ТЕРТУЛЛІАНЪ,

ЕГО ТЕОРІЯ ХРИСТІАНСКАГО ЗНАНІЯ

И ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА ЕГО

БОГОСЛОВІЯ.

К. Поповъ.

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, на Михайловской ул., собств. домъ.
1880.

Изъ „Трудовъ Кіевской дух. Академіи", за 1880 г.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
429
37

СОДЕРЖАНІЕ.

СТРАН.

ВВЕДЕНІЕ . . . . . 1— 20

Личность Тертулліана и значеніе его литерат. дѣятельности 1—6. Разнорѣчивость сужденій относительно характера, смысла и достоинства богословія Тертулліана и причины этой разнорѣчивости 6—13 Предметъ, задача, методъ и планъ сочиненія 13—20.

I. ТЕОРІЯ ХРИСТІАНСКАГО ЗНАНІЯ . . . . . 21—118

Возникновеніе въ древней церкви вопроса о христіан. знаніи, сущность вопроса и составные элементы его 21—23. Богословскія научныя направленія и соотвѣтствующія имъ теоріи христ. знанія: ученіе Ап. Павла о вѣрѣ и знаніи 24—30, теорія гностико-еретическ. направленія 30—38, церковно-гностическаго 38—47 и антигностическаго направленія, Иринеева теорія 47—51. Результаты, достигнутые въ разрѣшеніи вопроса о хр. знаніи ко времени Тертуліана 51—52.

Тертулліанова теорія хр. знанія: ученіе о вѣрѣ и ея отношеніи къ знанію вообще 56—68. Ученіе о принципахъ и источникахъ естественнаго знанія 68—86 и положительнаго 86—104. Ученіе о значеніи новыхъ откровеній Параклета по отношенію къ хр. знанію 104—110, ученіе о существѣ хр. знанія 111—118.

II. ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА БОГОСЛОВІЯ.—УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ. 119—179

Отношеніе между теоріей христіанскаго знанія и богословіемъ Тертулліана 119—120. Ученіе о существѣ Божіемъ: единство божеств существа 121—127, тождество христ. Бога и ветхозавѣт. 127—136, тѣлесность божеств. существа 136—146 и его способность испытывать аффективныя состоянія 146—154.

Ученіе о Св. Троицѣ: поводъ къ раскрытію ученія о Троицѣ, понятіе Тертулліана объ οἰκονομία 154—159. Субстанціальность божеств. лицъ 159—169. Отношеніе троицы къ единству божеств. существа 169—179.

III. ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА БОГОСЛОВІЯ.—УЧЕНІЕ ОБЪ ОТКРОВЕНІИ БОГА ВЪ МІРѢ ВЪ КАЧЕСТВѢ ТВОРЦА ЕГО . . . . . 180—232

Ученіе о твореніи міра вообще 181—182; свобода твореніа 184—186. Ученіе о твореніи изъ ничего 186—197. Ученіе о мірѣ физическомъ 197—199 и мірѣ духов. существъ: о происхожденіи ихъ отъ Бога—Творца видимаго міра 199—200, о тѣлесности ихъ 200—202, уклоненіи нѣкоторыхъ изъ нихъ ко злу 202—208, ученіе о демонахъ 208—210. Ученіе о человѣкѣ: союзъ души съ тѣломъ 211—214, тѣлесность души 214—219, ея единство 219—222, происхожденіе души 222—124. Ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ 224—228, паденіе человѣка и отношеніе свободы падшаго человѣка къ благости Бога, Его могуществу и предвидѣнію 228—232. Заключеніе 232—234.

ТЕРТУЛЛІАНЪ,

его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія.

Карѳагенскій пресвитеръ Тертулліанъ [1]) принадлежитъ къ числу значительнѣйшихъ церковныхъ писателей христі-

[1]) Древность сохранила весьма мало свѣдѣній о жизни и внѣшней дѣятельности Тертулліана. Извѣстія о немъ начинаютъ встрѣчаться съ IV вѣка и по преимуществу у латинскихъ церковныхъ писателей—Лактанція—Divinar. instit. lib V, c. 1, 4; Евсевія Кесар. Hist. Eccl. lib. II, c. 2; Іерон. De viris illustr. c. 53 и въ др. сочин.; Августина—De Haer. c. 86, Викент. Лер. Common. c. 24 и др. Краткія свѣдѣнія и сужденія о Тертулліанѣ упомянутыхъ писателей основаны частію на преданіи, частію же на нѣкоторыхъ данныхъ, заключающихся въ сочиненіяхъ самаго Тертулліана. Самъ Тертулліанъ называетъ себя или просто Tertullianus (de baptismo c. 20), или Septimius Tertullianus de virgin. veland. c. 17); церковное же преданіе присовокупляетъ еще два имени Quintus и Florens (см. Roensch, Das neue Testam. Tertul. S. 4). Годъ рожденія и смерти Тертулліана неизвѣстенъ; крайніе же предѣлы его жизни полагаются между 160 и 220 г., но были попытки относить годъ рожденія Тертулліана къ 145—50 (Petr. Allix, см. Roensch. S. 5), а годъ смерти къ 240. Тертулліанъ родился въ Карѳагенѣ, гдѣ отецъ его занималъ должность проконсульскаго центуріона (Hieron. De vir. illust. c. 53). Въ язычествѣ онъ жилъ порочно (Ad Nat. 1, c. 10; De resur. car. c. 59). Къ христіанству, вызывавшему у него прежде насмѣшки (Haec et nos risimus aliquando: de vestris sumus. Fiunt, non nascuntur christiani. Apolog. c. 18), онъ обратился въ концѣ 2-го стол. (185—196). О причинахъ, побудившихъ Тертулліана принять христіанство, можно догадываться по нѣкоторымъ выраженіямъ, встрѣчающимся въ его сочиненіяхъ,—его знакомство съ христіанствомъ, св. Писаніемъ и жизнію христіанъ. Позна-

анской древности и считается первымъ по времени латинскимъ богословомъ. На служеніе христіанской наукѣ онъ принесъ многостороннее языческое образованіе и свои богатыя, разнообразныя, духовныя дарованія. Научное образованіе Тертулліанъ получилъ въ Карѳагенѣ—тогдашнемъ разсадникѣ „адвокатовъ“, а его основательное знаніе греческаго языка, бывшаго въ то время въ большомъ употребленіи на Западѣ, дало ему возможность ознакомиться съ сокровищами греческой литературы и науки [1]). Тертулліанъ обнималъ всю свѣтскую ученость своего времени [2]): исторію, археологію, юриспруденцію [3]), риторику, поэзію, философію, медицину и др. науки. Какъ въ языческомъ періодѣ своей жизни онъ воспользовался плодами грекоримскаго просвѣщенія, такъ, съ принятіемъ христіанства, онъ усвоилъ плоды предшествовавшаго ему развитія христіанской мысли и жизни. Ознакомившись, во время своего пребыванія въ Римѣ [4]), съ состояніемъ вѣры и жизни

комившись съ христіанствомъ, онъ не могъ уже возвратиться къ язычеству (Apol. c. 50. Ad Scap. c. 5). Въ нескрушимомъ терпѣніи христіанъ во время гоненій и ихъ власти надъ демонами Тертулліанъ призналъ свидѣтельство божественности христіанской вѣры (Apolog. c. 23, 50: Ad Scap. c. 5). Въ Карѳагенѣ онъ былъ пресвитеромъ. Къ монтанизму уклонился ок. 199—202 г. Есть извѣстіе, что онъ, отдѣлившись отъ монтанистовъ, образовалъ особое общество Тертулліанистовъ (August. De Haer. c. 86). Догадка, что Тертулліанъ подъ конецъ своей жизни примирился съ церковію, не имѣетъ твердыхъ основаній.

[1]) Тертулліанъ, по принятіи христіанства, первыя сочиненія писалъ на греческомъ языкѣ. См. de baptis. c. 15; de cor. c. 6, de virg. vel. c, 1. Въ сочин. Advers. Prax. c. 3 онъ прямо говоритъ, что ему хорошо извѣстны греческій и латинскій языки.

[2]) Hieron. Ad Magn. Quid Tertulliano eruditius, quid acutius? Apologeticus ejus, et contra Gentes libri, cunctam saeculi obtinent disciplinam. Викент. Лерин. восторженно отзывается объ учености Тертулліана. Common. c. 24.

[3]) По словамъ Евсевія, Тертулліанъ пользовался извѣстностію въ Римѣ, какъ знатокъ римскихъ законовъ Eccl. Hist. lib. II, c. 2.

[4]) На пребываніе Тертулліана въ Римѣ указываетъ Евсевій, а въ сочин. de cul. femin. Тертул. говоритъ о нѣкоторыхъ римскихъ обычаяхъ, какъ очевидецъ.

римской церкви, Тертулліанъ, какъ полагаютъ, посѣтилъ и греческія церкви, и съ богатымъ запасомъ наблюденій возвратился въ Карѳагенъ [1]). Знакомъ былъ Тертулліанъ и съ твореніями христіанскихъ писателей, которыхъ онъ называетъ nostri antecessores [2]). На все изученное, вычитанное, дознанное путемъ опыта Тертулліанъ наложилъ печать своеобразнаго своего генія. Природа надѣлила Тертулліана блестящими талантами и огненнымъ характеромъ. Страстная, пылкая, жесткая, но мощная натура его не подчинялась никакимъ сдерживающимъ вліяніямъ: ни христіанство, ни наука, ни образованіе не произвели на нее полнаго смягчающаго дѣйствія. Всегда безпокойный и ничѣмъ недовольный, онъ всю жизнь ведетъ борьбу—съ самимъ собою, съ внѣшними и внутренними врагами церкви, борьбу за церковь и противъ церкви. Борьба—его призваніе; въ ней онъ раскрываетъ всю силу своего таланта и богатство дарованій. Все существо его проникнуто было любовію ко Христу и Его ученію, но она является у него любовію сыновъ грома, когда онъ защищаетъ христіанскую истину противъ враговъ ея. Съ великимъ искусствомъ онъ умѣетъ разоблачать заблужденіе, развивать мысль своего противника до послѣднихъ выводовъ—до абсурда и осыпать его мѣткою остротою, злою сатирою и ироніей. Ученость, остроуміе, софизмы, юридическія тонкости—все это обращается Тертулліаномъ въ орудіе для борьбы съ врагами церкви. Но ему недостаетъ во всемъ умѣренности и сдер-

---

[1]) Мнѣніе (Гесельберга и Беринтера) о путешествіи Тертул. по Греціи основывается на его описаніи греческихъ церковныхъ собраній (въ сочин. de jejun. c. 13), въ которыхъ онъ, по видимому, принималъ участіе. Впрочемъ это мѣсто довольно темное, но вообще Тертул. знакомъ былъ съ обычаями греческихъ церквей, какъ это видно изъ его сочиненій.

[2]) Adv. Valent. c. 5. Матеріалъ этого сочиненія заимствованъ большею частію изъ твор Иринея Contr. haer. Тертулліану извѣстны были сочиненія и греческихъ апологетовъ, какъ напр. Іустина, Татіана и другихъ.

жанности. Его сочиненіе о „терпѣніи“ есть прекрасный гимнъ, посвященный восхваленію терпѣнія—этой „небесной добродѣтели“, но самъ онъ никогда не обладалъ ею, по собственному его сознанію [1]). Есть однакожъ нѣчто величественное въ его смѣлости и важности, когда онъ защищаетъ христіанство предъ языческими правителями и презрѣніемъ отвѣчаетъ на ихъ угрозы,—когда порицаетъ нравственные недостатки общества, проводя рѣзкую грань между христіанскимъ и не христіанскимъ. Производительность и творчество его мысли достойны удивленія. У Тертулліана, говоритъ Викентій Лерин., едва-ли не столько же словъ, сколько сентенцій [2]). Отличаясь острымъ и сильнымъ умомъ [3]), онъ однакожъ не съ охотою пускается въ спекулятивную область, хотя и здѣсь онъ такъ же свободно вращается, какъ и въ практической сферѣ. Обладая разнообразными познаніями, знаніемъ философскихъ системъ различныхъ школъ и направленій, онъ въ тоже время не увлекается философіею. Только созерцаніе природы, неподвергшейся вліянію человѣческаго искусства, умягчало жесткость Тертулліана; о ней онъ говоритъ всегда съ любовію, даже съ пристрастіемъ; искусство же онъ считаетъ извращеніемъ природы. Нерасположеніе къ искусству отражается и на языкѣ сочиненій его: нечуждый высокимъ полетамъ риторики, онъ вообще пишетъ небрежно. При неутомимой энергіи Тертулліанъ развилъ многостороннюю литературную дѣятельность, являясь въ ней замѣчательнымъ апологетомъ, полемистомъ, догматистомъ и первымъ изъ христіанскихъ писателей, моралистомъ, смѣлымъ взоромъ охватывая прошедшую и современную ему религіозную

---

1) De patient c. 1.

2) Common. c. 24. Cujus quot paene verba, tot sententiae sunt, quot sensus, tot victoriae.

3) Hieron. De vir. illustr. Hic acris et vehemens ingenii... Викент. Лерин. хорошо характеризуетъ свойства ума Тертулліана: ingenio vero nonne tam gravi ac vehementi excelnit, ut nihil sibi paene ad expugnandum proposuerit, quod non aut acumine irruperit aut pondere eliserit?...

жизнь іудеевъ, язычниковъ и христіанъ. Отъ высочайшаго догмата о Божественной Троицѣ его мысль спускалась до мелочей обыденной жизни современнаго ему христіанскаго общества[1]). Все одинаково его интересовало и ко всему онъ относился съ равною горячностію сердца. Поддерживая съ самаго начала строгіе взгляды на дисциплину, онъ уклонился потомъ къ монтанизму, соотвѣтствовавшему его ригористическимъ наклонностямъ. Переходомъ самымъ къ монтанизму Тертулліанъ разширилъ для себя поле борьбы и тѣсно ограничилъ пространство, на которомъ бы онъ могъ защищать христіанскую истину. Не смотря на то, что онъ крѣпко держался за regula fidei и продолжалъ защищать его и въ монтанистическомъ періодѣ своей жизни, но монтанизмъ внесъ разладъ въ его внутреннюю и внѣшнюю жизнь: его монтанистическія сочиненія носятъ на себѣ вообще слѣды великаго, но заблуждающагося мужа. Отдѣленіе отъ церковнаго общества и рѣзкія нападки на церковные порядки помрачили славу Тертулліана, и уже въ древности онъ не считался homo ecclesiae[2]).

Однакожъ ни уклоненіе къ монтанизму, ни его нѣкоторыя ложныя, особенно по вопросамъ церковной дисциплины, мнѣнія не отнимаютъ высокаго значенія у церковно-литературной дѣятельности его. Сочиненія Тертуллиана высоко цѣнились въ древности особенно латинскими церковными писателями[3]); высоко цѣнятся они и въ церковной наукѣ. Богатство историческаго, археологическаго, философско-психологическаго, догматическаго и нравственно-практическаго матеріала, заключающагося въ нихъ, издавна

---

[1]) De cultu fémin lib. 2. c. 7.

[2]) Hieron. Adv. Helvid. Характеристики Тертуліана см. у Jacobi—(Die Kirchl. Lehre von der Tradition und Schrift. 1847),—Мелера (Patrologie), Губера, Беринтера, Эберта (въ ниже поименованныхъ сочиненіяхъ) и друг.

[3]) Св. Кипріаномъ, Лактанціемъ, Іеронимомъ, Викентіемъ Лерискимъ.

привлекало и продолжаетъ привлекать [1]) вниманіе ученыхъ изслѣдователей. Матеріалъ этотъ изучался съ разныхъ сторонъ и вызвалъ довольно значительное число ученыхъ изслѣдованій, посвященныхъ спеціальному изученію или всей вообще литературной дѣятельности Тертулліана, или же только нѣкоторыхъ частей ея.

Казалось бы, что, при относительно значительномъ объемѣ ученой литературы, изучавшей Тертулліана, все, представлявшееся у него неяснымъ и темнымъ, уже обслѣдовано, взвѣшено, оцѣнено и выражено въ твердыхъ положеніяхъ, могущихъ считаться общепризнаннымъ достояніемъ науки. На самомъ же дѣлѣ, въ данномъ случаѣ, наука далеко не во всѣхъ отношеніяхъ обладаетъ прочными результатами изученія. Знакомство съ литературою [2]), имѣющею предметомъ своего изученія Тертулліана, приводитъ къ

---

[1]) Такъ въ 1877 г. вышло сочиненіе Hauck. Tertul. Leben u. Schriften, 1878—Bonwetsch, Die Schriften Tertul. nach. d. Zeit ihre Abfassung untersucht.

