному учению о лице И. Христа, стали смотреть на Него с докетической точки зрения. Маркион никоим образом не мог допустить, чтобы явившийся для противодействия Творцу мира Мессия позаимствовал из царства Демиурга «телесную субстанцию», облекся в тело человеческое, – в глазах Маркиона И. Христос имел только призрачный вид, а не реальное тело, Его жизнь в теле, обращение с людьми, воскресение и проч., – все это было не более, как обман глаз современников И. Христа и иллюзия всего последующего человечества. Такой докетизм Маркиона «извращал все дело Христа»⁷⁶⁵, ниспровергал самую основу христианской религии: «нет христианства, нет искупления: апостольская проповедь – обман, смерть И. Христа, Его страдания, воскресение – только басня, ваша надежда на свое воскресение – не более, как несбыточная мечта, так как она всецело покоится на вере в воскресение И. Христа; если не было истинной смерти И. Христа, то и Его рождение было лишь мнимым, – все свидетельства, констатирующие этот факт, столько же ложны; вся Его жизнь – постоянная иллюзия; нет Еммануила; вся история – не более, как проблема»⁷⁶⁶.

Понятно, что Тертуллиан, внимательный ко всякому движению еретической мысли, не мог пройти молчанием учение, «извращающее все дело Христа». Такое полнейшее ниспровержение христианства вызвало со стороны Тертуллиана сильную оппозицию; долго останавливается он на этом вопросе – явлении И. Христа во плоти, посвящает ему все силы своего духа и с честью отстаивает христианство против нападений еретика. В своих антидокетических сочинениях Тертуллиан, как и прежде, следит за логикой еретика, строит свои рассуждения, имея пред глазами, как уже было высказано прежде, главные пункты Маркионова учения и частные

возражения против православной христологии, слышавшиеся из лагеря маркионитов.

На первый раз Тертуллиан обращает внимание на самый факт явления И. Христа в мире, этот вступительный вопрос в христологию. Маркиониты утверждали, что И. Христос явился на земле вдруг, Его пришествие не было ни предсказано, ни подготовлено, – Сын Божий явился внезапным, неожиданным Вестником неведомого Бога. Тертуллиан указывает несообразность такого взгляда с обыкновенным, естественным ходом дела. В порядке вещей, говорит он, чтобы «сначала Отец объявил о своем Сыне, а не Сын об Отце, и чтобы прежде Отец засвидетельствовал о Сыне, чем Сын об Отце». Богу Отцу прежде нужно было заявить о своем покровительстве Сыну, чтоб это покровительство послужило свидетельством, что Сын явился не под знаменем чуждого Ему авторитета, а по уполномочию своего Отца. «Сын, о Котором Отец никогда не объявлял, не будет признан, в Посланника, на Которого Повелитель никогда не указывал, не уверовали бы». Словом, предварительное объявление о Сыне было необходимо, – этого требует самое существо дела; если же этот естественный ход дела нарушается, выходит из обыкновенных границ последовательности, в таком случае становится подозрительным самое это нарушение⁷⁶⁷. Без приготовления Сын Божий не мог явиться, иначе Он мог быть не узнан. Его нравственные качества не могут быть единственными доказательствами Его божественного посланничества без предварительного приготовления людей к этому явления Сына Божия, и знамения и чудеса не будут иметь особенной силы, – И. Христос говорил, что знамения и чудеса будут совершаемы и лжехристами (Мф. 24:24); по одним внешним свидетельствам посредством чудес нельзя было верно узнать Мессию, принять И. Христа за Посланника истинного Бога, притом Бога неизвестного, как думал Маркион⁷⁶⁸. Словом, Христос не мог явиться вдруг (subito). Его пришествие было подготовляемо в продолжение ветхозаветного периода, подготовляемо разнообразными пророчествами. Доказательством этого служит исполнение на лице И. Христа мессианских пророчеств. Эти

пророчества Ветхого Завета до такой степени ясно и рельефно выделяются в ветхозаветном домостроительстве, что не мог отрицать их сам Маркион, только он понял их неправильно. Для оправдания своего основного взгляда на Ветхий и Новый Завет он прибег не к церковному пониманию этих пророчеств, а опять к своему дуализму. Выходя из своего основного воззрения на противоположность между Ветхим и Новым Заветом, между Демиургом в его царством и новозаветным Богом, Маркион пришел к признанию двух Мессий – Мессии, предвозвещённого Демиургом, и Мессии новозаветного, о Котором не было никакого и намека в период владычества Демиурга. Против такого воззрения Маркиона на лицо И. Христа, как лицо совершенно отличное от пророческого Мессии, Тертуллиану нужно было доказать тождество обоих Мессий и исполнение на лице И. Христа ветхозаветных мессианских пророчеств. Путем сравнения мессианских пророчеств с событиями из жизни И. Христа Тертуллиан достигает выполнения указанной цели, доказывает, что И. Христос есть тот самый Мессия, Который был чаянием всего ветхозаветного человечества⁷⁶⁹. Если бы И. Христос был Посланником, отличным от пророческого Мессии, в таком случае Он должен бы явиться после ветхозаветного Мессии, – в порядке последовательности должно быть сначала полное обнаружение царства Демиурга с завершением его в явлении ветхозаветного Мессии, потом уже начало царства неведомого Бога со своим Мессиею, как реакционером против всего ветхозаветного строя, а не наоборот⁷⁷⁰; и если не предсказанный никогда Мессия явился, то сомнительно появление всегда предвозвещаемого Мессии. Становясь на такую точку зрения, еретическое безумие (*haeretica dementia*) необходимо уже сближается с иудейским заблуждением⁷⁷¹ и пользуется его аргументацией, заблуждением, что предреченный пророками Мессия – утеша израиля и надежда его – еще не явился, Его пришествие имеет быть еще впереди. – Тот, Который явился в царствование Тиверия, был не признан ими за Мессию и убит, – таково было их ослепление, о котором немало свидетельств в их священных книгах (Ис. 29:14; 6:10; 1: 2. 3; 42:19). Подобно тому, как сделал Тертуллиан в борьбе с

иудеями, и здесь, для уяснения дела, рисует он картину уничиженного состояния И. Христа и образ славного Его пришествия.

В предсказаниях ветхозаветных пророков нужно различать два явления Мессии, две картины Его пришествия: первое по времени пришествие Его в зрак раба, в уничиженном состоянии (*in humilitate*) (Ис. 53:2–12; Пс. 8:6; 21:7; Зах. 12:10; 3:1.3); напротив – второе пришествие Его будет славным (Дан. 7:13. 14; Пс. 44:3; 8:6; Зах. 3:4–5; 12:10); первое явление уже было, – второе же – еще впереди, «весь блеск славы и величия Его обнаружится в Его будущем пришествии при конце мира, когда Он придет судить мир»⁷⁷². Обращая внимание главным образом на славное пришествие Мессии, иудеи опустили из виду уничиженное Его состояние и стали ожидать второго явления помимо первого; им показалось несообразным ни с лицом Мессии, ни с характером пророчеств уничиженное состояние И. Христа, и они отвергли Мессию в зрак раба. Напротив того, христиане признали и признают, что И. Христос есть обетованный Мессия, главный предмет ветхозаветных пророчеств, «Дух Творца, Дух лица Его (Плч. 4:20), Христос Господь, Который изначала – Наместник Отца, во имя Отца был слышан и виден»⁷⁷³. Господь И. Христос принял человеческую плоть, уничижил себя, и тем искупил род человеческий от греха и его следствий. И. Христос унизил себя; но это-то уничижение и возвышает Его, оно-то и возбуждает в сердце верующего большую и большую любовь к своему Искупителю. «Если бы Он не был немощен и не подвергся поруганию, то не был бы и Мессиею, не был бы и Богом моим». Уничижение И. Христа не было случайным явлением, – оно необходимо входило в планы божественного домостроительства спасения людей⁷⁷⁴.

Для спасения человечества Господь родился от Девы, принял истинную человеческую плоть. Маркиониты отвергали вочеловечение И. Христа, считали для Бога уничижительным акт рождения, жизнь в теле. «Что может быть постыднее, как рождение вашего Бога?» говорили маркиониты; «что может быть недостойнее Бога, постыднее для Него, как родиться или умереть, как иметь плотское тело или носить крест, как

претерпеть обрезание или быть распятым, как быть вознесенным на кресте или подвергнуться погребению, как быть положенным в яслях или быть заключенным во гробе»?..⁷⁷⁵. Но факт пришествия И. Христа был слишком очевиден, чтобы совершенно игнорировать его, и настойчиво требовал себе объяснения. Маркион со своей стороны дал это объяснение – чисто докетического характера, – что плоть И. Христа была призрачной, Его жизнь – иллюзией, оптическим обманом.– Очень долго останавливается Тертуллиан на этом пункте учения Маркиона (как об этом уже сказано на предыдущих страницах) и различными доводами опровергает его. Недостойно Бога, – говорит он, – вводить людей в обман⁷⁷⁶ и на иллюзии основывать столь великое дело, как акт искупления. Допуская в одном случае обман, иллюзию, мог ли И. Христос возбудить веру людей в свое божество? Не могли ли после этого считать призрачным самое Его божество, субстанцию внутреннюю, если Он ввел людей в заблуждение даже своею внешностью?⁷⁷⁷ Для Бога «достопочтеннее и приличнее было считаться настоящим человеком, если Он действительно был рожден, нежели, вопреки собственному сознанию, пользоваться мнением (людей), что Он рожден, когда на самом деле не был рожден», и таким образом всю свою земную жизнь покрывать покровом лжи и запечатлевать свою миссию иллюзией⁷⁷⁸. И почему бы Бог не мог облечься в истинное тело?

Невозможность боговоплощения маркиониты первее всего видели в том, что с воплощением Бог перестал бы быть неизменяемым. «Я отрицаю, – говорил Маркион, – чтобы Бог превратился в человека и воспринял наше тело, потому что бесконечное существо всегда пребывает неизменным, а обратиться в новое существо – значит уничтожить существо первое; стало быть, существо, не имеющее конца, не могло и измениться»⁷⁷⁹. По Тертуллиану, подобный закон изменяемости приложим только к конечным существам, но никак не к бесконечному; в противном случае Бог не был бы выше тварей во всех отношениях. Доказательство того, что приятие плоти для духовных существ не грозит уничтожением их духовной субстанции, представляют собою ветхозаветные явления

ангелов⁷⁸⁰. На явления ангелов ссылался и Маркион. Проводя параллель между ангелами, являвшимися в ветхозаветном периоде, и Ангелом завета, он думал подтвердить этим свой докетизм, и как у являвшихся в Ветхом завете ангелов плоть считал призрачной, так и здесь,— плоть Ангела завета — призрачная⁷⁸¹. Тертуллиан находит эту параллель неудачной, как параллель между бесконечным и конечными существами, Творцом и тварями, и неверной в самой основе. Если же сам Тертуллиан и пользуется тою же параллелью в подтверждение доказываемой мысли, так лишь потому, что она была одной из самых сильных основ Маркионова мнения. Как и всегда, Тертуллиан и это оружие обращает против самого же Маркиона и доказывает, основываясь на той же параллели, совершенно противоположную маркионовой мысль. По его взгляду плоть у этих ангелов была не призрачной, а истинной и целостной человеческою сущностью»⁷⁸². Если для Бога не составило труда и не было невозможности с кажущейся плотью связать настоящие чувства и действия, то тем легче для Него было эти настоящие чувства и действия воплотить в действительном человеческом организме,— Он — и Творец, и Художник его. Тело ангелам Он мог создать из какой-нибудь материи, и тем же путем, каким привел его к реальному бытию, тем же могуществом мог и опять, по миновании надобности, обратить его в ничтожество⁷⁸³. В доказательство реальности телесной организации этих ангелов Тертуллиан ссылается на свидетельство трех главных чувств — зрения, осязания и слуха...⁷⁸⁴. В этих-то истинных, хотя и не рождённых, телах ангелы и являлись в Ветхом Завете праведникам; с ними вместе также в истинной, нерожденной плоти являлся и Христос⁷⁸⁵. Если же ангелы могли оставаться по сущности ангелами под оболочкой человеческого тела и если сам Христос, для временных, случайных целей облакался плотью, а не призраком, и это облечение плотью не прекращало Его божеского существования, то каким же образом воплощение для искупления человечества могло противоречить неизменяемости Божией? что могло препятствовать Сыну Божию принять ту же человеческую плоть в своем явлении для

избавления человечества от рабства греху и смерти, и в тоже время оставаться Богом во плоти? что удержало бы Его принять плоть не нерожденную, как в явлениях ветхозаветных (*nondum natam carnem*), а рожденную от плоти (*carnem ex carne natam*)? Презрение к брэнной плоти? Но если Он возгнушался самой плоти, то почему не отверг и подобия ее?⁷⁸⁶. «Рождение невозможно или малоприлично Богу», – говорили маркиониты, в ответ на вопрос, почему Бог не мог воплотиться⁷⁸⁷. Но для Бога все возможно, что только Он восхощет, – говорит Тертуллиан; отсюда – возможность рождения и самое рождение стоят в тесной связи с желанием Бога, – желал ли Бог родиться? «Если Он хотел, то и мог, а если мог, то и родился». «Если бы Он не хотел родиться, то и не являлся бы в человеческом виде, не являлся бы таким, каким не хотел бы быть»⁷⁸⁸. Таким образом с точки зрения невозможности не могло быть причины к нерождению Бога.

При правильном взгляде на дело устраняется и другое предположение Маркиона, что для Бога «было неприлично воплотиться». Сколько бы Маркион ни трактовал о рождении, как «недостойном величия Божия», как бы ни чернил и не поносил зачатие, утробную жизнь младенца, самый акт рождения, сопровождаемый муками матери, и вид новорожденного младенца, – его витийство не докажет ничего. Рожденного таким образом человека Христос возлюбил, сошел для него на землю, пострадал и умер, и своею смертью искупил его; свою любовь к человеку Он простер до того, что «возлюбил также и рождение человека и плоть его», – «ибо нельзя любить вещи, не любя того, что служит к бытию ее», – и Сам Он рождается, облачается человеческим телом. «Небесным рождением Он преобразует наше рождение, исхитив его от смерти; исцеляет плоть от всех ее немощей, очищает проказу, возвращает зрение слепцу, дает крепость расслабленному, изгоняет зловредного духа, воскрешает мертвых. Постыдится ли Он родиться в сей самой плоти?»⁷⁸⁹. «Если бы Он благоволил родиться от какого-либо животного и восприял его тело, стал бы проповедовать царство Божие», – это было бы недостойно Бога. Но Он принял плоть человека, а не животного, воплотился от

Девы. И хотя верование «в Бога вочеловечившегося, рожденного от Девы, принявшего плотское тело и – так сказать – слепо ввергшегося во все низости нашего естества», составляет буйство проповеди евангельской, тем не менее, это – факт, отвергать который не может и Маркион⁷⁹⁰. С другой стороны, Господь не мог считать плоть человеческую недостойной того, чтобы в нее облечься, и никогда не признавал ее такою (иначе он не принял бы и подобия ее). Плоть – Его творение, – а все, что сотворил Бог – добро зело, – творение притом отличное от прочих тварей: между тем как «все существа произведены по одному повелению, по одному мановению могущества», плоть (составляющая человека) создана была особым образом, указывающим на особенное внимание к ней Бога, – Бог Сам «работал над веществом (из которого она образована) с особенным старанием»; при оценке плоти «не следует опускать из виду и достоинства Художника ее»⁷⁹¹. Плоть возвысилась еще более от того, что она сделалась сосудом, вмещающим в себе дыхание Божие, «посредством которого она устраняла грубые элементы персти и восприняла достоинство души»⁷⁹². Одним словом, Господь, не прибегая к иллюзии, мог принять истинную плоть⁷⁹³; и это вполне сообразно с планами божественного домостроительства и со св. Писанием, передающим эти планы. По предвечным намерениям Божиим, И. Христос должен был иметь истинную, рожденную плоть (*carnem ex carne natam*), чтобы Его искупительные заслуги достигали своей цели, «чтобы своим рождением Он реформировал наше рождение, своею смертью разрушил нашу смерть, – умер и воскрес в той же плоти, в какой и родился»⁷⁹⁴. Отвергая истинную плоть и облакая Христа в какую-то фантастическую, маркиониты, ниспровергая божественные планы, тем самым уже унижали и Христа, и пославшего Его Отца, а дела между тем не уясняли, – при их предположении фиктивной плоти И. Христа, вопросы, представляемые Евангелием и касающиеся земной жизни И. Христа, остаются положительно неразрешенными и неразрешимыми. Все Евангелие говорит против маркионовой теории и утверждает действительную плоть Иисуса Христа. И. Христос родился,

принял на себя плоть (Лк. 11:27); у него были мать и братья (Мк. 6:3); Он постоянно обращался с людьми; страдал, умер и воскрес; во всей своей жизни Он вполне был сыном человеческим⁷⁹⁵. Но каким образом все это могло быть, если Господь не имел истинного тела? Он не назывался бы человеком, если бы не был человеком, не имел плоти, – сыном человеческим, если бы не родился от человека. Плоть И. Христа была, без сомнения, человеческая, потому что рождена от человека⁷⁹⁶, была и смертна, ибо Христос был человек и Сын человеческий, точно так же, как Он был Бог и Сын Божий. «Коренное основание сих двух сущностей – духа и плоти свидетельствует о Боге и человеке, об одном принявшем рождение, а о другом нерождённом, об одном телесном, а о другом духовном, об одном немощном, а о другом всемогущем, об одном подверженном смерти, а о другом бессмертном: это – сущности, являющие два естества – божеское и человеческое, в которых одна и та же вера признает и действительность духа и действительность плоти. Чудеса ознаменовали Духа Божия, а страдания заявили плоть человеческую. Чудеса не происходили без Духа, равно как и страдания не были без плоти. Если страдания и плоть были мечтательны, то и Дух был призрак, равно как и чудеса. Зачем же посредством лжи лишать нас половины Христа? Он весь был истина; Он восхотел лучше родиться, нежели что-либо солгать, и особенно против Самого Себя, притворяясь носящим плоть – крепкую без костей, сильную без мускулов, красневшую без крови, алкавшую, не чувствуя голода, ядущую без зубов, говорящую без языка, так что слова... были как бы призраком голоса... Ужели «Он обманывает, проводит, обольщает глаза, играет чувствами, когда дозволят Себя видеть, осязать, приближаться к Себе?» В таком случае Он «должен бы был представляться нам не как Богочеловек, но как волхв, не как Первосвященник спасения, но как учредитель суетных зрелищ, не как воскреситель мертвых, но как губитель живых. Но если даже Он и волхв был, то все же долженствовал действительно родиться»⁷⁹⁷.

Между тем, как сам Маркион отвергал и истинную плоть, и акт рождения И. Христа от Девы Марии, некоторые из его

последователей, по словам Тертуллиана, бросились из огня да в пламя. Признавая тело И. Христа истинным телом, они отвергали его рождение; таков был Апеллес – «маркионов беглец». Он видел в теле И. Христа «плоть, заимствованную от звезд и от сущностей мира вышнего»⁷⁹⁸, подобную той нерожденной (*sine nativitate*) плоти, в какой являлись ангелы. Сущность полемики Тертуллиана против такого взгляда сводится в тому, чтобы доказать, что для искупительных целей И. Христос должен был воспринять не звездное и нерожденное тело, а именно человеческую плоть путем рождения. Если ангелы являлись людям в нерожденной плоти, отсюда еще не следует, чтобы и Христос явился в такой же плоти. Никакой ангел не сходил на землю для искупительных страданий и смерти, и, следовательно, им не было необходимости облекаться в тело путем рождения. Христос же пришел на землю, чтобы умереть. Но рождение и смерть связаны между собою взаимными узами, – «условие смерти есть причина рождения»⁷⁹⁹. Господь являлся в Ветхом Завете вместе с ангелами; но так как причины Его явления людям тогда были совершенно иные, чем искупление человечества, поэтому Он и облекался в плоть нерожденную, и, следовательно, Его ветхозаветные явления и явления ангелов не могут быть доказательствами в пользу апеллесовой мысли о нерожденности плоти Христовой. Не допуская даже различия в целях явления Господа и ангелов, невозможно принять мнения еретиков, что тело И. Христа было звездное. Ведь еретики не могут же доказать, что тело ангелов было заимствовано от звезд. А если нет возможности доказать это, так как об этом нигде не написано, то нельзя доказать и того, чтобы И. Христос, плоть Которого они приравнивают плоти ангелов, позаимствовал свое тело от звезд⁸⁰⁰. Ангелы, как духовные существа, – которые если и имеют тело, то «тело особенного рода», – могут для случайных целей Божиих на время «преображаться в человеческую плоть», но «облекаться в тело без помощи какого-либо вещества», – это – «отличительное свойство ангелов»...⁸⁰¹. Но пусть ангелы для явлений людям заимствовали свою плоть даже от звезд; и тогда аналогия

между ангелами и Господом не докажет мысли еретиков. В пришествии на землю Господь должен иметь тело, отличное от тела ангелов, так как различны были самые цели их явлений. Для искупления человечества Господь «долженствовал быть истинным человеком, облечься в ту плоть, участь которой есть умереть; а рождение всегда предшествует той плоти, которой участь есть смерть»⁸⁰². Считая принятие Господом земной плоти делом унижительным для Бога, – так как мир – по их представлению – есть произведение «какого-то знаменитого ангела, который сотворил мир и по сотворении ввел в него раскаяние», – и, облакая И. Христа плотью звездного происхождения, еретики незаметно для себя впадают в противоречие. Если мир есть, так сказать, «произведение греха, засвидетельствованного раскаянием своего создателя», и самый грех, то и все части его будут также грехи, следовательно, «грехи суть и небеса, и небесные силы и вообще все, что им зачато и произведено, ибо *злое дерево и плоды злы творит* (Мф. 7:17). Отсюда следует, что плоть Христова, заимствованная, по их мнению, от небесных сущностей, составлена из элементов греха и есть плоть греховная, составляет часть той самой сущности, которою они не хотят облечь И. Христа, потому что она греховна, т. е. *ваша плоть*». Таким образом, с точки зрения Апеллеса и его последователей должно быть недостойно величия Божия принятие и звездной плоти, – и звездная плоть не могла быть лучше, чем плоть, рожденная от человека⁸⁰³. С другой стороны, теория звездной плоти не мирится с общепринятым церковным учением об И. Христе – новом Адаме. Сопоставляя И. Христа с первым человеком, церковь, на основании 1Кор. 15:47, не делает различия сущностей их, она только указывает на небесную и чисто духовную сущность нового человека – И. Христа и на земную сущность Адама, причем название «духовной, небесной» прилагает не к плоти, а к духу, доказательством чего служить факт богоуподобления людей, когда люди становятся подобными И. Христу, не теряя, однако, своего тела, не переставая носить сущность плоти. «Христос был небесным человеком в этой именно земной плоти»⁸⁰⁴. В

своей плоти Он имел все признаки земного естества, так что на первых порах принят был за обыкновенного, простого смертного, Его человечество скрывало от взоров первых еретиков (евионеев) Его божественное достоинство, первые еретики видели в Нем только земного человека, с обыкновенною человеческою природой; Его плоть терпела голод во время искушения от диавола, томилась жаждой в присутствии самарянки, проливала слезы, смотря на Лазаря, трепетала при приближении смерти (плоть немощна, сказано), наконец – она должна была пролить свою кровь. Но «каким бы образом эта плоть могла подвергнуться поруганию и страданиям, если бы сияли в ней лучи небесного происхождения?»⁸⁰⁵.

Несколько сходный с апеллесовым такой взгляд на плоть И. Христа, что И. Христос «облекся в ангельское естество». Тертуллиан не указывает, кому именно принадлежит такой взгляд, он прямо приступает к его анализу. Прежде всего и главным образом Тертуллиан устраняет такой взгляд вопросом о побуждениях и цели принимать ангельское естество. Если целью этого было искупление человека, – с чем соглашались и еретики, – в таком случае приличнее было Господу принять плоть человека, для спасения которого Он сходил на землю, чем ангельское естество, спасать которое не было воли Отца небесного. Он не мог принимать естество ангельское с целью искупления человечества, и не принял; иначе выйдут большие несообразности и противоречие со Св. Писанием. «Для чего, – спрашивает Тертуллиан, – Он восприял ангельское естество? Не для того ли, чтобы иметь сильного союзника для вспомоществования к спасению рода человеческого? Видно, один Сын Божий недостаточен был к тому, чтобы избавить человека, который низвергнут одним змием». Отсюда, у нас не один Спаситель, и притом – каждый из нас имел нужду в другом. Не для того ли, чтобы избавить человека «чрез посланничество ангела»? Но тогда зачем было Сыну Божию Самому принимать личное участие в том, что могло быть совершено чрез ангела? В акте спасения человека в этом случае или Сын Божий оказывается излишним, или ангел. Но

без Сына Божия спасение невозможно; следовательно, излишним оказывается участие ангельское. Св. Писание нигде и не усваивает искупительных заслуг ангелу, – искупление приписывается единственно Сыну Божию (Ис. 63:9)⁸⁰⁶, Который явился на землю *умаленный малым чем от ангел* (Пс. 8:6), умаленный не по божественной своей сущности, так как божество Его неизмеримо выше ангельского существа, а поскольку «Он был человеком по своей плоти, по душе своей и по своему качеству Сына человеческого»⁸⁰⁷. Он принял человеческую плоть, чтобы уничтожить в своей плоти плотский грех, «приял подобие плоти согрешившей, потому что плоть Христова, не грешившая, была подобна плоти грешившей, подобна по естеству, а не по испорченности Адамовой»⁸⁰⁸. А это уже необходимо требует, чтобы плоть в И. Христе была та же самая, какая грешит в человеке, и что грех в ней был умерщвлен в том смысле, что она была безгрешна во Христе, между тем как в человеке не безгрешна. И Христос ничего бы не сделал для исполнения принятого Им намерения – уничтожить грех во плоти, если бы не уничтожил его в той плоти, в которой находится естество греха, не сотворил бы ничего также и ко славе своей. Что дивного сделал бы Он, искупивши скверну греха в лучшей плоти особого качества, т. е. в плоти не грешившей?» Но «усвоивши себе эту плоть, Он не сделал ее греховною»⁸⁰⁹.

Таким образом, оказывается бесспорным, что плоть И. Христа была истинная, реальная, а не фантастическая или плоть нечеловеческая. Следующий затем вопрос такой: «приял ли И. Христос плоть свою в утробе Девы? И какая была цель рождения Господа от Девы? – Тот, Кто намеревался ввести новый порядок рождения, должен был и сам родиться совершенно новым образом. Новое рождение и открылось в том, что человек родился в Боге или Бог в человеке, приял плоть от древнего семени, но без древнего семени», И. Христос воплотился от Девы, подобно первому Адаму, который был создан из девственной земли, в то время как человеческая рука еще не касалась земли, и не брошено было на нее никакого семени. Дева Мария сделалась орудием спасения

человеческого, как Ева, еще девственная, сделалась орудием смерти; тот пол, которым разрушено здание жизни, снова и воздвигает это здание⁸¹⁰. Сын Божий родился от Девы Марии «без содействия человека», имел мать из рода человеческого, не имея отцом человека. В Нем плоть человеческая соединилась с Духом Божиим. Вот почему Господь, воплотившийся от Девы, был сыном человеческим, оставаясь в то же время и Сыном Божиим. Слово, не переставая быть Словом, *плоть бысть* (Ин. 1:14), и как, по непреложному слову Спасителя, *рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от Духа Дух есть* (Ин. 3:6), то родившееся от Бога Духа Слово, будучи Духом, когда родилось от Девы Марии, стало плотью, истинным человеком⁸¹¹. Как Богочеловек, Господь *родился не от крови, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога* (Ин. 1:13); «Он – Слово Божие, и со Словом – Дух Божий, и с Духом – Сын Божий, и наконец, все то, от чего Христос есть Бог. Рассматриваемое особо во плоти, Слово не имеет в Себе ничего ни от крови, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския: Оно родилось от Бога и от воли Его»⁸¹². Воплощение Его от Девы совершилось наитием Св. Духа, причем Господь принял от ней плоть не особенной какой-либо сущности, а истинную человеческую плоть⁸¹³, которая возрастала под непосредственным влиянием и надзором Богоматери, питалась молоком ее⁸¹⁴. Воплотившийся Господь был истинным человеком, *цветом от корене Иессеова* (Ис. 11:1), Потомком Давидовым, Которому обещано было царство (Лк. 1:32)⁸¹⁵, – словом – был тем обещанным Мессиею, Который составлял средоточие ветхозаветных пророчеств, был тем центром, к которому обращены были взоры ветхозаветного человечества, – Он, будучи Богом истинным, вместе с тем был и истинным человеком.

Чтобы доказать против Маркиона и его последователей тожество пророческого Мессии и исторического Христа как истинного Богочеловека, Тертуллиан, анализирует ветхозаветные мессианские пророчества, указывает их исполнение на лице И. Христа и всюду направляет свои аргументы к тому, чтобы доказать, что И. Христос есть

обещанный Мессия, Богочеловек. Этим анализом пророчества в полемике с Маркионом Тертуллиан преследует в сущности ту же цель, что и в борьбе с иудеями; отсюда и доказательства как здесь, так и там, существенной разницы не представляют.

Прежде всего, Тертуллиан останавливается на пророчестве Исаии об Еммануиле. Сколько бы Маркион ни оспаривал это пророчество, его приложимость к лицу И. Христа, несомненно, одно, что это лицо – Еммануил, с нами Бог, есть И. Христос⁸¹⁶. Образ этого могущественного лица – Еммануила приложим к одному И. Христу, сильное оружие Которого – слово – проникает во всю землю и постоянно делает великие завоевания⁸¹⁷. Еммануил есть вместе с тем и Христос, Помазанник; но чтобы быть помазанным, необходимо быть человеком, иметь истинное, а не фантастическое тело⁸¹⁸. – Относительно И. Христа в Ветхом завете находится очень ясный прообраз в лице И. Навина. И. Навин и как вождь, введший народ Божий в землю обетованную, и как носитель имени «Иисус» указывает на нового вождя – И. Христа. Подобно ветхозаветному Иисусу, новозаветный Иисус вводит в обетованную землю, т. е. «в царство жизни вечной другой народ, рожденный в пустыне века», вводит чрез благодать евангелия, а не чрез дисциплинарный закон (ибо не Моисей, представитель этого закона, а Иисус Навин ввел евреев в землю обетованную). Иисус Христос есть тот *Ангел*, о Котором говорил Ветхий Завет (Исх. 23:20)⁸¹⁹. Словом – сопоставление ветхозаветных пророчеств с новозаветными евангельскими событиями приводит к твердому убеждению, что И. Христос есть обетованный издревле Мессия, явившийся во плоти. По исполнении времен Он явился для искупления человечества, явился в том именно виде, как указано было в ветхозаветных пророчествах, пришел в зраке раба, бесславный, незнатный и обесчещенный, – унижение и смирение Его – черты Его служения роду человеческому (Ис. 53; 52:14; Псал. 44:3)⁸²⁰. Предуказанные в ветхозаветных пророчествах и с точностью исполнившиеся на И. Христе унижение и страдания, служат – с одной стороны – доказательством того, что Он принял истинную человеческую плоть, в которой и пострадал, с другой

– доказывают Его мессианское достоинство и после себя, по-видимому, не должны допускать сомнений в лице И. Христа, на Котором, несмотря на уничтожение, почивут дары Св. Духа (Ис. 11:2), Который в Своей земной жизни является Учителем (Ис. 50:10) и Примирителем человечества с Богом (Ис. 53:12)⁸²¹.

Но маркиониты, желая отстоять свою излюбленную дуалистическую теорию, учение о двух мессиях, старались подыскать и подыскивали новые возражения. Они находили, что предсказанный ветхозаветными пророками Мессия не мог пострадать крестным образом: «невероятно, – говорили они, – чтобы Творец подверг своего Сына такому роду смерти, который Он Сам же проклинал: *проклят, – говорит Он, всяк висящий на древе* (Втор. 21:23)"⁸²². Это возражение Тертуллиан устраняет не столько разъяснением истинного смысла указанного проклятия, так как оно было подробно объяснено им в полемике с иудеями⁸²³, сколько сводом и пояснением других прообразов, находящихся в ветхозаветных книгах и так или иначе указывающих на страдания И. Христа и вознесение Его на древо крестное. В данном случае, относительно места из Втор. 21:23, Он замечает лишь, что смысл этого проклятия в приложении к И. Христу отличен от того, в каком принимает его Маркион, и затем переходит к ветхозаветным прообразам страданий и вознесения на крест И. Христа. Ветхий Завет, – говорит он, – обилен теми образами, которые указывали на И. Христа, и все они сводятся к одной главной идее, что искупительная смерть Мессии последует за целым рядом физических и моральных страданий, смерть на древе. Исаак, несший дрова для жертвоприношения, когда Авраам хотел принести его в жертву, указывал, что И. Христос, преданный Отцом в умиловительную жертву за грехи мира, понесет древо своего страдания. Иосиф, преследуемый братьями и проданный ими в Египет, прообразовал И. Христа, Который предан был иудеями – своими братьями в лице Иуды. На крестную смерть И. Христа указывало и благословение, заключающееся во Второзаконии (33:17: *первородный юнца доброта Его, рози единорога рози Его: ими языки избодед вкупе даже до края земли*)⁸²⁴, где под рогами единорога

разумеются концы креста; указывали и предсмертные слова Иакова к Симеону и Левию (*Симеон и Левий братия совершиста обиду от воли своея... яко во гневе своем избиста человека, и в похоти своей пререзаста жилы юнца* – Быт. 49:5. 6), под которыми нужно разуместь книжников и фарисеев». На крест Христов и его всепобеждающую силу указывало и положение Моисея с распростертыми руками во время битвы евреев с Амаликитянами, и вознесение медного змия на древо (Чис. 21)⁸²⁵. Все это – прообразы, заимствованные из Пятикнижия Моисеева. В других священных книгах находятся еще яснейшие указания на страдания и смерть И. Христа. *Господь воцарился от древа* (Пс. 95:10), *Отроча родися царь, Его же начальство бысть на раме Его* (Ис. 9:6), *приидите и вложим древо в хлеб его* (Иер. 11:19) и т. д., – все эти пророчества очень ясно говорят о страданиях И. Христа. Если же обратить внимание на 21 псалом, то не останется никакого сомнения в том, что И. Христос по пророчествам должен был пострадать, и что пророчества эти неприложимы ни к кому другому, кроме И. Христа, неприложимы даже к тому Мессии, Которого ожидают напрасно иудеи до сих пор и Которого Маркион отличает от явившегося Господа. Таким образом, маркиониты со своей разрушающей христианство теорией должны или отвергнуть эти пророчества, когда события из жизни И. Христа так резко оправдывают их, или же отрицать самые новозаветные события, чтобы не придавать особенного значения пророчествам и таким образом показать их не исполнившимися на лице И. Христа⁸²⁶. И. Христос – это Тот Мессия, Которого так ожидали все, к Которому направлены взоры не одной какой-либо нации, а христиан всех наций, чрез Которого открылся новый путь на небо – к Божеству, путь евангелия; «Христос – это всеобщий (catholicum) храм Божий, в котором обитает Бог», Творец мира⁸²⁷. Что И. Христос есть обетованный Мессия, разительным доказательством этого служат, кроме указанного выше, события, следующие за страданиями и смертью Его. Когда исполнилось предуказанное определенное пророками время, Иисус Христос пришел на землю во плоти; иудеи не приняли Его, ожесточились против

Него и предали Его на распятие, сделались богоубийцами. Вслед за этим обрушилось на них все те наказания, о которых говорили ветхозаветные пророки. Лишенные политической самостоятельности, подчиненные чужеземному игу, рассеянные по лицу земли после разрушения Иерусалима и храма, иудеи видимо испытывают на себе тяжесть гнева Божия. Эти наказания есть божественное мщение за кровь И. Христа, мщение, о котором было сказано, что Бог отмстит смерть Его на преступном и виновном в ней народе. Казнь Божия, постигшая иудеев после смерти И. Христа, – самое разительное доказательство того, что И. Христос есть Тот Самый предреченный пророками Мессия, чаяние и утеха Израиля, Посланник Бога – Творца и единственный Христос, кровь Которого взыскивается на богоубийственном народе⁸²⁸ И. Христос явился на землю, установил Новый Завет, отменил Ветхий; но факт отменения ветхозаветных предписаний и установлений опять несколько не говорит о противоположности между Ветхим и Новым Заветом, между ветхозаветным Богом и новозаветным, между Которыми будто существует антагонизм. Ветхозаветный и новозаветный Бог – один и тот же истинный Бог; Ветхий и Новый завет – произведение одного и того же Бога, и отмена Ветхого Завета не должна смущать. Сам Бог, давая ветхозаветный закон и изрекая различные предписания, Сам указал на временное значение дохристианского иудейского института, предсказал о новом законе, имеющем явиться с пришествием Мессии – Семени жены, Потомка Давида. Ветхозаветный закон, как имеющий временный характер, тень будущего, утратил свое значение, оказался излишним, когда явился самый предмет, отбрасывающий от себя эту тень⁸²⁹. Следовательно, для объяснения факта отменения ветхозаветного института нет нужды прибегать к дуализму⁸³⁰; следуя за законом, Евангелие отделяется от него, – оно – другое, отличное от него, но не противоположное ему⁸³¹. Новозаветный Бог, как сейчас указано уже было, неотличен от ветхозаветного, И. Христос – не другой Мессия, не имеющий ничего общего с Ветхим Заветом и пророческим Мессиею. Все ветхозаветное учение вращалось около учения о Боге – Творце

мира и Его Мессии; этого же Бога и того же Христа Его проповедовали и апостолы, разнесшие слово Евангелия по всей земле, в честь Его же христиане в храмах воспевают священные гимны⁸³², как о том предвозвещено было еще до явления Христа на землю⁸³³.

В общей системе христианского вероучения есть важный пункт, составляющий существенную часть догматики, – это – учение о воскресении мертвых. Опирающееся в своем основании на учение ветхозаветного и новозаветного писаного слова Божия, и имеющее своим залогом факт воскресения из мертвых И. Христа – родоначальника нашего спасения⁸³⁴, это учение сделалось краеугольным камнем в христианском вероучении, таким событием, на котором, по слову апостола (1Кор. 15:12–20), опирается все христианство, так как оно доказывает божественную и человеческую личность Основателя христианства. Согласно ветхозаветным предсказаниям, умерший И. Христос не остался в недрах земли, – Он воскрес и своим воскресением показал победу над смертью и свою божественную власть и могущество⁸³⁵; для укрепления веры в эту истину Он доказал воскресение «не только чрез Себя, но и на самом Себе»⁸³⁶. Вот поэтому-то учение о воскресении имело и имеет великое значение для христиан, – «надежда христиан – воскресение делает нас верующими»⁸³⁷.

Но чем важнее какой-либо пункт христианской догматики, тем сильнее является отрицание ее со стороны врагов церкви – вообще и маркионитов – в частности. Выходя из своего дуалистического начала и полного презрения плоти, как произведения Демиурга, и самого Создателя плоти, Маркион и его последователи отвергали, или – точнее – искажали идею воскресения; по выражению Тертуллиана, «они признавали только полувоскресение (*dimidiam resurrectionem*), воскресение души, и отрицали воскресение телесной субстанции»⁸³⁸.

Тертуллиан, который решил разобраться все спорные положения маркионовой догматики и доказать против них все, имеющие отношения к маркионовым заблуждениям, христианские истины, пользуется удобным случаем, чтобы провести ряд аргументов в подтверждение истины воскресения

и разрушить таким образом маркионово «полувоскресение». Он начинает дело с той связи, какая существует между И. Христом и человечеством. Если И. Христос облекся истинною плотью, если плоть была искуплена И. Христом, была, следовательно, произведением не другого какого-либо Бога, а Бога истинного (Которого Маркион называл новозаветным Богом), то падают все сомнения «новых саддукеев» относительно полного воскресения людей. В основе всех этих доказательств лежат, таким образом, все предыдущие доказательства, какие Тертуллиан приводил против Маркиона для утверждения единства Бога и Христа Его и действительности воплощения Господа⁸³⁹. То правда, – говорит Тертуллиан, – что в смерти разрушается только тело, между тем как душа остается неразложимой⁸⁴⁰; но из этого вовсе не следует, чтоб для будущей жизни воскресла одна душа, а тело оставалось в таком же разрушенном состоянии, в какое поставила его смерть, – Бог воскресит полного человека, каким он был в земной жизни, состоящего из тела и души. Эта истина для непредубежденного ума обставлена всевозможными доказательствами, которые решительным образом опровергают искажения еретиков. Свои мысли относительно полувоскресения или даже совершенного уничтожения человека еретики подкрепляют «умствованиями, которые у них общие с язычниками», так что если «отнять у них эти умствования, и оставить их при одном Св. Писании, то они не в состоянии будут защитить свою доктрину⁸⁴¹. Вот почему в полемике с ними переее всего и главным образом нужно прибегнуть к показаниям здравого смысла и авторитету внешних свидетельств, чтоб рассеять их основные доводы и свести полемику на почву св. Писания.

Еретики говорили, что плоть недостойна воскресения, она – темница для души, узы, которыми Бог при воскресении не свяжет и не стеснит опять душу, как она была стеснена ими до смерти телесной⁸⁴². Против такого соображения еретиков Тертуллиан приводит те же доказательства, какие он приводил прежде, в подтверждение того, что И. Христос мог облечься в истинное тело, т. е. что плоть есть творение Божие, созданное Богом с особенным старанием, отличным от прочих тварей

образом⁸⁴³; плоть, хотя есть и персть, но персть уже измененная творческим действием Божиим⁸⁴⁴: ее неоднократно касалась рука Божия; плоть сделалась носителем и вместилищем дыхания Божия (ужели же «Бог вложил в какой-либо презрительный сосуд тень души своей, дыхание своего Духа, деятельный образ Слова своего, и осудил их на изгнание в поносное место?»⁸⁴⁵; плоть создана по образу Божию⁸⁴⁶, чтобы она наслаждалась и обладала всеми тварями; чрез нее сообщаются человеку спасительные таинства и выполняются заповеди Божии⁸⁴⁷; плоть принимает весьма деятельное участие в спасении человека⁸⁴⁸ и пр., – словом, все говорит в пользу плоти. Если есть в Св. Писании места, где плоть унижается, то рядом же с ними есть и такие, которые возвышают ее. И, следовательно, «если бы какие недостатки плоти мешали ей воскреснуть, то почему преимущества ее не могут дать ей на то права? Богу свойственнее спасать то, что иногда было одобряемо», – в этом обнаружение благодати Божией во всей полноте. Мало того, можно даже сказать, что если бы плоть была без недостатков, «если бы столь многие бедствия не облегали плоти, то благодать, благодать, милосердие, всемогущие щедроты Божии оставались бы бесполезными»⁸⁴⁹. Таким образом, со стороны плоти не может быть препятствия к ее воскресению. Тем менее может быть препятствия к тому со стороны самого Бога. Он всемогущ, – ужели же Он не настолько велик и силен, что «не в состоянии воссоздать и привести в первый вид ковчег плоти, не смотря на то, сам ли собою он разрушился, или пожран и исчез от какого-либо случая?» Здравый смысл, имея в виду факт творения мира, как проявление божественного могущества, невольно приводит к убеждению, что Бог, сильный для создания из ничего, силен и для воскресения, – реальность одного факта – творения доказывает возможность и другого – воскресения⁸⁵⁰.

На каждом шагу встречающиеся образы воскресения в природе еще более утверждают в этой истине. Повсюду видны в природе явления, аналогичные с воскресением. «День умирает и, уступая место ночи, погребается во тьме. Краса вселенной скрывается под похоронными завесами. Все

делается бесцветным, безмолвным, смутным, везде работы прекращаются. Природа облекается в траур и оплакивает потерю света. Но вдруг свет вновь для вселенной оживает со всем своим великолепием, в сопровождении брачного веселия солнца, которое закаляет смерть свою, т. е. ночь, раздирает свои покровы, т. е. тьму, и переживает само себя, пока опять не наступит ночь с плачевным своим облачением. Тогда начинают бледнеть лучи звезд, потухающие при утреннем сумраке. Планеты, днем на время изгнанные, торжественно возвращаются. Луна возобновляет круг свой, ослабевший от ежемесячного обращения. Зима, лето, весна и осень преемственно следуют друг за другом со своими обычными влияниями и произведениями. На земле такие же законы, как и на небесах. Деревья восприимлют красу свою, которой были лишены. Цветы появляются со своим разнообразием красок. Поля снова одеваются своею зеленью. Семена, истлевшие в недрах земли, произрастают, и произрастают не иначе, как истлевши... Одним словом, всякая тварь переходит от смерти к жизни... Все исчезнувшее приходит в прежнее состояние, все, переставши существовать, восприимлет бытие, все оканчивается с тем, чтобы возникнуть вновь. Это непрерывное круговращение природы есть свидетельство воскресения мертвых»...⁸⁵¹ Из царства животных – переход птицы Феникса от смерти к жизни – подтверждает ту же истину...⁸⁵². Если же в неразумной природе все изображает собою воскресение, если в мире все воскресает, то ужели человек, царь природы, многим лучший птиц, навсегда умрет?⁸⁵³.

До сих пор была доказываемая только возможность воскресения; но между возможностью и необходимостью еще большое расстояние, – очень может быть, что препятствий к воскресению не окажется ни со стороны плоти, ни со стороны могущества Божия, но не будет и побудительных причин к тому, чтобы воскресить ее. Итак, есть ли эта необходимость воскресения плоти, побудительная причина его? Есть, и эта причина или необходимость заключается в суде. Суд Божий при конце мира будет полный, совершенный, непреложный. Для этого суда должна будет воскреснуть нераздельно вся сущность,

которая будет судима, – «полнота и совершенство суда не иначе могут быть приведены в действие, как когда человек всего себя представит на суд. Он будет судим, как жил, – жизнь есть причина суда. Она должна быть рассмотрена со стороны стольких сущностей, сколько человек имел их в продолжение своей жизни⁸⁵⁴. Человек состоит из двух сущностей – тела и души; взаимодействие их до такой степени сильно, что невозможно провести пограничную черту между областью души и деятельностью тела⁸⁵⁵; в земной жизни плоть до того нужна душе, что не будь плоти, душа многого не выразила бы сама по себе, – плоть самая деятельная сотрудница души⁸⁵⁶. При посредстве плоти сообщаются душе божественные дары и таинства. Благодаря телу, душа восходит от силы в силу по ступеням нравственного совершенства⁸⁵⁷. Словом, «плоть вмешивается в каждое действие души без исключения»⁸⁵⁸. Итак, возможно ли допустить, чтобы всеблагий и правосудный Бог устранил от суда ту сущность человека, которая была так тесно связана с душой и так деятельно помогала ей? Заслуживая в земной жизни одобрения или порицания, она и должна получить праведное возмездие на суде; в противном случае не будут иметь значения и смысла те упреки и увещевания для плоти, какие бывают в настоящей жизни⁸⁵⁹. Правда, душа, как деятельное и управляющее начало в человеке, «должна первая подвергнуться суду Божию, потому что первая решалась на преступление» или на другую какую-либо деятельность; но это не исключает и того, чтобы была судима и плоть, – возмездие ей должно пополнить суд Божий над душою⁸⁶⁰.

Вооружившись таким образом предшествующими доказательствами в пользу истинности и достоверности воскресения полного человека, можно и должно обратиться для подтверждения того же и к тексту Св. Писания; но «объяснять (и понимать) его нужно не иначе, как руководясь сими ручателями, а отнюдь не полагаясь на мечтания еретиков, источник которых есть одно неверие». С этой стороны падут все те возражения, какие только могут еретики представить против истины воскресения, и богооткровенное учение утвердится на

незыблемых основах. Возвещенное Богом и запечатленное множеством других свидетельств, достоверность его утверждающих, учение о воскресении останется непоколебимым при всех нападениях на него со стороны еретиков⁸⁶¹. Как бы еретики ни объясняли факт воскресения, – в смысле ли возвращения человека к свету истинного богопознания, или же в смысле духовного возрождения в таинстве крещения⁸⁶², – они утверждают его уже самым наименованием надежды христиан. «Воскресение мертвых» – два слова ясные, решительные, бессомнительные – уже свидетельствуют о самом факте. Как то, так и другое из них показывает, что воскреснуть должна именно та сущность человека, которая умирает, – «ничто не должно быть восстановленным, кроме того, что падет смертию». Подвергается смерти плоть, между тем как «душа не имеет даже имени, означающего ее падение, потому что действительно для нее нет падения», «душа (поэтому) не знает действительности смерти, так же как не знает и образа ее», т. е. сна, во время которого тело носит на себе признаки смерти⁸⁶³. Таким образом, воскресение должно относить к телесной сущности человека, и понимать его буквально⁸⁶⁴, как требуют того многочисленные места Св. Писания, рисующие самую обстановку воскресения, картину предшествующих воскресению и последующих за тем событий⁸⁶⁵ и самого воскресения⁸⁶⁶, очень ясно обрисовывающие картину самого Суда Божия⁸⁶⁷, посмертных наград и наказаний⁸⁶⁸. Эти указания заключает в себе не только новозаветное Св. Писание⁸⁶⁹, но и ветхозаветное; особенно ясно указывают на воскресение пр. Иезекиль (37:1 – 14)⁸⁷⁰ и образ пр. Ионы, исторгнутого из чрева китова⁸⁷¹, из Нового завета – чудеса воскрешения мертвых, совершенные Господом⁸⁷², – это – самые наглядные доказательства воскресения. Проповедуемое И. Христом, и Его апостолами учение о воскресении принималось слушателями в настоящем, буквальном его значении, так что подобное понимание вызывало иногда недоумения в возможности совершения такого чуда, которые апостол разрешил в посвященных специальному исследованию этого вопроса

главах своего творения⁸⁷³. Пользуясь образом посева зерна, апостол утверждает, что человек воскреснет «в таком же теле, какое было посеяно смертию», но только совершеннейшем, «прозябнет подобная же плоть, но в ином виде, ибо получит она от Бога силу и убранство, какими благоугодно будет Ему одеть ее, смотря по ее заслугам⁸⁷⁴. Воскреснет та плоть, о которой Бог сказал: »земля еси и в землю отыдеши«, но воскреснет «в нетлении, славе и силе», – *сеется тело душевное, восстает тело духовное*⁸⁷⁵. Как же понимать это изменение? В смысле совершенного уничтожения прежней телесной организации человека? Тертуллиан далек от такого взгляда. По его воззрению, большая разница между изменением и совершенным уничтожением: уничтожение плоти извращает самую идею воскресения, делает воскресение совершенно излишним и бесполезным актом; между тем, как изменение, преобразование тела подкрепляет эту идею, – быть измененным – значит сделаться другим, оставаясь притом тем же, сохраняя прежнюю сущность⁸⁷⁶. Изменение плоти будет состоять в исцелении ее от телесных недостатков. Так как повреждение каждого члена организма влечет за собою смерть его, которая упразднится при всеобщем воскресении и в своей всеобщности и в частных проявлениях; физические недостатки организма – с другой стороны – есть случайность, ненормальность, которые не будут иметь места после земной жизни, – «наша принадлежность есть собственно целость, с нею мы и родимся», повреждения же – это явления, последующие за моментом рождения; поэтому воскреснет плоть целостная, без этих физических недостатков, – если Бог не воскресит людей целыми, то не воскресит и мертвых»⁸⁷⁷. Воскресшая плоть облечется в нетление⁸⁷⁸, в ангельское естество⁸⁷⁹, люди будут жить яко ангели Божии на небесах (Мф. 22:30)⁸⁸⁰, не имея нужды в физиологических отправлениях своего организма и поддержании его материальною пищею; «члены тела не будут страдать под бременем человечества»⁸⁸¹, люди не будут поставлены в такие же социальные условия жизни, как на земле, – все различие в их положении будет зависеть от степени славы, какой они удостоятся⁸⁸². По воскресении все

люди будут судимы. Суд этот будет уже окончательный, полный и совершенный⁸⁸³; после него каждый получит воздаяние по мере заслуг своих⁸⁸⁴, что приобрел в своей земной жизни: праведники получают вечную награду. Живя в ангельском естестве, они будут наслаждаться видением Господа славы⁸⁸⁵, жилищем будут иметь на небесах особенные обители, которые у Отца небесного *многи суть*⁸⁸⁶. Только после окончательного суда праведники удостоятся этого блаженства, – «никто, по исшествии из тела, не наслаждается непосредственно видением Господа нашего, кроме мученика, который, пользуясь славным своим преимуществом, идет прямо в рай, не подвергаясь никаким мытарствам»⁸⁸⁷. Вот, между прочим, почему Тертуллиан, вместе с древней церковью, так высоко ставил мученичество и рекомендовал не избегать гонений, доставляющих мученический венец. Противоположное состоянию праведников будет состояние грешников, – их ожидает вечное наказание, мучение, плач и скрежет зубов в геенне или тьме кромешней⁸⁸⁸. Но то или другое воздаяние люди будут разделять не в одинаковой степени: *«ина плоть человеком, т. е. служителям Божиим, которые есть истинные люди; ина плоть скотом, т. е. язычникам, о которых пророк говорит: приложися скотом немысленным (Пс. 48:13); ина птицам, т. е. мученикам, приемлющим возвышенный полет; ина рыбам, т. е. тем, которые считают достаточным одно крещение... ина слава солнцу, т. е. И. Христу; ина слава луне, т. е. церкви; ина слава звездам, т. е. потомству Авраамову; звезда от звезды разнствует во славе; ина слава телам небесным, и ина земным, т. е. христианину и иудею»*⁸⁸⁹. Общего между всеми степенями будет только одно, что люди «будут на небесах участвовать в славе Христовой», если только земную жизнь свою сообразовали с жизнью Христовою⁸⁹⁰.

Учением о лице И. Христа и воскресении мертвых Тертуллиан заканчивает первую, большую половину своего полемического труда против Маркиона и его последователей⁸⁹¹. Вторая половина его сочинения «*adversus Marcionem*» собственно экзегетического содержания. В ней Тертуллиан касается новозаветной священной письменности как источника

нашего богопознания и основной почвы, на которую главным образом сводилась полемика с еретиком и на которой возводилось здание положительного учения христианской религии; определяет канон священных книг Нового Завета, восстанавливает ниспровергнутый Маркионом авторитет евангелий и апостольских посланий. Этим путем Тертуллиан опять доказывает ту же главную мысль, какая преследовалась им во всей предыдущей полемике против Маркиона, – мысль о взаимной тесной связи между Ветхим и Новым Заветом и отсутствии противоположности между тем и другим, мысль о единстве и тождестве ветхозаветного и новозаветного Бога и Христа Его, обещанного в Ветхом Завете Мессии.

В очерке жизни и учения Маркиона⁸⁹² было указано, что с целью доказать свою основную дуалистическую мысль и опирающиеся на ней частные положения своей догматики, Маркион отнесся слишком свободно к новозаветной священной письменности, которая шла вразрез с его учением. Следствием такого свободного отношения к Священному Писанию Нового Завета явился так называемый Маркионов канон книг Св. Писания, в котором многих книг не доставало, в принимаемых им книгах многие места были или искажены, или же совершенно опущены. – После доказательств, что Бог един и теория Маркиона – с ее дуализмом – неосновательна, шатка, что Новый Завет не есть радикальная противоположность Ветхому, что И. Христос есть истинный Мессия, Посланник, Творца вселенной, Тертуллиан говорит о Священном Писании новозаветном в сопоставлении его с ветхозаветным. С первых же строк он устанавливает авторитет новозаветной священной письменности, употребляя здесь те же доказательства, какие он приводил в сочинении *de praescriptionibus*, приводит свидетельства в подтверждение истинности новозаветных писаний, – что новозаветные священные писатели все, касающееся жизни и учения И. Христа, и могли знать и верно передать⁸⁹³. В частности, останавливаясь на евангельских книгах, Тертуллиан против Маркиона говорит, что со стороны авторитета все евангелия равны, как равно авторитетны сами евангелисты, потому что авторитет всех их всецело покоится на

авторитете Господа; писания всех их имеют одинаковое значение для верующих, потому что все они передают одно и то же, и только в расположении событий евангельской истории и выборе материала для этой истории они разнообразятся. Отвергая прочих евангелистов, Маркион принимал только евангелие Луки, и то искаженное (*evangelium adulteratum*), и в этом случае, вопреки существу самого дела и верованию вселенской церкви, уменьшал авторитет других новозаветных священных писателей, или даже совершенно отрицал значение их, из-за того только, что у них находились противоречия с его теорией. У некоторых апостолов он отыскивал потворства недостаткам христиан, другим делал упреки в лицемерии, не обращая внимания на то, что эти упреки в потворстве и лицемерии обращаются на самого И. Христа, избравшего таких лиц провозвестниками своего учения⁸⁹⁴.— Но как бы то ни было, а Маркион настаивал на подлинности только своего извращенного (*adulterati*) евангелия, подлинность которого оспаривают церковные писатели, и считает неистинными, испорченными временем и переписчиками все другие евангелия, которые принимала и принимает церковь за подлинные произведения учеников Господа. Но не может быть, говорит на это Тертуллиан, чтобы церковь во все время — от Тиверия до Антонина — была без истинного евангелия, и чтобы евангелия вышли в свет только в редакции Маркиона. Сам же Маркион, до соращения в ересь, принимал четвероевангелие, подлинность которого церковь отстаивает против него; следовательно, и до Маркиона были евангелия, с Маркионом же явилась лишь новая редакция одного из четырех прежних евангелий. Является теперь вопрос, какое же евангелие истинно, — Маркионово, или то, которое принимает церковь? Этот вопрос решает время: которое евангелие древнее, то и истинно; евангелие позднейшего происхождения не может претендовать на характер подлинности и безусловного авторитета в глазах верующих; позднейшая редакция, переделка может быть названа недостойной копией, извращением первоначального евангелия. Евангелию Маркиона предшествовало то четвероевангелие, которое принимает

церковь и отвергает Маркион; следовательно, с этой стороны Маркионово евангелие не есть подлинно апостольского происхождения Писание, а переделка, искажение истинного четвероевангелия, которое принимал и сам Маркион до своего еретичества⁸⁹⁵, содержится церковью, которое передано церкви или непосредственными, ближайшими учениками Господа, или же их спутниками. Обращая внимание на происхождение евангелий, необходимо признать подлинными все четыре евангелия, а не то одно искаженное Евангелие Луки, которое Маркион выдает за подлинное евангелие, – все они вышли из-под пера апостолов и все принимались и принимаются церковью за несомненно апостольские творения⁸⁹⁶, принимались без тех пропусков и переделок, какие дозволил себе сделать Маркион даже в канонизированном им Евангелии Луки, с целью доказать свою теорию о радикальной противоположности между обоими заветами⁸⁹⁷. – Благодаря подобной задаче, какую преследовал Маркион, и совершенно произвольному отношению к Свящ. Писанию, Маркион из новозаветных писаний – вообще и евангелия в частности – опустил все, что напоминало собою Ветхий Завет, хотя беспристрастное сопоставление евангельской истории (не в редакции Маркиона) с ветхозаветными пророчествами и новозаветного учения с ветхозаветным ясно говорит против Маркиона. Тертуллиан здесь опять обращается к общей теме полемики с Маркионом о противоположности и различности двух заветов и доказывает противную Маркионовой мысль. Общая мысль, какую проводит Тертуллиан, та, что об одном и том же учит и Ветхий и Новый Завет, один и тот же дух проникает оба завета; Христос явился исполнителем того, что было в Ветхом Завете неисполненным, Он усовершил ветхозаветный закон, ввел в него новый элемент, исполнил на Себе все ветхозаветные мессианские пророчества, и таким образом в своем божественном лице связал эти два божественные завета⁸⁹⁸. Эти общие мысли, разложенные на частнейшие, Тертуллиан доказывает путем подробного сравнения новозаветной священной письменности с ветхозаветной. Здесь же находит у него место и критическое

отношение к маркионову канону. Прежде всего, Тертуллиан касается евангельской истории и учения⁸⁹⁹, и только когда уже подробно проанализировал евангелия, он решается приступить к апостольской письменности⁹⁰⁰.

Ссылаясь на 2 гл. послания к Галатам, Маркион отвергал евангелия Матфея, Марка и Иоанна, как писания таких личностей, которых ап. Павел упрекал за издание евангелий; ссылаясь на упрек, сделанный ап. Павлом ап. Петру, отвергал и некоторые другие священные книги новозаветного канона⁹⁰¹. Внимательный взгляд на дело показывает, что упрек ап. Павла издателям евангелий относится не к тем апостолам, евангелия которых церковь принимает за истинные и подлинные евангелия, а к тем псевдоапостолам, которые с именем апостолов выпускали в свет свои ложные евангельские повествования. А на упрек ап. Петру нужно смотреть не как на упрек за учение, а только на упрек за обращение с другими (*conversatio*), за то, что его поступки не сообразовались с проповедуемым им учением⁹⁰². Таким образом, одна из основ, на которые опиралось произвольное отношение Маркиона к новозаветному канону, падает; авторитет прививаемых церковью евангелий восстанавливается, евангелий без маркионовых интерполяций и искажений⁹⁰³. Тщательный анализ маркионова евангелия показывает далее, что в том виде, как оно вышло из рук Маркиона, оно недостаточно, предполагает другие евангельские повествования, которых нет в каноне Маркиона. Так – самая 4-я глава евангелия Луки, с которой собственно и начинается Маркионово евангелие, показывает уже, что Маркион выскоблил первые три главы и начало четвертой⁹⁰⁴. То же можно сказать и о других местах Маркионова евангелия, следующих за опущенными главами или стихами. Евангельские повествования стоят в такой тесной связи между собою, что одно из них предполагает другое и опирается на нем; если вычеркнуть некоторые из них, оставивши без изменения другие, то окажутся ничем не восполнимые пробелы в стройной в гармонически соединенной истории земной жизни Богочеловека и Его учении⁹⁰⁵. Кроме того, Евангелие Луки, даже в редакции Маркиона, не вполне

удовлетворяет маркионовой цели, не устраняет того, что Маркион привык называть *antitheses*, в нем, даже помимо воли Маркиона, остались очень ясные указания на Ветхий Завет и дохристианское божественное домостроительство человеческого спасения, как предварительную подготовку к христианскому времени или Новому Завету, например, в притчах о старом и новом вине (Лк. 4)⁹⁰⁶, о потерянной и опять найденной драхме и заблудшей овце (Лк. 15)⁹⁰⁷, о рабах (Лк. 19)⁹⁰⁸, о званых на брак (Лк. 13)⁹⁰⁹ и пр; в ветхозаветных учреждениях и предписаниях, которые выполнял даже Сам Господь и Его ученики, до окончательного уничтожения этих ветхозаветных установлений и замены их новозаветными⁹¹⁰; даже в маркионовом евангелии уцелели места, где указывается тесная и неразрывная связь между Ветхим и Новым Заветом: Господь исповедуется Сыном Божиим, в плоти пришедшим, пророческим Мессией; изгоняемые из людей бесы исповедуют И. Христа как *Sanctus Dei*⁹¹¹; Его соотечественники и уверовавшие в Него называют Его Сыном Божиим⁹¹². Но если бы И. Христос не имел никакого отношения к Ветхому Завету, был Посланником новозаветного неведомого Бога, явился без всяких приготовлений в Ветхом Завете со стороны Бога и людей, тогда каким образом узнали бы о Его божественном происхождении и Его имени⁹¹³, стали называть Его Сыном Божиим⁹¹⁴, Христом⁹¹⁵, каким образом Сам И. Христос стал бы называть Себя Христом и Сыном человеческим⁹¹⁶, Господом субботы, т. е. ветхозаветных учреждений⁹¹⁷, а Творца неба и земли – Отцом своим и Отцом всех верующих⁹¹⁸ и т. д.

Таким же экзегетическим путем Тертуллиан, вопреки Маркиону, доказывает гармонию между обоими заветами и на основании посланий ап. Павла, которые входили в состав маркионова канона⁹¹⁹. Учение Ап. Павла, изложенное в его посланиях, прямо направляется против ереси Маркиона.

Первое всего против Маркиона, ссылавшегося на послания Ап. Павла, Тертуллиан указывает на то обстоятельство, что Ап. Павел не был самовидцем Слова в Его земной жизни, не слышал Его учения непосредственно из уст божественного Учителя, был избран в число апостолов сравнительно поздно,

когда Господь, по вознесении на небо, сидел уже одесную Отца⁹²⁰. С этой стороны Маркион поступает нелогично, признавая авторитет за ап. Павлом и отнимая его (авторитет) у других апостолов – ближайших и непосредственных учеников Господа: Матфея, Марка, Иоанна, Петра, Иакова и Иуды⁹²¹.— Обращаясь затем к творениям ап. Павла, легко усмотреть, что апостол очень ясно засвидетельствовал в своих посланиях истину единобожия⁹²² и связь между Ветхим и Новым заветом. По его учению, христианский Бог не отличный от Творца мира, Бог неведомый, открывший Себя только во Христе и чрез Христа⁹²³. При обращении своем от иудейства, т. е. от веры в Творца мира и служения Ему, в христианство, и при обращении других вследствие своей проповеди, апостол очень хорошо знал, к Кому он переходит сам и его ученики, на веру в Кого переменяют они верование свое и предков, верование в Творца. Это обстоятельство приводит к тому выводу, что новозаветный Бог был знаем еще ранее явления Мессии, открывался в Ветхом Завете как Творец мира и Промыслитель⁹²⁴. Он – единый виновник обоих заветов. Апостол Павел в своих посланиях неоднократно говорил о временном значении ветхозаветных учреждений, – по его словам, тот же самый Бог, Который установил их, Он же предсказал чрез пророков своих и отменение их (*abolitionem veteris legis*) с наступлением нового времени, на пограничном рубеже которого стоит Иоанн Предтеча («закон и пророки только до Иоанна»), а вместе с отменением ветхозаветного закона – и начало евангелия (*aedificatio Evangelii*)⁹²⁵. Находя в Ветхом Завете прообразовательные указания на оба завета и на основании их, апостол точно определил взаимное отношение обоих заветов, – с одной стороны характеристикой Нового Завета, как проникнутого духом евангельской свободы, а иудаизма, как подзаконного рабства⁹²⁶, он указывал различие (но не противоположность) обоих заветов, с другой – в своем учении и образе действий он ясно показывал и тесную связь. Он проповедовал и свободу от дел закона, и в то же время не разрывал союза с ветхозаветным законом, был иудеем для иудеев и даже обрезал ученика своего Тимофея⁹²⁷; говорил о

совершенстве служения Иисусова и Его искупительном значении, и вместе с тем прибавлял, что все это было точным исполнением ветхозаветного домостроительства⁹²⁸, – и крест Христов, и все события из жизни Господа были предсказаны Творцом мира, и следовательно, не выходили из области Его домостроительства. Доказывая тожество исторического Христа с пророческим Мессиею, апостол вместе с тем подтверждает и ту истину, что И. Христос был облечен истинною плотью, которая могла быть распятою, и при посредстве которой было совершено искупление человечества⁹²⁹. Факты искупления и воскресения тел, послужившего для апостола предметом специальных рассуждений, показывают, что новозаветному Богу не чуждо было ветхозаветное человечество, что И. Христос восстановил человека – свое создание⁹³⁰.

В заключение полемики с Маркионом Тертуллиан и против него, как и против всех еретиков вообще, приводит любимый свой аргумент *praescriptionis*, доказывая этим путем, что только вера истинной Христовой церкви – вера истинная. Со времен апостольских евангельская вера неизменно распространялась и распространилась уже по всей земле, – это говорит за ее истинность. И если эта вера есть вера апостольская, то нужно заключить с необходимостью, что другое учение, явившееся сравнительно поздно, во времена Антонина, не есть учение апостольское, верование по нему не есть вера апостольская; поэтому-то и доктрина Маркиона, даже если бы она и распространилась по всей земле, и тогда не могла бы прослыть за веру апостольскую, как явившаяся после апостолов⁹³¹. С другой стороны, учение Маркиона не может получить авторитета истинности и потому, что сам Маркион не облечен божественным полномочием производить религиозные реформы. «По какому праву (ты так учишь), спросил бы я тебя? – пишет Тертуллиан. – Ты пророк? объяви нам какое-либо пророчество. Если ты апостол, проповедуй явно. Если ты муж апостольский, рассуждай как апостолы. Если ты простой христианин, веруй тому, что дошло до нас по преданию. Если же ты не имеешь в себе ничего подобного, то умри, могу я сказать тебе откровенно, ибо ты и без того уже умер,

переставши быть христианином и не принимая той веры, которая составляет христианина»⁹³².

Следя шаг за шагом за полемикой Тертуллиана против Маркиона, мы не раз замечали, что Маркион имел слишком невысокий взгляд на Творца мира. Ветхозаветный Бог в его глазах не имел тех атрибутов совершенства, какие приписываются божеству в силу идеи о Боге. Припомним те черты, какими Маркион обрисовывает ветхозаветного Бога, создавшего мир из готовой материи⁹³³, – и нам понятно будет то настроение, с каким Тертуллиан выступил против Маркиона со своим замечательным литературным трудом, понятен будет тон речи, тон саркастический, проглядывающий в иных местах сочинений, направленных против Маркиона. Нужно заметить, впрочем, что ересь Маркиона была еще самой христианствующей (как назвал ее аббат Фреппель)⁹³⁴, более тонкой, ересью, которая, под видом возвышения христианства, разрывала Бога на два существа – злое и доброе, а из Его произведения сделала две несоизмеримые величины – Ветхий Завет и Новый, из лица И. Христа – две личности: пророческого Мессию и новозаветного Христа, воплощение Которого есть одна из величайших иллюзий человечества. Не таковы по характеру другие ереси, с которыми имел дело Тертуллиан, ереси Гермогена и Валентина.

2. Гермоген

Замечание Тертуллиана о характере его. Дуалистическое учение Гермогена (Бог и

материя); опровержение этого учения Тертуллианом и изложение, в противоположность

ему, церковного учения о творении мира из ничего. Краткое указание на психологическое воззрение Гермогена и таковое же воззрение Тертуллиана.

По происхождению своему Гермоген был африканец, по профессии – живописец. Тертуллиан характеризует его как человека беспокойного, хвастливого, выставяющего на вид свою болтовню под громким названием красноречия. «Наглость свою он украшал именем мужества, а злословие насчет каждого называл подвигом чистой совести»⁹³⁵. По Тертуллиану – характер свой Гермоген как нельзя лучше отобразил в выдуманной им материи – «беспорядочной, нестройной, увлекаемой буйным, колеблющимся и пылким движением»⁹³⁶. Зная, что в обрисовке личностей ересиархов Тертуллиан имел слабость позволять себе лишние штрихи против действительности, и отрешаясь от всяких предзанятых мнений относительно характера и склонностей еретика, мы все-таки должны отдать честь Гермогену, как человеку развитому, получившему образование в академии и портике⁹³⁷.

Учение Гермогена носит на себе характер крайнего дуализма. Как и все вообще древние философы, Гермоген пытался разрешить вопрос о происхождении мира и выяснить начало несовершенства и зла в мире. Не находя возможным разрешить его, производя мир из одного начала, Гермоген впал в дуализм, о который разбилась древняя, дохристианская философия. Тертуллиан передает нам самый путь, каким дошел Гермоген до признания двух начал. При решении вопроса о происхождении мира, говорил Гермоген, возможны три теории: «или Бог произвел все из Себя Самого, или из ничего, или же – наконец – из чего-либо»⁹³⁸. Пантеистического представления нельзя допустить, потому что оно противоречит неразделимости

и неизменяемости Божией, – «Бог всегда один и тот же в качестве Господа». Но если бы Он извел все из Себя, то разделился бы и «Сам составлял бы уже часть из Себя»; будучи производителем всего из Себя, Бог в одно и то же время был бы и полным и неполным, – полным, потому что Он существует, неполным, потому что перешел в область бываемого; был совершенным и несовершенным, – совершенным, потому что Он – Бог, Которого нельзя мыслить несовершенным, был и несовершенным, так как для достижения этого совершенства Он проходит различные фазисы развития в мировой жизни; Его творения были бы и совершенными, поскольку они из божественной сущности, и несовершенными, потому что составляют только часть божества⁹³⁹. Не менее несообразностей представляет собою и второе предположение, творение мира из ничего. «Бог добр, желает творить только добрые вещи, каков и Сам, не желает и не творит ничего, кроме добрых вещей. Стало быть, все существа, Им произведенные, сообразно естеству Его, должны быть добрые. Но опыт показывает, что иные вещи произведены Им недобрые и злые; а это не могло произойти по Его выбору и воле». Следовательно, было нечто такое, что стесняло Бога в Его творчестве, ограничивало Его, была какая-то необходимость, которой Бог был подчинен. Эта необходимость, без сомнения, есть материя, «недобрая и злая сущность»⁹⁴⁰. Таким образом, самой состоятельной оказывается у Гермодена третья гипотеза – о двух началах, виновниках мира: Боге как Демиурге, первом и единственном виновнике всех вещей, и материи, доставившей Богу элементы для творчества и заправлявшей Его деятельностью. Материя нерождена и несотворена, не имеет начала, не будет иметь и конца⁹⁴¹, от вечности существовала совместно с Богом⁹⁴². До своего образования она была бесформенной, движение имела беспорядочное, подобное движению в кипящем котле, нуждалась во внешней силе для своего устройства⁹⁴³. Бог и явился ее устройтелем. «Он не проникал материи со всех сторон, чтобы сотворить из нее мир, но для исполнения своих намерений Он являлся ей или приближался к ней, подобно тому, как производит свое действие

красота чрез одно проявление, или магнит чрез приближение или прикосновение⁹⁴⁴. Таким образом, мир явился произведением двух факторов: бесформенной, хаотической материи, и упорядочивающей ее божественной силы⁹⁴⁵. Бог, как существо доброе, есть виновник всего доброго и совершенного; материя же, как злое начало, в этом образовательном акте привнесла в мир свои злые задатки, вследствие чего повсюду, где перестает действовать божественная сила – образовательница, начинается зло, продукт одной материи.

На душу человека Гермоген и его последователи смотрели как на продукт материи, а не как на вдуновение Божие⁹⁴⁶; по их взгляду, души состоят из огня и ветра⁹⁴⁷. Для таких материалистов, как Гермоген и его последователи, воскресение души и тела было не более, как детской мечтой, – вечный круговорот материи, обыкновенные генерации человеческих поколений – вот та вечная жизнь, которой так жаждет человечество⁹⁴⁸.