[2]) Изслѣдованія, болѣе извѣстныя, могущія служить пособіями при изученіи догматическаго ученія Тертулліана, это — вопервыхъ, изслѣдованія монографическія, излагающія, болѣе или менѣе, все, имѣющее отношеніе къ жизни Тертулліана и его литературной дѣятельности. Сюда относятся сочиненія: Нандера—Antignosticus. Geist des Tertullian's und Einleit. in dessen Schriften. 1849 г. 2 Ausg; Фрешеля—Tertullien. Cours d'éloguence sacrie, и Бернгарда—Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kircheng. in Biographien. 3 Theil. Въ поименованныхъ сочиненіяхъ заключаются анализы всѣхъ твореній Тертулліана. Здѣсь много основательныхъ сужденій о догматикѣ Тертулліана; но догматическій матеріалъ, содержащійся въ его сочиненіяхъ, передается кратко, разбрасывается по разнымъ страницамъ изслѣдованій, выборъ догматическихъ мнѣній Тертулліана дѣлается произвольно. Составить опредѣленное представленіе о догматикѣ его по этимъ изслѣдованіямъ едва ли легче, чѣмъ по сочиненіямъ самаго Тертулліана.

Во вторыхъ, изслѣдованія, имѣющія своею задачею выясненіе хронологіи жизни Тертулліана и его сочиненій. Лучшія изъ старинныхъ изслѣдованій этого рода принадлежатъ Памелію—Vita Tertulliani... auctore Jacobo Pamelio; Алликсу—Dissertatio de Tertulliani vita et scriptis, Мосгейму—Disquisitio chronologico-critita de vera aetate Apologetici a Tertulliano scripti; Нэссельту—De vera aetate ac doctrina scriptorum etc; Центнеру—Tertulliani quae su-

тому убѣжденію, что едвали можно указать на многихъ древнихъ церковныхъ писателей, которые бы вызвали у позднѣйшаго потомства столь разнообразныя и другъ другу противоположныя сужденія, какія вызвалъ у него Тертулліанъ. Разнорѣчивость сужденій достигаетъ высокой сте-

---

persunt omnia in montanismo scripta videri; Лумперу—Dissertatio de vera aetate ac doctrina scriptorum Tertulliani; Нурри—Dissertatio in Tertulliani Apologeticum, duos ad nationes libros, et unum ad Scapulam. Всѣ эти сочиненія помѣщены въ изданіяхъ сочин. Тертулліана—у Migne, Patrologiae cursus compl. series. latin t. I и II и въ edit. Oehler t. III. Изъ новѣйшихъ изслѣдованій къ этой группѣ относятся сочиненія. Гессельберга—Tertullian's Lehre entwickelt aus seinem Schriften. 1 Th. Einleitung. Leben u. Schriften. Dorpat 1848. Ульгорна—Fundamenta Cronologiae. Cottingae. 1852, Гротемейера—Uber Tertullian's Leben und Schiften. Kempten 1863; Hauck, Tertullian's Leben und Schriften. Erlangen. 1877, и Bonwetsch—Die Schriften Tertullian's nach den Zeit ihre Abfassung untersucht. 1878. Вопросомъ о литературной зависимости Тертулліана отъ предшествовавшихъ и современныхъ ему церковныхъ писателей занимались Земперъ—De varia et incerta indole librorum Q. Septimii Flor. Tertulliani (Oehler t. III), и Эбертъ—Tertullian's Verhaltnis zu Minucius Felix nebst einem Anhang uber Commodian's carmem Apologeticum. Leipzig. 1868. Перечисленныя сочиненія имѣютъ лишь косвенное отношеніе къ предмету настоящаго сочиненія, за исключеніемъ изслѣдованія Нурри, посвятившаго нѣсколько главъ (VIII, IX, X) на разъясненіе и защищеніе нѣкоторыхъ догматическихъ мнѣній Тертулліана.

Въ третьихъ, изслѣдованія, имѣющія своимъ предметомъ внутреннюю сторону сочиненій Тертулліана. Таковы сочиненія: Roensch, das neue Tertament. Tertullian's. 1871, Leimbach-Tertullian als Quelle für die christliche Archeologie (Zeitschrift fur die historische Theologie 1 H. 1871, Beitrage zur Abendmahlslehre Tertullian's. Gotta 1874 г.. Kellner-Die Lehre uber Kirche und Hierarchie bei Tertul. (Der Katolik. Zeitschr. 1873 г), Tertul· Seenlehre. Ibid. 1865.—Гефеле. Tertullians als Apologet. Всѣ поименованныя сочиненія, какъ видно уже изъ самаго заглавія ихъ, не имѣютъ прямаго отношенія къ догматикѣ Тертулліана, за исключеніемъ статьи „Ученіе Терт. о душѣ", содержащей въ себѣ нѣкоторыя мѣткія сужденія объ антропологическихъ мнѣніяхъ Тертулліана.

Въ четвертыхъ, сочиненія по философіи церковныхъ отцевъ и исторіи догматовъ. Сочиненія этого рода имѣютъ непосредственное отношеніе къ предмету настоящаго сочиненія. Но изслѣдованія, какъ по философіи отцовъ, такъ и по исторіи догматовъ, соотвѣтственно своему плану и задачѣ, не входятъ въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ вообще богословско-философскихъ мыслей цер-

пени особенно по вопросу о характерѣ, смыслѣ и достоинствѣ теологіи Тертулліана. Въ теологико-философскомъ со-

---

ковныхъ писателей Первыя ограничиваются бѣглымъ перечнемъ главнѣйшихъ философско-богословскихъ мыслей каждаго церковнаго писателя, сопровождая ихъ по мѣстамъ критическими замѣчаніями; вторыя же, преслѣдуя общую цѣль—поступательное раскрытіе церковнаго ученія вообще, берутъ у того или другаго писателя только то, что имѣетъ значеніе по отношенію къ общему, какъ болѣе опредѣленное выраженіе какого-либо догмата въ извѣстное время, оставляя въ сторонѣ все, не имѣющее значенія въ этомъ отношеніи. (Изъ сочиненій по отеческой философіи можно указать: Huber—Die Philosophie d. Kirchenvater, 1859. Munchen, Ueberweg-Grundriss d. Gesch. der Phil. der patrist. Zeit. Berlin. 1864.—Stockl-Gesch. d. Philos. d. patrist-Zeit. Сочиненія по исторіи догматовъ будутъ указаны въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ).

Небезъизвѣстенъ Тертулліанъ и въ русской духовной литературѣ. Около двухъ третей его сочиненій переведено на русскій языкъ. Переводъ Карнеева въ 4-хъ част. 1847—50 г. Неправильность и отступленіе отъ оригинала во многихъ мѣстахъ—недостатки этого перевода. Языкъ живой. Переводъ соч. Тертул. ad Nationes въ Труд. Кіев. д. Акад. 1876 г. Въ русскомъ переводѣ недостаетъ около 8 соч. Терт. и въ томъ числѣ 2-хъ обширныхъ и весьма важныхъ въ догматич. отношеніи Advers. Marcion. и de Anima. Философско-догматическое ученіе Тертулліана кратко, но живо изложено въ „Философіи отцовъ и учителей церкви“ К. И. Скворцова. Ученіе Тертулліана о церкви подробно раскрыто на основаніи близкаго знакомства съ сочиненіями его въ „Ученіи о церкви въ первые три вѣка христіанства“ Архим. Сильвестра. Догматико полемическія сочиненія Тертулліана со стороны ихъ значенія для исторіи древнихъ ересей обстоятельно разсмотрѣны въ сочиненіи „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства“ Протоіерея Иванцова-Плат. Статья „Нравственное ученіе Тертулліана“ Труд. Кіев. дух. Акад. 1866 г. іюль“, содержащая въ себѣ рѣзкое осужденіе этого ученія, въ существѣ дѣла не касается основныхъ теоретическихъ теологико-антропологическихъ воззрѣній Тертулліана, но имѣетъ въ виду нравственный ригоризмъ, какъ крайнее выраженіе нравственнаго ученія Тертулліана. Въ русской литературѣ есть еще слѣдующія сочиненія и статьи о Тертулліанѣ: трактатъ Тертул. о молитвѣ Господней и тракт. о зрѣлищахъ изъ Фреппеля—Скворцова. Труд. Кіев. д. Академіи 1865 г.—Тертулліанъ и его сочиненія 1842. С.П.Б. (изъ Христ. Чт. того же года). Брошюрка заключаетъ весьма краткое обозрѣніе содержанія соч. Терт.—Тертулліанъ и его вѣкъ. Савельева-Ростиславича. 1848. С.П.Б.—Тертулліанъ, въ Дух. Бесѣда 1861.

Непосредственнымъ источникомъ для изученія богословія Тертулліана служатъ его сочиненія. Въ полемическихъ трактатахъ по преимуществу онъ раз-

зерцаніи Тертулліана одни находятъ рѣшительный реализмъ, съ трудомъ различаемый отъ матеріализма [1]); въ его ученіи о существѣ и свойствахъ Божіихъ усматриваютъ почти грубый антропоморфизмъ [2]) или же тонкую форму его [3]); въ ученіи о Тройцѣ нѣкоторые видѣли зачатки аріанства. Другіе же ученые или совершенно отрицаютъ указанные недостатки богословія Тертулліана, или же въ значительной степени смягчаютъ ихъ [4]).

Столь рѣшительная противоположность въ оцѣнкѣ теологіи Тертулліана зависитъ отъ разныхъ причинъ. Однѣ изъ нихъ лежатъ въ самомъ объектѣ изученія—въ характерѣ Тертулліана и свойствахъ его мышленія. Неустойчивость и измѣнчивость мотивовъ, которыми опредѣлялась мысль страстнаго Тертулліана, разладъ во внѣшней и внутренней его жизни, своеобразность и оригинальность нѣкоторыхъ мнѣній его, не имѣющихъ ничего аналогическаго въ патристической литературѣ, полагаютъ значительныя препятствія при изученіи религіозно-философскаго

вивалъ свои догматическія воззрѣнія. Всѣ эти трактаты написаны въ монтанистическій періодъ жизни ихъ автора, за исключеніемъ сочиненій de baptismo и de praes. haer. (см. классификацію сочин. Тертул. у Лумпера и Нэссельта. Curs. compl. ser. lat. t. 1., а также Ульгорна Fundam. Chronolog Tertul.); но въ общемъ они содержатъ тоже самое ученіе Тертулліана, которое онъ развивалъ и въ сочиненіяхъ своихъ домонтанистическаго періода жизни. Монтанизмъ, какъ показано будетъ ниже, не имѣлъ значительнаго вліянія на отношеніе Тертулліана къ церковному ученію. Языкъ сочиненій Тертулліана вообще отличается темнотою и невразумительностію, составляющими большія препятствія при изученіи твореній его. Темнота слога Тертулліана обращала на себя вниманіе уже древнихъ церковныхъ писателей. Тертулліанъ, говоритъ Лактанцій, in eloquendo parum facilis, et minus comptus, et multum obscurus (lib. V Instit.. Divinar. c. 1.) Тоже—и Іеронимъ: (Epist. ad Paulin) Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in eloquendo. Тертулліанъ, назвавшій Геракліта Tenebrosus Heraclita, по справедливости самъ можетъ быть названъ tenebrosus.

[1]) Ebert, Geschichte der christ. latein. Literat. S 31—34.

[2]) Münscher, Dogmengesch. 1 B. S. 184.

[3]) Neander, Christl. Dogmeng. S. 108—9.

[4]) Le-Nourry, Hagenbach-Lehrb. d. Dogmeng.

созерцанія Тертулліана и служатъ въ тоже время условіями, благопріятствующими разнообразнымъ истолкованіямъ той или другой мысли его. Другія причины указываются въ недостаточности самаго изученія богословія карѳагенскаго пресвитера и въ методѣ изученія.

Еще не удивительно, если напр хронологія жизни и сочиненій Тертулліана представляетъ и доселѣ множество запутанностей, не смотря на многія попытки къ разрѣшенію ихъ. Ни самъ Тертулліанъ, ни другіе церковные писатели, имѣвшіе случай говорить о немъ, не даютъ прямыхъ данныхъ, при помощи которыхъ можно было бы съ бо́льшимъ или меньшимъ успѣхомъ разрѣшать трудности въ данномъ случаѣ. Но если можно сѣтовать на неуспѣхи хронологическихъ изысканій относительно жизни и сочиненій Тертулліана, то нельзя пожаловаться на недостатокъ изслѣдованій въ этомъ отношеніи. Едва ли не бо́льшая часть сочиненій, посвященныхъ изученію Тертулліана, занимается біографіей и библіографіей. Совершенно въ обратномъ положеніи находится изученіе догматики Тертулліана. Здѣсь уже нельзя жаловаться на недостатокъ данныхъ для правильнаго постиженія ея: догматическій матеріалъ щедрою рукою разсыпанъ по всѣмъ сочиненіямъ его, не говоря уже о спеціально-догматическихъ трактатахъ. А между тѣмъ, при существованіи многихъ и разнообразныхъ сужденій о достоинствѣ и качествѣ догматическихъ представленій Тертулліана, нѣтъ ниодного, сколько-нибудь извѣстнаго сочиненія, посвященнаго спеціальному изученію ихъ. Не составляя сами по себѣ предмета отдѣльнаго сочиненія, догматическія понятія Тертулліана излагаются обыкновенно или въ монографическихъ сочиненіяхъ о Тертулліанѣ, или же въ курсахъ по церковной исторіи, патристикѣ, въ историческихъ изложеніяхъ догматовъ и пр. Во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ они передаются въ самомъ общемъ и большею частію фрагментальномъ видѣ, соотвѣтственно плану и задачѣ тѣхъ сочиненій. По выраженіямъ, случайно взятымъ,

составляются нерѣдко сужденія о достоинствѣ той или другой богословской мысли Тертулліана, и частная мысль, понятная безъ отношенія ея къ общему характеру теологическаго созерцанія Тертулліана, возводится въ общій признакъ его богословія. Составленію сужденій объ общемъ характерѣ Тертулліановской теологіи по отдѣльнымъ выраженіямъ благопріятствуютъ парадоксальность нѣкоторыхъ мнѣній Тертулліана и оригинальность и рѣзкость выраженія ихъ. Парадоксальность иногда выступаетъ въ формѣ сентенціи, имѣющей характеръ общаго положенія. Истинный смыслъ подобныхъ сентенцій открывается только тогда, когда онѣ разсматриваются въ связи со всѣмъ тѣмъ, что высказано Тертулліаномъ о томъ предметѣ, къ которому относится и парадоксъ. Но тамъ, гдѣ не обращаютъ вниманія на подобную связь, парадоксальныя выраженія возводятся въ общія положенія и по нимъ составляются сужденія объ общемъ характерѣ теологіи Тертулліана и достоинствѣ частныхъ его мнѣній. Бываетъ однакожъ и такъ, что защищеніе достоинства догматическаго ученія Тертулліана противъ разныхъ порицаній ея построяется на соображеніяхъ, мало имѣющихъ отношенія къ дѣлу. Появленіе парадоксальностей относится на счетъ страстности натуры Тертулліана, отсутствія гармоническаго соотношенія его духовныхъ силъ, наклонности къ эффектнымъ выраженіямъ, невыработанности церковно-латинскаго языка и т. п. Все это, говорятъ, служитъ причиною того, что Тертулліанъ не всегда точно, или же слишкомъ рѣзко и, по видимому, неправославно выражаетъ свою, въ сущности правильную, мысль. Дѣйствительно указанныя свойства природы Тертулліана такъ или иначе отразились на богословіи его: они, въ извѣстной степени, налагаютъ на него тѣ индивидуальныя черты, которыми оно отличается отъ богословія Иринея, Оригена и др., но не слѣдуетъ однакожъ придавать рѣшительнаго значенія указаннымъ объясненіямъ происхожденія оригинальныхъ мнѣній и ихъ выраженія у Тертулліана. Тертулліана при-

знаютъ не только талантливымъ, но даже геніальнымъ писателемъ [1]); у такого писателя нельзя многое объяснить любовію къ эфектнымъ фразамъ въ ущербъ смыслу высочайшихъ христіанскихъ истинъ, по поводу которыхъ онъ велъ остроумную полемику съ образованными еретиками. Нельзя придавать особеннаго значенія и темнотѣ языка Тертулліана по отношенію къ его богословію. Невыработанность церковно-латинскаго языка мѣшала, конечно, Тертулліану подбирать всегда подходящія выраженія; но темнота языка зависитъ у Тертулліана и отъ склада его мышленія. Небольшое разстояніе отдѣляетъ Кипріана отъ Тертулліана, а между тѣмъ языкъ перваго „какъ самый чистый потокъ льется пріятно и ровно", по словамъ Іеронима [2]). Оба указанные пріема изъясненія общаго характера теологіи Тертулліана и нѣкоторыхъ ея частностей не могутъ приводить къ правильной оцѣнкѣ ея, такъ какъ первый пріемъ не предохраняетъ отъ возможности принимать частное вмѣсто общаго, изъ котораго должно выясняться первое, а не на оборотъ; второй же не объясняетъ трудностей по ихъ существу, но обходитъ ихъ. На неудовлетворительность указанныхъ пріемовъ изученія и оцѣнки догматики Тертулліана слышались жалобы еще въ прошломъ столѣтіи, слышатся онѣ и въ наше время [3]).

Не вполнѣ достаточная и во многихъ отношеніяхъ неправильная оцѣнка догматики Тертулліана, сама по себѣ не желательная, тѣмъ болѣе нежелательна въ виду важнаго, никѣмъ не отрицаемаго, значенія догматической дѣятельности карѳагенскаго пресвитера по отношенію къ развитію древней западно-латинской теологіи. Тертулліана считаютъ піонеромъ латинскаго богословія [4]), первымъ представите-

---

[1]) Schaff, Real-Encycl. Herzog., t. 15.

[2]) Hieron. Epist. ad Paul.

[3]) Roensch, das n. Testam. Tertul. S. 1.

[4]) Schaff, Real-Encycl. Herzog, t. 15.

лемъ тѣхъ его свойствъ, которыя позднѣе и полнѣе развиты были въ богословіи Августина[1]). Если Тертулліанъ явился первымъ провозвѣстникомъ богословской науки на Западѣ, имѣвшимъ вліяніе на дальнѣйшее ея развитіе; то, изучая догматическія воззрѣнія Тертулліана, мы изучаемъ первую главу изъ исторіи западно-латинской догматики,—тѣ ея зародыши, которые, съ теченіемъ времени, развились и возросли въ стройное цѣлое. Не всѣ, конечно, догматическія мысли Тертулліана послужили пригоднымъ матеріаломъ для постройки западной догматики: первые шаги не всегда удачны; но во всякомъ случаѣ значеніе его велико, какъ перваго представителя западнаго богословія: Sicut Origenes apud Graecos, говоритъ Викентій Леринскій, ita hic (Тертул.) apud Latinos nostrorum omnium facile princeps judicandus est[2]). При столь высокой важности теологіи Тертулліана по отношенію къ исторіи древней западно-латинской догматики не излишнею будетъ всякая новая попытка болѣе точно уяснить и оцѣнить достоинство и характеръ богословія Тертулліана въ виду многихъ, противорѣчащихъ другъ другу, сужденій, то возвышающихъ, то унижающихъ внутреннее достоинство этого богословія.

Такъ какъ разнорѣчивость мнѣній о характерѣ и достоинствѣ теологіи Тертулліана вытекаетъ главнымъ образомъ изъ пріемовъ изученія, не приложимыхъ къ ней; то методъ, при помощи котораго можно достигнуть болѣе или менѣе вѣрнаго пониманія ея, долженъ быть прямо противоположенъ вышеуказаннымъ. Онъ долженъ состоять въ выясненіи общаго, основнаго въ богословско спекулятивномъ созерцаніи Тертулліана и въ пониманіи частнаго въ связи съ общимъ. Для установленія же правильнаго отношенія

---

[1]) Neander, Antigu.

[2]) Common. c. 24.

между общимъ и частнымъ необходимо обозначить основныя теологическія понятія Тертулліана, имѣющія значеніе общихъ положеній или началъ, изъ которыхъ онъ исходитъ и которыми опредѣляется при сужденіи о томъ или другомъ предметѣ, слѣдить за приложеніемъ этихъ началъ въ частныхъ случаяхъ и оцѣнивать каждое частное мнѣніе и выраженіе его только съ точки зрѣнія этихъ началъ. Установленіемъ связи и правильнаго отношенія между общимъ и частнымъ открываются сами собою существенные и несущественные признаки богословскаго созерцанія Тертулліана и устраняется опасность частныя мнѣнія возводить въ общіе признаки его теологіи. Въ выясненіи смысла основныхъ понятій Тертулліана, имѣющихъ значеніе принциповъ его догматической мысли, и сосредоточивается, по нашему разумѣнію, весь интересъ изученія Тертулліановской теологіи въ настоящее время, при существованіи разнорѣчивыхъ сужденій о ней.

Для уясненія принципіальныхъ понятій Тертулліана, лежащихъ въ основѣ его теологіи и сообщающихъ ей своеобразный обликъ, нѣтъ настоятельной нужды *составлять и излагать цѣлую систему догматическаго ученія его.* У Тертулліана была, конечно, догматическая система. Какъ образованный и болѣе другихъ систематическій писатель, защищавшій христіанскую истину противъ враговъ ея, онъ не могъ не имѣть опредѣленнаго представленія о содержаніи ея во всемъ его объемѣ: въ его сочиненіяхъ ясно обозначился обликъ его догматической системы. Но Тертулліану, увлеченному апологетико-полемической борьбою, некогда было думать о равномѣрномъ раскрытіи и изложеніи всѣхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія: разъяснялись и подробно излагались только тѣ стороны христіанскихъ истинъ, которыя возбуждали въ то время наибольшій интересъ въ христіанскомъ обществѣ; другія же стороны ихъ, затронутыя только случайно, вслѣдствіе связи ихъ съ первыми, подробно не раскрыты и не изложены въ сочиненіяхъ Тертулліа-

на. Вотъ почему желаніе построить полную догматическую систему ученія Тертулліана будетъ законно лишь настолько, насколько въ сочиненіяхъ его обозначился общій абрисъ его системы; но самое построеніе системы будетъ неестественно и искусственно вслѣдствіе недостатка необходимаго матеріала для равномѣрнаго раскрытія и изложенія всѣхъ частей системы. Далѣе, не все въ системѣ имѣетъ значеніе основнаго, сообщающаго характеристическія особенности цѣлой системѣ. Въ этомъ отношеніи далеко не всѣ части Тертулліановской теологіи имѣютъ одинаковый интересъ, даже и тѣ части ея, которыя раскрыты и изложены болѣе или менѣе подробно. Какъ, напр., ни интересна христологія Тертулліана сама по себѣ, но она построена на тѣхъ основаніяхъ, которыя развиты имъ полнѣе въ другихъ частяхъ его догматики, а потому и изложеніе ея не даетъ ничего новаго для уясненія смысла главныхъ догматическихъ воззрѣній Тертулліана. Слѣдовательно, для уясненія характера и смысла теологическаго созерцанія Тертулліана достаточно будетъ разсмотрѣть такую часть догматики его, которая занимаетъ у него господствующее положеніе по отношенію ко всѣмъ другимъ частямъ ея и которая содержитъ въ себѣ истины, служащія основою теологическаго созерцанія Тертулліана. Ученіе Тертулліана *о Богѣ въ самомъ себѣ и Его отношеніи къ міру* и составляетъ ту часть догматики его, въ которой высказаны и развиты принципіальныя понятія догматическаго ученія его.

Господствующее значеніе этой части догматическаго ученія Тертулліана открывается изъ повода, по которому она всесторонне была развита имъ. Христіанское ученіе защищалось, разъяснялось и излагалось Тертулліаномъ въ полемической борьбѣ *по преимуществу* съ гностиками, всегда остававшимися на почвѣ язычества въ своемъ пониманіи христіанства, терявшаго въ ихъ системахъ свой христіанскій характеръ. Область гностическаго міросозерцанія обнимала и всѣ важнѣйшія проблемы человѣческаго

духа, но главное вниманіе гностиковъ сосредоточивалось на вопросахъ о безконечномъ и конечномъ бытіи и на отношеніи ихъ между собою. Что такое Богъ самъ въ себѣ и какимъ образомъ Онъ сдѣлался виновникомъ столь несовершеннаго матеріальнаго міра? Если Богъ самъ въ себѣ есть безконечное совершенство и благо, то какимъ образомъ отъ него могъ произойти міръ, причастный злу? Откуда зло, если Богъ сотворилъ человѣка? Вопросъ о происхожденіи зла былъ исходнымъ пунктомъ и конечно цѣлію гностическихъ системъ. Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur: unde malum, et quare? et unde homo et quomodo? Et proxime Valentinus proposuit, unde Deus? [1]). Откровенное ученіе предлагало истинное понятіе о Богѣ и рѣшеніе вопроса о происхожденіи міра вообще, человѣка и зла, указывая на всемогущество Божіе, какъ на довлѣющую причину для сотворенія міра изъ ничего, а на свободную волю духовно-нравственныхъ существъ, какъ на источникъ зла. Гностики не могли принять откровеннаго ученія объ отношеніи Бога къ міру уже потому, что ученіе о твореніи міра изъ ничего требовало вѣры, тогда какъ они хотѣли представить себѣ наглядно самый процессъ происхожденія конечнаго отъ безконечнаго. Для уясненія этого процесса они обратились къ древнему религіозно-философскому дуализму. Выходя изъ идеи противоположности между безконечнымъ и конечнымъ, гностики рѣшали вопросъ объ отношеніи Бога къ міру вообще дуалистически: дуализмъ между духомъ и матеріей, Богомъ и міромъ, является болѣе или менѣе характеристическимъ признакомъ всѣхъ гностическихъ ученій, съ тѣмъ только различіемъ, что у однихъ противоположность между Богомъ и матеріей понималась болѣе идеалистически, какъ противоположность между идеей и чувственнымъ явленіемъ, между истиннымъ бытіемъ и

---

[1]) De praescr. haeret. c. 7. Adv. Marc. liber. 1, c. 2. Languens enim (Marcion), quod et nunc multi et maxime haeretici, circa mali quaestionem...

μὴ ὄν, а у другихъ мыслилось болѣе матеріалистически, какъ противоположность между царствомъ свѣта и тьмы. Изъ смѣшенія элементовъ двухъ противоположныхъ началъ гностики хотѣли объяснить происхожденіе міра, человѣка и зла въ мірѣ. Главная задача ихъ состояла въ выясненіи *посредства* между противоположностями, необходимаго для объясненія происхожденія міра. Соприкосновеніе противоположностей понималось у гностиковъ различнымъ образомъ: оно произошло или чрезъ процессъ саморазвитія абсолютнаго до приближенія къ конечному (пантеизмъ), или чрезъ конфликтъ свѣтлыхъ и темныхъ силъ царства добраго начала и злаго (дуализмъ). Въ томъ и другомъ случаѣ получались различные элементы, изъ которыхъ образованъ былъ міръ. Въ гностическомъ пониманіи происхожденія міра совершенно извращалось откровенное ученіе о существѣ и свойствахъ Бога и Его отношеніи къ міру. Какъ въ пантеистическихъ системахъ, такъ и въ дуалистическихъ, Богъ подчинялся необходимости и вообще ограниченію. Гностики-пантеисты предполагали въ самомъ Богѣ необходимый процессъ саморазвитія, имѣвшій въ концѣ концовъ свою границу въ κένωμα; твореніе міра совершается Богомъ по необходимости, а не свободно. У гностиковъ-дуалистовъ благой высочайшій Богъ ограничивался существованіемъ вѣчнаго и самостоятельнаго злаго начала по преимуществу въ формѣ ὕλη. Въ томъ и другомъ случаѣ отрицались единство Бога, какъ единственной первопричины всего существующаго, Его свобода и неограниченность. Ученіе гностиковъ о происхожденіи міра порывало непосредственное отношеніе къ міру личнаго свободнаго Бога или же смѣшивало Его съ міромъ, чрезъ что извращались христіанскіе догматы, основанные на непосредственномъ отношеніи Бога къ міру и на Его личномъ, отдѣльномъ отъ міра, бытіи (твореніе міра, паденіе человѣка, промышленіе о мірѣ). Отъ Бога отдѣлялся Создатель міра, и разрушалось единство человѣка. Гностики полагали, что міръ произошелъ изъ трехъ элементовъ—

пневматическаго (божественнаго), илическаго (матеріальн.) и психическаго (средняго между божеств. и матер.). Носителемъ психической сущности представлялся ветхозавѣтный іудейскій Богъ, изображаемый гностиками по преимуществу въ качествѣ мірообразовательнаго начала (диміургъ); въ человѣкѣ совмѣщались всѣ три элемента, и люди раздѣлялись на три разряда, смотря по преобладанію въ нихъ одного изъ трехъ указанныхъ элементовъ. Соотвѣтственно ученію гностиковъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру понималась у нихъ и исторія религіознаго развитія человѣка и объяснялось существо христіанства. Въ язычествѣ преобладалъ илическій элементъ, въ іудействѣ психическій; пневматическій же элементъ подавлялся диміургомъ и матеріей. Спасеніе человѣка, совершенное Христомъ, простиралось только на пневматическій элементъ. Личность Христа и совершенное имъ дѣло спасенія понималось гностиками соотвѣтственно ихъ дуалистическому ученію о Богѣ и Его отношеніи къ міру. Выходя изъ понятія о матеріи, какъ злой сущности, изъ которой образовано было человѣческое тѣло, гностики не могли мириться съ церковнымъ ученіемъ о рожденіи Христа въ человѣческой плоти. Вочеловѣченіе Христа представлялось имъ невозможнымъ ни съ метафизической, ни съ нравственной точки зрѣнія. Въ первомъ случаѣ воплощеніе Бога казалось ограниченіемъ Его; во второмъ — униженіемъ Его достоинства. Наконецъ дѣйствительное вочеловѣченіе Христа представлялось гностикамъ ненужнымъ и съ точки зрѣнія ихъ антропологическаго дуализма: Христу не нужно было воспринимать плоть, отъ которой онъ долженъ былъ освободить душу. Считая невозможнымъ и ненужнымъ дѣйствительное воплощеніе Христа, гностики утверждали, что Онъ явился in carne putativa [1]), и своимъ δόκησις разрушали полноту богочеловѣч-

[1]) Tertul. De carn. Chr. c. 1.

ности во Христѣ и совершенно извращали христіанство, такъ какъ все дѣло искупленія сводилось къ сообщенію Христомъ высшаго вѣдѣнія пневматикамъ, приходившимъ чрезъ гносисъ къ сознанію своей родственности съ абсолютнымъ духомъ и своего высшаго назначенія—возвращенія къ первоисточнику. Дуализмъ проводился гностиками и въ ученіи о нравственности: ихъ аскетизмъ и антиномизмъ—ничто иное, какъ практическое выраженіе дуализма. Такимъ образомъ ученіе гностиковъ о Христѣ и искупленіи міра стояло въ прямой зависимости отъ ученія ихъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру.—Но гностическія теоріи о Богѣ и Его отношеніи къ міру, при всей ихъ фантастичности, не были однакожъ плодомъ ума, отрѣшеннаго отъ исторической дѣйствительности и почерпавшаго матеріалъ изъ самаго себя для построенія теорій; гностики брали матеріалъ изъ религіозно-философскихъ продуктовъ древняго міра и изъ христіанскихъ источниковъ вѣроученія. Поставивъ своею задачею разумно понять и логически развить содержаніе вѣры въ теоретическое знаніе, они не съумѣли опредѣлить правильныхъ отношеній между вѣрою и разумомъ, откровеннымъ ученіемъ и языческою наукою. Въ ложномъ взглядѣ гностиковъ на источники и нормы христіанскаго знанія лежитъ главная причина всѣхъ гностическихъ заблужденій. Гностики, говоритъ Тертулліанъ, не предлагали бы инаго, отличнаго отъ церковнаго, ученія, если бы не извратили самыхъ источниковъ ученія.