Для подтверждения своего дуализма Гермоген ссылался на следующее, по его мнению, справедливое соображение. Бог по существу своему вечен, вечны и существенные свойства Его. В ряду свойств Божиих есть, между прочим, одно, которое существенно принадлежит Богу и которое выражается понятием «Господь». По Гермогену Бог всегда был Богом, всегда был также и Господом, не было ни одного момента, когда бы Он не был Богом и Господом; но не был бы Он ни Господом, ни Богом, если бы всегда не существовало что-либо такое, над чем бы Он всегда был Господом; а потому материя всегда существовала с Богом⁹⁴⁹, она была тем предметом, над которым проявлялось господство Бога до мирообразования. Обращаясь к Библии, Гермоген и в ней находил указание на вечность материи; «чтобы подкрепить свои положения, он заимствовал оттуда, по обычаю своему, несколько слов, и воспользовался сим случаем, чтобы исказить смысл самых простых вещей. Из слова "в начале (in principio)" *сотвори Бог небо и землю* они (Гермоген и его последователи) составили нечто твердое и телесное и наименовали его материей»⁹⁵⁰. В словах "*земля же бе невидима и неустроена*" они находили указание на домировое,

хаотическое состояние материи: земля – это материя, словом же указывается на то, что эта материя существовала прежде, не имея начала и не получив ни от кого бытия; в домировом бытии она *невидима и неустроена*, т. е. груба, смешана и беспорядочна...⁹⁵¹.

С этой ересью и нужно было бороться Тертуллиану⁹⁵², выяснить и доказать творение мира из ничего. Задача предстояла трудная. Дело в том, что идея творения мира из ничего была присуща только иудейству и христианству, в язычестве повсюду отрицалась она, в силу той аксиомы, что е *nihilo nihil fit*. Даже философы древности – и те не возвысились до такой идеи о Боге, чтобы признавать Его Творцом вселенной из ничего, – дуализм, или прямой материализм был общим достоянием внеиудейского и внехристианского человечества. Поэтому, когда в ряды христиан стали вступать люди с философским образованием, проникнутые философскими идеями, и сделали попытку подвести христианские идеи под философские тезисы, оказалось, что догмат о миротворении в христианском смысле не подходил ни под одну господствовавшую тогда философскую систему; отсюда, при осуществлении этой попытки и явились ложные учения еретиков гностического направления. По мере развития и распространения еретических учений защита этого догмата становилась более и более необходимою потребностью церкви. В период полного процветания гностических идей в Африке Тертуллиан и решился дать отпор таким лжеучениям в виде гермогенова учения. Еще при жизни Гермогена написал он свой трактат «*adversus Hermogenem*», где остановил серьезный взор на теории Гермогена, подробно разобрал ее и указал несообразности, в силу которых она не может быть принята не только как совершенно истинная, но и как более или менее удовлетворительная.

Гермоген признавал материю вечной, не происшедшею ни от кого и ни от чего сущностью. Тертуллиан находит, что при таком представлении материя вполне делается Богом, равною Ему уже по тому одному, что она вечна. Но представление двух совечных начал – Бога и материи – не гармонирует с общею

идею о Боге. «Если вечность есть отличительный атрибут Бога, то она, конечно, принадлежит Ему одному», иначе она не будет отличительным атрибутом совершенного Бога, – то она, конечно, вполне приравнивается Богу, сделается Богом⁹⁵³. Бог не будет первым и единственным виновником всего, потому что материя оспаривает это преимущество Бога; с другой стороны – между существами совечными и современными не может быть первенства и старшинства⁹⁵⁴. Нельзя говорить, чтоб материя Гермогена была ниже Бога, что, обладая атрибутом вечности наравне с Богом, она была ниже Бога по другим свойствам, потому что приписавши ей одно божеское существенное свойство, необходимо уже призвать за ней и все другие⁹⁵⁵. Материя в системе Гермогена не ниже Бога, даже неравна Ему, а несравненно выше Его, и потому, что она у Гермогена стоит выше Сына Божия, равного и единосущного Отцу⁹⁵⁶, и потому, что она доставила творческой деятельности Божией необходимый материал, в котором Бог нуждался и без которого Он не мог обойтись, и, следовательно, она поставила Бога в подчиненное себе отношение⁹⁵⁷. Несообразность такого заключения относительно Бога очевидна для всякого, и никакой здравомыслящий человек не признает первым такого взгляда на Бога.

Но в каком бы отношении к Богу материя ни стояла, она все-таки существует в системе Гермогена, существует с известными определенными свойствами и атрибутами. Если рассмотреть присущие материи свойства и качества, то окажется невообразимый хаос в теории Гермогена. «С первого взгляда, – говорит Гермоген, – материя кажется нам бестелесною; но, рассмотрев ее при светильнике здравого ума, мы открываем, что она ни телесна, ни бестелесна». Подобное определение качества материи вызывает у Тертуллиана улыбку, – «какой это здравый ум, который ничего не объясняет здраво, т. е. точно и верно?» – спрашивает Тертуллиан. Здравый ум требует, чтобы «вещь была или телесна или бестелесна, – среднего, третьего ничего не существует... Здравый ум Гермогена, видно, ничего иного не сказал ему, как только то, что материя ни телесна, ни бестелесна»⁹⁵⁸, или – что

«материя частью телесна, частью бестелесна», т. е. она – и то и другое, в сущности же – ни то ни другое. Из телесной части материи Гермоген производил тела, а бестелесной приписывал движения: «если бы она, – говорит Гермоген, – была только телесна, то незаметно было бы в ней ничего бестелесного, т. е. движения: а если бы была, напротив, только бестелесна, то не производила бы никакого тела». Тертуллиану представляется, что Гермоген совершенно напрасно движение относит к существенным свойствам материи, – движение не имеет в себе ничего существенного, оно – простая случайность сущности, подобная падению, столкновению и т. п.⁹⁵⁹

По сущности своей материя ни добра и не зла, – «если бы материя была добрая, то она не имела бы надобности в том, чтобы Бог ее устраивал; если же бы она была в сущности злая, то противилась бы всякому своему улучшению, и тогда Бог никогда не мог бы управиться с нею, потому что работал бы вообще». Но почему материя – добрая не могла иметь надобности в большем усовершенствовании? Ужели Бог, если бы материя была злою, не мог преобразовать ее, Бог, Который несравненно могущественнее материи?⁹⁶⁰

Гермоген допускал противоречие: признавал материю неограниченною пространством, и в то же время заключал ее в определенное пространство, в творческом акте замыкал ее в тесную рамку мировой системы⁹⁶¹. Чтобы устранить это противоречие, Гермоген делал такую оговорку: Бог употребил в дело миротворения не всю материю, оформил только некоторую часть ее, другая же часть осталась неприкосновенною, в прежнем хаотическом состоянии. Следовательно, Бог не ограничил всей материи тесным кругом мировой системы, Он только разделил ее на две части. Таким образом, акт мироздания доказывает не ограничение материи, а только делимость ее, не исключаящую собою других свойств, присущих материи. Тертуллиан в этой уловке Гермогена видит противоречие. Материя вечна, равна Богу; но если это так, то ей, возведенной на божественный пьедестал, должно быть чуждо свойство делимости, потому что оно указывает на

невечность и идет вразрез с понятием о Боге, неизменяемом и неделимом⁹⁶².

Приступая к выяснению мирообразования, Гермоген первое всего выражал свой взгляд на вселенную как на упорядоченный домировой хаос материи. Тертуллиану самый этот взгляд на вселенную кажется неверным и не выдерживающим критики. Общее свое положение, что предыдущее всегда служит нормой для последующего⁹⁶³, Тертуллиан прилагает к делу и в настоящем случае и при помощи этого масштаба находит, что хаос никоим образом не мог отобразиться в таком организме, который греки называли *χόσμος* – красотой. Человек, смотрясь в зеркало, во всяком случае, видит в нем изображение себя, а не другого кого, не мула какого-нибудь. Впрочем, замечает Тертуллиан со свойственной ему иронией, такой мудрец, как Гермоген, который воображает себе соответствие между обработанной и оформленной материей и материей грубой и безобразной, может быть и видит мула, когда смотрится в зеркало⁹⁶⁴.

Что касается самого процесса мирообразования, то Гермоген выяснял его таким образом: «Бог не проникал материи со всех сторон, чтобы сотворить из нее мир, но только для исполнения своих намерений Он являлся ей или приближался к ней, подобно как производит свое действие красота чрез одно проявление, или магнит чрез одно приближение или прикосновение». Не говоря уже о том, что нет аналогии между Богом, красотой и магнитом, помимо этого в подобном выяснении встречается затруднение. Если Бог влиял на материю каким бы то ни было образом, то влияние это, очевидно, началось только с момента мирообразования, не ранее. Где же Бог был до этого времени? Ужели до начала мира Он был невидим, для материи во все время совместного их существования от вечности? Ужели всегда был удален от нее Тот, Кто всюду присутствует и все наполняет? И «как беспредельно должно быть то место, где Бог был столь удален от материи, что никогда не являлся ей и никогда не приближался к ней. Видно, огромный путь должен Он был предпринять, когда восхотел в первый раз явиться ей и к ней

приблизиться»⁹⁶⁵. Наконец, с точки зрения Гермогена выходит, что, создавши мир одним действием воззрения или приближения своего, Бог уже перестал являться материи, окружать ее и поддерживать созданный Им мир от разрушения, превращения его в первобытный хаос. Между тем от создания мира Он чаще должен был являться материи, поддерживать и бдительно охранять, чтобы не распался на первоначальные составные моменты этот грандиозный организм⁹⁶⁶.

В противоположность мирообразовательной системе Гермогена, Тертуллиан представляет свой богословский взгляд на творческую деятельность Божию. В творческом акте «Бог, – говорит Тертуллиан, – не довольствуется одним воззрением или приближением, а употребляет к тому премудрость, могущество, разумение, слово, дыхание, мужество», в которых Он не имел бы нужды, если бы творил мир по-гермогеновски⁹⁶⁷. Откровенное учение передает нам, что прежде всего Бог создал Премудрость (Притч. 8:22–25), родил ее в Самом Себе, родил в то время, «как начала она двигаться в мысли Божией для устройства всех действий в нашем мире». Эта Премудрость есть «Слово Божие, Слово, т. е. Премудрость, без Которой *ничтоже бысть еже бысть*, подобно как без Премудрости ничто также и предпринято не было. Слово Божие рождено прежде всех век, – ничто, исключая Бога Отца, не было древнее Единородного Сына Божия и благороднее Его»⁹⁶⁸. Вместе со Словом в творческом акте принимал деятельное участие еще Дух Божий: «Дух Божий, Премудрость Божия были советниками Божиими, Слово и Дух – правая рука Божия, двоица, посредством которой Бог произвел все, что ни сотворил»⁹⁶⁹, сотворил не из материи, – никакой материи до мирообразования не существовало, и, следовательно, Бог сотворил все из ничего⁹⁷⁰. Творение мира из ничего – единственное решение вопроса о происхождении мира, оно же дает удовлетворительные ответы на вопрос: откуда зло? – Посмотрим теперь, как теория Гермогена, несостоятельная в своих основах, решает этот вопрос о зле; основательна ли она с этой стороны и отвечает ли той цели, с какою она составлена – выяснению вопроса о зле?

Теория Гермогена несколько не выясняет начала мира – с его добром и злом. При внимательном рассмотрении этой теории, прежде всего, является вопрос: если Бог создал мир из готовой материи, злой по природе, откуда же явилось добро? Из материи? В таком случае материя, стало быть, обладает и дурными и добрыми качествами, она – основа и добра и зла, а это несовместимо между собой и не принимается в самой системе Гермогена за верное положение⁹⁷¹. От Самого Бога? Но Он от Себя ничего не мог привнести в область мира, потому что в творческой деятельности был стеснен материею⁹⁷². Следовательно, добро не из материи и не из Бога, а из чего-либо стоящего вне их. Но вне Бога нет ничего; стало быть, Бог произвел добро из ничего⁹⁷³. Но если добро из ничего, то непонятно, почему зло не могло произойти также из ничего; из ничего же Бог, как всемогущий, мог произвести все вообще вещи. И это вполне сообразно с понятием о Боге; только создание мира из ничего и освобождает Бога от стеснительной для Него необходимости в творческом акте⁹⁷⁴, и возвращает Богу свободу действий, без которой Он не может быть и мыслим⁹⁷⁵. А если это так, если не из материи Бог сотворил добро; то зачем Ему еще услуги материи и к чему создавать зло? Ужели в создании доброго у Него уже истощилась благодать, что Он решился создать зло? Зачем это зло, какая цель – творить его? Для того ли, как представлял Гермоген, чтобы добро рельефнее выделилось на этом темном фоне зла и несовершенства? Но довольно странно представлять подобный путь обнаружения благодати Божией⁹⁷⁶. Как благодать, Бог не мог создавать зло с тою собственно целью, чтобы обнаружить свою благодать, – это противно самым элементарным понятиям о Боге. Таким образом, с точки зрения Гермогена не выясняется начало зла в мире, и та цель, какую преследовал Гермоген своим дуализмом – оправдать Бога от упреков в виновности зла, несколько не достигается. При всех предположениях оказывается, что Бог – виновник зла, если не прямой, то косвенный, оказывается если не виновником, то попустителем зла, поскольку дозволил ему проявиться в созданном Им мире; если не производителем, то одобрителем зла, так как Он, по

своей благодати, столь долгое время терпел зло в форме материи и не исправлял материю – потому ли, что не хотел, или потому, что для этого был бессилён. Во всех этих случаях начало зла восходит к Богу⁹⁷⁷. Бог оказывается рабом и покровителем зла и в том случае, если Он живет в сообществе с материей, которую Гермоген признает злою сущностью, хотя, впрочем, и несправедливо: обладающая всеми божественными свойствами, материя естественно должна быть и совершенно добра⁹⁷⁸.

Таким образом, система Гермогена в вопросе о происхождении зла и добра запутывается в противоречиях и не указывает истинного виновника зла. Припишет ли она создание всего Богу, – Бог будет виновником зла; материи, – тогда явится противоречие в основных воззрениях Гермогена: материя – злая сущность и вместе с тем – производительница добра; будет ли приписывать произведение добра Богу, а зла – материи, тогда материя явится Богом, явится притом совмещением трудностей двух первых предположений: Бог будет виновником добра и зла, материя также будет производительницей добра и зла. Словом, и в присутствии материи Бог оказывается у Гермогена виновником зла, следовательно, материя не гарантирует Бога от упреков, и, следовательно, она введена в систему как бесполезный член, ненужный балласт; исключивши ее из системы, окажется возможным только откровенное учение о создании мира из ничего⁹⁷⁹.

Помимо общих рассуждений и опровержений ереси Гермогена, Тертуллиан значительную часть своего трактата «*adversus Hermogenem*» посвящает разбору тех соображений и основ, на которые опирался взгляд Гермогена. Первее всего он останавливается на соображениях еретика относительно имени «Господь». Вопреки Гермогену, Тертуллиан доказывает, что это имя не выражает сущности Божией, оно означает только могущество Божие. Поэтому, так как могущество Божие проявилось только с созданием мира, то и господство Его открылось только с того момента, когда явились творения Божии, над которыми бы проявлялось Его господство; между тем как имя «Бог», как имя сущности Божией, от вечности было

в Боге, имя «Господь» знаменует вновь происшедший порядок вещей и явилось во времени. Подтверждение этого представляет библейская история миротворения, к той же мысли приводят и соображения разума. В первых стихах книги Бытия Бог называется Богом, и – только. Но как скоро Он создал вселенную и венец ее – человека, который один только мог познавать Господа, Он не замедлял назвать Себя Господом. «С этого времени Бог, бывший дотоле только Богом, становится Господом, устроив Себе область, над которою должен был господствовать; до тех пор Он был Богом – так сказать – для Себя, – теперь Он начинает быть Богом для вещей, сделавшись их Господом⁹⁸⁰. До сотворения мира Бог не мог быть Господом по той простой причине, что не было существ и предметов, над которыми бы Он господствовал, не было даже и в том случае, если совечна Ему материя. При том отношении, какое Гермоген устанавливает между Богом и материей, отношении равенства, не можете быть и речи о господстве, – Бог не мог быть Господом сущности равной Ему». Если же Он и воспользовался материей в творческом акте, то, вероятно, по какому-нибудь уступочному праву; решился употребить в дело дурную и злую сущность, побуждаемый к тому, верно, не действием своего всемогущества, а чувством своей слабости, препятствовавшей Ему сотворить вещи из ничего. Если бы Он был Господом материи – дурной и злой, то, по всей вероятности, Он сначала исправил бы ее недостатки, и только тогда бы образовал мир, когда бы она сделалась безукоризненно доброю сущностью. Между тем Он создал вселенную из материи в том ее виде, в каком, она от вечности существовала, материи злой; отсюда – Бог пользовался материей не как Господь, а как подчиненный ее, не смеющий исправить недостатков своей госпожи⁹⁸¹. Что Бог не был Господом материи, доказательство этого представляет и то, что материя, по всему равная божеству, неизменяема, следовательно, не могла подвергнуться реформаторской деятельности Божией⁹⁸². Факт существования зла в том виде, как его выясняет Гермоген, исключает уже всякое понятие о господстве Божиим над материей⁹⁸³.

Священное Писание, на которое Гермоген ссылался в подтверждение своей дуалистической гипотезы, еще менее поддерживает учение о творении мира из готовой материи. В первом стихе книги Бытия – *в начале сотвори Бог небо и землю* – Гермоген и его последователи видели указание на материю (в слове начало – *principium*)⁹⁸⁴ Лишь только еретики ссылались на какие-либо места Св. Писания, Тертуллиан обыкновенно вооружался Библией и путем объяснения их доказывал, что данные места священного текста не заключают в себе той мысли, какую хотят видеть еретики. Так поступает он и в настоящем случае. Он особенно долго останавливается на первых стихах 1 главы кн. Бытия и постепенно разбивает основы еретиков. Ссылка еретиков на 1 стих отличалась натянутостью, в слове «*in principio*» видеть указание на творческий материал едва ли может непредубежденный читатель. С этой стороны настоящая ссылка Гермогена и его основа – *in principio* – не должна бы и обращать на себя особенного внимания, так как здесь приходилось только изошрять диалектические тонкости. Но дело в том, что чем замысловатее была аргументация, чем хитрее построен был софизм, тем более он мог отуманивать головы верующих, незнакомых с софистическими тонкостями человеческого ума, и тем большим авторитетом мог пользоваться у еретиков, для которых Библия все-таки имела некоторое значение. Ввиду ли этого, или – просто – потому, что Тертуллиан не любил опускаться из виду ссылки еретиков на Священное Писание, Тертуллиан всесторонне рассматривает и данное место из истории миротворения и доказывает противоположную гермогеновской мысль. Слово *principium*, из которого еретики сделали что-то твердое и телесное, материю, слово это означает собою не материал творчества, не имя какой-либо сущности, а «знаменует – так сказать – зачатие сущности, поскольку ничто, кроме Бога, не безначально, – тот момент, с которого известная вещь получает свое существование. Например, когда говорят: вначале (*in principio*) горшечник сделал блюдо, здесь под словом *principium* разумеется не материал, из которого горшечник сделал блюдо, а порядок, наблюдаемый мастером в

своих работах⁹⁸⁵. Правда, слово *principium* указывает иногда и на происхождение сущности, но тогда конструкция речи бывает иная: тогда говорят не *in principio*, а *ex principio*, не вначале, а из начала, из основы. В данном месте под словом *principium* нельзя, следовательно, подразумевать происхождение. Во всяком деле, какое бы оно ни было, должно быть три главных предмета: тот, кто творит, вещь, им творимая, и материал, из которого творится вещь. Эти три идеи должны встречаться и в повествовании о миротворении, т. е. лицо Творца, мир и материя. Если же материя не упомянута бытописателем там, где указаны Творец и творения, то само собою следует что ее и не было, что Творец произвел все из ничего; иначе материя как творческий элемент, была бы указана⁹⁸⁶. Доказательством последней мысли, – что бытописатель упомянул бы о материи, если бы из нее сотворен был мир, – представляет дальнейшее повествование, где священный писатель постоянно уже указывает на материю, из которой что-либо происходит: *да произрастит земля былие травное... и изнесе земля былие травное... да произведет земля душу живу... и бысть тако* (Быт. 1:11. 12. 20. 21. 24). «Если Дух Святой озаботился наставить нас, из чего та или другая вещь происходит, ужели бы Он забыл просветить нас касательно происхождения неба и земли?.. Из всего этого, – говорит Тертуллиан, – я вывожу заключение, что вначале действительно сотворил Бог небо и землю из ничего; но чтобы все сотворено было из первобытной материй, о том я нигде не читал, – долг Гермогена показать, где о том написано»⁹⁸⁷.

Как бы в ответ на это, Гермоген указывал на следующие слова из книги Бытия: *земля же бе невидима и неустроена* (1, 2). Земля – это, по Гермогену, материя; она была *невидима и неустроена*, – этим указывается на ее первобытное, хаотическое состояние, когда она была груба, смешана и беспорядочна. Пусть (говорит Тертуллиан) материя существует, и здесь речь идет именно о ней; но указано ли в этом месте, чтобы Бог извлек что-либо из материи этой? Нет, и не могло быть, – для мирообразования она была совершенно бесполезна; «от нее произошла лишь ересь, ересь столь

бесстыдная, что вместо рождения ее от материи, сама она породила материю»...⁹⁸⁸ Что же в данном месте разумеется под именем земли? Во всяком случае, не материя, – чтобы землю называлась материя, другими словами – чтобы земля и материя были синонимическими понятиями и названиями, для этого нет основания ни в одном месте Священного Писания⁹⁸⁹. Но Гермоген, желая отстоять свою теорию и ссылку на указанное место Священного Писания, различал два вида земли – землю первобытную, хаотическую, и землю уже оформленную Богом, и говорил, что образованная Творцом земля получила свое наименование от первобытной земли. Но возможно ли это? Преобразованная, оформленная земля уже изменилась против первобытной, стало быть, она не могла оставить за собой имени той земли, сущности которой не удержала. Обыкновенно, когда предмет, благодаря различным условиям и обстоятельствам, изменяется, он получает уже другое и имя, соответствующее новой его организации. Сосуд, сделанный из глины, ведь не называется уже глиной, а сосудом. Точно так же и земля: если бы даже она была образована и из первобытной материи, и тогда она не могла бы носить с ней одного имени, и тогда она не могла бы иметь ничего общего с материей, – по убеждению Гермогена, материя – сущность злая, а о земле книга Бытия ясно говорит, что она была *добро*. Наконец, если вселенная произошла из материи, в таком случае непонятно, почему небо, земля и все вообще существа сотворенные не получили имени материи⁹⁹⁰. Второе слово в этом тексте *земля же бе*....– глагол *бе*, на котором Гермоген опирал свою мысль о вечности материи и ее безначальности, может быть употреблено, говорит Тертуллиан, «в отношении ко всякой вещи, даже и к той, которая сотворена, получила рождение, прежде не существовала», лишь бы только существовала она в данный момент времени, о котором идет речь, и входила в повествование, как определенный объект⁹⁹¹. *Земля же бе невидима и неустроена*. Эти последние слова относятся к сотворенной Богом земле, ей и мог принадлежать такой вид; к материи же всего менее приложимо это место Священного Писания. Если материя вечна, если она и до образовательного,

творческого акта существовала вместе с Богом, и не было притом никакой третьей сущности, никакой тьмы, то материя не могла быть невидимой; если же она была невидима в силу присущего ей свойства – тьмы, то никто и не узнал бы о ее существовании, и сам Гермоген не мог бы говорить: «материя была груба, смешана, беспорядочна». Как вечная, материя, в силу совершенств своих, не могла быть грубой, хаотической, потому что эти свойства указывают уже на ее несовершенство, а несовершенство – это признак появления вещи или предмета во времени⁹⁹². *И тьма верху бездны, и Дух Божий ношашеся верху воды.* И здесь нет указания на всеобщий хаос, какой думал Гермоген находить в «смещении существ». Каждому существу определена здесь известная область: тьме – верх бездны, а Духу – верх воды; стало быть, воображаемого Гермогеном хаоса не существовало⁹⁹³.

Ввиду опровержений, еретики соглашались, что небо и земля сотворены Богом; тем не менее, они, по-видимому, решались на последнее средство – защитить свой дуализм. «Священное Писание, – говорили они, – хотело упомянуть только о небе и о нашей земле, что Бог сотворил их вначале; что же касается бездны, тьмы, духа⁹⁹⁴, воды, то с ними ничего подобного не было; следовательно, они принадлежат к несотворенной материи, потому что в противном случае было бы обозначено, что они были сотворены». Правда, – отвечает Тертуллиан, – здесь не указано в частности, чтобы вода, ветер, тьма, бездна были сотворены Богом; но это уже понятно само собой. Дело не новое – употребление содержащего вместо содержимого. Если выше указано, что небо и земля сотворены Богом, то под этими двумя родами проявления творческой деятельности Божией разумеются и частнейшие виды этих родов, как члены одного великого мирового организма, подобно тому, как при сотворении человека – где говорится об образовании тела, разумеется и лицо человека, и кости, и кровь, – члены созданы вместе с телами, а потому с ними уже и наименованы... Все стихии и элементы, какие бы ни были, заключаются в небе и земле, как части одного целого, а потому о каждой из них порознь и не говорится, что она создана

Богом⁹⁹⁵. Но что и эти части не есть продукт несотворенной материи, в этом убеждает само же Священное Писание, которое, выражаясь в одном месте кратко, в других местах говорит подробнее; оно утверждает, что не только земля и небо сотворены Богом, но и бездна (Притч. 8:22. 24), и тьма (Ис. 45:7), и дух или ветер (Ам. 4:13), и воды (Притч. 8:29)⁹⁹⁶.

Картину мироздания Тертуллиан рисует таким образом. Прежде всего, Бог создал мир с неустроенными стихиями: земля была груба и невидима, – «груба потому самому, что невидима, недоступна для глаз, лишена того, чего ей еще недостает; невидима потому, что окружена влажным оплотом достаточно сгущенным». В дальнейшем творческом, мирообразовательном акте Бог соблюдает строгую постепенность: не моментально сосредоточивает свет в солнце и луне, не тотчас по создании неба украшает его мириадами звезд, не наполняет моря огромными обитателями, не обогащает тотчас земли обильным плодородием. В созданных небе и земле заключался материал для последующего творчества, – и деятельность Божия там обнаруживается уже в выделении созданных прежде стихий из общего смешения их. «Суша, дотоле покрытая водами, просияла от разделения вод, низвергшихся в бездну; она сделалась видимой, как скоро изречено было творческое: *да явится суша* (а не «да будет суша», так как она уже была сотворена, но только не была видима), перестала быть грубою, как скоро услышала божественное: *да прорастит земля былие травное... и древо плодовитое... да изведет земля душу живу по роду, четвероногая, и гады, и звери земли по роду*». С этих пор «земля, прежде названная грубою, невидимою и неустроенною, одарена стала красотою и совершенством»⁹⁹⁷. В заключение всего созда Бог человека, персть взял от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу⁹⁹⁸.

В трактате «de anima» Тертуллиан заявляет, что он не оставил без разбора и критики и психологии Гермогена, написал с этою целью специальное сочинение «de sensu animae»⁹⁹⁹. Сочинение это до нас дошло. Некоторые места из его трактата «de anima» дают право думать, что материалистическому

взгляду Гермогена на душу Тертуллиан противопоставил свой взгляд, что душа не есть продукт материи (*materiae suggestus*), а дыхание или вдуновение Божие (*ex Dei flatu*)¹⁰⁰⁰. Весь его трактат «*de sensu animae*», кажется, опирался на одно место из Книги Бытия (2:7): *и вдуну Бог в лице человека дыхание жизни и бысть человек в душу живу*¹⁰⁰¹, а объяснение понятия «дыхание». *Flatus* (дыхание) Тертуллиан резко отделял от *spiritus*¹⁰⁰². Душа, по Тертуллиану, бессмертна, потому что она божественного происхождения; тем не менее, она способна к страданию, так как она получает бытие чрез рождение; способна выступать из границ и доходит до забвения¹⁰⁰³.

До сих пор мы представляли полемику Тертуллиана с дуалистическими системами под оболочкой христианской. Продолженная далее, полемика Тертуллиана не могла не остановиться и на других теориях, бывших в ходу во времена Тертуллиана. Соображаясь с принятой группировкой ересей, мы должны после дуализма поставить гностический пантеизм в лице лучшего тогда представителя его – Валентина и полемическое против него сочинение карфагенского пресвитера.

3. Валентин

Личность Валентина, его пантеистическая система и подтверждение ее Священным Писанием. Характер полемики Тертуллиана против валентиниан; изображение валентиновой эзонологии. Мораль валентиниан и отношение к ней Тертуллиана.

Ересь Валентина¹⁰⁰⁴ появилась при Антонии Пие, около половины II в. ¹⁰⁰⁵. Валентин родом был из Фревонита – приморской страны Египта¹⁰⁰⁶, научное образование получил в Александрии¹⁰⁰⁷ под сильным влиянием платонических идей ¹⁰⁰⁸. Его ум, образование и способность к красноречию обещали ему видное место в церковной иерархии, и он надеялся было получить епископство; но надежда его не оправдалась, – на ту же епископскую кафедру, на которую рассчитывал Валентин, был избран другой кандидат, ознаменовавший себя славою мученичества¹⁰⁰⁹. Тертуллиан, а за ним и Флери¹⁰¹⁰, ставят это неудачное искательство кафедры епископа в связи с его ересью и в его лжеучении видят одно из средств Валентина – отмстить за предпочтение ему другого. Эта – очень обычная попытка выяснять происхождение той или другой ереси – едва ли достаточно выясняет мотив неправильного учения Валентина. Прежде всего, бросается в глаза то однообразие причин, какими Тертуллиан обуславливает появление ересей. В портрете каждого еретика он старается подыскать ту или другую черту, которая бы видимо разрешала вопрос, что же заставило еретика оставить истинное откровенное учение и перейти на сторону неправославно мыслящих людей? – и находит ее или в неудачном стремлении составить себе более или менее блестящую карьеру (Валентин), или в простой ссоре с клиром (Маркион) и т. п. В настоящем случае кажется справедливым, что Валентин и без этого, чисто внешнего побуждения, мог прийти к какому-либо ходячему в то время философскому учению. Как человека образованного, его, без сомнения, занимал интересовавший всех вопрос об отношении бесконечного к конечному, происхождении мира и человека и т.

д. При решении этого вопроса, под влиянием философских идей, которыми пропитано было тогдашнее образование, можно было остановиться на одном из господствовавших тогда решений – или дуалистическом (как это сделали Маркион, Гермоген и др.), или пантеистическом, – середины между ними не было в философиях того времени. Валентин остановился на пантеистическом. Соединяя платоническое учение об идеях и многочисленные мистерии с феогонией Гезиода и Евангелием Иоанна¹⁰¹¹ (Валентин принимал только это евангелие), он построил религиозную систему пантеистического характера¹⁰¹² с тремя моментами развития божественной жизни: тожеством, различием и возвращением к тожеству, моментами, которые Тертуллиан справедливо назвал тремя актами одной драмы¹⁰¹³).

Свое учение Валентин проповедовал, прежде всего, на своей родине – в Египте, частнее в – Александрии; и только уже позже, при Игине, он перешел в Рим, где и пробыл до Аникиты¹⁰¹⁴; проник и на берега Роны. Для большего успеха Валентин и его последователи пантеистическое учение свое прикрывали библейским покровом, – это придавало авторитета их учению в глазах верующих и увлекало простодушных в вере в их сети.

Свое учение Валентин изложил в большом сочинении «о Софии», до нас не дошедшем¹⁰¹⁵. Были у валентиниан и другие книги, содержащие их учение и мистерии¹⁰¹⁶. Тертуллиан упоминает о каких-то псалмах¹⁰¹⁷, Епифаний – о сочинении с заглавием «πόθεν τὰ κακά» (откуда зло)?¹⁰¹⁸ Были еще «памятные записки» учеников валентиновых¹⁰¹⁹. Тертуллиан говорит, что валентиниане, принимая из общепринятых церковью евангелий только евангелие Иоанна, имели взамен других евангелий свое евангелие (*suum evangelium*)¹⁰²⁰.

Несмотря на то, что источников для знакомства с ересью валентиниан было сравнительно много, ересь некоторое время оставалась для очень многих неизвестною. В учение валентиниан для посторонних было трудно проникнуть, потому что таинственность, окружавшая его, забота их – скрыть свое учение от профанов, – все это делало изучение ереси делом

далеко не легким¹⁰²¹, Даже вступающим в святилище их доктрины можно было узнать нечто лишь после продолжительного, пятилетнего искуса, в продолжение которого неофитов мистифицировали таинственностью и чем-то необычайным, с целью возвысить авторитет своего учения в их глазах, возвысить величие таинств, постоянно усиливая любопытство новичков и надеясь тем сильнее привязать их к своему учению, с другой стороны – чтобы убедиться в новичке, его надежности и т. д.¹⁰²². Благодаря тому, что учение свое Валентин скрывал, его на первых порах считали правоверным и даже благочестивым человеком, и этот взгляд на него поддерживался до тех пор, пока он, «как бы потерпев свойственное телам крушение, не отступил от веры и не извратился умом»¹⁰²³, пока ересь не сделалась более известной.

Трехактная комедия Валентина (как называет эту систему Тертуллиан)¹⁰²⁴ представляет, собою попытку наполнить бесконечное расстояние между бесконечным и конечными существами, Богом и миром. Признавая бесконечное и конечное несоизмеримыми, между которыми нет и не может быть непосредственного отношения, Валентин соединил Бога и мир длинною цепью эонов, которые составляют, таким образом, простой переход от бесконечного к конечному. В этом ряду эоны, по мере удаления своего от первоисточника, более и более теряют божественные свойства, грубеют, так сказать материализуются¹⁰²⁵. Первый и самый совершенный эон – Прόων, глава эонов, принцип всех вещей. Этот первоэон, которого называют также Προαρχή, Пропатωρ и Βύθος, и награждают эпитетами «необъятный и невидимый, вечный и безначальный», бесчисленные века существовал в величайшей тишине и спокойствии. Ему соприсуща была «Ἐννοια, или Χάρις или же Σιγή, – женское начало¹⁰²⁶. Βύθος, с целью раскрыться во множественности, вместе с Σιγή породил Νοῦς своего единственного сына, подобного и равного ему, единого понимающего и вмещающего в себе величие отца. Этот Νοῦς был отцом и принципом всего (pater aeonum unigenitus). Вместе с ним родился женский эон Αληθεία. Эти четыре эона – Βύθος и

Ἐννοια (Σιγή), Νοῦς и Αληθεια – образовали из себя первую тетраду (τετράς), которая была корнем и сущностью всего. Начавшийся процесс развития продолжился далее. Каждый явившийся мужеский эон в свою очередь получил стремление развиваться далее и чрез соединение (συζύγια) с соответствующим ему женским эоном производить новых эонов. Νοῦς породил новую пару эонов – Λόγος и Ζωή, а эти – в свою – очередь – Ἄνθρωπος и Εκκλησία. Λόγος и Ζωή составили вторую тетраду, обе же тетрады вместе образовали осьмерицу или огдоаду (ὀγδοάς)¹⁰²⁷. Вторая тетрада в системе Валентина является родоначальницею всех остальных эонов, и таким образом производительность эонов (по отношению к эонам же) тесно замыкается только в огдоаде. Λόγος и Ζωή, желая прославить Отца, произвели еще 5 пар эонов: Βῦθιος и Μύξις, Ἀγήρατος и Ενωσις, Αὐτοφυής и Ηδονή, Ἀκίνητος и Σύγκρασις, Μονογενής и Μακαρία; 2-я же пара второй тетрады – Ἄνθρωπος и Εκκλησία произвели другие 6 пар эонов: Παράκλητος и Πίστις, Πατρικός и Ελπίς, Μητρικός и Ἀγάπη, Ἀεινούς и Σύνεσις, Ἐκκλησιαστικός и Μακαριότης, Θελητός и Σοφία¹⁰²⁸. Первые 5 пар составили декаду (δεκάς), а последние 6 пар – додекаду (δωδεκάς). Огдоада, декада и додекада все вместе составляют плирому (πλήρωμα), полноту эонов¹⁰²⁹. Далее додекады не пошла эоническая производительность божества в самой плироме; этим заканчивается первое действие трехактной драмы, домировой процесс развития внутри самого Бога.

Второй акт – продолжение этого процесса в природе – совершается вне плиромы. Он начинается неудачной попыткой эона Σοφία каким бы то ни было образом познать первоотца (Προπάτωρ). Βύδος знаем только единокровному сыну – Νοῦς, для всех других эонов он невидим и непостижим, и никому не может быть открыт, так что когда Νοῦς против воли Отца и без его ведома хотел сообщить и прочим эонам ведение об Отце, то более благоразумная Σιγή, по воле Отца, удержала его от такой дерзкой попытки. Между тем все эоны желали увидеть и постичь Отца¹⁰³⁰, виновника своего бытия, и это желание особенно сильно проявилось у самого последнего эона – Σοφία¹⁰³¹, с целью удовлетворить своему страстному порыву, она вышла из

плиромы и истекала бы до бесконечности, если бы не была удержана и возвращена опять в плирому силою, заключающею и сдерживающею собою всю плирому, "Орос или Σταυρός¹⁰³². Но попытка эта не осталась бесследною: своим следствием она имела объективирование божественной эманации за чертой плиромы. Σοφία породила новую сущность женского пола, сущность бесформенную¹⁰³³; эту сущность валентиане называют Ἐνθύμησις или Σοφία Ἀχαμώθ (hachamoth – премудрость). В испуге от новой безобразной сущности, продукта неведения, печали, страха и изумления, Σοφία вместе с прочими зонами стала умолять Отца...¹⁰³⁴. Из опасения, как бы история Софии не повторилась с другими зонами, Νοῦς, по воле Отца, произвел еще пару эонов – Χριστός и Πνεῦμα ἅγιον. Эти два эона закрепили собою плирому, внесли и поселили единство и довольство всех эонов. Χριστός научил всех эонов довольствоваться знанием того, что Отец непостижим, а Πνεῦμα ἅγιον научил хвалить его и находиться в совершенном покое и уравнил всех эонов¹⁰³⁵. Все эоны были довольны этим, и чтобы засвидетельствовать свою благодарность Отцу и радость, произвели еще эона – Ἰησοῦς или Σωτήρ (он же и Χριστός, и Λογος и Πᾶν, так как он от всех); для произведения его эоны привнесли от себя все, что только они имели в себе лучшего, так что, благодаря этому, Ἰησοῦς явился совершеннейшею красотою и звездой плиромы и носил имена всех эонов, и в частности – имена Христа и Логоса¹⁰³⁶. Новый Христос сжалился над Ἀχαμώθ – этим вырожденным несовершенным и бесформенным, и, распростершись через крест, дал ей (Ахамоф) форму бытия, но вместе с тем вселил в нее сознание невозможности позвать Отца, видеть себя когда-либо в плироме и достигнуть общения с эонами плиромы. Как произведение чувства печали, ужаса и пр., она и сама была охвачена этими же чувствами. В сознании неудовлетворенности своего положения, она, наконец, обратилась к виновнику своего бытия. Лишь только она сделала это усилие обращения, Христос послал к ней Параклета. Параклет явился к ней в сопровождении своих ангелов, дал ей знание и освободил ее от страстей, не уничтожая их, однако. Он сплотил их, и из этих

сплоченных бестелесных движений произвел телесную материю. Отсюда начинается собственно мирозобразование или раскрытие эонических существ в области чувственного и материального, является вселенная со всем разнообразием ее форм: слезы Ахамоф произвели реки и моря, от ее смеха явился свет, от изумления и замешательства – телесные стихии мира; самое же движение обращения Αἰὼν к своему творцу было причиной происхождения душ. Освобожденная от страстей, Αἰὼν в радости охватила ангелов, сопровождавших Параклета, и породила духовный плод¹⁰³⁷. Таким образом, здесь лежит начало и происхождение трех субстанций: пневматической (от Ахамоф и ангелов) или духовной, по природе доброй, неспособной к порче, илической или материальной (от страстей), неспособной к спасению, и, безусловно предназначенной к гибели; среднее между ними место занимает психическая или душевная субстанция¹⁰³⁸, которая одинаково способна и спастись и погибнуть. Из этой последней – психической субстанции – Αἰὼν образовала Демиурга (Δημιουργός)¹⁰³⁹, бога и виновника всего того, что было вне плиромы, который при содействии своей матери (Αἰὼν) творил бессознательно, сам не зная, что творит¹⁰⁴⁰. Весь мир, даже ангелы и архангелы, были произведением Демиурга. Демиургом было сотворено 7 небес; сам он находился выше них, Ахамов – еще выше него, но ниже плиромы, – в средней области между этими мирами и плиромой (κένωμα). Из печали матери – Αἰὼν Демиург образовал космократора (Κοσμοκράτωρ) и всех злых духов, Космократора, населившего тот же мир (κόσμος), что и человек¹⁰⁴¹. Создавши мир, Демиург создал также и человека материального или телесного (χοικός) из невидимой материи, вдунул в него душу. Человека он создала по своему образу и подобию, – по образу, так как человек телесен по подобию, поскольку он ψυχικός или animalis, и облек его в кожаную одежду, т. е. в чувственное тело. Сообщено было человеку Αἰὼν'ом и духовное начало. Таким образом, для образования человека составные элементы были заимствованы отовсюду: тело – из материи, душа – от Демиурга, дух – от Ахамоф¹⁰⁴².

Далее начинается третий акт валентиновой драмы (действие происходит в мировой исторической жизни), третий момент – искупление и постепенное возвращение проявившегося вовне божества в плирому или к самому себе. Главную роль здесь играет другой Христос, произведенный Демиургом. Этот Христос прошел чрез утробу Девы Марии, как чрез канал, при крещении сошел на него зонический Христос, вышедший из плиромы с совершенствами всех эонов. Во Христе – Спасителе человечества сосредоточилось телесное начало, созданное неизреченным искусством, душевное – от Демиурга, духовное – от Ахамоф, и зоническая сущность или Христос, сошедший на него в виде голубя¹⁰⁴³. Тело Христа не было таким, как у людей, – оно было психическим, бесстрастным и невидимым, а не материальным, потому что материя неспособна к спасению, – тело Иисуса Христа было принесено свыше¹⁰⁴⁴. Зонический Христос оставался со Христом – Спасителем в продолжение земной жизни Его – до предания Его в руки судей. Лишь только Спаситель предстал пред Пилата, небесный Христос оставил Его, и таким образом пострадал только психический Христос¹⁰⁴⁵. Цель искупления состоит в том, чтобы усовершенствовать людей гносисом и вести их к спасению. Когда гносис, или истинное ведение, вполне привьется к духовным и психическим людям, тогда духовное семя, освобожденное от оков материи, вместе с Ахамоф, возвратится в плирому, Ахамоф сделается невестой зонического Христа¹⁰⁴⁶. Искупления в том смысле, как понимает его христианство, валентиниане не признавали, равно, как не признавали и существования нравственного зла. В системе Валентина зло утрачивает свое реальное, нравственное значение: оно есть только простое ограничение божественного бытия, естественное несовершенство конечных существ, – зло – метафизическое.

Предназначенные к спасению, духовные люди (пневматики) по необходимости уже спасаются, несмотря ни на какие препятствия, – они – как золото, которое не утрачивает своей ценности и достоинства даже в грязи. Хотя бы пневматики и позволяли себе все, вели чисто языческий образ жизни и

позволяли себе безнравственные поступки, они необходимо войдут в плирому. Совсем в иные условия спасения поставлены душевные люди (психики), – их спасение стоит в прямой зависимости от их жизни и дел. Не чуждые падений, психики нуждаются для своего усовершенствования и руководства к спасению в заповедях, внешнем авторитете, и только благодаря этому руководству, благодаря – затем – их жизни, их духовное начало войдет в плирому. Для илических же людей спасение невозможно, как бы они ни жили, что бы в своей жизни ни делали, – полное уничтожение ожидает их впереди¹⁰⁴⁷.

Как и всякая система, опирающаяся на христианские основы, валентианизм подыскивал в Священном Писании подтверждения своей энологии. Указание на эонов вообще валентиниане видели в тех местах Библии, где употреблено слово αἰών¹⁰⁴⁸. Первую огдоаду видели в начале Евангелия Иоанна (Бог – Βῦθος; благодать – Χάρις или Σιγή, начало – Νοῦς, истина – Αληθεία, слово – Λόγος, жизнь – Ζωή, человек – Ἄνθρωπος, нет здесь только церкви – Ἐκκλησία¹⁰⁴⁹. 30 эонов плиромы указаны 30 годами жизни Спасителя до явления миру, также в притче о виноградарях (Мф. 20:1–16), из которых одни были посланы в виноградник в 1 часу, другие – в 3, иные – в 6, 9, 11 (1+3+6+9+11=30)¹⁰⁵⁰. Огдоаду и декаду Валентин находил в первых двух буквах имени Иисус (Ιη, Ι=10, η=8)¹⁰⁵¹; на 18 эонов (огдоаду и декаду) указал Христос, пребывавший с учениками по воскресении 18 месяцев¹⁰⁵²; додекада была обозначена 12-летним возрастом Спасителя во время беседы Его в храме с учителями иудейскими (Лк. 2:42) и 12 апостолами (Лк. 6:13)¹⁰⁵³. Св. Ап. Павел ясно обозначил плирому, когда сказал, что во Христе обитает вся полнота (πλήρωμα) божества (Кол. 2:9)¹⁰⁵⁴. Эонического Христа валентиниане называли Παν – все, – основание этого они видели в Лк. 2:23; Исх. 13, 2; Кол. 3:11; Рим. 11: 36; Кол. 2:9; Еф. 1:10)¹⁰⁵⁵; указание на Ὁρος или Σταυρός находили в Лк. 14:27; Мк. 10:21; Мф. 10:34; Лк. 3:17 (где под лопатой они разумели крест); 1Кор. 1:18; Гал. 6:14¹⁰⁵⁶. Падение Софии – 12-го эона было обозначено падением Иуды – 12-го апостола, страданием Господа в 12 месяце и болезнью женщины, страдавшей кровотечением 12 лет¹⁰⁵⁷. На Ахамоф –

этого выроodka эонического – видели указание в 1Кор. 15:8¹⁰⁵⁸; оформление Ахамоф Христом чрез крест – в Лк. 8:41¹⁰⁵⁹; на страсти Ахамоф – печаль, боязнь, тоску и проч. – в Мф. 26:38. 39; Ин. 12:27¹⁰⁶⁰. – Свое разделение людей на духовных, душевных и плотских также видели в Св. Писании: указание на плотских людей видели в Лк. 9: 57. 58, на душевных – Лк. 9:61, 62, на духовных – Лк. 9:60. Три рода людей видели в трех мерах муки, из которых приточная жена (Σοφία) сделала закваску (закваска – это Христос)¹⁰⁶¹; также в 3 сынах Адама: Каине – родоначальнике иликов, Авеле – родоначальнике психиков и Сифе, в котором видели отца пневматиков, или истинных гностиков¹⁰⁶².

Гностический пантеизм вполне высказался в системе Валентина; по своей полноте и округленности валентинизм представляет собою полное развитие и выражение пантеистического гносиса. Сознвая эту полноту, еще в древности особенное внимание обращали преимущественно на эту систему и были вполне убеждены, что в валентиновом гносисе они поражали весь гностический пантеизм (Ириней). Полное опровержение всей системы принадлежать Иринею. В своем сочинении «adversus haereses» он опровергает гностицизм Валентина сначала диалектическим путем, указывает нелепость его эзонологии и неудовлетворительность объяснения происхождения мира и проч.; затем указывает на произвольное отношение валентиниан к Св. Писанию и Св. Преданию, неправильность в употреблении и объяснении тех мест св. Писания, которыми валентиниане думали подкрепить свою теорию¹⁰⁶³, и наконец, опровергает его положительным образом – на основании Св. Писания и Предания¹⁰⁶⁴. Судя по тому, как Ириней опровергал эту систему в своем сочинении, можно бы думать, что валентинизм после этого должен утратить свое значение и авторитет в глазах мыслящих людей и перейти из действительной жизни в область прошедшей истории. На самом деле мы видим не то. Пораженный на берегах Роны, валентинизм привился и открыл на другом континенте древнего мира, и на новом месте с каждым годом более и более приобретал себе последователей среди образованных и

пытливых христиан. Это обстоятельство побудило Тертуллиана взяться за перо и выступить в качестве борца за истину против развивающейся на его родине ереси.

В трактате Тертуллиана видят постоянное подражание сочинению Иринейя «*adversus haereses*»¹⁰⁶⁵, тем более что Тертуллиан сам сознается в том, что имел под глазами сочинения Иринейя¹⁰⁶⁶, и самое сравнение его сочинения с сочинением Иринейя говорит за это. Фреппель говорит, что «Тертуллиан следует своему образцу почти шаг за шагом: то он буквально воспроизводит подробности, приводимые лионским епископом, то сокращает их или прибавляет другие, которые он находил в другом месте»¹⁰⁶⁷. Но это отнюдь не говорит против заслуги Тертуллиана в борьбе его с валентинизмом: полемика эта и при заимствовании представляет немало оригинальностей, – оригинальная постановка дела, своеобразный способ ведения борьбы, характер и тон сочинения ставят его выше обыкновенных компиляторов и подражателей. Если припомним, что кроме гностиков – пантеистов Тертуллиан имел дело еще с монархианскою ересью Праксея, в чем ему не было никакого предшественника, то понятно будет, что Тертуллиан и без подражания умел бороться с ересями, не особенно нуждался, чтобы прокладывали ему дорогу другие; талант Тертуллиана сам намечал себе пути и сам по себе достигал цели – победы.

Как уже замечено, полемика Тертуллиана с валентинизмом оригинальна. Тертуллиан был слишком практичен для того, чтобы вдаваться в метафизические тонкости, область метафизики идеалистической и пантеистической не сродни ему, – он и не вдается в нее. Оттого валентинизм с его зонологией и представляется ему чистою глупостью, которую может высказывать только сумасшедший¹⁰⁶⁸; от того же и опровержение валентинизма состоит у него лишь в простом реализовании отвлеченностей пантеизма, в борьбе господствует не сильная и несокрушимая логика, а большею частью тонкая диалектика и язвительная насмешка. В полемике с валентинизмом Тертуллиан, по словам Мелера, только «приподнимает покров этой таинственной теологии Валентина,

с намерением опровергнуть ее не столько рациональными доводами, сколько осмеянием; он ничего нового не говорит об эонах, а извлекает только то, что было сказано о них Иустином, Мильциадом, Иринеем и Прокулом, и довольствуется тем, что проносит их в трагикомической сцене»¹⁰⁶⁹. В глазах Тертуллиана валентинизм не заслуживает даже серьезного опровержения и серьезной борьбы, – «многие из нелепостей, – говорит он, – и не заслуживают другого опровержения (кроме карикатуры); всякий дельный ответ мог бы только придать им более важности»¹⁰⁷⁰. Из такого-то взгляда Тертуллиана и объясняется то, что полемики с валентинианами у него собственно и нет. Сатирик и юморист, Тертуллиан только рисует обратную, смешную сторону ереси, представляет валентинизм в карикатурном виде, или, как сам он выражается, только «излагает таинственную путаницу, а не опровергает ее»¹⁰⁷¹, и только по местам встречаются у него критические замечки относительно учения валентиниан. Облеченные в конкретную форму, абстрактные эоны доставили Тертуллиану обширный материал для сатиры на валентиниан. Искусно подобранные аналогии представили эонов в ясном свете, хотя и не совсем привлекательном. Пластичность изображения, юмористический тон, живость изложения, – все это могло делать и – вероятно – делало сочинение «*adversus Valentinianos*» популярным сочинением, легким чтением, фотографией ереси, фотографией, доступной для всех. Для Тертуллиана же и нужно было иметь только возможно больший круг читателей, чтобы всякий верующий, ознакомившись с валентинизмом, мог критически отнестись к нему, а не поддаваться с закрытыми глазами влиянию гностико-пантеистической пропаганды, с другой стороны – чтобы разочаровать валентиновых поклонников в том пантеистическом учении, какое они принимали. Тертуллиан, кажется, вполне достиг предположенной цели¹⁰⁷². Имея пред глазами картину валентинизма, вышедшего из-под пера Тертуллиана, валентинизма, на который без смеха нельзя смотреть, едва ли у кого явилось бы желание посвятить себя в тайны этой секты, сделаться учеником Валентина и принять все это хитросплетение за истинное учение. Таким образом,

значение этой полемики Тертуллиана только отрицательное, но, тем не менее, все-таки сильное, не пропавшее бесследно в истории христианской церкви.

Весь трактат Тертуллиана «adversus Valentinianos», как уже замечено выше, есть только сатира и насмешка, а не серьезное опровержение ереси Валентина, карикатурное изображение валентиновой эзонологии¹⁰⁷³. В основе трактата лежит изложение гностической системы, но только изложение это окрашено в своеобразную краску. Поэтому, чтобы не вдаваться в повторение, опустим в анализе тертуллиановского трактата изложение системы Валентина, тождественное с изложением у Иринея и приведенным выше, – представим только характерные места из сочинения Тертуллиана «adversus Valentinianos».

Указавши вначале на скрытность валентиниан по отношению к своему учению, ради которой при случае они не стесняются даже отречься от своего учения и притворяться наивными простаками, Тертуллиан замечает, что характеристическая черта валентиниан – скрытность не оставляет их и в пропаганде своего пантеизма, благодаря их искусству «прежде убеждать, чем научать», а не наоборот, как свойственно истине, ибо «истина убеждает научая, а не научая, убеждая»¹⁰⁷⁴. Считая себя одних мудрыми, а всех других простаками, валентиниане забывают, что по слову Господа и апостолов, мудрость должна быть соединена с простотою. Поэтому, если истинные христиане просты, и, следовательно, на взгляд валентиниан, безумны, то валентиниане должны быть – наоборот – просты потому именно, что они мудры, – мудрость валентиниан и простота христиан – две вещи далеко не совместимые. Если бы, – говорит Тертуллиан, – мне нужно было сделать выбор между мудростью и простотой, то я предпочел бы недостаток менее важный, простоту, – «лучше мало знать, нежели слишком много, лучше самому обманываться, нежели обманывать других», – предпочел бы такой мудрости простоту, тем более, что простота засвидетельствована уже кровью мучеников, тогда как мудрость – возгласами: распни, распни Его!.. «Простота одна, стало быть,

в состоянии познать и заявить Бога; а мудрость сама по себе легко может изменить Ему и преследовать Его»; истинная мудрость проистекает от простоты, между тою и другой – тесная и неразрывная связь¹⁰⁷⁵.

Говоря об энологии валентиниан Тертуллиан замечает, что валентинианские басни живо напоминают собою те «россказни кормилицы о черном коте»¹⁰⁷⁶, какие приходилось выслушивать в детстве. «Кто имеет понятие о Боге, тот, услышав обо всех именах эонов, обо всех их браках, порождениях, смертях, происшествиях, счастии и несчастьи их божества, столь легко раздробленного, не усомнится, конечно, признать все это за сущие басни и за те бесконечные родословия, которые уже осудил Апостол» (1Тим. 1:4)¹⁰⁷⁷.

Хотя валентинизм считает родоначальником своим одну личность, Валентина, тем не менее, он разнообразится до чрезвычайности, – «эта ересь принимает столько же разных видов, сколько блудница (*lupa foetina*) обыкновенно изменяет свое лицо и платье». И этого нужно ожидать от такой секты, где в каждом сектаторе находится «духовное семя», в силу чего каждый может выдавать свои выдумки за откровение свыше и непреложную истину и отвергать бредни других¹⁰⁷⁸.

Не говоря обо всех разветвлениях валентинизма (отрасли его только частью входят в план сочинения Тертуллиана), пантеизм гностический, принимаемый в его генезисе, нелеп. Валентиниане «нагромоздили, навесили и нацепляли в небе вершины на вершины, возвышения на возвышения, чтобы построить обиталища каждому из своих богов»; на вершине всех них, «как бы на чердаке под крышей, обитает сам бог валентиниан... в тишине и ненарушимом покое миролюбивого, или – лучше сказать – бессмысленного божества, каким повелел ему быть Эпикур»¹⁰⁷⁹. С развитием божества, в плироме является первая тетрада, настоящая «квадрига, в которую впряглась секта валентиниан»¹⁰⁸⁰; затем – «осмерица, происшедшая от сокоупления мужеского и женского пола, житница первоначальных эонов, зачатое братских супружеств между богами валентиниан, источник всей святости и велелепия этой ереси, а лучше сказать – скопище злодеяний или богов

никому не известных, зародыш всего последующего плодonoсия»¹⁰⁸¹. Нарождается еще 10 и 12 эонов, – «ура (φεῦ) семейству Птолomeеву!» Но производительность, плодonoсия останавливается только на 30 эонах. «Видно, – говорит Тертуллиан, вся сила, способность и плодотворное могущество тут истощилось, как будто не было уже более ни чисел, ни других имен, которые бы какой-нибудь педагог мог преподавать. Почему бы – в самом деле – не довести порождений до 50 или до сотни? Зачем оставлять в забвении кормилиц и товарищей всех сих богов?»¹⁰⁸². Говоря об эонах в самой плирoме, валентиниане оказывают настоящее лицепрятие: изo всех эонов только один Νοῦς имеет возможность познавать Отца и познает его и вкушает от того веселие и радость, между тем как другие эоны лишены этой возможности познания и – вследствие того – находятся в печали, особенно Σοφία, которая за это питала непримиримую ненависть к эону Νοῦς¹⁰⁸³. После напрасных стремлений и попыток познать Отца, Σοφία подверглась безобразию, бледности, исхудалости и небрежению o своей красоте, и в этом случае выразила в себе обычное свойство женщины, оплакивающей отторгнутого от любви Отца. В горе от неудач и неудовлетворенности своего стремления, Σοφία сама собой, без мужа, зачала и родила дочь, подобно тому, как курица или гриф бывают матерями без мужеского участия. Сначала Σοφία испугалась своей беременностью и скрывала ее, – «лекарств против того еще не было нигде», в то время еще не было трагедий и комедий, из которых можно было бы ей научиться, если не умерщвлять зародыш ребенка еще в утробе, то по крайней мере подкидывать плод своего невоздержания. Во время родов она обращается с мольбой к Отцу, «все родство» вступает за нее, особенно Νοῦς, виновник всех ее злополучий¹⁰⁸⁴. Созданием Σωτήρ'a, украшенного как бы павлиньими перьями, заканчивается первое действие трехактной комедии, совершавшееся в самой плирoме. «Рукоплещи и выходи из театра!..»¹⁰⁸⁵. Затем поднимается занавес и начинается 2-й акт. Декорация перемещается. Действие переносится из плиромы в сферу мировой жизни. Εὐθύμησις или Ахамoф, у которой сохранился

еще «запах нетления», устремилась было искать света, но "Орос закричал ей: «Iao», подобие тому, как кто бы сказали: «назад, римляне», или: «заклинаю вас именем Кесаря!»... Ахамоф не могла таким образом достигнуть даже границы света, – прямой путь к тому был закрыт для нее, окольных путей для достижения своих целей не могла подыскать, так как с трагической сценичностью она была совершенно не знакома и никогда не играла никакой роли в Катулловой трагедии «Лавреол»; Ахамоф осталась вне света только со своей спутницей-страстью¹⁰⁸⁶. Печаль Ахамоф на неудачу вылилась в слезах. «Можешь себе представить великость ее бедствия по тому обилию слез, какое истекло из ее глаз. Из нее лились воды и соленые, и горькие, и сладкие, и теплые, и холодные, и серные, и железистые, и селитряные, и ядовитые», так что воды, заключающиеся в различных бассейнах и реках, все это – горести и слезы Ахамоф. Из смеха и улыбки ее являлся свет. «Ахамоф имела, однако ж, средство против жестокости своего положения, – шутливо замечает Тертуллиан: – каждый раз, когда хотела она разогнать мрак своего одиночества и заточения, ей стоило только улыбнуться», и – мрак исчезал¹⁰⁸⁷. – В мирообразовательном процессе принимал деятельное участие Ιησοῦς или Σωτήρ («Христу, видно, не захотелось в другой раз оставлять плирому»), Σωτήρ, окруженный ангелами, как бы ликторами со связками прутьев¹⁰⁸⁸. София Ахамоф внутренне влюбляется в ангелов и, посредством духовного зачатия, чувствует себя беременною, рождает различные сущности, составляющие мир¹⁰⁸⁹. Она же производит и Демиурга по образу своему... Таким образом, «женщина Ахамоф – образ Отца». Вот «образы столь безумного живописца, вот что называется срисовать лошака по образцу осла, или написать портрет Птоломея по портрету Валентина¹⁰⁹⁰. Значение Ахамоф в акте творения мира великое: «еретики воздали сему существу все почести, дали ему, без сомнения, и бороду, не говоря уже о прочем»...¹⁰⁹¹.

Переходя затем к практической деятельности людей, валентиниане долго и с особенною любовью останавливаются на классе духовных людей. Пневматики более всех других

интересовали их, потому что валентиниане себя, и только себя одних, относили к этому классу под именем истинных христиан. Духовные люди, по их убеждению, во всяком случае, спасутся, как бы они ни жили и что бы ни делали. «Говорят даже, – замечает Тертуллиан, – что у них для почести небесных супружеств надлежит вникать в таинство брака и праздновать его, совокупляясь тут же с подругой, т. е. женщиной; и того, кто в мире сем живет, не любя женщины и не совокупляясь с ней, того они считают человеком выродившимся, ублюдком истины. Что же теперь станется с евнухами из валентиниан?»¹⁰⁹². – Результатом человеческой жизни будет возвращение всех в прежнее состояние. «Окончивши жатву всего своего потомства, Ахамоф должна собрать ее в свои житницы, или – когда она, принеши это семя на мельницу и измолотив в муку, положит его в особый ларь, где оно должно смешаться и окиснуть, – в то время воспоследует всеобщее усовершенствование»¹⁰⁹³. Не имея нужды в усовершенствовании, духовные люди оставят души, в которые казались они облеченными, и возвратят их обратно Демиургу, сами же сделаются духами чисто разумными, неосязаемыми, невидимыми, и в сем состоянии невидимо и таинственно введены будут в плирому, потом розданы будут ангелам в супруги. «Какова, однако, участь ангелов? Они будут наслаждаться приятностями брака, похитив и разделив между собой этих сабинянок»¹⁰⁹⁴. При этом – какой бы ни был гностик, лишь бы был он только человек, может войти в плирому, «чтобы от ангела родить там какого-нибудь образцового эона»¹⁰⁹⁵.

В заключение изложения зонологии Тертуллиан с притворным ужасом восклицает: «что это я делаю? Мало того, что обнаружил столь великое таинство, – я еще осмеливаюсь издеваться? – Боюсь, чтоб Ахамоф не сошла от того с ума; θελητός, верно, рассердится; Фортуна также наморщится»... ¹⁰⁹⁶.

«Как бы в виде последнего акта валентиновой чудесной комедии», Тертуллиан касается различных вариантов, какие встречаются в зонологиях последователей Валентина¹⁰⁹⁷, и находит, что разность между ними только в словах, а не в существе дела, – сколько бы имена и комбинации эонов ни

изменялись, в результате выходит все тот же валентинизм, только более или менее окрашенный в своеобразную краску¹⁰⁹⁸.

4. Праксей

Общие замечания об атитринитариях. Праксей, его биография, учение. Значение

Тертуллиановой полемики против ереси Праксея; самая полемика. Церковное учение (выраженное Тертуллианом) о троичности лиц Божества и их взаимном отношении, частнее – о лице Сына Божия и Его личном отличии от Бога Отца.

Сильный толчок раскрытию существенных догматов откровенной религии был дан на Западе ересью патрипассиан, одним из отпрысков монархианских учений. Главною темой этой ереси был самый непостижимый догмат, касающийся внутренней жизни Божества, догмат о лицах Св. Троицы и их взаимном отношении.

Учение о троичности лиц Божества при единстве существа было учением собственно христианским. Вне христианства его не было. Даже иудейство, и то еще смутно сознавало идею троичности лиц, – строгий монотеизм проникал все вероучение иудеев, «един Бог» – было положительным девизом догматического учения сынов Израиля, по крайней мере, так понимали они свое учение о Боге. Только христианство возвестило миру эту глубокую тайну Божества в более ясной форме, только с явлением нового религиозного завета приподнялась завеса, скрывающая от взоров человеческих внутреннюю жизнь Божества, приподнялась, насколько это было возможно и необходимо для человека в деле спасения. Своим явлением на землю второе лицо Пресв. Троицы ясно показало, что единый по существу Бог не един по лицу; сошествием на апостолов Дух Святой видимым образом подтвердил существование в Боге третьего лица. Но эта истина, возвещенная в христианстве, истина троичности лиц в Божестве, с течением времени сделалась предметом многих споров. Против нее шли так называемые антитринитари и – в частности патрипассиане. Как все вообще антитринитари, так и патрипассиане – в частности выходили из идеи единобожия; в их представлении учение о лицах Св. Троицы, их ипостасном

различии не мирилось с основной религиозной истиной, единством божеского существа, и они решились в интересах монотеизма принести в жертву учение о троичности лиц при единстве сущности Божией. Простым отрицанием троичности лиц дело не ограничивалось, учение Св. Писания и верование вселенской церкви в три самостоятельные божественные лица настойчиво требовали объяснения этого верования и учения. Одно из подобных объяснений представляет собою патрипассианская ересь Праксея, появившаяся в период кипучей деятельности Тертуллиана (уже монтаниста), в начале III века.

Родоначальником ереси патрипассиан был Праксей¹⁰⁹⁹. Родина его – Азия¹¹⁰⁰, это обычное и первые века место зарождения лжеучений догматического характера. Праксей перенес свое учение с родины в Рим и начал там распространять его. Слава мученичества Праксея имела сильное влияние на хороший прием Праксея и его учения в Риме, – его приняли как исповедника веры, а учение его – как учение истинное. В Риме Праксей сделан был даже учителем, и таким образом очень легко и удобно мог распространять свое лжеучение, чуждое философских умозрений и лишенное замкнутости гностико-пантеистических мировоззрений, – не только среди людей, которые, по выражению Тертуллиана, «спали в простоте веры», но и между лицами высокопоставленными¹¹⁰¹. Внешний характер ереси, ратовавшей за догмат единобожия и, по-видимому, удерживавшей основной догмат христианства – божество Искупителя, Которого она старалась возвысить и ставила очень высоко¹¹⁰², – характер этот доставил Праксею много последователей и покровителей даже среди римского клира. Сам римский епископ Виктор стоял на стороне Праксея и заботился об усилении и утверждении его учения¹¹⁰³. По словам Тертуллиана, Виктор сначала был если не покровителем, то – по крайней мере – одобрителем ригоризма и пророчеств монтанистов и отправил было в азиатские и фригийские церкви грамоты мира; но лишь только появился в Риме Праксей и объявил себя против монтанизма, Виктор отказался от своего

плана – даровать мир тем церквам, где монтанизм был силен, и возвратил разосланные уже мирные грамоты¹¹⁰⁴. Отсюда-то и объясняется то озлобление монтанистов против праксеизма, отсюда-то и понятным делается тон речи в некоторых местах Тертуллианова трактата против Праксея, – монтанисты потеряли авторитетную личность, которая, по-видимому, имела в виду покровительствовать им. «Праксей, – говорит Тертуллиан, – оказал двойную услугу диаволу: удалил пророчества и ввел ересь, обратил в бегство Параклета и распял Бога Отца¹¹⁰⁵.

Сущность учения Праксея можно представить таким образом. Выходя из понятия о единстве Божиим и желая удержать идею единобожия в самом строгом смысле¹¹⁰⁶, даже при вере в божество Искупителя, Праксей все три лица Святой Троицы отождествил, слил в одно лицо, лицо Бога Отца, уничтожил всякое личное различие в божестве. Под предлогом возвышения личности И. Христа на степень Бога, он вполне отождествил ее с личностью Бога Отца, так что, по его представлению, Бог Отец и Бог Сын – это одно и то же лицо, – «Отец и Сын – один и тот же Бог»¹¹⁰⁷. «Сам Отец вселился в утробу Девы, Сам Отец от нее родился, Сам Отец и пострадал, – словом – Сам Отец есть И. Христос»¹¹⁰⁸, и «И. Христос есть ни кто иной, как Сам Бог Отец, Сам Господь всемогущий»¹¹⁰⁹. Праксей смешивал, или – точно – сливал в одно лицо и Бога Отца, и Бога Сына, и Бога Духа Святого, и таким образом хотел удержать единоедержавие, составлявшее исходный пункт его учения¹¹¹⁰. В дальнейшем развитии своей системы Праксей, удерживая то же единоедержавие, определял – частнее – значение второго лица Св. Троицы, указывал, что же такое Сын, если нет различия между лицами Божества? «В одном и том же лице он ясно различал и Отца и Сына, уверяя, что «Сын есть плоть, т. е. человек, т. е. Иисус, а Отец есть Дух, т. е. Бог, т. е. Христос». «Иной – Иисус, и иной Христос»; а если это так, то «Сын будет отличен от Отца тем именно, что Иисус – Сын, а Христос – Отец»¹¹¹¹. Таким образом, только воплощение, плоть, принятая Отцом, делает Его Сыном¹¹¹². Что так нужно понимать отличие Бога Отца от Бога Сына, это Праксею очевидно из

благовещения Ангела Деве Марии. Ангел объявил, что «Сыном Божиим будет наречен Святой, имеющий родиться от Нее; родилась же плоть, следовательно, эта-то плоть и будет Сын Божий»¹¹¹³. При таком различии лиц единство божественного лица не нарушается, – в существе дела остается все то же единое лицо Бога Отца¹¹¹⁴. «Сам Отец родился и пострадал¹¹¹⁵, исшел из Самого Себя и возвратился к Самому Себе¹¹¹⁶, Сам Отец сделался собственным своим Сыном»...¹¹¹⁷. Словом – «Отец, будучи невидим, не имея плоти, есть то же, что и Сын, видимый в человеческой плоти»¹¹¹⁸.

Для подтверждения своего учения о личном тождестве Бога Отца и Бога Сына, Праксей и его последователи ссылались на Св. Писание, на те места его, где говорится о едином Боге и где, по-видимому, Бог Отец и Бог Сын отождествляются. Множества мест библейских они не приводили, ограничивались лишь немногими, им «благоприятствующими», которыми и старались «оградить единство Божие и мнимое свое единоедержавие в Божестве»¹¹¹⁹. Из ветхозаветного Свящ. Писания они ссылались единственно на слова пр. Исаии, 45:21: *Аз есмь Бог, и несть иного разве Мене*; из Нового Завета приводили слова Господа Ап. Филиппу: *видивый Мене виде Отца: Аз во Отце и Отец во Мне есть. (Ин. 14:9.10)*¹¹²⁰.

Ересь Праксея недолго оставалась прикровенной. Несмотря на благовидную цель и внешность ее, Тертуллиан скоро подметил еретический образ мыслей Праксея и явился сильным противником патрипассианства и жарким защитником учения о Св. Троице. Он написал против этой ереси специальное исследование «*adversus Praxeam*», где представил ересь Праксея в ее истинном свете, сделал из нее крайние выводы, вместе с тем, по поводу ереси Праксея и в противоположность ей, изложил учение о троичности лиц в Божестве. Сильное и правдивое слово Тертуллиана, вескость и убедительность доводов произвели на ересиарха сильное впечатление, так что он, после прочтения этого трактата, сознал свое заблуждение и отрекся от него¹¹²¹. – Таким образом, честь, как открытия этой ереси, так и поражения ее в лице ее родоначальника вполне принадлежит Тертуллиану.

После первого поражения эта ересь в своей первоначальной форме утратила свое значение в глазах верующих; с появлением антипатрипассианского сочинения Тертуллиана никто уже не считал нужным даже и говорить о ней. Даже в измененной форме – и то учение патрипассианское не могло уже сильно привиться к сознанию верующих и встречало себе сильный отпор. Против учения Нозта, – учение его было родственно с учением Праксея, – образовалась сильная партия со Св. Ипполитом во главе, число приверженцев ее быстро возрастало, между тем как ряды приверженцев патрипассианского учения значительно редели¹¹²².

Кроме такого победоносного значения, сочинение «adversus Praxeam» особенно высоко ставит Тертуллиана как церковного деятеля – догматиста, представившего изложение учения о Св. Троице, не смотря даже на то, что автор в это время был уже последователем монтанизма. Монтанистическое учение, не ниспровергавшее православного учения о Св. Троице, не имело и не могло иметь вредного влияния на Тертуллиана в его полемике с ересью антитринитариев и в изложении им учения о трех лицах Пресв. Троицы. Несмотря на то, что вопрос о Троице почти еще не поднимался в церковной литературе вообще, и тем более на Западе, церковное учение еще не было ясно и точно формулировано, Тертуллиан высказал это учение сравнительно очень ясно и определенно.

Полемике с Праксеем Тертуллиан начинает представлением того, что он будет защищать против ереси Праксея, – другими словами – в основание полемики Тертуллиан поставляет символ веры, бывший в то время в употреблении. «Мы всегда веровали и веруем в единого Бога и Его единого Сына – Его соприисусщное Слово, исшедшее из Него Самого, Имже вся быша, без Негоже ничтоже бысть, еже бысть; мы веруем, что Он послан был Отцом Своим в утробу Девы, родился от нее и человеком и Богом, сыном человеческим и Сыном Божиим, что имя Его есть И. Христос, – что Он страдал, умер и был погребен по писанию, – что потом Отцом Своим был воскрешен и вознесен на небо, сел одесную Его, – что Он опять некогда придет судить живых и мертвых.

Мы веруем, что Он оттуда по обещанию своему ниспослал от Отца Св. Духа, Утешителя, Освятителя веры тех, которые веруют в Отца, и Сына и Св. Духа»¹¹²³. Прививая этот символ, преданный нам «с самого начала евангелия», мы, – говорит Тертуллиан – вполне сохраняем божественное домостроительство, разделяющее единицу (*unitatem substantiae*) на Троицу (*Trinitatem*) – Отца, Сына и Св. Духа. «Отец, Сын и Св. Дух – три не по достоинству, но по степени, не по сущности, но по образу (бытия), не по власти, но по личным особенностям; все три имеют одну сущность, одинаковое достоинство и равную власть, потому что существует только один Бог, от Которого исходят эти степени, эти образы, эти личные особенности под именем Отца, Сына и Св. Духа»¹¹²⁴. Вера в троичность лиц нисколько не уничтожает единства существа Божия и не заключает в себе внутреннего противоречия; христиане под именем Отца, Сына и Св. Духа принимают не трех богов, а единого Бога, а в этом случае Троица, благоразумно приемлемая, составляет непреложную истину. Веруя в три лица, христиане нисколько не противоречат единовластительству (*monarchiae, unico imperio*), за которое Праксей и его последователи ратуют и в жертву которому приносят троичность лиц. Единодержавие не требует непременно, чтобы Отец не имел Сына и Св. Духа и не исполнял своей воли чрез ангелов. Если в обыкновенной жизни монархия не нарушается от того, что государь делает своего сына соучастником своей власти, напротив, остается всецело принадлежностью одного лица, уделившего часть своего управления своему сыну; то непонятно, каким образом единодержавие уничтожится в Боге, если Он имеет Сына и Св. Духа. «Божество не разделяется и не рассеивается в Сыне в Св. Духе», потому что «Они составляют только вторую и третью степень (*locum*) и имеют одну сущность с Отцом». Единодержавие уничтожилось бы в том только случае, если бы было три бога – соперника, чего никто из христиан никогда не допускал¹¹²⁵. В частности единодержавие не нарушается Сыном Божиим, не нарушается и Духом Святым. Сын Божий, исходя из сущности Отца, ничего не делает без воли Отца, – Отец

даровал ему всякую власть, передал Ему и единодержавие, но эту власть Сын Божий опять некогда, по учению Ап. Павла, передаст Своему Отцу: *егда покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех* (1Кор. 15:24–28), – средоточие единодержавия, следовательно, заключается в едином Боге, и монархия в христианстве и при Сыне удерживается во всей силе. Точно так же не нарушает единодержавия и третье лицо Св. Троицы, потому что «Дух также не откуда-либо исходит, а от Отца чрез Сына (a Patre per Filium)¹¹²⁶.

Праксей и его последователи личность Отца отождествляли с личностью Сына, «смешивали двух в одном, так чтобы Отец был то же, что и Сын». Это самое обстоятельство вынуждает Тертуллиана изложить подробно и обстоятельно учение о Сыне, Его бытии и свойствах, определить – «существует ли Сын, кто Он и каков Он есть»¹¹²⁷, – и Тертуллиан, верный своей задаче – опровергнуть ересь сначала путем положительного учения церкви, затем уже полемически, подробно и обстоятельно говорить об отношении Сына и Св. Духа к Богу Отцу, отношении тесном, какое только возможно между единосущными лицами. При этом он остается верным и послушным требованию времени. До IV века не было ересей, которые бы касались исключительно учения о Св. Духе; если же и касались какие, то, как бы вскользь и мимоходом. Главное внимание всех – и еретиков и православных – было устремлено на лицо Сына Божия, всех волновали исключительно христологические споры. Поэтому-то и Тертуллиан, говоря об отношении лиц Пресв. Троицы между собою, главным образом имеет в виду отношение Сына к Отцу. Поставленный им самим вопрос: «существует ли Сын, кто Он и каков Он есть?» – Тертуллиан исследует и решает в следующих (с V-й) главах своего специального трактата «adversus Praxeam».

Прежде всякого начала, – говорит он, – существовал только один Бог, Он Сам составлял для Себя и мир, и пространство и все; был один в том смысле, что вне Его не было ничего другого. Впрочем, нельзя безусловно говорить, чтобы Он был один. С Ним существовало Лицо, Которое Он имел в Самом

Себе, т. е. Разум (Ratio), от Которого все произошло и Который есть ни что иное, как Его Премудрость. Греки называют Его Λόγος, Которое значит то же, что и Sermo (Слово), хотя собственно между Разумом и Словом – Ratio и Sermo – есть различие. Разум – Ratio – это предшествующее в Боге, тогда как Слово – Sermo – последующее: произведенное Разумом, составлявшим Его сущность, Слово явилось после Разума, как выражение его¹¹²⁸. Аналогическое этому представляет умственный процесс человека. Когда человек мыслит, первичным является у него разум, который воплощается в слово; но это слово до такой степени неотделимо от разума, что человек иначе не может и мыслить, как только посредством слов, – все, что явилось в мысли, облеклось в слово, есть уже слово, в умственном процессе слово является собеседником человека. Эта аналогия с несомненностью убеждает, что Бог, как Существо разумное, «прежде создания вселенной, имел в Самом Себе Разум свой, и в Разуме – свое Слово, Которое родил Он непосредственно из своей внутренности, *из чрева*, как говорит Давид (Псал. 109, 3)¹¹²⁹; родил это Слово, как скоро восхотел дать бытие разнородным существам, которые предварительно уже расположил своим, Разумом, Премудростью и Словом¹¹³⁰. Слово подобно и равно Тому, от Кого Оно происходит; Оно есть Сын перворожденный, так как рожден, прежде всего, Сын едиnorodный, потому что только один Он зачат и рожден в сердце Бога, рожден от Бога. Слово существовало в качестве настоящей, действительной сущности, было истинное лицо, и таким образом, «соделавшись вторым после Бога лицом, составило два едiносуцных лица – Отца и Сына, Бога и Слово». Оно не похоже на человеческое слово, которое есть не что иное, как воздух исторгнутый из уст, не есть пустой звук и что-то бестелесное, потому что от Бога всесовершенного по сущности не могло произойти нечто пустое, которое, к тому же, было бы Творцом и Производителем реального мира. Слово называется Сыном Божиим, образом Отца; но Бог Отец не бестелесен, – Он, хотя и дух, тем не менее, имеет тело своего рода в своем образе¹¹³¹; равно как и все вообще невидимые существа, какие бы они ни были, имеют

у Бога свое тело и свою форму, посредством которых они бывают видимы только одному Богу¹¹³². Но, будучи образом Отца, равным Отцу по реальности своего бытия, Сын вместе с тем и отличен от Отца, будучи Сыном Божиим, Он – особое лицо, живущее самостоятельной жизнью¹¹³³. Слово находится в таком тесном отношении и единении с Отцом, какое только возможно при генетической связи их. Это тесное единение и отношение между Сыном и Отцом Тертуллиан выясняет посредством аналогии. Подобно тому, как дерево, ручей, луч суть истечения корня, источника и солнца, подобно этому и Сын есть истечение Отца, но истечение не в смысле гностико-пантеистическом, валентиновом. У Валентина зоны или божественные эманации отстоят на далеком расстоянии от своей первоосновы, это расстояние увеличивается все более и более для каждого нового эона, так что между первоосновой и последним эоном полагается уже непроходимая бездна, последний эон уже не знает Отца, изнуряется страстным желанием постигнуть Его и почти рушится в своей сущности. Напротив того, в христианском учении Сын, хотя есть и истечение Отца, но отличное от валентиновой эманации: «Сын один только знает Отца, все видит, все слышит от Отца, говорит только то, что заповедано Ему Отцом, исполняет не свою волю, но волю Отца своего; Слово всегда пребывало в Отце, никогда не отделялось от Него» (Ин. 14:11; 1:1; 10:30). Вот истинный смысл, какой нужно соединять с понятием об истечении Сына от Отца¹¹³⁴.

Вышеприведенные аналогии позволяют и даже необходимо требуют сделать из них два заключения. Бог и Слово Его, Отец в Его Сын – два отличных лица, но вместе с тем они неразрывно соединены между собой, как неразрывно соединены корень и дерево, источник и ручей, солнце и луч¹¹³⁵. Проводя далее указанную аналогию, мы получим: плод, происходящий от дерева, составляет как бы третью часть в отношении к корню; ручей, вытекающий из реки, есть третье по отношению к источнику; свет, происходящий от луча, также бывает нечто третье по отношению к солнцу. Подобно тому и Дух Святой, исходящий от Отца чрез Сына (a Patre per Filium),

составляет третье лицо, третье по отношению к Отцу и Сыну. И так в указанных аналогичных явлениях ни дерево, ни река, ни луч – с одной стороны, ни плод, ни ручей, ни свет – с другой не чужды своего источного начала, но всегда нераздельны с ним; так и Сын и Св. Дух, исходя от своего источника – Отца, соединены с Ним тесным образом, в то же время неразрывно соединены и между собой, – «Отец, Сын и Св. Дух неотделимы один от другого» (*inseparatos ab alterutro*)¹¹³⁶. Но говоря о нераздельности трех лиц Божества, не должно сливать их в одно лицо, как это делают Праксей и его последователи. При единстве существа, Отец, Сын и Св. Дух составляют три отличные одно от другого лица, «иной Отец, иной Сын, и иной Дух Святой». Самые имена их уже ясно говорят, что Отец – не то, что Сын и Св. Дух: «рождающий есть иной, нежели рожаемый, посылающий не таков, как посылаемый». По отношению к Сыну и Св. Духу Отец есть всецелая сущность (*tota substantia*), Сын есть истечение и часть сего всецелого (*derivatio et portio totius substantiae*), точно так же и Дух Святой (*Paracletus*) – иное лицо (*alius*), нежели Отец и Сын. Тесное взаимное отношение лиц св. Троицы можно кратко выразить таким образом, что Сын составляет, вторую степень, а Дух Святой – третью степень (*secundus et tertius gradus*) одного и того же Божества¹¹³⁷.

На этом заканчивается изложение положительного учения Тертуллиана о Св. Троице, как раскрытие положенного в начале трактата символа. Далее (X–XXXI гл.) у Тертуллиана идет собственно полемический отдел сочинения «*adversus Praxeam*». В нем Тертуллиан преследует ту же цель, что и в первом отделе, – доказать троичность лиц при единстве божеского существа, но только другим уже путем, путем опровержения главных монархианских положений Праксея и его последователей.

Выше было уже замечено, что из вопросов, касающихся внутренней жизни божества, в первые три века христианства занимали всех христологические вопросы; до IV в. вопрос о Св. Духе не был специально исследуем. Вследствие того, что не было внешнего побуждения со стороны еретиков говорить

настойчиво о Св. Духе, Его единосущии с Отцом и отличности от Него, Тертуллиан главное внимание свое обращает на лицо Сына Божия, Его личное отличие от Бога Отца.

Праксей и праксеисты говорили, что «Отец Сам сделался собственным своим Сыном». На основании понятий «отец» и «сын» Тертуллиан доказывает несообразность такого положения монархиан. Отец и Сын необходимо должны быть отличными друг от друга личностями. Отец необходимо должен иметь сына, а сын – отца. Только при сохранении этого существенного условия и возможно сохранение свойства отчества и сыновства. Отец только тогда и будет отцом, когда у него есть отличный от него Сын, и Сын тогда только будет сыном, если у него будет отличный от него отец. Как отец не может сам быть своим сыном, так и сын не может быть своим отцом, оставаясь вместе с тем своим сыном. Понятия «отца» и «сына» стоят между собою в таком отношении, что если совместить в одном лице и отчество и сыновство, то устранится всякое различие между этими свойствами, – лицо, которое мы назовем отцом и собственным своим сыном, в нашем представлении не будет ни тем и ни другим, подобно тому, как муж может быть мужем в том только случае, если есть у него жена, лицо отдельное от него, – он не может быть мужем и вместе с тем своей женой. Эти аналогичные факты достаточно разъясняют, что коль скоро Бог Отец есть Отец, Он необходимо имеет и Сына, и Сын, коль скоро Он – Сын, должен иметь Отца; Бог Отец не может быть Отцом и вместе своим Сыном, точно так же, как Сын Божий не может быть Сыном и собственным своим Отцом¹¹³⁸. – Но ведь так – по-человечески; по обыкновенному порядку вещей, действительно, невозможно, чтоб известное лицо было отцом и вместе с тем своим сыном; для Бога же – все возможно: Он может, вопреки обыкновенному порядку вещей, быть и Отцом и своим Сыном. – Правда, – говорит Тертуллиан, – для Бога все возможно, как для существа всемогущего; но Его всемогущество не может простираться на все прихоти нашего воображения именно потому, что Он может производить все. Между могуществом Божьим и его проявлением и обнаружением есть разница и известное соотношение.

Могущество Божие может простираться и простирается лишь на то, что согласно с Его хотением, а не с нашим желанием. Бог мог бы дать человеку крылья для летания, но Он не дал их, хотя и мог; Бог мог бы Праксея и других еретиков задушить при самом их рождении, именно потому, что Он всемогущ, но Он не сделал этого, потому что это не согласовалось с Его хотением. «Могущество Божие есть то же, что Его воля: чего не может, того Он не хочет, все, чего Он хочет, то и может сделать»¹¹³⁹. Он мог бы сделаться собственным своим Сыном, если бы восхотел, но этого Он не сделал именно потому, что не захотел. Он восхотел родить из Себя Сына и – родил, так что Сын явился отдельным, отличным от Отца лицом, как то и ясно из многочисленных мест Св. Писания¹¹⁴⁰. В Св. Писании Бог Отец говорит: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44:1); в другом месте Он говорит Сыну: *Сын мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2:7); Ипостасная Премудрость говорит: *Господь созда мя начало путей своих в дела своя, прежде всех холмов рождает мя* (Притч. 8:22). Но если бы Отец и Сын были одно и то же лицо, в таком случае в указанных местах читалось бы: *отрыгну сердце мое Мене Самыго в Слово благо... Рече Господь Самому Себе: Аз Сын мой есмь, Аз днесь родих Мене... Аз Господь создах Мя начало путей в дела моя, прежде всех холмов родих Мя...* Отсюда прямой вывод, что Тот, Кто говорит, и Тот, с Которым и Тот, о Котором говорит, не могут быть одним и тем же Лицом, что «в Св. Писании мы находим Духа Святаго, Который говорит, находим Отца, Которому Он говорит, находим Сына, о Котором Он говорит», так что совершенно ясно указывается каждое лицо отдельно, но в то же время в тесном единении с другими лицами¹¹⁴¹. Кроме указанных уже мест, Св. Писание представляет немало других, из которых видно, что при единстве существа в Боге не одно лицо. Сюда относятся все те места, где Бог говорит о Себе во множественном числе: *сотворим человека по образу нашему и по подобию, а не сотворю человека по образу моему и по подобию*. Или: *се Адам бысть яко един от нас*. Причина, почему Бог говорит здесь о Себе во множественном числе, лежит не в том, чтобы Он имел здесь в виду ангелов, как утверждают иудеи, не признающие

Сына, а в том, что «к лицу Божию были приобщены еще два лица: лицо Сына и Слово Его, и лицо Духа Святого в Слове... Он беседовал в единстве Троицы (ex unitate Trinitatis), с Сыном, Который должен будет некогда облечься в плоть человека, со Св. Духом, Который должен будет некогда освятить человека; беседовал с Ними как со своими советниками и исполнителями (ministris et arbitris)¹¹⁴². Неединоличность Бога подтверждают и те места, где праксеисты видели двух богов: *помаза Тя, Боже, Бог твой елеем радости* (Пс. 44:8); *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово* (Ин. 1:1); *рече Господь Господеву моему: седи одесную Мене* (Пс. 111:1)¹¹⁴³ и др. Во всех этих местах и множестве других утверждается одна главная мысль, что в божестве соблюдается «единство сущности в трех лицах, нераздельно соединенными»¹¹⁴⁴, троичность «в лицах, а не в сущности, в отличии, а не в разделении»¹¹⁴⁵.

Патрипассиане, отождествляя лицо Сына Божия с лицом Бога Отца, говорили, что есть только один Бог, и что если Св. Писание говорит еще о Сыне, то это нужно понимать таким образом, что Бог невидимый – это Отец, а Бог в явлении человеческому роду – это Сын¹¹⁴⁶. Против такого воззрения еретиков Тертуллиан доказывает, что это же самое основание служит опорой и для православного взгляда на Бога Отца и Сына и их личное различие. В Св. Писании действительно говорится о Боге невидимом и видимом. Моисею, желавшему видеть Господа, было сказано Богом: *невозможно видети лица моего, – не бо узрит человек лице мое и жив будет* (Исх. 33:13, 20). Между тем многие, по заявлению Св. Писания, видели Бога, и никто из видевших не умер. Не допуская логического противоречия в Свящ. Писании, – которое говорит о Боге, что Он невидим, и в то же время передаёт факты, свидетельствующие о том, что Он видим, – необходимо признать одно, что видим был иной, чем невидимый (ибо о Том, Кто был видим, нельзя сказать, что Он невидим); «под именем невидимого мы должны разуметь Отца – невидимого по причине полноты Его величия, а под именем Того, Кто видим, разуметь Сына – видимого по причине Его происхождения, умеряющего Его величие», и таким образом, отличать видимое лицо от

невидимого. Но при этом нужно заметить, что – как Бог, Слово Божие и Дух – Сын Божий также невидим для человеческого взора, так что до своего воплощения Он являлся Патриархам, Пророкам и даже Моисею не иначе, как только в образе (*speculo*), гадании (*aenigmate*), видении и сие¹¹⁴⁷; это потому, что Слово и Дух могут быть видимы только очами воображения, с другой стороны потому, что взор людей не может перенести всей полноты Его божественного величия, подобно тому, как не может перевести полного сияния солнечных лучей¹¹⁴⁸. Точно так же и новозаветное Св. Писание говорит о видимом и невидимом Боге: с одной стороны оно свидетельствует, что *Бога никтоже виде нигдеже, ниже видети может* (Ин. 1:18; 1Тим. 6:18), с другой – что апостола *видели и осязали* Бога (1Ин. 1:1). Апостолы видели не Бога Отца, а Сына Его едиnorodного, воплотившегося, *сущего над всеми Бога* (Рим. 9:5), И. Христа¹¹⁴⁹, т. е. другое лицо, а не лицо Бога Отца. Но это опять не нарушает единства Божия, – и при существовании Сына как особого лица, Бог остается единым Богом по существу Своему¹¹⁵⁰.

После всего этого Тертуллиан касается в своем трактате тех основ, на которые опиралась ересь Праксея и которыми подкреплялась она. Чтобы подтвердить свое учение о безусловном единстве Божиим, праксеисты приводили из Св. Писания три места, где говорится, что Бог един (*Аз есмь Бог, и несть иного, разве Мене*), и что Сын Божий есть полное выражение своего Отца (*видивый Мене виде Отца*) и единосущен Ему (*Аз и Отец едино есма*)¹¹⁵¹. С целью лишить еретиков последней и главной опоры, Тертуллиан прочитывает им почти все Евангелие Иоанна¹¹⁵², и доказывает из него личное отличие Сына Божия от Отца при единстве божеского существа их¹¹⁵³, причем особенное внимание обращает на цитируемые еретиками места новозаветного Св. Писания (*Аз и Отец едино есма*¹¹⁵⁴), *видимый Мене виде пославшего Мя Отца*¹¹⁵⁵, *Аз во Отце и Отец во Мне*¹¹⁵⁶, и доказывает, что во всех приведенных местах говорится о личном различии Отца и Сына и вместе с тем тесном единении их¹¹⁵⁷, в силу которого Сын не есть особый Бог в том смысле, чтобы таким образом было два

бога (дуализм), а только особенное божественное лицо, наместник (vicarius) Бога Отца, исполняющий Его волю¹¹⁵⁸.

Как же смотреть на Сына Божия? Выходя из своего монархианского принципа и желая удержать его вполне, Праксей и его последователи говорили, что «Сын есть плоть, т. е. человек, т. е. Иисус». По их воззрению, таким образом, Сын отличается от Отца единственно тем, что воплотился; другими словами – Сын есть тот же единый Бог, только принявший человеческую плоть. И эту мысль праксеисты подтверждали фактом благовещения Деве Марии о зачатии и рождении от нее Еммануила. «Ангел, – говорили они, – объявил, что Святой, имеющий родиться, будет наречен Сыном Божиим; рождаемое же есть плоть; следовательно, Сын Божий есть плоть». Тертуллиан на это говорит, что Дева Мария наитием Св. Духа зачала и родила Еммануила, стало быть, не о плоти сказано, что *рождаемое наречется Сын Божий*. Родился от нее действительно Бог, частнее – «Слово, рожден Дух, вместе со Словом, по воле Отца». Это Слово облеклось в плоть, оставаясь в то же время неизменным в своем божеском существе. Божеская природа Слова до такой степени тесно соединилась с человеческою в лице Иисуса, что между ними нельзя провести пограничной черты и указать, где в Нем оканчивается божественное естество и начинается человеческое. Но вместе с тем, ни то ни другое естество не нарушилось и не уменьшилось, – Иисус Христос был человеко-богом или Богочеловеком, т. е. и сыном человеческим и Сыном Божиим, в одно и то же время «и Богом и человеком, отличаясь, без сомнения, в качестве той и другой сущности, ибо Слово есть ни что иное, как Бог, а плоть – ни что иное, как человек». Во Христе мы видим двойственное естество, соединенное без смешения в одном лице, Бога и человека Иисуса¹¹⁵⁹. Каждое естество проявлялось в Его жизни в свойственных ему действиях, обе сущности действовали отдельно, каждая по своему естеству. Из этого видно, что ни божеское естество не было подавлено человеческим, ни человеческое поглощено божественным, – иначе дела Богочеловека ясно показали бы это, – то и другое существо остались в Нем неизменными¹¹⁶⁰.

Таким образом, с этой точки зрения взгляд Праксея на Сына Божия, как только на плоть, оказывается несостоятельным. Если Праксей в плоти видит Сына Божия, то где же будет сын человеческий? Невозможно видеть Сына Божия и в духе, потому что дух, по его мнению, есть Бог Отец¹¹⁶¹. Несостоятельность взгляда Праксея на лицо Сына Божия, как на воплотившегося Бога Отца, открывается и с другой стороны. Праксей и его последователи акт искупления человечества признавали делом Бога Отца: Сам Бог Отец воплотился, пострадал и умер (умер не в божественной, а в человеческой сущности)¹¹⁶²; но затем сами же говорили, что «Сын страдал, а Отец сострадал (compatitur)»¹¹⁶³. В том и другом случае выходит, что Отец страдал (так как и сострадание есть ни что иное, как страдание с другим), и таким образом, Бог оказывается страстным. Если Праксей в своей системе не решается прямо назвать Бога страстным и считает Его бесстрастным существом, то, допуская даже сострадание с Сыном, он впадает в противоречие, в одном месте приписывая Богу такое свойство, которое в другом сам же отрицает...¹¹⁶⁴. Но что всего более говорит против патрипассианского учения, так это – молитвенный вопль страждущего Сына Божия: *Боже мой, Боже мой, вскую Мя еси оставил?* При праксеевом предположении, что сам Отец пострадал, совершенно непонятным будет этот вопль, непонятным то, к какому Богу Он обращал это воззвание. Этот вопль говорит только об одном, что Сын один страдал, а Отец оставил Его и не страдал с Ним, оставил, впрочем, не совершенно, потому что в руке Его Сын предал дух свой¹¹⁶⁵.

Общее заключение своего трактата Тертуллиан формулирует таким образом, что «веровать в единство Бога, не приемля единства с Ним Сына и Духа Святого, значит иметь только веру иудеев», ни к чему не послужат тогда Евангелие и сущность Нового Завета, если отвергнуть веру в Бога, существующего в трех лицах – Отца, Сына и Святого Духа, в это таинство христианской веры. Искажение этого учения о Св. Троице в христианском вероучении равносильно искоренению в себе самой веры в евангельскую Троицу; считать Сына кем-либо другим, а не Сыном, значит, не веровать в Сына. *Иже аще не*

исповесть, яко Иисус есть Сын Божий, но не Отец, Бог в нем пребывает и той в Бозе... Не имеяй Сына Божия, живота не иматъ (1Ин. 14:15; 5:10. 12)¹¹⁶⁶.

5. Психологические воззрения Тертуллиана

Разбор философских и отчасти еретических воззрений на душу, ее сущность, происхождение, способности; значение органов чувственного восприятия в деле познания. Учение Тертуллиана о том же предмете. Сон и сновидения. Загробная жизнь. Взгляд Тертуллиана на верование в возможность сношения с душами умерших людей.

В ряду полемических сочинений Тертуллиана важное место занимает довольно обширный трактат психологического содержания; трактат этот – «*de anima*»; направлен он против ходячих в то время философских учений о душе. Хотя философия не пользовалась расположением Тертуллиана¹¹⁶⁷, а особенно господствовавшая в его время трактовалась им как зародыш ереси, если уже не самая ересь¹¹⁶⁸; несмотря на то, что философ в глазах Тертуллиана был только *animal gloriae*¹¹⁶⁹, поборник заблуждения, искажитель истины¹¹⁷⁰, патриарх еретиков¹¹⁷¹, *caupo sapientiae et facundiae*, несмотря на то, что Тертуллиан был врагом всего, что только отзывалось философией, он все-таки философствовал, сам прибегал иногда к философским основоположениям и доводам. Не довольствуясь пониманием вещей в том виде их, как они представляются вовне, смешанной массой и с внешней стороны, он желал отыскивать в них сущность, закон, которому они подчинены, единство и взаимную связь их между собой. Руководимый желанием провести свои идеи до конца, высказаться вполне, критически разобрать и опровергнуть все то, что казалось ему нехристианским, Тертуллиан решился написать специальное сочинение против философов, разбить их главные психологические основы, которые не мирятся с верой, и таким образом лишить опоры еретиков – постоянных своих противников в полемике. «Еретики побуждают нас, – говорит карфагенский пресвитер, – против нашей воли обратиться к философии и словопрению»¹¹⁷² и проанализировать главные их мысли. Далее, значительная доля веры в естественные, неиспорченные ложным образованием, силы человека,

разумный эклектизм, выборка из древней философии лучшего, согласного с верой, широкое место, отведенное Тертуллианом естественным наукам и собственным опытам и размышлениям, – все это указывает, что Тертуллиан вовсе не был врагом истинной философии и реального знания, каким думали иногда представлять его, – он был чужд только бесполезных отвлеченностей и ненужных умозрений.

Религиозное учение философов и свой критический взгляд на него Тертуллиан изложил в апологетических сочинениях¹¹⁷³, поэтому, не вдаваясь в излишние повторения, он в данном случае ограничивает свою полемику с философами – отцами еретиков – только областью психологических воззрений. В полурелигиозном, полуфилософском трактате «de anima» Тертуллиан переее всего определяет те источники психологических знаний, какими человек – христианин может располагать. Как в полемике со всеми вообще ересями и – в частности – с Маркионом, так и в настоящем случае таких источников он указывает два: естественный – внутренний голос, здравый смысл, и сверхъестественный – божественное откровение. Первый источник один недостаточен, – великий философ древности Сократ собственным примером показал, как мало может сделать человек одними естественными силами. Находясь в темнице, в виду уже смерти, когда в последний раз собрались около него жена, дети, друзья, и когда чаша с ядом была уже готова, он рассуждает о бессмертии, и, однако, не приходит ни к какому определенному результату. И это понятно: «Кому истина открыта без Бога? кто познает Бога без Христа? кто постигнет Духа Святого помимо таинства веры»¹¹⁷⁴. Только вера христианская представляет надежную точку опоры в человеческом знании, только христианство расширяет кругозор этого знания. Если Сократ, постоянно водимый своим гением (daemonium), по выражению пифии, мудрейший из всех, мало знал по части метафизических и вообще философических решений вопросов, то «как велика должна быть мудрость христианской религии, которая одним своим дуновением (adflatus) ниспровергла все могущество демонов, отвергла небесных или – вернее – мирских богов, не

установила нового культа демонов, рассеивает заблуждение во имя истины»..., которая утверждает истину бессмертия чрез своих мучеников. Мудрость христианская открывает то, чему должно верить касательно души. Да и кто лучше может знать душу и ее природу, как не Тот, Кто ее образовал? Стало быть, к откровению, а не к философам должно обращаться за решением интересующих человека вопросов о душе¹¹⁷⁵, не к философам, которые даже заимствованные из откровения истины часто искажали и перемешивали истину с ложью¹¹⁷⁶. Но этим нисколько не отрицается то, чтобы философы при свете разума могли иногда находить истину. Как среди бурь и волнений моря случайно может открыться моряку гавань, и среди непроницаемого мрака слепое счастье может указать счастливый исход; так и в области исследований возможны благоприятные результаты при помощи естественного инстинктивного стремления человека к истине. Многие истины внушены нам самой природой, – у человека есть – так сказать – чутье к простым истинам, ко всему первоначальному, вышедшему свежим отголоском из недр природы или из рук божественного творчества. К этому естественному источнику – внутреннему голосу – нужно обращаться, после сверхъестественного откровения, а опять не к философам. Это потому, что философы пускаются в исследования без света откровения. Разбирая философские учения, нетрудно убедиться, что чистой истины у них нельзя найти, во-первых, потому, что у них самих нет согласия относительно того или другого решения известного вопроса, – великие разногласия существуют даже у последователей одной и той же философской школы, так что из массы различных ответов нет возможности отыскать истинный; далее – потому что и сами они не уверены в истинности своих мыслей, хотя бы отчасти и истинных, – у них нет определенного критерия для этого. Из философских положений можно принять только те, которые согласны с законом и пророками, истины, согласные с Библией¹¹⁷⁷. Но таких истин у философов очень мало, мало – в данном случае – касательно души, ее природы и свойств, несмотря на то, что о душе писало много и врачей и

философов, – темнота мысли, неверности взглядов, споры одних авторов с другими – характеристические черты их психологических сочинений. После этого может ли христианин обращаться к этому смутному и ненадежному источнику и почерпнуть из него? Притом, собственно говоря, нужно ли христианину пускаться в длинные исследования философского характера? Ему позволено искать только то, что он может найти, и запрещены для него бесконечные, ни к чему не ведущие, изыскания; его исследования не должны выходить из круга того, что ему открыто Богом и что доступно его силам и пониманию¹¹⁷⁸.

После таких предварительных замечаний об источниках знаний человеческого – вообще и психологического – в частности, Тертуллиан приступает к изложению своих мыслей о душе, ее природе, происхождении и т. д. По самому назначению и цели своего трактата он должен был остановиться на философских психологических учениях, проанализировать их, посмотреть и указать, с какой стороны они ошибочны и не могут быть приняты, и уже затем, если не окажется ни одной теории истинной, предложит свой собственный взгляд на душу, взгляд согласный с Библией.

Было много философских учений о душе, различных между собою часто до противоположности. «Одни из философов отрицали бессмертную душу, другие признавали ее бессмертной; одни спорили о сущности (substantia) души, другие – о форме (forma), третьи – различных способностях ее» и т. д.¹¹⁷⁹. На первый раз Тертуллиан останавливается на решении вопроса о природе души. По этому вопросу он встретился с различными философскими воззрениями. Большая часть философов, – говорит Тертуллиан, – утверждала телесность души¹¹⁸⁰: Гиппарх и Гераклит производила ее из огня, Гиппон и Фалес – из воды, Эмпедокл и Критиас – из крови, Эпикур – из атомов, Критолай и перипатетики – из какой-то пятой сущности¹¹⁸¹. Даже стоики – и те близки были к той мысли, чтобы приписать душе телесность¹¹⁸². Напротив, платоники отрицали всякую мысль о ее телесности. «Всякое тело, – говорили они, – или одушевлено или не одушевлено.

Если оно не одушевлено, то приводится в движение извне; если одушевлено, то движется внутренней силой. Душа не приводится в движение совне, равно как и изнутри себя, следовательно, она не есть тело, потому что она не отвечает тем двум условиям, которые бы делали ее телом»¹¹⁸³. Тертуллиан останавливается на взгляде Платона, как более заслуживающем критического разбора. Он говорит, что нельзя допустить мысли Платона, с точки зрения самого же Платона. Если только тела приводятся в движение совне, то душа, на которую действуют внешние возбуждения, которая гневается, пророчествует, чувствует к чему-либо внешнему привязанность, что составляет внешнее влияние на нее, душа есть тело¹¹⁸⁴. Но всякое тело питается, уподобляет себе другие тела. Здесь лежит другое доказательство того, что душа есть тело, – она питается соответствующей ей пищей, упражнениями. Зоран, подтверждая эту же мысль, показывает, что без пищи душа ослабевает, чахнет и наконец, оставляет то тело, в которое была заята¹¹⁸⁵; а этого не могло бы быть, если бы душа не была телом. Клеанф утверждает, что дети походят на своих родителей не только по своей наружности, но и по нравственным качествам, – новое доказательство того, что душа подобна телу¹¹⁸⁶. Но если так, то каким образом объяснить себе тот процесс, когда душа получает впечатления, как умственные и физические органы выполняют свои функции? – Подобный вопрос несколько не затрудняет Тертуллиана, и он дает на него лаконический ответ, хотя в ответе этом заключается почти столько же, сколько и в вопросе. Качества вещей телесных, – говорит он, – отвечают телесным органам чувств, как-то: осязанию, зрению, слуху и т. п.; качества же бестелесных вещей, как – благость, ненависть и проч., отвечают умственным органам¹¹⁸⁷. – До сих пор Тертуллиан цитировал только философов и медиков и их авторитетом подтверждал телесность души. Ему кажется, что и в Евангелии можно найти ясное указание на телесность души. Притча о богатом и Лазаре – первый его евангельский аргумент. Душа богача, находящаяся во аде, пожираемая пламенем и мучимая жаждой, просит душу блаженного Лазаря, чтобы та омочила конец своего перста,

устудила ее язык и таким образом доставила ей с каплею воды хотя небольшое облегчение. На этот рассказ, по мнению Тертуллиана, не нужно смотреть как только на притчу; здесь передается действительный факт, который нужно понимать буквально, потому что одному из лиц этого рассказа дается и собственное имя Лазаря. Пусть даже это будет притча, – это все равно, – евангельский факт и тогда останется фактом, имеющим одинаковый смысл¹¹⁸⁸. Таким образом, оказывается несомненным, что душа имеет тело, имеет она, следовательно, и известную фигуру со всеми тремя измерениями, свойственными телам. Доказательство этого – пророческое (монтанистическое) видение. «Есть еще и теперь у нас одна из сестер, – пишет Тертуллиан, – получившая дар откровения. Получает она откровения в экстатическом состоянии во время богослужебных собраний. В это время она беседует с ангелами, а иногда и с самим Господом, видит и понимает таинства, узнает сердца некоторых людей, дает врачевства тем, кто в них нуждается. Читают ли Писания, поют ли псалмы, говорят ли поучение к народу, или просто разговаривают, – всюду она находит материал для своих видений. Как-то случайно мы заговорили во время ее экстаза о душе. Служба окончилась, народ разошелся; тогда она сказала: «между прочим, душа показалась мне телесной, и я видела дух не как пустое и бессодержательное качество, а облеченным в человеческую форму, душу нежную, блестящую, воздушного цвета¹¹⁸⁹. Вот ее видение»¹¹⁹⁰. Видение монтанистической пророчицы Тертуллиан сам уже развивает и – так сказать – обосновывает его содержание. «Когда Бог вдунул в человека дыхание жизни, – говорит он, – и когда человек стал в душу живу, это дыхание тотчас же перенеслось внутрь человека и разлилось по всем частям тела, сгустилось под божественным влиянием, заключилось в телесные границы, которые оно наполнило как литейную форму», – душа вполне приняла форму тела человека. Так с самого творения душа помещена была в тело Адама и в Адаме сделалась семенем всех душ рода человеческого¹¹⁹¹.

Порешивши, таким образом, вопрос о природе души в смысле телесности ее, Тертуллиан переходит к другому психологическому вопросу – о способностях души, ее простоте и единичности. Многие философы древности разрешали этот вопрос в смысле разделения души на две составные части: дух (animus, mens, νοῦς) и собственно душу (anima, ψυχή). При таком делении, выходящем из психологии Платона, человек распадался на три составные части или особые субстанции: тело или организованную материю, душу – принцип этой организации, и дух или мыслящую субстанцию¹¹⁹². Тертуллиан восстает против такого деления и старается защитить единичность души. К чему, – говорит он, – отделять душу (anima, flatus vitae) или принцип органической жизни человека от духа (animus, mens), мыслящей стороны психической жизни человека? К чему вводить бесполезный третий член, когда совершенно достаточно и двух для объяснения жизни индивидуума, двух, т. е. тела и души? Для чего органической жизни определять свой принцип, а интеллектуальной подставлять особый? То же начало, которое оживотворяет человека, оно же делает его и мыслящим существом. Допуская разделение психической жизни человека на две части, совершенно особенные и самостоятельные, мы неизбежно встретимся с затруднениями и противоречиями данным опытом. Если дух и душа различные и самостоятельные, независимые одна от другой сущности, то могло бы случиться и разделение их на практике, могло бы быть, что дух отделится от души, когда душа оставляет тело, и останется в теле, или наоборот, оставит тело, когда душа еще тесно связана с физическим организмом, – ведь разделение между различными сущностями очень возможно. Между тем, что же представляет опыт? Подобного разделения между душой и духом не бывает; душа никогда не оставляет тела, отделяясь от духа, и наоборот, а это, очевидно, доказывает, что дух и душа – одна и та же субстанция, неразделимость их свидетельствует о единстве души¹¹⁹³. Повторяем, разделение души на две субстанции не может быть принято; при таком разделении психической жизни на две части, в человеческий механизм вводится бесполезное колесо, – вся

деятельность, приписываемая духу, может не менее того принадлежать и душе, и – следовательно – допускать в одном и том же человеке две различные сущности с одинаковой деятельностью, это значит которую-либо из них осудить на полнейшее бездействие. Дух не отличен от души, «то, что латиняне называют *mens*, а греки – *νοῦς*, есть только способность, которая рождается с душой, живет в ней и принадлежит ей по праву рождения, способность, посредством которой душа действует и рассуждает, которой она владеет, движется в себе самой от себя самой¹¹⁹⁴. Кратко, сущность животворящая и одушевляющая тело равным образом есть центр и умственной деятельности, – одной и той же душе принадлежит и *vis sapientialis* и *vis vitalis*¹¹⁹⁵. Эта принадлежность, по Тертуллиану, остается за душой, а не за духом, – душа в его представлении играет главную, первенствующую роль во всей жизни человека, дух относится к ней как одно из украшений, придатков души, духовная жизнь является одной из форм проявления душевной жизни¹¹⁹⁶; перевес на стороне души остается и потому, что во время своих откровений Бог беседует не с духом, а с душой¹¹⁹⁷.

Где же помещается душа, этот средоточный пункт всей жизни человека? Хотя душа разлита во всем теле, тем не менее, она имеет главное свое местопребывание в одной известной части тела, где она живет, и без которой не может в человеке продолжать своего существования. Этот центр, эту резиденцию *vis vitalis* и *vis sapientialis* – *ἡγεμονικόν* – некоторые философы совершенно отрицают, Платон и Аристотель признают и помещают в тайнике сердца. Тертуллиан вполне соглашается с мнением великих двух философов, душу помещает в тайнике сердца и свой взгляд находит согласным с божественным откровением: в Св. Писании, – говорит он, – центром душевной жизни человека полагается сердце (Притч. 24:2; Мф. 9:4; Пс. 50:12; Рим. 10:10; Мф. 5:28)¹¹⁹⁸.

Отвергая предыдущее деление души – собственно на душу и дух, Тертуллиан далее сам вносит новое разделение. Он подметил в человеке две стороны – разумную и неразумную, и это данное опыта внес в свою психологию как аксиому.

Разумная душа – это душа первобытная, врожденная от природы, *anima naturaliter Christiana*, как он назвал ее в другом месте¹¹⁹⁹, а неразумная – это душа, побывавшая и искусившаяся под обольщением змия, душа подверженная порче и постоянно искажаемая¹²⁰⁰.

В психической жизни человека важную роль играют внешние органы, при посредстве которых человек воспринимает впечатления от окружающих его предметов. Как смотреть на них и их деятельность? Платон признавал полное бессилие их в деле открытия истины. Тертуллиан не согласен со взглядом Платона; для него чрезвычайно важно было отвергнуть эту мысль, потому что она, по убеждению Тертуллиана, служит основанием многих ересей. Он аргументирует свои мысли о внешних чувствах таким образом. Обманываются ли, в самом деле, внешние чувства? Вообще – они верны, и если когда обманываются, то в частных и исключительных случаях, которые всегда можно предусмотреть. Например, палка, опущенная в воду, кажется переломленной; но этот физический закон всегда можно иметь в виду и в другой раз не ошибаться. Угловатая (четырехугольная) башня издали кажется круглой, но это происходит от слишком далекого расстояния... и проч. Словом, ошибки чувств могут иметь место, но они всегда могут быть предусмотрены и устранены показаниями самих же внешних чувств. После этого нет основания отвергать свидетельство чувств, тем более что и сам И. Христос доверял их свидетельству¹²⁰¹. Внешние чувства доставляют душе материал, который подвергается обработке разума. Здесь, по Тертуллиану, уместен вопрос о самом разуме и его отношении к чувствам. Гностики строго разграничивали области разума и чувств и относили их к различным принципам, говорили, что разум – это уже позднейшее явление в человеке. В детстве человек не имеет разума, он дается человеку совне уже в более или менее зрелом возрасте. Нет, – говорит Тертуллиан, – разум одновременен с самой душой, как и все другие способности также одновременны: душа рождается со всеми своими способностями¹²⁰², только эти способности находятся еще в первоначальном, неразвитом состоянии. В детстве разум

представляет собою лишь только врожденное семя, которое должно развиваться и раскрыться при различных условиях и среди бесконечно разнообразных обстоятельств¹²⁰³. Лишь только ребенок вышел из утробы матери, он уже приветствует белый свет своими криками, – он понимает, что он родился; он владеет своими органами чувств, обоняет, ощущает вкус, видит; он чувствует неприятность известного своего положения, – его слезы заявляют об этом; он отличает от всех других свою мать, кормилицу, лиц, которые ухаживают за ним и т. д.¹²⁰⁴. Во всем этом Тертуллиан видит доказательство разумности ребенка с самого его рождения, доказательство того, что человек является на свет со всеми способностями душевными, что разум не есть новая способность, которая привходит в человеке уже позже, во время его жизни, что воля наша также составляет необходимую принадлежность души человека¹²⁰⁵.

Из представленных до сих пор черт, касающихся природы души, можно составить себе такое понятие о душе. Душа произошла из дыхания Божия, она бессмертна, телесна, имеет фигуру, по сущности – проста, рождается со всеми способностями, получает в дальнейшем развитии своем характер индивидуальности, который она уже никогда не теряет; обладает свободной волей, подвержена различным случайностям, разумна, она – и *dominatrix* и *divinatrix*¹²⁰⁶.

После вопросов о природе и способностях души в психологии Тертуллиана находится не менее важный вопрос, вопрос о происхождении или начале душ. Как и везде в трактате «*de anima*», Тертуллиан начинает дело с критики философских учений об этом предмете. Внимание его первее всего остановилось опять на учении Платона, его теория о предсуществовании душ. По этой теории души сходят в тела с неба, туда же опять и возвратятся. В первобытном мире души наслаждались неизменчивым счастьем, благодаря участию их в божественной жизни и видении. Спускаясь на землю, чтобы облечься в тела, они забывают свое первобытное состояние, хотя и могут привести себе на память это состояние, благодаря созерцанию видимых предметов и познанию идей, которые составляют их счастье, блаженство. По отношению к душам,

таким образом, познание есть ни что иное, как припоминание¹²⁰⁷. Теория Платона (теория предсуществования душ) представляется Тертуллиану одной из неудачных попыток решить вопрос о начале душ. Самое неудачное в этой теории Платона – забвение душой первобытного состояния и весь познавательный процесс. «Каким образом ты можешь доказать, – говорит Тертуллиан, – что душа потеряла сознание идей, облекшись телом, когда сам ты уподобляешь ее Богу и почитаешь вечной? Вечному и божественному несвойственно забвение. Если эта божественная субстанция неспособна сохранить память о первобытном состоянии, то каким образом может возратить это познание? Ты говоришь, что душа имеет сознание идей по силе своей природы; но в таком случае она не могла потерять его, ибо никакое существо не может лишиться свойств, вложенных в его природу. Ты хочешь объяснить это забвение продолжительностью времени, протекшего после того? Но время не действует на то, что, по- твоему, врождено и, следовательно, вечно. Что множество лет может сделать тому, что не подлежит изменяемости? Ты приписываешь это забвение телу? Но невероятно, чтобы рожденная субстанция могла уничтожить силу субстанции нерожденной. Тело разнообразится в своих формах и качествах, тогда как забвение равно у всех. Наконец, если бы знание ограничивалось одним простым воспоминанием, то дети должны бы знать больше всякого, потому что они только что оставили эту первобытную жизнь, предполагаемую тобой»¹²⁰⁸. Таким образом, теория забвения и воспоминания падает, а с нею вместе рушится и гипотеза предсуществования душ. По этой же теории, равно как и по учению стоиков, душа вводится в тело уже после рождения человека, – душа является в ребенке с первым только дыханием ребенка, с последним вздохом и отлетает от человека. «Матери, беременные женщины! – говорит Тертуллиан, имея в виду указать несообразность такого взгляда: матери, беременные женщины (я уже не обращаюсь к мужчинам и неплодным женам), вас спрашиваю, вы дайте свидетельство в подтверждение истины. Не чувствуете ли вы движений ребенка во время беременности?.. Для вас должно

быть несомненным, что ребенок ваш живет и движется во чреве; и если он перестает шевелить своими маленькими членами, вы уже выражаете страх (опасение за жизнь дитяти)»... Не доказывает ли это, что ребенок еще в утробной жизни имеет душу?¹²⁰⁹ И такой взгляд вполне согласен со взглядом на то Св. Писания. Откровение показывает, что дети святых жен пророчествуют еще в утробе своих матерей. Исав и Иаков борются между собой еще в утробе Ревекки¹²¹⁰. Но если души рождаются вместе с телами, то следует, что они ничего не могут знать о своем каком-то первобытном состоянии и не могут, следовательно, припоминать того, что когда-то знали; следует также, что они не разделяли прежде участи других индивидуумов.

Как несостоятельна приведенная уже теория о начале душ, точно так же не может рассчитывать на авторитет и верность и другая, несколько родственная с ней, гипотеза, которой придерживался Платон, и которую исповедовал как символ свой Пифагор. Теория эта – метемпсихоз¹²¹¹. Она подтверждалась и подтверждается постоянным круговоротом жизни, тем, что жизнь следует за смертью, что живущие рождаются от умерших... В самой опоре этой теории Тертуллиану дело представляется совершенно наоборот: не смерть предшествовала и предшествует жизни, а – напротив – жизнь явилась прежде, – сначала жизнь, а потом смерть – вот естественный, первоначальный закон. «На каком же основании предполагать, – говорит Тертуллиан, – что теперь этот закон изменился, что теперь живущие рождаются от умерших? После этого можно сказать, что и зрению предшествует слепота, детству – старость, мудрости – глупость». Т. е. совершенно обратный порядок вещей, обратный тому, какой мы теперь замечаем в жизни¹²¹². Это – одна сторона дела. А вот другая. По этой теории выходит, что каждый человек должен рождать только одного человека, между тем, как опыт представляет дело совершенно не так: мы видим, что один рождает многих¹²¹³. Далее, для сохранения своего тождества, каждый должен бы родиться с характером, вкусом и привычками, отличавшими его в предшествовавшей жизни; но опыт говорит

другое, не согласен с идеями защитников и поклонников метемпсихоза, – большая выйдет несообразность, если окажется, что миролюбивый Пифагор восемь веков назад был храбрым и воинственным солдатом¹²¹⁴. Наконец, по этой теории, Бог посылает души в другие тела с тою целью, чтобы или наказать их, или наградить. Но цель эта достигалась бы в том лишь случае, если бы души помнили свою прежнюю жизнь; где нет сознания ни о заслуге, ни о проступках, там не может быть и речи о наградах или наказаниях¹²¹⁵.

Еще более несообразностей мы получим, если обратим внимание на родственную с гипотезой метемпсихоза теорию Эмпедокла – μετασώρευσις, или превращение людей в зверей и – наоборот – зверей в людей¹²¹⁶. Существенная разница между душой, человеческой и душой животного, и переселять первую в тело последнего – это значит ассоциировать между собою две несоизмеримые величины, не созданные одна для другой. Соединение их может быть только чисто внешнее; но при таком представлении уже не будет μετασώρευσις; как соединение внутреннее, тесное, а не насильственное¹²¹⁷.

Таким образом, ни теория предсуществования душ, ни метемпсихоз с его ветвью – μετασώρευσις, ни тот отпрыск Платоновой теории, где представляется, что душа входит в человека с первым дыханием новорожденного ребенка, чрез соприкосновение с его окружающею холодной атмосферой – ex aeris pulsu (основание этой теории в филологическом значении слова ψυχή, от ψύχος – холод)¹²¹⁸ – ни одна из них несостоятельна. Фактические данные подтверждают, что душа существует в человеке еще ранее его появления на свет, предшествует рождению и дается в самом зачатии¹²¹⁹. По мнению Тертуллиана необходимо признать справедливым и принять тот взгляд, что «душа младенца находилась в зародыше в душе родителей и вышла уже оттуда, чтобы получить собственную, самостоятельную жизнь». Проводя этот взгляд далее, Тертуллиан высказал теорию традуцианизма. Все души заключены были в душе Адама (потенциально), из которой они выходят как из своего первоначального и единственного источника, так что «душа Адама для всех душ

служит источным семенем»¹²²⁰. Таким учением традучианизма Тертуллиан легко мог объяснить достаточным образом взгляд на качества и наследственные привычки людей – с одной стороны, с другой – подтвердить мысль о единстве человеческого рода и передаче первородного греха¹²²¹. Сущность этой теории Тертуллиан формулирует таким образом. Душа зачинается одновременно с телом: тело – из обыкновенного физического семени, душа – из семени душенного¹²²², зачинается в момент полового сокоупления мужчины с женщиной, одновременно с телом¹²²³. Это душевное семя образуется *ex animae destillatione*, подобно тому, как телесное семя – *ex carnis defaecatione*¹²²⁴. Всю теорию традучианизма Тертуллиан строит с одной стороны на библейском выражении: тело Бог образовал из земли и вдунул в него дыхание жизни, с другой – на благословении: раститесь и множитесь...¹²²⁵. Созданный таким образом человек заключает в себе задатки, зародыш всего будущего развития, как физического, так и духовного, только развитие этих двух сторон человека нельзя представлять себе одинаковыми. Между тем как физический организм растет в своих размерах и строе (*modulo et habitu*), душа растет и крепнет по своим способностям и чувствам. «Все качества в зародыше заключены в сущности души», – другими словами – душа имеет способность развиваться, раскрываться, в нераскрытом состоянии заключает в себе все способности, которые с течением времени, под влиянием различных обуславливающих развитие обстоятельств, получают то или другое направление и преобладающее раскрытие. Этими-то различными сторонними влияниями обуславливается то, что хотя в душах в задатке есть все науки и искусства, тем не менее, не все люди следуют одним и тем же склонностям и не с одинаковою любовью занимаются различными отраслями человеческого звания и техники. На этом же покоится различие характеров и способностей (в широком смысле) у людей. Подобно тому, как растения развиваются под различными климатическими и другими условиями и сообразно с ними приносят плод, так и души¹²²⁶. Они страстны, подвержены болезням, и более или

менее отдаются под защиту или влияние божественного, особенно ввиду обольстителя демона, который воинствует над душами, особенно в среде язычества, когда они еще не возрождены благодатью Христовою¹²²⁷, это, тем более что еще в Адаме душа сделалась нечистою, пала¹²²⁸, после чего все люди сделались греховными, – «один Бог без греха, и один Христос без греха, так как Христос есть Бог». Но, несмотря на грех, в человеке все-таки осталось добро, – «божественность души, в силу предшествовавшего ее блага, проглядывает в предчувствиях и голосе совести¹²²⁹.

По справедливому замечанию Фреппеля трактат Тертуллиана «de anima» есть настоящая история души, начиная от происхождения души до ее отделения от тела; он обнимает все главнейшие моменты психической жизни и ее проявления¹²³⁰.

Указавши на происхождение души и обрисовавши ее раскрытие, Тертуллиан представляет затем свой взгляд на одно из замечательных явлений человеческой жизни – сон как образ бессмертия души.

Душа – деятельное начало в человеке, она всегда в действии, никогда не знает прекращения своей деятельности. Между тем, как тело, утомленное дневными трудами, находит приятный отдых во сне, предается покою и остается неподвижным, в состоянии, подобном состоянию его до настоящей жизни, и в каком оно будет по смерти, – душа бодрствует, ее деятельность продолжается, хотя и не обнаруживается вовне, она не бездействует, не поработщает игу сна своей бессмертной природы, но «находится в постоянном движении и мечтает без отдыха: она путешествует и по земле и по морю, трудится, радуется, скорбит, различает позволительное от непозволительного». Этот естественный закон постоянной деятельности души, не прерывающейся во время сна, самым наглядным и осязательным образом представляет, что жизнь души не ограничивается земным поприщем, не оканчивается с физической смертью¹²³¹. Находясь в постоянном движении и непрестанной деятельности, она никогда не может успокоиться совершенно,

даже со смертью, а потому – необходимо – должна иметь участие в загробной жизни, в жизни вечной, бессмертной¹²³², независимо от тела, так как она и без тела может жить и действовать¹²³³. Душа проста, единична, неразделима, бессмертна¹²³⁴. Что же такое смерть, как смотреть на нее, и что станет с душой, когда будет порвана связь ее с телом? Первый человек не был сотворен смертным, – таковым он сделался уже после; первозданный человек не подвергся бы ей, если бы не согрешил¹²³⁵. Только с грехопадением явилась смерть и стала долгом природы, *debitum naturae*. Отсюда-то и объясняется страх смерти как неестественного в начале явления, здесь же лежит причина и того, почему не так легко разрывается союз души с телом¹²³⁶. Как скоро этот союз разрушен, душа не уничтожается вместе с телом, – как в сонной жизни, так и здесь, душа продолжает свое существование¹²³⁷, только уже не на земле, – все те мнения, будто души после смерти удерживаются на земле до тех пор, пока не оправдаются, будто души людей, умерших неестественной смертью, скитаются на земле до тех пор, пока не выйдет предназначенный им срок смерти¹²³⁸, – все эти мнения несправедливы. Освободившись от уз тела, душа нисходит в преисподнюю, которую Тертуллиан помещает в недрах земли¹²³⁹. Его преисподняя не есть какое-либо место, открытое со всех сторон, не есть помещение с какою бы то ни было кровлею в известной части света, – преисподняя – это какая-то бездна, где заключены души до дня судного. От этого места заключения душ отличается райское место, *paradisus*, в котором, с воскресения Господа находятся патриархи и пророки¹²⁴⁰. В райские же места прямо идут и поселяются там даже до всеобщего суда и души мучеников и предвкушают там блаженство, участие в блаженном видении Бога (души остальных людей всех без исключения идут в преисподнюю, *ad inferos*, и остаются там до дня суда)¹²⁴¹.

Говоря о сонной жизни, Тертуллиан касается и сновидений, и задается вопросом, как смотреть на них? нужно ли им верить? По представлению Эпикура, все вообще сны нельзя назвать пустяками, праздной мечтой, – им нужно верить; поэтому не без

причины же существует множество различных снотолкователей и комментаторов снов¹²⁴². Платон не на все сны смотрел одинаково, а обращал внимание на различные обстоятельства, сопровождающие сновидения, например, на время ночи, когда был сон, на время года, положение спящего и т.п., и с этой точки зрения оценивал их¹²⁴³. Сам же Тертуллиан группирует сны на два разряда. Многие сновидения составляют простой результат предшествовавшей деятельности души, сводятся к простому воспоминанию того, что особенно когда-либо поражало душу. Но есть и такие сновидения, которые бывают или под божественным влиянием, или под влиянием демонов. Божественному влиянию нужно приписать те сны, которые честны, святы, пророчественны, относятся к откровению¹²⁴⁴; сны с противоположным характером можно приписать влиянию демонов.

В заключение своего трактата Тертуллиан почти мимоходом касается одного явления, бывшего общераспространенным в его время, веры в возможность сношения с душами умерших людей. Все эти вызывания теней умерших, различные спиритические явления он называет или простым шарлатанством сметливых людей; или же участием в них демонов. Последнюю мысль он подтверждает экзорцизмом, на который имел случай ссылаться и прежде¹²⁴⁵. Притча о богатом и Лазаре довольно ясно говорили ему, что для душ умерших людей нет выхода из определенного им места¹²⁴⁶.

**В. Деятельность Тертуллиана,
направленная к специальному раскрытию
некоторых частных пунктов
христианского учения и внутреннему
устроению христианского общества**

1. Учение о крещении

Взгляд каинитов на крещение. Вещество таинства. Значение вещества – воды, по Тертуллиану. Способ совершения и благодатное действие таинства; низведение даров Св. Духа на крещаемого. Лица, имеющие право совершать крещение; время совершения таинства; неповторяемость крещения. Разрешение некоторых недоразумений касательно крещения.

В среде карфагенских христиан времени Тертуллиана была небольшая секта, которая по своей незначительности не могла бы и обращать серьезного внимания ревнителей христианства, если бы не производила дурного влияния на христиан и «дремлющих в простоте веры» не совращала с истинного пути в свои сети. Секта эта – каинитская¹²⁴⁷. Не говоря о других ее особенностях и религиозных воззрениях, представим здесь только ту крупную разность, касающуюся первого христианского таинства – крещения, на которую обратил внимание Тертуллиан. Одна женщина из секты каинитов, «скверной своим учением», «ядовитейшая ехидна» восставала против таинства крещения¹²⁴⁸. Она находила несообразным, чтобы такое простое действие, как погружение в воду, производило такие великие последствия, какие христиане приписывают таинству крещения¹²⁴⁹. Как священник, а еще более – как жаркий ревнитель христианства, Тертуллиан решился литературным путем представить апологию таинства крещения и таким образом «научить своих оглашенных» – с одной стороны, с другой – «убедить тех беспечных верующих, которые, довольствуясь простою верою, не стараются вникать в то, чему Священное Писание и предание нас научают, и чрез таковое небрежение не могут познать тех оснований, на коих утверждается исповедуемая ими вера»¹²⁵⁰. Секта каинитов своим учением о крещении определила Тертуллиану задачу труда – сказать слово церкви, а вместе с тем и свое, о веществе, форме, действиях и совершителе крещения и о тех

приготовлениях, какие требуются от взрослых, желающих принять это таинство.

Вещество таинства – вода. Каиниты не считали воду необходимой принадлежностью таинства крещения, – как настоящие «ехидны, аспиды и т. п. змеи, они «убегали воды, а искали и ищут сухих и бесплодных мест»¹²⁵¹. Их особенно и главным образом в таинстве крещения поражала несоразмерность между средствами, столь обыкновенными, как вода, и действиями таинства, которое «изглаждает пятна прошедших грехов, делает нас чадами Божиими, отверзает нам вход в жизнь вечную»¹²⁵². Все в крещении кажется просто, нет никакого блеска, ни пышности, ни великолепия», из купели «человек не выходит ни более чистым, ни более опрятным»¹²⁵³. Тертуллиан не видит несообразности в цели и средствах и, при свете идеи о Боге с Его главными свойствами – простотою и могуществом, устраняет всякую возможность сомнения в силе таинства. Результат таинства, действительно таинственный, но «для того-то и верить ему должно, что действие его столь чудесно»¹²⁵⁴. Бог, как всемогущий, и с простыми средствами может соединить и соединяет великие действия. Кроме того, простая сама по себе стихия, вода поставлена очень высоко по той важной роли, какую она играла в мировой жизни и должна играть. «Стихия сия благодатна по своему происхождению, знаменита с самого начала мира. Она прежде, нежели мир получил полное свое устройство, укрывалась под завесой всемогущества Божия, – *Дух Божий ношашеся верху воды*»... Между тем как царствовал повсюдный хаос, «вода, одна вода, вещество совершенное, изящное, чистое, служила престолом, седалищем Духа Божия, Который предпочел ее всем стихиям». В мирообразовательном процессе она играла первенствующую роль, так как Бог творил все «посредством воды», – «вода первая произвела то, что имеет жизнь», и этим самым уже ясно указала на свое высокое значение как вещества, чрез которое «даруется душе нашей жизнь вечная, духовное возрождение»¹²⁵⁵. Дух Божий проникал водную стихию и оживлял ее, так что чрез это проникновение вода получила силу освящать человека и в таинстве крещения, всякая вода, где бы

она ни была взята – в море или пруде, реке или источнике, озере или другом каком-либо водоеме лишь бы только был призван на нее Дух Святой, освящающий ее своим присутствием и делающий ее способной освящать в свою очередь и других¹²⁵⁶. Вода имеет великое значение в руках Божиих как орудие для достижения высоких целей: она спасла евреев от преследовавшего их египетского войска, потопивши фараона – древнего мучителя со всем его воинством, и в этом отношении вполне прообразовала таинство крещения, так как и в крещении человек чрез воду вступает в новую жизнь, а диавол погибает для человека¹²⁵⁷. Вода, по убеждению всех и каждого, служит очистительным средством, и во всех религиях и мистериях была считаема необходимою составною принадлежностью¹²⁵⁸. Она замечательна по своей силе и плодотворности: «какие блага, какое обилие, какую помощь получает от нее мир!»¹²⁵⁹. Вода исцеляла людей в купели иерусалимской (вифезда), когда возмущал ее ангел¹²⁶⁰. Но что всего более говорит в пользу воды, так это то, что Сам Господь крестился в воде Иордана, воздал ей, таким образом, особую честь, предпочел ее всем стихиям¹²⁶¹, освятил ее, так что после Него, когда благодать Божия излилась на людей обильнее, воды получили большую силу. «Что прежде исцеляло тело, то исцеляет ныне душу; что доставляло временное здравие, то приносит ныне вечное спасение; что прежде освобождало (в иерусалимской купели) одного человека от болезни однажды в год; то избавляет ныне всегда множество людей от греха»...¹²⁶². Но не сама по себе вода имеет такую силу действовать на душу, а в силу благодатного присутствия в ней Духа Божия, в силу того, что над этой водой «председит Ангел, очищая от преступлений и приуготовляя нас к приятию Святого Духа»¹²⁶³.

Как совершается таинство крещения? – Вода, на которую призвана благодать Св. Духа и которая получила оттого освящающую силу, тогда только действует благотворно и спасительно для крещаемого человека, когда крещение совершено известным образом. Тело крещаемого погружается в воду; во время этого акта происходит невидимое, совершенно духовное действие таинства¹²⁶⁴. Воды крещения омывают и

очищают человека внутренним образом. Когда человек погружается в воду, он возрождается к жизни новой, святой, между тем как диавол – этот древний мучитель, фараон – теряет всю гордость и силу свою в водах, которые сделались спасительными божественною силою И. Христа, пригвожденного к кресту¹²⁶⁵; крещаемый получает исцеление души от грехов, вечное спасение, отпущение всякой вины и всякой казни, вводится, так сказать, в приязнь с Богом, и становится подобным первому человеку, созданному по образу Божию. В крещении образ входит в соотношение с оригиналом, составляющим вечность, человек восприимлет Духа Святого, вдутого в него Богом в начале мира и утраченного им неповиновением своим»¹²⁶⁶. В крещении совершается видимое действие, но при этом видимом действии и посредством него смываются греховные пятна в душе – в силу тесной связи души с телом, – «душа омывается в воде через тело, а плоть очищается духом»¹²⁶⁷. Но все эти плоды таинства тогда только получит человек, благодать крещения низольется на него в том только случае, если человек выполнит со своей стороны требуемое условие: «воды омывают и очищают нас от греха не иначе, как при исповедании веры нашей, запечатленной печатью Отца и Сына и Св. Духа, коих всех троих мы призываем в свидетели»¹²⁶⁸.

Лишь только совершено погружение в воду, сейчас же начинается другой акт, непосредственно следующий за первым, «святое помазание елеем по древнему чину». Этим актом крещаемый освящается или посвящается на служение Богу, подобно древним первосвященникам и Христу, Которого Бог Отец помазал и через это помазание исполнил Святого Духа. Как в погружении, так и в помазании елеем совершается видимое действие, – помазание производится на теле; но «действие его простирается и на душу»¹²⁶⁹. Но этим помазанием дело не ограничивается. Хотя человек крещен, т. е. погружен в воду, хотя члены его помазаны елеем, тем не менее, он не сделался еще вполне маслиной, привитой к небесной лозе – И. Христу. Поэтому после крещения и елеопомазания совершается другое таинство, присоединяемое к первому:

после помазания елеем «возлагаются на нас руки, призывая и привлекая к нам Духа Святого молитвою, сопровождающей сей священный чин»¹²⁷⁰. Тогда-то Дух Святой охотно сходит от Бога Отца на тела таким образом очищенные и благословенные, и почивает на водах крещения, видя в них как бы древнее свое седалище... Как скоро земляное наше тело омоется от прежних грехов спасительными водами крещения; то Св. Дух, сей небесный голубь, снисходит на нас, возвещая нам мир Божий»¹²⁷¹.

Право совершать крещение принадлежит, прежде всего, первосвященнику, т. е. епископу; совершать его могут также священники и диаконы, но не без дозволения епископа, «дабы сохранить уважение к церкви в ее первостоятеле и соблюсти мир чрез сию подчиненность». В крайних случаях, когда нет никого из ординарных совершителей крещения, а между тем грозит опасность ищущему крещения, никто даже из мирян не должен отклонять от себя права «сообщить дар Господень» желающему принять его¹²⁷², так что в таких случаях всякий мирянин, не давший ему того, что он «мог» дать, будет виновен. Только женщины составляют единственное исключение из этого общего правила. Жены, которым запрещено даже учить и которым апостол едва дозволил присутствовать при публичном учении, ни в каком случае не должны решаться крестить других¹²⁷³.

Но и те лица, которые имеют право совершать крещение, должны поступать с осторожностью и осмотрительностью. Хотя креститься могут все¹²⁷⁴, никто не лишен сего небесного дара, однако совершитель таинства должен обращать строгое внимание на то, чтобы ищущего крещения найти «в религиозном расположении духа», обрести в нем «начаток веры, произведенный чтением Св. Писания», и только тогда должен крестить, когда вера ищущего крещения уже не терпит отлагательства¹²⁷⁵. В этих видах полезнее отлагать крещение, особенно детей; их лучше всего крестить, когда они возмужают, будут в состоянии понимать учение, оценить высоту таинства и исполнить свои обязанности. Люди обыкновенно поступают очень осторожно по отношению к своим именам, не доверяя

управления ими детям до их возмужалости; если так по отношению к земным благам, то как вручить им благо небесное? Даже есть причины отлагать крещение и для взрослых людей, молодых, потому что они подвержены слишком сильным страстям: «пусть они или прежде женятся, или укрепятся в вере и воздержании»¹²⁷⁶.

Все, желающие спасения, должны креститься, без крещения никто не может спастись (Ин. 2:5); и если Сам Иисус Христос, будучи совершенно безгрешным, восхотел креститься и крестился, то тем более люди грешные нуждаются в крещении¹²⁷⁷.

Но как бы крещение ни было важно для грешников, какие бы благодетельные плоды оно ни приносило, оно все-таки омывает лишь прошедшие грехи, не может заглаживать будущих грехов человека, – для очищения грехов, совершенных после крещения, в церкви Христовой установлено другое таинство – таинство покаяния¹²⁷⁸.

Крещение совершается над человеком однажды во всю его жизнь, оно – *едино*, как *едина вера* и *един Господь* (Еф. 4:5); грехи наши омываются в купели крещения только однажды, и этим уже ясно напоминает нам, что мы, омытые водами крещения, не должны уже грешить¹²⁷⁹. Есть, правда, и другое крещение, крещение кровью, но и оно также едино и есть – так сказать – дополнение водного крещения, в нем заглаживаются грехи, соделанные после первого крещения. Оба крещения – крещение водою и крещение кровью – указаны Господом: желая призвать нас водою и соделать избранными кровию, Он произвел из ребер своих эти два крещения – кровь и воду (Ин. 19:34), потому-то верующие в кровь Его должны очищаться водою, а очищающиеся водою должны пить и кровь Его¹²⁸⁰.

Самое лучшее, удобное и торжественное время для крещения есть день Пасхи, когда страсти Господни, в которые мы крестимся, уже совершены. Другим торжественным днем для крещения будет день Пятидесятницы, когда уже протекло довольно долгое время для расположения и научения имеющих креститься. Впрочем, каждый день есть день Господень, всякое время, всякий час удобны для крещения, – благодать таинства

не нуждается в праздниках¹²⁸¹, лишь бы только желающий креститься приготовился должным образом к таинству – частыми молитвами, постом, коленопреклонениями, бдением и исповеданием всех прошедших грехов своих¹²⁸².

Рассуждая о таинстве крещения, Тертуллиан касается некоторых других вопросов, имеющих связь с главным предметом его сочинения. Судя потому, что Тертуллиан не выпускал из виду ни одного почти современного движения религиозно-нравственной мысли, можно думать, что затрагиваемые им вопросы были в то время ходячими вопросами и – может быть – вызывали разноречивые решения. Для уяснения дела и приведения к единству суждений по этим вопросам, Тертуллиан, пользуясь случаем, и дает свои взгляды на них. На первом месте он ставит вопрос о крещении Иоанновом: откуда оно – с неба или от человека, и как на него смотреть, – вопрос, поднятый еще во времена И. Христа и не разрешенный в Евангелии (Мф. 21:25). Тертуллиан очень хорошо определяет характер крещения Иоаннова, указывая, что этот временный обряд только приготавливал, располагал к принятию благодати, но не сообщал ее. Крещение Иоанново было от Бога, потому что Бог заповедал его, хотя и не сообщил ему никакой сверхъестественной силы. Крещение Иоанново было крещение покаяния; покаяние же есть нечто только человеческое, стало быть, и крещение Иоанново было того же свойства, не заключало в себе ничего, кроме человеческого действия, и – следовательно – оно не было небесным, иначе оно даровало бы отпущение грехов и низводило Св. Духа. Оно было только ступенью или лестницею к отпущению грехов и освящению души, которые надлежало приять чрез Иисуса Христа¹²⁸³.

Другое затруднение, указываемое современниками Тертуллиана: Господь пришел и никого не крестил (Ин. 4:2), между тем, как Иоанн пророчествовал о Нем, что Он будет крестить Духом Святым и огнем¹²⁸⁴; не видит также, чтобы и апостолы получили крещение, исключая Ап. Павла¹²⁸⁵; отсюда – таинство крещения безусловно необходимо для всех. Тертуллиан устраняет эти затруднения, выходя из того

положения, что новозаветное крещение не могло совершаться ранее того времени, когда сошел Дух Святый. Смотри на дело с этой стороны, Тертуллиан говорит, что если бы Иисус Христос Сам крестил, то Его крещение было бы не более, как крещение Иоанново, и, следовательно, при Предтече было бы совершенно излишним, и что И. Христос и без такого крещения мог отпускать грехи, одним только словом Своим; крестили Его ученики, но крестили опять крещением Иоанновым, крещения Иисусова ученики Его не могли совершать во время земной жизни Господа, потому что Господь не достиг еще высочайшей своей славы и не утвердил еще действительности крещения своими страстями и своим воскресением: «мы иначе не могли истребить в себе смерть, как Его страстями, не могли иначе восстановить в себе жизнь, как Его воскресением»¹²⁸⁶. Что же касается апостолов, то они, конечно, получили крещение Иоанново, и в продолжение всей земной жизни Господа никогда не говорили о другом крещении. Но были ли апостолы крещены после того новозаветным крещением, об этом Тертуллиан не говорит ничего определенного¹²⁸⁷, хотя и отвергает бывшее в ходу мнение, что апостолы были достаточно крещены, когда они в корабле во время бури покрывались волнами¹²⁸⁸. Решать этот вопрос категорически Тертуллиан считает даже дерзостью со своей стороны: крещены ли были апостолы или остались без крещения – решать это не наше дело, – была бы явная дерзость ставить себя судьями касательно спасения апостолов, как будто бы благодать призвания их и неразлучное пребывание их с И. Христом не могли заменить для них самого крещения, тем более что они были возлюбленными учениками Того, Кто обещал спасение всем верующим в Него (Мф. 9:2; Лк. 8:42)¹²⁸⁹. Это, однако ж, не значит, чтобы для спасения достаточно было одной веры без таинства и для всех. Прежде достаточно было одной веры, и до установления крещения Иисусом Христом можно было спастись без крещения; но как скоро таинство установлено, явился новый закон, то он уже имеет преимущество пред предшествовавшими, и к прежней спасающей вере присоединилось новое таинство, таинство крещения, «печать и краса нашей веры, веры древле нагой,

выполнявшейся только чрез соблюдение закона», таинство, установленное Господом, когда Он сказал: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Мф. 28:19), так что после установления таинства все, вступающие в число верующих, должны креститься, как крестился, например, Ап. Павел и др.)¹²⁹⁰.

2. О покаянии

Потребность и необходимость покаяния. Грехи плотские и духовные, в которых нужно каяться. Покаянный процесс: сознание греховности, устная исповедь – публичная и частная и ее значение, решимость исправить жизнь и благочестивые подвиги. Не нужно откладывать покаяния и исповеди ни под какими предлогами. Монтанистический взгляд Тертуллиана на грехи, разделение их на простительные и непростительные; перечень смертных грехов; можно ли и должно ли каяться в них?

В трактате «de baptismo» Тертуллиан заметил, что как древний мир, очищенный и обновленный потопом, получивший как бы новую жизнь в ковчеге, впоследствии опять согрешил, осквернил себя преступлениями и нуждался в новом очищении; так и всякий человек, чистый при выходе из вод крещения, если подвергается новым грехам, имеет нужду в спасительном действии божественной благодати, которая бы делала человека опять чистым, безгрешным¹²⁹¹. Этим замечанием Тертуллиан как бы наперед указал на другой трактат, посвященный специальному изложению мыслей о покаянии. Трактат этот – «de poenitentia»¹²⁹². Вот ход мыслей в этом сочинении Тертуллиана.