Характеръ отношенія гностиковъ къ христіанству ясно опредѣлялъ направленіе полемики Тертулліана. Онъ долженъ былъ, прежде всего, сосредоточить вниманіе на вопросѣ о христіанскомъ знаніи, съ цѣлію опредѣлить задачу его, границы и объемъ его содержанія, и на основаніи такого или инаго рѣшенія этого вопроса выяснить христіанское ученіе о Богѣ самомъ въ себѣ и Его отношеніи къ міру, т. е. выяснить истины христіанскаго ученія о единствѣ Бога, Его существѣ и свойствахъ, о происхожденіи

отъ Бога міра вообще—міра физическаго, духовныхъ существъ и человѣка. Только по выясненіи этихъ истинъ Тертулліанъ могъ приступить къ защищенію церковнаго ученія о Христѣ и совершенномъ Имъ дѣлѣ искупленія міра, такъ какъ на правильномъ разумѣніи церковнаго ученія о Богѣ и Его отношеніи къ міру, какъ Творца Его, утверждается и правильное пониманіе ученія объ искупленіи міра. Дѣйствительно, Тертулліанъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе на полемикѣ съ гностиками о христіанскомъ знаніи и церковномъ ученіи о Богѣ самомъ въ себѣ и Его отношеніи къ міру, обнимающемъ вышеуказанныя истины. Въ его сужденіи о христіанскомъ знаніи высказаны воззрѣнія, сообщающія своеобразный характеръ его теологіи; въ его ученіи о Богѣ самомъ въ себѣ и Его отношеніи къ міру, какъ Творца міра матеріальнаго, духовнаго и человѣка, выражены такія понятія о безконечномъ и конечномъ, божественномъ и человѣческомъ, на которыхъ основано ученіе Тертулліана о спеціально христіанскихъ истинахъ, какъ, напр., ученіе о вочеловѣченіи Сына Божія, о лицѣ І. Христа и пр.

Ученіе Тертулліана о христіанскомъ знаніи и его ученіе о Богѣ самомъ въ себѣ и Его отношеніи къ міру, какъ заключающее въ себѣ основныя начала его богословія, и составляютъ предметъ настоящаго сочиненія. Содержаніе его и распредѣленіе матеріала по плану вытекаютъ изъ сказаннаго выше о томъ значеніи, какое имѣетъ избранный предметъ сочиненія по отношеніи ко всей теологіи Тертулліана. Сочиненіе будетъ содержать въ себѣ: I) Тертулліанову теорію христіанскаго знанія, II) Ученіе Тертулліана о Богѣ самомъ въ себѣ и III) Ученіе объ откровеніи Бога въ мірѣ.

I.

ТЕОРІЯ ХРИСТІАНСКАГО ЗНАНІЯ.

Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti.
Adversus regulam nihil scire omnia scire est.
De praescript. haer. c. 14.

Совершенное и вѣрное знаніе [1]) первенствующихъ христіанъ состояло въ усвоеніи вѣрою и сохраненіи апостольскаго наслѣдія, устно и письменно преданнаго церкви апостолами. Это знаніе христіанской истины, воспринятой вѣрою, не имѣло научно спекулятивнаго характера: ибо заповѣди Господни написаны были у христіанъ *на скрижаляхъ сердца* [2]), и высокая нравственно-добродѣтельная жизнь *по закону вѣры* (Рим. III, 27) отличала христіанъ отъ язычниковъ, руководившихся законами разума. Но скоро же, послѣ періода *усвоенія* откровеннаго ученія, въ обществѣ вѣрующихъ обнаружилось стремленіе рядомъ съ простотою вѣры поставить теоретическое знаніе христіанской истины [3]):

---

1) Клим. Рим. Epist. 1 ad Corin. c. 1

2) Ibid. c. 2.

3) Ап. Варнава въ предисловіи къ своему посланію пишетъ: спѣшу написать къ вамъ (читателямъ посланія) нѣсколько словъ, дабы вы *вмѣстѣ съ вѣрою* имѣли и совершенное знаніе (τὴν γνῶσιν).

того требовала прирожденная духу человѣческому потребность выяснять и приближать къ сознанію то, что первоначально усвояется сердцемъ и что составляетъ сначала предметъ и содержаніе вѣры. Это естественное стремленіе къ знанію (γνῶσις) въ значительной степени возбуждалось еще и внѣшними обстоятельствами: враждебнымъ отношеніемъ язычниковъ и іудеевъ къ христіанской церкви и появленіемъ внутри ея ересей. Безъ науки нельзя было успѣшно защищать христіанство предъ образованными язычниками, обвинявшими христіанъ въ слѣпотѣ и неразумности ихъ вѣры, и безъ яснаго теоретическаго знанія церковнаго ученія трудно было вести борьбу съ еретическими ученіями. Стремленіе христіанъ къ научному знанію, вытекавшее изъ внутреннихъ потребностей человѣческаго духа и пріобрѣтавшее все бо́льшую и бо́льшую напряженность подъ вліяніемъ апологетико-полемическихъ интересовъ, породило въ древней церкви вопросъ о христіанскомъ знаніи, рѣшавшійся въ различныхъ направленіяхъ въ теченіи первыхъ трехъ христіанскихъ вѣковъ и получившій свое окончательное разрѣшеніе уже въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Сущность вопроса состояла въ опредѣленіи содержанія, метода, источниковъ и нормъ христіанскаго знанія; главная же проблемма вопроса заключалась въ выясненіи истинныхъ отношеній между сверхъестественнымъ и человѣческимъ элементами христіанскаго знанія, между внѣшними и внутренними или объективными и субъективными критеріями и нормами его: откровеніемъ, преданіемъ и авторитетомъ церкви и вѣрою и разумомъ. Но такъ какъ христіанство, на первыхъ порахъ своего существованія, не обладало никакими образовательными средствами для созданія собственно христіанской науки, то являлась необходимость воспользоваться, въ извѣстной мѣрѣ, формою и методомъ тогдашняго общаго образованія, каковое и предлагала въ то время философія въ ея эклектическомъ состояніи. Привлеченіе философіи на службу зарождавшейся

христіанской наукѣ вынуждало церковныхъ учителей выяснять отношеніе ея къ откровенному ученію. Выясненіе этого отношенія было тѣмъ болѣе необходимо, что одни изъ христіанъ чрезмѣрно увлекались философіей, возводя нѣкоторыя идеи ея на одну степень съ истинами положительнаго откровенія, другіе же наоборотъ болѣе или менѣе неблагосклонно относились къ ней. Оцѣнка философіи въ ея отношеніи къ познанію христіанской истины также входила, въ качествѣ элемента, въ составъ вопроса о христіанскомъ знаніи. Такимъ образомъ вѣра и разумъ, откровеніе и философія, преданіе и авторитетъ церкви являлись основными элементами вопроса о христіанскомъ гносисѣ, а такое или иное опредѣленіе значенія и взаимнаго соотношенія ихъ въ христіанскомъ знаніи составляло то, что мы назовемъ теоріей этого знанія, отъ характера которой зависѣли своеобразныя особенности богословія отдѣльныхъ церковныхъ писателей и древне-церковныхъ богословскихъ направленій: ибо ученіе церковныхъ писателей о христіанскомъ знаніи было въ сущности ученіемъ о методѣ, источникахъ и нормахъ христіанскаго богословія въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова. Отъ различнаго пониманія и сочетанія элементовъ, входившихъ въ составъ вопроса о христіанскомъ знаніи, въ древней церкви образовались три, различныя между собою, научныя направленія: гностико-еретическое, церковно-гностическое или спекулятивное и антигностическое или положительное. Первыя два возникли и развивались по преимуществу на Востокѣ—родинѣ древней философіи и колыбели христіанскаго идеализма и спекулятивнаго богословія, послѣднее развивалось главнымъ образомъ на Западѣ, но подъ вліяніемъ Востока; оно носитъ на себѣ рѣзкій отпечатокъ національнаго характера римлянъ. Всѣ же поименованныя направленія развивались во взаимодѣйствіи между собою: каждое изъ нихъ отстаивало свою точку зрѣнія на спорный вопросъ противъ двухъ дру-

гихъ[1]). Рѣшительнымъ выразителемъ антигностическаго богословскаго направленія былъ Тертулліанъ, развившій свою теорію христіанскаго знанія въ полемической борьбѣ съ крайностями спекулятивнаго направленія богословія своего времени вообще и въ особенности въ борьбѣ съ еретическимъ гносисомъ. Воззрѣнія, противоположенныя Тертулліаномъ взглядамъ гностиковъ на христіанское знаніе и церковные догматы, по справедливости снискали ему прозваніе *антигностика*[2]). Въ виду того, что выше поименованныя научныя направленія возникли раньше Тертулліана и результаты ихъ развитія положительно и отрицательно вліяли на его теорію христіанскаго знанія, какъ и вообще на его богословіе, представляется необходимымъ: а) обратить сначала вниманіе на характеръ и способы рѣшенія вопроса о знаніи у гностиковъ и предшествовавшихъ и современныхъ Тертулліану церковныхъ писателей: безъ изложенія су ественныхъ результатовъ, достигнутыхъ представителями всѣхъ трехъ направленій, не будетъ понятна Тертулліанова теорія христіанскаго знанія, вся проникнутая полемическимъ интересомъ; б) затѣмъ изложить Тертулліанову теорію христіанскаго знанія.

Гностики[3]) и церковные писатели старались утвердить свое ученіе о гносисѣ на Св. Писаніи, особенно же на посланіяхъ Ап. Павла. Представимъ, въ краткомъ изложеніи, ученіе А. Павла о гносисѣ: оно послужитъ для насъ нормою

---

1) Такъ, еретическій гносисъ полемизировалъ противъ представителей обоихъ церковныхъ направленій; представители церковно-спекулятивнаго направленія полемизировали противъ гностиковъ по нѣкоторымъ вопросамъ, и противъ представителей церковно-практич. направленія; послѣдніе вели борьбу съ гностиками и полемизировали противъ представителей церковно гностическаго направленія особенно по вопросу о значеніи философіи въ христ. знаніи.

2) Это прозваніе усвоено Тертулліану Неандеромъ; см. его соч. Antignosticus.

3) Разумѣемъ гностиковъ 2-го стол.

для оцѣнки различныхъ теорій хтистіанскаго знанія со стороны приближенія ихъ къ основамъ христіанскаго гносиса, указаннымъ въ новозавѣтномъ Св. Писаніи, или же уклоненія отъ нихъ, а слѣдовательно и со стороны большаго или меньшаго достоинства ихъ въ отношеніи къ разрѣшенію вопроса о христіанскомъ знаніи. Въ языческой древности подъ словомъ γνῶσις разумѣлось одностороннее, формальное, теоретическое знаніе [1]; въ новозавѣтномъ же Св. Писаніи гносису усвояется новое и многостороннее значеніе; христіанскій гносисъ есть не только новое теоретическое религіозное знаніе, но и нравственно-практическое: признаніе Бога умомъ и дѣлами [2]. *Спасеніе во отпущеніе грѣховъ* [3], усвоенное сознаніемъ человѣка, составляетъ основу и содержаніе гносиса. Частнѣе: гносисъ по своему содержанію есть знаніе существа христіанской религіи [4] въ ея отличіи отъ іудейства и язычества [5], соединенное съ знаніемъ и осуществленіемъ на практикѣ основъ религіозно-нравственной жизни [6]. Какимъ же образомъ пріобрѣтается подобное знаніе? Разрѣшеніе вопроса дается въ ученіи Ап. Павла о вѣрѣ (πίστις) и разумѣ, о значеніи Св. Писанія и церковнаго преданія въ отношеніи къ усвоенію и познанію откровенныхъ таинъ (μυστήρια). Апостолъ не поставляетъ гносисъ въ исключительную зависимость отъ естественнаго разума человѣческаго, не признавая его главною силою нашей души въ дѣлѣ примиренія человѣка съ Богомъ. Разумъ, предоста-

---

1) Гейнрици (Die Valent. Gnosis. S. 162) для доказательства того мнѣнія, что подъ γνῶσις греки разумѣли только теоретич. знаніе, приводитъ слѣдующія выраженія изъ Arist. Eth. 1, S. 1095: τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις.—Γνῶσις σοφίας διαφέρεται· γνῶσις μέν ἐστι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα, σοφία δὲ καὶ τὰ τὰ ὄντα γινώσκειν καὶ τὸ τὴν τῶν ἀντιπιπτόντων λύσιν ἐπίστασθαι.

2) Тит. 1, 16.

3) Γνῶσις σωτηρίας ἐν... ἀφέσει ἁμαρτιῶν... Лук. 1, 77.

4) 1 Кор. VIII, 5, 6, II.

5) 1 Кор. VIII, 1—5; Римл II, 17—20.

6) 1 Кор. гл. VIII.

вленный самому себѣ, нетолько не пріобрѣтаетъ истиннаго знанія о Богѣ, но даже возстаетъ противъ знанія Его [1]). Безсиліе человѣческаго разума познать Бога Апостолъ подтверждаетъ исторіей религіознаго развитія человѣчества до откровенія Бога во Христѣ, въ которой онъ видитъ только отрицательный результатъ развитія, выразившійся въ сознаніи человѣка въ невозможности познать Бога безъ помощи сверхъестественнаго откровенія [2]). Стремленіе къ познанію Бога и сознаніе въ невозможности познанія Его одобряется Апостоломъ въ этой исторіи, вся же мудрость языческая—философія, составлявшая гордость эллиновъ, оказалась безуміемъ въ очахъ Божіихъ [3]). Неспособный дойти до познанія истины путемъ собственныхъ усилій, разумъ не можетъ правильно уразумѣть и откровенныя истины: *ибо душевный человѣкъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, потому что онъ почитаетъ сіе безуміемъ, и не можетъ разумѣть* (γνῶναι), *потому что о семъ надобно судить духовно; духовно же можетъ судить тотъ, кто имѣетъ умъ Христовъ* [4]). А такъ какъ Духъ Божій, открывающій намъ путь къ знанію, пріобрѣтается только вѣрою; то она и есть, по Апостолу, высшая сила нашей души, приводящая насъ къ γνῶσις σωτηρίας. Вѣра составляетъ центръ и основу всей религіозно-нравственной жизни человѣка, непрерывно дѣйствующую силу (δύναμις) во всѣхъ функціяхъ личности: въ чувствѣ, въ желаніи и въ дѣятельности разума. По своему великому и многообразному значенію въ дѣлѣ спасенія вѣра безусловно необходима для всѣхъ людей безъ различія: ибо только чрезъ вѣру пріобрѣтается спасительная сила Евангелія [5]), получается оправданіе [6]) и доступъ къ благо-

---

[1]) Κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, 2 Кор. X, 5.

[2]) Дѣян. XVII, 23.

[3]) 1 Кор. I, 20.

[4]) 1 Кор. II, 12—16.

[5]) Римл. I. 5, 16.

[6]) III. 22, 25, 26; X, 12.

дати [1]), вѣрою живемъ [2]) и вѣрою же достигаемъ *превосходства познанія Христа Іисуса* [3]). Сама по себѣ вѣра есть наша убѣжденность, увѣренность въ чемъ—нибудь, неутверждающаяся на чувственномъ опытѣ, или на основаніяхъ, имѣющихъ логически принудительный характеръ; въ противномъ случаѣ наша увѣренность въ чемъ—нибудь уже не вѣра, но знаніе [4]). Религіозная вѣра, имѣющая своимъ объектомъ Бога, основывается на нравственномъ актѣ нашего личнаго довѣрія къ Богу независимо отъ убѣжденій нашего разума. Правда, ей не чуждъ теоретическій характеръ, насколько она примыкаетъ къ историческимъ событіямъ (напр., смерть и воскресеніе Христа), но она есть по преимуществу дѣло сердца [5]), и съ этой стороны вѣра есть ничто иное, какъ нравственная настроенность души, всецѣло преданной Христу [6]), исканіе Его ради тѣснѣйшаго внутренняго союза съ Нимъ [7]). Такъ какъ чрезъ вѣру мы получаемъ отъ Бога благодать, превышающую наши личныя заслуги, то вѣра непосредственно соединяется съ благодарною любовію къ возлюбившему насъ Богу [8]) и вмѣстѣ съ нею направляетъ и подчиняетъ волѣ Божіей всѣ силы нашего духа, въ томъ числѣ и разумъ, становясь для послѣдняго регулятивомъ въ познаніи откровенныхъ истинъ. Вѣра дѣлаетъ его способнымъ усвоять *слово о крестѣ*, кажущееся ему *безуміемъ* [9]) и предохраняетъ его отъ превозношенія, возстающаго противъ познанія Бога [10]), научая

---

[1]) Ibid. V, 1—2.
[2]) Ibid. 1, 17.
[3]) Τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ. Фил. Ш, 8.
[4]) Рим. IV, 18, VI, 8; X, 9 2 Кор. V. 7.
[5]) Рим. X, 9.
[6]) 2 Кор. X, 5, Рим. I, 5.
[7]) Фил. Ш, 8—12 и др.
[8]) Рим. V, 5.
[9]) 1 Кор. I, 18.
[10]) 2 Кор. X, 5.