Потребность покаяния составляет – так сказать – сущность природы, во всех людях вложена самой природой; даже люди, находящиеся вне света сверхъестественного божественного откровения, руководясь только светом природы, признают существование покаяния или раскаяния, разумея под ним некоторое движение души, следующее за добровольно и сознательно сделанным злым делом. Только их мысль о покаянии, не озаряемая светом божественного откровения, слишком далека от характера истинности. Не ведающие Бога, Его дел не знают и воли Его, не знают того, что составляет божественный закон для человеческой нравственной деятельности и что – нарушение этого закона или грех, в котором только и нужно раскаиваться. Отсюда-то, от

смешанности у них понятий о святой деятельности и грехе, и происходит то, что язычники часто раскаиваются в том, что составляет добрую деятельность и в чем раскаиваться, как в греховном, противно воле Божией. Отсюда выходит, что «раскаяние их почти всегда есть грех»¹²⁹³, они раскаиваются некстати и забывают раскаиваться, когда то было бы нужно. Даже если их раскаяние бывало иногда и уместным, и тогда оно не достигало предположенной цели, какую Бог имел в виду при установлении покаяния, оставалось бесплодным, не приносило пользы – спасения человека, потому что не проникалось настоящим принципом покаяния – страхом Божиим и соединенным с ним желанием переменить свою нравственную жизнь, оставить грехи, не возвращаться более на путь порока и вести жизнь, сообразную с волей Божией. Между тем истинное покаяния, какого требовал Бог во все времена и повсюду, необходимо сопровождается искренним раскаянием, печалью и сокрушением о грехах и нравственной переменой¹²⁹⁴; кроме того, чтобы быть полным, оно должно выразиться во внешних действиях¹²⁹⁵.

Грехи бывают плотские и духовные (*spiritalia et corporalia vel carnalia*), как и сам человек состоит из плоти и духа. Хотя тело и дух – различные субстанции, тем не менее, отсюда не следует, чтобы грехи в существе своем различались и могли быть рассматриваемы как грехи различной тяжести; они равны между собой, так как в тех и других грехах взаимодействуют душа и тело, – руководительным началом в грехах плоти и духа является одна и та же свободная воля человека, этот единственный источник нравственной человеческой деятельности¹²⁹⁶. В этих грехах плоти и духа, составляющих собою нарушение заповедей Божиих, закона Божия, и должен каяться человек, и – неложный в своих обетованиях Бог примет искреннее покаяние грешника, правосудный взвесит на весах своего правосудия раскаяние, как и нравственную деятельность человека, – и дарует ему прощение, – Бог, изрекающий казнь за грех, обещает и прощение за раскаяние¹²⁹⁷. «О, ты, подобный мне грешник, – восклицает Тертуллиан, – имей прибежище к покаянию, и, как потерпевший кораблекрушение, привяжись к

сей доске спасения, которая из бурного моря злых твоих страстей вынесет тебя на пристань милосердия. Ухватись с радостью за сие непредвиденное кормило счастья, дабы ты, будучи каплею воды, песчаной пылинкой, негодным куском глины, мог сделаться прекрасным деревом, посаженным на берегу реки, покрытым листьями, приносящим, своевременно добрые плоды и не подверженным ни огню, ни секире. Раскайся, познавши свои заблуждения, раскайся в том, что ты любил вещи, Богом ненавидимые»¹²⁹⁸. Коль скоро человек раскаялся и таким образом вошел в благодать Божию, он должен принять твердое намерение впредь уже не оскорблять Бога нарушением Его воли, – «кто раскаялся, тот начал бояться Бога», и в страхе Божиим получил надежное ручательство и средство избегать греха, так как начало греха и лежит именно в отсутствии в человеке страха Божия. Раскаявшийся, т. е. отрешившись чрез покаяние от диавола, одержавший над ним победу и поправший его именем Господним, не должен опять призывать его к себе новым падением и давать ему новое властительство над собой; «кто же поступает иначе, тот ставит диавола выше Бога; такой человек, желая сделать как бы сравнение, оставляет одного и приходит к другому, и таким образом, узнав обоих, возвращается к тому, кого, вероятно, нашел лучшим», а вследствие этого «он, без сомнения, делается столь же ненавистным Богу, сколько приятным сатане»¹²⁹⁹. Таким образом, только при раскаянии и исправлении себя возможно прощение со стороны Бога, потому что цена прощения и есть покаяние, оно-то и составляет существенное условие ненаказанности; и если кто рассчитывает получить милость без раскаяния, тот подобен человеку, который не заплатил за товар, а уже протягивает руку за его получением. Только искреннее раскаяние и внутреннее исправление доставляют прощение, а не внешний один акт исповеди и устное разрешение от грехов, – разрешение стоит в связи с раскаянием, оно – уже последующий акт в покаянном процессе. «Грешник должен омыть себя покаянием прежде, нежели получить прощение»¹³⁰⁰, и затем уже оберегаться от грехов, хотя и есть средство загладить эти новые грехи покаянием.

До сих пор Тертуллиан говорил о покаянии, предшествовавшем крещению, как подготовительном средстве к духовному возрождению; дальнейшие рассуждения его относятся уже к покаянию после крещения.

«Не знаю, – говорит Тертуллиан, – продолжая свою речь о тех, которые снова впадают в грех после крещения, не знаю, должен ли я говорить о действительности второго или окончательного покаяния: боюсь, как бы не открыть пути ко греху, желая указать путь раскаяния». Правда, милосердие и благодать Божия неисчерпаемы, Его любовь к человечеству беспредельна, и Бог много раз может простить человеку грехи его; но в силу этого нельзя думать, чтобы можно было грешить столько раз, сколько раз Он может простить, – «придет время, когда нам все еще можно будет грешить, но мы уже не избежим Его гнева»; спасшиеся раз от кораблекрушения не решаются уже подвергать себя новой опасности – быть затопленными морскими волнами. Но слабость человеческая надломляет духовную жизнь христианина, враг человечества – диавол всевозможными путями и средствами совращает человека на путь порока. Бог предвидел это, и, чтобы не оставить человека в безнадежном состоянии, «по закрытии дверей крещения отверз падшему грешнику двери второго покаяния, в которые можно войти толкующему в них, но – по-видимому – не более одного раза, потому именно, что это есть уже второе покаяние». Поэтому не надо отчаиваться, когда придет надобность во втором покаянии; «избегай нового падения, но не удаляйся и от второго покаяния; берегись подвергнуться вновь опасности, но не отвращайся и от вспомоществующей руки, хотящей спасти тебя в другой раз. Когда кто сделается опять больным, тот не должен стыдиться прибегнуть вновь к врачу. Ты обрешь милость у Бога, если не будешь отвергать Его благодеяний. Ты оскорбил Его, но можешь и примириться с Ним. Ты знаешь, у Кого просить прощения; знаешь также, что Он тебе в том не откажет»¹³⁰¹. Любвеобильный Господь не желает смерти грешника, Он увещевает его к покаянию и раскаянным обещает полное прощение; для Него горько потерять грешника, поэтому-

то Он радуется обращению одного грешника более, нежели доброму поведению тех, которые не разлучались с Ним¹³⁰².

Чистосердечное признание грехов своих, исповедание их составляют первый акт в покаянном процессе. Дальнейшие действия в акте покаяния указывают, что обретение потерянной после крещения благодати и невинного состояния гораздо труднее, чем снискание их в первый раз – в купели крещения. В крещении сообщены были человеку дары, заключен был завет между Богом и человеком и утвержден печатью веры и любви. Греховною жизнью союз этот расторгается, печать веры разламывается, человек предпочитает демона Христу; отсюда понятно, что цена второго примиряющего с Богом средства должна быть выше, чем цена первого, очевидно, почему покаяние отмечено чертами более унижительными и трудными для кающегося. В покаянии недовольно одного простого раскаяния, хотя бы и искреннего, как в крещении; нужно еще, чтобы оно засвидетельствовано было внешними подвигами (*aliquo actu*). Внешнее действие покаяния чаще называется греческим термином *ἑξομολόγησις* – исповедь; устное исповедание грехов – *ἑξομολόγησις* – совершенно необходимо в покаянном процессе, – не потому оно нужно, чтобы Бог не знал грехов кающегося, но потому, что оно есть «начало исправления и удовлетворения за грехи. От исповеди рождается покаяние, которое умиряет Господа. Исповедание сокрушает и уничижает человека, переменяет его и делает достойным божественного милосердия. Оно повелевает ему пребывать в пепле и вретнице и погружать свою душу в горесть, дабы очистить ее чрез страдание. Оно запрещает ему всякое услаждение в пище и питии, не для одного тела, но и для души. Оно требует, чтобы грешник питал и укреплял свою душу молитвою, постом, воздыханиями и слезами, чтобы день и ночь вопиял к Богу своему, чтобы преклонял колена пред священниками, повергался ниц пред престолом Божиим и просил братьев своих молиться за него». Такое покаяние, по словам Тертуллиана, «возвышает цену раскаяния, служащего почестию, воздаваемою Богу; оно оправдывает грешника, избавляет его от божественного гнева, и земными и временными страданиями

заменяет для него вечные казни будущего века. Унижая человека до праха земли, оно его вновь подымлет; осыпая пеплом, очищает душу его; обвиняя и осуждая, разрешает. Вообще, чем более грешник строг к себе, тем более снисходителен к нему Бог»¹³⁰³.

При таком высоком значении исповеди – публичной ли или частной¹³⁰⁴, совершенно напрасно некоторые избегают ее, – «им неприятна исповедь пред народом», почему и откладывают ее со дня на день, стыдясь публично открыть то, что они делали тайно. Стыд совершенно неуместный и излишний. Если взвесить и беспристрастно оценить то, что испытывает кающийся при исповедании грехов и что получает от Бога, то окажется, что стыд должен быть совершенно затенен божественною милостью, тем более что исповедь совершается в кругу христиан же, среди своих братьев, имеющих одинаковые надежды и одинаковый страх, живущих одинаково в разделяющих такие же горести и страдания... Зачем же грешнику избегать и чуждаться людей столь же грешных, как и он, как будто они могут одобрять или осуждать его падение? Тело не может заниматься или тешиться болью какого-либо одного своего члена, – при болезни одного члена оно все страдает; точно так же и в теле церкви: если болит один ее член, эта болезнь не может не отразиться на всем ее организме, – все члены ее примут в нем живое участие, как бы это ни было больно страждущему члену. «Больно иметь член тела отрезанным или рану, требующую прижого, противно принимать лекарство горькое и едкое; но если средства эти служат к выздоровлению, то никто не жалуется на их неприятность, – надежда на будущее выздоровление заставляет забывать настоящее горе»¹³⁰⁵.

А есть и такие люди, которые откладывают исповедь не вследствие ложного стыда, а потому, что им не хочется совершать телесных подвигов покаяния. Едкая ирония Тертуллиана обрушивается на таких людей. «Им боязно, – говорит он, – показаться при публике в небрежном и некрасивом одеянии, лишаться разнообразных удовольствий, носить грубую власяницу, соблюдать пост. Им, быть может, лучше нравится

каяться в уборе тирской блудницы, имея золотую булавку для прикалывания волос, употребляя душистый порошок для чистки зубов и медные ножницы для обрезания ногтей, белила и румяна для подкрашивания губ и щек. Поезжай на воды, принимай морские ванны, умножай свои расходы, питайся жирными яствами, пей старые вина. Коли же кто тебя спросит, для чего столько тратить, ты можешь отвечать: я согрешил пред Богом, спасение мое в опасности, а потому я и решился таким образом каяться и изнурять свое тело, дабы примириться с Богом, Которого я оскорбил моими грехами». Людям, которые страшатся покаянных подвигов, можно бы посоветовать взять пример с язычников: какие средства употребляют они для получения государственных должностей по выборам! Ничего они не стыдятся, ничто их не затрудняет. Одежда их грубая; день и ночь стучатся они у множества дверей; сколько делают поклонов и унижений! Они как будто убывают в росте, встречаясь с человеком, имеющим какое-либо влияние на народ, не дают праздников, не приглашают к себе даже и друзей, лишают себя свободы и всяких удовольствий. Все это они терпят, лишь бы народ выбрал их себе в правители на один год. А христиане для получения вечного спасения не хотят пожертвовать какими-либо пустыми удовольствиями¹³⁰⁶. Пример язычников должен бы убедить людей, гонящихся за модами, дорожащих голосом света и нежащих свое тело; если же он будет бессилен, в таком случае адский огонь будет сильнейшим средством обратить их на путь истины и спасения. «Помышляя об исповеди, помышляй также и об адском огне, который исповедь может для тебя утушить», огне, слабые отблески которого, только искры его постоянно представляются нашему взору в виде вулканических явлений; не пренебрегай тем средством, которое даровал Господь для твоего исцеления¹³⁰⁷.

В сочинении de poenitentia Тертуллиан говорил безразлично обо всех грехах, для всех грешников открывал дверь покаяния, хотя и однажды всем грешникам обещал милосердие Божие, под условием искреннего раскаяния и твердой решимости исправить жизнь свою. Позже, по переходе в монтанизм, взгляд

его видоизменился, стал ригостичнее. Взгляд Тертуллиана – монтаниста на грехи и покаяние выражен в его сочинении «de pudicitia». Превознося целомудрие¹³⁰⁸ и осуждая прелюбодеяние, Тертуллиан по связи предмета говорит и о других грехах. Трактат de pudicitia¹³⁰⁹ вызван был эдиктом римского епископа¹³¹⁰, в котором (эдикте) римский епископ обещал отпущение грехов блудникам и прелюбодеям, когда они раскаются¹³¹¹. Эдикт этот не подходил под взгляд Тертуллиана – монтаниста, ригористически смотревшего на прегрешения людей; поэтому Тертуллиан, нисколько не стесняясь, называет его «edictum, cui adscribi non potent bonum factum»; его не должно быть в церкви, этой Христовой невесте, истинной, целомудренной и святой; он открывает дверь прелюбодеянию, делает храм Божий не вертепом уже разбойников (Мф. 21:13), а притоном блудников и прелюбодеев¹³¹². Пусть ссылаются на то, что Бог благ, милосерд, желает не смерти грешника, а покаяния (Иез. 18:23. 32; 33:11 *всем человеком хочет спатися, паче же верным* (1Тим. 4:10); следовательно, и отпущение грехов, даже и прелюбодеяние согласно с благостью Божией. Ссылка эта, по представлению Тертуллиана, не дает права так снисходительно относиться ко всем грешникам без исключения. Бог благ, но вместе с тем и свят, и от людей требует святости; Бог по природе благ и милосерд, но с милосердием Его неразрывно соединено и другое свойство – правда¹³¹³. Эта правда не позволяет открывать подобными эдиктами дверь в церковь Божию прелюбодеям.

Для лучшего уяснения дела и подтверждения своей мысли Тертуллиан делает разграничение между грехами: одни грехи считает грехами смертными, другие не смертными¹³¹⁴, одни простительными, другие непростительными¹³¹⁵; простительные грехи можно загладить искренним раскаянием, при непростительных же всякое покаяние будет излишним, напрасным¹³¹⁶. К грехам смертным или непростительным он относит человекоубийство, идолопоклонство, обман, отречение, хулу, блуд, прелюбодеяние и всякое осквернение храма Божия¹³¹⁷, а по другому перечислению – идолопоклонство, хулу,

человекоубийство, прелюбодеяние, блуд, лжесвидетельство, обман¹³¹⁸.

Но если есть грехи смертные или непростительные, к чему в таком случае и каяться в них? Если уже нет надежды на прощение их, тогда самое раскаяние делается бесплодным и бесцельным. Такие мысли невольно являются при сопоставлении смертных грехов с покаянием и его следствием. Эти мысли Тертуллиан влагает в уста своих противников – психиков и ставит их в своем сочинении в форме возражения, на которое и отвечает в таком смысле, что отпущение этих грехов может дать только один Бог, подобно тому, как Он же один может и мертвых воскрешать, и что отпущение их тем ценнее, что оно доставляет не одно только человеческое примирение. «Обращенное ко Господу и выраженное пред Ним покаяние это тем лучше заслуживает прощения, что человек просит его у одного Бога, смотрит на мир, дарованный людьми, как на недостаточный для его греха, – предпочитает краснеть пред церковью, чем быть с нею в видимом общении... Посмотрите – он при дверях; он для других служит предостережением, благодаря примеру смирения; он призывает к себе на помощь слезы братьев своих и чрез это возвращается богаче, чем чрез видимое общение, возвращаемое ему. Если он не получает мира здесь – на земле, зато сеет его с надеждой на будущее, готовится его сбор. Нет, покаяние этого рода не может быть тщетным»¹³¹⁹. Таким образом, по взгляду Тертуллиана, и так называемые смертные грехи не исключают возможности отпущения их, только отпущение это принадлежит уже не церкви, а одному Богу.

Говоря таким образом, Тертуллиан, по справедливому замечанию Фреппеля, совершенно и не открывает дверь прощения, и не закрывает ее, а оставляет полуотворенной: всегда, – говорит Тертуллиан, – «можно» надеяться на прощение смертных грехов от Бога, хотя сама церковь и не может даровать мира смертным грешникам; отселе – покаяние, раскаяние и в смертных грехах не бесполезно¹³²⁰.

3. О браке

Полемика Тертуллиана по вопросу о браке против маркионитов и психиков. Взгляд маркионитов и монтанистов на брак и его повторяемость. Двойственность взгляда Тертуллиана на брак в домонтанистический и монтанистический период литературной деятельности его (допущение в первом периоде повторяемости брака и осуждение даже первого брака – во втором). Брак христиан с язычниками.

По вопросу о браке взгляд Тертуллиана двоится. Приняв монтанизм, Тертуллиан расходился в данном вопросе со взглядом церкви; вопреки апостолу и церковной практике, он признавал только единобрачие и, безусловно, отрицал повторение брака. Взгляд свой на брак Тертуллиан выразил в сочинениях «*de monogamia*», «*exhortatio ad castitatem*» и «*ad uxorem libri 2*». Первое сочинение полемического характера, второе и третье носят отпечаток совета близкого человека, имеющего в виду дать свободу от брачных уз и доставить пользу другому.

Полемика Тертуллиана по вопросу о браке направлена против маркионитов и тех членов христианского общества, к числу которых он и сам некогда принадлежал и которых по переходу в монтанизм стал называть не иначе, как людьми душевыми, *psychici*, – полемика совместная и одновременная против еретиков и церкви.

Выходя из того положения, что все произведения Демиурга, противодействовать делам которого составляет прямую обязанность последователей христианского Бога, должны быть отвергнуты, маркиониты совершенно отрицали брак, как дело плоти, установление ветхозаветного Бога¹³²¹. Христианская церковь, основываясь на апостольских изречениях, напротив, допускала даже повторение брака¹³²². Ригористический монтанизм, верный своим принципам, взглянул на дело совершенно иначе. Явившись как отпор своевольному капризу тогдашнего римского и карфагенского общества – заключать и расторгать браки когда угодно, монтанизм, безусловно, осуждал

вторые браки наравне с прелюбодеянием или блудом, явился с характером экзальтированного пуританизма, допускавшего лишь моногамию, да и моногамию – как малость для слабого человечества. Он явился, таким образом, средним направлением. Сделавшись последователем фригийского сектатора, Тертуллиан, разумеется, начал отстаивать монтанистические воззрения на брак и отрицать истинно церковные и еретические, как крайности; на его взгляд, еретики не пользуются и тем, чем предоставлено пользоваться, психики, напротив, злоупотребляют предоставленным¹³²³, – те и другие не могут встретить одобрения¹³²⁴. По заявлению Тертуллиана, только в монтанизме позволительность (*licentia*) и воздержание (*continentia*) находятся в полной гармонии; отрицая крайности психиков и еретиков, монтанизм ратует только за единобрачие¹³²⁵ и нерасторжимость брака ни в каком случае, даже смертном. Этот пункт монтанистического учения тем с большим усердием защищал карфагенский пресвитер, что он вполне согласовался с его психическим настроением. Для Тертуллиана, с его мрачным, не любящим стеснения характером, брак не имел особенной прелести, и если он сам когда-то вступил в брак, зато и постарался впоследствии покончить расчеты с теми обязанностями, которые налагались на него браком, остаться вполне свободным человеком и возвышать свой голос против позволительности второго брака, якобы несогласного с характером христианства¹³²⁶. По переходе в монтанизм, в нём явилось даже отвращение от вторых браков. В монтанизме оно так и должно было случиться. При веровании в близкий конец мира и виде нравственной распущенности монтанисты тяготились брачными узами, – им только хотелось поскорее – без всякой помехи – расстаться с жизнью путем мученичества. Отсюда – милостью со стороны монтанистов было и то, что они допустили хоть один брак, оставили человеку хоть немного свободы в этом случае.

Зная характер Тертуллиана – пылкий и решительный, его привязанность к монтанизму, глубокую нелюбовь к препятствиям, легко понять, как Тертуллиан должен был отнестись к церковному учению о браке и к учению маркионитов

об этом же предмете. Маркиониты слишком сильное и невыгодное для себя впечатление произвели на Тертуллиана, чтобы он снисходительно отнесся к их учению о чем бы то ни было; отсюда понятна его неуступчивость маркионитским тезисам. Рядом опытов Тертуллиан убедился, что церковное учение о браке и его повторяемости оставляет очень много места человеческой свободе; отсюда неудивительна настойчивость Тертуллиана на необходимости реформы в учении о браке по планам Монтана и его пророчиц – органов Св. Духа. «Эта роковая идея, запавшая в душу, где кипел гнев, вылилась из нее, как горящая лава, готовая покрыть потоком брани все, что бы ни встретилось на пути»¹³²⁷. Искусная софистика в руках Тертуллиана была сильным орудием в борьбе с психиками, орудием, которым он умело воспользовался¹³²⁸; натянутые объяснения библейских мест, экзегетический произвол¹³²⁹ дали Тертуллиану возможность доказать излюбленную мысль и провести монтанистический взгляд на брак до конца. Но рядом с этим есть у Тертуллиана и прекрасные мысли, основанные на серьезных данных. Оспаривая вторые браки, Тертуллиан представляет два великих типа брачного союза: естественный, это – Адам, муж одной жены, и сверхъестественный, это – Христос, имеющий союз только с одной церковью; эти два типа он выставляет всюду в своем рассуждении о браке, этот аргумент повторяет на различные лады и определяет, что пример этих двух прототипов человеческого рода – созданного и возрожденного – ограничивает брачное сопряжение одним, не допускает расторжения и повторения браков.

Одинаковы с полемическим трактатом по содержанию, но различны по характеру и тону, сочинения, «*exhortatio ad castitatem*» и «*ad uxorem*». В существе дела не высказывая ничего нового, в указанных сочинениях Тертуллиан представляет, тем не менее, некоторые частности, не встречающиеся в трактате «*de monogamia*». Как плод спокойной рассудительности Тертуллиана, а не запальчивости горячего полемиста, совет близким людям, а не отпор противникам, эти сочинения, так сказать, суммируют то, что Тертуллианом

высказано в трактате «de monogamia», суммируют в мягкой форме. Первое сочинение написано Тертуллианом как совет одному христианину, как он должен поступить, лишившись своей жены (умершей), второе – нечто вроде духовного завещания Тертуллиана своей жене, как лучше всего поступать ей, когда она по смерти своего мужа – Тертуллиана останется вдовой.

Смерть человека вообще вызывает размышления такого или иного характера; смерть человека близкого – жены тем большие думы навеивает, думы о том, между прочим, как устроиться в жизни по смерти дорогого человека. Имея в виду это, а может быть и запрос, Тертуллиан и пишет целый трактат и посвящает его известному, определенному лицу, может быть, колебавшемуся относительно дальнейшей жизни своей и томившемуся над разрешением вопроса: жениться опять по смерти жены или остаться навсегда вдовцом. Предполагая, что сам он помрет ранее своей жены, и не желая поставить ее на путь колебания относительно того же вопроса, Тертуллиан и ей посвящает – как бы духовное завещание – сочинение в двух книгах с разрешением брачного вопроса в смысле моногамии. «Я не сомневаюсь, любезный брат, что после смерти своей жены ты рассудил, как достигнуть покоя душе своей, которого иначе нельзя достигнуть, как оставаясь на будущее время вдовцом. Обрати на это внимание»¹³³⁰. «Любезная подруга моя в служении Господу! Я признал полезным помыслить о том, что ты должна делать в случае, если я оставлю мир сей прежде тебя. Завещаю тебе мои советы и приглашаю тебя им последовать»¹³³¹. Так начинает Тертуллиан то и другое сочинение. Основная мысль в дальнейших рассуждениях карфагенского пресвитера та, что христиане должны стремиться к высоте нравственного совершенства, богоподобию, и вследствие этого устранять то, что может препятствовать этому стремлению.

Представим теперь главные положения Тертуллиана по вопросу о браке с подробным раскрытием его мыслей.

«Мы, – говорит Тертуллиан, – знаем один брак, как и одного Бога, и находим, что почтеннее тот брачный закон, в котором не

опускается из виду и естественный закон стыдливости». Психики если допускают повторение брака, так это потому, что они не приняли Духа; отсюда – им не то нравится, что угодно Духу, а что угодно плоти (Быт. 6:3; Гал. 5:17)¹³³²; моногамию отрицают только те, которые не слушают внушений Параклета, Который учит только истине, по слову Господа, возвещает людям то, что они не могли вместить из учения Спасителя¹³³³, Который ни в каком случае не может передавать противного католическому преданию и налагать новое, неудобноносимое бремя, вопреки легкому бремени Господа¹³³⁴.

Бог хочет, чтобы созданный по Его образу человек стремился к богоподобию, был так же свят, как свят Бог. «Он установил различные степени святости для людей. Первую степень составляет девство, соблюдаемое от рождения. Вторая степень девства после крещения состоит в том, чтобы мы во время супружества очищали себя добровольною разлукою между мужем и женой, или сохраняли целомудрие, пребывая постоянно как бы в безбрачном состоянии. Наконец, третья степень заключается в единобрачии, когда мы по смерти первой жены отказываемся от вступления в новый брак. Первое счастье, первое девство – вовсе не знать того, о чем после можно жалеть, познавши оное. Вторая степень – презирать то, что слишком хорошо нам известно. Третья – также достойна похвалы; потому что воздержание есть добродетель»¹³³⁵. Превознося девство, Тертуллиан не отрицает брачное соединение мужа и жены: признавать брак делом нечистым, по Тертуллиану, могут только еретики, расторгать существующий брак – значит восставать против Того, Кто создал и жену и благословил брак¹³³⁶; первый брак – дело законное¹³³⁷. Не то представляют вторые браки; Тертуллиан отрицает их.

Если раскрыть ветхозаветные книги Св. Писания, то в них мы увидим учение о моногамии, убедимся, что моногамия не нова, не чужда в церкви Божией и есть собственно учение христианское, так что Параклет является в этом случае не столько установителем, сколько восстановителем и истолкователем моногамии. Адам был мужем одной жены, Господь создал ему только одну жену¹³³⁸, присовокупил и

брачный закон: *и будета два в плоть едину* (Быт. 2:18. 24), два, а не три и не многие в одну плоть, так что нарушение этого божественного закона будет уже злодеяние, *scelus*¹³³⁹. Примером единобрачия служит Авраам. До обрезания он был мужем одной жены, и хотя после обрезания он не был моногамом, это ничего не доказывает: образцом для нас служит в этом случае Авраам до обрезания. Авраам «бигамом начал быть с обрезанием, моногамом – с необрезанием. Ты думаешь принимать бигамию? допусти и обрезание. Защищаешь необрезание? следуй и моногамии. И тогда ты будешь сыном Авраама – моногама как необрезанного; так что если ты обрезываешься, то уже не сын, поскольку ты будешь не от веры, а от знамения веры (*ex signaculo fidei*), оправдываемой в обрезании». В подтверждение этой мысли Тертуллиан ссылается на 3 главу послания Ап. Павла к Галатам. Приводит из Библии и другие примеры единобрачия¹³⁴⁰. При этом Тертуллиан не мог не натолкнуться на некоторые ветхозаветные примеры, которые шли вразрез с моногамией. Прежде всего, он останавливает свое внимание на законе уличества и дает ему такие объяснения, которые не ниспровергают его главные мысли о моногамии, а поясняют и доказывают. Закон уличества был необходим, – он вытекал из благословения Божия: *раститеся и множитесь* (Быт. 1:28); он был необходим, потому что скопцы и неплодные считались бесславными, – чтобы избавить их от беславия, необходимо было восстановить их семья¹³⁴¹. В Новом Завете все это утратило значение: беславие не покрывает умерших бездетными и скопцов, так как скопцы заслужили даже милость, призванные в царство небесное; ветхозаветный закон *прешел*, а что *прешло*, то уже не имеет силы, не имеет значения; смерть не расторгает брака, – «жив единственный Отец наш – Бог и наша мать – церковь, мы, живущие Богу, не мертвы, и не мертвых мы хороним, поскольку и они живы во Христе». К подобному же выводу приходит Тертуллиан, обращая внимание на пример ветхозаветных патриархов, которые имели по несколько не только жен, но и наложниц. Пример их, по-видимому, дает право вступать в брак несколько раз. Не отрицая многоженства и конкубинатства,

Тертуллиан объясняет такие ветхозаветные примеры в смысле допущения, а не повеления. На полигамию и конкубинатство патриархов Тертуллиан смотрит как на дозволение, вытекающее из заповеди: *раститесь и множитесь* (Быт. 1:28); это дозволение ветхозаветное в Новом Завете было отменено, как отменено и многое другое. Допуская многоженство, Бог поступил подобно человеку, который сажает деревья, с целью после порубить их на постройки. Ветхий Завет имел целью сажать деревья, Новый подает секиру для рубки их¹³⁴². В Ветхом Завете встречается полигамия; но в нем же находится и безусловное ограничение ее: жрецам дозволялось жениться не более, как на одной жене (Лев. 21:13; Втор. 17:17). Подобное запрещение – жениться во второй раз – относится и к христианам, а не к ветхозаветным только священникам, и не к священникам только новозаветным, а и к мирянам, – христиане – все священники, в христианстве всякий верующий – священник для себя и некоторых других: он может приносить Богу жертву в молитвах, коленопреклонениях, бдениях, может даже в крайних случаях крестить¹³⁴³. Правда, в церкви есть границы между мирянами и священниками; но существенные христианские обязанности у них одни в те же; стало быть, и миряне, как и священники, должны жениться однажды. К тому же, если миряне будут вступать во второй брак, откуда будет брать священников – моногамов?¹³⁴⁴ И Новый Завет представляет немало примеров, из которых видны и моногамия, и воздержание от брака: моногама – священника Захарию, небрачного – Иоанна Предтечу. Говоря об апостолах, Тертуллиан упоминает только об одном Ап. Петре как человеке женатом; все другие апостолы, по его словам, были или скопцы, или люди, воздержавшиеся от брака. Если, говорит Тертуллиан, апостол и говорит: *еда не имамы власти сестру жену водити, яко и прочии апостоли, и братия Господня, и Кифа* (1Кор. 9:5), так здесь понимает не жен апостолов – в собственном смысле этого слова, а вообще женщин, бывших при апостолах с целью служения им в слушания евангельской проповеди, как и при И. Христе, ибо на греческом языке жена и женщина называются одним и тем же именем – *γυνή*¹³⁴⁵. Единобрачие должно быть и

по тому высокому значению, какое придает браку апостол Павел. Брак изображает собою таинственно союз Христа с церковью, и как союз этот один, так и брак должен быть один, неповторяем¹³⁴⁶.

Доказывая моногамию, Тертуллиан ссылается и на язычников. Не говоря уже о языческих жрецах – моногамистов по должности¹³⁴⁷, и между заурядными людьми при различных празднествах и церемониях единобрачные имеют предпочтение перед второбрачными. Если у язычников так, то тем более так должно быть у христиан, чтобы не стать им ниже язычников¹³⁴⁸. Насколько моногамия естественна, видно это и из царства животных¹³⁴⁹.

В тесной и неразрывной связи с вопросом о единстве брака стоит вопрос о нерасторжимости брака. По взгляду Тертуллиана, брак нерасторжим ни в каком случае, даже смерть одного из соединенных браком не разрывает брачных уз и не дает права оставшемуся в живых вновь вступить в брачный союз. Первоначальный основной брачный закон говорит: *еже Бог сочета, человек да не разлучает* (Мф. 19: 6. 8). Таким образом «только один Бог разлучает, Бог, Который и соединяет». Расторгая брак, смертью одного из брачившихся, Бог тем самым налагает уже нравственную обязанность на оставшегося в живых не вступать в новый брак: такое сочетание будет противно воле Божьей, будет считаться прелюбодеянием¹³⁵⁰. Мы не должны жалеть того, что потеряли через смерть жену или мужа: *Господь даде, Господь отъял: яко Господеви изволися, тако и бысть* (Иов. 1:21). Если бы Бог хотел, чтобы мы оставались в супружестве, то Он не лишил бы нас первой жены или первого мужа; коль скоро лишает, то, значит, это угодно Ему и идти против этого грешно. Правда, человеку дана свобода поступать так или иначе; но эту свободу свою человек должен сообразовать с волей Божией, поступать так, как желает Бог; если же человек делает не то, что угодно Богу, тогда он делает угодное диаволу, делается рабом его¹³⁵¹. Отсюда, необходимо тщательно узнавать волю Божию, волю не только явную, всем, известную, но и сокровенную. Иное как бы и согласно с волей Божией, потому что Богом дозволено; но дозволение не

составляет еще прямой воли дозволяющего, оно иногда вызывается необходимостью. Воля же Божия в собственном смысле состоит в том, что прямо и безусловно предписывается Богом, а не в том, что дозволяется по снисхождению. Дозволение одного предполагает другое, лучшее и побуждает нас следовать этому лучшему, как угодному Богу и согласному с Его волей; следовательно, дозволенное, как предпочитаемое, будет ниже того, чему оно предпочтено; человек, делая то, что только дозволено, грешит. Вторые браки основаны на воле Божией, допускающей их по снисхождению (как вытекает из самого понятия о браке и установления его, брачный союз только один); поэтому, как результат не безусловной воли, а вызванной снисходительностью, они не составляют безусловного блага, – предпочтается лучшее – воздержание¹³⁵². Отсюда, оставшийся в живых супруг, воспользовавшись представившеюся свободой от брачных уз, должен позаботиться о том, чтобы умерить свои страсти и пожелания, посвятить себя воздержанию¹³⁵³, позаботиться, чтобы плоть не взяла перевеса над духом – слабейшая над сильнейшим (Мф. 26:41)¹³⁵⁴. Здесь представляется полнейшая к тому возможность. Без жены человек чувствует себя как бы возрожденным: «когда молится, он, кажется, видит себя ближе к небу; он проводит ночи в размышлениях о Свящ. Писании; сердце его исполняется блаженства; борясь с дьяволом, он приобретает доверие к себе»; он соблюдает телесную чистоту; несвязанный брачными узами и соединенными с ними обязанностями, он во всякое время и везде может молиться. Молитва его тогда истекает из души, незапятнанной стыдом и робостью, и Дух Святой возносит ее прямо к Богу¹³⁵⁵. Сверх того, есть и психологическое основание удаляться вторых браков. Не женившийся во второй раз не испытывает тех состояний и внутренних волнений, какие неизбежно являются у двоеженца. У двоеженца «душа волнуется от двух жен: от одной по воспоминанию, от другой – по действительности». Первой жены нельзя ненавидеть, потому что память о ней священна, тем более что она перешла уже в царство Божие, вторую невозможно ненавидеть, потому что она постоянно

находится пред глазами. Вывод опять тот же: чтобы быть спокойным и сохранить целомудрие, необходимо отказаться от вторых браков¹³⁵⁶. – Если брак не расторгается со смертью, тем более не должен он расторгаться при жизни. В первом случае: смерть – дело Божие, во втором – расторжимость брака при жизни – дело чисто человеческое, происходящее от различных житейских причин: несогласия, гнева, ненависти, клеветы и т. п., вследствие чего муж и жена делаются иногда взаимными врагами¹³⁵⁷.

Психики, защищая повторяемость брака, ссылаются на 1Кор. 7:39: *жена привязана есть законом, в елико время живет муж ея: аще же умрет муж ея, свободна есть за негоже хочет, посягнути, точию о Господе*¹³⁵⁸. Тертуллиан находит понимание этой ссылки психиками неправильным. Если, – говорит он, – допустить вторые браки, тогда надо допустить и третьи, и четвертые и т. д., т. е. допустить полигамию, не имеющую места в христианстве¹³⁵⁹. Приведенное место из 1Кор. 7:39, по Тертуллиану, нисколько не говорит о повторяемости брака. Апостол писал: *привязался ли еси жене? не ищи разрешения. Отрешился ли еси жены? не ищи жены. Аще ли же и оженишия, не согрешил еси: и аще посягнет дева, не согрешила есть: скорбь же плоти имети будут таковыи* (1Кор. 7:27, 28). Мысль апостола здесь сводится к моногамии в христианстве. Жизнь христианина начинается собственно в христианстве¹³⁶⁰, поэтому «освобожденному от жены прежде веры не считается после веры второй женой та, которая после веры первая». При свете мысли о том, что жизнь наша начинается собственно с принятием христианства, легко понять слова апостола и в 39 ст.: *жена привязана есть законом, в елико время живет муж ея: аще же умрет муж ея, свободна есть за негоже хочет, посягнути, точию о Господе*. Апостол считает жену свободной по смерти мужа, («разведенным он не позволил вступать в брак, вопреки древней заповеди»); если она выйдет замуж (по смерти первого мужа), не согрешит, потому что не вторым мужем будет тот, который от веры первый». Как бы в пояснение этой мысли, апостол и прибавил: *точию о Господе*¹³⁶¹. Точно так же нужно

понимать и следующие слова апостола: *хощу юным вдовицам посягати, чада раждати, дом строити, ни едины же вины даяти противному хулы ради* (1Тим. 5:14). Апостол не желает здесь, чтобы брак в христианстве повторялся; относительно молодых вдов его мысль совершенно не та, «чтобы они столько же раз выходили замуж, сколько раз вдовеют»¹³⁶². Наконец, если апостол и позволяет им вступать в брак, так это позволение его не есть повеление¹³⁶³, – это – временное допущение вследствие немощи плоти, подобно тому, как развод допущен был Моисеем вследствие жестокосердия (Мф. 19:8). Как временная мера, вызванная необходимостью, она не могла существовать вечно. С явлением Христа и Параклета она утратила свое значение. Жестокосердие, бывшее причиной развода, господствовало до Христа; точно так же и немощь плоти, вследствие которой допущен был второй брак, имела место только до Параклета. Отсюда – с явлением Христа и Параклета не стало причин для развода и повторения брака (развод и повторение брака стоят в тесной и неразрывной связи между собой), – «новый закон отрицает развод, новое пророчество – второй брак»¹³⁶⁴.

Оригинально с софистической стороны объяснение Тертуллианом места из 1Кор. 7:1. Апостол говорит: *добро человеку жене не прикасаться*. Тертуллиан заключает: прикасаться жене, следовательно, есть зло; ибо нет ничего противоположного добру, кроме зла. Отсюда, ввиду того, что христиане должны стремиться к высоте нравственного совершенства, к добру, и выходит, чтобы и те, которые имеют жен, были как бы не имеющими их, а тем более те, которые не имеют, не должны иметь. Апостол приводит и причины этого, именно – неженатые более помышляют о Боге (1Кор. 7:32). Если апостол и допускает брак, так это, по Тертуллиану, не есть основание непременно вступать в брак: «уже не благо то, что допускается, ибо совершенное благо не допускается, а уже позволяется»¹³⁶⁵. Допущение не есть утверждение чего-либо лучшего, – допущение вынуждается иногда не волей, а необходимостью¹³⁶⁶, и – очевидно – оно уже не будет совершенное благо. Апостол говорит: *лучше жениться, нежели*

разжизатися (1Кор. 7:9). Как же должно быть понимаемо это благо (*лучше*), которое лучше наказания? Оно благо только сравнительно с худшим. Абсолютное благо то, которое есть благо без сравнения даже с другим благом, – сравнительное благо не будет уже благом, а только низшей степенью зла, пожалуй, с именем блага. Сравнение апостола: *лучше жениться, нежели разжизатися* похоже на такое: лучше лишиться одного глаза, чем обоих. И как потерю одного глаза нельзя назвать благом (хотя по сравнению с лишением обоих глаз она и может быть названа чем-то вроде блага), точно так же и *жениться* нельзя назвать безусловным благом, – оно – благо только по сравнению с *разжизатися*¹³⁶⁷. К тому же, слова: *лучше жениться, нежели разжизатися*, по Тертуллиану, «произнес апостол от самого себя именем Господним»: *повеления Господня* (об этом) *не имам, совет же даю* (ст. 25)¹³⁶⁸; следовательно, не составляют воли Господа, а единственно снисхождение или рассуждение самого апостола, относятся они не к вдовцам, а к людям неженатым и холостым¹³⁶⁹; указавши на свой совет, апостол далее как бы отсоветывает исполнять то, что пред сим дозволил, отсоветывает вступать и в первый брак, а тем более во второй, как бы отклоняет свой совет, чтобы дать место заповеди Божией¹³⁷⁰.

Рассуждая таким образом, Тертуллиан приходит к выводу, что и брак вообще неодобрителен, есть терпимое любодеяние, – крайность, вытекающая из взгляда его на жизнь вообще, на плоть и ее требования и т. п. Такой вывод свой он основывает на словах апостола, который говорит, что супруги *пекутся, како угодили* себе. Апостол, по представлению Тертуллиана, имеет здесь в виду не взаимное угождение чистотою нравов, а все то, чем возбуждают супруги друг друга к сладострастию, часто внешность; а «желание нравиться внешне есть самая сущность плотской похоти, которая со своей стороны есть причина любодеяния. Брак не уподобляется ли любодеянию, не бывает ли целью удовлетворения тех же пожеланий?» Желаящий вступить в брак любодействует с невестой прежде женитьбы, – до женитьбы всякая женщина для него чужая, всякая женщина

выходит замуж после того уже, как с нею совершенно любодеяние взором. Таким образом, между любодеянием и браком различие не в существе, а только в названии, в санкционировании законом одного и отрицании другого: «брак и любодеяние составляют один союз, одно плотское сочетание, пожелание которого Господом названо прелюбодеянием»¹³⁷¹. Ввиду этого самое лучшее для человека – совершенно удаляться от женского пола, предпочитать безусловное девство. Но если так, то нужно благодарить Бога и за то, что Он дозволил вступать в брак хоть один раз, не желать повторения брака, так как повторение, не ограничиваемое уже ничем, естественно может повести к полигамии¹³⁷² и послужит препятствием к нравственному усовершенствованию¹³⁷³.

В предыдущих рассуждениях Тертуллиан представал разнообразными доводами в пользу моногамии и против двоеженства; но и защитники повторения браков не без основания же поддерживают свой взгляд на возможность и – иногда – необходимость второбрачия, они приводят различные побудительные причины вступления во второй брак. Чтобы провести свой взгляд до конца, Тертуллиану в данном случае необходимо было коснуться и разобрать те мотивы, какие представлялись в пользу повторяемости браков; Тертуллиан это и сделал.

Чем оправдывают вторые браки? Одни извиняют их похотью слабой плоти; другие ссылаются на необходимость снискивать себе друзей, иметь кого-либо для управления домом и семейством, для поддержания порядка в хозяйстве, наблюдения за прислугой, хозяйственной экономии, для того, чтобы иметь детей – наследников имущества и т. д.¹³⁷⁴. Ни один из этих мотивов, по Тертуллиану, не оправдывает второбрачия при правильном взгляде на дело. В противоположность первому доводу Тертуллиан указывает на основную свою мысль о торжестве духа над плотью: плоть должна покоряться духу, человек не должен увлекаться требованиями плоти, особенно незаконными; против первого же довода указывает на христианских девственниц, которые ради достижения высоты нравственного совершенства отказываются от брачных уз,

делаются супругами и дочерьми Бога, живут и беседуют с Ним; отказываются быть господами чужого дома, наслаждаться богатствами мужа и т. д., и пользуются только тем, что необходимо для благоприличия и умеренности¹³⁷⁵. Говорят, что жена нужна для поддержания хозяйства и ради экономии. Но ужели хороши дома только семьянинов, а у холостяков непременно должно быть разорение? Евнухи и воины обходятся без жен и вследствие только этого ничего не теряют в своем хозяйстве. Если воины ничего не теряют, непонятно, почему христиане, воины Христа, обязанные подчиняться дисциплине небесного Вождя, будут терпеть ущерб. Путешественники обходятся без жен; ужели христиане, путники в мире сем, не могут обходиться без них? Но пусть христианину нужна подруга для домашнего обихода; для этого не необходимо жениться, – можно избрать какую-либо престарелую вдову, украшенную добродетелями... Нужны дети – наследники, нужно потомство? Но к чему у христианина такое желание? Он отказался от наследства мирскими удовольствиями, и опять хочет иметь наследников; у него нет детей от первого брака, так он старается получить их от второго; ему хочется подольше пожить, тогда, как у христианина не должно быть такого желания (Флп. 1:23); христианин желает иметь детей, тогда как в этот железный для христианства век пытки и мучения дают христианину совершенно иное назначение, где потомство может служить помехой: без потомства, без детей ничто не может привязывать христианина к земному, воспрепятствовать подвергнуться гонению и приять мученический венец, он более обратит внимания на свое спасение¹³⁷⁶.

В заключение Тертуллиан указывает на то, кто более всего стремится снова вступать в брак. Правда, говорит он только о женщинах, но это же можно отнести отчасти и к мужчинам. «Жены ленивые, болтливые, пьяницы, кокетки составляют дурное общество, которое противится состоянию вдовства. Легкомысленные языки их произносят слова, вредные для целомудрия; лень враждует против достоинства; суета приводит к распутству; пьянство есть мать всех пороков. Ни одна из женщин сего рода не одобрит единобрачия, потому что

они из чрева своего сотворили себе бога»¹³⁷⁷. Словом, повторения браков требует только нравственная уродливость, и никогда не домогаются его люди с твердой нравственностью.

Тертуллиан – монтанист, безусловно, отрицал вторые браки. До перехода в монтанизм взгляд его на брак был снисходительнее, Тертуллиан допускал и вторые браки, *точию о Господе*. Тяжело переносить вдовство, – признавал это в прежнее время Тертуллиан. Как же поступать тем вдовцам и вдовам, которые не в силах оставаться в состоянии вдовства? Вступать в брак, – вот естественный ответ. Но с кем? Были примеры, что вдовы выходили замуж, вдовцы женились. Не осуждая их, Тертуллиан требует только, чтобы брак их был *о Господе*¹³⁷⁸, соединением верующего мужа с верующей же женой. Имея в виду место из послания Ап. Павла (1Кор. 7:12 – 15) и основываясь на нем, некоторые вступали в брак с язычниками. Тертуллиан находит, что такое понимание указанного апостольского места неправильно: Апостол говорит здесь только о тех, «которых благодать Божия застала уже в браке с неверными»¹³⁷⁹, – для них брак остается нерасторжимым, хотя бы один из супругов и оставался в язычестве. Правильность такого понимания указанного места Тертуллиан подтверждает и дальнейшими стихами той же главы (15 и 16): *в мире призва нас Господь Бог; что бо веси, жено, аще мужа спасеши, или что веси, мужу, аще жену спасеши?* Вступление христианина в брак с язычницей или выход христианки за язычника не допускается; это вытекает из слов апостола: *жена, аще умрет муж ея, свободна есть, за негоже хочет посягнути, точию о Господе* (1Кор. 7:39); во избежание злоупотреблений, Апостол говорит о вторых браках, что они, коль скоро является в них необходимость, должны совершаться *о Господе*, т. е. между христианином и христианкой и по христианскому обряду. «Слово *точию* придает великую силу закону и делает его совершенно обязательным; слово сие повелевает и убеждает, приказывает и увещевает, обязывает и угрожает»¹³⁸⁰. Впрочем, на такие браки Тертуллиан и здесь смотрит как на снисходительное допущение со стороны Апостола. Допуская браки только *о Господе*, Апостол имел в

виду устранить 1) осквернение плоти христианина от соприкосновения с плотью язычника¹³⁸¹, вследствие чего вступающие в брак с язычниками или язычницами не изъяты от обвинения в блуде и, как любодейцы, должны быть лишены общения с верующими; 2) опасность для христианина от брака с язычниками. Постоянное обращение христианина – супруга с язычницей – супругой или супруги – христианки с супругом – язычником может повести к тому, что христианину или христианке по необходимости придется или одновременно работать двум господам, Богу и мужу или жене – язычникам, или же окончательно перейти на ту или другую сторону. В данном случае Тертуллиан имеет в виду только одну женщину, как более слабое существо, говорит только о ней одной; ясное дело, что доводы Тертуллиана приложимы и к мужчине. «Всякая христианка должна стараться нравиться Богу. Как же ей работать двум господам – Богу и своему мужу – язычнику? Стараясь нравиться (в лице мужа) идолопоклонству, она должна сообразоваться с обычаями язычников: должна заботиться о своей красоте, своем уборе, своем туалете; должна предаваться постыдным его ласкам, оскверняющим и самое брачное ложе. Сии столь мало сходствующие между собою супруги не станут возлагаемого природою на оба пола долга выполнять с тою умеренностью и благоприличием, как христиане, действующие со страхом Божиим»¹³⁸². Брак христианки с язычником не сообразен будет в религиозно-нравственном отношении. «В состоянии ли жена исполнять христианские обязанности, когда будет иметь вблизи себя слугителя дьявола, который за долг себе поставил мешать тому? Нужно ли явиться на стояние? Муж назначит на это время свидание в бане. Придет ли день поста? Муж именно в сей день пригласит друзей на пиршество. Случится ли крестный ход в церкви? Никогда столько заботь и занятий не явится в идолопоклонстве. Какой муж – идолопоклонник дозволит жене беспрепятственно посещать братьев, обходить деревни, навещать больных в хижинах? Какой муж захочет расстаться с женою ночью, чтобы она пошла молиться с братией во время всенощных бдений? Стерпит ли он, чтобы она проводила всю

ночь в церкви в праздник Воскресения Христова, и чтобы она являлась причастаться Св. Таин, которыми он пренебрегает и гнушается? Будет ли он смотреть равнодушно, что она ходит в темницы целовать оковы мучеников? И что скажет Он, когда узнает, что жена его должна давать братьям лобзание мира, должна подносить воду для омытия ног верующих, разделять с ними хлеб и вино во время вечери, проводить время в созерцании и молитве? Если придет путешественник из христиан, какое гостеприимство будет он иметь в доме язычника? Когда надобно будет дать бедному хлеба, не найдет ли жена неверующего житницу свою запертою?»¹³⁸³ – Пусть найдутся и такие язычники, которые хорошо относятся к христианам и как бы покровительствуют им. И в этом случае не избежать христианкам осуждения: покровительство язычников всегда невыгодно отзывается на христианах. Пусть христианка скрывает свои религиозно-нравственные доблести; это еще более возбudit любопытство и подозрение язычника. «Можешь ли ты, – говорит Тертуллиан, обращаясь к христианской жене, – укрыться, когда крестишь постель или тело свое, или же когда плюешь на нечистые вещи? Если ты встанешь ночью, чтобы помолиться, не будет ли муж твой подозревать тебя в магии? Не заметит ли Он, что ты как будто нечто втайне отведываешь прежде ужина? И когда узнает, что это не что иное, как хлеб, то что он подумает насчет тебя в своем невежестве? Не будет ли он жаловаться на все подобный тайны? Может быть, он даже станет подозревать тебя, что ты хочешь его отравить»¹³⁸⁴. Все покровительство язычника может после отозваться шуткой и поруганием самого священного для христианина, или даже преданием христианина или христианки пытке и мучениям¹³⁸⁵. Самая обстановка домашней жизни во всякой языческой среде такова, что она очень легко может влиять на христианина или христианку и мало-помалу свращать в язычество и идолопоклонство. «Служительница Господня должна жить посреди богов – ларов, присутствовать при праздниках и торжествах идолов, глотать дым ароматов в начале года и в первый день каждого месяца. Она выходит из дому дверьми, украшенными лавровыми венками и светильниками, как бы из

вертепа разврата. Лежа непрерывно за столом с мужем и с пирующими друзьями его, не прилепится ли она к их мнениям? Ей надобно будет служить нечестивым, тогда как она служила прежде одним святым. Не чувствует ли она осуждения своего, служа таким образом тем, кого некогда должна будет судить сама? Слыша пение своего мужа, что она услышит? Да и сама она что станет петь перед ним? Вероятно, какие-нибудь стихи из комедий или в честь Бахуса песню, выученную ею в питейном или игорном доме. Осмелится ли она произнести имя Господа, воззвать к Иисусу Христу? Куда денется пища духовная, укрепляющая веру тех супругов, которых досуги посвящаются благочестивому чтению, вообще ими делаемому? Подобные разномыслящие супруги станут ли благословлять друг друга во имя Божие? Нет; для женщины в сем положении все бывает чуждо, враждебно, все подвергает ее осуждению, все стремится удалить ее от пути спасения»¹³⁸⁶. Правда, все это может произойти и с женой, которая вступила в брак с язычником еще в язычестве; но ужели Бог не подкрепит ее? ужели Он не окажет ей своей помощи? Не то совсем с женой – христианкой, вступающей в брак с язычником. Брак этот – запрещенный брак, не угоден Богу; а что негодно Богу, то оскорбляет Его, а что Его оскорбляет, то приносит только несчастья¹³⁸⁷.

Из-за чего христианки выходят иногда замуж за язычников? Бывает, что побудительной причиной является иногда суетное честолюбие: нужен роскошный дом, богатая обстановка. Но честолюбие несогласно с духом христианского учения. Страсть выходить замуж из-за богатства часто не находит для себя оправдания даже и среди самых язычников. «Многие жены – идолопоклонницы, благородные и богатые, соединяются иногда с людьми бедными и незнатными; иные выходят замуж за своих отпущенников и рабов». Христианам ли после этого гнаться за богатством? Да и к чему оно христианам, когда их удел царство небесное, совокупность всех благ?»¹³⁸⁸

4. Против роскоши и излишеств во внешнем убранстве

Драгоценности в обстановке и одежде. Благородные металлы в ряду других металлов, драгоценные камни, – они прямой пользы не приносят. Против употребления драгоценных металлов и камней говорит общее сознание всех людей и воля Божия. Честолюбие – источник роскоши. Косметика и куафюра и их неприложимость в христианстве.

На тему о чистоте нравов и предосудительности обращать особенное внимание на внешность Тертуллиан говорит в особом сочинении «*de cultu foeminarum*» (в 2 книгах); в нем Тертуллиан подробно рассмотрел вопрос о женских украшениях. Вопрос этот он поставил в некоторой связи с вопросом об отношениях между мужчиной и женщиной.

Внешние украшения Тертуллиан признает неприличными для христианских жен. Сознание каждой христианкой в своем лице падшей Евы не располагает к веселью и украшению себя¹³⁸⁹, христианское смирение и кротость не допускают суетного тщеславия и желания нравиться – признака нравственной испорченности¹³⁹⁰; генезис украшений научает избегать их: изобретение украшений и дорогих нарядов предание приписывает тем соблазнителям дочерей человеческих, о которых говорится в Книге Бытия, т. е. падшим ангелам, – они указали женщинам на изысканные одежды и драгоценные украшения и чрез то подстрекали и подстрекают врожденное женщинам любопытство и тщеславие¹³⁹¹. Рассматривая, далее, драгоценности, которыми пользуется тщеславие, Тертуллиан находит, что драгоценности эти потому и дороги и так ценны, что трудно добываются, иногда стоят нескольких жизней добывающих (напр. рудокопов, водолазов). А между тем, что особенного представляют эти драгоценности? Золото и другие благородные металлы с успехом могли бы замениться медью или железом, – известно, что кольца, которыми женщины украшают свои руки, употреблялись прежде железные, а обручальные кольца и в век Тертуллиана

употреблялись железные. Железо – полезнее и практичнее золота. «Пусть люди, привязанные к золоту и серебру, покажут мне, – говорит Тертуллиан, – какое можно сделать из них полезное и нужное употребление, подобно употреблению железа и меди. Никогда земля не была обрабатываема золотом, корабли никогда не строились из серебра; никогда золотой меч не защитил ничьей жизни, и серебряные стены не служили оплотом для людей ни против непогод, ни против неприятельских нападений. Наконец, золото и серебро никогда не употреблялись для добычи и обработки железа, между тем как сами они не могут быть добыты и обработаны без помощи железа. Из всего сего не вижу я, чтобы золото и серебро получили от природы какое-либо преимущество перед другими металлами»¹³⁹². То же нужно сказать и о драгоценных камнях. «Можно ли что лучшего сказать в пользу драгоценных камней, которые считаются дороже золота и серебра? Не одинакового ли они вещества с простыми кремнями и обыкновенными камешками?» Подобно благородным металлам, и драгоценные камни никакой прямой пользы не приносят. «Их нельзя употребить ни для фундаментов домов, ни для постройки крепостных стен, ни для крыши зданий, ни для устройства террас. Они служат единственно для удовлетворения честолюбия женщин и для умножения их гордости», с каковою целью их возможно красивее и изящнее отделывают¹³⁹³. Против употребления благородных металлов и драгоценных камней говорит и общее согласие всех народов; оно показывает, что драгоценности эти там только и дороги, где их нет, между тем как где они добываются, там поселяют к себе равнодушие: «у парфян, мидян и других народов, изобилующих золотыми копиями, часто куются из золота цепи для рабов и преступников, так что сии последние, отягощаясь так называемым у нас богатством, бывают тем несчастнее, чем более богаты, и тем самым доказывают ту истину, что золото может быть иногда предлогом презрения»¹³⁹⁴; у народов этих местные драгоценности носят только в таких местах, где нельзя их видеть¹³⁹⁵, – таково презрение к ним у этих народов! Различное смешение цветов в одеждах, окраска – противны Богу; они

показывают только, что «Бог как будто не в состоянии был или позабыл сотворить таких овец, на которых шерсть была бы багряного или другого блестящего цвета, в какой она теперь окрашивается. А как известно, что Он мог бы и сие сотворить, то надо согласиться, что Ему было то не угодно, потому что Он того не сделал; стало быть, изменять Его волю есть не что иное, как дерзость¹³⁹⁶, извращение естественного, и как такое – несообразно с волей Божией¹³⁹⁷. Внешние украшения у женщин доходят иногда до страсти, и эта страсть до того овладевает человеком, что ему оказывается невозможным сдерживать себя, – это – болезнь, и болезнь неизлечимая, если ей дать возможность более или менее развиться, она может довести до совершенного разорения. «Мы видим разорение знатнейших фамилий от приобретения каких-нибудь ящиков и шкатулок; видим вуали, стоящие до 25.000 золотых монет; видим стоимость целых лесов и островов, украшающих нежную головку; видим несметные доходы, висящие на ушах честолюбивой красавицы; видим на пальцах стоимость нескольких мешков золота. Можно ли сказать после сего, чтобы честолюбие не торжествовало, когда на женщин тратятся столь невероятные издержки?»¹³⁹⁸

Подобно тому, как Тертуллиан отозвался о нарядах и украшениях женщин, подобно этому отзывается он и о косметике, о куафюре и т. п.

К чему служит косметика? Для поддержания красоты и благоприличия – обычный ответ. Но к чему это? Чтобы нравиться мужьям своим, как говорят женщины? Это – одно притворство; вернее всего косметика, равно как и наряды, употребляется для привлечения взоров чужих мужчин¹³⁹⁹, воспламенения страстей других. А если так, то косметика не должна употребляться у христианских жен. «Желание нравиться посредством искусственных прикрас может происходить единственно от испорченного и развращенного сердца», прикрасы пролагают путь к искушениям, могут нарушать душевное спокойствие других. Нужно иметь в виду, что нравственный закон осуждает не только за дела, но и за желания; отсюда, нужно удаляться не только от дурных дел, но

и от дурных желаний, вроде желания прельстить ближнего и чрез то погубить его, прельстить посредством искусственных прикрас. В силу этого, желая сохранить чистым свое сердце и не вводить в соблазн ближнего, христианские женщины должны «не только отвергать всякого рода украшения, воспламеняющие наши страсти, но даже убавлять или изглаживать блеск природной красоты посредством некоторого рода небрежения, которого источником был бы Бог»¹⁴⁰⁰. Говоря таким образом, Тертуллиан не осуждает вообще естественной красоты, как дела рук Божиих, – он осуждает только ту красоту и то пригожество, от которых может быть вред¹⁴⁰¹, находит, что красота эта для христианок как невест Христовых совершенно бесполезна, как доставляющая только повод к сладострастию¹⁴⁰², она суетна, и, как таковая, не должна иметь места и приложения у христианок, – христиане должны заботиться не о телесной красоте, а о духовной, в интересах духовной красоты измождать свою плоть покаянием и подвигами, чтоб доставить торжество духу¹⁴⁰³. Излишнее косметическое убранство, подобно тому, как и наряды, оскорбительны для Творца, – «безмерная склонность многих женщин употреблять разного рода снадобья, чтобы сделать кожу свою белою и глянцеvитою, чтобы красить лицо и щеки свои румянами, чтобы чернить свои брови черною краскою» – оскорбляет Создателя. «Видно, простое творение (plastica) Божие не нравится им, в нем находят недостатки и пользуются разными художествами. Они осуждают Верховного Творца всего, ибо исправлять или переделывать то, что создано Богом, – значит именно осуждать Его»; мало того, это значит – следовать советам диавола. Он ведет войну против Бога, он возмущает все, он и научает делать противное Ему. «Что приемлем мы от рождения, то творение Божие, а что к тому прибавляем, то от сатаны». Отсюда вывод тот, что христианки, желая остаться христианками, должны соблюдать простоту и в одежде, и в косметике, чтобы соблюсти строгое целомудрие и в себе и в других¹⁴⁰⁴.

После одежд и косметики Тертуллиан касается, должно быть существовавшей в то время и вызвавшей протест

карфагенского моралиста, куафюры. Относительно последней Тертуллиан говорит, обращаясь к женщинам – христианкам: «иные из вас подкрашивают волосы шафраном, стараются придать волосам своим тот цвет, которым обделила их природа». Эти подкрашивания и подмазывания волос Тертуллиан находит – помимо всего – вредными даже в гигиеническом отношении: от них вылезают волосы, слабеет мозг и т. д.¹⁴⁰⁵, находит несогласными с христианством: «христианка кладет шафран на свою голову, как на жертвенник»; кому она приносит эту жертву? Очевидно, нечистому (immundo) духу. Христианка перекрашивает свои волосы; зачем это? Чтобы изменить свой возраст, свои лета? Каная несообразность – стыдиться того возраста, которого многие так желают. Подкрашивают волосы, как будто молодеют; но ведь это только на время¹⁴⁰⁶: настанет пора, когда никакие подкрашивания не помогут; а если так, то к чему и прежде всего – до старости подкрашиваться?¹⁴⁰⁷ Мода требует, чтобы волосы были так или иначе причесаны или приглажены. Тертуллиан находит эту моду несогласной со Св. Писанием. Интересно, как ригорист Тертуллиан обрисовывает это излишнее усердие женщин к своей куафюре. «Что вам не хочется оставить в покое свои волосы? Вы то подвиваете их, то распускаете, то взбиваете, то приглаживаете, сегодня их заплетаете, а завтра оставляете волноваться небрежно; иногда прицепляете, кроме своих волос, не знаю какие громады сшивных и сплетенных париков, прикрепляете в виде жреческой островерхой шапки (galeri), как будто покров только для головы и покрывку темени, в другой раз прикрепляете чуть не к затылку"... Такая мода, по Тертуллиану, составляет прямое противоречие с местом из Евангелия от Матфея (6:27), которое Тертуллиан называет заповедью (praescripta): *кто от вас пекийся может приложить возрасту своему локоть един?* Так говорит Господь; так ли христианские женщины исполняют слово Его? Они «прибавляют для обременения (головы) какие-то головные уборы или надстраивают на затылке что-то вроде щитов (scutorum umbilicos cervicibus)». Накладные волосы не должны быть на головах христианских женщин. «Не кладите на голову,

освященную крещением, волос чужой головы, может быть, человека нечистого, может быть, злодея и осужденного геенне. Свободная голова должна быть свободна от всех этих тягостных убранных». Да и к чему женам украшать свою голову, когда они, по слову Апостола, *молитву деющая или пророчествующая отравенною главою, срамляют главу свою*¹⁴⁰⁸, следовательно, должны быть под подкрывалом¹⁴⁰⁹, когда в воскресении и в день суда явятся они без этих головных убранных¹⁴¹⁰? Правда, похожие прикрасы есть и у мужчин, – и они желают и стараются нравиться женщинам, как женщины мужчинам, и они, с целью искусственного украшения себя, «любят бороду брить, выдергивать волосы из нее, завиваться, убирать голову и даже подкрашивать седины, придавать своему телу вид юности, даже румяниться подобно женщинам, выглаживать кожу свою особым порошком, беспрестанно смотреться в зеркало, не обращая внимания на то, что оно отражает их слишком верно». Подобно тому, как у женщин, и у мужчин все эти прикрасы бесполезны и вредят целомудрию и степенности¹⁴¹¹; и у мужчин должны быть отвергнуты, как отвергнуты христианами *lenones et prostitutes*. Если род или достоинство требуют известных нарядов и украшений, тогда должно соблюдать скромность, скромное благолепие, внушенное Евангелием, и не переступающее границ умеренности¹⁴¹²; если есть богатство, пользование им надо умерять и иметь в виду спасительные правила Христова учения, указывающие, что христиане обрезаны от всего, беспристрастны к мирскому и телесному¹⁴¹³.

5. Против остатков идолопоклонства

Остатки идолослужения в жизни христиан карфагенского общества; выражение их в содействии идолопоклонническому культу фабрикованием идолов, доставлением нужных материалов для языческого культа. Астрология и магия, школьное преподавание словесности, торговля, зрелища – театральные и цирковые, празднества в честь богов и в память умерших, государственная служба и соединенные с ней внешние преимущества, произношение имен языческих богов. Взгляд Тертуллиана на все это.

В век, хотя и покрытый мраком язычества, тем не менее, представляющей зарю будущего господства христианской религии, естественно было говорить об идолопоклонстве – смежном с язычеством и отношении к нему христиан. Такая личность, как Тертуллиан, тем более не могла обойти молчанием вопроса об идолопоклонстве и отношении к нему христиан. Со своей ригористической точки зрения Тертуллиан, которому всюду и везде мерещилось ненавистное язычество, и который желал обставить христиан более или менее определенными правилами жизни, жизнь их вложить в рамку, с точностью определить, где христиане соприкасаются с язычеством, где для них есть опасность нарушить закон совести в т. д., – останавливает взор свой на этом вопросе и решает его с неумолимой строгостью.

Идолопоклонство – величайшее зло, под которым кроются и другие злодеяния – мотив осуждения человека на праведном суде Божиим, – оно объединяет собою все преступления. Все преступления совершаются идолопоклонниками: убийство (физическое и нравственное – преимущественно) – дело идолопоклонства; прелюбодеяние, как насилие истине, живет в нем; воровство – похищение у Бога должных почестей и передача их другому – в идолопоклонстве. «Если воровство, прелюбодеяние и срамота причиняют смерть, то этого довольно, чтобы обвинить идолопоклонство в человекоубийстве». И все другие грехи, кроме этих смертных

грехов, находятся в идолопоклонстве, – идолопоклонство включает в себе все, что неугодно Богу, – оно есть ложь, оно – произведение демонов¹⁴¹⁴.

Идолопоклонство по своим пределам обширно: границы и пределы его определить нет никакой возможности, тем более что «оно умеет прятаться, притворяться тысячью способов, чтобы только совратить с пути служителей Божиих». Оно в большинстве случаев состоит не в видимом воскурении фимиама, не в видимом поклонении языческим богам, а в поклонении иного рода. «Большая часть людей полагает, что только тот идолопоклонник, кто ходит в храмы для курения фимиама, кто приносит там жертвы и делает там возлияния, или кто сам жрец. Это – то же, как если бы кто вздумал утверждать, что прелюбодеяние состоит единственно в поцелуях, объятиях и плотском совокуплении, или что убийство там только бывает, где проливается кровь и причиняется смерть». И как прелюбодеяние состоит не во внешнем только прелюбодеянии, а главный образ – во внутреннем, убийство бывает и тогда, когда кто ненавидит ближнего своего, – нравственное убийство; так и идолопоклонство нужно понимать не во внешних только и видимых действиях поклонения богам¹⁴¹⁵, а и в других случаях, где так или иначе отражается служение богам чуждым. Христиане, призванные в истине, должны бороться с идолопоклонством и противодействовать ему, как одному из видов неправды¹⁴¹⁶. Отсюда, задача моралиста состояла в том, чтобы определить, в чем заключается, где проглядывает идолопоклонство, в каких частных случаях жизни нужно остерегаться его.

Идолопоклонство существует с давних пор. Правда, в старину идолов не было, храмы языческие были пусты, стены капищ обнажены (что показывают развалины древних храмов), тем не менее, идолопоклонство существовало и тогда, только не имело имени. Имя получило оно от идолов, которых начали фабриковать сравнительно поздно. Идолопоклонство по содержанию Тертуллиан рассматривает слишком широко; по его представлению, идолопоклонство может существовать во всех сферах человеческого искусства. «Безразлично, выходит ли

изображение из рук скульптора, гравера или швеи, составлено ли оно из гипса, красок, камня, бронзы, серебра или тканей... Изображение уже существует, какого бы рода и формы оно ни было и из какого бы материала не было сделано». Отселе, нельзя думать, чтобы идолами были одни только статуи, по внешности похожие на человека. Идол – уменьшительное от греческого слова εἶδος – есть всякое изображение, и как, служение и поклонение идолам есть идолопоклонство, так и всякая услуга, всякий труд в пользу идола будет также идолопоклонство, и всякий фабрикант, делающий изображения подобного рода, участвует в грехе идолопоклонства¹⁴¹⁷; в идолопоклонстве виновны не те только, которые поклоняются идолам, а и те, которые фабрикуют их, – последние ответственны за то зло, которое они причиняют своей фабрикацией. Все эти мысли Тертуллиан подтверждает ссылками на Св. Писание (Исх. 20:4; Иуд. 1, 14, 15; Ис. 2:7, 8; Пс. 113:12–17)¹⁴¹⁸.

Ужели так велик вред ремесленников, работающих в пользу идолопоклоннического культа? Ремесленники – как именно ремесленники – за что же особенно виновны? Если они работают, так потому, что ведь надо же откуда-нибудь получать заработок; не делай они идолов – нечем будет жить, – фабрикация доставляет им материальные средства к существованию. Против этого Тертуллиан говорит, что можно найти другой труд, труд, достойный Бога и не наносящий нравственного вреда никому. Ссылаются на слова апостола Павла: *кийждо в звании, в немже призван бысть, в том да пребывает* (1Кор. 7:20). Но оправдывать этим апостольским изречением фабрикацию идолов все равно, что оправдывать всякий вообще грех, в каком находился человек во время призвания в церковь Христову. Иные основываются на том, что Сам Господь подал нам пример питаться от труда рук своих. Оправдывать этим фабрикацию идолов, как дело рук, все равно, что оправдывать труд вора, плута, фальшивого монетчика, всякий вообще без разбора труд как дело рук. Не всякий труд угоден Богу и приличен христианину, – иные работы прямо запрещены Богом. Ссылаются на пример Моисея,

который устроил медного змия в пустыне, и на этом примере основывают дозволение делать изображения. Но ведь змий Моисея не служит оправданием идолопоклонства и фабрикаций изображений. «Изображения, делаемые с особою и таинственною целью, составляют исключение из правила, но не уничтожают его». Медный змий был символом распятого Господа, имеющего избавить людей от разных змей – злых демонов. Он сделан был по особому повелению Божию. А коль скоро змий был сделан по особому повелению Божию, то и для фабрикаций кумиров нужно ожидать, чтобы Сам Бог дал особое на то повеление, помимо общего повеление: *не сотвори кумира*¹⁴¹⁹. Особого повеления Бог не сделал, следовательно, и надо руководиться общим повелением: *не сотвори кумира*. Это общее повеление, если бы и не было высказано в такой резкой форме, и если бы не было одинакового осуждения, как идолопоклонников, так и делателей идолов, и тогда христиане должны удаляться от всего, соприкасающегося с идолопоклонническим культом: к этому обязывает их принятое крещение, где человек отрицается от сатаны и всех дел его и служения ему. Но «отрицаемся ли мы сатаны и всех дел его, приготавливая заведомо идолов? Как мы можем сказать, что отвергаем их, живя не только ими, но и с ними? Отказываемся ли мы от облачений их, когда чрез них приобретаем себе одежду? Не признаешь ли ты и языком того, кого признаешь – так сказать – руками? Можешь ли разрушить словом то, что создаешь делом? Можешь ли исповедовать веру в единого Бога, делая многих богов?» Пусть делатели идолов не поклоняются им, – это все равно, – оскорбление Бога тут одинаково; в фабрикациях идолов человек посвящает им все свои силы и способности и чрез то приносит им лучшую жертву, чем сами язычники. «Ты, – говорит Тертуллиан, – обращаясь к делателю идолов, им поклоняешься, потому что они без тебя и не существовали бы. Ты возжигаешь им не огонь презренной жертвы, но огонь твоего гения; ты отдаешь им не жизнь какого-либо животного, но собственную свою душу; ты жертвуешь им своим дарованием, своим трудом; ты делаешь им возлияния потом лица своего. Ты у ложных богов важнее жреца, потому

что чрез тебя они получают жрецов; труд твой составляет для них славу. Ты думаешь, что, делая их, им не покланяешься; а они считают тебя своим поклонником, потому что ты приносишь им самую богатую, самую тучную жертву, жертву своего спасения»¹⁴²⁰. «Горько видеть, как христиане, оставляя на время идолов, приходит в нашу церковь, из мастерской демона является в дом Божий, поднимает к Создателю своему руки, недавно делавшие идолов, слагает пред Богом руки, оскверненные вне церкви осязанием их, простирает к телу Господню руки, созидающие тела демонов, оскверняет святые дары, приемля их от других и даже раздавая их другим»¹⁴²¹. В этом видно опять предательство Спасителя, здесь снова – и не однажды, а каждодневно – простираются святотатственные руки для распинания Сына Божия. «Лучше бы отрезать эти святотатственные руки!..»¹⁴²².

Многие ремесла, по Тертуллиану, соприкасаются с идолопоклонством, многие из них служат идолопоклонству; если же принять в соображение, что все ремесла соприкасаются друг с другом, то прямо можно сказать, что все ремесла могут служить идолопоклонству, – и штукатур, и живописец, и скульптор, и ваятель – все могут приносить свой труд и время к услугам идолов. Такая услуга идолам не должна быть среди христианских ремесленников. Если ремесленники будут ссылаться в этом случае на материальные выгоды, тогда можно им посоветовать обратить свой труд на потребности частных лиц, а не идолов. При господствующей всеобщей роскоши недостатка в сбыте произведений искусства нельзя ожидать, напротив – материальной выгоды из работы на частных людей ремесленники получают больше, чем от работы в пользу идолов¹⁴²³.

К числу занятий, благоприятствующих идолопоклонству, Тертуллиан относит многие профессии, как соприкасающиеся с идолопоклонством; он осуждает:

а) Астрологию и Магию. Астрология – языческого происхождения, продолжать занятия ею в христианстве невозможно. Тертуллиан утверждает, что астрологи в своих астрологических занятиях уподобляются падшим ангелам,

удалившимся от Бога для обольщения рода человеческого и преданным от Бога проклятию. Астрологи не нашли особенной милости и среди людей: они изгнаны из Римской империи, им воспрещен вход не только в Рим, но и во всю Италию. Магия и астрология – соприкосновенные между собой – пришли с Востока и с явлением в мир Спасителя утратили свое значение и авторитет, – дары магов родившемуся Спасителю указало на конец существования магии и начало для магов новой жизни, иного пути (Мф. 2:12), т. е. пути доброго и истинного учения. Магия в лице ее некоторых последователей была наказана уже апостолами и чрез то осуждена и астрология, как часть магии. «И так, со времени появления Евангелия, всякого рода софисты, астрологи, обаятели, маги, волхвователи должны быть неминуемо предаваемы примерной казни»¹⁴²⁴.

б) Школьное преподавание словесности. Школьные учителя и вообще профессора словесности близки к идолопоклонству: изучая и преподавая языческую мифологию, объясняя ее и языческие празднества и торжества, они естественно должны стать в то или другое отношение к мифологии и язычеству; первую плату, полученную от учеников, они должны посвящать Минерве; дальнейшее получение денег или дальнейший заработок хлеба таким путем (от язычества и идолопоклонства) оскверняет их; учителя обязаны принимать участие во многих торжествах языческих и т. д. Словом, учителя всюду и везде соприкасаются с язычеством и отчасти принимают участие в его культе. Но ужели нужно совершенно оставить словесность, несмотря на то, что она дает образование человеку? Тертуллиан находит, что изучать словесность и преподавать ее – две вещи совершенно различные. Изучать ее можно. Здесь христианин, изучая ее сам по себе, безопасен от всего того, от чего он не может быть безопасным, будучи учителем. И в этом, впрочем, случае Тертуллиан советует, прежде всего, изучить истину, и затем уже приниматься за изучение всего другого, – тогда язычество не повлияет на него вредным образом, тогда христианин будет подобен ученому мужу, принимающему яд от других и знающему, что с ним делать без вреда себе и другим¹⁴²⁵.

в) Торговлю. Побуждением к торговле служат сребролюбие и страсть к наживе (*а сребролюбие и лихоимание, по Апостолу, есть идолослужение и корень всем злым*)¹⁴²⁶, средством – ложь и клятвопреступление; то и другое запрещено Богом. Затем, торговля предосудительна потому, что торговцы являются поставщиками всего, что только нужно для идолопоклоннического культа и таким образом содействуют идолопоклонству, содействуют даже более чем делатели идолов, – идолопоклонство может выполняться и без идолов, одним возжжением фимиама, подобно тому, как было в древности, когда не было еще идолов, а курение фимиама уже существовало; следовательно, для идолопоклонства товары торговца нужнее, чем самые идолы, и, следовательно, торговец или продавец их оказывается тут всего более виновным. Наконец, самая совесть, нравственное сознание христианина не позволяет ему заниматься торговлей. Итак, "никакое искусство, никакое знание, никакое торговое дело, споспешествующее к деланию кумиров и к утверждению их владычества, не изъяты от обвинения в идолопоклонстве, – идолопоклонство есть не что иное, как служение идолам, или оказание им услуг"¹⁴²⁷. Все это, по принятии христианства, надо оставить и из любви к Богу переносить все, что бы ни встретилось в жизни¹⁴²⁸, надеясь, во всяком случае, на милосердие Божие и моля Бога, чтобы нужды наши не сблизили нас с идолопоклонством¹⁴²⁹.

Наравне с вышеуказанным, Тертуллиан осуждает многое другое, что носило языческий характер или даже тень его, и предостерегает христиан от участия в различных обрядах, церемониях и т. п., имеющих соотношение с язычеством. Он останавливает свой взор и более или менее подробно разбирает:

а) Зрелища¹⁴³⁰. Зрелища пользовались особенной популярностью в тогдашнем мире; как видится, и христиане являлись иногда в театры и цирки и присутствовали в них, если не в качестве действующих лиц, то в качестве зрителей. Сознывая вред посещения христианами зрелищ и видя в них отблеск язычества и служение идолам, Тертуллиан посвящает зрелищам особый трактат «*de spectaculis*», в котором указывает

различные мотивы, приводимые христианами в оправдание присутствия на зрелищах, с опровержением их и объяснением поведения христиан относительно зрелищ, чтобы яснее видна была невозможность для христиан посещать зрелища, Тертуллиан указывает источник происхождения зрелищ, характер их, – всюду видно в них идолопоклонство, служение сатане и его клеветам.

Христиане, по самому своему имени и в силу обетов, данных при крещении, должны жить и поступать сообразно с христианским учением и нравственным сознанием своим, отвечающим воле Божией; должны удаляться всего, что может, так или иначе, возмутить их совесть; следуя правилам веры и началам истины и в силу требований благочиния, должны удаляться от зрелищ, как и от всякого безумия века сего, чтобы не грешить ни по неведению, ни из притворства¹⁴³¹. В оправдание посещения зрелищ – цирковых и театральных – приводили различные соображения. Одни говорили, что зрелища производят впечатления только на зрение и слух, вреда душе не может быть от них: «Бог не может оскорбляться таким увеселением, среди которого человек сохраняет страх и должное почтение к Господу своему», – зрелища – невинное развлечение для человека. Такое оправдание Тертуллиан называет мечтой, не отвечающей требованиям истинной религии, опасным заблуждением, заглушающим повиновение истинному Богу¹⁴³². Другие указывали, что христиане, которые должны постоянно помнить о смерти, удаляются от зрелищ по трусости, из опасения, чтобы полученные ими развлечения не приковывали их чрезмерно к жизни и не лишали их того мужественного терпения, которым прославились мученики; отказываясь от зрелищ, как и всяких вообще развлечений, христиане нечувствительно порывали связи с миром, для них легче было расставаться с ним впоследствии: известно, что для тех, которые долгое время наслаждались этими увеселениями, чрезвычайно трудно было умереть за Христа. – Тертуллиан находит такую мысль не бесполезной для христианина, но в то же время считает ее простой человеческой предусмотрительностью¹⁴³³. Не таковы должны быть мотивы

христианской жизни и деятельности¹⁴³⁴. Третьи говорили, что зрелищами можно пользоваться, не оскорбляя Бога – Творца. Все в мире Бог создал и передал человеку в пользование; а так как все, созданное Богом, добро, поэтому и пользование творением Божиим, а, следовательно, и зрелищами, нельзя считать противным воле Божией. Правда, все Бог создал, Его создания хороши; но не всегда хорошо употребление их; естественное назначение всего и пользование хорошо, превратное же употребление нельзя считать согласным с волей Божией, – великая разница между нормальным и ненормальным. Меч, яд и т. п. могут быть и полезны, но при неправильном и неестественном пользовании ими они могут оказать существенный вред (меч, яд и т. д. – творения Божии, следовательно, хороши; те же меч и яд, употребляемые для убийства, безусловно, вредны) «Вещи дурны только по дурному употреблению их»¹⁴³⁵. И как праведно употребление всего хорошо, согласно с волей Творца, так дурное употребление – нехорошо, противно воле Божией, совершается в угоду диаволу. «Диавол вознегодовал, что человек получил власть над тварями, и потому решился исхитить из рук его власть сию, дабы воспользоваться ею для соделания человека виновным»¹⁴³⁶. Для подтверждения своей мысли Тертуллиан ссылается на Св. Писание, именно на 1-й стих 1-го Псалма и объясняет это место в приложении к зрелищам¹⁴³⁷; ссылается на обеты христиан, данные в купели крещения. При крещении человек исповедует христианскую веру, обещается отречься сатаны и всех дел его. Главное господство сатаны – в идолопоклонстве; а так как зрелища основаны на идолопоклонстве и всецело проникнуты идолопоклонническим культом, то – ясное дело – и в них царит сатана, – «из зрелищ идолопоклонство составило как бы жертвоприношение сатане и ангелами его; здесь престол нечистого духа и седалище злочестия». Происхождение всякого зрелища, наименование каждого из них, их устройство, сопровождаемое множеством суеверий, различные обстоятельства посвящения их какому-либо божеству, самые их представления и т. д. – все подтверждает эту мысль о тождестве их с идолопоклонническим

культом¹⁴³⁸. Начало зрелищ лежит в глубокой языческой древности, происхождение их связано с установлением какого-либо праздника, посвящением храма божеству или другими какими-либо религиозными побуждениями (за то, что каждое из зрелищ посвящено какому-либо божеству, указывают и самые названия их)¹⁴³⁹. Иные зрелища установлены в воспоминание о том или другом случае политической или общественной жизни. Есть зрелища, которые установлены частными лицами и по частным побуждениям, например, в память умерших родственников для выражения благоговения к ним и проявления того, что они исполняют долг по отношению к ним. Словом, каковы бы зрелища ни были, празднуются ли они в честь богов, или в память умерших, – все они представляют по своему генезису и наименованию идолопоклонство¹⁴⁴⁰. Представления в цирках, театрах и т. д. и их обстановка указывают на то же идолопоклонство¹⁴⁴¹, возмущают нравственное сознание христианина. Например, театр: посвящённый Венере и Бахусу, этим неразлучным спутникам, он представляет собою школу пьянства в разврата¹⁴⁴². Идолопоклонническим характером отмечены и амфитеатр и арена для состязаний атлетов¹⁴⁴³. Отсюда – отрекшиеся от всего идолопоклоннического, христиане не должны принимать участия в этих зрелищах и присутствовать на них, чтобы не только душу, но и внешние чувства свои соблюсти чистыми и неоскверненными подобного рода зрелищами, так как все впечатления, получаемые внешними чувствами, передаются душе и производят на нее то или другое влияние¹⁴⁴⁴, возмущают дух верующего. Нельзя представить себе, чтобы человек, присутствуя на зрелищах, оставался безучастным зрителем их, не испытывал душевных волнений, – «где удовольствие, там и страсть, иначе удовольствие не будет приятным», а без приятных удовольствий нечего человеку и делать на зрелищах¹⁴⁴⁵. Это можно сказать относительно всех вообще зрелищ, будут ли они в театре, или цирке, или амфитеатре¹⁴⁴⁶. Представляет Тертуллиан несколько замечаний об отношении самих язычников к действующим лицам спектаклей, и отсюда делает опять тот же вывод, что

христианам незачем увлекаться зрелищами. Непостоянство язычников, между прочим, в отношении к артистам поразительное: они осуждают то, что в других случаях одобряют, и наоборот. «Правители республики, судьи и распорядители игрищ лишают всякого почетного звания действующих лиц цирка, атлетов, комедиантов, гладиаторов (т. е. тех самых весельчаков, которым знатные римские дамы приносят в жертву свое сердце, а часто и самое тело, вступая с ними в постыдные связи, хотя публично подобные связи и порицают), не дают им никаких прав и достоинств ни в судилищах, ни в сенате, ни в патрицианстве, ни в других каких-либо должностях. Они объявляют их бесчестными, а между тем охотно присутствуют на их играх; они любят тех, которых наказывают; презирают тех, которых одобряют; хвалят дело, а делателя позорят. Какой странный суд – бесчестить человека за то самое, за что воздается ему честь, или лучше сказать, какое безмолвное сознание злого дела, когда тот, кто его производит, сколько бы ни доставлял удовольствия, предается бесславию!»¹⁴⁴⁷. К этому ли непостоянству обратится христианин? И не уподобится ли он тогда воину – перебежчику из одного лагеря – своего в другой – вражеский? Какой вред для человека, какое оскорбление для Бога представляет этот переход!¹⁴⁴⁸ Может ли быть что общего между светом и тьмой, жизнью и смертью? Христианин не может быть на этих собраниях, где хулится имя Божие, где видна забота о предании христиан на растерзание зверям и т. д.¹⁴⁴⁹. Пусть христиане со всех сторон окружены идолопоклонством; они всегда и всюду должны помнить о Боге и высоком назначении и призвании человека, мысленно представлять себе Бога всеведущего и правосудного, отвращаться от идолопоклонства, в какой бы форме оно ни проявлялось¹⁴⁵⁰. Христиане не могут веселиться с язычниками, – для них не настало еще время веселья и празднеств: язычники теперь в радости и веселии, христиане – в печали. Придет время, когда роли переменятся: христиане будут радоваться, а язычники вместе со своими актерами, атлетами, гаерами и т. п. личностями, увеселявшими их, вздыхать. Радость мира сего мимолетная, поэтому христианам

не надо гоняться за удовольствиями и развлечениями, доставляющими эту радость, а стремиться к тому, чтобы достигнуть небесной вечной радости¹⁴⁵¹. Бывает иногда, что в театрах представляют и хорошие вещи; но обольщаться этим нельзя, – яд обыкновенно соединяется не с горечью, а со сладкими, вкусными веществами; приятные зрелища – это мед, отравленный ядом¹⁴⁵². Истинные удовольствия доставляют не эти зрелища, а христианство: познание истины, удаление от мира, наслаждение истинной свободой, святость жизни, поправление языческих богов, изгнание бесов, дары чудесных врачеваний и небесных откровений и т. д. – вот ряд удовольствий, которых не могут заменить развлечения с языческим характером. Нужны другие удовольствия и зрелища? И они есть в христианстве. «Если вы прельщаетесь поэзией, у вас много других книг, помимо языческих, у вас много прекрасных стихов, довольно превосходных поучений, довольно гимнов, довольно музыкальных хоров. Нужны вам сражения, битвы, победы? Христианство представит вам в их во множестве: взгляните, как нечистота низлагается целомудрием, коварство побеждается верою, жестокость одолевается милосердием, буйство низвергается смирением, – вот сражения, свойственные христианам! Хотите вы видеть и кровь пролитую? у вас есть спасительная кровь И. Христа»¹⁴⁵³. Но в особенности какое будет зрелище, когда все народы земли соберутся вместе и узрят Господа исполненным славы и величия, когда обнаружится слава святых, воздана будет награда праведникам – вечное царствование в новом Иерусалиме, вечное наказание неверующим и беззаконникам среди мрачных пропастей ада. «Эти зрелища бесконечно превосходят все мнимые удовольствия цирка, театра, амфитеатра и др., какие суэта изобрела для зрелищ»¹⁴⁵⁴.

б) Празднества и торжества. Были христиане, которые, так или иначе, принимали участие в языческих торжествах некоторого рода. Тертуллиан, задавшийся целью проследить всю жизнь христианина, где она соприкасается с язычеством, касается и этой стороны ее. Он находит, что участие христиан в таких празднествах – из удовольствия ли, или из страха пред

язычниками – противно христианской религии, равняется участию в идолопоклонстве. Общее правило, что не может быть ничего общего между светом и тьмой, жизнью и смертью прилагает и здесь – ко всем, вообще языческим торжествам, и к частным случаям, где христиане соприкасались с язычниками. В известные дни года в то время производились расплаты с должниками. Тертуллиан находит, что приурочивание времени расплаты с язычниками к известному дню, соединенное с суевериями и происшедшее от них, не должно быть допускаемо христианами, чтобы не участвовать чрез это в суевериях. «Если ты оскверняешь свою совесть из угождения другому, то забываешь, что ты христианин, – говорит Тертуллиан, – и допускаешь себя искушать и увлекать; если же соблазняешь ближнего своего, то ты не христианин. Все подобные извороты не помогут тебе избежать осуждения»¹⁴⁵⁵. Ссылались христиане на то, что так поступают они во избежание хулы и порицания со стороны язычников. Тертуллиан осуждает такую отговорку: ужели нам перестать быть христианами, чтобы люди перестали нас злословить? Пусть лучше злословят нас, лишь бы мы пребывали на истинном пути и не отступали от него, лишь бы мы подвергались испытанию, а не отвержению; такое порицание служит христианам в похвалу, оно только доказывает, что христианин – христианин не по имени только, а на самом деле. Правда, как сам Апостол был *всем вся* (1Кор. 9:22), так и нам можно быть *всем вся*. Но как сам Апостол, обращаясь с язычниками, никогда не сделался язычником, так и мы, поддерживая связь с язычниками, не должны грешить, не должны нарушать своего нравственного долга и жертвовать своими религиозно-нравственными убеждениями. Мы все – братья по человечеству, подобны по душе, но не по вере; живем в мире, но не разделяем его заблуждений. Мы принимаем участие в языческих празднествах – и поступаем нелогично; язычники гораздо основательнее поступают: они не участвуют в христианских праздниках. Ужели мало христианских праздников? Если взять только одну пятидесятницу, то и она с избытком покроет по численности все языческие годовые праздники¹⁴⁵⁶. Во время своих празднеств язычники

декорировали и иллюминировали свои дома. Глядя на них, и христиане делали то же самое. Тертуллиан эту иллюминацию и это декорирование христианских домов находит соприкасающимися с язычеством, так как декорирование совершается в честь богов, которым в язычестве были посвящены, например, двери, косяки и т. д.; если они совершаются в честь кесарей, и тогда нельзя их оправдать: надо *воздавать кесарево кесарево, а Божие Богови* (Мф. 22:21), т. е. кесарю дань (а не божескую почесть), а Богу – честь, подобающую Ему, другими словами: кесарю – деньги, а Богу – себя. Пример отношения христиан к императорам представляют три вавилонских отрока и Даниил, которые с покорностью царю соединяли твердую веру¹⁴⁵⁷. – Снисходительнее, чтобы не сказать снисходительно, смотрит Тертуллиан на семейные торжества. Одевание в белую тогу, сговоры, свадьбы, празднование по случаю наречения имени младенцу и т. д. он не ставит в связь с идолопоклонством, считает все это делом безвинным. Одежда та или другая – дело безразличное, следовательно, и одевание в белую тогу особенного ничего не представляет. Веселья на свадьбах и при наречении имени младенцу Бог не запретил; стало быть, это веселье может быть допускаемо, лишь бы сюда не привносилось чего-либо идолопоклоннического, например, жертвоприношения, не привносилось собственно с нашей стороны (а до других нам дела нет, – что хотят, то пусть и творят)¹⁴⁵⁸. На подобные торжества даже у язычников христиане могут принимать приглашения и участвовать в этих празднествах, лишь бы оставались они верными своему долгу и не склонялись к чему-либо идолопоклонническому¹⁴⁵⁹.

в) Отношения рабов и вообще подчиненных людей к своим господам – язычникам и высшие государственные должности. В службе христиан языческим высшим лицам, по Тертуллиану, нужно иметь в виду пример исторический, как древние патриархи и новозаветные верующие вели себя. Часто занимая высокие должности при языческих царях, они сохраняли верность истинному Богу, исполняли все, что требовалось высшей властью, если только это все не шло

вразрез с их религиозными убеждениями. «Христианин может оставаться невинным, проходя путь почестей и чинов (если бы предоставлены были христианину эти почести и чины, или высшие государственные должности), лишь бы только он не приносил жертв, не споспешествовал жертвоприношениям, не доставлял к тому животных, не прилагал старания к поддержанию храмов ни сам собою, ни через других, не взыскивал доходов в пользу их, не давал игрищ ни на свой счет, ни на счет казны, не председатель на них, не учреждал пиршеств, не произносил клятв, не издавал приговоров ни на чью жизнь или честь (исключая преступников), не судил, не осуждал, не заключал в оковы и в темницы, не предавал никого пыткам безвинно». Обставивши облеченного высокою властью христианина такими условиями, Тертуллиан предоставляет самому ему решить вопрос, возможно ли все это исполнить христианину или нет¹⁴⁶⁰.

г) Вопрос об одеждах и уборах сильных земли. С давних пор и у различных народов имеются особенные одежды и убранства, соответствующие известному чину или положению человека в государстве или обществе. Одежды эти по своему значению особенного, предосудительного ничего не представляли, и их можно бы употреблять, как употребляли Даниил, Иосиф и другие библейские лица; но так как впоследствии они стали иметь тесную связь с идолопоклонническим культом, поэтому христианам нельзя смотреть на них безразлично. Одежды эти облачают собой идолов и чрез то оскверняются, некоторые из них присвоены им как неотъемлемая принадлежность; может ли, поэтому, христианин пользоваться ими? Нельзя казаться чистым, нося нечистую тунику; «надевши нечистую тунику, – говорит Тертуллиан, обращаясь к христианину, – может быть, ты ее и не замараешь, но она тебя замараёт». Одежды эти указывают на власть; пример И. Христа показывает, что и с таким значением одежд этих неприлично употреблять христианам. «У Него (И. Христа) была простая, грубая одежда, и Он предоставлял живущим в царских чертогах облакаться в роскошные одеяния. Если Он не оказывал власти над учениками своими, которым,

напротив того, умывал ноги, если отказывался от царства, зная свои права на него, то это сделал Он для того, чтобы показать ученикам своим, как нужно поступать со знаменитостью, пышностью и властью»; если Он устранил от Себя всю эту внешнюю пышность и блеск, то – значит – счел это чуждым и излишним для Себя и для своих. «Стало быть, Он отверг то, чего не хотел; что отверг, то осудил; а что осудил, то предал сатане и его клеветам». Отселе вывод тот, что христианин не должен употреблять таких пышных одежд и украшений, указывающих на власть, не должен стремиться к власти и соединенным с нею почестям, неприязненным и враждебным Богу, – этим часто прикрываются гонители и мучители христиан¹⁴⁶¹.

д) Произношение имен языческих богов. Оно допускается Тертуллианом, когда с именем языческого бога не соединяется представление о божественном достоинстве его (например: я живу у перекрестка Изиды и т. п.); но когда с именем языческого бога соединяется такое же или подобное понятие о боге, какое имеют язычники, тогда оно, безусловно, запрещается Тертуллианом. Отсюда – клятва языческими богами не должна допускаться христианином¹⁴⁶², равно как не должны допускаться и выслушивание такой клятвы, и гнев на человека, изрекающего проклятие от имени или именем языческого бога (если мы сердимся за это проклятие, то тем самым уже признаем языческого бога за Бога); христианин должен смеяться над такими бессильными проклятиями, а не раздражаться из-за них¹⁴⁶³; мало того, должен открыто указать на неразумность такого проклятия, хотя бы чрез это и пришлось исповедать себя христианином и пострадать¹⁴⁶⁴. Не следует христианину соприкасаться с идолопоклонническим культом и во взаимных отношениях с язычниками, например, при займе денег у язычников и подпись залогового документа, прочитываемого по языческой формуле. Хотя бы христианин сам и не прочитывал его, он выслушивает его молча и своей подписью выражает согласие на него. «Возможно ли что-нибудь подписать, чтобы душа не продиктовала слов, хотя бы язык и не произнес их?.. Намерение, сознание производит грех», а не

слово и дело только, – можно то или другое делать, так или иначе выражать свои мысли, не прибегая к произнесению слов устно (например, Лк. 1:63)¹⁴⁶⁵.

Во многом Тертуллиан нашел языческий характер, многое нашел несогласным с христианским сознанием, – всюду мрак, везде опасность от язычества. Где же и в чем надежда и средство избежать опасности и возможности заразиться идолопоклонством? «Среди столь бесчисленных подводных камней и утесов, корабль веры разворачивает свои паруса и мчится, движимый Духом Святым. Он плавает безопасно, когда кормчими его бывают благоразумие и ревность; но как скоро вы поднимитесь выше борта, неизбежный вихрь идолопоклонства готов вас низвергнуть; каждая волна его смертельна, каждая пропасть его низводит в ад. Отсюда – лучше, если нужно, отказаться от мира, лучше выйти из него и остаться христианином, нежели жить в мире и впасть в идолопоклонство... все старание свое мы должны, поэтому, обратить к удалению себя от идолопоклонства». Того требует сознание христианское, того же требует закон Христов и требует тем сильнее и настойчивее, исполнение его должно быть тем строже, чем проще сам закон и чем рельефнее отделяет он христиан от язычников. Чтобы сильнее подействовать на своих читателей и рельефнее оттенить несовместимость идолопоклонства с христианством, Тертуллиан проводит небольшую параллель между Ноевым ковчегом и церковью Христовой. «Ной принял в свой ковчег ворона и коршуна, принял волка, собаку, тигра; но не принял идолопоклонства, – идолопоклонство не имеет себе в природе прототипа. Все, что не принято в ковчег, не должно быть принято и в церковь», которую Ноев ковчег прообразовал собой¹⁴⁶⁶.

6. Гонения, мученичество и посты

Источник происхождения гонений и их значение в жизни христиан. Гонений ни в каком случае не должно избегать – ни непосредственно, ни чрез подкупы и протекции влиятельных лиц. Мученичество, его цель, и значение. Средства для перенесения мучений: благодатная помощь Божия, водительство Духа Святого, со стороны человека – пост, постепенно подготавливающий христианина к мученической смерти, отсюда – особенная благотворность поста во время гонений.

Третий век христианской эры, как предыдущие и последующие затем века, был веком гонений на христиан со стороны язычников, с тою только разницею, что он поглотил более жертв языческого фанатизма, чем другие века (каждый в отдельности). Чем сильнее были гонения, тем с большею настойчивостью выдвигался вопрос и требовал своего разрешения: как относиться христианам к ярости язычников? Этот вопрос был тем естественнее, что были примеры неодинакового отношения христиан к гонениям: одни стойко и мужественно переносили все, чему ни подвергались со стороны гонителей, являлись мучениками и исповедниками веры; другие изнемогали под тяжестью пыток, ослабевали, делались отступниками; а может быть, отступничество некоторых из них являлось как следствие желания получить какие-либо милости от язычников, те или иные земные выгоды; третьи, не надеясь на свои силы, не испробовав их, вовсе уклонялись от гонений или путем бегства в безопасные от преследований места, или благодаря подкупам язычников и протекции сильных мира сего. Первые находили свой героизм соответствующим званию христианина, исполнением своего долга; отступившие от веры по тому или другому побуждению, конечно, старались оправдываться только немощью человеческой природы; и избегающие гонений подыскивали оправданий для себя как в своих собственных глазах и своей совести, так и в глазах других людей. Пример первых, героизм их, конечно, сильно влиял на

верующих (достаточно вспомнить, с каким благоговением христиане относились к мученикам и останкам их, указать, какое впечатление производила стойкость христиан в мучениях даже на непредубежденных язычников, отметить нередкие случаи обращения язычников в христианство благодаря именно этому впечатлению); пример вторых возбуждал в верующих колебание и сомнение в искренности веры тех, которые уклонялись от исповедования веры и мучений; отступники возбуждали, по меньшей мере, сожаление, а может быть и то чувство горечи, которое является у человека, когда не сбываются ожидания и надежды. Одних надо было ободрять, других утешать, третьим давать приличные времени и обстоятельствам наставления. Неодинаковость отношений христиан к гонениям, естественно, поселяла рознь в самых взглядах на гонения: в силу своих ли убеждений, или других каких извинительных причин, одни стремились к пыткам и мученическому венцу, другие отказывались в своем негаторстве даже и от мученического венца, третьи сторонились пыток, боялись мучений и убегали от них. Какой же правильный взгляд на гонения? как вести себя во время преследований? какая нравственная цена мученичества? согласны ли гонения с волей Божией? и т. д. – вот вопросы, над которыми, как видится, задумывались иные и не могли более или менее определенно и категорически разрешить их. За разрешением таких и подобных им вопросов и обратился к Тертуллиану некий Фабий, которого Тертуллиан называет братом (конечно, по вере)¹⁴⁶⁷. На первый раз Фабий поставил Тертуллиану два вопроса: как поступать в гонениях, нужно ли их избегать или нет, и какое значение имеют вообще гонения? Чуткий ко всем движениям современной мысли христианской, не оставляющий без внимания ни одного вопроса, прямо или косвенно предложенного ему, Тертуллиан пишет целый трактат на данные вопросы, *lib. de fuga in persecutione*. Ответа на вопросы Фабия тем более надо было ожидать от Тертуллиана, что ответ этот мог служить выражением ригоризма Тертуллиана, совпадал с его душевным строем; здесь Тертуллиан мог развернуть все свои строгие требования от христиан в этот железный для верующих век, мог – при случае – испытать себя

в диалектическом искусстве и приложить его к делу в решении излюбленного вопроса из его нравственного кодекса.

Вопрос о том, как поступать христианам в гонениях, можно с достоверностью предполагать, был бы разрешен Тертуллианом и без особого побуждения со стороны Фабия. В общей характеристике Тертуллиана как моралиста был указан взгляд Тертуллиана на мир, жизнь христиан среди окружавшего их язычества; непривлекательными чертами рисует Тертуллиан этот мир, смотрит на него как на царство тьмы, царство диавола, из которого лучше всего бежать¹⁴⁶⁸, лишь бы только был хороший и славный исход. В век гонений мученичество представлялось Тертуллиану самым лучшим способом перейти из земной юдоли в небесные обители. Эта мысль, крепко запавшая в голову Тертуллиана, без сомнения, вылилась бы, если бы даже Фабий и не просил его о том; Фабий дал, кажется, один толчок к выражению Тертуллианом своих мыслей. Да и самый запрос Фабия, не был ли просьбой о продолжении или воспроизведении какой-либо беседы, которую, может быть, Тертуллиан пред этим вел и которую, может быть, сам же Тертуллиан затеял для выражения своих мыслей и взглядов на земной мир и гонения?

О гонениях вообще, их цели и значении в отношении к ним христиан Тертуллиан высказал свои мысли и выразил свои взгляды в книгах «*de fuga in persecutione*» и «*scorpiace*», ободрение и панегирик мученикам, подвергшимся уже пыткам, мучениям, изложил в книге «*ad martyres*»; о средствах к более легкому и менее чувствительному перенесению мучений заключаются его мысли в сочинении «*de jejuniis*». Анализ первых трех сочинений постараемся сделать совместный; сюда же присоединим и подходящую часть из книги «*de jejuniis*».

Чтобы дать более или менее точный и определенный ответ на затронутый жизнью и предложенный Фабием вопрос, Тертуллиан, прежде всего, обращает внимание на источник происхождения гонений и их значение в жизни христиан, решает вопрос, от кого происходят гонения: от Бога или от диавола, так как всякое дело узнается и оценивается тогда, когда известен будет источник его¹⁴⁶⁹.

Ничто не бывает без Бога и воли Божией, – вот основное положение, из которого можно бы выйти и на основании которого разрешить предложенный вопрос. Тертуллиан принимает его, но только не безусловно, а с ограничением: если, – говорит он, – принять его безусловно, тогда необходимо согласиться, что и зло от Бога, и преступления (delicta) от Бога, – ничто, следовательно, не происходит от диавола, ничего не бывает от нас самих. Отсюда – такой исходный пункт один не приведет к правильным выводам, – нужно обратить внимание на другое, на характер гонений и их значение.

Ничто не бывает без воли Божией, и гонения отвечают воле Божией, достойны Бога, и так сказать, необходимы для христиан, как такие явления, где вера христиан получает надлежащую оценку: в них верующий или твердо обнаруживает свою веру, или отрекается от нее¹⁴⁷⁰; в гонениях церковь очищается: в них выеивается хлебная куча, отделяется хлеб – мученики от плевел – негаторов; гонения – это виденная Иаковом лестница, по которой одни восходят на небо, другие сходят в преисподнюю. Гонения представляют собой борьбу (Еф. 6:12); закон же борьбы обыкновенно издается тем, кто присуждает и дает награду; присуждает и дает награду мученикам Бог, следовательно, и гонения происходят от Бога. В гонениях мученики прославляют Бога; а что относится к славе Божией, то и происходит по воле Божией. В гонениях крепнет вера христиан. Судя по-человечески, церковь в гонениях должна бы колебаться; но если всмотреться ближе, такого колебания незаметно, – тогда верующие, напротив, более чутки к требованиям религии: и посты лучше соблюдают, и стояния (бдения) выполняют, и молитвы усерднее возносят, и смирение более обнаруживают. Рассматривая гонения с этой стороны, нельзя не признать, что они вырабатывают лучших слуг Божиих и, следовательно, происходят от Бога¹⁴⁷¹.

С другой стороны, в гонениях нельзя отрицать влияния и действований и диавола. Гонения имеют в основе своей неправду, а неправда, как зло, есть дело диавола; поэтому и выходит, что в гонениях деятельным лицом является диавол, хотя действия его и несамостоятельны и не независимы. Ничто

не бывает без воли Божией; поэтому мы и верим, что гонения бывают чрез диавола, но не от диавола, – для истинных последователей Божиих диавол бессилен, не может ничего существенного сделать им сам по себе, своею властью¹⁴⁷². Если же Господь попускает диаволу действовать на людей, воздвигать гонения, так это для того, чтобы или чрез веру рабов своих поразить диавола, сокрушить его власть, или же отделить тех, которые подпали власти диавола, принадлежать ему; диаволу при этом дается права или власти настолько, насколько это необходимо для достижения цели¹⁴⁷³; словом, диавол является лишь орудием для достижения человеком нравственных целей¹⁴⁷⁴.

Таким образом оказывается, что если гонения происходят по воле и попущению Божию и преследуют высокую цель – испытание вашей веры, то их не должно избегать: не должно избегать того, что происходит от Бога – с одной стороны, с другой – невозможно избежать того, что посылается Богом¹⁴⁷⁵. Цель гонений – добро, а что добро, того избегать безрассудно. Пусть иные считают гонения бедствием; это ничего не доказывает, – взгляд каждого может быть и ошибочным: целомудрие, истина и правда, безусловно, хороши и полезны, а между тем не всем же они нравятся. Пусть гонения – бедствия, но они имеют смысл, они ведут к спасению, и, следовательно, избегать их не должно, тем более что в них выражается воля Божия, которой никто не может избежать. «Те, которые думают, что должно избегать гонений, или укоряют Бога, как виновника зла, если избегают гонения как бедствия, или считают себя сильнее Бога, воображая, что они могут избежать того, что по воле Божией должно быть»¹⁴⁷⁶.

Высказавши общие, основные мысли, основной взгляд на гонения и на отношение к ним христиан, Тертуллиан переходит к раскрытию частных. Как и следовало ожидать от Тертуллиана-полемиста, судя по изложенным выше полемическим творениям его, это раскрытие частных мыслей излагается у него в форме ответов на возражения – действительно ли слышанные им, или же только предполагаемые, возможные.

Говорят: человек избегает гонений, чтобы чрез отречение не погибнуть; и уже дело Божие – удержать его от бегства, если только это угодно Богу. Разбирая первую половину этого возражения и опираясь на тесную и неразрывную связь между мыслью, словом и делом, Тертуллиан приходит к тому выводу, что это возражение не имеет для себя точки опоры. «Уверен ли ты, – говорит Тертуллиан, обращаясь к лицу, предлагающему такое возражение, – уверен ли ты, что отречешься, если не убежишь, или не уверен? Если уверен, то ты уже отрекся, – в самом предположении, что отречешься, ты уже отрекся; отсюда, из боязни отречения и в уверенности в нем напрасно бежишь гонения... Если же не уверен, тогда зачем не предполагаешь, что можешь открыто исповедать веру, можешь чрез это достигнуть спасения?» Стало быть, и в этом случае бежать нельзя. Если выбор – сделаться ли исповедником или оказаться беглецом, негатором – зависит от нас, тогда почему не избрать лучшего, исповедания веры? Что может удержать от этого? Нежелание страдания, нежелание исповедания? Но ведь нежелание исповедания веры равно отречению от нее... Ответ на вторую половину возражения. Пусть все зависит от воли Божией. Тогда зачем мы не предаем себя всецело этой воле, зная, что Бог и бегущих вас может возвратить и обращающихся среди людей укрыть? Лучше твердо стоять, покоряясь воле Божией, чем бежать, руководясь волей своей... Последнее Тертуллиан подтверждает примером Рутилия, «святейшего мученика», который несколько раз переходил с места на место, чтобы избежать мучения, откупался даже деньгами, но который все-таки был схвачен, предан мучениям и приял мученический венец. «Этот пример, – говорит Тертуллиан, – показывает очевидным образом, что не должно избегать гонений, потому что бегство не принесет никакой пользы, если не желает того Бог»¹⁴⁷⁷.

Ссылаются на заповедь Господню, данную апостолам: «егда гонят вы во граде сем, бегайте в другой» (Мф. 10:22), и в бегстве от преследований видят только исполнение этой божественной заповеди. Тертуллиан говорит, что, давая такую заповедь, Спаситель имел в виду и известные лица, и

определенное время, и определенные дела. Заповедь относилась к Апостолам, их времени и условиям их проповеди. Апостолы бегали, но не потому, чтобы боялись гонений, а потому, чтобы гонения и мучения не задержали распространения Евангелия, бегали не бесцельно и молчаливо, а с проповедью Евангелия. Наставление Спасителя о бегстве Апостолов из города в город касалось только пределов Иудеи. Как же оно приложимо к христианам, не имеющим миссии в Иудее? Апостолы, верные заповеди Спасителя о бегстве в Иудее, вне Иудеи подвергались гонениям, и гонения эти принесли обильный плод¹⁴⁷⁸. Пример Апостолов в их отношениях к гонениям научает христиан не уклоняться от преследований, а с радостью, мужественно переносить их¹⁴⁷⁹. Но ведь Сам же Господь иногда удалялся от насилия со стороны врагов? Правда, Он удалялся, но удалялся с той же целью и в тех же видах, в каких заповедал избегать опасности и Апостолам. Он удалялся, пока не исполнил того дела, для которого явился на землю; когда же миссия Его была выполнена, Он уже не избегал опасности, не просил у Отца небесного легионов ангелов, не искал человеческой защиты, запретил Петру поднимать меч, добровольно предал Себя, и тем самым указал нам в Себе пример для подражания. Господь взывал: *Отче, аще возможно, да мимоидет от Мене чаша страданий*; но тут же прибавлял: *обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф. 26:39). Подражая Господу, и христианин может просить у Бога свободы от преследований, но не должен забывать и покорности воле Божией: *обаче не якоже аз хочу, но якоже Ты: буди воля Твоя*¹⁴⁸⁰. Повелевая нам как сынам света светить миру, христианство тем самым научает не скрываться в бегстве, как сынам тьмы, а стоять в бедствиях твердо, непоколебимо, не страшиться гонений, как это свойственно слабой природе человека¹⁴⁸¹. Христианство проповедует любовь; а видно ли будет обнаружение любви, если человек избегает гонений, мученичества ради Того, Кто возлюбил всех нас безграничную любовью?¹⁴⁸²

Ссылаются на общеизвестное и, должно быть, подходящее к складу беглецов выражение языческой мудрости: *ανήρ ό*

φεύγων καί παλιν μαχήσεται¹⁴⁸³. На эту ссылку Тертуллиан в шутовском тоне делает комментарий: «беглец опять будет сражаться, чтобы снова, быть может, убежать?» Прилагая это к христианам, Тертуллиан сомневается, чтобы «добрым Христовым воином был тот, кто, вполне вооруженный Апостолом, заслышав трубный звук гонения, оставил день преследования». – Так как основу для избежания гонений противники представили из языческой мудрости, то и Тертуллиан на минуту становится на ту же почву и в отпор приведенному выражению представляет другое выражение – из Энеиды Вергилия: «когда же, наконец, не жалко умирать?»¹⁴⁸⁴. Так или иначе – умирать надо; желательнее и естественнее всего умереть лучшим и достойным образом. Пусть христианин в гонениях падет, – и это падение в мучениях все-таки поставится ему в заслугу, – он погиб в борьбе. Воин, потерянный в сражении, славнее того, который спасся бегством. Все христиане завербованы в воинство Христово; они и должны быть истинными воинами, готовыми перенести за Христа все, что бы ни пришлось; в крещении они отреклись от дьявола, – не должны чрез бегство переходить опять на его сторону; получили власть изгонять бесов, – не должны более бояться их; предназначены судить мир, – не должны страшиться мира и бежать его, хотя бы в нем и пришлось пострадать, должны переносить все, что определено Богом, – от Бога никуда уйти нельзя, как это видно из одного уже примера Ионы, который не мог убежать от очей Божиих...¹⁴⁸⁵

Ссылаются на то обстоятельство, что не одни простые христиане (миряне) избегают гонений, – бегают их и пастыри церкви¹⁴⁸⁶. – Правда, есть такие пастыри; но пастыри, оставляющие свою паству, уже не пастыри, а наемники (Ин. 10:12), – своим бегством они сами уже отделяют себя от паствы; они уже изгнаны из дома Божия, как пастыри, оставляющие свое стадо в тяжелое время жизни его на расхищение духовным волкам, осуждены Господом, и, следовательно, не могут служить примером для паствы¹⁴⁸⁷.

Вопрос о бегстве разрешен Тертуллианом в отрицательном смысле; избегать гонений не должно ни в каком случае – ни

простым мирянам, ни – тем более – иерархическим лицам. Но нельзя ли избегать гонений не путем прямого и открытого бегства, а при посредстве протекции или денег – откупа? Представленный выше пример Рутилия показывает, что, должно быть, встречались случаи, когда христиане, щадя живот свой, избегали гонений и посредством различных подкупов и подарков сильным мира сего и имеющим власть физической жизни и смерти, и пользуясь связями с влиятельными лицами. Задавшись целью рассмотреть вопрос о бегстве всесторонне, Тертуллиан останавливается и на поставленном вопросе, уделяет немало места разрешению его. Нетрудно предвидеть взгляд Тертуллиана на эти выкупы и протекции. Если нельзя ни в каком случае избегать гонений, то нельзя освободиться от них и путем коммерческих сделок с гонителями. Выкуп денежный – то же бегство; разница лишь в том, что бегство – даровой выкуп, выкуп – оплаченное деньгами бегство¹⁴⁸⁸. Человек выкупает деньгами человека; возможно ли выкупить деньгами того, кого Сам Господь искупил своею кровью? Возможно ли в искупленном человеке искупать Христа? Этот выкуп – симония, грех, равный греху Симона – волхва. Выкуп, как и бегство, является результатом нежелания или боязни исповедать Христа – с одной стороны, с другой – стремлением к наживе (со стороны язычников, имеющих возможность приводить христиан пред ареопаг мучителей), является нарушением главной идеи, лежащей в основе всех гонений. Выкуп равняется признанию христианина себя христианином пред одним и отречению от Христа пред многими. Выкуп – отречение от мученичества, отречение от Христа – возможен, пока у христианина есть деньги; а когда денег не будет? Христианин, выкупающий себя от мучений, есть раб, служащий Боту и богатству (а служить одновременно Богу и богатству, по слову Спасителя, невозможно); мало того, такой христианин своим выкупом показывает, что он служит более богатству, чрез него надеется получить и получает свободу от мучений... Чем выкупающий себя христианин может оправдать себя? Примером Апостолов? но они никогда не прибегали к выкупу, хотя в деньгах у них не могло быть недостатка, – они не позволяли

выкупа ни себе, ни своим ученикам, которые бы желали освободить их от уз: *да будет воля Божия* (Деян. 21:14), воля Божия – терпеть за Христа, как и Он претерпел за нас, терпеть и за ближних ради Него, – вот как относились они к гонениям! Тем, что своим выкупом они приносят пользу и исполняют заповедь – воздавать должное? Но кому приносят пользу выкупные деньги? Казне? – она и без того богата, выкупных денег никогда не имеет в своем бюджете. Частным лицам? – из-за этого не стоит тратиться... Сколько бы ни приводили оснований и евангельских мест в подтверждение необходимости отдавать то, чего требуют, – все они не подтверждают этой необходимости: отдавать можно и должно, но только как милостыню и должное, а не вынужденное угрозами или вымученное, и притом отдавать в том размере, в каком можно, а не в том, в каком требуют. Искупленные Христом, христиане уже не должны платить за себя новый выкуп, обращать этот выкуп в какую-то подать; должны воздавать, по заповеди Спасителя, *Божия Богови*, т. е. предавать Богу всего себя, не щадя своей жизни¹⁴⁸⁹. – Примером других христиан, которые прибегают к выкупу? Такие христиане не могут служить примером для других, как не составляют образца некоторые христиане – промышленники, промышленники иногда низкого и более или менее постыдного разбора¹⁴⁹⁰. – Ни в каком случае христианин не должен прибегать к выкупу и возлагать свое упование на материальные средства: Он должен быть силен верой, а не деньгами, осмотрителен мудростью, а не платой и услугами других, – деньги здесь – дело излишнее¹⁴⁹¹.

Таким образом, если противозаконны, несогласны с волей Божией и требованием здравого смысла христианского как бегство во время гонений, так и уклонение от них путем протекций или денежных сделок с гонителями, то отсюда понятно уже, как христиане должны относиться к гонениям: если окажется нужным, если придется предстать пред мучителями, они должны явиться твердыми, непоколебимыми исповедниками веры во Христа, хотя бы это исповедание и пришлось запечатлеть своею кровью¹⁴⁹².

Гонение, исповедание веры, мученичество – это различные моменты одного и того же акта: все они имеют одинаковое значение для христианства, преследуют одну нравственную цель; все они служат противовесом, противодействием язычеству, идолопоклонству, представляют образцы сражения с идолопоклонством – при особенной сверхъестественной благодатной помощи, освобождают нас от идолопоклонства, прерывают всякую связь с ними христианина. В мученичестве заключается жизнь, в идолопоклонстве – смерть; мученичество чрез физическую смерть ведет к блаженству, идолопоклонство чрез сохранение временной жизни приводит к вечной смерти. Отсюда – нерезонно отвергать то, что спасает (мученичество), и принимать то, что губит (отрицание мученичества, идолопоклонство). Мученичество – это лекарство против современных недугов. Пусть оно – тяжелое лекарство, – тем большую свободу от нравственных недугов доставит оно. Не отрицают же пользы и значения врачевания, как бы оно иногда ни было мучительно, с благодарностью относятся к врачу по выздоровлении, какие бы мучительные операции ни производил он во время лечения, операции, за которые больные иногда почти проклинали врача. Почему же отрицают пользу мученичества? – В мученичестве выражается всеблагая воля Божия, желающая спасти падшего человека. Чрез преслушание воли Божией человек созрел для смерти, заслужил гибель; но Господь является к нему на помощь, дает ему средства побороть грех, поправить власть дьявола как победителя человека. Одним из таких средств, средств сильных и действительных, является мученичество¹⁴⁹³. Гонения, доставляя человеку мучения, тем самым призывают его и к славе, и эта слава, награда за мученичество, заглушает собой все страдания, побуждает пренебречь этими сравнительно небольшими пытками, чтобы за пределами гроба получить вечную безболезненность, вечное блаженство. Мотив этот – слава и блаженство – мотив сильный: он производит удивительный героизм даже в сынах века сего, и этот героизм вызывает гром рукоплесканий со стороны очевидцев. «Посмотри, с каким усердием города наши празднуют сражения

и торжественные бои, изобретенные и поддерживаемые страстью к удовольствию... Все окрестные селения доселе оглашают своими рукоплесканиями Карфаген, удостоенный когда-то первенства на пифических игрищах. Таким образом, во все времена люди полагали, что для возбуждения соревнования, придачи силы телу и возвышения голоса, приличествует указывать атлетам целью награду, назначать для них судьями зрителей, выставять приманкой удовольствие. Этой ценой искупаются все мучения, все раны атлетов: они позволяют себя бить, крутить, терзать, рвать в куски, обагрять кровью. Найдется ли хоть один, который бы вздумал упрекать судей в допущении людьми друг другу такого насилия? Вне состязаний они могут требовать удовлетворения за обиду; но здесь удары и язвы исчезают под ослепительным обаянием венков и рукоплесканий, наград и публичных отличий, изображений и статуй, надежды пережить себя в памяти людей и мечтательного бессмертия своего имени. Слыхал ли ты когда об атлете, жалующемся на свои раны? Верно, никогда, потому что он сам их ищет. Венок скрывает его язвы, пальма делает незаметной его кровь; он волнуется (tumet) более от победы, чем от несправедливости. Ужели, ты сочтешь оскорбленным (laesum) того, кого видишь таким веселым (laetum)? Изувеченный, он ни в каком случае не упрекнет председателя игр – судию (agonotheta) за свои увечья, Ужели же не приличествует Богу предлагать нам эти наставления и подвиги (artes et disciplinas), открывать эту арену века сего, зрелище людям, ангелам и всем властям, испытывать тело и душу в твердости и терпеливости, давать одному пальму, другому честь, этому гражданство, тому другие награды, одних осуждать, и наказанных с бесславием изгонять»... Человек должен стремиться к высоте нравственного совершенства, переходить от одной ступени этого совершенства к другой; одну из таких ступеней представляет собой мученичество, его и нужно добиваться, а не избегать. Пусть в мученичестве человек теряет жизнь, жертвует всем; это говорит только в пользу мученичества: «жертвуя всем, что для вас дорого, телом и душой, человек кладет только свой капитал в кассу, чтобы

получить проценты на проценты, истрачивает, чтобы приобрести более и более, – награда соответствует цене»¹⁴⁹⁴.

Противники отвергали мученичество, находя его несогласным с идеей о Боге всеблагом и требованием общечеловеческого чувства сохранения своей жизни, видели в мученичестве акт насилия. Тертуллиан говорит ввиду такого взгляда: человек в мученичестве добровольно предает себя за Бога, а не вследствие внешнего, постороннего насилия, предает себя во имя любви, а не по какому-то принуждению: любовь составляет основу мученичества. Следовательно, на гонения и мученичество нельзя смотреть как на жестокость со стороны Бога¹⁴⁹⁵, жажду крови человеческой. Бог так же жаждет крови, как человек жаждет спасения, Он требует от человека жертвы, представивши предварительно образец такой жертвы в жертве едиnorodного Сына своего¹⁴⁹⁶. Напрасно только христианство упрекают в мученичестве. Человеческие жертвы не в христианстве только, – язычество с его религиозными культами показывает, что и в нем для умиловливания разгневанных богов приносились человеческие жертвы, и, однако, никто не жалуется на жестокость языческих богов, принимающих такие жертвы, напротив – все считали себя счастливыми, если оказывались подходящей жертвой для богов... Одним только христианам, значит, нельзя приносить себя в жертву Богу!¹⁴⁹⁷

Мученичество как результат исповедания веры, предписано Богом¹⁴⁹⁸ в Св. Писании¹⁴⁹⁹, запечатлено библейскими примерами¹⁵⁰⁰; гонения и мученичество имеют для себя образцами в Новом Завете И. Христа и Его Апостолов¹⁵⁰¹, которые, перенося мучения, дали со своей стороны прямую заповедь о том, как относиться к гонениям (Мф. 5:10 – 12; 10:16 – 18. 21. 22. 24. 28 – 33; 1Пет. 2:20. 21; 4:12. 16; 1Ин. 3:16; 4:18; Откр. 2:10 и т. д.)¹⁵⁰² Следовательно, удаляться мученичества каким-то ни было образом не должно. Мученичество – исповедание веры в Бога, отказ от мученичества равняется отречению от Бога. «Человек, преданный христианству, признает себя учеником Христовым; кто принадлежит Христу, тот в Нем и пребывает; Христос в нем пребывает, и он во Христе. Стало быть, кто исповедует или отвергает, что он

христианин, тот уже исповедует Христа или отрекается от Него». В силу тесной связи внутреннего настроения человека с внешним его поведением и полной зависимости одного от другого, очевидным представляется необходимость исповедания веры и боязнь отречения. Внешнее исповедание вытекает из внутреннего благоговения и в свою очередь свидетельствует о благоговении. «Благоговение к Богу умирает внутри прежде, чем внешность слабеет». Отсюда – отрекающийся от мученичества своим отречением показывает, что он не имеет внутреннего христианского настроения, – он уже не христианин в душе, хотя бы и оставался таковым по внешности¹⁵⁰³.

Как бы желая усилить значение мученичества и дать более мотивов к перенесению пыток, Тертуллиан снова и несколько иными чертами обрисовывает мученичество. Исповедание веры в связи с мученичеством открывает двери неба, земные мучения приуготовляют блаженство на небесах¹⁵⁰⁴: «мученик, умирая при исповедании веры, теряя временную жизнь, приобретает жизнь вечную». Исповедники веры находятся под особым водительством Духа Святого¹⁵⁰⁵. Души мучеников, по Апокалипсису, покоятся под алтарем в горнем Иерусалиме, питаясь надеждой, что будут отмщены, и, облекшись в белые одежды, ожидают, *дондеже скончаются и клеветы их и братия их, имущии избиени быти, якоже и тии. Они приидоша от скорби великия, и испраша ризы своя, и убелиша ризы своя в крови Агнчи (Откр. 7:14)*. Одежда души есть плоть. Скверны (sordes) ее омываются крещением, пятна же (maculae) убеляются мученичеством»¹⁵⁰⁶.

В силу своего основного высокого взгляда на гонения и мученическую смерть, Тертуллиан видит и утверждает в мученической смерти во время гонений единственную смерть, достойную христианина, торжественный выход человека из здешнего душного мира в горние обители. Отсюда понятна та пламенная речь Тертуллиана, обращенная к исповедникам Христа, мученикам, находящимся в оковах, понятен тот, ореол, которым Тертуллиан окружает мучеников, заключенных уже в темницы и близких к мученическому венцу. Земной мир –

царство тьмы, царство сатаны; всякий христианин должен бежать из него, стремиться перейти из него в небесные обители, и чем славнее и торжественнее, тем лучше. Таким лучшим переходом служит мученичество.

Христианские исповедники обыкновенно прежде мученической кончины заключались в темницы и там томились холодом и голодом, подвергались пыткам и разным другим неприятностям. Тюремная жизнь – жизнь полная лишений. Недаром сложилось убеждение, что в тюрьму могут быть заключены только отъявленные злодеи, изверги человеческого рода, тюрьма – это гнездо, сборище всего дурного. Вот поэтому Тертуллиан, обращаясь со своим словом утешения и ободрения к исповедникам веры, находящимся в темницах, касается первое всего самой тюремной жизни, определяет характер этой жизни для истинных последователей Божиих, рисует преимущества жизни исповедников Христа в тюрьме пред жизнью их вне стен заключения и т. д.

Темница, – говорит Тертуллиан, – часто бывает крепостью диавола, его царством, заключаются в нее служители, рабы диавола; но это бывает только часто, но не всегда. Для истинных христиан, исповедников веры, темница – прекрасное место, где враг человеческого рода побеждается торжественнее всего (побеждается в самом его царстве), где господствует между мучениками взаимный мир и взаимная любовь, которые нередко нарушаются в житейском быту вне стен тюрьмы; где человек отрешается от всего, что приковывает его к миру¹⁵⁰⁷. Вступая видимо в темницу, исповедник веры на самом деле только выходит из темницы – здешнего мира, несравненно худшего тюрьмы. «Темна ли ваша темница?» – говорит Тертуллиан, обращаясь к мученикам. «Мир еще более покрыт густым мраком, ослепляющим ум. Находитесь ли вы в оковах? Мир носит тягчайшие цепи, изнуряющие душу. Заразительно ли ваше жилище? Мир преисполнен вредных испарений, несравненно несноснейших: это соблазны и распутства сладострастия. Сравнены ли вы с преступниками? Мир заключает в себе гораздо более виновных, – весь род человеческий. Зависит ли жизнь ваша от проконсула,

угрожающего вам своим приговором? Мир должен более страшиться в ожидании страшного суда Божия...¹⁵⁰⁸. Вы перешли из темницы в убежище. Ваше жилище мрачно; но сами вы свет живой. Вы связаны оковами; но вы свободны в Боге; дышите заразительным воздухом, но пред Богом вы – воня благоухания; вы ожидаете приговора судии, но придет время, когда вы будете судить самих судей ваших». Оставивши мир и его удовольствия, вы ничего не потеряли; напротив, много выиграли – и по телу и по духу. Все, необходимое для телесной природы, доставляется вам попечением церкви; все, необходимое для души, доставляется самим положением мучеников, доставляется с избытком в некоторых отношениях. В темнице, – говорит Тертуллиан, – обращаясь к мученикам, «вы не видите чуждых богов, не встречаетесь с их изображениями, не присутствуете на торжественных празднествах язычников, не заражаетесь святотатственными испарениями, не оглашаетесь безумными восклицаниями театра и цирка, не бываете свидетелями жестокости, исступления гладиатора и бесстыдства комедианта¹⁵⁰⁹, глаза ваши не устремлены на места публичного прелюбодеяния (*libidinum publicarum*); вы свободны от соблазнов, внушений, дурных воспоминаний и от самого даже гонения». Тюрьма для христианина то же, что пустыня для пророков и уединенное место для самого Спасителя; в ней можно сосредоточиться в себе, вознестись душой своей горе¹⁵¹⁰.

Правда, темница душна, жизнь в ней беспокойна и тяжела. Но ведь все христиане завербованы в воинство Христово и, подобно обыкновенным воинам, должны переносить все невзгоды воинской жизни христианской, смотря на эти невзгоды как на подготовку к великому сражению, на испытание телесных и душевных сил для великой борьбы, результатом которой будет нетленный венец, прославление вечное на небесах¹⁵¹¹.

Гонения, мученичество Тертуллиан рассмотрел, указал их значение и необходимость. Не полно было бы решение вопроса о гонениях и мученичестве, если бы Тертуллиан не указал средств к более легкому перенесению мученичества. Правда, в просмотренных на предыдущих страницах сочинениях

Тертуллиана отчасти указаны такие средства: благодатная помощь Божия, непосредственное водительство Духа Святого; но те средства зависят исключительно от Бога и даются Богом; необходимы и человеческие средства. Этот пробел Тертуллиан восполняет, указывает и человеческое средство, помогающее человеку постепенно отрешаться от мира и привязанностей к нему, освобождающее человека от сожаления о мире, его кажущихся прелестей и доставленных им удовольствий. Средство это – пост, не в том только размере, какой указывается церковью, а в усиленном, по правилам монтанистическим¹⁵¹². Рассуждению о постах Тертуллиан посвятил целый трактат *de jejuniis*. Сочинение это полемического характера, направлено против тех, кого Тертуллиан, следуя монтанистическим тенденциям, называл психиками. Не касаясь оснований, приводимых Тертуллианом в пользу постов, оснований библейских и заимствованных из житейской практики, представим здесь только то, что относится собственно к гонениям и мученичеству.

Если посты, – говорит Тертуллиан, – всегда полезны, то тем более в века гонений. Благодаря постам, христианин постоянно и постепенно подготавливает себя к великому подвигу мученичества. Для соблюдающего посты не страшна тюрьма, – в ней он ничего не лишается; не страшен и – пожалуй – нечувствителен переход от свободной жизни в мире к жизни тюремного заключенника; мирские привязанности не отвлекут его от исповедания веры; благодаря постам, христианин незаметно для себя делает себя как бы нечувствительным к мучениям: «он приучается переносить заключение в темнице, терпеть голод и жажду, презирать лишения и всякие беспокойства, чтобы иметь возможность войти в темницу таким же христианином, каким и выйдет из нее, войти не для наказания, а в видах повиновения дисциплине, не мучения переносить, а исполнить свой долг. Благодаря воздержанию, он увереннее выйдет из темницы на сражение, не имея в своей плоти ничего, что бы доставляло мучениям материал: облеченный в единственную сухую кожу, как бы в латы, он для истязательных орудий явится как бы роговым (*corneus*); он уже

заранее высох, освободился как бы от помехи душе, которая в подвигах поста уже заранее предвидела и узнала смерть»; если бы христианину суждено было пойти на растерзание зверям, изнуренная постом плоть не доставит и им хорошей добычи¹⁵¹³.

7. Увенчание венками и военная служба

Увенчание венками; неестественность употребления венков для головы; увенчивание

не оправдывается библейской историей Ветхого и Нового Завета; начало употребления венков – в язычестве. Военная служба, ее несовместимость со званием христианина – воина Христова. Ограничение последнего положения.

В жизни христиан тогдашнего времени и при тогдашних условиях было одно обстоятельство, обратившее внимание карфагенского моралиста, как обстоятельство в его глазах важное, несогласное с духом христианства; это – увенчивание христианских воинов венками. Вопрос о венках как видимых знаках отличия воина, повел Тертуллиана далее, к рассмотрению вопроса о военной службе вообще. Последний вопрос получил особенное значение в глазах Тертуллиана ввиду тех столкновений между обязанностями христианина и воина, какие неизбежно должны были явиться в век господства языческой власти, языческой военной администрации и языческого гнета над христианами, и разрешение его в смысле тертуллиановском представляет попытку и стремление высвободиться из-под опеки и давления ненавистного язычества, со всех сторон окружавшего христиан.

Вопрос об увенчивании воинов венками и военной службе рассматривается и разрешается Тертуллианом в его сочинении «*de corona militis*»; есть несколько слов об этом и в книге «*de idolatria*». Относительно сочинения Тертуллиана «*de corona militis*» Guillon замечает, что доводы в нем построены на принципе преувеличенном, в нем нельзя искать глубокой эрудиции; тем не менее, тут много солидных наставлений и мыслей живых и глубоких¹⁵¹⁴. И это справедливо. Нужно иметь в виду, что военный вопрос решал Тертуллиан – монтанист; поэтому нечего удивляться, если встречаются в рассуждениях Тертуллиана по этому вопросу утрированные взгляды.

Поводом к написанию этого сочинения и выражению взгляда Тертуллиана на увенчивание и военную службу

послужило обстоятельство, рассказанное самим Тертуллианом в начале трактата «de corona militis». В виде милости или награды императоры раздавали лавровые венки на головы воинов. Один из христианских воинов (вероятно, такой же ригорист, как и Тертуллиан) не захотел воспользоваться подобной милостью императора, был с открытой головой, а венок держал в руке. Понятное дело, что такой поступок воина произвел сенсацию между другими воинами: одни порицали воина, другие относились к этому обстоятельству равнодушно. Слух о поступке воина дошел до трибуна; происходит разговор между трибуном и воином. Зачем ты так отличаешься от других? – Я не могу делать как другие, – отвечал он. На вопрос о причине этого он ответил: я христианин. При разбирательстве дела «он сбрасывает плащ, снимает свою обувь, чтобы отныне ходить по святой земле, возвращает меч, который не считался необходимым при защите Господа, бросает венок из рук»; ввергнутый в темницу, «он ожидает щедрот Христа»¹⁵¹⁵. Таким образом, воин этот окончательно порвал связь с языческой военной службой. Поступок воина в глазах Тертуллиана представлялся героизмом; в ободрение и оправдание этого воина, и в назидание другим Тертуллиан написала свое сочинение «de corona militis».

Увенчивание воинов венками, по самым основам и мотивам этого увенчивания, Тертуллиан находит неприличным и несвойственным христианину. Что не нужно увенчиваться венками, основание для этого Тертуллиан находит и в Св. Писании (отрицательное), и предании или практике, и в требованиях самой природы.

Прежде всего, Тертуллиан встречается с соображением, которое могло лечь в основу позволительности увенчивания, и которое опирается на отсутствие запрещения Св. Писания увенчиваться: где в Св. Писании запрещается увенчивать голову венками?¹⁵¹⁶ Тертуллиан устраняет это основание позволительности увенчиваться вопросом же со своей стороны: «а где написано, чтобы мы увенчивались?» Если в Св. Писании нет прямого запрещения, зато нет и позволения, и с этой стороны опора соображения служит опорой же и ответа на него

и отрицанием такого *quasi* – косвенного дозволения увенчивать голову венками. Мало того, можно прямо и решительно сказать, что запрещено носить венки уже потому одному, что их не позволено носить, – что ясно не дозволено, то уже запрещено¹⁵¹⁷.

Но если в Св. Писании и нет прямого ни повеления, ни запрещения носить венки, зато в предании и церковной практике мы находим прямое запрещение этого; а авторитет практики и предания, при отсутствии указаний Св. Писания, совершенно достаточен для подкрепления мысли¹⁵¹⁸; ибо не в религиозном и нравственном только деле, а и в гражданской и юридической области, там, где нет прямого указания закона, дело опирается на практике, практика принимается как бы за закон¹⁵¹⁹. Не распространяясь пока много, Тертуллиан как бы намечает сначала главные мысли своего трактата, указывает точки опоры. Он сослался на Св. Писание и церковную практику и предание и нашел в них указание на недозволительность увенчания, – в Св. Писании отрицательное, в практике – положительное. Теперь он указывает и на третье основание – требование природы.

Созданная Богом природа должна говорить и говорить о Боге и Его воле; как дело Бога, она должна говорить согласно с Писанием и Преданием, ее законные требования указывают на волю Бога – ее Создателя. *Natura prima omnium disciplina est*, она первая идет против употребления венков на голове, говорит, что венок не приличен голове, а что несогласно с природой, тому не может благоволить и Бог – Творец ее. Для доставления душе впечатлений от внешнего мира, человеку даны органы со специальным назначением для каждого. Какую же роль в деле доставления душе впечатлений будут играть венки, надетые на голову? Решительно никакой; для увенчанного человека венок на голове не доставит впечатления ни одному органу чувств, и с этой стороны оказывается излишним, извращением требования природы. Цветы предназначены для рассматривания и обоняния их (*spectaculi et spiraculi res*). Зачем же надевать их – в форме венков – на голову, где не могут воспользоваться ими ни орган обоняния, ни

орган зрения? Зачем делать из них употребление, несообразное с требованием природы, зачем к тому же обременять ими голову, когда в этом нет ни цели, ни смысла? Возложенный на голову венок скрывает и благоухание, – оно не достигает до ноздрей, и красоту цветов, – цветы на голове не видны для глаз; приятное впечатление от цветов потеряно. Такое злоупотребление цветами будет святотатство, святотатство против Бога, Господа и Творца природы¹⁵²⁰, будет служить нарушением божественного закона, написанного во всей вселенной на естественных скрижалях (*in naturalibus tabulis*), на каковой закон указывает Ап. Павел.

Но если употребление венков не согласно ни с писанием, ни с преданием, идет вразрез с требованием природы, если не видно божественного установления употребления венков, то где же лежит их начало? Какая их цель? В Ветхом и Новом завете не видно употребления их, не видно, чтобы какой патриарх, пророк, левит, жрец или правитель, или – после того – какой апостол, благовестник или епископ оказывался увенчанным. Ветхозаветный и новозаветный храмы не увенчивались цветочными венками, а это, без сомнения, было бы, если бы было достойно Бога и согласно с Его волей. Торжественные случаи, как возвращение из плена вавилонского, обходились без венков, лишь с тимпанами и флейтами (1Ездр. II и III гл.); трапезы и пиршества избранного народа, по свидетельству пророка Исаии, были без увенчиваний (Ис. 5:12). Расследуя дело, Тертуллиан находит, что начало употребления венков лежит в язычестве, оно – дело диавола, и – как дело диавола – недостойно Бога, негодно ему¹⁵²¹, как относящееся к языческому культу, оно будет вторым идолопоклонством¹⁵²². Таким образом, вопрос об употреблении венков сведен Тертуллианом на почву приятия языческих обычаев и самого язычества. На этой почве решение вопроса было уже делом чрезвычайно легким. Раз сказавши¹⁵²³ и установивши как общее положение, что все, так или иначе поддерживающее язычество, тем или иным путем напоминающее языческий культ с его суевериями, должно быть отвергаемо, Тертуллиан остается на этой почве и теперь. По Тертуллиану, апостол прямо и ясно

сказал: *бегайте от идолослужения* (1Кор. 10:11), разумеется, идолослужения во всех его видах и со всеми его оттенками¹⁵²⁴. Если нам ничего не должно давать идолу, зачем от него и брать что-либо? Если чуждо вере преклоняться пред идолами, зачем и подражать им по украшению?¹⁵²⁵ ибо нет никакого общения между Христом и велиаром; недостойно, чтобы образ Бога живого стал образом идола и мертвеца¹⁵²⁶. Лавровый венок в язычестве посвящен Аполлону и Либеру, одному – как богу стрел, другому – как богу триумфов; поэтому увенчивание венками, относящееся к идольскому культу, запятнанное им, оскверняет христианина, не должно ни в каком случае употребляться¹⁵²⁷. В язычестве увенчивания происходили и в общественных и частных случаях жизни: увенчивалась толпа при праздновании триумфа царей, супруги увенчивались в день брака, актеры – в театре, рабы – при освобождении на волю. Но все это не может служить для христианина предлогом к принятию и ношению венков, – все почести, отличия и заслуги для него сосредоточиваются в церкви¹⁵²⁸. Увенчиваются люди в торжественных и радостных случаях жизни; но христианин – странник этого мира, гражданин небесного Иерусалима – не нуждается в этом увенчивании. Увенчиваются при браках; у христианина брак совершается о Господе, – венки бесполезны. Перечислите все случаи и побудительные причины увенчивания; ни одна из них не прилична христианину, все они непозволительны, – от всего этого христианин уже отрекся в крещении¹⁵²⁹. В язычестве увенчивается много такого, что по нравственному взгляду христианина заслуживает порицания¹⁵³⁰; ужели поэтому самому и христианин должен допускать увенчивания, покрывание головы венками?¹⁵³¹ Покрытая голова должна быть у женщин, а не у мужчин; и если женщина открытой головой срамляет ангелов, тем более мужчина покрытой венком головой. Можно прибавить, что и в женщинах апостол не желал роскоши в головных уборах и прическах (1Тим. 2:5)¹⁵³². Можно, как на примере увенчивания, сослаться на И. Христа, что Он был венчан славой и честью (Евр. 2:7), но ведь это увенчивание было совершенно иное; был увенчан на суде, но Его венец был не из цветов, а из колючего

терновника¹⁵³³. Таким образом, всякий может увенчиваться¹⁵³⁴. А ведь не такого венца желают люди, и не такой венец надевают они на голову¹⁵³⁵.

Вопрос об увенчивании венками за военные заслуги привел Тертуллиана к другому вопросу, вопросу о военной службе вообще, – прилична ли она христианам? Опираясь на то, что христиане призваны к духовной брани против диавола¹⁵³⁶ и к священству¹⁵³⁷, Тертуллиан считает военную службу неприличной и несродной христианину. Невозможно соединить обеты Богу с присягой, даваемой человеку¹⁵³⁸. «Может ли с мечом в руках сражаться сын мира, которому не позволен даже спор? Подвергнет ли он другого узам, темнице, пыткам и мучениям, он, который не может отомстить за свои собственные оскорбления»? В военной службе христианин будет вступать в противоречия с обетами христианина, входит в соприкосновение с языческим культом, и – так как невозможно одновременно служить двум господам – по необходимости должен будет отдавать предпочтение одному пред другим. «Ужели будет он бодрствовать пред храмами, от которых отказался? Ужели будет вечерять в тех местах, которые апостол интердиктовал? Тех, которых днем он обращает в бегство заклинаниями (exorcismis), ужели будет он защищать ночью, опираясь на копье, каким пронзен был Христос? Ужели будет он носить знамя, враждебное Христу? Потребуется от начальника значок (signum), он, который уже принял его от Бога? Ужели обеспокоится он трубой трубача, он, который ожидает пробуждения от трубы ангельской? Ужели по воинскому порядку будет сожжен христианин, которого Христос освободил от огня?»¹⁵³⁹. А сколько другого можно встретить в лагерной службе, что должно быть понимаемо как преступление! Самый переход из лагеря света в лагерь тьмы есть уже преступление.

Но, не допуская для христианина возможности быть в военной службе, – хотя это и противоречит взгляду самого же Тертуллиана, выраженному в его соч. «Apologeticus», где Тертуллиан отзывается о христианах как лучших граждан и самых верных служаках на всех поприщах, – Тертуллиан, тем не менее, делает и уступку своему общему положению. Имея в

виду некоторые места Св. Писания (Лк. 3:14; Мф. 8:10; Деян. 10), Тертуллиан говорит, что те люди, которые до принятия христианства находились в военной службе, могут продолжать ее и в христианстве, пока военное звание не будет представлять препятствий к исповеданию христианской веры. Коль скоро же в военной службе явятся действия или требования, противные христианским убеждениям, встретятся насмешки со стороны язычников, тогда следует оставить военную службу, хотя бы из-за того пришлось перетерпеть что-либо, оставить тем более, что военная служба ничего особенного не может доставить ему; для него нет необходимости уступать и чрез то, как бы двоедушничать: христианин везде один и тот же, как одно Евангелие, один Господь, Который отвергнет всякого отступника и исповедает всякого исповедника¹⁵⁴⁰.

Заключение

Характер внутренней деятельности Тертуллиана сравнительно с таковою же деятельностью восточных писателей. Догматическое и нравственное учение Тертуллиана и его отличие от учения восточных отцов и учителей церкви. – Главнейшие заблуждения Тертуллиана: телесность Бога, представление, будто Бог не всегда был Отцом, отрицание личного домирного существования Сына, телесность души человека, традуцианизм, увлечение монтанизмом. Замечания об этих заблуждениях.

Черты характера Востока и Запада были уже намечены и раскрыты в конце очерка апологетической деятельности Тертуллиана¹⁵⁴¹. Последние страницы предыдущего отдела (где речь шла о внешней деятельности карфагенского пресвитера) ясно показали, что греки – народ склонный к метафизическим построениям, народ отвлеченностей; римляне, напротив, народ практический, чуждый тонкостей греческих построений. Этот характер греков и римлян отразился и в вероучении и нравоучении; мало того, здесь он высказался еще яснее. Спекулятивный ум восточных теологов занимался главным, преимущественным образом тем, что было самого непостижимого в религии¹⁵⁴², – на Востоке в догматике преобладал философский, отвлеченный элемент. Напротив – Запад любил более конкретное, осязательное, был с более практическим, реальным складом ума. Чуждая обширных умозрений и метафизических построений, западная самостоятельная догматика носила характер более антропологический. Метафизика мало занимала умы западных отцов и учителей, равно как в греков, не особенно интересовал практицизм Запада. Едва ли можно подыскать в истории выдающиеся примеры того, чтобы Запад принимал деятельное участие в восточных метафизических спорах, – в подобных спорах Запад отодвигался на второй план и – нередко – повторял то, что высказали восточные теологи; точно так же нельзя, кажется, подметить и того, чтобы и Восток особенно и

самостоятельно (без постороннего почина) занимался антропологическими вопросами; если же когда и принимал участие в западных, более практических, спорах, то не всегда удачно, – аргументация греков на этой почве оказывалась слабее, чем у западных отцов и учителей¹⁵⁴³. Благодаря такому характеру Запада, там и ереси являлись не с метафизическим, отвлеченным содержанием, а с практическим, касающиеся непосредственно жизненной стороны дела, носящим на себе скорее отпечаток раскола, или, хотя и ереси, но ереси практического направления, или – по крайней мере – облеченной в более конкретную форму; возбуждались – затем – дисциплинарные вопросы и вопросы, касающиеся практической стороны дела¹⁵⁴⁴.