человѣка, что самъ онъ не можетъ пріобрѣсть истиннаго знанія о Богѣ, если не будетъ познанъ Богомъ [1]; Богъ же даетъ знаніе только вѣрующимъ въ Него и любящимъ Его [2]. Разумъ же, неруководимый вѣрою, не имѣетъ самъ въ себѣ ручательства въ томъ, что пріобрѣтаемое имъ знаніе согласно съ волею Божіею. Опасность уклоненія отъ воли Божіей устраняется, если разумъ плѣняетъ всякое помышленіе въ послушаніе Христу [3]. Послушаніе разума выражается въ томъ, что онъ ничего не желаетъ имѣть отъ самаго себя, но все хочетъ получить отъ Бога и въ полученномъ проразумѣть Его волю. А такъ какъ воля Божія объявлена въ откровенномъ словѣ Божіемъ, то Св. Писаніе становится для разума первымъ источникомъ познанія откровенныхъ истинъ. Духовное или аллегорическое пониманіе Св. Писанія разсматривается Ап. Павломъ въ качествѣ гносиса [4]. Вторымъ источникомъ гносиса служитъ апостольское преданіе, имѣющее равное значеніе съ первымъ: ибо и преданіе есть λόγος Θεοῦ, а не λόγος ἀνθρώπων [5]. Знаніе, пріобрѣтаемое на основѣ откровенія и церковнаго преданія, при руководствѣ вѣры, имѣетъ лишь относительное совершенство: потому что мы, хотя и просвѣщены познаніемъ славы Божіей въ лицѣ І. Христа [6], вообще не можемъ обладать полнымъ знаніемъ въ настоящемъ вѣкѣ, но только знаніемъ отчасти (ἐκ μέρους), которое, какъ несовершенное,

---

[1]) Гал. IV, 9.

[2]) 1 Кор. VIII, 3.

[3]) Гал. X, 5.

[4]) Насколько можно судить по употребленію слова πνευματικὸν и аллегорическому пониманію ветхозав. событій (1 Кор. X гл.).

[5]) О значеніи преданія Ап. Павелъ говоритъ особенно въ посланіяхъ къ Тимоѳею и Титу. Здѣсь Апостолъ настаиваетъ на необходимости держаться преданія въ виду еретич. гносиса, отрицавшаго или извращавшаго значеніе преданія. См. статью Гильгенфельда: Der Gnosticismus und das Neue Testament. Zeitschr. für wissenschaft. Teolog. 1870, 3 Heft.

[6]) 1 Кор. IV, 6.

упразднится и замѣнено будетъ нѣкогда непосредственнымъ созерцаніемъ истины. Только вѣра пребываетъ неизмѣнною. Если въ настоящей жизни недосягаемо для человѣка полное знаніе, то, очевидно, существо гносиса состоитъ только въ углубленіи нашего разума въ тайны откровенія и въ возможномъ для него постиженіи ихъ, но не въ возвышеніи надъ ними. Возвышеніе разума надъ истинами откровенія ведетъ къ лжеименному знанію (ψευδώνυμος γνῶσις), сопровождающемуся уклоненіемъ отъ вѣры и устнаго и писаннаго преданія [1]), практическимъ и теоретическимъ отрицаніемъ Бога [2]), обращеніемъ къ негоднымъ баснямъ [3]), къ безконечнымъ словопреніямъ, состязаніямъ и генеалогіямъ [4]).

На основаніи изложеннаго ученія Ап. Павла о вѣрѣ и знаніи можно выразить слѣдующимъ образомъ взаимное отношеніе элементовъ христіанскаго знанія. Вѣра занимаетъ центральное положеніе въ религіозно-нравственной жизни человѣка, а гносисъ—периферическое по отношенію къ вѣрѣ [5]), утверждаясь на ней, какъ на необходимомъ основаніи. По своему внутреннему достоинству вѣра выше знанія: первая есть постоянно дѣйствующая и всегда пребывающая сила, усвояющая самую основу нашего спасенія—І. Христа [6]), второе имѣетъ только временное и относительное достоинство, никогда, въ настоящей жизни, не возвышаясь до яснаго и непосредственнаго созерцанія истины. За разумомъ при-

---

[1]) 1 Тим. 6, 21; 2 Тим. II, 14, 23.

[2]) Тит. 1, 16; 2 Тим. II, 18.

[3]) 2 Тим. IV, 4; 1 Тим. IV, 7.

[4]) 1 Тим. 1, 4; 2 Тим. II, 14, 23; Тит. III, 9.

[5]) Пользуемся выраженіемъ Гейнрици; см. вышепоименованное его сочиненіе стр. 163. Подробное изложеніе ученія А. Павла о вѣрѣ можно читать у Otto Pfleiderer (Der Paulinismus, S. 162—172) и Edouard Reuss (Histoire de la théologie chrétienne au siécle apostolique. T. 2).

[6]) Прекрасно выражается у Апостола внутреній союзъ человѣка со Христомъ на основѣ вѣры: *живу вѣрою въ Сына Божія... и уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ... Я сораспялся Христу.* Гал. II, 19—20.

знается стремленіе къ богопознанію, но отрицается его способность познать Бога помимо откровенія: даже откровенныя истины могутъ показаться ему безуміемъ, если онъ не подчинится руководству вѣры. Преданіе устное и писанное служитъ источникомъ гносиса, а тайны царствія Божія—его объектомъ и содержаніемъ. Вообще, гносисъ поставляется Ап. Павломъ въ подчиненное положеніе по отношенію къ вѣрѣ и спасенію—конечной цѣли нашей вѣры и нашего знанія.

Теперь посмотримъ, насколько теоріи гносиса 2-го и начала 3-го в., искавшія опоры въ Св. Писаніи, приближались къ ученію Ап. Павла о вѣрѣ и знаніи или уклонялись отъ этого ученія, какъ своего первообраза.—Первый опытъ научнаго раскрытія ученія о христіанскомъ знаніи представленъ былъ гностиками. Сравненіе ихъ ученія о гносисѣ съ ученіемъ о немъ Ап. Павла ясно показываетъ, что гностическая теорія знанія есть ничто иное, какъ полное извращеніе первообраза. Прежде всего неправильно было понято гностиками значеніе вѣры по отношенію къ знанію. Вѣра, какъ мы видѣли, поставлена Апостоломъ въ центрѣ внутренней религіозной жизни человѣка и признана нормою гносиса, опредѣляющею его объемъ и границы. Гностики же поставили гносисъ на первомъ планѣ, а за вѣрою нетолько не признали нормативнаго значенія, но взглянули на нее, какъ на нѣчто противоположное знанію, служащее принадлежностію простыхъ и неразумныхъ христіанъ [1]). Предпочтеніе знанія вѣрѣ вытекало у гностиковъ изъ ихъ взгляда на существо человѣка въ его отношеніи къ боже-

---

[1]) Tertul. Advers. Valent. c. 2: Ideoque simplices notamur apud illos, ut hoc tantum, non etiam sapientes. Здѣсь же (c. 1) Тертулліанъ, со свойственною ему ироніей, изображаетъ гностика, превозносящагося знаніемъ предъ вѣрующимъ христіаниномъ: если ты спросишь у нихъ (гностиковъ) о чемъ-нибудь въ простотѣ вѣры, то они съ серіознымъ видомъ и наморщеннымъ лбомъ отвѣчаютъ: глубина!

ственному началу. Гностики, какъ извѣстно, дѣлили людей, по степени ихъ совершенства, на пневматиковъ, психиковъ и иликовъ. Духовное сѣмя (σπέρμα πνευματικόν), которымъ обладаетъ пневматикъ, поставляетъ гностика на высшую ступень совершенства [1]). Это сѣмя, какъ изліяніе божественной сущности, дѣлаетъ человѣка, обладающаго имъ, способнымъ къ знанію. Гностикъ, приходя къ сознанію присутствующаго въ немъ духовнаго сѣмени, начинаетъ познавать себя; познавая же себя, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ познаетъ и всѣ тайны высшаго міра (плиромы): ибо познавая пребывающее въ немъ духовное сѣмя, онъ познаетъ и тотъ первоисточникъ, изъ котораго оно проистекло. Слѣдовательно гностикъ, и только онъ одинъ, обладаетъ знаніемъ вслѣдствіе своей природы: его знаніе есть натуральный даръ, которымъ не могутъ обладать другіе. Для гностика, непосредственному созерцанію котораго доступны всѣ тайны, не нужна простая вѣра, основанная на чувствѣ (πίστις φιλή); такая вѣра составляетъ необходимый удѣлъ психиковъ, принадлежащихъ къ церкви и спасающихся вѣрою и добрыми дѣлами [2]). Какъ просвѣщенный (φωτισθείς) по природѣ, гностикъ обладаетъ *совершеннымъ знаніемъ* (τελεία γνῶσις), а не знаніемъ *отчасти* (ἐκ μέρους). Увѣренный въ своей способности познавать истину въ ея основаніи, пневматикъ смѣло испытываетъ откровенное ученіе, не усматривая въ немъ ничего превосходящаго человѣческій разумъ и тѣмъ открывая доступъ полному раціонализму въ научныхъ изслѣдованіяхъ въ области откровеннаго ученія. И замѣчательно то, что гностики защищали свой научный раціонализмъ словами Ап. Павла, который подчиненіемъ разума вѣрѣ ограждаетъ откровенныя истины отъ раціоналистическаго пониманія ихъ. Основываясь на словахъ Ап. Павла: *вся искушающе, добрая держите* [3]), гностики удерживали въ

[1]) Ирин. Contr. Haer. I, 6, 7.

[2]) Ирин. Contr. Haer. lib. I, c. 1, n. 2; c. 6, 2.

[3]) 1 Θес. V, 21. De praescr. haer. c. 4, 8, 10.

своихъ системахъ только тѣ христіанскія истины, которыя казались имъ согласными съ ихъ языческо-философскими воззрѣніями: ибо существо гносиса, по ихъ понятіямъ, состояло не въ уясненіи и приближеніи къ сознанію откровенныхъ истинъ, признаваемыхъ вѣрою непреложными, но въ испытаніи достовѣрности ихъ въ самомъ основаніи, каковое испытаніе имѣло своею конечною цѣлію принятіе однѣхъ истинъ и отрицаніе другихъ, непреложность которыхъ не могла быть признана разумомъ. Очевидно, что еретическій гносисъ, неуправляемый вѣрою, и есть то возстаніе разума противъ познанія Божія, отъ котораго предостерегаетъ Ап. Павелъ [1]).

Утвержденіе гносиса исключительно на разумѣ свидѣтельствуетъ о томъ, что гностики, не усвоивъ христіанскаго понятія о гносисѣ, остались при языческомъ понятіи о немъ, какъ одностороннемъ теоретическомъ знаніи: ибо спасеніе гностика зависитъ отъ знанія его о своемъ происхожденіи, а не отъ добрыхъ дѣлъ; его приводитъ въ плирому не πρᾶξις, но γνῶσις [2]).

Признаніе γνῶσις'а внутреннимъ натуральнымъ и совершеннымъ даромъ необходимо вело гностиковъ къ ослабленію значенія внѣшняго авторитета—Св. Писанія и церковнаго преданія, какъ источниковъ христіанскаго гносиса. Хотя гностикъ прилежно изучаетъ Св. Писаніе, говоритъ его языкомъ, пользуется его содержаніемъ [3]), но его система ясно показываетъ, что онъ обращается къ Св. Писанію не для наученія, а для подтвержденія своей доктрины, чуждой Слову Бо-

---

[1]) 2 Кор. X, 5.

[2]) Baur, Christl. Gnosis. S. 170.—„Они (гностики), говоритъ св. Ириней (Contr. Haer. I, 6, n. 2, 3, 4), о себѣ самихъ рѣшительно полагаютъ, что во всякомъ случаѣ и непремѣнно спасутся, не посредствомъ дѣлъ, но потому, что они по природѣ духовны, потому „совершеннѣйшіе“ между ними безбоязненно дѣлаютъ и всѣ дѣла запрещенныя... Въ плирому вводитъ не какая либо дѣятельность, а сѣмя, оттуда сообщенное въ незрѣломъ состояніи и здѣсь достигающее совершенства“.

[3]) Heinrici, Die Valent. Gnosis. S. 182.

жію по своимъ основнымъ положеніямъ. Гностикъ, какъ φωτισθείς, не нуждается въ Св. Писаніи [1]), но ссылками на него онъ имѣетъ своею цѣлію только доказать, что его система изображаетъ христіанство во всей его чистотѣ. Но въ виду явнаго несогласія его системы съ содержаніемъ Св. Писанія онъ могъ достигнуть этой цѣли неиначе, какъ допустивъ крайне произвольное обращеніе съ Св. Писаніемъ. У Тертулліана, какъ и у другихъ церковныхъ писателей, находимъ подтвержденіе того, что извращеніе гностиками Св. Писанія стояло въ прямой зависимости отъ ихъ доктринъ. „Тамъ, говоритъ онъ, происходитъ извращеніе Писаній, гдѣ замѣчается уклоненіе въ ученіи. Кто предположилъ иначе учить, тотъ необходимо вынуждается иначе расположить источники ученія. Ибо они (еретики) не могутъ учить инымъ образомъ, если не будетъ имѣть инаго свойства то, при помощи чего они учатъ“ [2]). Изображая blasphematio еретиковъ въ ихъ обращеніи съ св. Писаніемъ [3]), Тертулліанъ утверждаетъ, что они, въ интересѣ своихъ ученій, извращали смыслъ (sensus) и букву (stilus) Писанія, чтобы устранить или представить неправдоподобнымъ то, что они находили въ Библіи противорѣчащимъ ихъ системамъ [4]). Одинъ рукою повреждаетъ Писаніе, другой изъясненіемъ извращаетъ смыслъ ихъ. Маркіонъ приспособляетъ Св. Писаніе къ своему ученію, а Валентинъ—свое ученіе къ Писаніямъ [5]). Приспособленіе своихъ ученій къ Св. Писанію и наоборотъ приводило гностиковъ къ непризнанію однѣхъ Св. книгъ богодухновенными, къ извращенію другихъ прибавками и убавками въ текстѣ и методомъ истолкованія ихъ [6]). Отличительнымъ признакомъ еретическаго изъясненія Библіи было „вырываніе“

[1]) Ирин. Contr. Haer. I, 8, 1.

[2]) Тертул. De praescr. haer. c. 48.

[3]) Ibid. c. 17.

[4]) Ibid. 15, 30.

[5]) Ibid. c. 38.

[6]) Ibid. c. 17.

изъ Св. Писанія отдѣльныхъ выраженій и построеніе на нихъ разныхъ гипотезъ и теорій [1]) На основаніи двухъ—трехъ выраженій еретики хотѣли понимать Ветхій и Новый завѣтъ [2]). Пророческій языкъ, выражающій истины или просто (simpliciter) или прикровенно давалъ гностикамъ возможность апеллировать, по мѣрѣ надобности, то къ аллегоріи, то къ простому смыслу Особенно же они злоупотребляли аллегоріей, которую они хотѣли распространить на все Св Писаніе [3]). По искусству находить въ Библіи аллегорію и иносказательныя выраженія гностики представлялись Тертулліану непобѣдимыми и лукавыми чародѣями, превращавшими горькое въ сладкое и сладкое въ горькое [4]).