Практицизм, реализм западного направления вполне отразился и на Тертуллиане. Сын Запада, Тертуллиан много не вдавался в метафизические тонкости Востока, спекулятивные вопросы чужды его практического ума. Он брал христианские истины, как готовые данные и обставлял их различными доводами; если же дело касалось тонких, умозрительных вопросов, Тертуллиан прикрывался авторитетом Св. Писания и Предания и говорил, что после Евангелия совершенно излишни эти головоломные вопросы и исследования, и даже вредны, – ведут к ереси¹⁵⁴⁵. Его верующему уму представлялось, что эти два аргумента настолько сильны, что способны убедить всех и каждого в несомненности доказываемой христианской истины, даже помимо всяких других рассуждений. Правда, есть у него доказательства и помимо св. Писания и Предания, – это – разум и религиозный инстинкт человека ко всему истинному; но религиозные доводы его большею частью отличаются отрицательным характером, и только голос души, по природе христианки, это, так сказать, безотчетное влечение ко всему религиозному и святому, носит на себе не столько отрицательный, сколько положительный характер¹⁵⁴⁶. – Анализ полемических и догматических сочинений Тертуллиана и сопоставление их с творениями восточных апологетов и отцов приводит к тому выводу, что на метафизическую часть тертуллиановой догматики можно и должно смотреть как на

пересадку (первую по времени) на западно-латинскую почву тех результатов, какие выработал Восток во внутренней и внешней борьбе. Знакомый с богословской литературой Востока, перечитавший и передумавший все, что важного и замечательного произвел он, Тертуллиан представил в своей догматике результаты восточных работ; к этому присоединил он и свои результаты, к коим пришел в борьбе с различными противниками. Заимствуя у восточных теологов все то, что было непостижимого в христианской догматике, вне области непостижимого, там, где его разум мог проникнуть в святилище творений Божиих и истинной религии, там Тертуллиан не отказывал себе в дельных научных рассуждениях. В этих случаях он даже шел иногда вразрез с последними выводами греческих отцов и учителей и даже прямым смыслом Библии¹⁵⁴⁷.

Соединяя в одно целое все то, что Тертуллиан пересадил с Востока на западную почву и что добыл сам в продолжительной борьбе, мы получим ту стройную догматическую систему Тертуллиана, которая отличается полнотою, отчетливостью и округленностью, незамеченными даже у Св. Иринея, систему, в которой христианство рассмотрено полнее, представлено рельефнее, чем у других церковных писателей, даже на несколько времени вперед. Система его имеет важное значение для истории догматов, но еще более – для самого изложения их. В ней христианские истины формулированы так ясно и в такой форме, что «в изумлении часто забываешься, что пред глазами у тебя писатель начала III века, – так привычно звучат высказываемые им мысли в самых простых словах относительно трудных вопросов догматики»¹⁵⁴⁸, не раз после него затрагиваемых в богословской литературе; особенно ясно изложено и полно раскрыто у него учение о Св. Троице¹⁵⁴⁹.

Представим теперь в возможно сжатом виде догматические положения, вылившиеся из-под пера Тертуллиана, положения, которые легли в основу его религиозно-нравственных убеждений.

Бог един. Признания этой истины требует Библия, здравый разум и голос совести каждого человека. Он для вас даже и не существует, если не один¹⁵⁵⁰. Бог один в том смысле, что

рядом, вместе с Ним и вне Его не было ничего Ему равного¹⁵⁵¹, – все уже после Него¹⁵⁵². Бог выше всяких сравнений, Ему одному принадлежит верховное могущество и властительство¹⁵⁵³. Единый Бог всесовершен, стоит вне всяких временных и пространственных условий, беспределен, всюду присутствует своею силою и могуществом¹⁵⁵⁴, существо высочайшее по существу, свойствам и могуществу¹⁵⁵⁵, Бог истинный, живой¹⁵⁵⁶. Он вечен, не рожден и не сотворен, безначален и бесконечен¹⁵⁵⁷, неизменяем, свободен в своих действиях, неограничен необходимостью¹⁵⁵⁸. Он есть верховный разум, бесконечная благодать, правда, истина и святость¹⁵⁵⁹. Бог дух, невидимый, неосязаемый¹⁵⁶⁰, тем не менее, Он имеет тело *sui generis*¹⁵⁶¹, потому что без тела ничто не может существовать, иметь реального бытия¹⁵⁶².

Вместе с Богом и в Нем также от вечности существует другое лицо, – это разум (Ratio), премудрость Божия, Которая в деятельности выразилась как Слово, Слово Божие¹⁵⁶³. Прежде всех век Бог родил из своего чрева Слово¹⁵⁶⁴; это Слово есть перворожденный, едиnorodный Сын Божий, второе после Бога Отца Лицо, Бог от Бога, Дух от Духа, Творец и Производитель всего реального¹⁵⁶⁵, существо высочайшее и всемогущее¹⁵⁶⁶. Сын Божий равен и единосущен Отцу¹⁵⁶⁷, есть совершенный образ Его, истинный Бог¹⁵⁶⁸. И как Бог есть Дух, так и Сын есть Дух; подобно тому, как Бог Отец не бестелесен, так и едиnorodный Сын Его имеет тело¹⁵⁶⁹. Между Отцом и Сыном существует тесное отношение: Слово всегда пребывало в Отце, никогда от Него не отделялось, не различествовало от Него¹⁵⁷⁰. Это, однако ж, не значит, чтобы лицо Сына сливалось с лицом Отца в одно лицо, – Сын отличен от Отца, живет особенною самостоятельную жизнью¹⁵⁷¹; но – с другой стороны – нельзя и различать эти два лица до такой степени, чтобы Отец и Сын были особыми богами в том смысле, чтобы было два бога; между Ними различие не в сущности, но только в лице¹⁵⁷²: Сын и Отец – это только два божественные лица одного существа Божия¹⁵⁷³, лицо Отца – первоосновы и виновника всего¹⁵⁷⁴, и лицо Сына – наместника (*vicarius*) Отца, Который один знает Отца и всецело творит и выполняет Его волю¹⁵⁷⁵.

Дух Святой исходит от Отца чрез Сына; Он – третье божественное лицо, отличное от Отца и Сына: «иной Отец, иной Сын и иной Дух Святой»¹⁵⁷⁶. И как между Отцом и Сыном существует тесное отношение, подобное тому, какое находится между деревом и корнем, ручьем и источником, лучом и солнцем; так и между Отцом, Сыном и Св. Духом существует неразрывное единство, аналогию которого могут представлять корень, дерево и плод, источник, ручей и река, солнце, луч и свет¹⁵⁷⁷, – единство троичности (*unitas trinitatis*)¹⁵⁷⁸. Таким образом, единый по существу Бог троичен в лицах: Отец, Сын и Св. Дух. Они составляют три – не по достоинству, а по степени, не по сущности, но по образу (бытия), не по власти, но по личным особенностям¹⁵⁷⁹; они составляют едино: один Отец по отношению к Сыну и Святому Духу составляет неточное начало¹⁵⁸⁰. Взаимное отношение между лицами Св. Троицы, отношение единства троичности, можно выразить в такой форме: Отец есть всецелая сущность (*tota substantia*), Сын есть предвечное рождение от Отца (*derivatio et portio*), Его сущности, Дух Святой – предвечное исхождение от Отца чрез Сына; Сын составляет вторую, Дух Святой – третью степень одного и того же Божества, – троичность в единосущии¹⁵⁸¹. Взаимное отличие одного лица Св. Троицы от другого то, что Отец рождает, Сын рождается, Дух Святой посылается¹⁵⁸².

Невидимый и непостижимый в существе, Бог благоволил открыться. С этою целью Он свободно и не побуждаемый ничем совне создал из ничего мир, ясно обнаруживающий в Нем великого художника¹⁵⁸³. Мир Он творил не один: «Дух Святой, Премудрость Божия (или Слово) были советниками Бога, – Слово и Дух – правая рука Божия, двоица, чрез которую Бог произвел все»¹⁵⁸⁴. Прежде всего Бог создал видимый мир с неустроенными стихиями¹⁵⁸⁵. Созданный в такой форме, мир послужил материалом для дальнейшего творчества, – деятельность Божия в создании мира после этого ограничилась уже только выделением из этой общей массы составных частей мирового организма. Под влиянием творческого Слова Божия вселенная постепенно принимала тот прекрасный вид, в каком рисует ее бытописатель и как представляется она взору

каждого. По слову Божию, прежде неустроенная земля стала красотой и совершенством, – добра зело¹⁵⁸⁶. Завершением всего творческого процесса явился человек¹⁵⁸⁷; его создал Бог особенным, отличным от прочих тварей образом: Сам непосредственно Бог образовал из земли тело и Сам же непосредственно вдунул в него свое дыхание, так что человек, который после этого стал *с душою живу*, сделался сосудом, носителем дыхания Божия¹⁵⁸⁸, образом и подобием Божиим, или – точнее – образом Сына Божия, образом и подобием Сына Божия и Духа Святого¹⁵⁸⁹. В ряду созданий Божьих человек занимает первое место, он стоит даже выше ангелов – с одной стороны потому, что ангелы произошли не из божеского дыхания, а из материального духа, тогда как человек имеет непосредственное божественное происхождение; с другой стороны потому, что природа человека несравненно сильнее природы духов, так как человек может побеждать диавола¹⁵⁹⁰, доказательством чего служит постоянно повторявшийся и повторяющийся экзорцизм¹⁵⁹¹. Из рук Творца человек вышел существом, состоящим из двух различных сущностей – тела и души, так тесно связанных между собой, что только гармоническое соединение их и составляет полного человека¹⁵⁹². Как образ Божий, душа имеет те же свойства, что и Бог, хотя и не в такой мере, как Бог. Как Бог имеет тело (*corpus sui generis*), так и душа, Его образ, имеет тело *sui generis*, тело по форме, похожее на физическое тело, по сущности – воздушное и прозрачное¹⁵⁹³. Сам Бог непосредственно сотворил только души прародителей – Адама и Евы; дальнейшее же происхождение душ потомства человеческого обуславливается чисто естественным традуцианизмом: в силу божественного благословения души зачинаются и раздаются от родителей таким же естественным путем, как и физические тела людей, с тем лишь различием, что физические тела зачинаются из физического семени, а души – из семени душевного¹⁵⁹⁴, рождаются со способностями, которые составляют как бы семя, зародыш будущего умственного и нравственного развития человека¹⁵⁹⁵. Благодаря божественному происхождению своему, душа бессмертна¹⁵⁹⁶, не может, подобно физическому телу,

разложиться, поскольку в ней нет составных элементов, она – сущность простая¹⁵⁹⁷; но как только дыхание Божие, а не сущность Его, только образ, имеющий недостатки сравнительно с первообразом, душа способна к забвению, для нее возможно и уклонение от того первоначального назначения, какое дал ей Бог¹⁵⁹⁸. Фактическое подтверждение этого скоро представило падение первозданного человека¹⁵⁹⁹. При создании человека Бог украсил свой образ – душу человека – всеми чертами, отражающими собою божественность происхождения его, между прочим дал ему свободу поступать так или иначе и владеть над вселенной; но чтобы свобода человека сделалась его собственностью, человеку нужно было усовершенствоваться, дать свободе известное практическое направление, обратить ее в свою природу; созданный быть властелином вселенной, человек должен был, прежде всего, сделаться властелином, господином себя¹⁶⁰⁰. Для укрепления и развития свободы Бог дал человеку заповедь; человек не устоял в первобытном состоянии, нарушил волю Творца, согрешил. Таким образом, явилось на земле зло, грех как результат свободы человека, за грехом явились и следствия его¹⁶⁰¹. Заключенный с первозданным человеком религиозный завет Божий, требовавший от человека послушания Богу, грех разрушил. Грех и его следствия не остались только достоянием одного падшего человека. Путем преемственности зло распространялось и распространяется во всем человеческом роде в виде первородного греха, так что хотя согрешил один Адам, в лице его пало все человечество¹⁶⁰², завет с Богом оказался расторгнутым для всех, первозданный (собственно Ева – по книге *de carne Christi*, с. 17) сделался орудием греха и смерти для всех своих потомков. Из всего этого вытекает, что только один человек виновен в грехе, – Бог не есть причина или виновник греха, грех чужд Его природы¹⁶⁰³.

Для восстановления религиозного союза, чтобы спасти падшего человека, Бог обещал свою небесную помощь, обетовал послать Мессию – Семя жены, Искупителя человечества, определил время Его пришествия, и постепенно, чрез весь ветхозаветный период, готовил людей к

принятию Спасителя и искуплению¹⁶⁰⁴. Ряд пророчеств о Мессии, пророчеств ясных и точно обрисовывающих лицо и дело Икупителя, множество установлений, указывающих на великую жертву за грехи мира, прообразы, рисующие будущие времена благодатного царства Христова, – вот главные подготовительные средства, употребляемые Богом в Ветхом Завете¹⁶⁰⁵. С подготовительною же целью в Ветхом Завете являлся людям вместе с ангелами и Сам едиnorodный Сын Отца, облакаясь для этих богоявлений в истинную человеческую плоть, хотя и нерожденную¹⁶⁰⁶. Наконец настало определенное в предвечном божественном совете и указанное пророками время пришествия Икупителя и – Мессия явился. Проникнутый бесконечною любовью к падшему человечеству, Сын Божий, оставаясь неизменяемым в своем божестве, благоволил принять ту плоть, которую Он хотел искупить¹⁶⁰⁷; подобно Адаму, созданному из девственной земли, Слово воплотилось от Девы Марии, от древнего семени, но без древнего семени¹⁶⁰⁸, без содействия человека, наитием Св. Духа, Богоматерь зачала и родила божественного Потомка Давидова¹⁶⁰⁹. Слово Божие, таким образом, воплотилось, приняло человеческую плоть без греха и сохранило ее безгрешной в продолжение всей своей земной жизни¹⁶¹⁰; Икупитель, принявший человеческую плоть, есть Бог вочеловечившийся, Еммануил, истинный Бог и истинный человек, состоящий из тела и души, небесный человек в земной плоти, Богочеловек¹⁶¹¹. В лице И. Христа божество и человечество в момент воплощения соединилось тесным, неразрывным образом, двойственное естество И. Христа стало соединением Бога и человека в одном лице, без уничтожения которой-либо сущности или смешения их и образования из обоих естеств новой, третьей сущности¹⁶¹². Вся земная жизнь И. Христа была обнаружением этого двойственного естества – божеского и человеческого¹⁶¹³.

В чем состояло искупительное значение И. Христа? Для Тертуллиана И. Христос, в Его земной жизни, является первее всего и яснее всего как Учитель, – черта, за которой как бы отодвигаются на второй план другие стороны служения

Искупителя. Пророк, сильный словом и делом, печать и завершение ветхозаветных пророчеств, И. Христос явился Искупителем, Примирителем человечества с Богом¹⁶¹⁴. Для выполнения этой миссии Он открыл Себя миру как Учитель, возвестил людям истинного Бога, преподавал Им истинное учение¹⁶¹⁵. С целью распространения Своего учения, И. Христос избрал Себе учеников или апостолов, которым преподавал тайны царствия небесного; апостолы же в свою очередь для сохранения учения И. Христа основали церкви, в которых это учение, резюмированное в символах, остается до сих пор неизменным¹⁶¹⁶, так что церковь является единственной надежной и непогрешительной хранительницей всего того, чему учил Господь, и что проповедовали и заключили в письма апостолы¹⁶¹⁷. Будучи великим Учителем и религиозным Преобразователем, давшим прямое, истинное направление религиозно-нравственным убеждениям людей, Иисус Христос явился и Искупителем человечества, в собственном смысле этого слова, Восстановителем религиозного завета между Богом и людьми, Примирителем падшего человека с оскорбленным Богом. Из любви к человечеству Он, высочайший Бог, Сын Божий, унижил Себя, явился умаленным, но не по божеству, а поскольку был «человеком по своей плоти, по своей душе и по своему качеству сына человеческого»¹⁶¹⁸; Он умалил Себя, чтобы сделать нас великими¹⁶¹⁹, во всю земную жизнь свою был камнем преткновения и соблазна для многих¹⁶²⁰. Его унижение началось с самого момента рождения и продолжалось чрез всю жизнь, до Голгофы. Во исполнение божественных предсказаний, И. Христос искупил человечество рядом физических и нравственных страданий и закончил эти страдания поносною смертью. Таким образом, это унижение, эта смерть и составляют сущность жертвы, примиряющей человека с Богом, страдания и позорная смерть делают Богочеловека Первосвященником нашего спасения, нашим Спасителем, нашим Богом – Искупителем¹⁶²¹. Все унижение Спасителя было направлено к изменению наших отношений к Богу и восстановлению нас от падения. Своим рождением Он реформировал наше рождение, приятием безгрешной плоти

умертвил грех в человеческой природе, своею крестною смертью разрушил нашу смерть¹⁶²². Нельзя говорить, чтобы страдания и смерть И. Христос претерпел ради Себя, – Он был совершенно безгрешен, ложь никогда не оскверняла Его уст, Он был совершеннейшим образцом правды; смирение и послушание воле Отца небесного, стало быть, в Нем не было причиной страданий и позорной смерти¹⁶²³, – Господь уничижил, смирил Себя для искупления человечества, был пригвожден к кресту за тот человеческий род, который Он возлюбил.

Не одно только уничиженное состояние явилось в Господе; в этом же уничижении Иисуса Христа лежит начало и Его прославления, Его царственной славы: *Господь царствует с высоты древа*¹⁶²⁴. Дальнейшее – за крестом – обнаружение Его царственной славы представляет воскресение Его из мертвых¹⁶²⁵. Но в полной силе царственная власть и слава И. Христа откроются во второе Его пришествие. Тогда Господь явится уже не в уничиженном состоянии, а во всей силе и славе, не камнем претыкания и соблазна, а камнем, егоже *небрегожа зиждущии, и иже бысть во главу угла* здания церкви, явится в светозарном виде. Тогда Он придет уже не искупить человечество своими страданиями и смертью, а потребовать от всех людей отчет, произвести суд¹⁶²⁶. – На этот суд все люди воскреснут, воскреснут в совершеннейшем теле – без всяких физических недостатков, воскреснут в нетлении, славе и силе, – в ангельском естестве¹⁶²⁷. Всеобщее воскресение людей обуславливается тем, что все предстанут пред царственным Судьей, никто не избегнет Его последнего суда¹⁶²⁸. На этом суде, суде полном, совершенном и всеобщем¹⁶²⁹, последует определение Господом участи всех людей, – всем людям будет воздано, смотря по их нравственной деятельности в земной жизни: праведники будут награждены, грешники – наказаны. Праведники войдут в рай, где вечное блаженство их будет состоять в созерцании Бога и участия в славе Христовой¹⁶³⁰; напротив, грешники будут посланы в геенну огненную, где будет плач и скрежет зубов¹⁶³¹.

О состоянии душ по смерти до дня судного Тертуллиан учил, что все вообще души людей идут в преисподнюю, какое-

то мрачное место в недрах земли, и остаются там до второго пришествия Христова¹⁶³²; исключение из этого представляют только ветхозаветные пророки и патриархи, которые после продолжительного пребывания в преисподней, освобождены из нее, лишь только Господь воскрес из мертвых, и введены в рай, это место небесной сладости, отделенное от земного шара великою пропастью¹⁶³³. Еще большим преимуществом сравнительно с пророками и патриархами пользуются мученики, – они вовсе не входят в преисподнюю, – их кровь, пролитая за Христа, служит ключом, тотчас отверзающим райские двери¹⁶³⁴. Там, в райских обителях, души патриархов, пророков и мучеников только предвкушают будущее блаженство, но еще не наслаждаются им в полной мере.

Ни один пункт тертуллиановой догматики не представляет такой бедности и неполноты, как учение о таинствах. О таинствах он сказал далеко не обо всех, – о священстве и елеосвящении он не сделал даже и намека, о евхаристии, этом важнейшем христианском таинстве, в разных местах своей полемики сказал очень мало; только четыре таинства заняли его более или менее серьезно и вызвали на составление специальных трактатов; эти Таинства: крещение, низведение на крещаемого Св. Духа чрез руковозложение, покаяние и брак. Но и тут догматический материал нередко смешан с мыслями нравственными, а иногда затенен положениями канонического и литургического характера.

Всякий верующий вступает в церковь Христову¹⁶³⁵ только дверью крещения, – без крещения спасение недостижимо ни для кого¹⁶³⁶; поэтому крещение составляет одно из необходимейших таинств христианства¹⁶³⁷. Как дверь, ведущая в церковь Христову, печать веры¹⁶³⁸, крещение в смерть Христову¹⁶³⁹, оно могло явиться и явилось только с явлением христианства¹⁶⁴⁰, и именно с того времени, когда Христос был пригвожден ко кресту¹⁶⁴¹; ранее этого было только крещение Иоанново, крещение покаяния, как чисто человеческое действие, не имевшее благодатной силы¹⁶⁴². Как таинство крещение явилось неслучайно, – оно – божественного установления¹⁶⁴³. – Вода – самое приличное вещество для

таинства, символически указывающее на его действие¹⁶⁴⁴. На нее призывается божественная благодать, на нее нисходит Дух Святой, вследствие чего она получает врачевную силу¹⁶⁴⁵. В этой воде, освященной благодатным присутствием Св. Духа, крещаемый погружается при исповедании веры в Отца, и Сына и Св. Духа¹⁶⁴⁶. Во время совершения этого видимого действия – погружения – происходит невидимое действие благодати: человек возрождается для новой жизни, прежние грехи его омываются, и таким образом он становится безгрешным, невинным¹⁶⁴⁷. Поэтому, между прочим, и с другой стороны потому, что оно однажды может очистить человека от греховных пятен прошлой жизни и привести в возможность не заражаться новыми пятнами, крещение должно быть признаваемо единым: как Господь один, как вера одна, так и крещение одно, неповторяемо¹⁶⁴⁸; если же оно и повторяется, то уже в другой форме, в виде крещения кровью, которое пополняет водное крещение и заглаживает грехи, соделанные уже после крещения водой; но и это крещение также одно, неповторяемо¹⁶⁴⁹. – Для принятия крещения требуется нравственная подготовленность¹⁶⁵⁰, предварительное ознакомление с истинами христианской веры. Это – с одной стороны, а с другой – ответственность за последующую жизнь требуют, чтобы с крещением не спешили, не вверяли этого дара тем, которые не в состоянии должным образом воспользоваться им. Поэтому для младенцев, ответственность за которых всю свою тяжестью падает на восприемников, и для молодых людей лучше откладывать крещение до того времени, когда младенцы возмужают и будут в состоянии понимать христианское учение и высоту обязанностей, налагаемых на человека крещением, а у молодых людей, когда улягутся страсти, или когда они женятся. Поэтому при крещении нужно обращать внимание на состояние, расположенность и возраст крещаемых¹⁶⁵¹. Крещение водой совершается епископом, но может быть совершено и пресвитером, и диаконом и даже – в крайнем случае – простым мирянином; только женщины не могут совершать его¹⁶⁵². – Временем совершения крещения может

быть избран всякий день, но более приличные этому акту дни – день Пасхи и Пятидесятницы¹⁶⁵³.

В тесной и неразрывной связи с крещением находится помазание елеем (unctio oleo), – от которого собственно и получается название христианина, и которое, подобно крещению, также производит невидимое действие¹⁶⁵⁴, – и возложение рук с призыванием Св. Духа¹⁶⁵⁵. Через помазание и возложение рук крещаемый вполне делается членом церкви Христовой: Дух Святой нисходит на него с вестью и дарованием духовного мира¹⁶⁵⁶.

Если верующий согрешил после крещения, для него еще не потеряна навсегда надежда на спасение. Зная человеческие слабости, милосердый Господь даровал людям средство очищаться от грехов, покаяние, раскаяние в грехах. Это покаяние является второю после крещения банею, омывающею человека от скверны, вторичным покаянием, врачевством против нравственных болезней¹⁶⁵⁷. Сознание грехов, исповедание их, выражаемое вовне, покаянные подвиги, нравственное исправление – вот условия действительности таинства¹⁶⁵⁸. Следствием всего покаянного процесса бывает полное очищение человека от грехов и восстановление религиозного союза с Богом, расторгнутого греховною жизнью¹⁶⁵⁹ – В ряду грехов вообще есть грехи смертные, непростительные: отпущение их может даровать не церковь уже, а один только Бог¹⁶⁶⁰. – Тертуллиан желает, чтобы покаяние было не более, как единичным.

Брак – таинство великое; он изображает таинственно союз Христа с церковью¹⁶⁶¹. Сам Бог благословил брачное соединение мужа и жены¹⁶⁶², соединение их – двоих в одну плоть¹⁶⁶³, так что брак *во Христа и во церковь* становится делом чистым¹⁶⁶⁴. Брак есть союз добровольный, без тени насилия с чьей-либо стороны¹⁶⁶⁵, союз *о Господе*, т. е. заключенный только с христианами, – брак с язычниками есть прелюбодеяние, которым ознаменовало себя язычество, не должен быть допускаем, особенно в силу тех трудностей, какими сопровождается для христианина этот брак¹⁶⁶⁶. Брачный союз, благословенный Богом, один, как и один союз Христа с

церковью, продолжается на всю жизнь брачующихся; мало того, даже самая смерть не в силах расторгнуть то, что сочетал Бог; поэтому – расторгимость браков не должна быть допускаема ни в каком случае¹⁶⁶⁷, поэтому же второй брак, хотя бы одно из сочетавшихся первым браком лиц и умерло, для оставшегося в живых супруга будет прелюбодеяние, нетерпимое в христианстве, запрещенное Самим Господом¹⁶⁶⁸, как разрушающее сущность и значение брачного союза¹⁶⁶⁹, как соединение в одну плоть не двоих, а уже троих¹⁶⁷⁰. Так учил Тертуллиан – монтанист; раньше он допускал и второй брак при расторжении первого смертью, только бы брак этот был союзом *о Господе*, т. е. между христианами и по благословению церкви. В монтанистический период своей деятельности Тертуллиан и на первые браки смотрел враждебно, трактовал их как любодеяние, санкционированное церковью и признаваемое в христианстве¹⁶⁷¹.

Таинство Евхаристии окружено было высоким благоговением, – святотатственные и чем-либо запятнанные руки не касались тела Христова; если же и принимали его, то встречали сильный упрек¹⁶⁷²; вкушали тело Христово прежде принятия какой бы то ни было пищи¹⁶⁷³. Благоговение к таинству Евхаристии было следствием высокого взгляда на самое таинство: христиане были убеждены, что под видом хлеба они принимают и вкушают самое тело Христово, а в вине – истинную кровь Его¹⁶⁷⁴; чрез причащение тела и крови верующие соединяются со Христом и пребывают с Ним неразлучно¹⁶⁷⁵, – и это убеждение их всецело покоилось на словах Господа, Который, «взяв хлеб и разделив ученикам, сотворил его своим телом, говоря: *сие есть тело мое*, т. е. образ (*figura*) тела моего», а в вине указал кровь свою¹⁶⁷⁶. Как совершалось таинство Евхаристии, Тертуллиан не говорит; из его слов видно только, что совершали его пресвитеры, по крайней мере, они раздавали дары народу для принятия их в домах пред трапезой¹⁶⁷⁷. Имея в виду силу и действенность таинства Евхаристии, его, между прочим, ежегодно совершали при поминовении усопших, делали приношения за них, в полной

уверенности, что эти средства доставляют несомненную пользу перешедшим за пределы гроба¹⁶⁷⁸.

Вот коротенькое изложение догматических положений Тертуллиана, рассеянных им по разным его трактатам и (некоторых) рассмотренных им в специальных сочинениях.

Как моралист, Тертуллиан старался обрисовать – прямо или косвенно, положительными или отрицательными чертами – идеал нравственной жизни христианина в общественной и семейной обстановке. В первом случае он рассматривал жизнь преимущественно с тех ее сторон, какими она соприкасалась с язычеством и представляла опасность для нравственного сознания христианина, тех сторон, каких нужно удаляться христианину; а во втором – рисовал мирную семейную жизнь с ее тихими радостями и невинными удовольствиями.

В сфере общественной жизни заключается две стороны – сторона властительская и сторона подчиненных, власть и подданные. Со своей аскетической точки зрения Тертуллиан видел во властительстве стремление к славе и внешнему блеску, против которых он так часто и сильно восставал, считая славу суетной и бесполезной для христианина¹⁶⁷⁹, развивающую в нем такие стороны психической жизни, которые он должен подавлять в себе. Это, впрочем, не значит, чтобы христианин совершенно чуждался общественной деятельности; как член известного общества, он необходимо уже втягивается в общественную жизнь и принимает в ней более или менее сильное участие. В силу этого Тертуллиан как бы делал уступку, допускал возможность того, чтобы христианин занимал государственные должности и даже рисовал отрицательными чертами идеал христианина, облеченного верховною властью или занимающего другие более или менее видные места в сфере государственной администрации. Христианин, по нему, хотя и окружен языческой атмосферой, тем не менее, не погрешая против духа христианства и своей совести, может проходить путь почестей и чинов, лишь бы этот путь его не был запятнан языческим характером; христианин может проходить государственные должности, лишь бы только прямым или косвенным образом не содействовал усилению и поддержке

язычества. Но дело в том, что при тогдашнем положении христианства среди сильного язычества Тертуллиану представлялась невозможной высшая государственная служба христианина, высшие государственные посты представляли слишком много трудностей. Чтобы быть истинным христианином и в тоже время властителем, он должен быть совершенно чужд язычества и его обычаев. Проходя путь почестей и чинов, христианин может оставаться невинным в том только случае, если он не приносит языческих жертв, не споспешествует жертвоприношениям, не доставляет к тому животных, не прилагает старания к поддержанию храмов ни сам собой, ни через других, не изыскивает доходов в пользу их; может быть со спокойною совестью, лишь бы не давал игрищ ни на свой счет, ни на счет казны, не председал на них, не учреждал пиршеств и не произносил клятв, не издавал приговоров ни на чью жизнь или честь, исключая действительных преступников, не судил, не осуждал на смерть, не осуждал в оковы и темницы, не предавал безвинно пыткам никого¹⁶⁸⁰. После этого самому христианину представляется решить вопрос: может ли он выполнить такой идеал государственного мужа в мрачной, одуряющей атмосфере язычества? Исследуя глубже вопрос о власти со стороны отношения Бога и власти, Тертуллиан прямо и решительно высказывает даже такую мысль, что христианин должен отказаться от власти и почестей не потому только, что трудно, или – вернее – невозможно в своей жизни и деятельности выполнить идеал христианского государя, а главным образом потому, что власть и земные почести чужды для Бога, неприязненны и враждебны Ему, благодаря судебной и исполнительной части их¹⁶⁸¹. И. Христос – идеал христианской жизни, которому всякий последователь креста должен следовать, провел жизнь в смирении, – Он не властвовал над учениками и отказался от царственной власти; атрибуты власти счел излишними и ненужными для Себя, стало быть – отверг их, а что Он отверг, то уже осудил, а что осудил, то предал сатане и его клеветам; Он не осудил бы их, если бы не счел их для Себя чуждыми¹⁶⁸². Точно так же интердиктует Тертуллиан и внешние отличия людей – одежды и т. п. вещи, смотрит на них

со стороны связи их с язычеством. «Мы могли бы одевать своих сыновей в претексту, говорит он, а дочерей в длинную столу, если бы одежды эти означали свободу, а не власть, фамилию, а не достоинство, чин, а не суеверие. Но сия багряница и сии отличия власти и достоинства ныне присоединены власти и достоинству идолов, и тем более оскверняются, что в них облакаются самые идолы, которых облакают в претексты, тарбеи, латиклавы и пред которыми носят пуки палок и розог»... На все это Тертуллиан смотрит как на суету. «Отказавшийся от сует сатаны и снова обращающийся к ним – идолопоклонник»¹⁶⁸³.

Как должен вести себя христианин как подданный в отношении к властям? Хотя правительство и языческое, тем не менее, христианин должен смотреть на власть как на поставленную или допущенную Богом, которой надобно повиноваться не из страха, а из любви¹⁶⁸⁴. С глубоким уважением к власти ученик Господа должен считать своею обязанностью молиться за государя и его правительство¹⁶⁸⁵, беспрекословно исполнять его распоряжения, коль скоро они нейдут вразрез с духом христианства и не представляют опасности для нравственности христианина¹⁶⁸⁶, добросовестно нести различные повинности, платить подати и т. п.¹⁶⁸⁷. Если же распоряжения правительства не мирятся с духом христианства, христианское сознание требует отвергнуть их, не смотря на все уважение к власти и добросовестное отношение к ней и ее распоряжениям¹⁶⁸⁸. Уважение к власти должно быть глубокое, но не должно оно переступать границ, определяемых христианским сознанием, не должно доходить до деификации императоров с ее различными ветвями и служения идолопоклонническому культу¹⁶⁸⁹.

Общественные празднества в честь кесарей, языческий характер их, суеверия, которыми окружены были эти праздники, разгул на них, переходивший нередко в дикие оргии, – все это справедливо навлекло на себя упрек со стороны Тертуллиана и вызвало запрещение принимать в них участие христианам. Ни угождение другим, ни желание избежать злословий со стороны язычников, и ни что другое не может заставить христиан

принимать участие в этих празднествах, празднествах бессодержательных, нагоняющих скуку и не могущих заменить собою праздников христианских¹⁶⁹⁰. Воздавая должные почести кесарям, не надо выходить из пределов веры и впадать в идолопоклонство, не нужно раболепствовать пред сильными мира сего, оказывать им божеские почести¹⁶⁹¹.

Со своей ригористической точки зрения Тертуллиан смотрел на военную службу, где так близко соприкасается христианская жизнь с языческими обычаями, как на зло, от которого христианин всячески должен бежать. Военная жизнь проникнута языческим характером, имеет языческую обстановку, наполнена различными обычаями и суевериями; в ней так много представляется посторонних для христианства элементов, что, не возмущая своей совести, не нарушая обетов крещения и не подвергаясь опасности заразиться опять идолопоклонством, христианин не может вступать в военную службу. Возможна ли общность между клятвами, данными Богу, и присягами, данными человеку, между знаменем Христа и знаменем сатаны, лагерем света и лагерем тьмы? одна и та же жизнь не может быть посвящена двум господам – Богу и кесарю¹⁶⁹².

С той же стороны, со стороны соприкосновения жизни с язычеством, Тертуллиан посмотрел и на разного рода торговлю и промышленность. В домонтанистический период своей деятельности на торговлю и другие стороны человеческой деятельности и жизни вообще, где проявляются отношения одного к другому, Тертуллиан смотрел не с такою строгостью, как после. На упрек со стороны язычников, что христиане бесполезны в общественной жизни, он обрисовывал жизнь христиан в разных ее отношениях и находил христиан с этой стороны очень полезными членами общества, принимающими участие во всех сторонах и проявлениях жизни¹⁶⁹³. После же, по переходе его в монтанизм, все, что имело хотя какое-нибудь отношение к идолопоклонническому культу, представлялось ему идолослужением; торговля различными предметами, имеющими отношение в идолопоклонническому культу, не может быть дозволена христианину, как участие в идолопоклонстве; торговля различными предметами, не имеющими связи с

язычеством, запрещена христианину, потому что источник ее – сребролюбие, атрибуты – ложь и клятвопреступление, во всяком случае не допускаемые в христианской жизни¹⁶⁹⁴. Таким же образом не может быть дозволена христианину и вообще промышленность, имеющая видимую или только предполагаемую связь с язычеством. Вообще «всякий труд, всякая услуга в пользу идола есть служение ему, есть идолопоклонство»¹⁶⁹⁵. Фабрикация идолов¹⁶⁹⁶, строение языческих храмов и декорирование их есть идолопоклонство, как материальная опора его, содействует если не распространению, то – по крайней мере – поддержке его¹⁶⁹⁷; всякий христианин, принимающий в этом посредственное или непосредственное участие, ответственен за все зло, причиненное его произведением¹⁶⁹⁸. Вообще – все почти ремесла и искусства в глазах Тертуллиана не нашли себе приложения в христианской жизни, потому что все они в большей или меньшей мере соприкасались с язычеством¹⁶⁹⁹. Далее, все искусства или профессии, благоприятствующие, на взгляд Тертуллиана, язычеству, также не должны быть занятием христианина: астрология, магия не входят в программу занятий ученика Господа¹⁷⁰⁰, предосудительна связь с магами, шарлатанами, астрологами в т. п. людьми¹⁷⁰¹. Мало того, даже должность учителя словесности, по мнению Тертуллиана, отзывается язычеством и неприлична христианину¹⁷⁰². Но если интердиктуются ремесла, искусства, торговля и т. д., то представляется неизбежным вопрос: чем же жить? где находить средства к жизни и уплате податей? Общий ответ Тертуллиана такой: «вера не боится голода, зная, что из любви к Богу надо переносить голод, как и всякую другую смерть», христианин во всяком случае должен надеяться более на милосердие Божие, чем на свои силы и средства, и молиться, чтобы нужды не сблизили его с идолопоклонством¹⁷⁰³. Поле искусства не настолько ограничено, чтобы не найти уже какого-либо искусства, не имеющего связи с язычеством; в том искусстве, которое не соприкасается с язычеством, нужно упражняться христианину и чрез него добывать средства в жизни.

На различные общественные удовольствия, как на зрелища в цирке и театре, Тертуллиан смотрел слишком строго, он осуждал их и убеждал христиан не ходить на театральные и цирковые зрелища, где очень легко изменить своей совести¹⁷⁰⁴. Запятнанные характером идолослужения¹⁷⁰⁵, предлагающие для нравственности мед, отравленный ядом¹⁷⁰⁶, зрелища вредно влияют на духовное воспитание христианина. Все в них рассчитано на порчу нравственности; театр и цирк – это школа страстей, училище разврата, не согласны с духом христианства, противны заповедям Евангелия и обетам крещения, должны быть, следовательно, отвергнуты, как дело сатаны¹⁷⁰⁷. Взамен всех этих сценических развлечений Тертуллиан предлагал христианину другое развлечение, предмет эстетических наслаждений. Если христианину, – говорит он, – нужны развлечения, то пред его глазами раскинуто великое зрелище природы, в его руках есть священная поэзия, до его слуха доходят музыкальные звуки хорового исполнения богослужебных гимнов; христианство способно вполне заменить и театр и цирк с гладиаторскими битвами, – здесь и музыка, и поэзия и пролитие крови Богочеловека¹⁷⁰⁸.

Сценические развлечения и праздники в честь кесарей, отмеченные языческим характером, Тертуллиан запрещал христианам безусловно, не позволял даже украшение своих домов гирляндами, как обычай языческий, имевший соотношение с идолопоклонством, и – то же идолопоклонство¹⁷⁰⁹. Буйные пиршества, где развивались необузданные страсти, раздавался громкий смех, разговор сопровождался остроумным злоречием и непристойными шутками, где веселье возбуждалось вином, об умеренности совершенно забывалось, где нескромность разгорячалась сладострастными звуками музыки, соблазнительным содержанием песен и бесстыдными телодвижениями, – все это запрещалось им¹⁷¹⁰.

Жизнь общественную Тертуллиан рисовал более всего отрицательными чертами, как жизнь, на которой более отражалось язычество. Более положительных штрихов положил он на жизнь семейную, домашний очаг. В семье он находил

осуществление христианского идеала, домашний очаг представлял ему то убежище и мир, которых не доставало за порогом дома. Размашистыми штрихами очерчивал он домашнюю жизнь до мелочей.

Основой семейной жизни служит брачное соединение мужа с женой. Брак есть союз любви и чистоты. Отсюда – муж и жена должны быть проникнуты этой взаимной любовью, между мужем и женой не должно быть раздора и разлада ни в чем, между ними должно быть полное единокровие и в молитве, и во взаимной поддержке, – где плоть одна, там и душа одна; они равны везде, совместно переносят и бедность и богатство, и горе и радость, не скрытничая друг от друга, не тяготясь один другим. Такая жизнь находящихся в супружестве радует Господа: «И. Христос радуется, видя такое их домоводство, посылает мир свой на дом сей и обитает в нем вместе с ними»¹⁷¹¹. Такой идеал выполним тогда только, когда муж и жена – оба христиане. Но если который из них язычник, и тогда христианин должен честно и безукоризненно выполнять свои брачные обязанности по отношению к язычествующему супругу; правда, здесь неизбежна борьба нежных чувствований с долгом веры и может представиться немало трудностей для христианина, зато тем ценнее доброе отношение христианина к язычествующему супругу. Супружеская верность и здесь должна господствовать в отношении христианина или христианки к язычествующему супругу¹⁷¹², и в этом случае брачную жизнь должно украшать целомудрие, ради которого и для лучшего соблюдения которого многие ведут девственную жизнь, а если и вступают в брак, то продолжают сохранять девство – воздержанием и чистотой. Муж должен обращаться со своей женой как помощницей на тернистом пути жизни и подругой в служении Богу, любить и хранить ее от различных опасностей и житейских невзгод. Жена подчинена мужу; но это подчинение не есть рабство, – оно должно быть проникнуто любовью и преданности; она должна относиться к своему мужу со скромностью, к другим – со свойственной женскому полу стыдливостью: не обнаруживать кокетства и желания нравиться – первых проявлений нарушения верности мужу. Поэтому

одежда ее должна быть проста, неизыскана, роскошная куафюра и косметика должны выйти из туалета жены, – жена должна нравиться только своему мужу (а муж полюбит свою жену во всяком случае не за внешнюю и искусственную красоту и убранства, а за внутренние ее качества), не привлекать взоров чужих мужчин своею внешностью¹⁷¹³, – быть скромной во всех отношениях, трудолюбивой, трезвенной и верной мужу – вот качества христианской жены¹⁷¹⁴.

Рожденное от такого благословенного брака дитя должно составлять предмет самых нежных чувствований со стороны родителей и заботливости о его воспитании¹⁷¹⁵, как человек и будущий член христианского общества и церкви¹⁷¹⁶. Не говоря уже о физическом воспитании, много забот лежит на родителях относительно умственного и религиозно-нравственного воспитания, игнорировать которое родители не вправе, под страхом строгого ответа пред Богом, так как от этого воспитания зависит то или другое направление психической жизни ребенка¹⁷¹⁷ и строй его религиозно-нравственной жизни. Благотворное влияние воспитания не замедлит обнаружиться: из ребенка выйдет хороший член семьи, хороший член общества и добрый член церкви¹⁷¹⁸.

Как обставляется жизнь христианского семейства? Обращая взор свой к небесному, постоянно готовые выйти из этого мира, христиане не должны сильно привязываться к миру; только часть забот уделяется потребностям жизни¹⁷¹⁹. Считая неуместною и неприличною роскошную обстановку в домах, Тертуллиан считал такую же неуместною и даже предосудительною роскошь в одежде; на изысканные и дорогие наряды женщин он смотрел как на один из признаков проституции, на косметические средства, кроме того, как на вредные для организма¹⁷²⁰. Если есть у христианина богатые средства, их должно употреблять по-христиански – на дела милосердия, а не на роскошь и разные причуды, как это делали и делают язычники¹⁷²¹. Это, впрочем, не значит, чтобы в обстановке и одежде христиан проглядывала небрежность; приличие и простота должны быть отличительными чертами в убранстве дома, внешнем поведении и одежде христиан¹⁷²².

Расставшись с язычеством, христиане должны оставить и его обычаи, тем более что в них нет никакой надобности, особенно в тот железный век, который христиане переживали¹⁷²³.

Но обряды и церемонии в разных частных случаях жизни человека, семейные праздники – это можно считать дозволенным. Одевание в белую тогу – признак того, что человек вступил в совершенный возраст, сговор, свадьба, праздник по случаю назначения имени младенцу могут быть празднуемы христианами, – на них Тертуллиан не видит языческой печати; на такие праздники христиане могут ходить даже к язычникам, лишь бы только не принимали там участия в языческих обрядах, вели себя скромно и соблюдали во всем умеренность; во время подобных праздников, например, на свадьбе, Сам Господь не запрещает веселиться¹⁷²⁴.

С точки зрения на мир, как царство зла, покрытое густым мраком, ослепляющим ум, вредно влияющим на нравственность, полное соблазнов и распущенности¹⁷²⁵, естественно было для Тертуллиана желание освободить христиан от этого нравственного мрака, изолировать их от соприкосновения с внешним, где всюду мерещилось ему язычество, освободить их от этой удушливой атмосферы; из мира христиан Тертуллиану хотелось образовать что-то вроде монастыря, со строго определенным строем, с продолжительными постами, бдениями и коленопреклонениями. Выход из этого монастыря – на небеса. Понятно, чем славнее выход, тем лучше и полезнее для христианства. В века гонений мученичество представляло самый лучший путь к небу. В нем Тертуллиан видел прямую и решительную победу над злом и дьяволом¹⁷²⁶. Мученичество – это единственная достойная христианина смерть, омывающая греховные пятна и доставляющая великую награду на небесах¹⁷²⁷; в мученичестве дух постепенно, но быстро возвышается и получает перевес над плотью. Мученичество есть долг и залог веры¹⁷²⁸, уклоняться от него – путем ли прямого и торжественного отречения, или посредством подарков – есть дело недостойное христианина, равносильное отступничеству от веры во Христа и несоблюдению своих духовных интересов¹⁷²⁹. В избежании

мученической смерти (тем или иным путем) христианин сохраняет свою временную жизнь, но взамен того погубляет вечную жизнь. Христианин не должен щадить временную жизнь, должен исповедовать свою веру на земле, чтобы получить жизнь вечную¹⁷³⁰. Чтобы легче было переносить мучения, для этого христианин путем постепенных и постоянных самоумерщвлений должен готовиться к этому акту, приучать дух к господству над плотью, к полной свободе и независимости от плоти и ее требований¹⁷³¹. Лучшим средством к этому служат продолжительные посты – сверх установленных церковью и обязательных для всех христиан, посты чрезвычайные – также обязательные с точки зрения монтанизма¹⁷³².

При изложении догматических и нравственных воззрений Тертуллиана невозможно обойти молчанием те упреки, какие делались и делаются Тертуллиану – полемико-догматисту и моралисту; говорим об его заблуждениях. Предварительно нужно заметить, что некоторые заблуждения Тертуллиана явились как результат его оппозиции еретическим взглядам. Свои взгляды и убеждения Тертуллиану приходилось высказывать в полемике с теми направлениями, которые казались ему неправильными. Пылкий и решительный, Тертуллиан всегда проводил свои взгляды до конца, хотя бы этот конец и грозил ему опасностью высказать не вполне православный взгляд. Обширная полемическая деятельность карфагенского пресвитера, быстрота и поспешность его литературных работ, многочисленность вопросов, выдвигаемых его временем, новизна богословских исследований на латинском Западе, сильная оппозиция ересям и стремление Тертуллиана окончательно и с одного удара разбить противников, кажется, несколько искупают те промахи, какие он допустил в своей богословской системе и за что он прослыл *homo non ecclesiae*, тем более что в некоторых пунктах его учения заблуждения только кажущиеся. С другой стороны, немалое извинение Тертуллиану можно указать и в лингвистике. Некоторые «заблуждения» его есть прямой результат или невыработки богословского языка его времени вообще, или же –

и главным образом – неправильности, неточности и по местам туманности его собственного языка, которые – в свою очередь – явились следствием его, так сказать, деспотического отношения к языку. На следующих строках укажем главные его заблуждения¹⁷³³.

I. Как на самое крупное заблуждение Тертуллиана указывают на его представление, что Бог имеет тело¹⁷³⁴, представление, за которое, вместе с представлением о душе, что и она имеет тело, упрекают Тертуллиана в утонченном материализме¹⁷³⁵. На это воззрение Тертуллиана можно, кажется, смотреть отчасти как на одно из неудачных выражений, неточностей его языка. Дело в том, что, говоря: «Deus esse corpus», под словом «corpus» он понимает не физическое тело (у него – corpus sui generis), и этим выражением своим не материализует Бога. Бога он признавал духом¹⁷³⁶, невидимым плотскими очами, непостижимым, и если говорил, что «Deus esse corpus», то разумел совсем иное, а не материальное или физическое тело. По его собственному объяснению, «corpus» это – то, что делает известный предмет¹⁷³⁷; другими словами – понятием тела Тертуллиан выражает только понятие реального бытия и сущности, в противоположность понятию о несущем, vacuum, inane. Следовательно, выражение: «Deus esse corpus» равносильно выражению: Бог не есть простая абстракция, или – Бог есть реальная сущность¹⁷³⁸. Так смотрел на это и Бл. Августин¹⁷³⁹, которому казалось невероятным, чтобы Тертуллиан имел материалистический взгляд на Бога, как на страстное существо (так как всякое тело, по Тертуллиану, подвержено страстности, чувственности), Тертуллиан, этот жаркий противник сенсуалистических воззрений на Божество. Если смотреть на дело таким образом, то Тертуллиан прав и ортодоксален. Разбирая же это воззрение Тертуллиана в связи с воззрением его на душу, невольно приходится, по-видимому, сознаться, что справедливы, хотя отчасти, и те, которые делают ему упрек в неправославии. Но внимательный разбор не позволяет делать такого сопоставления, – в учении о душе понятие тела употреблено в другом смысле, чем в учении о Боге. Тертуллиан был того убеждения, что всякий сотворенный

дух, как бы он ни был возвышен, не есть чистейший дух, облечен всегда тонким телом, чтобы он мог действовать вовне; но это – только сотворенный дух; несотворенный же есть чистейший дух, обладающий свойством совершенной духовности¹⁷⁴⁰. Отсюда понятным становится то, что в лексиконе Тертуллиана понятия духа и тела в приложении к человеку не имеют радикальной противоположности, для Тертуллиана дух есть не что иное, как род тонкого тела. Называет он душу духом, и между тем почти рядом с этим говорит, что душа имеет тело известной формы с тремя измерениями, известного качества и с известными половыми особенностями¹⁷⁴¹. Последние положения дают понять, что понятие духа в приложении к сотворенным существам у Тертуллиана несколько своеобразно, отчасти ассимилируется с понятием тела, на тело же это он смотрит только как на что-то не чисто духовное, – доказательством чего служат те свойства, какие Тертуллиан приписывает телу души – форма, три измерения, цвет, половое различие. Таким образом, выходит, что в данном случае трудно решить вопрос об ортодоксии Тертуллиана в воззрении на Бога, хотя, нужно заметить, и более оснований склоняться к собственному объяснению Тертуллианом телесности и авторитету Бл. Августина¹⁷⁴².

II. Бог не всегда был Отцом, – Он не мог быть Отцом прежде бытия Сына, а было время, когда Сына не было¹⁷⁴³, – мысль, по-видимому, чисто арианская. В другом месте Тертуллиан решительно утверждает домирное существование Сына, вечное¹⁷⁴⁴, и учение о Троице излагает в строго православном духе¹⁷⁴⁵. Жаркий защитник учения о Св. Троице, Тертуллиан выражением: «было время, когда Сын не был» не говорит о том, чтобы, действительно Сын не существовал от вечности, как ипостась; его мысль та, что «существуя от вечности в Боге, как Его внутреннее Слово, только по выходе своем из Бога для творения Он открыл Себя как Сын, открыл в таком особенном виде, в каком доселе не существовал, пребывая в лоне Божию»¹⁷⁴⁶. Значит, заблуждение касательно вечности Сына Божия заключается

только в форме выражения мысли, есть ошибка на словах, а не на деле, не в мыслях¹⁷⁴⁷.

III. Признавая домирное существование Сына, Тертуллиан будто отвергал Его личное бытие до акта творения мира, будто Сын Божий, как личность, является у него только с того момента, когда Бог сказал: *да будет свет*¹⁷⁴⁸. Но место из книги «*adversus Praxeam*» на котором опирается этого упрек, не дает права высказывать его так решительно¹⁷⁴⁹. Тертуллиан ясно утверждает ипостасную совечность с Богом того Слова, которое как Слово явило Себя в деятельности; оно путем аналогии старается уяснить по возможности и самый образ Его вечного существования в Боге. Этот божественный Разум, имея вечное бытие в Боге, от вечности есть Слово, Он, как отобраз, собеседник Бога, также действительное лицо, как и Слово, исшедшее от Бога для творения¹⁷⁵⁰. Иногда под именем Премудрости, иногда под именем Слова везде говорится об одном и том же лице, рождается ли оно в начале путей Господних, или утверждает небеса, или же творит всяческая... Премудрость, Разум, божественная Сила и Дух, под разными наименованиями, есть то же самое Слово, которое соделалось Сыном Бога, Его родившего и произведшего вне себя¹⁷⁵¹.

IV. Душа имеет *corpus sui generis*, в ней существует половое различие, она имеет три измерения, как и всякое тело, имеет члены, по форме и виду соответствующие членам физического тела человека; душа прозрачна, воздушного цвета¹⁷⁵². Выше¹⁷⁵³ было указано, как Тертуллиан понимал дух в приложении к сотворенным существам. Не повторяя сказанного, перейдем к следующему «заблуждению» его.

V. Ставят Тертуллиану в упрек теорию традуцианизма. Вопрос о происхождении душ принадлежал к числу вопросов, вызывающих различные решения. В Св. Писании положительного указания на это нет, общецерковное учение по сему предмету не было установлено; потому для решения указанного вопроса предлагалось три гипотезы: гипотеза творения, рождения и предсуществования душ, и каждая гипотеза имела своих сторонников среди отцов и учителей церкви и христианских писателей. Теория традуцианизма,

высказанная и округленная Тертуллианом, сравнительно долго держалась на Западе, принималась и на Востоке¹⁷⁵⁴ как теория, сравнительно удовлетворительно решавшая вопрос происхождения душ и не осуждаемая церковью. И после пятого вселенского Собора, решившего этот вопрос в смысле творения душ вместе с телом, теория традуцианизма не забывалась; она принимается и некоторыми новейшими богословами – с опущением в ней только излишней пластичности¹⁷⁵⁵, или в соединении ее с учением о творении душ Богом¹⁷⁵⁶. Следовательно, упрек Тертуллиану за теорию традуцианизма не может быть упреком, унижающим авторитет карфагенского пресвитера.

IV. Но что всего более говорит против Тертуллиана, так это – принятие им монтанизма с его догматическими и нравственно-практическими воззрениями. Сам Тертуллиан в полемике с ересями противопоставлял их авторитету апостольских церквей, который он признавал безусловным в деле веры и религиозных убеждений, и между тем сам же сделался последователем монтанизма, того самого, который на первых же порах встретил себе оппозицию со стороны представителей церквей. Правда, Тертуллиан был человек строгой порядочности и дисциплинарности, в римском клире были недостатки, которые отталкивали его от этой церкви, тем не менее, при его умственных дарованиях трудно было ожидать, чтобы он мог увлечься учением Монтана, сделаться жарким поклонником монтанистических пророчиц, верить безусловно в их авторитет и при случае прикрываться им для подтверждения своих философско – догматических положений. Единственно верное объяснение этого перехода, по взгляду Неандера и его сторонников, с которыми нельзя не согласиться, заключается в личном характере Тертуллиана, в его естественной всегдашней склонности к чрезмерной суровости, дисциплинарности и подчинению непосредственному авторитету. В силу этого-то о Тертуллиане говорили и говорят, что «если он не всегда был *montanista*, зато всегда был *montanizans*»¹⁷⁵⁷, – другими словами – Тертуллиан и до времени перехода в монтанизм был проникнут ригористическими тенденциями, только они не

обнаруживались у него в такой мере, как после открытого признания истинности монтанизма и принятия его учения. Уклонившись в монтанизм, Тертуллиан усвоил себе немало таких взглядов, которые мирились с монтанистическим учением, но не согласовались с учением вселенской церкви. Он, например, стал допускать в монтанистическом духе постепенность божественного откровения, признавать Параклета, сказавшего последнее слово совершенного, полного откровения и завершившего дело Христа Спасателя; на вторые браки стал смотреть как на прелюбодеяние, хотя древняя церковная практика и допускала эти браки; в покаянную дисциплину внес классификацию грехов на простительные и непростительные; безусловно запрещал уклонение от гонений каким бы то ни было образом.

Примечания

¹ - Tertull. Apolog. 2

² - Ibid. 37

³ - Кор. 10:4

⁴ - Tertull. Apol. 3

⁵ - Ad nationes I, 14

⁶ - Насколько нужна была сильная деятельность известной личности в это время для церкви, легко видеть из серии сочинений Тертуллиана. Он оставил после себя чрезвычайно много сочинений с самым разнообразным содержанием. Все его творения группируют так: сочинения а) апологетического характера. *apologetics*, *ad natione* 1. II, *ad Scapulam*, *de testimonio animae adversus hudaeos*; б) полемико– догматические: *de praescriptionibus adversus haereticos*, *de baptismo*, *adversus gnosticos* *scorpiace*, *adversus Marcionem* 1. V, *de anima*, *adversus Valentinianos*, *adversus Hermogenem*, *adversus Praxeam*, *de resurrectione carnis*, *de carne Christi*; в) нравственного содержания: *de poenitentia*, *de oratione*, *de jejuniis*, *ad uxorem* I. II, *de cultu foeminarum*, *de habitu mulierum*, *de virginitate velandis*, *de patientia*, *ad martyres*, *de idolatria*, *de corona militis*, *exhortatio ad castitatem*, *de monogamia*, *de pudicitia*, *de fuga in persecutione*, *de pallio*. Церковные писатели перечисляют еще ряд сочинений, которые не дошли до нас: *ad amicum philo-sophum de nuptiarum angustis* (Hieron. ep. 28 ad Eustoch.; adv. Jovinian. 1), *de tato* (Tert. *De anima*, 20), *de mundis et in mundis animalibus* (Hier. ep. 125 ad Damascum). *de circumcisione* (Hieron ibid.), *de vestibis Aaron* (Hier. ep. 128 ad Fabiolam), *de tumultu* (Hieron. ep. calal. Script. Eccles.), *de censu animae* (Tert. *de anima* 1. 3. 22. 24), *ab Apelletianos (de carne Christi 8)*, *de paradiso* (*de anima* 55), *de spe fidelium* (Hier. inc. 36 Eccles, *de extasi* 1. VI (Hier. *de vir. illustr.* 53; Nicephor. Hist, eccles IV, 22. 34), *ads. Apollonius* (Hier. *de vir. illustr.* 53). Vid. *Curs. compl. patrol., series latina*, t. II, p. 1121–1136). Все эти сочинения были вызваны современными нуждами церкви, все имели в виду определенный запрос своего времени.

⁷ - Речь к эллинам, гл. 5

⁸ - Lettres à M. Rigalt, 1V, lettre 2, –y Du-Pin'a Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, t. I, p. 109, édit. 1698 an.

⁹ - Нужно заметить, что в конце II в. центр тяжести западной литературы переносится на африканскую почву, все духовные силы Запада сосредоточиваются и вращаются около столицы Проконсульской Африки – Карфагена, и это преобладающее значение литературной деятельности Африки перед европейским Западом тянется на долгое время, – долго мы не видим на европейском Западе церковно-литературных трудов. М. Феликс, Арнобий, Лактанций, Августин, – все эти писатели – африканцы и более или менее группируются около Тертуллиана – этого отца западной церковной литературы на латинском языке.

¹⁰ - Curs. compl. patrol, ser. Lat., t.I, praefatio, p. 12

¹¹ - Acacia = ακακία, baptisare = βαπτίζειν.

¹² - Самые удачные слова, выработанные Тертуллианом и оставшиеся навсегда в догматике: trinitas = tria-unitas, laumlitas и др.

¹³ - Напр. misericordia – в смысле добродетели, тогда как даже Сенека употреблял это слово для выражения порока души.

¹⁴ - Напр. angelificari, multinubentia, discordia, multivorantia, virginari...

¹⁵ - Три символа в сочинениях Тертуллиана: в de virnigibus velandis, с.1 – краткий, в de praescriptionibus, 13 – более пространный и в adversus Praxeam, с. 2.

¹⁶ - Насколько это вызывалось обстоятельствами и запросом времени.

¹⁷ - Da magistrum, говорил Киприан о Тертуллиане (Hieron. de vir. illustr. 53)

¹⁸ - Rettberg. Kyprianus, S. 218. 226

¹⁹ - Ibid.

²⁰ - Ibid. S.238. Можно также заметить влияние Тертуллиана, отразившееся на Киприане, в его, Киприана, de zelo et livore, de

opere et electosynis. Говоря о Киприане и приведя известную уже фразу – *da mihi ptraeceptorem meum*, Люмпер замечает: *Revera enim cum inutatus est, ei ab eo non pauca desumpsit. Pleraque etiam suorum operum eo lem, quo Tertullianus metituto composuit, ut sumum de plolatria librum ad mstai Apologetici: libros de disciplina, et habitu muliebri, de zelo et hvore, de oratione domenica et de opere eleermosyms, ad mutationem Tertullian (Curs. compl. Patrol., I, 90)*

²¹ - La patrologie par Moeler, ad par Cohen, t. 2, p. 402 Н. Щеглов. Апологетик Тертуллиана – в Труд. Киев. Д. Акад. 1888 г. №3

²² - Приб. к изд. твор. св. Оо. 1938, XII, 298 – Статья Смирнова: М. Феликс «Октавий».

²³ - La patrol. par Moeler, t. 2, p. 402. Для образца сравн. апол. 9 – Octav. 34 ; апол. 15 – Octav. 28 и др. Параллели проведены у Н. Щеглова в его сочинении: Апологетик Тертуллиана – в Труд. Киев. Д. Акад. 1888 г. №2 и 3

²⁴ - Приб. к изд. твор. св. Отц. 1853, XII, 298

²⁵ - Бержье (dictionnaire de theologie, V, 104) даже говорит, что Августин ничего нового не сказал сравнительно с Тертуллианом, повторил только то, что было высказано карфагенским пресвитером в его полемике.

²⁶ - С именем Тертуллиана известны следующие подложные сочинения: *carmina ad. Marcionem* 1. V; *carmina de iudicio Domini*; *Genesis*; *Sodoma*; *ad senatorem*; *Carmen de Iona et Ninive*; *de ligno vitae*; – все они помещены в *curs. complet. patrol*, t. II, p. 1050– 1114. Об их неподлинности и подложности см. *Curs. compl. patrol*, t. II, p. 1049– 1051; 1089–1090; Du-Pin'a *biblioth. des auteurs ecclés.* t. I, p. 92. 93 и примечания к ним на стран. 108.

²⁷ - *Da mihi magistrum. Hieron. De vir. illustr.* 53. – В другом месте Иероним говорит: *Beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut ejus scripea probant: cumque eruditi et ardentis viri delectetur ingenio, Montanum cum eo Maximillam que non sequitur.* (Ep. 42).

²⁸ - Ταῦτα Τερτυλλιανός, τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκῶς ἀνὴρ, τὰ τε ἄλλα ἔνδοξος, καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥωμῆς λαμπρῶν ἐν τῇ γραφείῃ μὲν αὐτῷ τῇ Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δε καὶ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλώσσαν ὑπὲρ χριστιανῶν ἀπολογία. Перевод Рuffyна: Haec Tertullianus vir et legume et institutionum Romanarum peritissimus, et inter nostros scriptores admodum clarus, in Apologetico suo, quem adversus gentes pro nostra fide scribit. (Euseb. Histor. Eccles. II,2).

²⁹ - Septimus Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis, et minus comptus, et multum obscures fuit: ergo ne bic quidem satis celebritatis invenit (Lactant. instit. divin. V, 1)

³⁰ - Hillar. Comment. in Matthaeum

³¹ - Hieron de Viris illustr. c. 53.

³² - Ep. 53, 65.

³³ - Ep. 125

³⁴ - Ep. 128

³⁵ - Hieron. Ep. 84

³⁶ - Ep. 65. 63

³⁷ - Creber in sententis, sed difficilis in loquendo. Ep. 13

³⁸ - Ep. 14

³⁹ - Ep. 22

⁴⁰ - Ep. 146

⁴¹ - Lib. de bono viduitatis, c. 5

⁴² - Cujns quot pene verba, tot senteninae, quot sensus, tot victoriae.

⁴³ - Vincentiu Lirinensis. Commonitor. I, c. 18, – в curs, compl. patrolog., series latina, t. L, p. 664–665

⁴⁴ - Lettres à M. Rigalt, 1. V, lettre 2,–y Du-Pin'a Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, t. I, p. 109, édit. 1603 an., и в Curs. compl. patrol, t. I, p. 91. 92.

⁴⁵ - Malebranche. Recherche de la verité, 1. II, ch. 3,–y Du-Pin'a t. II, p. 109, и в Curs, compl. patrol, t I. p. 92.

⁴⁶ - См. Démonstrations évangéliques, ed. par. l'abbé Migne, 1842, 1.1, p. 6 (préface).

⁴⁷ - Du-Pin, bibl. des auteurs éccles. t. I, p. 109

⁴⁸ - Ibid

⁴⁹ - Cours d'éloquence sacrée, par Freppel. Tertull. T. I, p. 103.
104. 187

⁵⁰ - Freppel, t.II, p. 138–141. Фреппель имеет в виду те места из книги de pudicitia, где Тертуллиан иронически называет папу bonus pastor et benedictus papa concionaris (с. 13), apostolicus (с. 21) и др.

⁵¹ - Учение о силе и действенности таинствах ex opera operato. Ibid t. I, p. 429–435.

⁵² - ibid. t. II, p. 31 sq. Как смотреть на такие взгляды Фреппеля, будет указано ниже

⁵³ - Montanizans

⁵⁴ - Antignosticus, von Neander, S. 246–249.

⁵⁵ - Histoire des premiers trois siècles de l'église chrét., par E. de Pressensé, t. II, p. 427.428.

⁵⁶ - ibid.t. II, p.445–457. Об этом см. ниже – в изложении апологии Тертуллиана.

⁵⁷ - Шлоссер. Всем, история, изд. Вольфа, т. II, стр. 255. В таком взгляде на Тертуллиана Шлоссер неправ. Ряд церковных писателей на латинском языке начинается именно Тертуллианом. Арнобию, а тем более Августину, пришлось пользоваться уже той почвой, которая была удобрена и вспахана Тертуллианом. Хронология подтверждает это. Неправда и то, что только с Арнобия и Лактанция начали передаваться христианские истины на латинском языке для народа. Некоторые главы из apologet., libr. ad nationes, некоторые полемические сочинения Тертуллиана имеют в виду именно народ.

⁵⁸ - «Тертуллиан и его сочинения», статья, представляющая собою сжатый библиографический указатель сочинений Тертуллиана (Христ. Чт. 1842). «Тертуллиан в его две книги ad nationes » – Н. Щеглова (Труд. Киев. Дух. Акад. 1876, т. III); его же «Апологетик Тертуллиана» (Труд. Киев. Дух. Акад. 1887, №№ 8. 9. 11. 12 и 1888, №№ 2 и 3); здесь, кроме биографии и характеристики Тертуллиана, находится перевод означенных

сочинений. «Философия Тертуллиана» – К. Скворцова (Труд. Киев. Дух. Акад. 1866, т. II). Ему же принадлежат переводные статьи из указанного выше сочинения Фреппеля (*Cours d'éloq. sacr*; статьи эти помещены в Труд. Киев. Дух. Ак.). «Нравственное учение Тертуллиана» – В. Варезанина (там же, 1866, т. II).

⁵⁹ - «Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия» – К. Попова. Киев. 1880.

⁶⁰ - Отзыв Н. Щеглова.

⁶¹ - Взгляд К. Скворцова

⁶² - Отзыв В. Варезанина

⁶³ - Духовная Беседа, 1861 г., №31, стр. 305.

⁶⁴ - *La Patrologie, par Moeller, trad. par Cohen, t. II, p. 300, Freppel. Tertullien, t. I, p. 27, Nourry. Diss. in T. apol., – в curs. compl. patrol. t. I, p.732.*

⁶⁵ - *Tertullianus... provinciae Africae, civitatis Carthaginensis* (Hieron. Catal. Script.eccles. с.53); поэтому в хрониках Евсевия он называется *Tertullianus Afer* (Chron. Euseb. ad ann. Chr. 208), а у Онтата – *Tertullianus Carthaginensis* (Optat t. I, de schism. Donatist., p. 8). Сам Тертуллиан свое отечество полагает в Африке (*Apol. 8. de pall. 1*). Euseb

⁶⁶ - Hieron. Catal. script. eccles. с. 53; Euseb. Chron. ad ann. Chr. 208.

⁶⁷ - Migne. Encyclop. Theol. T. XXIII, v.4, art. Tertullien.

⁶⁸ - Aschbach. Allgem. Kirchen – Lexicon, Band 4, S. 1009

⁶⁹ - *Patrol. par Cohen, t.II, 301; Curs. compl. patrol. t.I, p. 12; t. II, p. 1383–1390; Н. Щеглов. Апологетик Тертуллиана, в Труд. Киев. Дух. Ак. 1888 г. №3*

⁷⁰ - *Patrol. par Cohen, t.II, 301; Euseb. H.E. II, 2; Tertullianus vir et legum et institutionum romanatum peritissimus.*

⁷¹ - *Vita Tert., – в Curs. compl. patrol. t.I, p. 51. Carthagine causarum fuisse advocatum Tertullianum verisimile est.* Сам Тертуллиан нигде не указывал свою дохристианскую профессию.

⁷² - Дух. Беседа, 1861 г., №31, стр. 306; Patrol par Cohen, 301; freppel. Tertull. t.I, p. 28

⁷³ - Patrol. par Cohen, t.II, 301

⁷⁴ - Patrol. par Cohen, t.II, 301. Отрывки из этих сочинений, процитированных церковными писателями, приведены в Curs. compl. patrol. t. II. 1117–1122.

⁷⁵ - ; de spect. 19; de resur. carnis 59; de poenit. 12.

⁷⁶ - Apolog. 46; de anima 2. 3; de praescript. 7.

⁷⁷ - Apol. 18

⁷⁸ - Apolog. 1; ad Scapul.5

⁷⁹ - Apolog. 23; de anima 2

⁸⁰ - Encycl. theol. par Migne. t. XXIII, v.4, art. Tertullien

⁸¹ - Patrol. par Cohen, II, 301; Ешевский, I, 516.

⁸² - Patrol. par Cohen, II, 301

⁸³ - Hieron. De viris illustr. c. 53. Cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, ad montani dogma delapsus est. Других древних свидетельств о священническом сане Тертуллиана нет; да и в сочинениях самого Тертуллиана нет ни одного места, из которого бы видно было, что он в католической церкви был пресвитером: единственного место – из книги de anima, с. 9, из которого видно, что Тертуллиан проповедовал в церкви. Решительное свидетельство о пресвитерском сане находится только у бл. Иеронима. (Curs. compl. patrol, t. I, p. 61. 62).

⁸⁴ - Hieron. De viris illustr. c. 53. У Du-Pin'a приводятся еще мнения Барония и Памелия, будто до отделения от Церкви довело Тертуллиана неудачное искательство епископской римской или карфагенской кафедры. (Du-Pin. Bibl. des auteurs. eccl. t. I, p. 90. Смотри также Encycl. theol. t. XXIII, v.4, art. Tertullien). Против этих мнений можно указать только одно, что никто из древних не высказывает этой причины падения Тертуллиана – ригориста, который едва ли решился бы на отделение от церкви вследствие того только, что из кандидатов на епископство предпочтены были ему другие.

⁸⁵ - С этим взглядом согласен и Неандер. Во всем своем сочинении *Antignosticus* он проводит эту мысль. После анализа каждой книги Тертуллиана Неандер не забывает сделать вывод, что в ней ясно очень проглядывает ригоризм – признак монтанизма, и в этом-то ригоризме он полагает отличительную черту характера Тертуллиана (*Geist des Tertullianus*), как оппозицию морали гностицизма (*Antign., Geist des Tertull., von Neander*). Отсюда понятно выражение, что если Тертуллиан не всегда был *montanisya*, зато всегда был *montanizans*.

⁸⁶ - Tertull. Adv. Prax. 1.

⁸⁷ - Фреппель и Молер не доверяют свидетельствам Иеронима и говорят, что Иероним перенес на Тертуллиана свои личные чувства. Иероним был в разладе с римским клиром, жаловался на него; в деле падения Тертуллиана он и воспользовался случаем «пустить злобную стрелу против клира», соображая, что, может быть, та же причина произвела и отступничество Тертуллиана (*Freppel. Tertull. t. II, p. 139–140; Patrol. Par Cohen, t. II, p. 303*). Если же римский клир восстал против Тертуллиана, то во всяком случае не без причины, – его оппозиция Тертуллиану была вызвана, вероятно, монтанистическими тенденциями последнего (*Freppel. Tertull. t.I, p. 39; Patrolog. par Cohen, II, 303*).

⁸⁸ - Щеглов. Апологетик Тертуллиана, – в Труд. Киев. Дух. Акад. 1887 г. № 8, стр. 514.

⁸⁹ - Hieron. De viris illustribus, c. 53.

⁹⁰ - Тертуллиан перешел в монтанизм, отказался от православия и радуется за этот отказ: в монтанизме он чувствует себя лучше, находит себя совершеннее и непорочнее; учение церкви в некоторых пунктах прямо или косвенно называет и считает заблуждением (напр. в кн. *de pudic., de jejun.*).

⁹¹ - Fleury. Hist. eccl. IV, 5

⁹² - Augustin. De haeres. 86. О доктрине тертуллианистов не сохранилось никаких сведений. Их история передает только тот факт, что бл. Августин – борец против заблуждений своего времени – обратил внимание и на них и силою своего слова

убедил их оставить свои заблуждения. Тертуллианисты осознали справедливость доводов Августина и присоединились к католической церкви.

⁹³ - Migne. Encyclop. theolog. t. V, part 2, art. Tertullien

⁹⁴ - Hieron. Adv. Helvid. De Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiasticum hominem non fuisse. На основании этого свидетельства Иеронима в Curs. compl. patrol., I, 12, прямо говорится, что «Тертуллиан умер главою ереси, человеком, не принадлежащим церкви».

⁹⁵ - Жил usque ad decrepitam aetatem. Hieron. De vir. illustr. 53.

⁹⁶ - Н. Щеглов. Апологетик Тертуллиана, – в Труд. Киев. Дух. Ак. 1887 г. № 8, стр. 515.

⁹⁷ - На него Тертуллиан смотрит уже как на темницу, из которой лучше всего бежать, чем жить в ней и мучиться от удушливой языческой атмосферы (ad Martyr. 2; de idol. 23)

⁹⁸ - Благодаря всему этому, язык Тертуллиан во многих местах темн, непонятен, так что издатели его сочинений считают необходимым прилагать к его сочинениям index latinitaris tertullinae, или лексикон слов, старых и новых, своеобразно употребленных Тертуллианом.