Изъ понятія о гносисѣ, какъ натуральномъ совершенномъ дарѣ, вытекало еретическое превратное толкованіе существа и значенія устнаго церковнаго преданія. Въ посланіяхъ Ап. Павла и въ твореніяхъ церковныхъ писателей устное преданіе, по существу своему, отождествлялось съ Св. Писаніемъ: то и другое составляетъ единое апостольское наслѣдіе,—единое по источнику происхожденія и содержанія. Гностики же отдѣлили писанное преданіе отъ устнаго и послѣднее раздѣлили на извѣстное церковное преданіе и тайное. Для гностиковъ, просвѣщенныхъ отъ природы, ненужно было преданіе, какъ источникъ и норма знанія; но отвергнуть его они не могли: отрицаніе церковнаго преданія равносильно было бы признанію своихъ системъ несогласными съ духомъ христіанскаго ученія. Не могли они и принять церковное преданіе во всей его полнотѣ и неповрежденности, такъ какъ оно изобличало ложность направленія ихъ доктринъ. Вотъ почему еретики для оправданія своихъ ученій, несогласныхъ съ церковнымъ преданіемъ, вынуждались расширять или сокращать область

---

[1]) Advers. Prax. c. 20.

[2]) Ibid.

[3]) De Resur. carn. c. 20: Volunt. (гностики) omnia prophetas per imagines concionatos.

[4]) Scorp. c. 1.

преданія и подвергать сомнѣнію авторитетъ самыхъ органовъ преданія: апостоловъ и церквей, ими основанныхъ. Противъ апостоловъ, какъ непогрѣшимыхъ органовъ проповѣди Христовой, слышались два, противоположныя другъ другу, возраженія. Одно изъ нихъ, основываясь на извѣстной распрѣ апостоловъ [1]), отказывало имъ въ полнотѣ обладанія истиною [2]); другое наоборотъ признавало за апостолами полное вѣдѣніе откровеннаго ученія, но утверждало, что они не всѣмъ открыто проповѣдывали полученныя ими отъ Христа истины [3]), но нѣчто тайно довѣрили немногимъ избраннѣйшимъ своимъ послѣдователямъ [4]), отъ которыхъ тайное апостольское преданіе, неизвѣстное церквамъ, перешло въ обладаніе гностиковъ. Въ подтвержденіе существованія тайнаго апостольскаго преданія гностики ссылались, между прочимъ, на Ап. Павла, получившаго особое откровеніе, неизвѣстное другимъ апостоламъ, при восхищеніи до третьяго неба (2 Кор. XII, 2 и слѣд.), и сообщившаго его Тимоѳею [5]), отъ котораго оно перешло къ гностикамъ. Тайное преданіе считалось гностиками болѣе полнымъ и совершеннымъ сравнительно съ церковнымъ преданіемъ; оно совершеннѣе уже потому, что церкви усвояли апостольское ученіе suo vitio [6]), за что и порицаемы были апостолами (Гал. Ш, 1; 7, 7).

Наконецъ неправильно было понято гностиками и отношеніе греческой философіи къ христіанскому откровенію. Въ эллинской философіи Ап. Павелъ одобрилъ только выразившееся въ ней стремленіе человѣческаго разума познать

---

[1]) Гал. II, 11—14, Tertul. De praescr. haer. c. 23.

[2]) Ibid. c. 22: Solent dicere non omnia apostolos scire.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. c. 25: non tamen omnia voluit illos omnibus revelasse, quaedam enim palam et universis, quaedam secreto et paucis demendasse.

[5]) Въ выраженіяхъ Ап. Павла: *сохрани преданіе* (Тим. VI, 20), *доброе преданіе соблюди* (2 Тим. I, 14) гностики видѣли указаніе на существованіе тайнаго преданія.

[6]) De praescr. haer. c. 27.

истину; это стремленіе, не нашедшее удовлетворенія въ до христіанской мірской мудрости, подготовляло язычниковъ къ принятію Евангелія, но образъ языческаго познанія истины названъ Апостоломъ безумiемъ въ отношеніи къ Божественной мудрости, открывшейся въ словѣ о крестѣ. Въ сужденіи Ап. Павла о мірской мудрости указано было основаніе, на которомъ можно было частнѣе опредѣлить отношеніе философіи къ откровенію, когда пробудившееся среди христіанъ стремленіе къ научному знанію ощутило нужду воспользоваться услугами философіи. Можно было признать за философіей отрицательное значеніе и, при извѣстныхъ условіяхъ, формальное, но не матеріальное. Во всякомъ случаѣ философію, какъ человѣческую мудрость, слѣдовало поставить въ подчиненное служебное положеніе по отношенію къ христіанскому откровенію и точнѣе опредѣлить это положеніе ея. Гностики же признали за философіей формальное и матеріальное значеніе, смѣшавъ, по мѣткому выраженію Тертулліана, христіанскія истины съ философскими идеями, какъ вино съ водою, и „мракомъ философіи потемняли ясный и чистый свѣтъ истины“ [1]). Смѣшеніе философіи съ христіанствомъ было настолько велико, что послѣднее составляло только часть содержанія гностическихъ системъ, бывшихъ нечестивымъ подражаніемъ христіанскому ученію [2]). Къ

[1]) Tertul. De Anima c. 3.

[2]) Тертуллианъ слѣдующимъ образомъ изображаетъ вредъ, произшедшій отъ смѣшенія философіи съ христіанствомъ: „Отсюда (изъ философіи) произошли (у еретиковъ) эоны и какія-то безконечныя формы (идеи), и тройственное дѣленіе человѣка у Валентина: онъ былъ платоникъ. Отсюда произошелъ лучшій богъ Маркіона,—лучшій по безстрастію: онъ произошелъ отъ стоиковъ. А что говорится о погибели души,—это проистекаетъ отъ эпикурейцевъ; гдѣ отрицается воскресеніе плоти,—это заимствуется изъ ученія общаго всѣмъ философамъ, и гдѣ матерія поставляется наравнѣ съ Богомъ, это ученіе Зенона.. Отсюда (произошли) басни и родословія безконечныя (1 Тим. IV, 1), безплодныя изслѣдованія, распространяющіяся подобно раку (2 Тим II, 17); De praescr haer. c. 7. Не все, конечно, гностики заимствовали изъ одной философіи: ихъ системы обнимали язычество съ миѳологіей, философіей, восточною теософіею, іудейство и христіанство; но вѣрно то, что они разсматривали христіанство съ языческо-философской точки зрѣнія, а не наоборотъ.

извращенію христіанскаго ученія необходимо приводила гностиковъ ихъ теорія гносиса, сущность которой послѣ представленнаго изложенія ея, можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ Вѣра нетолько не признается главною центральною силою нашего духа, способною къ усвоенію христіанства и служащею нормою гносиса, но совершенно отвергается и считается несовмѣстимою съ гносисомъ; на мѣсто религіознаго чувства водворяется разумъ, и гносисъ пріобрѣтаетъ односторонній раціоналистическій характеръ. Слабое признаніе и превратное толкованіе внѣшняго авторитета Св. Писанія и церковнаго преданія отнимало у гносиса истинные источники и нормы. Чрезмѣрный аллегоризмъ въ изъясненіи Св Писанія открывалъ свободный доступъ въ область христіанскаго ученія крайностямъ идеализма. Философія поставлялась въ неправильное отношеніе къ христіанскому откровенію. Гносисъ по объему своего содержанія не есть христіанское знаніе, но знаніе вообще, имѣвшее языческій характеръ, получившій новую окраску подъ вліяніемъ христіанскихъ идей.

Еретическій гносисъ вызвалъ противъ себя напряженную полемику со стороны церковныхъ писателей, въ которой достигался двоякій результатъ по отношенію къ вопросу о христіанскомъ знаніи: въ ней обсуждались, выяснялись и раскрывались принципы христіанскаго гносиса съ положительной стороны и отрицательной, чрезъ что приводилось къ болѣе ясному сознанію существо истиннаго и ложнаго гносиса. Со стороны положительнаго рѣшенія вопроса о христіанскомъ знаніи и по отрицательному отношенію къ гностицизму церковная противо-гностическая литература приняла двоякое направленіе. Одно изъ нихъ, по своему идеалистическому характеру, имѣло нѣкоторые общіе соприкосновенные пункты съ гностицизмомъ, отрицая въ немъ все еретическое и одобряя его хорошія стороны, какъ напримѣръ выразившееся въ немъ стремленіе къ научному знанію вообще; это направленіе по справедливости называется

церковно-гностическимъ или спекулятивнымъ. Другое направленіе крайностямъ идеализма противопоставило христіанскій реализмъ и слово *contra* избрало девизомъ, обозначающимъ характеръ его отношенія къ еретическому гносису. Іустинъ мученикъ и философъ [1]), положившій начало церковно-умозрительному богословскому направленію, считается основателемъ ученія объ истинномъ христіанскомъ гносисѣ [2]). Его идеи нашли своихъ послѣдователей въ представителяхъ александрійской школы, и въ твореніяхъ Климента александрійскаго и Оригена онѣ развиты были до послѣднихъ выводовъ. Основныя воззрѣнія представителей антигностическаго направленія, обозначившагося въ сочиненіяхъ мужей апостольскихъ, высказаны были впервые съ относительною опредѣленностію св. Иринеемъ [3]). Изложимъ главнѣйшіе пункты ученія о христіанскомъ знаніи Іустина, Климента александрійскаго [4]) и св. Иринея, такъ какъ воззрѣнія поименованныхъ церковныхъ учителей на существо христіанскаго знанія имѣли вліяніе на Тертулліанову теорію знанія, какъ уже замѣчено было выше.

Представители церковно-умозрительнаго направленія, поставившіе цѣлью своей жизни научное познаніе истины, признали законнымъ стремленіе гностиковъ къ научному знанію, не порицали спекулятивнаго характера ихъ системъ, но объявили ложнымъ только ихъ направленіе и взяли на себя задачу выяснить и утвердить основы истиннаго гносиса (γνῶσις ἀληθινή), коренящіяся въ существѣ христіанства и въ природѣ познавательныхъ способностей человѣка. Христіанство

---

[1]) Іустинъ окончилъ свою жизнь мученически ок. 166 г.; см. Patrolog Alzog. 1876 г.

[2]) Thomasius, Die Dogmeng. der alten Kirche S. 133.

[3]) Иринеи умеръ мученически около 202 г.

[4]) Полагаютъ, что сочиненіе Климента алекс. († 217) извѣстны были Тертулліану; см. соч. Землера—De varia et incerta indole librorum Q. Septim. Flor. Tertulliani (Oehler t. III).

должно быть усвоено и познано, какъ абсолютная божественная истина, непреложность которой удостовѣряется основою ея—Богомъ; оно можетъ быть усвоено и познано, если въ человѣкѣ есть потребность и способность къ усвоенію его и познанію. Но въ человѣкѣ дѣйствительно есть внутреннее чувство божественнаго и жажда высшаго откровенія, а разумъ человѣческій способенъ къ познанію сверхчувственнаго [1]); слѣдовательно христіанство можетъ быть усвоено и познано въ свойственномъ ему качествѣ; необходимо только выяснить условія истиннаго усвоенія и познанія откровенной истины. Въ существѣ христіанства, какъ божественнаго откровенія, заключается требованіе, чтобы оно усвоялось вѣрою безъ изысканія доказательствъ, утверждающихъ его достовѣрность: ибо неразумно, по мнѣнію Климента, требовать отъ Бога доказательствъ въ отношеніи къ возвѣшенной Имъ истинѣ [2]). Вѣра получаетъ свое объективное основаніе въ авторитетѣ самаго Бога [3]); невозможность же найти для вѣры инаго высшаго основанія кромѣ Бога необходимо требуетъ признать и саму вѣру принципомъ, стоящимъ выше всякихъ доказательствъ, немогущихъ сообщить вѣрѣ большую твердость или улучшить ея достоинство [4]). По своему происхожденію вѣра, по ученію Климента, не есть натуральный даръ, принадлежащій только психикамъ, какъ утверждаютъ гностики; насколько она возникаетъ въ насъ при содѣйствіи благодати Божіей, вѣра есть даръ Божій (χάρις δὲ ἡ πίστις); насколько же человѣкъ самъ стремится къ усвоенію божественнаго откровенія, она есть свободный актъ нашей воли. Соотвѣтственно двоякому своему происхожденію вѣра можетъ быть опредѣлена такъ: она есть свободное усвоеніе (πρόληψις) божественнаго и непосредст-

---

[1]) Клим. Strom. VI, c. 1, 16.

[2]) Клим. Str. II, 2.

[3]) Ibid. c. 4: Ὁ τῷ Λόγῳ πιστεύσας οἶδε τὸ πρᾶγμα ἀληθὲς ἀληθεία γὰρ ὁ Λόγος. Ὅδε ἀπιστήσας τῷ λέγοντι ἠπίστησε τῷ Θεῷ.

[4]) Ibid. c. 2.

венное согласіе нашего чувства съ воспринимаемою имъ истиною при помощи благодати Божіей [1]). Какъ единственное средство усвоенія Евангелія и спасительной силы его вѣра необходима для всѣхъ людей безъ исключенія [2]). Признаніемъ вѣры необходимою и общею для всѣхъ людей силою, способною къ усвоенію откровенія, опровергнуто мнѣніе гностиковъ о безполезности вѣры для пневматика и утверждено первое условіе усвоенія и, слѣдовательно, познанія христіанской истины: ибо нельзя знать того, что не усвоено, безъ вѣры же невозможно усвоеніе откровенія. Безъ вѣры, говоритъ Климентъ, невозможно знаніе [3]); *аще не увѣрите*, повторяетъ онъ слова прор. Исаіи (VII, 9), *ниже имате разумѣти*; вѣра служитъ основаніемъ истины [4]).

Если представители христіанскаго умозрительнаго направленія признали за вѣрою значеніе принципа, по своей внутренней достовѣрности не нуждающагося въ доказательствахъ, и основы, на которой утверждается знаніе истины, то естественно ожидать, что они удержатъ за вѣрою это значеніе по отношенію къ теоретической и практической дѣятельности христіанскаго гностика на всѣхъ ступеняхъ ея развитія. Однакожъ ихъ сужденія объ отношеніи вѣры къ теоретическому и практическому гносису ясно показываютъ, что вѣра служитъ только первоначальною ступенью, чрезъ которую разумъ возвышается къ гносису, въ дальнѣйшемъ же восхожденіи къ познанію истины уже разумъ сообщаетъ большую твердость и высшее достоинство простой вѣрѣ, а не вѣра разуму. Къ возвышенію гносиса надъ вѣрою приводили александрійскихъ учителей ихъ психологическія представленія. Чувство неясно и находится въ зависимости отъ внѣшнихъ впечатлѣній; неяснымъ должно быть и содержа-

---

[1]) Ibid. c. 6.

[2]) Cohort. ad gent. ὅτι γε μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις.

[3]) Str. II, 6: αὐδ' ἄνευ πίστεως γνῶσιν ἐπακολουθῆσαι.

[4]) Ibid. Αὕτη τοινυν χρηπὶς ἀληθείας.

ніе вѣры, опирающейся на чувство. Гносисъ же утверждается на разумѣ; а разумъ есть око нашей души[1]), находящееся во внутренней связи съ божественнымъ Логосомъ, свѣтъ котораго, падая на око нашей души (разумъ), дѣлаетъ для него бежественное видимымъ и познаваемымъ[2]). Слѣдовательно, если разумъ выше непосредственнаго чувства, то и гносисъ, утверждающійся на разумѣ, выше вѣры, опирающейся на чувствѣ. Въ связи съ этими психологическими представленіями стоитъ ученіе александрійцевъ о возвышеніи вѣры въ знаніе. Простая вѣра, достаточная для спасенія, не удовлетворяетъ однакожъ человѣка, стремящагося къ отчетливому знанію того, что неясно сознается въ чувствѣ, а потому необходимо содержаніе простой вѣры развить въ научное знаніе. Развитіе содержанія вѣры въ знаніе возможно: ибо вѣра заключаетъ въ себѣ знаніе, но только непосредственное (ἄνευ τοῦ ζητεῖν) и неразвитое (σύντομος γνῶσις). Научно-познанное благо, сокрытое въ рѣрѣ (ἐνδιάθετόν τι ἀγαθόν) и есть истинный гносисъ; въ немъ вѣра достигаетъ своего совершенства (τελείωσις) и прочнаго основанія (ἀπόδειξις). Какъ скоро гносисъ дѣлается конечною цѣлію вѣры, то она, очевидно, не занимаетъ уже господствующаго положенія во внутренней жизни человѣка, усвоеннаго ей Ап. Павломъ. Она не занимаетъ господствующаго положенія и въ нравственной дѣятельности гностика. Въ противоположность еретикамъ, цѣнившимъ только одно теоретическое знаніе, Климентъ александрійскій требуетъ отъ христіанскаго мудреца совершенства и въ нравственной жизни. Съ практической стороны гносисъ есть знаніе и осуществленіе высшаго идеала христіанскаго благочестія и добродѣтели. Но этотъ идеалъ недоступенъ для человѣка, остающагося при простой вѣрѣ. Какъ простой вѣрующій ниже гностика со стороны теоретическаго знанія христіанскихъ истинъ, такъ и добродѣтель перваго ниже

[1]) Ibid. III, c. 5.