⁹⁹ - На свои сочинения, особенно которым придавал великое значение, Тертуллиан обращал, как видится, очень большое внимание, и не сразу выпускал их в свет, а сначала обделывал и переделывал их. Tertull. Advers. Marcion I, 1

¹⁰⁰ - М. Красин, Творение блаж. Августина De civitate Dei как апология христианства и его борьба с римским язычеством. Казань. 1873.

¹⁰¹ - Tertull. Ad martyr. 1.

¹⁰² - Apolog. 50. Послание к Диогену 1.

¹⁰³ - Речь к эллинам.1

¹⁰⁴ - Напр. все апологеты христианские (Just. apol. 1; Tertull. apol. 50).

¹⁰⁵ - Зах. 9:9; 12:10; Пс. XXI:8. 9. 15 – 19; 68:21 и 22

¹⁰⁶ - Вследствие чего выработалась у евреев такая мессианская идея, см. «Учение о лице Иисуса Христа» В. Снегирева, стр. 22–23. Тертуллиан основывает ожидание иудеями царя-завоевателя на пророчестве Исаии VIII, 4. Adv. Marc, III, 13 cf. Adv.iud.9.

¹⁰⁷ - Флп. 2:7

¹⁰⁸ - Мф. 12:12, 20; Ис. 43:2 и 3.

¹⁰⁹ - Мф. 20:28.

¹¹⁰ - Ин. 43:33–36; 6:15

¹¹¹ - Мф. 10: 34–36.

¹¹² - Мк. 10:37–40

¹¹³ - Мф. 10:38; 16:24; Мк. 8:34–35, Лк. 14:27

¹¹⁴ - Сильным выражением этого служит суд над Богочеловеком и распятие Его, как обманщика и государственного преступника.

¹¹⁵ - Мф. 9:34; 12:14, 24; 22, 26:37; Мк. 3:22; 12:13; Лк. 11:15; 20:20 и далее; суд над И. Христом, смерть и Воскресение Его, которое они хотели объяснить иначе.

¹¹⁶ - Деян. 5:17–19; 7:54–60; 8:1–4; 9:1–2, 13–14; 12:1–6 и др. Как на выражение этого же стремления, нужно смотреть и на басни, пущенные ими в ходе относительно лица И. Христа См. Учение о лице И. Христа – В. Снегирева, стр. 28; сравн. Иуст. разгов. с Трофимом.

¹¹⁷ - С этого времени они только подстрекали язычников и помогали им выдумывать различные обвинения против христиан. Tertull. ad nat. I, 14

¹¹⁸ - Tert. Apolog. 21; Orig. contra Cels. III, p. 117.

¹¹⁹ - Tertull. Apolog 46

¹²⁰ - Freppel. S. Justin, p. 18; cf Tert. ad.nat. II, 9.

¹²¹ - Тацит называл христианство только «гибельным суеверием» и был послушным эхом клеветы народа (Freppel. S. Just. p. 20–21). Светоний знал о христианстве не более Тацита, – он трактует христианство как иудейство, Христа считает агитатором и т. д. (Sueton. Nero, 16; – Труд. Киев. Дух. Акад. 1864 г. т.

II, стр. 446). Плиний называет христианство «*superstitio prava*» (Epist. ad Trajan.).

¹²² - Чтобы очевиднее была эта противоположность, здесь намеренно представлена более подробная и рельефная картина язычества во всех его отношениях; это необходимо было сделать и в тех видах, что отсюда же определяется и уясняется характер и тон христианской апологетики.

¹²³ - Freppel. Tertull. I, 77. 78. 92. 93. 136

¹²⁴ - Neander. Allgem. Gesch. christ. Relig. u. Kirche. S.2
Лактанций приводит слова Цицерона, который хотя и признавал в этой религии много басен, ait tamen, non esse illa vulgo disputanda, ne susceptas publice religionis disputatio talis exstinguat. Lact. Just div II, 3

¹²⁵ - Tit, Livii Hist. Rom. IX, 30; XXV, 1.

¹²⁶ - Terull. Apolog. 13; ad nat. I, 10

¹²⁷ - Apolog. 25; М. Фел. Окт. 25; Cicero. De natura deor. III, 2: «Mihi ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta jecisse nostrae civitatis: quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuissent.

¹²⁸ - Arnobii Adv. Gentes. III, 38; Terull. Apol. 25; М. Феликса Октавий. 6.

¹²⁹ - Tert. Apolog. 11, ad nat. II, 11. 15. Кроме национальных — римских и чужестранных богов, Рим увеличил свой религиозный культ апофеозом императоров и некоторых их жен, напр., Фавстоны — Марка Аврелия, чрезвычайно развратной женщины (Dion. Cass. LXXI), а также обоготворением других женщин, напр. Лаврентины (Tertull. apol. 13). Таким образом, неудивительно, что в Риме с полуторамилионным почти населением — и только в нем одном — считалось 420 храмов, в которых поклонялись 30 тысячам богов с Юпитером во главе.

¹³⁰ - Freppel S. Justin, p. 35.

¹³¹ - Страшное гонение было воздвигнуто на некоторые сочинения Цицерона, где он критически и с язвительной иронией относится к языческой религии, и религиозный трактат его de natura deorum при Диоклетиане был сожжен.

¹³² - Труд. Киев. Дух. Акад. 1864 г., II, 454.

¹³³ - Сочин. Ешенского, I, 255.

¹³⁴ - Polyb. Histor. gent. VI, 56. Strabo, Geograph. I, 2 – у Фреппеля, S. Justin, p. 13., 14. Афинагор–Апол. 1 Боязнь чего-то неизвестного, ожидаемого в будущем, еще наводила панику на массу и удерживала ее от сильных увлечений и возмущений.

¹³⁵ - Tert Apolog. 6.

¹³⁶ - Ad nat. II, 9

¹³⁷ - Seneca. De vita beata, 27; Plin. Nat. hist. II, 7, – сильные проявления, суеверия – магия, заклинания и т. п. – вызвали против себя даже строгие интердикты правительства (Tacit. Annal II, 33).

¹³⁸ - Закон XII таблиц (Cicero, de leg. II, 8); *deos peregrinos ne colunto; separatim nemo habessit deos, neve novos, sive advenos, nisi publice adscitos, privatim colunto.* – *Constructa a patribus delubra in urbibus habento. Lucos in agris habento, et larum sedes.* – *Ritus familiae patrumque servanto.* – *Poenam violati juris (a по иным maris) esto.*

¹³⁹ - У Диона Кассия (Dio Cass. 1. II, p. 208) речь Мецената к Августу передается так: «почитай богов непременно по отечественным законам и принуждай других почитать их таким же образом. Тех же, которые вводят в этом отношении что-либо чуждое, преследуй и наказывай, не за то только, что они богов презирают, но за то, что, презирая их, они презирают все другое, за то, что, вводя новые божества, соблазняют к приятию новых законов. Отсюда происходят потом заговоры и тайные союзы, отнюдь не терпимые к монархии. Не позволяй никому быть безбожником» (у Чельц. Истор. христ. церкви, т. 1, стр. 116).

¹⁴⁰ - Julii Pauli 1. V, 1. 7. 21, – у Фрепп. S. Just. p. 37.

¹⁴¹ - Tert. Apolog. 15; М. Фел. 25.

¹⁴² - Apolog. 14.

¹⁴³ - Ad nat. II, 11–15.

¹⁴⁴ - Freppel. Tertull. I, 92.

¹⁴⁵ - Cicero – de natura deorum, I. 26: «Mirabile videtur, quod non rideat haxuspex, cum haruspex, cum haruspicem viderit...»

- 146 - Tert. Apol. 14 и 15; de spect. 1; August. de civ. Dei, VI, 8: «non alii dii videntur in theatris, quam qui a lorantur in templis».
- 147 - Apolog. 5, 13
- 148 - Ibidem 13
- 149 - М. Фел. 32; Tert. Apolog. 14. 15.
- 150 - Apolog. 13.
- 151 - Tit Uv.XXV, 1, – Freppel, S. Justin, p. 38, 3У.
- 152 - Freppel, S. Just p. 56–56.
- 153 - Plin. Nat hist. II, 7. Tert. Apolog. 12.
- 154 - Куланж. Гражданская община античного мира, стр. 471–480.
- 155 - М. Фел. Окт. 20; Dio Cass. LXXI. С апофеозом можно отчасти знакомиться по ст. Радонежского «погреб. обряды древних римл.» гл. 12, – в Ж.М.Н. Пр. ч.176.
- 156 - Шлоссер. Всем. Истор. т. IV, стр. 253–254
- 157 - О роскоши и обжорстве своих современников, говорит, напр., Ювенал. Sat.1– 95.96. 142–146
- 158 - См. в Душеп. Чтении 1862 г., III, 228.
- 159 - Там же, стр. 222.
- 160 - Там же
- 161 - Там же
- 162 - Tert. Apolog. 6
- 163 - Речь к эллинам, 19
- 164 - Tert. de cultu foem. I, 1. 8; II, 1. 2. 3. 11; Exh. ad castit 9.
- 165 - De cultu foem. II, 2
- 166 - Речь к эллинам, 4.
- 167 - Мин. Фел. 21
- 168 - Речь к эллинам, 2. 4; снест. Мин. Фел. 21 и 31, Афинагор, 32
- 169 - Tert. Apolog. 9.
- 170 - Речь к эллинам, 4.
- 171 - Ibid. 2.
- 172 - Ibidem. 2.
- 173 - Ibidem

- 174 - Мин. Фел. 31; Tacit. Annal. XV, 37; Tert. Apolog. 9; ad uxor. II, 8; Речь к эллинам, 4.
- 175 - Афин. апол. 34.
- 176 - Magna adulteria. Tac. Hist. I. I, с.2
- 177 - М. Фел. Окт. 25
- 178 - Ibid.; Tert. apol. 15.
- 179 - Tac. Annal. 1. XII, с. 3; XI, 25–38; XIV, 2; VI, 1– До чего иногда доходило дело в язычестве, можно видеть и з примера Нерона. Тацит передает, что несколько дней спустя после пира Тигеллинова, этот государь вступил в брак с отпущенником Пифагорою, причем соблюдены были все брачные обычаи и торжества (Annal. XV, 37).
- 180 - Tac. Annal. XIII, 42–43; Тат. речь прот. эллин. 19. 22.
- 181 - Tert. apol. 9. 15; М. Фел. Окт. 24. 25. 28. 31 и др. Сюда же рассказ о пере Тигеллина – Tacit. Annal. XV, 37
- 182 - М. Фел. Окт. 31.
- 183 - М. Фел. Окт. 31; Tert. apol. 9.
- 184 - Афинаг. апол. 34. Ср. Рим. I, 26. 27.
- 185 - Тат. Речь против эллин. 28
- 186 - Tert. ad uxor. II, 8. Об испорченности женщин можно читать еще у Ювен. в его сатирах.
- 187 - Tac. Annal. II, 85.
- 188 - М. Фел. Окт. 28.
- 189 - Seneca, de ira, II, 8
- 190 - .Рим. 1:21–32. Сопостав. Tac. Annal. VI, 1; XV, 37
- 191 - Тацит, Сенека, Ювенал. и др.
- 192 - Иуст. апол. 27
- 193 - Шлоссер. Всем, ист. IV, 341–342.
- 194 - Tert. Apol 9.
- 195 - Только этим, кажется, и можно объяснить происхождение так наз. *lenocimum mariti* – торговлю женами. Juv. sat. I, 56–57; Horat. od. III, 6, 25 – 30.
- 196 - См. comment. iu Horat. carm. saec. v. 17–20.

¹⁹⁷ - В Риме брак признавался только между полноправными гражданами, – вне сферы гражданства не было брака, равно как не было и семьи в соб. смысле этого слова и семейных прав.

¹⁹⁸ - Aul. Gell., Noct. attic. I. 6.

¹⁹⁹ - Tit. Liv. I, 39; Dion. Halic. II, 96; Tert. apol. 6.

²⁰⁰ - Tert. apol. 6; Seneca, de benef. III, 16.

²⁰¹ - Dion. Halic. II, 93; Val. Max. II, 1; Tert. apol.

²⁰² - Seneca, de benef. III, 16.

²⁰³ - Ешев. I, 529.

²⁰⁴ - Закон XII таблиц; в силу этого закона отец мог продавать сына в рабство до 3 раз, после чего терял всякое право на него.

²⁰⁵ - М. Фел. Окт. 31; Tert. apol. 9

²⁰⁶ - Tert. apol. 9; М. Фел. Окт. 30.

²⁰⁷ - Tert. apol. 9

²⁰⁸ - Закон XII таблиц

²⁰⁹ - Рим. 1:30

²¹⁰ - Закон, ограждающий императора от оскорблений и насилий, делавший его личность неприкосновенной.

²¹¹ - Seneca, de benef. III, 26; Juven. Sat. I, 34. 35; Мк. 12:29.

²¹² - Гораций (I.V, od. 5; I. IV, od. 18; I. I, od.2), Лукиан (см. у Фреппеля I т., стр. 135), Сенека (consil. a. Polibe 31. 32, в сравнении с тем местом в его сочинении, где он того же императора приравнивает уже к тыкве. См. Freppel, Tertull. I, 141–144).

²¹³ - По закону XII таблиц, чужестранец – существо бесправное, – *adversus hostem aeterna auctoritas*. По Цицерону, кто не гражданин Рима, тот не может и претендовать на одинаковое с римлянином уважение к себе.

²¹⁴ - Большая часть 120 ½ миллионного рим. населения были рабами.

²¹⁵ - Мнение Варрона.

²¹⁶ - В Риме был закон, в силу которого за убийство рабочего скота полагалось наказание, между тем как не было ни

одного, который бы карал виновного в насильственной смерти раба.

²¹⁷ - Правда, иногда давали рабам свободу, делали их вольноотпущенными (Tert. apol. 6); но подобной милости господ раб редко мог дожждаться, – это были до такой степени исключительные случаи, что о них нельзя и говорить и более или менее обобщать.

²¹⁸ - По Плинию (XVIII, 6), половина римской Африки была владением только 6 лиц – богачей.

²¹⁹ - Freppel. Tertull. I, 117.

²²⁰ - С римской сценой и цирком, которые служили образцами зрелищ и в других областях империй, можно познакомиться по статье Богоявленского – в Стран. 1873, Окт. и статье «День в римском цирке» (ПроPILEИ, т. III).

²²¹ - Lactant. Inst. div. VI, 20, ТацИан, Речь против эллинов. 23.

²²² - Ювенал говорит о женщинах, которые атлетическое искусство делали постоянным своим ремеслом (Satyr. II, 53; cf. sat. VI, 246. 251). Светоний упоминает о pugnae foeminarum (Dom. 4).

²²³ - Странн. 1873, Окт. Стр. 16 – 18.

²²⁴ - Tert. apol. 40; ad. nat. I, 9.

²²⁵ - Freppel. Tertull. I, 195.

²²⁶ - Tert. de spect. 22

²²⁷ - Ibid. 17; М. Фел. Окт. 8; Тат. Речь прот. эллинов. 22; Lactant. Inst. div. I, 20.

²²⁸ - Tert. apol. 15; Странн. 1873, Окт. 25, 26

²²⁹ - Заметим, что все, сказанное о Риме, его религии и жизни в отношении римских язычников к христианам, все это приложимо и к другим областям Римской империи: Рим как столица, давал тон и направление религиозно-нравственной жизни и своим провинциям, особенно это нужно сказать о проконсульской Африке с ее центром – Карфагеном, в котором, как в зеркале, отражалась жизнь гордого Рима.

²³⁰ - Мр. 12:29; Ин. 4:24, 7:3, 5:26, 3:16, 15:9, 13–15; 1Ин. 2:2

²³¹ - Ин. 3:16.

- 232 - Ин. 14:1; 1Ин. 5:1; Лк. 10:27, 28 и др.
- 233 - Ин. 15:4–6, 17:21
- 234 - Ин. 4:23, 24.
- 235 - Лк. 12:7.
- 236 - Ин. 8:12; Мф. 28:18. 19; Мр. 14:15, 20; Мф. 24:14; Рим. 3:29
- 237 - Воздадите кесарево кесареви, сказал Спасатель, не исключая никакого политического устройства.
- 238 - Гал. 3:28; Кол. 3:11
- 239 - Гал. 4:5, 6, 7; Ин. 1:12; 1Ин. 3:2
- 240 - Ин. 10:16
- 241 - Ин. 13:34; 1Ин. 3:14, 23; 4:7, 11
- 242 - Мф. 5:44–48
- 243 - Мф. 5:39; 6:14, 15
- 244 - Рим. 8:15; Гал. 4:7; Мф. 5:48.
- 245 - Мф. 19:4, 5; 1Кор. 7:2, 4; Еф. 5:23
- 246 - Мф. 19:3–9; 1Кор. 7:2, 4, 10, 11
- 247 - Ин. 13:34; Лк. 10:27; Мф. 5:44–48, 38–39; Мр. 8:34.
- 248 - Деян. 19:9. 24–40; Euseb. Н. Е. VI, 41; VII, 10.
- 249 - Письмо Плиния к Траяну, во французском переводе – в *Pantheón litteraire. Choix des monumens primitifs de l'église chrétienne*, par Buchon, p.2. Указание на уменьшение храмовых доходов см. Tert. Apol. 42.
- 250 - Что не массе принадлежит инициатива толпы и клеветы относительно христиан, это ясно из слов Тертуллиана: начало молвы он полагает вне массы, народ принимал ее с закрытыми глазами и был послушным отголоском вымыслов других (ad nation. I, 8).
- 251 - Афин. апол. 1.
- 252 - М. Фел. Окт. 8. 10.
- 253 - Tert. apol. 10; М. Фел. 12.
- 254 - Tert. apol. 10; М. Фел. 10
- 255 - М. Фел. Окт. 10.
- 256 - Ibid. 9.

²⁵⁷ - Ibid. 10: Haec nimis multa sunt quae aut omnia aut pleraque omnium vera declarat ipsius pravae religionis obscuritas. Cur enim occultare et abscondere quidquid illud colunt magnopere nituntur, quum honesta semper publico gandeant, scelera secreta sint?... nisi quod illud, quod colunt est interprimunt, aut puniendum est aut pudendum?

²⁵⁸ - Феоф. посл. к Автол. 3:4.

²⁵⁹ - Tert. apol. 10; М. Фел.9.

²⁶⁰ - Tert. ad Scap. 2.

²⁶¹ - Tac. annal. XV, 44. 47; XI, 15.

²⁶² - Tac. Hist. I, 3, Tert. apol. 40; ad. nat. I, 9, August. de mor. chr. 4; de civ. Dei, II, 3.

²⁶³ - Christianos ad leonem (Tert. apol. 40; ad nad I, 9), αἵρε τοὺς ἁθέους (Euseb. Н. Е. IV, 5), – это были самые обыкновенные возгласы толпы относительно христиан.

²⁶⁴ - Насколько силен был этот фанатизм массы, свидетельством служит, между прочим, то обстоятельство, что на первых порах само правительство сочло нужным вмешаться в это дело и принять со своей стороны меры в видах ограждения христиан от разъяренной толпы (Euseb. Н. Е. IV, 26).

²⁶⁵ - Tert. apol. 49; М. Фел.9. Другие слои общества, опираясь, между прочим, на молву, соображали: если бы не было правды, то проницательная молва не приписывала бы им столь многих и отвратительных злодеяний (М. Фел.9).

²⁶⁶ - Tac. annal. XV, 44; Sueton. in Claud. 25; in Neron. 16; Plin. ep. ad Trajan. Правда, иногда у людей с философским образованием вырывались признания христиан невинными ни в чем, кроме суеверия (Плиний).

²⁶⁷ - Orig. contra Cels. I, 3; Plin. ep. X, 37.

²⁶⁸ - Ин. 1:46.

²⁶⁹ - Tac. annal. XV, 44; Freppel, S. Justin, p. 15.

²⁷⁰ - «Какая это религия! Ее распространяют чесальщики льна, башмачники и суконщики, самые невежественные и

грубые из всех людей, и своих прозелитов ищут между женщинами и детьми». (М. Фел. 8; Orig. с. Cels. III, 17).

²⁷¹ - 1Кор. 11:23; М. Фел. 9.

²⁷² - Напр. Цельс, Лукиан, Порфирий и др.

²⁷³ - Закон этот читаем у Цицерона – de leg. II, 8. См. выше, стр. 32, примеч. 1.

²⁷⁴ - Non licet esse vos (i.e. christianos), говорили язычники христианам. Tert. apol. 4.

²⁷⁵ - С этой точки зрения христианская религия не могла быть признана дозволенною, – для христианского Бога, не признающего над собою власти Юпитера капитолийского, двери пантеона были закрыты; христианская религия далеко не мирилась с греко-римским политеизмом, вследствие чего и была религией *illicita* и *persecuta*.

²⁷⁶ - Мф. 14:18; Ин. 4:28. 24; Флп. 3:8.

²⁷⁷ - Мф. 28:19; Ин. 10:16; Рим. 3:29. 30; Гал. 3:28; Кор. 3:11.

²⁷⁸ - О царстве духовном, глава и основание которого – И. Христос. Ин. 18:53–37.

²⁷⁹ - Tert. apol. 10.

²⁸⁰ - Tert. apol. 32; ad Scap. 2; ad nat. 1:17.

²⁸¹ - Tert. apol. 10; ad nat. 1:17.

²⁸² - М. Фел. 8.

²⁸³ - Tert. apol. 15; М. Фел. 8.

²⁸⁴ - Tert. de spect. 1. 2. 13. 18; apol. 38; Афинаг. апол. 35.

²⁸⁵ - М. Фел. 12; Афин. 38; Tert. tie idol. 15.

²⁸⁶ - М. Фел. 8.

²⁸⁷ - Tert. de idol. 19; de cor. mil. 11 и др.

²⁸⁸ - Tert. apol. 35.

²⁸⁹ - Гал. 3:28.

²⁹⁰ - 1Тим. 5:1 – 5.

²⁹¹ - 1Кор. 7: 22; Флм. 1:10–20; Const. apost. IV, 12; Aug. de civ. Dei XIX, 15. – О состоянии рабства в греко-римском мире и значении уничтожения этого древнего института – см. соч. Ешев. I:473–507.

- 292 - Ешев. I, 463.
- 293 - Tert. apol. 35; ad nat. I, 17.
- 294 - М. Фел. 8.
- 295 - Tert apol. 40.
- 296 - Ibid. 28; ad Scap. 2.
- 297 - Tert apol. 42; М. Фел. 8.
- 298 - Tert. ad nat. I, 7. 8.
- 299 - Apol. 2
- 300 - К этому сводилась вся судебная процедура против христиан.
- 301 - Цельс, – у Ориг. VIII, 55; М. Фел. 9.
- 302 - Tert. ad nat. I, 7.
- 303 - Apol. 37. 40; Euseb. H. E. IV, 26.
- 304 - О мучениях и пытках христиан – у Лактанция de mor. persecut. 16; Euseb. II. E. VIII, 7. 9; Clem. alex. Strom. 11.
- 305 - Факт, подмеченный и Тертуллианом, но только окрашенный им в другую краску. Тертуллиан смотрел на этот факт не с точки зрения язычников, а с точки зрения нравственной цены гонителей христианства. Отсюда – и значение этого факта у Тертуллиана совершенно иное, чем в истории римского государства. (Tert. apol. 5).
- 306 - Так, например, во время междоусобия пред С. Севером, в начале христианской жизни Тертуллиана, пока шла ожесточенная борьба между тремя конкурентами на римский престол – С. Севером, П. Нигером и К. Альбином.
- 307 - О положении христиан в веке Тертуллиана см. Н. Щеглова «апологетик Тертуллиана» – в Труд. Киев. Дух. Ак. 1887, №8.
- 308 - При Нероне христиан употребляли для освещения садов вместо факелов (Juvenal. Sat. I, 155–157; VIII, 235), при других царях их посылали на арену к зверям (sat. I, 157).
- 309 - Первая тактика апологетики принадлежит восточным писателям, вторая преимущественно, если не исключительно, западным. Так писали, например, Тертуллиан и Ермий.

³¹⁰ - По Тертуллиану – сам С. Север в начале своего царствования был расположен к христианам, вследствие чудесного исцеления его от болезни, совершенного христианином Проклом через помазание больного елеем. Ad Scap.4.

³¹¹ - Из всех проконсулов жестокостью против христиан ознаменовал свое имя наместник проконсула Африки Вергилий Сатурнин, гонения которого составляют эру в истории жестокостей и насилия против карфагенских христиан.

³¹² - 1-я книга ad nationes, за исключением 5 и последней главы, вошли в apologeticus почти целиком, из 2-й кн. сходны с apol. только 12 и 17 гл. Из 2-й книги Тертуллиан, как видится, не занесен в apolog. все то, что предполагал известным уже и очевидным образованному кругу читателей, – опустил первые 8 глав 2-й книги, где излагались сказания Варрона о 3 родах богов – *physicum genus*, *mythicum* и *plebejum* и критика их, и 7 последних глав, где порицал восхваляемых римлянами богов.

³¹³ - Как любят называть ее французы.

³¹⁴ - Tert. de test. an. 1.

³¹⁵ - Ad nat. I, 4

³¹⁶ - Ad nat. II, 1

³¹⁷ - Apol. 1; ad nat. I, 3

³¹⁸ - Apol. 1; ad nat. I, 1

³¹⁹ - Apol. 1. 3; ad nat. I, 4

³²⁰ - Apol. 2; ad nat. I, 1.

³²¹ - Apol. 2; ad nat. I, 6.

³²² - Ibid.

³²³ - Apol. 2; ad nat. I, 3; ad Scap. 4.

³²⁴ - Apol. 1. 2; ad nat. I, 1.

³²⁵ - Apol. 2; ad nat. I, 3. В своем сочинении ad Scap. Тертуллиан указывает, что некоторые судьи, осознавая невинность христиан, положительно писали оправдания их, – научали христиан, как отвечать им на суде, чтобы быть оправданными, искусно вставляли в обвинение христиан какое-либо нетяжелое преступление, вроде лихоимства, и за

неимением против христианств улик в этом преступлении, отпускали их, освобождали от суда и следствия. (Ad Scap. 4).

326 - Ad nat. I, 3; apol.3.

327 - Apol. 3; ad nat. I, 4; II, 1

328 - Ad nat. I, 5.

329 - Apol.4; ad nat. I, 6.

330 - Ad nat. I, 6.

331 - Apol. 5; ad Scap. 4.

332 - Apol. 5.

333 - Ibid. 4. 45.

334 - Ibid. 4.

335 - Ibid. 2.

336 - Ibid. 45.

337 - Apol. 4; ad nat. I, 6.

338 - Apol. 4.

339 - Apol. 13.

340 - Ibid. 5.

341 - Apol. 6; ad nat. I, 10.

342 - Apol. 7.

343 - Третья раса – cynopennae, sciapodes или aliqui de subterranean antipodes.

344 - Ad nat. I, 7.8.

345 - Ibid I, 7.8; apol. 7.

346 - Ad nat. I, 7.

347 - Ibid; apol. 7

348 - Ibid.

349 - Apol.8; ad nat. I, 7.

350 - Apol.8; ad nat. I, 7.

351 - Apol.9; ad nat. I, 15.

352 - Apol.4.

353 - Apol.9; ad nat. I, 16.

354 - Freppel. Tert. t. I, p.92.

355 - Ad nat. II, 1.

³⁵⁶ - Ibid. – Нужно заметить, что разбирая эти мировоззрения, Тертуллиан особенно долго останавливается только на антропоморфизме, как сильно распространенном виде религии и находящемся у него перед глазами; философский натурализм мало обратил на себя внимание Тертуллиана; о фетишизме он не говорит почти ничего.

³⁵⁷ - Ad nat. II, 2.

³⁵⁸ - Ibid. II, 3; apol. 11.

³⁵⁹ - Ad nat. II, 3. 4.

³⁶⁰ - Ibid. 6.

³⁶¹ - Ibid. 3. 7.

³⁶² - Ibid. 4.

³⁶³ - Ibid. 5.

³⁶⁴ - Ad nat. II, 5.

³⁶⁵ - Ibid.

³⁶⁶ - Ibid. I, 7.

³⁶⁷ - Языческие боги делаются богами только после своей смерти, – следовательно, по самому признанию язычников, они были людьми. Ibid. 7.

³⁶⁸ - Ad nat. II, 2; apol. 10.

³⁶⁹ - О рождении Сатурна от неба в земли подробно в ad nat. II, 12.

³⁷⁰ - Apol. 10; ad nat. II, 7. 12.

³⁷¹ - Ad nat. II, 3. 12; apol. 10.

³⁷² - Apol 11; ad. nat. II, 7.10.

³⁷³ - Apol 11; ad. nat. II, 9.10.

³⁷⁴ - Apol 11.

³⁷⁵ - Apol. 12.

³⁷⁶ - Ad nat. II, 11.

³⁷⁷ - Freppel. Tert. I, 91.

³⁷⁸ - Ad nat. II, 9; apol. 13.

³⁷⁹ - Apol. 13; ad. nat. I, 10.

³⁸⁰ - Apol. 14; ad. nat. I, 10; II, 7.

³⁸¹ - Apol. 15; ad. nat. II, 7.

- 382 - Apol. 15.
- 383 - Кроме Тертуллиана, на почитание христианами ослиной головы есть указание у М. Феликса, – Окт. 9.
- 384 - Apol. 16; ad. nat. I, 10; I, 12.
- 385 - Apol. 15.
- 386 - Apol. 16; ad. nat. I, 12.
- 387 - Apol. 16; ad. nat. I, 13.
- 388 - Perditissimus.
- 389 - Deus christianorum ὁνοκοίτης. В ad. nat. надпись ὁνοκοίτης – и только. – Очевидно, это представление стоит в связи и покоится на представлении об ослиной голове, о котором сказано выше.
- 390 - Apol. 16; ad. nat. I, 11. 14.
- 391 - Apol. 17; ad Scap. 2.
- 392 - Apol. 17. Мы потому привели это место с буквальной точностью, что оно представляет собою классическое место в соч. Тертуллиана, аргумент, на который Тертуллиан первый обратил особенное внимание, – он сам называет это свидетельство новым (de test. an. 1). Ни одному аргументу ad hominem Тертуллиан не придавал такого значения в апологии, как свидетельству души – христианки по природе. Сознвая всю важность этого свидетельства, Тертуллиан решился раскрыть его обстоятельнее, представить во всей ясности и полноте, и с этой целью написал особый трактат, посвященный этой аргументации, – трактат этот – de testimonio animae. В нем Тертуллиан первое всего указывает побуждение, почему он особенно настаивает на этой аргументации и ожидает от нее столь блестящих результатов. По его словам – testimonium animae важнее всех свидетельств. Для язычника, предубежденного против христиан, не имеют уже силы свидетельства самих же язычников, а тем более свящ. книги христиан, потому что кроме христиан их никто и не читает. Для язычника авторитет на стороне того, кто говорит против христиан. Чтобы рассеять предубеждение язычников, Тертуллиан и обращается «к новому свидетельству, которое известнее всех книг, безопаснее всякого учения, публичнее всех

возгласов, ваше всякого человека, потому что оно собственно человека и составляет». Это свидетельство – свидетельство души, которая – будет ли она вечна и божественна, или нет – во всяком случае, не должна лгать, но души «не под личиною педантского существа, образованного в школах, изощренного чтением древних книг и всегда готового изрыгать хульные правила академий или знаменитого портика; а во всей ее грубости первоначальной простоты, в виде варварском и невежественном», души, отрешенной от всего внешнего, приобретенного в школах или где-либо, потому что душе наученной чему-нибудь не хотят верить (de test. an. 1). Тертуллиан анализирует затем факт сознания, когда душа, призывая имя Божие, называет одного только Бога и, следовательно, отвергает божественность многих богов (de test. an. 2; ad nat. II, 1); признает Его Существом, одаренным высочайшими совершенствами, имеющим отношение к сотворенным существам: «Бог милостив, Бог благодворит; Боже тебя благослови, да сохранит тебя Бог»; признает Бога Судьей и Мздовоздателем: «Бог видит, Бог да воздаст тебе, Бог да будет судьей между нами»... Эти инстинктивные порывы (eruptiones) души часто являются в языческих храмах пред идолами (de test. an. 2), и тем самым указывают уже, что политеизм – это гнет для души, из-под которого она желает высвободиться, противоречит ее естественным стремлениям к единому Виновнику всего, разрывает родство души с Богом, которым (родством) душа так дорожит. Testimonio animae Тертуллиан подкрепляет и другие истины: возмездие человеку по смерти, факт воскресения (с. 4). Свидетельства души тем более вероятны, что обыкновенно бывают весьма просты; простота делает их народными, вследствие этого – всеобщими, общедоступными, а всеобщность доказывает, что они естественны, прирождены душе (adv. Marc. I, 10) и – следовательно – в некотором смысле божественны. Все свои показания душа – в ее грубости первоначальной простоты – заимствует не из книг, с которыми она знакомится уже после и которые составляют уже второй источник, а из первичного источника, получаемого непосредственно от своего Творца (de

test. an. 5). Души в их естественной простоте должны быть одинаковы у всех, отсюда и показания их должны быть осязательны для всех, их авторитет силен не для одних христиан, но и язычников, как образованных, так и необразованных (Ibid. 5).

³⁹³ - Apol. 18.

³⁹⁴ - Apol. 19.

³⁹⁵ - Ibid. 20.

³⁹⁶ - Apol. 21.

³⁹⁷ - Apol. 22;

³⁹⁸ - Apol. 23. 27; ad Scap. 2. В экзорцизме Прессансе не видит доказательства в пользу христианской религии (Hist. des trois premiers siècles de l'église chret., par. E. Pressensé, t. II, éd 1861 an.). «Удивительно, говорить он, что Тертуллиан настаивает на аргументе, который не имеет для себя другого основания, кроме эфемерного суеверия» (р. 457). Это явление – экзорцизм – Прессансе объясняет расстройством воображения; «ничто, говорит он, не было так распространено, как верование в одержание бесами, больной ум вполне подпадать под власть этого верования, только оно окрашивалось в нем различно, смотря по характеру влияний, которым подвергался расстроенный ум. Если больной приходил в соприкосновение с христианами, то изъяснял свою болезнь как они, считал себя находящимся под влиянием демона, в этом демоне видел языческого бога, и, не колеблясь, объявлял об этом экзорцисту, который спрашивал его... Стало быть, неудивительно, что пылкое воображение Тертуллиана воспламенилось при таком зрелище, и что он извлек из этого один из своих любимых аргументов в пользу новой религии» (р. 455). Таким-то образом «и самая лучшая апология подверглась влиянию современных предрассудков!» (р. 457). Не будем ни защищать, ни опровергать этот взгляд Прессансе, не будем ссылаться на Еванг. от Марка 14:17, – укажем только, что для подтверждения этого взгляда на экзорцизм в первые века нужно расстроить воображение у слишком многих христиан того времени (Tert, apol. 23); об экзорцизме говорит и на нем

основывает доказательство истинности и божественности христианства не один Тертуллиан (Orig. Contra Cels. 1. 1). С другой стороны – для подтверждения этого взгляда Прессансе недостает твердой опоры, – в основе его лежит не более, как одно бездоказательное предположение.

³⁹⁹ - Apol. 23.

⁴⁰⁰ - Ibid. 24. 28; ad Scap. 2.

⁴⁰¹ - Ad Scap. 2.

⁴⁰² - Apol. 24.

⁴⁰³ - Apol. 25

⁴⁰⁴ - Ibid 26.

⁴⁰⁵ - Ibid 25.

⁴⁰⁶ - Apol. 26.

⁴⁰⁷ - Ibid 27.

⁴⁰⁸ - В Риме существовал особый закон, охраняющий имперское величие, *lex majestatis* (Tacit annal. II, 50), как логическое следствие бывшего прежде закона Юлия о поддержании величия римского народа.

⁴⁰⁹ - Horat. Carm. saecul. v. 9 – 12; Virgil. Aeneid VII, 218.

⁴¹⁰ - Обычной формулой, какой начинались официальные бумаги Домициана, была: *Dominus ac Deus noster haec jubet* (Dio Cass. LXVII, 13. – у Freppel'я, Tertull. I, 141).

⁴¹¹ - Freppel. Tertullien, I, 134. 140; S. Justin, p. 53. – Как совершалась деификация императоров по смерти их, самый процесс ее, об этом можно читать в Журн. Мин. Нар. Просв. ч. 176, стат. А. Радонежского «Погребальные обряды древних римлян» (гл. 12)

⁴¹² - Правда, деспотизм императоров вызывал иногда себе отпор в сдавленных классах римской империи, находились недовольные государственным гнетом, но эти довольно редкие и исключительные случаи восстания против существующего порядка, кажется, не могут входить в общую характеристику отношений римлян к государству и императору как исключения – они подтверждают только общее правило.

⁴¹³ - Senec. de benef. III, 26.

414 - Apol. 28; ad Scap.2.

415 - Apol. 29; ad nat. I, 17.

416 - Apol. 30; ad Scap.2.

417 - Apol. 31; ad nat. I, 17; ad Scap.2.

418 - Apol. 31; ad nat. I, 17.

419 - В первые века было распространено мнение о близости конца мира; это событие – конец мира – в представлении первенствующих христиан объединялось с падением римской империи. Связь эта, кажется, выработалась не вдруг, а постепенно. На вершине своего апогея римская империя представляла собою грандиозное здание; смотря на него, невольно закрадывалось убеждение или в совершенной невозможности падения его, или же – падении только с концом мира. Последнее событие должно служить, по этому убеждению, живым предвестником первого, и отдаление падения всемирной монархии, ясное дело, отдаляло и кончину мира. Опираясь на это, можно сказать, общее убеждение, Тертуллиан и говорит о нем, как фактическом доказательстве искренности христиан к особе императора и к римской империи.

420 - Apol. 32

421 - Apol. 33; ad Scap. 2.

422 - Apol. 34

423 - Apol. 35; ad Scap. 2.

424 - Apol. 36.

425 - Ibid 37; ad Scap. 2.

426 - Apol. 38; ad Scap. 2.

427 - Apol. 39.

428 - Apol. 39.

429 - Ibid. 40.

430 - Christianos ad leones!

431 - Ibid. 40; ad nat. I, 9.

432 - В послании к Скапуле Тертуллиан приводит еще другие два доказательства в пользу невинности христиан в том, в чем их винули. Грозная карающая рука Божия, обнаружившаяся в чудесных знамениях в области природы, страшные наказания

гонителей христиан, наконец, – какое-то событие из жизни самого Скапулы, – все это нашло место в ряду аргументов Тертуллиана и – по его цели – должно было заставить Скапулу задуматься и вникнуть в то, что «желая истребить христиан, он воюет против невинности», в судебных процессах христиан поступает вопреки своей совести. (Ad Scap. 3. 4).

433 - Apol. 40.

434 - Ibid. 41.

435 - Apol. 42.

436 - Ad Scap. 4.

437 - Apol. 43.

438 - Apol. 46; ad nat. II, 2.

439 - Об отношении языческих философов к откровенному учению Тертуллиан говорит: Какой поэт, какой софист не черпал чего-либо из пророков? Из сих священных источников философы пытались утолить жажду свою, только эти, заимствованные ими откровенные истины они искажали, переделывали на свой лад, сообразно со своими основными взглядами. Откровенные истины служили для них оригиналом, с которого они списывали недостойные копии (apol. 47; ad nat. II, 2).

440 - Apol. 46.

441 - Тертуллиан говорит, что учение о душепереселении выработано философами из откровенного учения о посмертной судьбе человека (apol. 48; ad nat. I, 19).

442 - Apol. 49.

443 - Речь о первой книге ad nationes

444 - Ad nat. I, 19.

445 - Apol. 50.

446 - Ad Scap. 1.

447 - Apol. 50; ad Scap. 5.

448 - Мф. 3:9; Лк. 3:8.

449 - Tert. Adv. iud. 1.

450 - Adv. iud. 1.2.

⁴⁵¹ - Ibid. 1. – В последней фразе под младшим народом разумеются христиане из язычников – главным образом.

⁴⁵² - Adv. iud. 2.

⁴⁵³ - Ibid. 3.

⁴⁵⁴ - Adv. iud. 2.

⁴⁵⁵ - Ibid. 3.

⁴⁵⁶ - Adv. iud. 2.

⁴⁵⁷ - Здесь Тертуллиан предвидел возражение со стороны иудеев: пример, касающийся сына Моисеева, доказывает, что кто пренебрегал обрезанием, тот подвергался смерти. На это предвиденное возражение он отвечает, что если бы обрезание было непременно залогом спасения, то Моисей не упустил бы обрезать своего сына в восьмой день; с другой стороны – вынужденное обрезание одного ребенка не могло обратиться в закон для целого народа. Бог повелел Моисею чрез Ангела обрезать сыны своего для того, чтобы народ еврейский впоследствии не мог указывать на самого Моисей, как на пример небрежения об этом обряде (adv. iud. 3).

⁴⁵⁸ - Adv. iud. 3.

⁴⁵⁹ - Ibid 4.

⁴⁶⁰ - Ibid 3.

⁴⁶¹ - Ibid 4

⁴⁶² - Adv. iud. 5.

⁴⁶³ - Ibid 6.

⁴⁶⁴ - Ibid 7.

⁴⁶⁵ - Adv. iud. 8.

⁴⁶⁶ - Adv. iud. 8.

⁴⁶⁷ - Adv. iud. 9.

⁴⁶⁸ - Ibid 9.

⁴⁶⁹ - Adv. iud. 9.

⁴⁷⁰ - Adv. iud. 10.

⁴⁷¹ - Ibid 10. 11

⁴⁷² - Adv. iud. 13.

⁴⁷³ - Ibid

474 - Ibid

475 - Adv. iud. 14.

476 - Здесь и далее мы разумеем апологию, обращенную в языческий лагерь.

477 - В его сочинении Exhort ad graecos.

478 - Из них сам Тертуллиан указывает на апологии Иустина, Мильтиада и др. (Adv Val. 5).

479 - Apol. 47; ad nat II, 2.

480 - В de test. an. Тертуллиан говорит, что вероучительным вопросом занимались уже «многие христиане» (разумеет восточных апологетов) и составили несколько небольших книг по этому вопросу, – «они исчерпали источники древних преданий, разобрали основные правила языческой мудрости и достаточно доказали, что в христианском учении нет ничего ни странного, ни опасного» (de test. an. I). «Но языческая сия литература, сколь она ни обща сим религиям, не может заслуживать ни малейшего одобрения, как скоро мы захотим основательно опровергнуть какое-либо заблуждение, или постановить новую какую-либо истину», потому что ее авторитет не силен и для самих непредубежденных язычников. (Ibid.).

481 - Tertull. Apolog. с. 4

482 - Ad nat. I, 19.

483 - Apol. 1; ad Scap. с.5.

484 - Lact. Inst. div. V, 1.

485 - Евсевий и Иероним говорят о распространенности сочинений Тертуллиана (Euseb. H. E. II, 2, Hier. Ep. 14).

486 - Tert. ad Scap. 1.

487 - Apol. 50; ad Scap. 5.

488 - Нужно заметить, что догматическое учение Тертуллиана и небольшая картина нравственной жизни христиан находятся и в апологетических произведениях его; они будут приняты в соображение при общем изложении вероучения и нравоучения Тертуллиана.

489 - Ин. 18:38

490 - Tertull. de praescr. 7.

⁴⁹¹ - Tertull. adv. Val. 39.

⁴⁹² - Epiph. haeres. 31, c. I; et Tertull. de praescr. 43; Iren. adv. haeres. I, 30.

⁴⁹³ - Freppel. S. Irenee p. 214 – 228.

⁴⁹⁴ - Ibid. p. 177.

⁴⁹⁵ - Tertull. Scorp. 1.

⁴⁹⁶ - De praescr. 7.

⁴⁹⁷ - «Философы и еретики рассуждают об одних и тех же предметах, путают себя одними и теми же вопросами: откуда зло? для чего оно? откуда взялся человек и как произошел?» De praescr. 7.

⁴⁹⁸ - Не без основания же Неандер придал ему эпитет «antignosticus», – так метко этот термин очерчивает характер (geist) деятельности Тертуллиана по отношению к ересям.

⁴⁹⁹ - Эта особенность принадлежит исключительно Тертуллиану, ее мы не находим ни у одного церковного писателя первых веков; даже св. Ириней, и тот не считает нужным обрисовывать читателю личность еретика, а прямо начинает иметь дело с его системой, – излагает самую систему еретика и затем опровергает ее соответствующими данными.

⁵⁰⁰ - Право давности было узаконено. По закону XII таблиц, двухлетнее владение участком земли и однолетнее владение мебелью и вообще движимым имуществом обращало владельца в законного хозяина, и всякий судебный иск на владение уже не имел значения, – ему противопоставляли praescriptio или владение по праву давности, usucapio. Вне Италии для законности praescriptionis нужен был более продолжительный срок владения. 10-летнее владение недвижимым имуществом в присутствии и 20-летнее – в отсутствие владельца поставляло вне опасности встретить какой-либо иск на это имущество. Freppel. Tertull. II, 212 – 219.

⁵⁰¹ - De praescr. 1

⁵⁰² - Системы еретиков будут представлены ниже, будут предшествовать изложению самой полемики Тертуллиана с той или другой ересью.

⁵⁰³ - Revue des deux moudes, t. LIV, p. 189.

⁵⁰⁴ - Neander, Antignost. S. 5.

⁵⁰⁵ - Tertull. de virg. vel. 1

⁵⁰⁶ - В подтверждение этого монтанисты ссылались на Ин. 16:12–13.

⁵⁰⁷ - Tertull. de virg. vel. 1: «quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformantur, quod ad meliora proficitur».

⁵⁰⁸ - Епиф. ерес. 48, в твор. св. отц. 1865 г. кн. 5, стр. 320. 321. Здесь же Епифаний говорит, что Монтан называл себя и «Отцом»; но в другом месте он же утверждает, что о Боге Отце, Сыне и Св. Духе монтанисты учили одинаково со вселенской церковью (Ibid. стр. 303). Касательно того, в каком отношении Монтан находился к Параклету, показания расходятся. По одним – Монтан сам был Параклетом, по другим – он был только возбуждаем им, был только временным носителем обещанного Утешителя. Древность приняла первое. В соборных правилах (Втор. 7; Шест. 95) монтанисты трактуются наравне с антиринитариями – Савелианами и др. Причину этого св. Василий Великий объясняет тем, что монтанисты Св. Духа приравнивали человеку и, следовательно, разрушали тайну троичности (Вас. Вел. 1 канон, посл. к Амфил.). Отсюда понятно и то, почему Бл. Иероним так решительно называет Тертуллиана-монтаниста нецерковным человеком – homo non ecclesiae (Hier. ep. ad. Helv., – opera Hier, t. II, p. 116, ed 1616 an.). У Тертуллиана есть место: «isti qui agnitum Paracletum in Apostolis ed per Apostolos receperunt, quem nec in Prophetis proprius agnitum, jam nec in Apostolis possident »... (de pud. 12). Не видно ли отсюда отличие Параклета от Духа Святого в сознании самих монтанистов, вроде Тертуллиана?

⁵⁰⁹ - Tert. de praescr. 52: «Paracletus plura in Montano dixit, quam Christis in evangelio protulit, nec tandum plura, sed etiam meliora atque majora ».

⁵¹⁰ - Revue des deux mondes, p. 190.

⁵¹¹ - Епиф. ер. 48 стр. 302

⁵¹² - Например, учение о душе человеческой. Tertull. de anima, 8. 9.

513 - Благоговение к их пророчествам можно отчасти объяснить и тем, что сами пророки настаивали на этом (Епиф. ер. 48 стр. 324), и тем, что общее научение у них вполне подчинялось частному вдохновению или пророчеству (Freppel. Tertull. I, 300).

514 - Tertull. de anima, с. 9

515 - Tert. de an. 9; Епиф. стр. 308 – 313.

516 - Епиф. стр. 308

517 - Tert. de pudic. 2. 19.

518 - Ibid. 18.

519 - Fleury, H. E. IV, 5.

520 - Tert. de jejun. 1. 12. Ilieron. ер. 39 ad Marcell.

521 - Tert. de pud. 1; de monog. 2; exhort. ad castit. 11; Епиф. ерес. 48, стр. 316.317.

522 - «Non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri». Exh. ad cast. 9

523 - Exh. ad cast. 9

524 - Euseb. H. E. . V, 18. Fleury, H.E. IV, 5.

525 - Tert. Scorp. 9 ; de fuga in persecut.

526 - De jejun. 13; de fuga in persec., in fine.

527 - Euseb. H. E. V, 18.

528 - «Nos spirituales», говорили они обыкновенно о себе. De mong. 1.

529 - «Psychicis non recipientibus spiritum, ea quae sunt spiritus non placent». De monog. с. 1; cf. Adv. Prax. 1.

530 - Revue des deux mondes, t. LIV, p. 190–191.

531 - Voyez Fleury, H. E. IV,5

532 - Ibid. 6.

533 - Neander, Antignost. S. 5–6.

534 - Епиф. ер. 48, стр. 326.

535 - Tert. adv. Prax. 1.

536 - Euseb. H. E. V, 16 – 19.

537 - Лаод. 8; Втор. 7; Шест. 95; Вас. В. 1 кан. Посл. К Амфил.

538 - В Карфагене был свой сенат, свой капитолий, свои правители, свои государственные должности и почти самостоятельное управление.

539 - Соч. Ешев. I, 186.

540 - Sat. VII, v. 148.

541 - Freppel, Tertull. I, 18. 19.

542 - Ешев. I, 188.

543 - Благодаря этому африканские провинции получили название «Nutrices Romae» – кормилец Рима. Соч. Ешев. I, 184; Freppel, Tertull. I, 11.

544 - Freppell, Tert. I, 11.

545 - См. примеч. на 139 стр.

546 - Freppel, Tertull. I, 13.

547 - См. Выше – часть I, стр. 44–46.

548 - Tert. apol. 1. 37. В каждом городе, говорит Тертуллиан, христиане составляли большинство жителей. Ad. Scap. 2.

549 - Ешев. I, 190 – 191.

550 - De spect. 4.

551 - Ibid. 27.

552 - De idol. 4

553 - Ibid. 8.

554 - Ibid. 11.

555 - De idol. 11.

556 - На это особенно указывает Тертуллиан, когда восстает против фабрикации идолов и торговли тем, что имело отношение к языческому богослужебному культу. De idol. 6.

557 - Ibid. 14.

558 - Ibid. 22.

559 - Ibid. 19. 20.

560 - Ibid. 9.

561 - Ad mart. 1; de spect. 28, 29.

562 - Ad mart. 1

563 - По справедливому замечанию Фреппеля, своей моралью Тертуллиан хотел сделать из мира монастырь (Freppel,

t. I, p. 266).

⁵⁶⁴ - «Мы исповедуем учение наше из страха к суду Божию», говорит он. De test. an. 2.

⁵⁶⁵ - Ad mart. 4.

⁵⁶⁶ - По взгляду Тертуллиана, не должно никогда жертвовать нравственным законом интересам хотя бы и возвышенным.

⁵⁶⁷ - Ibid. 2.

⁵⁶⁸ - De res car. 47

⁵⁶⁹ - Ad mart. 2

⁵⁷⁰ - De poenit. 4.

⁵⁷¹ - Ad mart. 3.

⁵⁷² - Нужно заметить, что к своей морали Тертуллиан не всегда держится только общих принципов; часто исключения смешивает с правилом и возводит их в общий нравственный закон.

⁵⁷³ - Последнее нужно сказать преимущественно о моральной деятельности Тертуллиана-монтаниста, – в домонтанистический период Тертуллиан был снисходительнее, менее навязчив со своими нравственными идеалами, его моральные требования граничили более с убеждениями других, с советами, а не предписаниями.

⁵⁷⁴ - De praescr. 1.

⁵⁷⁵ - Ibid 2.

⁵⁷⁶ - De praescr. 4.

⁵⁷⁷ - Ibid

⁵⁷⁸ - Ibid 5.

⁵⁷⁹ - Ibid 4.

⁵⁸⁰ - De praescript. 6

⁵⁸¹ - Ibid. 7

⁵⁸² - De praescr. 8.

⁵⁸³ - Ibid. 9.

⁵⁸⁴ - Ibid. 10.

⁵⁸⁵ - Ibid. 11.

- 586 - Ibid. 12, 13.
587 - De praescr. 14.
588 - Ibid. 15. 37.
589 - Ibid. 17. 38.
590 - De praescr. 17.
591 - Ibid. 16.
592 - Ibid. 18.
593 - Ibid. 20.
594 - De praescr. 21.
595 - Ibid. 34.
596 - Ibid 22.
597 - Ibid 28.
598 - Ibid 41. «Doctrinae index disciplina est».
599 - Ин. 16:12
600 - Ст. 13
601 - De praescr. 22.
602 - Ibid 23. 24
603 - 1Тим. 6:20; 2Тим. 2:2.
604 - De praescr. 25.
605 - Мф. 10:27
606 - Мф. 5:15
607 - De praescr. 26.
608 - Гал. 3:1,3; 5:7; 1Кор. 3:2,3.
609 - De praescr. 27, 28.
610 - De praescr. 29.
611 - Ibid 29.
612 - Ibid 31.
613 - В книге de virg. vel. Тертуллиан говорит, что ереси опровергает не столько новостъ их, сколько их неистинность: все, что бы ни шло против истины, будет ересь, хотя бы то был и древний обычай (с. 1).
614 - De praescr. 30.
615 - Ibid 30.

- ⁶¹⁶ - De praescr. 32
- ⁶¹⁷ - Ibid. 33.
- ⁶¹⁸ - Ibid. 35.
- ⁶¹⁹ - Ibid. 40.
- ⁶²⁰ - De praescr. 41.
- ⁶²¹ - Ibid. 42.
- ⁶²² - Ibid. 43.
- ⁶²³ - Ibid. 44.
- ⁶²⁴ - Scorp. Содержание этого сочинения Тертуллиана подробно представлено будет ниже.
- ⁶²⁵ - De praescr. последние главы
- ⁶²⁶ - Маркион явился в царствование Антонина около 148 г. (Curs. compl. patrol. II, 239; Tert. de praescr. 30. 51; adv. Marc. I, 9; Epiph. haeres. 42,).
- ⁶²⁷ - Adv. Marc. I, 1; de praescr. 51; Epiph. haer. 42, 1
- ⁶²⁸ - Curs. compl. patrol. II, 239; Fleury, hist. eccles. III, 34.
- ⁶²⁹ - Fleury, H.E. III, 34; curs. compl. patrol. II, 239; Tert. de praescr. 51
- ⁶³⁰ - Curs. compl. patrol. II, 239; Tert. de praescr. 51; Epiph. haer. 42, 1.
- ⁶³¹ - Они и не могли принять его в силу 32 прав. апост., по которому только тот епископ может принять отлученного, который отлучил его; другой может принять или в случае смерти отлучившего, или разрешения его или соборного. – Тертуллиан говорил, что Маркион два раза был изгоняем из церкви. После первого изгнания Маркиону опять удалось примириться с церковью, только ненадолго: беспокойный характер и неправославные мнения его опять заставили изгнать его из церкви. «Наконец, – добавил Тертуллиан, – Маркион отрекся от своих заблуждений, и изъявлено было согласие даровать ему мир, с тем условием, чтобы он опять привел в церковь отвлеченных им от нее; но смерть не дала ему на то времени». (De praescr. 30).
- ⁶³² - Epiph. haeres. 42, 2; Fleury, hist. eccles. III, 34; Cors, compl. patr. II, 239.

⁶³³ - Куда Маркион вернулся из Рима и где впервые обнаружился его дуализм.

⁶³⁴ - Freppel, Cours d'éloqu. sacr. S. Irenée, p. 264 – 266. Neander, Genetische Entw. gnost. System, S. 281 – 283. Прав. Собес. 1874, июль, – статья Д. Гусева «Догматическая система св. Иринея в связи с гностическим учением II в.

⁶³⁵ - У них же особенно в ходу была мысль о тысячелетнем царствовании Мессии (Freppel, S. Irenée, p. 265)

⁶³⁶ - Tert. de praescr. 30; adv. Marc. I, 19. Предшественником Маркиона с такими взглядами был Кердон, система которого легла в основу теорий Маркиона и придала маркионову дуализму более или менее метафизический характер (Freppel, S. Irenée, p. 267 – 268). Тертуллиан называет Кердона «informatorem scandalī ejus», sc. Marcionis. (Adv. Marc. I, 2. См. также August de haeres. 21; Epiph. haeres. 42, 3).

⁶³⁷ - По Тертуллиану Маркион составил книгу под названием «antitheses», в которой доказывал противоположность Ветхого и Нового Завета, закона и евангелия (Adv. Marc. IV, 1).

⁶³⁸ - С системой Маркиона можно знакомиться по Иринею (adv. haeres. I, 29), Тертуллиану (adv. Marcionem, de carne Christi, de resurrectione carnis), Епифанию (haeres. 42), Амвросию (de incarnationis dominicae mysterio), Августину (haeres. 22) и др.

⁶³⁹ - Freppel, S. Irenée, p. 264 – 266.

⁶⁴⁰ - Tertull. adv. Marc. I, 2. 19; IV, 1. De praescr. 34.

⁶⁴¹ - Adv. Marc. I, 6.

⁶⁴² - Ibid. II, 25.

⁶⁴³ - Ibid. I, 6; II, 5 – 7. 11. 13.

⁶⁴⁴ - Ibid. I, 6; Ирин. I, 27 n. 2.

⁶⁴⁵ - Ibid. II, 20. 22. Ирин. I, 27 n. 2.

⁶⁴⁶ - Ирин. I, 27 n. 2.

⁶⁴⁷ - Таким образом, у Маркиона является 3 совечных начала: Бог христианский, иудейский Бог и вечная материя (Tert. adv. Marc. I, 15).

⁶⁴⁸ - По Маркиону этот Мессия еще не явился, – иудеи доселе ожидают Его пришествия (Gourcy, suite des apol. chret. I, 137).

⁶⁴⁹ - Freppel, S. Irenée p. 268.

⁶⁵⁰ - Terull. adv. Marc. I, 19.

⁶⁵¹ - De praescr. 34; adv. Marc. I, 6.

⁶⁵² - Adv. Marc. I, 15. 19; IV, 6, III, 21.

⁶⁵³ - Ibid. IV, 6.

⁶⁵⁴ - Freppel, S. Irenée p. 266. Terull. adv. Marc. III, 2.6.

⁶⁵⁵ - Tertull. de praescr. 38. 51; de carne Christi 3. 5; adv. Marc. I, 24.

⁶⁵⁶ - Adv. Marc. III, 2; de carne Christi 1. 3. 4. 5 и др.

⁶⁵⁷ - Freppel, S. Irenée p. 268 – 269; Terull. adv. Marc. III, 8.

⁶⁵⁸ - Ирин. I, 27 n.2; III, 25; IV, 28. 40; Epiph. haeres. 42 с. 4; Tertull. advers. Marc. I, 14. 15.

⁶⁵⁹ - Ирин. I, 27 n.3; Epiph. haeres. 42 с. 4.

⁶⁶⁰ - Terull. adv. Marc. I, 24; V, 9. 10; de praescr. 33. 51; de carne Christi 1; de resurrect. Carnis 2. Епифаний говорит, что Маркион принимал в свою систему метемпсихоз, «перелияния или переселения душ из одних тел в другие» (Epiph. haeres. 42 с. 4. 12).

⁶⁶¹ - Tertul. adv. Marc. I, 29; V, 7.

⁶⁶² - Tertul. adv. Marc. I, 14. Епифаний приводит другое основание, почему Маркиониты воздерживались от вкушения мяса животных. При вере в метемпсихоз, они опасались, как бы при вкушении мяса животных не поест человеческую душу, переселившуюся в животного, иди не поест душу животного, равную человеческой душе, и потому говорили, что «вкушающие мясо подлежат суду, как поедающие души» (Epiph. haeres. 12, с. 4. 12).

⁶⁶³ - О ветхозаветной письменности не может быть и речи, – закон и пророков, явившихся в эпоху владычества Демиурга, Маркион отвергал безусловно (Gourcy, op. cit. I. I p. 137; cf. Epiph. haer. 42 с. 4).

⁶⁶⁴ - «Маркион, держа в руке железо, а не карандаш, изорвал в куски все писание, чтобы придать весу своей системе», говорит Тертуллиан (*de praescr.* 38; *de carne Christi* 3).

⁶⁶⁵ - Из посланий ап. Павла он выбросил все, что в них говорится о Боге – Творце мира, как Отце Господа, и ссылки апостола на ветхозаветные пророчества, предвозвестившие пришествие Господа (*Ирин.* I, 27 п. 2). Из канона посланий ап. Павла Маркион принимал только 10 посланий: к Галатам, 1 и 2 к Коринфянам, Римлянам, Колоссянам, 1 и 2 к Солунянам, Ефессянам, Филимону, Филиппийцам и – так называемое – послание к Лаодикийцам, хотя и не все (*Eriph. haeres.* 42 с. 9).

⁶⁶⁶ - Все, касающееся факта Рождества И. Христа, речи И. Христа, где Он Творца мира называет Отцом и пр., Маркион устранил из евангелий (*Ирин.* I, 27 а. 2) и таким образом, «оборвал Евангелия» (*corrosit evangelia* – *adv. Marc.* I, 1; cf. IV, 2) и пользовался только Евангелием от Луки, «изуродованным, имеющим вид одежды, много изъеденной молью» (*Eriph. haeres.* 42 с. 9. 11)

⁶⁶⁷ - *Marcion interpolando suum evangelum fecit* (*Tert. adv. Marc.* IV, 1. Freppel, S. Irenée, p. 267).

⁶⁶⁸ - Самым замечательным учеником Маркиона, с которым пришлось иметь дело Тертуллиану, был Апеллес (*de praescr.* 30; *Eriph. haeres.* 44). Сходясь со своим учителем в общих догматических положениях, Апеллес отличался от него только тем, что плоть И. Христа считал небесною, воздушною, что эту плоть И. Христос по своем воскресении оставил, так что вознесся один дух. С обычным ему юмором Тертуллиан говорит, что свои мнения Апеллес писал (в *φανερῶσεις*) под диктовку Филумены, впоследствии блудницы, в которую он был влюблен (*de praescr.* 30).

⁶⁶⁹ - *Иуст.* I апол. 58; *Fleury* III, 34; *Eriph. haeres.* 42 с. 1.

⁶⁷⁰ - Явившееся еще до перехода Тертуллиана в монтанизм, в первых годах III в. (*Du-pin, bibl. des aut. eccles.* t. I, p.91; *Patrol. Par Cohen*, p. 314 и след.)

⁶⁷¹ - *Tertull. de praescr.* 29.

⁶⁷² - Против Маркиона писали еще Ириней (соч. *adversus haereses*) и Феофил антиохийский (см. Euseb. hist. eccl. IV, 24).

⁶⁷³ - Против Маркиона написаны Тертуллианом: libri V *adv. Marc.*, *de carne Christi*, *de resur. carnis* и трактат, похищенный у него до выхода в свет (*adv. Marc.* I, 1).

⁶⁷⁴ - По свидетельству самого Тертуллиана, libri *adv. Martionem*, это замечательное произведение древней полемической литературы, нескоро были выпущены в свет, – их неоднократно Тертуллиан переделывал. Настойчивость Тертуллиана в борьбе с ересью удивительна: несмотря на то, что его сочинение против Маркиона, уже раз переделанное, но еще не вполне выправленное, было похищено, Тертуллиан не бросил задуманного плана (*adv. Marc.* I, 1), терпение его не истощилось, – кража сочинения повлияла только по местам на тон речи Тертуллиана в борьбе с ересью Маркиона.

⁶⁷⁵ - Например, учение о соединении двух естеств в И. Христе, антропологические вопросы догматики.

⁶⁷⁶ - *Curs. Compl. patrol.* II, 239.

⁶⁷⁷ - Freppel, Tertull. II, 268.

⁶⁷⁸ - Например, о телесности Бога.

⁶⁷⁹ - Freppel, Tert. II, 269.

⁶⁸⁰ - *Gentes illae fuere Sarmatae, Geloni, Massagetae et genus universum populorum hamaxobiorum, de quibus eorumque feritate horrescunt historiae.* См. коммент. на 1 гл. *adv. Marc.* в *Curs. compl. patrol*, t. II, p. 246–247.

⁶⁸¹ - ... *feram probabiliorem philosophis edidisti, quam christianis.*

⁶⁸² - *Adv. Marc.* I, 1.

⁶⁸³ - *Apostata, impertissimus rusticus...* *Adv. Marc.* II, 4.

⁶⁸⁴ - *Ibid.* 2.

⁶⁸⁵ - *De carne Chr.* 5.

⁶⁸⁶ - «*Canes latrantes in Deum veritatis*», которые «*obrodunt ossa argumentationem*»... *Adv. Marc.* II, 5.

⁶⁸⁷ - *Adv. Marc.* I, 2.

⁶⁸⁸ - *Adv. Marc.* I, 2.

- ⁶⁸⁹ - Ibid. I, 3. Deus, si non unus est, non est.
- ⁶⁹⁰ - Ibid. I, 3; V, 1.
- ⁶⁹¹ - De carne Chr. 3; adv. Marc. I, 4.
- ⁶⁹² - Confirmavimus duos esse non posse (adv. Marc. I, 6).
Ergo Deus unicuserit (ibid. 3, cf. adv. Hermog. 4).
- ⁶⁹³ - Adv. Marc. I, 4. 5; II, 2. 16
- ⁶⁹⁴ - Ibid. I, 4.
- ⁶⁹⁵ - Ibid. I, 4. 5. 15.
- ⁶⁹⁶ - Marcionem dispare deos constituere, alterum judicum, terum, belli potentem; alterum mitem, placidum, et tantummodo bonum atque optimum (adv. Marc. I, 6).
- ⁶⁹⁷ - Ibid. I, 6.
- ⁶⁹⁸ - Против единобожия Маркион указывает на Псал. LXXXI, 1, 6, где речь идет не об одном Боге. Тертуллиан говорит, что в Св. Писании название богов прилагается не к одному только Богу; но это нечего не доказывает, – «никто не Бог в том смысле, в каком называется Бог». В подобных вопросах нужно основываться не на названии, значке, звуке, а на сущности того, кому усвоится это название. Adv. Marc. I, 7.
- ⁶⁹⁹ - Ibid.
- ⁷⁰⁰ - Об этом подробнее в apolog. 17 и hb. de test. animae.
См. выше стр. 81. 82.
- ⁷⁰¹ - Из новости богов Тертуллиан подробно доказывает ложность их в apolog. 10.
- ⁷⁰² - Adv. Marc. I, 8.
- ⁷⁰³ - Ibid. I, 9.
- ⁷⁰⁴ - Ibid. I, 10; cf. apolog. 17; de test. an. Здесь Тертуллиан подробно доказывает, единобожие из сознания человеческого.
- ⁷⁰⁵ - Adv. Marc. I, 10; II, 2
- ⁷⁰⁶ - «Только разве еретикам не открылся, – иронически замечает Тертуллиан, – еретикам, которые, не перенося света Его славы, выдумывают себе другого бога, сияние славы которого слабее». Ibid. II, 2.
- ⁷⁰⁷ - Ibid. I, 16.

⁷⁰⁸ - Ibid. I, 11.—А может быть, новозаветный Бог не хотел проявлять себя в творческом акте, может, такой малый мир недостойн Его творчества? — могли возразить Тертуллиану. Не говоря уже о том, отвечает Тертуллиан, что лучше небольшая деятельность, чем совершенное, абсолютное бездействие (Ibid. I, 12), нужно заметить, что мир вовсе не заслуживает такого упрека; он прекрасен, ему дивились и его восхваляли многие даже до такой степени, что делали его своим кумиром, боготворили его (Ibid. I, 13). Взор каждого непредубежденного человека подскажет совершенство видимого мира, — все в нем прекрасно, целесообразно; начиная от грандиозных созданий до крылышка насекомых — во всем видна премудрая творческая рука высочайшего Художника. Этот мир имеет цену в глазах самого Бога, — для венца своего творения Он сходил на землю и снизошел даже до крестной смерти (Adv. Marc. I, 14. 15). Таким образом, все располагает верить, что мир не недостойн творческой деятельности Божией и — следовательно — Бог мог открыться путем творения.

⁷⁰⁹ - Adv. Marc. I, 10. 18.

⁷¹⁰ - Adv. Marc. I, 20. Тертуллиан с особенною силою настаивает на естественном откровении и его значении, как предшествующем сверхъестественному, имея в виду исключительный супранатурализм Маркиона, будто вне христианского откровения человек не мог дойти до идеи о Боге (Freppel, Tert. II, 278). Тертуллиан говорит: «Бог первее всего должен быть познан естественным путем — *natura*, затем уже из учения — *doctrina*, естественным — из дел, доктринальным — из предсказаний»... (Adv. Marc. 1,10).

⁷¹¹ - Prius est ut eum probes esse, per quae Deum probari oportet per opera; tunc deinde per beneficia. Primo enim quaeritur an sit; et ita, qualis sit. Alterum de operibus, alterum de beneficiis dignoscetur. Adv. Marc. I, 17.

⁷¹² - Adv. Marc. I, 17.

⁷¹³ - Ibid. I, 22. 23. 17.

⁷¹⁴ - Adv. Marc. I, 24, 25.

⁷¹⁵ - Ibid. I, 24; de praescr. 51; de carne Chr. 1.

- 716 - Adv. Marc. I, 24
717 - Adv. Marc. I, 26; II, 11.13.
718 - Ibid. I, 26; II, 11. 13.
719 - Ibid. I, 27.
720 - Ibid. II, 11.
721 - Ibid. II, 13.
722 - Ibid. II, 12.
723 - Ibid. II, 13.
724 - Ibid. II, 11.
725 - Ibid. I, 27; II, 12.
726 - Adv. Marc. I, 28. 29.
727 - Ibid. II. 3
728 - Ibid. II. 4
729 - Adv. Marc. II, 5.
730 - Ibid. II, 5. 13.

731 - Ibid. II, 5. Несколько ниже Тертуллиан решает подобное же возражение: до падения человека зло существовало в лице дьявола, дьявол же сотворен Богом, – это обстоятельство не говорит ли против Бога как виновника зла? – Тертуллиан говорит, что Бог создал ангелов добрыми, дал им свободу, и от них уже зависело – устоять в добре или пасть. Падение дьявола Тертуллиан видит в Иез. 28:12–19. Adv. Marc. II, 10.

- 732 - Adv. Marc. II, 6.
733 - Ibid. II, 9.
734 - Ibid. II, 6.

735 - «Вдуновение есть только подобие духа Божия»; потому что если принять дух и дуновение символическими понятиями, в таком случае встретит и сильное затруднение – каким образом душа человека, т. е. Дух Божий, подверглась соблазну от дьявола, пала и стала носить на себе следы порчи? – Adv. Marc. II, 9.

- 736 - Ibid. II, 7.
737 - Adv. Marc. II, 8.
738 - Ibid. II, 8.

- 739 - Ibid. II, 9.
- 740 - Ibid. II, 12.
- 741 - Ibid. II, 12. 13. de res. car. 14.
- 742 - Ibid. II, 13.
- 743 - Ibid. II, 17.
- 744 - Ibid. II, 14. de res. car. 14.
- 745 - Adv. Marc. II, 14.
- 746 - Ibid. II, 15.16.
- 747 - Ibid. II, 17.
- 748 - Adv. Marc. II, 18.
- 749 - Ibid. II, 18
- 750 - Так как полное отмщение Бог усволяет себе: Мне отмщение, Аз воздам, – говорит Он (Рим. 12:19; Евр. 10:30). Ibid.
- 751 - Ibid. II, 16; IV, 16.
- 752 - Adv. Marc. II, 18. 19
- 753 - Adv. Marc. II, 20
- 754 - Ibid.
- 755 - Ibid. II, 21.
- 756 - Ibid. 22.
- 757 - Adv. Marc. II, 22
- 758 - Ibid. 23, 24
- 759 - Ibid. II, 24
- 760 - Adv. Marc. II, 25
- 761 - По Тертуллиану – ветхозаветные явления Бога были явлениями Сына Божия; на эти явления Тертуллиан смотрит как на приготовление к великому делу воплощения (Guillon. Bibloth. choisie des pères de l'église grecque et latine, II, 505).
- 762 - Adv. Marc. II, 27.
- 763 - Антидокетизм подробно доказывает Тертуллиан в 3 кн. adv. Marc. и в сочинении, посвященном специальному исследованию этого учения, – de carne Christi, и отчасти в de res. Carnis.
- 764 - Adv. Marc. III, 1.
- 765 - Adv. Marc. III, 8; сюда же вся почти IV книга adv. Marc.

⁷⁶⁶ - Ibid. III, 8; de car. Chr. 1; Guillon. Bibl. choisie des pères de l'église grecque et latine, II, 508.

⁷⁶⁷ - Adv. Marc. III, 2; IV, 6.

⁷⁶⁸ - Ibid. III, 6. 3.

⁷⁶⁹ - Adv. Marc. III, 2. 5. Здесь Тертуллиан ссылается на прор. Исаии 50:6; 41:10; 43:20), Иоилия (3:18) и др.

⁷⁷⁰ - Adv. Marc. III, 4.

⁷⁷¹ - В непризнании Маркионом И. Христа за обетованного Мессию Тертуллиан видит продолжение иудейского воззрения на Мессию и очень ясно называет идеев patriarchos erroris ejus. Adv. Marc. III, 16.

⁷⁷² - Adv. Marc. III, 7

⁷⁷³ - Ibid. III, 6.

⁷⁷⁴ - Ibid. III, 2.

⁷⁷⁵ - Adv. Marc. III, 2, de car. Chr. 5.

⁷⁷⁶ - Бог истинен; мрак, ложь – чужды Ему, – говорит Тертуллиан, повторяя слова апостола – 2Кор. 6:14. Adv. Marc. 3:8.

⁷⁷⁷ - Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repetus in aperto? Ibid. III, 8. Cf. De carne Chr. 3.

⁷⁷⁸ - De car. Chr. 3

⁷⁷⁹ - De car. Chr. 3

⁷⁸⁰ - Здесь Тертуллиан приводит еще в пример Духа Святого. Почивший на И. Христе «Дух под сим видом был вместе и голубь и Дух; Он не лишился собственной сущности, приявши сущность чужую» (de carne Chr. 3).

⁷⁸¹ - Adv. Marc. III, 9.