[2]) Paedag. 1, c. 9.

добродѣтели мудреца. Простому вѣрующему свойственна рабская добродѣтель, основывающаяся на страхѣ, гностику же приличествуетъ чистое, свободное благочестіе, утверждающееся на безкорыстномъ служеніи добру ради добра. Такимъ образомъ мѣрою теоретической и практической дѣятельности служитъ разумъ; дѣятельность же, въ основѣ которой лежитъ вѣра по преимуществу, имѣетъ низшее достоинство сравнительно съ тою, которая опирается по преимуществу на разумѣ.

Представители церковно-спекулятивнаго направленія были убѣждены, что правильно развить содержаніе вѣры въ знаніе возможно на основѣ Св. Писанія и церковнаго преданія, но при помощи греческой философіи. Полемическіе интересы вынуждали церковныхъ учителей защитить богодухновенность и неприкосновенность свящ. канона во всемъ его объемѣ и оградить Св. Писаніе отъ еретическаго произвола въ изъясненіи содержанія его посредствомъ надежныхъ герменевтическихъ правилъ. Св. Іустинъ и Климентъ александрійскій упрекаютъ гностиковъ за ихъ непризнаніе всего Св. Писанія одинаково богодухновеннымъ и защищаютъ божественное достоинство его не только по содержанію, но и по буквѣ. Св. Писаніе, по ученію Климента, какъ произведеніе Духа Божія, все безусловно достовѣрно и служитъ надежнымъ руководителемъ въ нравственной и теоретической религіозной дѣятельности. Но одного утвержденія боговдохновенности св. канона еще не достаточно было для огражденія отъ произвольнаго истолкованія его; требовалось еще вооружить разумъ, испытующій Писаніе, твердыми герменевтическими правилами. Но всѣ правила, предлагавшіяся церковными писателями первыхъ трехъ вѣковъ въ руководство для изъясненія Св. Писанія, были столь общи и неопредѣленны, что постоянно нарушались, въ большей или меньшей степени, даже тѣми самыми лицами, которыя предлагали ихъ другимъ въ руководство. Обыкновенно предлагалось различать въ выраженіяхъ Св.

Писанія два или три смысла, понимать отдѣльныя выраженія въ связи съ общимъ духомъ ученія Св. книгъ, руководствоваться правиломъ вѣры при изъясненіи извѣстныхъ мѣстъ Слова Божія, требовалась нравственная чистота сердца и благочестивая настроенность души и т. п. Всѣ эти и подобныя правила предлагались и александр. церков. писателями, но эти правила не предохранили ихъ отъ крайностей аллегоризма, имѣвшаго связь съ ихъ мистико-созерцательнымъ направленіемъ. Гностикъ, стремящійся проникнуть въ сущность вещей, постигнуть причины и цѣли явленій, не могъ останавливаться на буквѣ Писаній: ибо оно не всегда выражаетъ истину прямо, но скрываетъ ее подъ формою аллегоріи и притчи. Уразумѣніе духовнаго смысла Св. Писанія и составляетъ высшую задачу истиннаго гностика, стремящагося постигнуть божественную истину на основѣ откровеннаго слова. Наклонность александрійцевъ къ аллегоріи составляетъ слабую сторону ихъ экзегетики, имѣвшую не всегда желательное вліяніе на ихъ богословіе; аллегорія давала большой просторъ ихъ идеализму и помогала находить въ Св. Писаніи такія идеи, какихъ въ немъ и не слѣдовало искать.

Другимъ источникомъ и нормою истиннаго гносиса считалось церковное преданіе. Представители христіанскаго умозрительнаго направленія высоко цѣнили церковное преданіе, считая правило вѣры суммою догматическаго апостольскаго преданія, невредимо сохраняемаго церковію. Истинный только тотъ гносисъ, думали они, который опирается на авторитетѣ церковнаго ученія (γνῶσις ἐκκλησιαστική). Но, признавая полноту откровенныхъ истинъ въ живомъ потокѣ церковнаго преданія, они однакожъ выражаютъ мысль, что эти истины не всѣ достаточно ясно выражены, и оставляютъ за разумомъ правo на болѣе точное раскрытіе и уясненіе ихъ [1]).

[1]) Риттеръ (Hist. de la philos. chr. p. 394) дѣлаетъ предположеніе, что Климентъ, называя вѣру σύντομος, намекаетъ на regula fidei, если такъ, то преданіе, какъ и простая вѣра, представляется Клименту не совсѣмъ надежною

Здѣсь заключалась большая опасность для философствовавшихъ отцовъ уклониться отъ церковнаго ученія въ образѣ пониманія догмата, если преданіе объявлялось недостаточно яснымъ во всѣхъ своихъ частяхъ; только живая вѣра, которою воодушевлены были древніе мужи, предохраняла ихъ отъ этой опасности.

Для научнаго раскрытія и изъясненія истинъ откровенія признавалось необходимымъ содѣйствіе философіи. Въ неудачномъ примѣненіи философіи къ научному изъясненію христіанскихъ истинъ, допущенномъ гностиками, многіе христіане усмотрѣли достаточное доказательство непригодности ея въ области христіанскаго знанія. Но греческіе церковные писатели, воспитавшіеся на философіи и видѣвшіе ея добрыя стороны, не отказались отъ нее, но попытались точнѣе опредѣлить отношеніе ея къ христіанству. Соглашаясь съ гностиками въ необходимости поставить христіанство въ связь съ до-христіанскимъ естественно-историческимъ религіознымъ развитіемъ человѣчества, они, въ противоположность гностикамъ, выставили положеніе, что философія должна быть приближена къ христіанству, а не наоборотъ, какъ думали гностики. Связью между откровеннымъ ученіемъ и философіей поставлено было ученіе о Божественномъ Логосѣ. Вѣчное Божественное Слово, учитъ Св. Іустинъ есть посредствующее начало между Богомъ и твореніемъ, искони открывавшееся въ мірѣ. Это Слово всегда сѣяло въ человѣчествѣ сѣмена истины (Λόγος σπερματικὸς). Ведя іудеевъ къ христіанству чрезъ законъ, оно, открывая сѣмена истины и язычникамъ, приготовляло и послѣднихъ къ христіанству чрезъ философію: ибо каждый философъ „познавалъ отчасти сродное съ посѣемымъ Словомъ Божіимъ [1]). Какъ

нормою знанія, по неясности своего содержанія и зависимости отъ человѣческаго авторитета (см. у Redepenning, Origenes; S. 99).

[1]) Іуст. Apol. II, c. 13.

обладающая частицами истины, философія, по словамъ Іустина, есть высочайшее стяжаніе въ очахъ Божіихъ: она одна приводитъ насъ къ Богу" [1]). Пропедевтическое значеніе эллинской философіи признавалось Іустиномъ столь великимъ, что, по его мнѣнію, тѣ, которые жили согласно съ Словомъ Божіимъ, суть христіане, хотя бы считались за ἄθεοι, какъ напр. Сократъ и друг. философы [2]). Климентъ александрійскій училъ о значеніи философіи согласно съ Іустиномъ. И по Клименту, ученіе человѣчества въ истинѣ въ до-христіанскій періодъ производилъ Λόγος Παιδαγόγός, помогавшій особенно философамъ познавать истину, а потому философія, по мнѣнію Климента, есть дѣло божественнаго провидѣнія [3]), даръ Божій [4]) для грековъ; философія сама по себѣ нѣкогда оправдывала грековъ [5]), жившихъ въ согласіи съ разумомъ, въ которомъ открывался свѣтъ Божественнаго Слова [6]). Если философія заключаетъ въ себѣ частицы истины [7]), то она очевидно, не теряетъ своего значенія и о отношенію къ христіанскому откровенію и небезполезна для христіанскаго гносиса и по своему содержанію. Особенно-же высоко цѣнитъ Климентъ формальное значеніе философіи; она, по его мнѣнію, служитъ полезнѣйшимъ орудіемъ въ рукахъ гностика для защищенія христіанства [8]) и помогаетъ уразумѣнію истины: человѣкъ неученый не можетъ понимать, должнымъ образомъ, содержанія вѣры [9]) и Св. Писанія [10]).

---

[1]) Іуст. Dialog. c. 2.
[2]) Іуст. Apolog. 1, c. 46.
[3]) Клим. Str. lib. I, c. 1, 5.
[4]) Ibid. c. 2, 7.
[5]) Ibid. c. 20.
[6]) Клим. Paedag. lib. 1. c. 9.
[7]) Strom. lib. 1, c. 13.
[8]) Ibid I, c. 6.
[9]) Ibid.
[10]) Ibid. c. 9.

Особенно высоко цѣнилась діалектика: она столпъ и ограженіе виноградника [1]). Путемъ діалектики разумъ раскрываетъ содержаніе вѣры, опираясь на свои внутренніе законы и авторитетъ Св. Писанія и церковнаго преданія.

Теорія истиннаго гносиса, развитая представителями церковно спекулятивнаго направленія, нечужда значительныхъ неточностей, при всемъ ея высокомъ достоинствѣ. Въ общемъ она представляетъ глубоко задуманную попытку научно развить основы христіанскаго гносиса посредствомъ гармоническаго сочетанія божественнаго съ человѣческимъ, но въ образѣ сочетанія этихъ двухъ элементовъ христіанскаго знанія можно усматривать нѣкоторыя не совсѣмъ правильныя сужденія. Хотя вѣра и признана необходимымъ средствомъ для усвоенія и познанія христіанской истины, но знаніе, доставляемое вѣрою, и жизнь при одной простой вѣрѣ признаны, по своему достоинству, низшею ступенью, ведущею къ высшей ступени—гносису, который и вытѣсняетъ вѣру изъ ея центральнаго положенія во всей духовной жизни, усвоеннаго ей Ап. Павломъ. Видна нѣкоторая неустойчивость взгляда на значеніе вѣры для гносиса, если она признается принципомъ, стоящимъ выше всякихъ доказательствъ, и въ тоже время утверждается, что въ гносисѣ, или въ разумѣ, она достигаетъ своего совершенства. Гносисъ на высшей ступени своего совершенства есть плодъ по преимуществу разума, который самъ направляетъ вѣру къ совершенству, а не управляется ею; здѣсь уже замѣчается преувеличеніе значенія разума въ отношеніи къ познанію откровенныхъ истинъ. Преувеличено и значеніе философіи. Въ философіи, какъ мы видѣли, Ап. Павелъ одобрилъ только стремленіе къ познанію истины и выразившееся въ ней сознаніе разума въ своемъ безсиліи познать Бога; греческіе же церковные писатели возвели философію на степень

[1]) Strom. I, c. 20.

откровенія [1]), какъ заключающую въ себѣ такія же истины, какія открыты были въ христіанствѣ; различіе указывалось только въ относительной неполнотѣ и неясности истины, познанной философами, сравнительно съ истиною, возвѣщенной въ христіанствѣ [2]). Преувеличенное значеніе содержанія философіи приводило къ разширенію объема христіанскаго знанія; оно не есть знаніе только откровенной истины, но знаніе истины вообще, которое должна обнимать философія религіи, а не богословіе даже въ широкомъ смыслѣ. Наконецъ и значеніе внѣшняго авторитета въ дѣлѣ познанія христіанскаго ученія не совсѣмъ точно обозначено въ свойственномъ ему качествѣ

Возвысить значеніе внѣшняго авторитета въ христіанскомъ знаніи, построить методъ познанія откровенныхъ истинъ исключительно на существѣ самаго откровенія въ его рѣшительномъ отличіи отъ всего человѣческаго, указать должныя границы познаваемости христіанскаго ученія и выдвинуть на первый планъ болѣе практическій интересъ сравнительно съ метафизическимъ взяли на себя представители такъ называемаго положительнаго или антигностическаго направленія. Основныя воззрѣнія этого направ-

---

[1]) Правда, матеріальное значеніе философіи нѣсколько умалялось, когда греч. церк. писатели говорили, что она заключаетъ въ себѣ только фрагментальныя откровенія Логоса, что философія многое заимствовала изъ іудейск. св. книгъ, что на нее имѣли вліяніе демоны (Іуст. Orat. ad Grac. 8, 11; Клим. Str. I, 1; VII, 2). Но разсѣяніе истины въ философіи не мѣшаетъ истинному мудрецу собрать разрозненныя члены ея (membra disjecta) въ одно цѣлое, которое и будетъ тоже, что откровеніе. Заимствованіе изъ св. книгъ унижало философію только со стороны ея самостоятельности, но за то тѣснѣе сближало ее съ откровеніемъ. Мнѣніе о вліяніи демоновъ на философію, стоявшее въ связи съ церковнымъ ученіемъ о подчиненіи человѣка діаволу со времени грѣхопаденія, ослаблялось Климентомъ (Str. VI, 17)

[2]) Клим. Str. I, с. 20: истина греческа отличается отъ нашей какъ объемомъ (μεγέθει) знанія, такъ и доказательностію показаній, и божественною силою, и другимъ подобнымъ.

вленія съ довольно значительною опредѣленностію высказаны Св. Иринеемъ, хотя и не развиты имъ съ достаточною полнотою. Ученикъ мужей апостольскихъ, Ириней спокойною важностію своего характера и свойствами своего ученія напоминаетъ намъ времена, близкія къ апостоламъ. Въ борьбѣ съ еретическимъ гносисомъ, онъ развиваетъ свои воззрѣнія на основы христіанскаго знанія. Въ противоположность гностикамъ, отвергавшимъ значеніе вѣры для пневматиковъ, Ириней признаетъ ее единственною силою нашей души, приводящею насъ къ Богу и всегда направляющею наше знаніе. „Посредствомъ любви", говоритъ онъ, мы приближаемся къ Богу [1]), а вѣра, укрѣпляемая Духомъ Божіимъ, есть „лѣстница для восхожденія къ Богу" [2]), а потому всегда и прежде всего необходимо держаться вѣры [3]). Въ вѣрѣ и любви знаніе заимствуетъ свое достоинство и совершенство, а не вѣра въ знаніи, какъ училъ Климентъ: безъ вѣры и любви знаніе надмѣваетъ (1 Кор. VIII, 1), превращаясь въ одностороннее теоретическое знаніе [4]). По Иринею, лучше ничего незнать, чѣмъ, надмѣваясь знаніемъ, отпадать отъ любви и знать что-либо другое, кромѣ единаго Бога и Его Сына І. Христа [5]). Наше знаніе ограничено; зная это, человѣкъ не долженъ усиливаться „отыскивать причины всѣхъ изслѣдуемыхъ вещей. Пусть человѣкъ подумаетъ, что онъ безконечно менѣе Бога, что онъ только отчасти получилъ благодать, и еще неравенъ и неподобенъ своему Творцу, и не можетъ, подобно Богу, обладать знаніемъ и постиженіемъ всѣхъ вещей" [6]), а потому нѣкоторые вопросы должны быть предоставлены Богу [7]). Христіанское знаніе состоитъ въ томъ,

---

[1]) Ирин. Contr. haer. lib. II, c. 26, n. 1.

[2]) Ibid. III, 14, 1.

[3]) Ib Praefat.

[4]) Ibid. II, 26, 1.

[5]) Ibid.

[6]) Ibid II, 26, 3.

[7]) Ibid. 28, 3.