⁷⁸² - Ibid.—Dehinc scito, nec illud concedi tibi, ut putativa fuerit in angelis caro, sed verae et solidae substantiae humanae.

⁷⁸³ - Adv. Marc. III, 9; Всемогуществом Божиим Тертуллиан объясняет происхождение и уничтожение плоти как у воплощавшихся ангелов, так и у Духа Святого, в виде голубя, сходящего на И. Христа при крещении. Ibid, и de car. Chr. 3. 6.

⁷⁸⁴ - Adv. Marc. III, 9; de car. Chr. 3.

⁷⁸⁵ - Adv. Marc. III, 9

- 786 - Ibid, III, 9. 10; de car. Chr. 3.
787 - De carne Chr. 3.
788 - Ibid.
789 - De carne Christi, 4.
790 - Ibid.
791 - Adv. Marc. III, 10; de res. car. 5. 6. 9.
792 - De res. car. 7.
793 - Adv. Marc. III, 10; de res. car. 5.6.9.
794 - Adv. Marc. III, 9; IV, 10.
795 - Adv. Marc. III, 10. 11 ; IV, 42 ; de car. Chr. 5. 7 ; de res.
car. 48.
796 - Adv. Marc. IV, 10.
797 - De car. Chr. 5; cf. adv. Marc. III, 11; IV, 21.
798 - De car. Chr. 6.
799 - Ibid.
800 - De car. Chr. 6.
801 - Ibid.
802 - Ibid.
803 - De car. Chr. 8
804 - Ibid.
805 - Ibid. 9. 18.
806 - De car. Chr. 14
807 - Ibid.
808 - Defendimus autem, non carneni peccati evacuatam esse in
Christo, sed peccatum carnis; non materiam, sed naturam; nec
substantiam, sed culpam...Ipsa non peccatrix caro Christi... De car.
Chr. 16; adv. Marc. V, 14.
809 - De car. Chr. 16
810 - Ibid. 17.
811 - Ibid. 18.
812 - De car. Chr. 19.
813 - Ibid.
814 - Ibid. 20

815 - Ibid. 21

816 - Nobiscu, Deus Christus est. Adv. Marc. III, 12.

817 - Ibid. III, 14. Место из Ос. 8:4 Тертуллиан понимает не вполне буквально, и в этом случае идет вразрез с пониманием иудеев и маркионитов, из которых последние на этом месте основывали свое заключение, что на И. Христе не исполнилось это пророчество о Мессии и Его воинственном характере, следовательно, Христос – не Тот, о Котором предсказывал Исаия, не ветхозаветный Мессия. Сопоставляя это пророчество Исаии с другими ветхозаветными пророчествами (Зах. 14:14; Пс. 71:10) Тертуллиан, вопреки маркионитам и иудеям, находит, что пророчество это вполне исполнилось на лице И. Христа, что И. Христос еще в колыбели совершил предсказанные завоевания, не путем кровопролитных войн, а мирным образом, – совершил завоевания – в лице восточных мудрецов, взял корысти – в виде даров востока: золота, ливана и смирны (adv. Marc. III, 13). Подтверждение такого объяснения пророчества Исаии Тертуллиан находит в Пс. 44:4. 5; Откр. 1:16 в сопоставлении сих мест с Еф. 6:17; Мф. 10:33. (Adv. Marc. III, 14; cf. adv. iud. 8. 9).

818 - Adv. Marc. III, 15.

819 - Adv. Marc. III, 16; cf. adv. Ibid. 9.

820 - Adv. Marc. III, 17; IV, 21.

821 - Adv. Marc. III, 17

822 - Ibid. III, 18; adv. iud. 10.

823 - Adv. iud. 10.

824 - Под юнцом здесь понимает Тертуллиан И. Христа.

825 - Adv. Marc. III, 18.

826 - Ibid. 19. 20

827 - Ibid. 21. 22.

828 - Adv. Marc. III, 23. 24, IV, 42; cf. adv. iud. 13.

829 - Adv. Marc. I, 20.

830 - Ibid. IV, 1.

831 - Ibid. IV, 11. На ветхозаветный закон Тертуллиан смотрит как на зародыш Евангелия и уподобляет закон семени, а

Евангелие – плоду этого семени.

832 - Gloriae relation, et laus, et benediction, et hymni

833 - Ibid. III, 22; I, 21.

834 - Ibid. V, 9; de res. car.2. 48. 51.

835 - Adv. Marc.V, 9

836 - Ibid; de res. car. 2

837 - De res. car. 1.

838 - Ibid 2.

839 - De res. car. 2; de carne Christi.

840 - Ibid 2; de anima 45.

841 - De res. car. 3

842 - Ibid 4

843 - De res. car. 5. 6. 9; de car. Chr. 4

844 - De res. car. 6

845 - Ibid 7

846 - Здесь под плотью Тертуллиан понимает всего человека. См. de res. car. 5.

847 - De res. car. 9

848 - Ibid 7. 8

849 - Ibid 9. 10.

850 - De res. car. 11

851 - Ibid. 12.

852 - Ibid. 13. На птицу Феникс указывали все древние церковные писатели, трактовавшие о воскресении мертвых, напр. Климент александрийский, Афинагор и др.

853 - Ibid. 14. 35.

854 - De res. car. 15. 43

855 - Ibid. 7

856 - Ibid. 7.8. 16. 40

857 - Ibid. 8. 34

858 - Ibid. 16

859 - Ibid. 16. 47. 56

860 - De res. car. 17

- 861 - Ibid. 18
- 862 - Ibid. 19. Опровержение обоих этих взглядов в гл. 20 и далее.
- 863 - Ibid. 18. 47
- 864 - Ibid. 25. 26. 28
- 865 - Ibid. 21. 22. 26. 27. 41
- 866 - Ibid. 41 и далее.
- 867 - De res. car. 23 – 25.
- 868 - Ibid. 26 – 27. 35.
- 869 - Ibid. 33 – 34. 36 – 39. 48.
- 870 - Ibid. 29. Объяснения этого пророчества в гл. 30 и 31.
- 871 - Ibid. 32
- 872 - Ibid. 38
- 873 - Ibid. 39
- 874 - Ibid. 52
- 875 - Ibid. 53
- 876 - Ibid. 55. 56
- 877 - De res. car. 57.
- 878 - Ibid. 60.
- 879 - Ibid. 36. 41.
- 880 - Ibid. 62.
- 881 - Ibid. 61.
- 882 - Ibid. 49. 52.
- 883 - Ibid. 15. 43.
- 884 - Ibid. 48.
- 885 - Ibid. 43.
- 886 - Ibid. 41.
- 887 - Ibid. 43.
- 888 - De res. car. 35
- 889 - Ibid. 52. 49
- 890 - Ibid. 43
- 891 - Книги Тертуллиана de carne Christi и de resurrectione carnis составляют самостоятельные трактаты; если же анализ

их сопоставлен здесь с анализом книг «adversus Marcionem», так сделано это лишь с целью представить полемику Тертуллиана против Маркиона в одной картине, полемику по всем вопросам, какие затрагивались Маркионом и обсуждались Тертуллианом.

⁸⁹² - См. стр. 165, 166

⁸⁹³ - Adv. Marc. IV, 5.

⁸⁹⁴ - Adv. Marc. IV, 2.3.

⁸⁹⁵ - Вся эта аргументация зиждется на той аксиоме, формулированной Тертуллианом, что в основе лжи всегда лежит истина, – ложь есть только извращение, искажение истины. Adv. Marc. IV; de praescr. 29.

⁸⁹⁶ - Adv. Marc. IV, 5.

⁸⁹⁷ - Ibid. 6.

⁸⁹⁸ - Ibid. 6. 23. «O Christum, et in novis veterem!». Ibid. 21.

22.

⁸⁹⁹ - Предмет IV кн. adv. Marcionem

⁹⁰⁰ - Этим он занимается в последней (V) книге трактата «adversus Marcionem».

⁹⁰¹ - Adv. Marc. IV, 3

⁹⁰² - Ibid

⁹⁰³ - Ibid. 4. 5.

⁹⁰⁴ - Ibid. 7. 8.

⁹⁰⁵ - Ibid. 7 sq.

⁹⁰⁶ - Adv. Marc. IV, 9.

⁹⁰⁷ - Ibid. 32

⁹⁰⁸ - Ibid. 37

⁹⁰⁹ - Ibid. 30

⁹¹⁰ - Ibid. 9. 12 etc

⁹¹¹ - Ibid. 7. 8.

⁹¹² - Ibid. 10 etc

⁹¹³ - Ibid. 7.

⁹¹⁴ - Ibid. 10.

⁹¹⁵ - Ibid. 10.

- 916 - Ibid. 21.
917 - Ibid. 12.
918 - Ibid. 25. 26; V, 11 etc
919 - Т.е. посланий к Галатам (в гл. 1–4), 1 Коринфянам (гл. 5 –10), 2 Коринфянам (гл. 11 – 12), Римлянам (гл. 13 – 14), 1 Фессалоникийцам (гл. 15), 2 Фессалоникийцам (гл. 16), Лаодикийцам или Ефессянам (гл. 17 – 18), Колоссянам (гл. 19), Филиппийцам (гл. 20) и Филимону (в главе 21).
920 - Adv. Marc. V, 1.
921 - Ibid.
922 - Ibid.
923 - Ibid. 1. 5. 7. 11. 13 etc
924 - Ibid. 1. 2
925 - Ibid. 2. 4. 8. 17 etc
926 - Adv. Marc. V, 4
927 - Ibid. 3. 4.
928 - Ibid. 4. 5.
929 - Ibid. 5. 7.
930 - Ibid. 8
931 - Adv. Marc. V, 19.
932 - De car. Chr. 2
933 - См. выше, стр. 163
934 - Freppel, – Tertul. t. II. p. 294.
935 - Adv. Hermog. 1
936 - Ibid. 45
937 - Ibid. 3
938 - Ibid. 2
939 - Adv. Hermog. 2
940 - Ibid.
941 - Ibid. 4; cf. de praescr. 33
942 - Ibid. 3
943 - Ibid. 42
944 - Adv. Hermog. 44.

- 945 - Ibid. 9
- 946 - De anima 1. 2
- 947 - Fleury H. E. IV, 21
- 948 - Ibid.
- 949 - Tertul. adv. Hermog. 3
- 950 - Adv. Hermog. 19
- 951 - Ibid. 23
- 952 - Против Гермогена писал еще св. Феофил
антиохийский. Vide Euseb. E. H. IV, 24
- 953 - Adv. Hermog. 4. 5
- 954 - Ibid. 6.
- 955 - Ibid. 7.
- 956 - Ibid. 18.
- 957 - Ibid. 8.
- 958 - Adv. Hermog. 35
- 959 - Ibid. 36.
- 960 - Ibid. 37.
- 961 - Ibid. 38.
- 962 - Ibid. 39. Вообще Тертуллиан в системе Гермогена
находит много разбросанных там и здесь противоречий,
разбросанных там и здесь с той целью, чтобы они не бросались
резко в глаза. Например, в одном месте он приписывает
материи беспорядочное движение, в другом равномерное. Ibid.
41. 42.
- 963 - Adv. Marc. I, 9.
- 964 - Adv. Hermog. 40.
- 965 - Adv. Hermog. 44.
- 966 - Ibid. 45.
- 967 - Ibid.
- 968 - Ibid. 18
- 969 - Ibid. 18. 45.
- 970 - Adv. Hermog. 45.
- 971 - Ibid. 13. 16.
- 972 - Ibid. 13.

- 973 - Ibid. 14.
974 - Ibid. 15.
975 - Ibid. 16.
976 - Adv. Hermog. 15.
977 - Ibid. 9. 10
978 - Ibid. 10. 11
979 - Ibid. 16.
980 - Adv. Hermog. 3.
981 - Adv. Hermog. 9.
982 - Ibid. 12.
983 - Ibid. 9.
984 - Ibid. 19.
985 - Adv. Hermog. 19.
986 - Ibid. 20. 21.
987 - Ibid. 22.
988 - Adv. Hermog. 23.
989 - Ibid. 24.
990 - Ibid. 25.
991 - Adv. Hermog. 27.
992 - Ibid. 28.
993 - Ibid. 30.
994 - Здесь Тертуллиан под Духом Божиим понимает не
третье лицо Св. Троицы, а ветер, – это яснее всего видно из adv.
Hermog. 32
995 - Adv. Hermog. 31.
996 - Ibid. 32.
997 - Adv. Hermog. 29.
998 - Ibid. 31.
999 - De anima 1
1000 - Ibid.1. 3. 22.
1001 - Ibid.3
1002 - Ibid.22. 24.

1003 - Et a primordio exorbitationis capacem, et inde etiam oblivionis adfinem. Ibid. 24.

1004 - О Валентине и валентинианах писали Иринея, Тертуллиан, Феодорит; из новейших – особенно Matter, – hist. du gnostic. t. II.

1005 - Tert. de praescr. 30ñ Theodor. de haer. fab. 1. I.

1006 - Epiph. haer. XXXI, 2. Впрочем, Епифаний передает это под сомнением, как слух.

1007 - Epiph. Ibid.

1008 - Tertull. de praescr. 30 ; de carne Chr. 20.

1009 - Tertull. adv. Val 4.

1010 - Tertull. adv. Val. 4; Fleury, H. E. III, 26.

1011 - Сравнение энологии Валентина с генеалогией богов Гезиода сделано было Епифанием, – v. Epiph. haer. XXXI, 2. 3.

1012 - Fleury, H. E. III, 26.

1013 - Tertull. adv. Val 13.

1014 - Fleury, H. E. III, 29, cf. Epiph. haer. XXXI, 7.

1015 - Tertull. adv. Val. 2, В. Снегирев, учение о лице И. Христа, стр. 87.

1016 - Епифаний говорит, что излагает энологию валентиниан «по их книгам» (Epiph. haeres. XXXI, 5).

1017 - Psalmi apostatae, et haeretici et platonici Valentini (Tert. de carne Chr. 20).

1018 - Epiph. haer. XXXI.

1019 - Ibid. 9.

1020 - Tertull. de praescr. 49.

1021 - Adv. Val. 1.

1022 - Ibid. 1

1023 - Epiph. haer. XXXI, 7.

1024 - Tertull. adv. Val 18.

1025 - Систему Валентина мы будем излагать преимущественно по Иринею с дополнениями из Тертуллиана.

1026 - Таким образом принцип полового различия валентиниане полагали в самой первооснове всего, – мир

явился, стало быть, только копией того, что делалось и делается в плироне.

1027 - Iren. adv. haer. I, 1 n. 1; Tertull. adv. Val. 7.

1028 - Iren. I, 1 n. 2; Tertull. adv. Val. 7. 8.

1029 - Iren. I, 1 n. 3; Tertull. adv. Val. 7.

1030 - Iren. contra haer. I, 2 n.1; Tertull. adv. Val. 9.

1031 - Нужно заметить, что в системе Валентина чем более зоны удалялись в своей эманации от Βύθιος, тем становились несовершеннее. В обратном эманации отношении стояло их желание постигнуть виновника всего: чем далее зоны были от Βύθιος и чем были несовершеннее, тем сильнее проявлялось в них желание познать Первоотца. Это желание как бы сконцентрировалось в последнем зоне Σοφία.

1032 - Iren. I, 1 n. 2; 3 n.3. 5; Tert. adv. Val. 9.

1033 - Iren. I, 1 n. 4; Tert. adv. Val. 10. – По взгляду гностиков – пантеистов, женское начало дает только сущность бесформенную, оформляет ее уже мужское начало.

1034 - Iren. I, 1 n. 3; Tert. adv. Val. 10.

1035 - Iren. c. haer. I, 2 n. 5; Tertull. adv. Val. 11.

1036 - Iren. I, 1 n. 6; Tertull. adv. Val. 12

1037 - Iren. c. haer. I, 4 n. 1. 2. 3. 5; Tertull. adv. Val. 14. 15.

Материальный мир в системе Валентина не имеет реального существования, потому что он, равно как и все другие сущности, произошли путем эманации из духовной субстанции; он – простая фантазмагория, феноменальное явление (Tert. adv. Val. 266 – v. Freppel, S. Irenee, p. 250).

1038 - Психическое начало Фреппель понимает просто как животную жизнь (S. Irenee, p. 244).

1039 - Он же называется Μητροπάτωρ, Αράτωρ ...

1040 - Iren. I, 1 n. 1. 3; Tert. adv. Val. 17. 18. 20.

1041 - Iren. 1, 5 n. 2. 4; Tertull. adv. Val. 19. 21. 22.

1042 - Iren. 1, 5 n. 5. 6; Tertull. adv. Val. 24. 25.

1043 - Iren. c. haer. I, 5 n. 6; 6 n. 1; Tert. adv. Val. 27.

1044 - Epiph. haeres XXXI, 7; Tertull. adv. Val. 26.

1045 - Iren. I, 7 n.2; Tertull. adv. Val. 27.

1046 - Iren. I, 6 n.1.

1047 - Iren. I, 6 n. 2; Tertull. adv. Val. 26. Гностики разделяли людей на три класса различной природы и назначения – на духовных, душевных и плотских. В соответствии с этим делением классифицировали и религии. Первому классу соответствует, по их воззрению, гностицизм или истинное христианство, второму – душевному – иудейство, илическому – язычество. Принявший гностическое учение язычник – илик признаваем был гностиками неспособным ко спасению, потому что человек, по их убеждению, не может изменить своей природы, – люди уже рождаются или гностиками, или иудеями, или же язычниками, а не сами делаются теми, другими или третьими (соч. Ешев. I, 443). Отсюда, нравственная деятельность человека в глазах гностиков-пантеистов утрачивает свое значение, самоотвержение – бесполезно, мученичество – бесцельно....

1048 - Iren. I, 1.

1049 - Ibid. I, 8 n. 5.

1050 - Ibid. I, 1 n. 3.

1051 - Ibid. I, 3 n. 2.

1052 - Ibid.

1053 - Ibid.

1054 - Ibid.

1055 - Ibid. I, 3 n. 4.

1056 - Ibid. I, 3 n. 5

1057 - Ibid. I, 3 n. 3

1058 - Ibid. I, 8 n. 2

1059 - Ibid.

1060 - Ibid.

1061 - Ibid. I, 8 n. 3

1062 - Tertull. adv. Valent. 29.

1063 - Iren. c. haer. II.

1064 - Ibid. III – V.

1065 - Freppel. Tertull. II, 281.

1066 - Tertull. adv. Val. 5.

1067 - Freppel. Tertull. II, 282.

1068 - Tertull. adv. Val. 3.

1069 - Patrol. par Cohen, II, 316.

1070 - Tertull. adv. Val. 6; cf. Epiph. haer. XXXI, 2.

1071 - Tertull. adv. Val. 4.

1072 - Цель эту Тертуллиан прямо определяет: «я, – говорит он, – отлагаю всякую прямую борьбу и удовольствуюсь одним изложением сей таинственной путаницы; и если что, читатель возбудит в тебе смех, это будет знаком, что ты отдаешь справедливость подобным нелепостям, из которых многие даже и не заслуживают серьезного опровержения; дельный ответ придал бы им более важности (adv. Val. 6).

1073 - Вот поэтому-то главным образом при изложении системы Валентина мы и руководились сочинением Иринея, где подробно и прямо, без иронии и прикрас, изложена эта система.

1074 - Tertull. adv. Val. I.

1075 - Adv. Val. 2. 3.

1076 - Turris Laminae et pectines colis, – это – детские басенки или сказочки, бывшие в ходу во времена Тертуллиана. Turris... Карнеев переводит: «россказни о черном коте».

1077 - Adv. Val. 3.

1078 - Ibid. 4.

1079 - Adv. Val. 7.

1080 - Квадрига–двухколесная колесница в которую впрягали четверку лошадей.

1081 - Adv. Val. 7.–В другом месте Тертуллиан замечает, что метаморфозы в валентиновой плироме до того замечательны, что сам Овидий, творец метаморфоз, «наверно, отрекся бы от всех своих превращений, если бы знал гораздо «чудеснейшие превращения наших времен» (Ibid. 12).

1082 - Adv. Val. 8.

1083 - Ibid. 9

1084 - Adv. Val. 10.

1085 - Ibid. 13.

1086 - Ibid. 14. 10.

1087 - Adv. Val. 15

1088 - Ibid. 16.

1089 - Ibid. 17.

1090 - Ibid. 19.

1091 - Ibid. 30.

1092 - Ibid. 32.

1093 - Adv. Val. 31.

1094 - Ibid. 31. 32.

1095 - Ibid. 32.

1096 - Ibid. 32.

1097 - Ibid. 33.

1098 - Ibid. 33–39

1099 - С ересью Праксея можно познакомиться только по сочинению Тертуллиана «*adversus Praxeam*». Но изучать ересь по его сочинению нужно осмотрительно, нужен тщательный анализ его трактата, чтобы восстановить по нему еретическую систему. Дело в том, что Тертуллиан желал довести своего противника *ad absurdum*, нередко навязывал ему собственные крайние выводы из его системы и выдавал за тезисы еретика. Осмотрительность и нужна, чтобы выводы Тертуллиана не принять за выводы еретика.

1100 - Tertull. adv. Prax. 1

1101 - Ibid. 1.

1102 - Ibid. 1. 3.

1103 - De praescr. 53.—*Quam (haeresin Praxeae) Victorinus corroborare curavit.*

1104 - Adv. Prax. 1.

1105 - *Prophetiam expulit et haeresin intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.*— Adv. Prax. 1; cf. de praescr. 53.

1106 - de unico (Domino) haeresim faciat. Adv. Prax. 1. 3.

1107 - *Duos unum volunt esse, ut idem Pater et Filius habeatur.* Adv. Prax. 5. — *Hic Deum Patrem omnipotentem I. Christum esse dicit.* De praescr. 53; cf. adv. Prax. 1. 18.

¹¹⁰⁸ - Ipsum dicit Patrem descendisse in Virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum denique ipsum esse Jesum Christum. Adv. Prax. 1. 13; cf de praescr. 53.

¹¹⁰⁹ - Adv. Prax. 1. 2. 18.

¹¹¹⁰ - Ibid. 2. 3. 9. 11.—Monarchiam, inquiunt, tenemus.

¹¹¹¹ - Ibid. 27.— In una persona distinguant Patrem et Filium, dicentes, Filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum; Patrem autem Spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum... Si ahus est Jesus, alius Christus, alius erit Filius, alius Pater, quia Filius Jesus, et Pater Christus.

¹¹¹² - Adv. Prax. 27.

¹¹¹³ - Ibid.—Caro erit Filius Dei.

¹¹¹⁴ - Ibid. 18. 27.

¹¹¹⁵ - Ibid. 1. 13. – В 29 гл. Тертуллиан представляет несколько иначе, ближе к взгляду Праксея на Сына Божия. По Праксею, Сын Божий есть плоть, т.е. человеческая природа И. Христа; когда она страдала, то божество только сострадало (compatitur), – «страдал Сын, и Отец сострадал». Если же он и говорит, что Отец страдал (esse passum), то это выражение может указывать только на действительное соединение человеческой природы с божественной – См. Д. Гусева, «Ересь антитринитариев III в.» стр. 182 – 183.

¹¹¹⁶ - Adv. Prax. 23. – Praxeas ipsum vult Patrem de semetipso exiisse, et ad semetipsum abiisse.

¹¹¹⁷ - Ibid. 10.—Ipse se, inquiunt, Filium sibi fecit... Pater Filium facit, et Patrem Filius.

¹¹¹⁸ - Visibilem quidem in carne, invisibilem vero ante carne; ut idem sit Pater invisibilis, ante carnem, qui et Filius visibileis in carne. Ibid. 15.

¹¹¹⁹ - Ibid. 20.

¹¹²⁰ - Ibid.

¹¹²¹ - Du-Pin, op. cit. t. I, p. 98.

¹¹²² - См. Д. Гусева, «Ересь антитринитариев III в.», стр. 174–175.

¹¹²³ - Adv. Prax. 2. – В полемике с ересями Тертуллиан изложил еще символ в двух местах, в de praescr. 13. и в de virg. vel. 1. В существе дела все эти символы, разнообразясь по форме, содержат одно и то же учение, только в одном символе это учение изложено подробнее, в другом сжатее. Самый краткий символ – в de virg. vel. 1.

¹¹²⁴ - Adv. Prax. 3.

¹¹²⁵ - Adv. Prax. 2.

¹¹²⁶ - Ibid 4.

¹¹²⁷ - Ibid 5.

¹¹²⁸ - Здесь Тертуллиан под Разумом понимает внутреннее, домирное бытие Слова у Бога, как первообраза творений, а под Словом – Слово в Его деятельности миротворения; первым названием выражает внутреннюю природу Слова и Его единосущие с Богом Отцом, а вторым указывает на Его происхождение и рождение от Бога, на Его деятельность вовне, как Творца и Устроителя мира. См. «Ересь антитринитариев III в.» Д. Гусева, стр. 223.

¹¹²⁹ - Adv. Prax. 5. 6.

¹¹³⁰ - Ibid. 6.

¹¹³¹ - Ibid. 7.–Deus esse corpus sui generis in sua effigie...

¹¹³² - Ibid. 7.

¹¹³³ - Ibid. 7. 18.

¹¹³⁴ - Adv. Prax. 8.

¹¹³⁵ - Ibid.

¹¹³⁶ - Ibid.

¹¹³⁷ - Adv. Prax. 9.

¹¹³⁸ - Adv. Prax. 10.

¹¹³⁹ - Ibid.

¹¹⁴⁰ - Adv. Prax. 10.11.

¹¹⁴¹ - Ibid. 11.

¹¹⁴² - Ibid. 12.

¹¹⁴³ - Adv. Prax. 13

¹¹⁴⁴ - ... unam substantiam in tribus cohaerentibus. Ibid. 12.

¹¹⁴⁵ - ... personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. Ibid.

¹¹⁴⁶ - Ibid. 14.

¹¹⁴⁷ - Adv. Prax. 14.

¹¹⁴⁸ - Ibid. 14.

¹¹⁴⁹ - Ibid. 15. 16.

¹¹⁵⁰ - Ibid. 18. 19.

¹¹⁵¹ - Ibid. 20.

¹¹⁵² - Ibid. 21. sq.

¹¹⁵³ - Ibid. 25. 24. 22.

¹¹⁵⁴ - Ibid. 22.

¹¹⁵⁵ - Ibid. 24.

¹¹⁵⁶ - Ibid.

¹¹⁵⁷ - Adv. Prax. 25. 24. 22.

¹¹⁵⁸ - Ibid. 24.

¹¹⁵⁹ - Ibid. 27. ... duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum...

¹¹⁶⁰ - Adv. Prax. 27.

¹¹⁶¹ - Ibid.

¹¹⁶² - Ibid. 1. 13. 29.

¹¹⁶³ - Ibid. 29.

¹¹⁶⁴ - Ibid.

¹¹⁶⁵ - Ibid. 30.

¹¹⁶⁶ - Adv. Prax. 31.

¹¹⁶⁷ - De praescr. 7; Apol. 46; ad nat. II, 2.

¹¹⁶⁸ - De praescr. 47; da an. 3; cf. de praescr. 7; adv. Marc. V, 19.

¹¹⁶⁹ - Adv. Val. 4; de an. 3. – Из всех философов древности только один Сенека пользовался симпатией Тертулиана и удостоился эпитета «Seneca saepe noster», вероятно, благодаря суровой стоической морали, которая проникает его нравоучительные сочинения.

¹¹⁷⁰ - Apol. 46.

¹¹⁷¹ - Apol. 47; de an. 3; de praescr. 7; adv. Hermog. 8.

- 1172 - De res. caris 5.
1173 - В сочинениях: Apologeticus и ad nationes.
1174 - De an. 1.
1175 - Ibid.
1176 - Ibid. 2 ; cf. apolog. 47
1177 - De an. 2.
1178 - Non amplicus inveniri licet, quam quod a Deo discitur;
quod a Deo discitur, totum est. De an. 2; cf. de praescr. 14.
1179 - De an. 8.
1180 - Extruerunt ad anferendam animae corpulentiam
1181 - Ex quinta nescio qua substantia...
1182 - De an. 5.
1183 - Ibid. 6.
1184 - Ibid. 6.
1185 - Ibid.
1186 - De an. 5.
1187 - Ibid.
1188 - Ibid. 7.
1189 - ... non inanis et vacuae qualitatis... forma per omnia
humana... tenera et lucida, et aerei coloris, а по другому чтению –
aetherei coloris.
1190 - De an. 8. 9.
1191 - Ibid. 9.
1192 - Freppel, Tertull. II, 357.
1193 - De an. 10. 12.
1194 - Ibid. 12.
1195 - Ibid. 15
1196 - Ibid. 12. 15. 14.
1197 - De an. 13.
1198 - Ibid. 15.
1199 - B de testim. an.
1200 - De an. 16.
1201 - De an. 17. 18.

- 1202 - Ibid. 19.
1203 - Ibid. 20.
1204 - Ibid. 19.
1205 - De an. 21.
1206 - Ibid. 22.
1207 - Ibid. 23. 24. Freppel. Tertullien, II, 372.
1208 - De an. 24.
1209 - Ibid. 25.
1210 - Ibid.
1211 - De an. 28.
1212 - Ibid. 29.
1213 - Ibid. 30.
1214 - Ibid. 31.
1215 - Ibid.
1216 - De anima, 32. 34.
1217 - Ibid.
1218 - Ibid. 25.
1219 - Ibid. 25. 26.
1220 - Ibid. 27. 36.
1221 - Freppel. Tertull. II, 379. Критика и история этой теории традуцианизма представлены Фреппелем – t.. II, p 379–390. О теории традуцианизма можно читать также в Curs. compl. patrol, t. I, p. 181–182.
1222 - Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales, ejusdemque momenti. De an. 27.
1223 - In hoc solemni sexuum officio, quod marem ac foeminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et animam et carnem simul fungi ... unico impetus ... animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Ibid 27.
1224 - Ibid 27.
1225 - Ibid.
1226 - Ibid. 37. 38.
1227 - De an. 39.

- 1228 - Ibid. 40.
1229 - Ibid. 41.
1230 - Freppel, Tert. II, 392.
1231 - De an. 43.
1232 - Ibid. 44. 45.
1233 - De an. 43.
1234 - Ibid. 45.
1235 - Ibid. 52.
1236 - Ibid.
1237 - Ibid. 53.
1238 - Ibid. 56.
1239 - ... non in gremio ternae, sed in intimus visceribus. Ibid.
54.
1240 - Ibid. 55.
1241 - Ibid. Здесь лежит основание того, почему Тертуллиан так высоко смотрел на мученичество и считал мученическую смерть единственно достойной христианина смертью. (Об этом речь будет впереди).
1242 - De an. 46.
1243 - Ibid. 48.
1244 - Somma honesta, sancta, prophetica, revelatoria, aedificatoria, vacatoria. Ibid. 47.
1245 - Ibid. 57, cf. apolog. 23.
1246 - De an. 57.
1247 - Об этой секте можно читать у Тертуллиана в сочинении de praescr. 47 и в примечании к этой главе, составленном на основании других источников комментатором Тертуллиана.
1248 - De bapt. 1. Женщина эта – Квинтилла, современница Тертуллиану.
1249 - Ibid. 2. Nihil est, quod tam obduret mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae in effectu repromittitur.
1250 - De bapt. 1.

1251 - Ibid. I.

1252 - Ibid. 1. 2.

1253 - Ibid. 2.

1254 - Ibid. 2.

1255 - De bapt. 3. 4.

1256 - У Фреппеля в данном случае проглядывает полная тенденциозность, усердие к католичеству и желание вставить при случае свое слово в пользу особенностей римско-католической догматики. Комментируя 4 главу трактата de baptismo, он останавливается на выражении «vim sanctificandi combibunt», и говорит: «таинство есть истинное и непосредственное действие благодати, – оно действует само по себе, в силу божественного установления, или, по выражению, принятому в школе с XIII в., ex opere operato. Ибо, – говорит Тертуллиан, – воды, освященные Духом Божиим, получают в свою очередь освящающую силу... Никогда схоластический теолог не пользовался выражениями более сильными, чтобы сказать, что таинства производят благодать ex opere operato». (Freppel, Tert. I, 429 – 430). Нравственную настроенность принимающего таинство, его приготовленность к принятию благодати таинства Фреппель отодвигает на задний план, а исповедание веры совершенно опускает из виду, хотя Тертуллиан поставляет эти условия на первом плане: «воды (крещения), говорит он, омывают и очищают нас от греха не иначе, как при исповедании веры нашей, запечатленной печатью Отца и Сына и Св. Духа» (De bapt. 5), приготовление к крещению и нравственную расположенность считает столь же важными, как и необходимыми условиями таинства (конец трактата de bapt.) Для Фреппеля все эти условия представляются столь маловажными, что он, положа руку на сердце, мог, на основании слов даже Тертуллиана, сказать, что «таинство совершается собственной и существенной ему силой, лишь бы только оно не встретило в субъекте противных расположений, которым бы задерживали и останавливали силу его (Frepp. I, 431).

1257 - De bapt. 9.

- 1258 - Ibid. 5.
1259 - Ibid. 3.
1260 - Ibid. 5.
1261 - Ibid. 9.
1262 - Ibid. 5.
1263 - Ibid.
1264 - Ibid. 6.
1265 - De bapt. 9.
1266 - Ibid. 5.
1267 - Ibid. 4.
1268 - Ibid. 5. – Lavacrum obsignatio est fidei. De poen. 6.
1269 - Ibid. 6.
1270 - De bapt. 7.
1271 - Ibid. 8.
1272 - Эта же мысль находится в Exhort. ad cast. 7
1273 - De bapt. 17.
1274 - Ibid. 17. 13.
1275 - Ibid. 18.
1276 - De bapt. 18.
1277 - Ibid. 12
1278 - Ibid. 8 и lib. de poenit.
1279 - Ibid. 12. 15.
1280 - Ibid. 16.
1281 - De bapt. 19.
1282 - Ibid. 20.
1283 - Ibid. 10.
1284 - De bapt. 11.
1285 - Ibid. 12.
1286 - Ibid. 11.
1287 - Ibid. 12.
1288 - Ibid.
1289 - Ibid. 12.
1290 - De bapt. 13.

1291 - Ibid. 8.

1292 - Некоторые мысли о покаянии, разграничении грехов по их важности и значению раскрыты Тертуллианом в другом сочинении – «de pudicitia», где, превознося целомудрие и осуждая прелюбодеяние, Тертуллиан указывает на разряд грехов, отпущения которым не бывает. Разграничение грехов есть и в сочинении «adversus Marcionem».

1293 - De poenit. 1.

1294 - Ibid. 2.

1295 - Ibid. 5.

1296 - De poenit. 3.

1297 - Позже, в монтанистический период своей деятельности, Тертуллиан на грехи смотрел иначе, он уже ясно различал грехи простительные и непростительные, remissibilia (delicta) и inremissibilia. См. ниже, стр. 311–312.

1298 - Ibid. 4.

1299 - De poenit. 5.

1300 - Ibid. 6.

1301 - De poenit. 7.

1302 - Тертуллиан ссылается здесь на видение Иоанна Богослова (Откр. гл. 2 и 3); слова Самого Господа (Иез. 33:11), притчи о потерянной и опять найденной драхме, заблудшей овце, блудном сыне и др. De poenit 8; cf. de pudicit. 7. 8.

1303 - De poenit. 9. – Во всем этом покаянном процессе Фреппель усматривает три составные элемента покаяния: раскаяние – как внутренний акт, внешнее исповедание грехов или ἑξομολόγησις, и сатисфакцию – как очистительные дела, в смысле католической догматики, и с особенною силою настаивает на этом разграничении, усматривая у Тертуллиана даже и терминологию, принятую на Тридентском соборе (Freppel, II, 15), хотя сатисфакцию в католическом смысле видеть у Тертуллиана не позволяет текст его сочинения «de poenitentia»

1304 - De poenit. 10; cf. de bapt. 20.

1305 - De poenit. 10.

1306 - De poenit. 11.

1307 - Ibid. 12.

1308 - Pudicitia flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, praejudicium omnis bonae mentis; quamquam rara, nec facile perfecta, vixque perpetua, tamen aliquatenus in saeculo morabitur, si natura praestruxerit, si disciplina persuaserit, censura compresserit... De pudicitia 1.

1309 - Направлен он против тех, кого Тертуллиан по переходе в монтанизм называл ихиками (Ibid.)

1310 - Фреппель называет его Зефирином. Freppel, Tertull. I, 138.

1311 - Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremtorum, Pontifex scilicet maximus, quod est Episcopus Episcoporum, edicit: Ego et moechia et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. De pud. 1.

1312 - De pudic. 1.

1313 - Etsi bonus natura Deus, tamen et justus.

1314 - Основанием для такого разграничения Тертуллиан выставляет место из V главы 1 Послания Иоанна (16 ст.), где одни грехи называются грехами к смерти, другие – грехами не к смерти.

1315 - Alia (delicta) erunt remissibilia, alia irremissibilia; secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. De pud. 2.

1316 - Сказавши о грехах простительных, Тертуллиан прибавляет: sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiora, quae veniam non capiant.... horum ultra exorator non erit Christus. Ibid. 19.

1317 - Homicidium, idolatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei. Ibid. 19.

1318 - Idolatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Adv. Marc. IV, 9.

1319 - De pudic. 3.

1320 - Freppel, Tertull. II, 143.

1321 - См. выше стр. 164. 165.

1322 - De monog. 1. Haeritici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.

1323 - De monog. 1. Te laedunt qui abutuntur, quemadmodum qui non intuntur.

1324 - Ibid. Verum neque continentia ejusmodi laudanda, quia haeretica est, neque licentia deferenda, quia psychica est. Illa blasphemat, ista luxuriat; illa destruit nuptiarum Deum, ista confundit.

1325 - Ibid. Penes nos, quos spirituales merito dici facit agnitio spiritualum charismatum, continentia tam religiosa est, quam licentia verecunda, quandoquidem ambae cum Creatore sunt. Continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat. Illa non cogitur, ista, regitur. Illa arbitrium habet, haec modum. Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum.

1326 - См. его письмо к жене.

1327 - Freppel, Tertull. II, 115.

1328 - Exhort. ad cast. 3.

1329 - Ibid. 3. 4; de monogam. 2. 11. 14.

1330 - Exhort. ad castit. 1.

1331 - Ad uxor. hb. 1 c. 1.

1332 - De monog. 1.

1333 - Ин. 16: 12. 13.

1334 - De monog. 2.

1335 - Exh. ad cast. 1. Сравнивая девство и вдовство, Тертуллиан отдает предпочтение последнему; состояние вдовства самое трудное, так как воздержание от того, что известно и испытано, несравненно труднее воздержания от того, что неизвестно; девственница счастливее, вдова достойнее; первая никогда не совращалась с пути, другая вновь вступает на него; та венчается благодатью, эта – мужеством и доблестью (Ad uxor. I, 8).

1336 - Ad uxor. I, 3.

1337 - После не так смотрел Тертуллиан и на первые браки. См. ниже.

1338 - «Бог, конечно, мог бы сотворить Адаму нескольких жен, если бы восхотел, но того Он не сделал, – говорит Тертуллиан (Exh. ad cast. 5; ad uxor. I, 2); – стало быть, тем самым узаконил только единобрачие.

1339 - De monog. 4.

1340 - Ibid. 6.

1341 - Ibid. 7.

1342 - Exh. ad cast. 6.

1343 - Эта, высказанная Тертуллианом, мысль дала Неандеру и др. протестантским авторам основание видеть у Тертуллиана выражение древнего учения о всеобщем священстве в христианстве, в смысле протестантском. На самом деле, если всмотреться в текст Тертуллиановой речи, окажется, что Тертуллиан называет христиан священниками не в смысле пастырей, совершителей таинств и отправителей общественного богослужения, – для этого существует иерархия, а только как людей, которые по нравственным качествам должны быть равными священникам.

1344 - Ibid. 7.

1345 - De monog. 8.

1346 - Exhort. ad cast. 5.

1347 - Ad uxor. I, 6. 7.

1348 - Exh. ad cast. 12.

1349 - De monog. 4. Etiam in opsis animalitus monogamia recognoscitur, ne vel bastiae de moechis nascerentur. Ex omnibus bestis, ex omni carne, duo adduces in arcam, ut vivant secum masculus et foemina.

1350 - По Тертуллиану, брак есть соединение Богом двоих в одну плоть; прелюбодеяние будет в том случае, когда является соединением после какого бы то ни было расторжения брака. Matrimonium est, cum Deus junxit duos in carnem, aut junctos deprehendens in eadem carne, conjunctionem signavit. Adulterium est, cum, quoquo modo disjunctis duobus, alia caro, mixta aliena miscetur, de qua dici non possit haec est caro ex carne mea, et hoc os ex ossibus meis (De monog. 9). По другому определению, adulterium есть не что иное, как matrimonium illicitum (Ibid. 15).

1351 - Exh. ad cast. 2.

1352 - Ibid. 3. 12.

1353 - Ad uxor. I, 6.

1354 - Ibid. I, 4.

1355 - Exh. ad cast. 10. Говоря о внутренней жизни христиан, Тертуллиан неоднократно, в разных местах своих сочинений, касался одного из существенных проявлений религиозно-нравственной жизни – молитвы. Насколько важной и необходимой Тертуллиан считал молитву, это можно видеть из того, что уяснению ее и условий ее действительности он посвятил даже особый трактат: «de oratione». – В образец молитвы христианина Тертуллиан полагает молитву Господню. Взгляд его на эту молитву очень высок, – Тертуллиан справедливо называет ее небесной, божественной истиной. Молитва Господня кратка; но чем более кратка она на словах, тем обширнее в мыслях, – она содержит в себе почти все нравоучение Господа, все благочиние церкви: «она есть сокращение всего Евангелия» (De orat. dom. 1). Не касаясь самого объяснения молитвы Господней Тертуллианом (I – VIII гл.), так как оно вполне согласно с нашими катихизическими объяснениями, укажем здесь те условия, при которых приносимая молитва может быть успешна. Эти условия, высказанные Тертуллианом во второй половине сочинения – с 9 главы, отвечают тем условиям, которые выражены Спасителем в нагорной беседе и Апостолом Павлом в его посланиях; именно: при молитве нужно быть примиренным со всеми, даже и с врагами (с. 10), иметь внутреннюю чистоту души, а не внешнюю только (например, омыть себя) (с. 11), молиться нужно стоя, а не сидя, как делают язычники (с. 12), тихо, со скромностью, а не фарисейски – напоказ, или язычески – с различными телодвижениями (с. 13); молитва искренняя должна исходить от сердца (с. 14). Жены, являясь в храм на молитву, должны быть с покрытыми головами (с. 15. Cf. de virg. vel. – весь трактат, – там повторяются пространно те же мысли и доказательства, что и в соч. de orat. dom. с. 15). Молиться можно и должно с преклонением колен; только в день Пасхи не должно быть коленопреклонений для выражения воздержания от обнаружения печали и скорби (de orat. dom. 17).

Христианская молитва, по заповеди Апостола, должна быть во всякое время и на всяком месте (с. 18). Говоря о времени молитвы, Тертуллиан особенно указывает на 3, 6 и 9 часы дня, или – по нашему – 9, 12 и 3 часы, – троекратная молитва в честь и славу Пресв. Троицы, затем – пред принятием пищи и хождением в баню («дух всегда должен быть очищен прежде тела, небесное должно предшествовать земному» с. 19), при входе в дом и после лобзания мира, данного брату по вере (с. 20). Принесенная при таких условиях молитва «подает мужество страждущим и терпение воздыхающим, умножает благодать; устраняет гнев Божий, имеет силу преклонять и умиловать Бога; доставляет счастье нам и другим людям: она представляет изображение жизни Господа нашего, Который, во время пребывания своего на земле, воскрешал мертвых, укреплял слабых, исцелял больных, изгонял бесов, отверзал темницы и разрешал узы невинных. Молитва изглаживает грехи, удаляет искушения, останавливает меч гонения. Молитва утешает немощных и увеселяет сильных. Молитва руководствует странствующих, усмиряет грозы и приводит в оцепенение разбойников. Молитва питает бедных и учит богатых воздерживаться. Молитва восстанавливает падших, укрепляет колеблющихся и убеждает противящихся. Молитва есть ограждение веры и щит ваш против взоров злочестивцев, подстерегающих падение наше, чтоб тому порадоваться. Станем ходить под покровом сего оружия... Все Ангелы, всетвари молятся... Сам Господь молился» (с. 28). Такой прекрасной картиной примеров и действий молитвы заканчивает Тертуллиан свое сочинение о молитве.

1356 - Exh. ad cast. 11.

1357 - De monog. 10.

1358 - Ibid. 11.

1359 - Ibid. 18; cf. Exhort, ad cast. 9.

1360 - De monog. 12. A fide ipsa vita nostra censetur. См. также de pudic. 1.

1361 - De monog. 11.

1362 - Ibid. 13. Сравн. объясненное Тертуллианом место с Рим. VII, 2. 6.

1363 - Ahud. est indulgere, aliud jubere.

1364 - De monog. 14.

1365 - Ibid. 3. Non permittitur, sed ultro licet. Подобную смысл развивает Тертуллиан и в сочинении ad uxor. I, 3.

1366 - De monog. 3. Permissio habet causam, aliquando et necessitas.

1367 - Exh. ad cast. 3. 4; ad uxor. I, 3.

1368 - Exh. ad cast. 4. «Где он дозволяет, там излагает свое мнение как человек благоразумный; где запрещает, там говорит как человек, руководимый Духом Святым.

1369 - Exh. ad cast. 3; ad uxor. I, 3. Обращаясь с такими словами к верующим, апостол прибавляет: хочу, да вси человецы будут, якоже и аз, т. е. в безбрачном состоянии.

1370 - Exh. ad cast. 4.

1371 - Во всем этом рассуждении Тертуллиан имеет в виду Мф. 5:28. (Exh. ad cast. 9).

1372 - Exh. ad cast. 9; cf. de monog. 16. «Кто осуждает двоеженство, Тот не положил определенного числа браков».

1373 - Exh. ad cast. 10. «Если плоть во время первого брака удаляет от нас Духа Святого, то тем более – во втором браке».

1374 - Exh. ad cast. 11.

1375 - Ad uxor. I, 4.

1376 - Exh. ad cast. 11, 12; ad uxor. I, 5.

1377 - Ad uxor. I, 9.

1378 - Ad uxor. II, 1. Слова Апостола: хочу, да вси человецы будут, якоже и аз Тертуллиан относит к совету Апостола, а слова: точию о Господе – к повелению Господню.

1379 - Особенность Тертуллиана в толковании Св. Писания.

1380 - Ad uxor. II, 2.

1381 - Ibid.

1382 - Ad uxor. II, 3.

1383 - Ad uxor. II, 4.

- 1384 - Ibid. II, 5.
1385 - Ibid.
1386 - Ibid. II, 6.
1387 - Ibid. 7.
1388 - Ibid. 8.
1389 - De cultu foem. I, 1.
1390 - Ibid. 2. 3. 4.
1391 - Ibid. 3. 4; II, 10.
1392 - De cultu foem. I, 5.
1393 - Ibid. 6.
1394 - Ibid. 7.
1395 - Ibid. 8.
1396 - Ibid. 8; II, 10.
1397 - Ibid. I, 8.
1398 - De cultu foem. 9
1399 - Ibid. II, 1. 4.
1400 - De cultu foem. II, 2... sed etiam naturalis speciositatis
obhieranum dissimulatione et incuria, ut proinde oculorum
incursibus molestum.
1401 - De cultu foem. II, 2. «Христианка естественно хорошо
может быть сложена; но красота ее не должна быть предметом
соблазна; ей не следует не только привлекать взоров мужчин
разными прикрасами, но и быть ими замеченною». Ibid. II, 4.
1402 - Ibid.
1403 - Ibid. 4.
1404 - Ibid. 5.
1405 - De cultu foem. II, 6.
1406 - «Чем кто более старается скрывать свою старость,
тем более она обнаруживается», – прекрасный совет
относительно подкрашиваний, подмазываний, белил, румян и
т.п. снадобий, приложимый к модницам не одного только
тертуллианова времени...
1407 - De cultu foem. II, 6.
1408 - 1Кор. 11:5.

¹⁴⁰⁹ - Вопросу о том, что не только жены, но и девы должны покрываться, Тертуллиан посвятил особое сочинение «*de virginibus velandis*». Ссылаясь на истину, а не обычай, Тертуллиан доказывает в нем, что и девы должны покрывать свою голову, а не являться в места богослужебных собраний и другие с открытым лицом. Естественное чувство женской стыдливости – первый мотив, выставляемый Тертуллианом, мотив того, чтобы девы покрывались. Девы, не покрывающие своей головы и лица, делающие себя видимыми – *visas*, представляют собой соблазн для мужчин, могут возбуждать в них страсть прелюбодеяния, равно как и сами воспламеняться этой страстью: *omnis publication virginis bonae stupri passio est*; с открытой головой дева уже перестает быть прежней девой: «ты обнажил девочку (*puellam*) с головы, и вся уже она не принадлежит себе, – она сделалась другой» (*de virg. vel.* 1 – 3). Затем Тертуллиан ссылается на место из Послания Ап. Павла, где говорится, чтобы жены покрывались, и доказывает, что под женами разумеются и девы (*ibid.* 4 – 12), следовательно, и они должны покрываться, покрываться из угождения Богу, а не людям и моде (*ibid.* 13).

¹⁴¹⁰ - *Ad uxor.* II, 7.

¹⁴¹¹ - *Ibid.* 8. 9.

¹⁴¹² - *Ibid.* 9.

¹⁴¹³ - *Ibid.* 9.

¹⁴¹⁴ - *De idol.* 1.

¹⁴¹⁵ - *De idol.* 2.

¹⁴¹⁶ - *Ibid.*

¹⁴¹⁷ - *De idol.* 3.

¹⁴¹⁸ - *Ibid.* 4.

¹⁴¹⁹ - *De idol.* 5.

¹⁴²⁰ - *Ibid.* 6.

¹⁴²¹ - *De idol.* 7. Не бесцельно приведена здесь речь Тертуллиана целиком, – в ней так рельефно высказался взгляд его на идолопоклонство и непримиримость его с христианским нравственным сознанием.

- 1422 - Ibid. 7.
- 1423 - Ibid. 8.
- 1424 - De idol. 9.
- 1425 - Ibid. 10.
- 1426 - Кол. 3:5; 1Тим. 6:10.

- 1427 - De idol. 11.
- 1428 - Ibid. 12.
- 1429 - Ibid. 13.

1430 - Ibid. 13. Здесь Тертуллиан делает намек на зрелища; подробно же говорит в отдельном трактате, на который ссылается здесь. Пользуясь ссылкой самого Тертуллиана, представляем здесь мысли о зрелищах из специального его трактата «de spectaculis».

1431 - В пояснение последнего Тертуллиан говорит, что сила удовольствия так велика, что при случае привлекает к себе неведущих, а других заставляет изменять своей совести. De spect. 1.

- 1432 - De spect. 1.
- 1433 - Ibid. 2.
- 1434 - De spect. 1.
- 1435 - Ibid. 2.
- 1436 - Ibid.
- 1437 - Ibid. 3.
- 1438 - De spect. 4.
- 1439 - Ibid. 5.
- 1440 - Ibid. 6.
- 1441 - Ibid. 3.
- 1442 - Ibid. 10. 17.
- 1443 - Ibid. 11. 12.
- 1444 - Ibid. 13. 24.
- 1445 - Ibid. 14 – 19.
- 1446 - De spect. 14 – 19.
- 1447 - Ibid. 22.
- 1448 - Ibid. 25.

- 1449 - Ibid. 26.
1450 - Ibid. 8. 20.
1451 - De spect. 28. 30
1452 - Ibid. 27.
1453 - Ibid. 29.
1454 - Ibid. 30.
1455 - De idol. 13.
1456 - De idol. 14.
1457 - Ibid. 15
1458 - Ibid. 16
1459 - Ibid.
1460 - De idol. 17.
1461 - De idol 18.
1462 - Ibid. 19.
1463 - Ibid. 20.
1464 - Ibid. 21.
1465 - De idol 22.
1466 - Ibid. 23.
1467 - De fuga in persecut. 1.
1468 - Ad mart. 1.
1469 - De fuga in persec. 1. Omnis rei inspectio, auctore cognito, p'amor.
1470 - Гонения являются или как probatio servorum Dei, или reprobatio. De fuga 1.
1471 - De fuga 2.
1472 - Пример Иова решительнее всего доказывает эту мысль.
1473 - De fuga 2. 3.
1474 - Ibid. 3.
1475 - Neque debeat devitari, neque evadi possit quod a Deo evenit. Ibid. 4.
1476 - Ibid. 4.
1477 - De fuga 5.

- 1478 - De fuga 6.
- 1479 - Ibid. 7.
- 1480 - Ibid. 8.
- 1481 - Дух бодр, плоть же немощна. Если где, то в гонениях особенно христианин должен слабую плоть покорять силе духа и таким образом достигать торжества духа над плотью (Ibid. 8).
- 1482 - Ibid. 9.
- 1483 - По переводу Тертуллиана qui fugiebat, rursus proeliabitur.
- 1484 - Usque adeone mori miserum est? Virg. Aen. XII, 646.
- 1485 - De fuga 10.
- 1486 - На такое же обстоятельство – пример указывали и в случае перехода в ересь. См. выше, стр. 148. 149. В существе дела Тертуллиан против такой ссылки здесь говорит то же, что и в общей полемике с ересями.
- 1487 - De fuga 11.
- 1488 - Sicut fuga remedio gratuita est, ita rempio nummaria fuga est.
- 1489 - De fuga 12. 13.
- 1490 - Ibid. 13.
- 1491 - Ibid. 14.
- 1492 - Отселе речь пойдет исключительно о мученичестве.
- 1493 - Scorp. 5.
- 1494 - Scorp. 6.
- 1495 - Ibid.
- 1496 - Ibid. 7.
- 1497 - Ibid.
- 1498 - Тертуллиан имеет здесь в виду Пс. 115:6; Ис. 57: 1. 2 и объясняет эти места в приложении к мученической смерти. Ibid. 8.
- 1499 - Ibid. 8. 11.
- 1500 - Смерть Авеля, мученическая смерть Исаии, Иеремии, мучения трех отроков, страдания других пророков, своею кровью запечатлевших проповедуемое ими учение и т. д. Ibid. 8.

1501 - Ibid. 12.15.

1502 - По взгляду Тертуллиана, мученичество особенно превозносит в своих посланиях Ап. Павел. Scorp. 9. 13. 14.

1503 - Scorp. 9.

1504 - Scorp. 10. Ввиду возражения еретиков, – этих скорпионов, уязвляющих христиан и своими льстивыми речами отклоняющих их от исповедания веры, – что исповедание веры имеет место не здесь, на земле, а там, на небе, Тертуллиан посвящает целую главу своего сочинения «scorpiace» доказательству того, что исповедание это должно быть именно здесь, где человек живет во плоти и где проявились первые гонения на Господа и Его апостолов.

1505 - Scorp. 11; ad mart. 1.

1506 - Scorp. 12.

1507 - Тертуллиан выражает желание, чтобы родственники мучеников провожали их не далее тюремного порога: тюремный порог – граница, где прерывается всякая связь с миром.

1508 - Ad martyr. 1.

1509 - Non vides alienos deos, non uragmibus eorum incurris, non solemnes nationum dies ipsa commixtione participas, non nicoribus spurcis verberaris, non clamoribus spectaculorum, atrocitate, vel furore, vel impudicitia celebrantium caederis. Ibid. 2.

1510 - Ad mart. 2

1511 - Ibid. 3.

1512 - К числу средств, помогающих человеку безропотно переносить мучения, без сожаления оставлять мир с его удовольствиями, Тертуллиан относит также свободу от брачных уз. Exhort. ad cast. 11. 12.

1513 - De jejun. 12. 17.

1514 - Guillon, Bibliothèque choisie des pères de l'église grecque et latine, ou cours d'éloquence sacrée, II, 468.

1515 - De cor. mil. 1.

1516 - Ibid. 1.

1517 - Ibid. 2.

1518 - Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix. Perseverantia observationis – idonea testis. Ibid. 3. 4.

1519 - Consuetudo in civilibus rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex... Porre, si ratione lex constat, lex erit omne jam quod ratione constituerit, a quocumque productum... Ibid. 4.

1520 - De cor. milit. 5. Tam contra naturam esse florem capite sectari, quam sonum nare. Omae autem, quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos vero etiam elogium sacrilegi in Deum, naturae Dominum et Auctorem.

1521 - De cor. mil. 7

1522 - Apud nos secunda idolatria est.

1523 - В кн. «De idolatria»

1524 - De cor. mil. 10. Fugite... non jam idolatria quasi ab officio, sed ab ipsa effigie eorum (idolorum).

1525 - Ibid.

1526 - Ibid. Последним выражением Тертуллиан намекает на увенчивание в язычестве мертвых: et mortuorum est ita coronari. – Плиний пишет, coronas sepulcrorum et manium honorem fuisse. Vid, comment, in 10 c. de cor. mil. in Curs. compl, patrolog.

1527 - Ex his erit serti militaris superstitio polluta et pollnens, omniaque jam polluentur ex caussis. De cor. mil. 12.

1528 - Ibid.

1529 - ...alienae, profanae, illicitae, semel jam in sacramenti testatione ejeratae... Haec enim erant pompae diaboli et angelorum ejus officia, saeculi honores, solemnitates, popularitates, falsa vota, humana servitia, laudes vanae, gloriae turpes: et in omnibus istis idolatria, in solo quoque sensu coronarum quibus omnia ista redimita sunt.. Ibid. 13.

1530 - Ibid. Asaeculo coronantur et lupanaria, et latrinae, et pistrina, et carcer, et ludus, et ipsa amplutheatra, et ipsa spoliaria, ipsaeque libitinae...

1531 - Ibid. 13.

1532 - Ibid. 14.

1533 - De cor. mil. 14

- 1534 - Sic et tu coronare, licitum est.
- 1535 - Ibid 9
- 1536 - Ad martyr. 3. Поэтому-то христиане и называются milites Dei et Christi contra copias diaboli.
- 1537 - De bapt. 7, de orat. 28.
- 1538 - De idol 19.
- 1539 - De cor. mil. 11. Et ciemabitur ex disciplina castrensi christianus, cui ciemare uon licuit, cui Christus merita ignis indulsit? Это место в переводе Арх. Макария: Ужели будет совершать курение по воинскому обычаю тот, кому не позволено жечь ладана (пред идолами), кого Христос освободил уже от заслуженного огня? (Повед. первенств. христиан, стр. 97).
- 1540 - De cor. mil. cap. ultimum.
- 1541 - См. выше стр. 116 – 122.
- 1542 - Например, учение о домирном существовании Слова и др.
- 1543 - Например, спор о крещении еретиков, о благодати, дисциплинарные вопросы; ранее того – антидокетизм.
- 1544 - На Востоке – докетизм, гностицизм и христологические споры; на Западе – монтанизм, донатизм, пелагианизм. Патрипассианизм – восточного происхождения (малоазийского), как и все вообще ереси непрактического направления.
- 1545 - De praescr. 7. 8. 10. 14. 17. 19. 19; de anima 2; cf. de virg. vel. 1; adv. Prax. 2 и др. – Нужно, впрочем, заметить, что и сам Тертуллиан, при всем пренебрежении к философии и умозрению, которые он предоставлял другим, не чужд был иногда своеобразных метафизических построений.
- 1546 - Apol. 17, de test. anim.; adv. Marc I, 10.
- 1547 - Например, его конкретный (но не материалистический) взгляд на Бога и человеческую душу (adv. Prax. 7; de anima 5 – 9. 22), на свободу человека и т. п.
- 1548 - Patrol, par Cohen. t, II, p. 342.
- 1549 - См. отзыв об этом учении в Curs, compl. patrol. I, 21.
- 1550 - Adv. Marc. I, 3 10; II, 2; adv. Hermog. 4; apol. 17; de test. anim. 2.

- 1551 - Adv. Marc. I, 5; adv. Hermog. 4; adv. Prax. 2. 5. 6.
1552 - Adv. Hermog. 4. 6. 17; adv. Prax. 5.
1553 - Adv. Marc. I, 4. 5; II, 2. 16.
1554 - Adv. Prax. 23.
1555 - Adv. Marc. I, 24; II, 16; de bapt. 2; adv. Prax. 10. Для Бога все возможно, что только Он восхощет, и – наоборот – невозможно для Него то, чего Он не желает (de carne Chr. 3).
1556 - Apol. 30.
1557 - Adv. Marc. I, 3. 8; V, 1. 6; adv. Hermog. 1. 5; adv. Prax. 2. 5. 6; apol. 26.
1558 - Apol. 27; adv. Hermog. 16. 42.
1559 - Adv. Marc. I, 23; II, 6. 13; adv. Prax. 11. 27; de pud. 2; de carn. Chr. 10; de res. Carn. 14
1560 - Adv. Prax. 14.
1561 - Ibid. 7.
1562 - De anima 7.
1563 - Adv. Hermog. 18, adv. Prax. 5. 6.
1564 - Adv. Prax. 5. 6. 11; adv. Hermog. 18; apol. 21.
1565 - Adv. Prax. 7; apol. 21.
1566 - Adv. Hermog. 18; apol. 21; adv. Prax. 6. 7. 17. 22; adv. Marc. IV, 25; de res. carn. 6.
1567 - Ibid.
1568 - Adv. Prax. 7; apol. 21.
1569 - Adv. Prax. 7.
1570 - Ibid. 8.
1571 - Ibid. 7. 18.
1572 - Ibid. 9; apol. 21.
1573 - Adv. Prax. 24.
1574 - Adv. Hermog. 6.
1575 - Adv. Prax. 8. 24.
1576 - Ibid. 9
1577 - Adv. Prax. 8.
1578 - Ibid. 12.

1579 - Tres non statu, sed gradu, non substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae, et unius potestatis.

1580 - Adv. Prax. 3.

1581 - Ibid. 9.

1582 - Ibid. 9.

1583 - Adv. Marc. I, 9. 11. 14. 15; adv. Hermog. 45; apol. 17.

1584 - Adv. Hermog. 18. 45. adv. Prax. 16.

1585 - В разных местах Тертуллиановых сочинений есть указания на то, что прежде видимого мира создан был невидимый мир – ангельский, говорится о духовности (de spiritualitate) природы ангелов, свобод и других свойствах, какие приписываются ангелам православными догматиками.

1586 - Adv. Hermog. 29; cf. apol. 21.

1587 - Apol. 18.

1588 - Adv. Hermog. 31; adv. Marc. III, 10; de res. carn. 5. 6. 7. 9; cf. apol. 18.

1589 - Adv. Prax. 12; de res. carn 6. По учению Тертуллиана, образ Божий состоит не в телесных очертаниях, а в свободной воле и властительстве человека (adv. Marc. II, 5).

1590 - Adv. Marc. I, 13; II, 3. 8. 10; IV, 37; de res carn. 40.

1591 - Apol. 23. 27; ad Scap. 2

1592 - De res. carn. 40.

1593 - De anima 7. 8. 9.

1594 - De anima 27.

1595 - Ibid. 37. 38. 27.

1596 - Ibid. 14. 45.

1597 - Душа – проста, единична, хотя и имеет несколько проявлений: она есть spiritus, когда созерцает что-либо, sensus, когда чувствует, animus, когда проникает во что-либо (sapit), mens, когда понимает, ratio, когда различает, voluntas, когда решает, memoria, когда припоминает прошедшее, anima, когда оживляет члены тела. De test. an. 1; adv. Prax. 22; de an. 5. 12. 13. 14. 15. 19. 23; de came Chr. 12; de res. carn. 7.15. 16. 17; de jejun. 2.

1598 - De an. 22. 24; adv.. Marc. II, 9.

- 1599 - De an. 40
- 1600 - Adv. Marc. II, 6. 7.
- 1601 - Adv. Marc. II, 5. 8, de an. 41.
- 1602 - De anima 41.
- 1603 - Deus sine peccato est. Adv. Marc. II, 9, 10; de anima. 41.
- 1604 - Весь трактат adv. iudaeos и 3 кн. adv. Marc.
- 1605 - Adv. iudaeos; adv. Marc. III, 1. 2. 5. sq.
- 1606 - Adv. Marc. III, 9; de carne Chr. 3. 6.
- 1607 - Adv. Prax. 27; adv. Marc. I, 14. 15; V, 14; de carne Chr. 4.
- 6. 14. 16.
- 1608 - De de carne Chr. 17.
- 1609 - Prax. 27; de carne Chr. 18.
- 1610 - Adv. iud. 10; de carne Chr. 8. 16; adv. Marc. V, 14.
- 1611 - Adv. iud. 9; de carne Chr. 4. 5. 14; adv. Marc. III, 11; IV, 21; apol. 21; adv. Prax. 2.
- 1612 - Adv. Prax. 27; apol. 21
- 1613 - Adv. Prax. 27.
- 1614 - Adv. Marc. III, 17.
- 1615 - Ibid. III, 1. 17.
- 1616 - De praescr. 21–29. 34.
- 1617 - De praescr. 21–29. 34.
- 1618 - De carne Chr. 14.
- 1619 - Adv. Marc. II, 27.
- 1620 - Adv. iudaeos 14.
- 1621 - Adv. Marc. III, 27; II, 27.
- 1622 - Ibid. III, 9; IV, 10; de carne Chr. 4.
- 1623 - Adv. iudaeos 10.
- 1624 - Adv. iud. 10.
- 1625 - De res. car. 2; adv. Marc. V, 9.
- 1626 - Adv. Marc. III, 7, 17; IV, 21; adv.iud. 14.
- 1627 - De res. carn. 15. 43. 18. 52. 53. 60. 57. 36. 41.
- 1628 - Ibid. 15 – 43.
- 1629 - Ibid.

- 1630 - Ibid. 41. 43
- 1631 - Ibid. 35. 41. 43; de an. 55.
- 1632 - De an. 54.
- 1633 - De an. 55; apol. 47; adv. Marc. II, 10.
- 1634 - De an. 55.
- 1635 - На церковь Христову Тертуллиан имел правильный взгляд; он определял ее как собрание верующих, основанное И. Христом, учреждение, предназначенное вести людей к святости; церковь едина, потому что una nobis et illis (sc. omnibus) fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, una ecclesia sumus (de virg. vel. 2), апостольская (de praescr. 20).
- 1636 - De bapt. 12.
- 1637 - Ibid. 13.
- 1638 - De poenit. 6.
- 1639 - De bapt. 9.
- 1640 - De bapt. 13.
- 1641 - Ibid. 9.
- 1642 - Ibid. 10.
- 1643 - Ibid. 11.
- 1644 - Ibid. 1 – 4.
- 1645 - Ibid. 4.
- 1646 - Ibid. 5.
- 1647 - De bapt. 4. 6; adv. Marc. I, 28.
- 1648 - De bapt. 15.
- 1649 - Ibid. 16.
- 1650 - Приготовление посредством поста, молитв, коленопреклонений и исповедания своих грехов. De bapt. 20; de poenit. 6.
- 1651 - De bapt. 18.
- 1652 - Ibid. 17.
- 1653 - Ibid. 19.
- 1654 - Ibid. 6.
- 1655 - Ibid. 7.

- 1656 - Ibid. 8.
- 1657 - Ibid. 7. Покаяние – это цена прощения, существенное условие ненаказуемости.
- 1658 - Ibid. 9.
- 1659 - De bapt. 9.
- 1660 - De pudic. 2. 3. 19; adv. Marc. IV, 9.
- 1661 - Exh. ad cast. 5.
- 1662 - Adv. Marc. V, 18; II, 29.
- 1663 - De monog. 9; ad. uxor. II, 9; de virg. vel. 5.
- 1664 - Adv. Marc. II, 29.
- 1665 - Ibid. IV, 3. 4
- 1666 - . Ad uxor. II, 3
- 1667 - Exhort, ad cast. 4.
- 1668 - Adv. Marc. IV, 34; de monog. 9. 15.
- 1669 - Exhort ad cast. 5.
- 1670 - Ibid.
- 1671 - Exh. ad cast. 9.
- 1672 - De idol. 7.
- 1673 - Ad uxor. II, 5.
- 1674 - Adv. Marc. IV, 40.
- 1675 - De orat. 6.
- 1676 - Adv. Marc. IV, 40; III, 39.
- 1677 - De cor. mil. 3; ad uxor. II, 5.
- 1678 - De cor. mil. 3.
- 1679 - De cultu foemm. II, 3.
- 1680 - De idol. 17.
- 1681 - Ibid. 18.
- 1682 - Ibid.
- 1683 - Ibid.
- 1684 - Ad Scap. 2; apolog. 32. 33.
- 1685 - Apolog. 30. 31
- 1686 - Apolog. 42; Scorp. 14.
- 1687 - Apolog. 42

- 1688 - Ibid. 34.
1689 - Ibid.
1690 - De idol. 13. 14.
1691 - Ibid. 15
1692 - De idol. 19; de cor. mil. 11.
1693 - Apol. 42.
1694 - De idol. 11.
1695 - De idol. 3.
1696 - В фабрикации идолов Тертуллиан видел опасность не потому только, что она косвенным образом содействовала язычеству, причиняла нравственный вред другим, а и потому, что ремесленник мог увлечься своим произведением и совратиться в идолопоклонство; фабрикация идолов являлась таким образом нравственной пыткой христианину. De idol. 3. 6.
1697 - Ibid. 3. 8.
1698 - Ibid. 4.
1699 - Ibid. 8. 11.
1700 - Ibid. 9.
1701 - De praescr. 43.
1702 - De idol. 10.
1703 - Ibid. 12. 13.
1704 - De spect. 1
1705 - Ibid. 4.
1706 - Ibid. 27.
1707 - Ibid. 4. 15. 17. 27.
1708 - Ibid. 29.
1709 - De idol. 15.
1710 - De spect. 25.
1711 - Ad uxor. II, 9.
1712 - Apolog. 3.
1713 - De ornatu mul. – обе книги.
1714 - Ad uxor. I, 9.
1715 - De anima 19; de res. car. 16.

- 1716 - Apol. 9.
- 1717 - De anima.
- 1718 - Apol. 3.
- 1719 - Ibid. 42.
- 1720 - De ornatu mul. – обе книги.
- 1721 - De orn. mul. 2. 3. 10. 11.
- 1722 - Ibid. II, 5.
- 1723 - Ibid. II, 11. 13.
- 1724 - De idol. 16.
- 1725 - Ad mart. 1.
- 1726 - Scorp. 2. 6.
- 1727 - Ad mart. 4.
- 1728 - Scorp. 6. 8.
- 1729 - Ibid. 9; de fuga in pers. 1. 10. 12.
- 1730 - Scorp. 11. 12.
- 1731 - De jejun. 3–10. 12. 17.
- 1732 - Ibid. 13. 14. 1. 11.
- 1733 - Vid. Paradoxa Tert. cum antidoto J. Pameli – in Curs. compl. patrol. t.1, p. 179–210.
- 1734 - Deus esse corpus sui generis in sua effigie. Adv. Prax. 7; adv. Marc. II, 16.
- 1735 - См. прим. I на этой стран., также Скворцова «Философия Тертуллиана» в Труд. Киев. Дух. Акад. 1866, т. II.
- 1736 - De came Christi 2. 18.
- 1737 - De came Chr. 11; cf. adv. Hermog. 35: ipsa substantia corpus sit rei cujusque. De anima 7: nihil enim, si non corpus. В книгах.adv. Marc, есть подтверждение того же.
- 1738 - Некоторые горячо указывают, что в выражении «Deus esse corpus» Тертуллиан допустил метафору, слово «corpus» употребил вместо слова «substantia», подобно тому, как и мы часто употребляем подобного рода метафоры и как употребляли их в древности, например, Лукреций, – у него встречается выражение: «corpus aquae» вместо «substantia aquae». Bergier, diction de theol., t. VIII, p. 62.

- 1739 - Lib. De haeres. ad Quodvultdeus, haer. 80.
- 1740 - Bergier, dict. de théol., VIII, 62.
- 1741 - De anima 36. Половое различие душ древние писатели, впрочем, не все видели у Тертуллиана. Vid. Curs. compl. patrol., I, 182.
- 1742 - Преосв. Сильвестр говорит; «Под телом, приписываемым им Богу, он разумел не какое-либо вещественное тело, а особеннейшего рода облик, соответствующий одной божественной субстанции, в котором и при посредстве которого она существует, – тело, следовательно, по своему существу настолько отличное от тела человеческого, насколько субстанция божественная отлична от субстанции телесной... Тертуллиан признавал Бога духом в полном и собственном смысле сего слова». Опыт Правосл. Догматич. Богословия – Архим. Сильвестра, II, 84.
- 1743 - Adv. Hermog. 3 Vid. Curs compl. patrol. I, 207 – 210.
- 1744 - Adv. Prax. 5.
- 1745 - См. его символы веры и учение о Троице в трактате его Adv. Prax. 5. 6. 7.
- 1746 - А Сильвестра – Опыт Прав. Догм. Бог., II, 327 – 330.
- 1747 - См. Православное Догматич. Богословие – Архиеп. Филарета, Чернигов, 1864, I, 161. 162. – Выражением: «fuit tempus, quum delictum et films non fuit» Тертуллиан, может быть, хотел обозначить и то, что один Отец Отец вечен, а сын совечен. Такое объяснение см. в Curs. compl. patrol., I, 206 – 210.
- 1748 - Adv. Prax. 7. Voyez Revue des deux mondes, 1964, t. LIV, p. 184.
- 1749 - Как смотреть на это, см. выше, стр. 266.
- 1750 - А. Сильвестра – Опыт Прав. Догм. Богосл., II, 327 – 329.
- 1751 - Tert. Adv. Prax. 7.
- 1752 - De anima, 5 – 9. 22. 36.
- 1753 - Стр. 409. См. также Curs compl. patrol. I, 182 – 185.

¹⁷⁵⁴ - А. Сильвестра – Опыт Прав. Догм. Богосл., III, 313 – 315; Freppel, Tertull. II, 379.

¹⁷⁵⁵ - Прав. Догм. Бог. – Арх. Филарета, I, 320, 321;
Православно-христианское вероучение или Догматическое
Богословие – Архим., ныне Епископа Иустина, I, 184, 185.

¹⁷⁵⁶ - Руководство к изучению христ., Православно-Догмат.
Богословия – М. А. Л., стр. 103.

¹⁷⁵⁷ - Revue des deux mondes, t. LIV, 1864 an., p. 178.
Neander. Antignost. Emleit.