чтобы не измѣнять содержанія христіанскаго ученія, составляющаго предметъ вѣры, не измышлять иного Бога, кромѣ Создателя, и иного Христа; при помощи благодати углубляться разумомъ въ тайны домостроительства Божія относительно рода человѣческаго[1]). Знаніе состоитъ не въ возвышеніи надъ истинами вѣры, но только въ большемъ или меньшемъ проникновеніи въ смыслъ ихъ[2]). Преданіе устное и писанное служитъ, по Иринею, источникомъ и нормою знанія; онъ совѣтуетъ принимать это преданіе во всемъ его объемѣ[3]). Св. Писаніе, какъ произведеніе Духа Божія, есть самое безопасное руководство въ знаніи; необходимо только принимать его во всей его цѣлости и избѣгать произвола въ методѣ истолкованія его. Если гностики и александрійцы искали въ Св. Писаніи отвѣтовъ на всѣ вопросы пытливаго разума и находили ихъ при помощи аллегоріи, то Ириней, напротивъ, полагаетъ, что многое въ Св. Писаніи непонятно для нашего разума; онъ совѣтуетъ не искать въ Библіи отвѣтовъ на всѣ вопросы: глубокіе вопросы, составляющіе проблеммы человѣческаго духа, ожидаютъ своего разрѣшенія въ будущей жизни[4]). Излишній аллегоризмъ въ истолкованіи Св. Писанія не одобряется Иринеемъ[5]). Другимъ источникомъ знанія, кромѣ Св. Писанія, служитъ устное апостольское преданіе, которое можетъ замѣнять собою Св. Писаніе для неимѣющихъ возможности пользоваться имъ, какъ напр. варвары[6]). Истинность и неповрежденность преданія зависитъ отъ авторитета органовъ его—Апостоловъ и церквей апостольскихъ. Апостолы, наученные Христомъ и просвѣщенные Св. Духомъ, обладали „совершеннымъ знаніемъ“[7]). Ириней отрицаетъ мнѣніе гно-

[1]) Ibid. I, 10, 3.
[2]) Ibid. 2, 3.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. 10, 3.
[5]) Ibid. II, 27, 1, 2, 3.
[6]) Ibid. III, 4, 2
[7]) Ibid. III, 1, 1; 12, 13.

стиковъ о существованіи тайнаго преданія: ибо Апостолы ничего не скрывали, но возвѣщали одну истину всѣмъ[1]) Эта истина сохраняется „во всей Церкви". „Ибо Апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ нее все, что относится къ истинѣ"[2]), а потому она и есть истинная свидѣтельница апостольскаго преданія[3]). Залогомъ вѣрнаго сохраненія преданія служитъ непрерывное епископское преемство отъ временъ Апостоловъ[4]). При возникновеніи спорнаго вопроса надлежитъ обращаться къ апостольскимъ церквамъ и отъ нихъ получать достовѣрное разрѣшеніе спорнаго вопроса[5]). Такимъ образомъ, знаніе, по Иринею, опирается не на разумъ исключительно, но главнымъ образомъ на вѣру и внѣшній авторитетъ. Греческой же философіи Ириней не придаетъ значенія въ отношеніи къ познанію христіанской истины; въ ней онъ видитъ „невѣжество и безбожіе"[6]). „Если философы, говоритъ Ириней, познали истину, то сошествіе Спасителя въ этотъ міръ излишне. Ибо зачѣмъ онъ сходилъ? Для того ли, чтобы сдѣлать извѣстною людямъ истину, которую они уже знали"?[7]). Онъ не отрицаетъ, что и философы доходили иногда до правильныхъ понятій о Богѣ[8]), но онъ далекъ отъ мысли считать философію откровеніемъ Логоса.—Ученіе Иринея о христіанскомъ знаніи, его источникахъ и нормахъ, разсматриваемое съ отрицательной полемической точки зрѣнія, представляетъ собою противоположность еретической теоріи гносиса; съ положительной стороны оно есть истинное, но недостаточно полное, раскрытіе основъ христіанскаго знанія,

---

[1]) Ibid. III, 5—1, 2; 13, 14, 2; 15, 1.
[2]) Ibid. III, 4, 1.
[3]) Ibid. III, 4, 4.
[4]) Ibid. III, 1, 2.
[5]) Ibid. III, 4, 1.
[6]) Ibid. II, 14, 2, 9.
[7]) Ibid. II, 14, 7.
[8]) Ibid. III, 25, 5.

указанныхъ въ новозавѣтномъ Св. Писаніи. Существенное отличіе Иринеевой теоріи знанія отъ теоріи представителей церковно-спекулятивнаго направленія состоитъ въ томъ, что она считаетъ христіанское откровеніе единственнымъ содержаніемъ гносиса и субъективный человѣческій элементъ знанія подчиняетъ внѣшнему авторитету.

Представленное нами изложеніе теорій христіанскаго знанія даетъ возможность опредѣлить результаты, достигнутые въ разрѣшеніи вопроса о христіанскомъ знаніи ко времени Тертулліана. Эти результаты выражаются въ слѣдующемъ: вопросъ о христіанскомъ знаніи далеко не получилъ еще своего полнаго и всесторонняго разрѣшенія: а) гностическая теорія представляла собою извращеніе основъ христіанскаго гносиса, указанныхъ въ Св. Писаніи, особенно же въ посланіяхъ Ап. Павла, и требовала опроверженія не только посредствомъ простаго отрицанія ея, но и посредствомъ положительнаго уясненія основъ христіанскаго знанія; б) теорія представителей церковно-умозрительнаго направленія, по формальному направленію своему сближавшаяся въ нѣкоторомъ отношеніи съ гностицизмомъ, не могла считаться достаточнымъ опроверженіемъ гностической теоріи. Съ положительной своей стороны она не представила истиннаго сочетанія элементовъ христіанскаго знанія и правильнаго изъясненія значенія ихъ въ знаніи; возвышеніе субъективнаго элемента надъ объективнымъ служитъ отличительнымъ признакомъ ея; неточно въ ней опредѣленъ и объемъ христіанскаго знанія и границы познаваемости откровеннаго ученія; в) въ ученіи Иринея о знаніи указано только направленіе, въ какомъ слѣдовало раскрывать основы христіанскаго знанія въ духѣ новозавѣт. Св. Писанія, но не представлено полнаго развитія этихъ основъ. Подчиненіе субъективнаго элемента объективному и внѣшнему авторитету составляетъ существенный признакъ ученія Иринея о знаніи; г) обѣ же церковныя теоріи христіанскаго знанія недостаточно уяснили слѣдующіе пункты по отношенію къ вопросу о знаніи: требовалось

точнѣе опредѣлить объемъ христіанскаго знанія, неправильно увеличенный гностиками и представителями церковно-умозрительнаго богословскаго направленія, опредѣлить границы познаваемости откровеннаго ученія, возвысить значеніе внѣшняго положительнаго авторитета въ знаніи и ограничить субъективный.

Выясненіе этихъ пунктовъ и взялъ на себя Тертулліанъ,—человѣкъ ума оригинальнаго и независимаго, смиренно склоняющагося предъ вѣрою и въ то же время смѣлаго до дерзости. Африканская живость чувства и практическая точность римскаго юриста, краснорѣчіе адвоката и мечтательность монтаниста сообщаютъ своеобразный характеръ Тертуллліановой теоріи христіанскаго знанія.

Тертуллліанова теорія христіанскаго знанія вообще запечатлѣна нравственно-практическимъ и положительнымъ характеромъ. Нравственно практическій духъ ея обусловливается рѣшительнымъ подчиненіемъ научно-теоретической дѣятельности разума въ области откровеннаго ученія вѣрѣ и спасенію-конечной цѣли всей вообще человѣческой дѣятельности. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti—вотъ основное положеніе, сообщающее практическій характеръ Тертуллліановой теоріи знанія. Положительный же ея характеръ зависитъ отъ того, что въ ней субъективный элементъ ограничивается внѣшнимъ, такъ сказать, осязательнымъ авторитетомъ, вытѣсняющимъ изъ области христіанскаго знанія раціоналистическій произволъ гностиковъ и умѣряющимъ мистичекій идеализмъ и смѣлую метафизику представитей церковно-умозрительнаго направленія. Въ христіанскомъ знаніи ничего не должно быть противорѣчащаго церковному авторитету: ибо in Ecclesia nihil tradendum nisi a Christo demandatum [1]). Однакожъ, придавая своей теоріи

[1]) Tertul. De praescr. haeret. c. 6.

положительный характеръ, Тертулліанъ не имѣлъ въ виду совершенно устранить изъ области христіанскаго знанія умозрительный элементъ, но желалъ дать этому элементу болѣе истинное направленіе, чѣмъ какое онъ видѣлъ у своихъ противниковъ. Подтвержденіемъ высказанной мысли можетъ служить уже одинъ тотъ фактъ, что самъ Тертулліанъ развилъ многія богословскія мысли въ „истинно умозрительномъ смыслѣ“[1]). Проникнутый высокимъ уваженіемъ къ дѣятельности разума, Тертулліанъ требовалъ однакожъ, чтобы эта дѣятельность въ области откровеннаго ученія не выходила изъ сферы той познаваемости его, какая возможна по существу самаго христіанства и познавательныхъ силъ человѣка безъ разширенія или умаленія этой сферы. Въ вѣрѣ и положительномъ авторитетѣ Тертулліанъ и видѣлъ надежный оплотъ противъ крайностей идеализма своего времени, не отнимая у разума права и способности на познаніе христіанской истины, но выясняя условія, при которыхъ возможно для него истинное постиженіе ея.

Истинное христіанское знаніе возможно. Высшее основаніе для богопознанія вообще Тертулліанъ видитъ въ самомъ Богѣ: поелику „человѣкъ, говоритъ онъ, не можетъ считаться бо́льшимъ Бога, могущимъ, какимъ бы то нибыло образомъ, собственными силами, объявить предметомъ знанія Бога, добровольно не желающаго быть познаваемымъ: ибо человѣческая слабость (mediocritas) гораздо легче умѣетъ измышлять себѣ боговъ, какъ это видно изъ опыта всѣхъ вѣковъ, чѣмъ почитать истиннаго Бога“[2]). Если самъ человѣкъ не могъ бы познать Бога, то необходимо вѣрить, что Богъ, по благости своей, восхотѣвъ быть познаваемымъ, создалъ человѣка способнымъ къ познанію Творца своего. „Благость Творца, говоритъ Тертулліанъ, прежде всего состоитъ въ томъ, что Онъ не восхотѣлъ на вѣки быть сокрытымъ, т. е. Онъ восхотѣлъ, чтобы существовало нѣчто

[1]) Hasse, Kirchcng. S. 77.

[2]) Advers. Marc. lib. I, c. 18.

такое, которое могло бы познавать Бога. Ибо что можетъ быть столь великимъ благомъ, какъ знаніе Бога и наслажденіе имъ? Хотя еще и не обнаружено было сіе благо, (до сотворенія человѣка), ибо не существовалъ еще тотъ, для кого оно имѣло открыться, но Богъ напередъ зналъ свойство имѣвшаго открыться блага въ познаніи Его [1]). Надлежало, чтобы Богъ былъ познаваемъ,—и это (познаніе) уже есть благо и, безъ сомнѣнія, разумное (rationale). Надлежало также, чтобы существовало нѣчто достойное, могущее познавать Бога. Но чтоже могло быть предусмотрѣно болѣе достойное, чѣмъ человѣкъ—образъ и подобіе Божіе? и это безъ сомнѣнія благо и благо разумное" [2]). Такимъ образомъ высочайшее основаніе для богопознанія усматриваетъ Тертулліанъ въ благости Божіей, по которой Богъ добровольно восхотѣлъ быть познаваемымъ и человѣка создалъ способнымъ къ познанію Его [3]). Въ самомъ знаніи Бога, насколько оно есть благо само по себѣ, дано человѣку и высшее побужденіе свободно стремиться къ богопознанію, какъ своему высшему благу. Итакъ знаніе Бога возможно и со стороны объекта познаваемаго и со стороны познающаго субъекта.

Тертулліанъ признаетъ два вида богопознанія, тѣсно соединенные между собою: знаніе естественное (naturalis), опирающееся на природу (natura) вообще, и положительное знаніе, почерпаемое изъ сверхъестественнаго откровенія (ex praedicationibus). То и другое знаніе обусловливается вѣрою, какъ первымъ и необходимымъ условіемъ всякаго знанія вообще. Мѣсто и значеніе, какое занимаютъ въ Тертулліановой теоріи христіанскаго знанія вѣра, естественное и положительное знаніе, опредѣляются взглядомъ карѳагенскаго богослова на исторію развитія религіознаго

---

[1]) Advers. Marc. II, c. 3.

[2]) Ibid. c. 6.

[3]) Ibid. c. 4: animal (человѣкъ) rationale intellectus et scientiae capax·

сознанія человѣчества, заключающимъ въ себѣ идею постепеннаго развитія богопознанія и нравственнаго совершенства человѣка. Въ планѣ божественнаго домостроительства нѣтъ ничего внезапнаго (subitum), но все совершается въ строгомъ порядкѣ и неуклонной послѣдовательности [1]), все предыдущее служитъ правиломъ для послѣдующаго [2]), возводя человѣка отъ одной степени совершенства къ другой-болѣе высшей. Но идея постепеннаго религіознаго развитія имѣетъ у Тертулліана и другую сторону: прогрессивное преуспѣяніе человѣчества въ богопознаніи и добродѣтели есть въ сущности возвращеніе къ началу, къ первобытному состоянію: ибо in Christo omnia revocantur ad initium [3]). Слѣдовательно, историческій ходъ религіознаго развитія человѣчества представляется Тертулліану въ формѣ круга. Соотвѣтственно плану божественнаго домостроительства развитіе религіознаго сознанія человѣка совершалось въ слѣдующей послѣдовательности. Прежде всего воспитывалась въ человѣкѣ вѣра: по недостатку вѣры палъ первый человѣкъ, чрезъ вѣру же должно было совершиться и возстановленіе его [4]). Путемъ воспитанія вѣры въ человѣкѣ исправлялось естественное богопознаніе, получившее ложное направленіе подъ вліяніемъ грѣха; въ дополненіе къ натуральному знанію сообщалось положительное, постепенно разширявшееся до полнаго откровенія истины во Христѣ [5]); усовершенствованіе же знанія откровенной истины послѣдовало подъ вліяніемъ новыхъ

---

[1]) Ibid. III, c. 2. Nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum.

[2]) Omnia res anterior posteriori regulam praeministravit. Ibid. I, c. 9.

[3]) De monog. c. 5.

[4]) De carn. Chr. c. 17: Crediderat Eva senperti: credidit Maria Gabrieli. Quòd illa credendo deliquit, haec credendo delevit.

[5]) Advers. Marc. I, c. 18: Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus.

откровеній Параклета. Такимъ образомъ Тертулліанова теорія христіанскаго знанія, построенная на идеѣ постепеннаго историческаго развитія религіознаго сознанія человѣчества, можетъ быть изложена въ слѣдующемъ порядкѣ: a) Ученіе Тертулліана о вѣрѣ и ея отношеніи къ знанію вообще; b) ученіе его о принципахъ и источникахъ знанія, какъ естественнаго такъ и положительнаго; c) ученіе его о значеніи новыхъ откровеній Параклета по отношенію къ христіанскому знанію и d) наконецъ о существѣ христіанскаго знанія.

Вѣра, по ученію Тертулліана, занимаетъ такое же центральное положеніе въ религіозно-теоретической и практической дѣятельности человѣка, какое ей усвояется Ап. Павломъ. Это положеніе ея вытекаетъ изъ того значенія, какое приписывается ей Тертулліаномъ по отношенію къ нашему спасенію, какъ результату совокупной дѣятельности всѣхъ силъ нашей души, направляемыхъ вѣрою, а не разумомъ, какъ полагали гностики: ибо вѣра, по Тертулліану, служитъ непоколебимымъ основаніемъ нашего спасенія [1]), направляя разумъ къ пріобрѣтенію истиннаго знанія, сердце и волю къ нравственно-добродѣтельной жизни [2]), подавая намъ оправданіе и содѣлывая насъ сынами Божіими [3]). Если безъ вѣры не возможны ни знаніе, ни добродѣтельная жизнь, ни оправданіе, то невозможно безъ нея и спасеніе. Со стороны своего *происхожденія* вѣра есть свободное дѣло человѣка и дѣло Божіе. Въ первомъ случаѣ вѣра есть результатъ извѣстной настроенности нашей души, ищущей единенія съ Богомъ, свободно, безъ принужденія какихъ-либо объективныхъ основаній, стремящейся къ общенію съ Нимъ. Здѣсь вѣра, основывающаяся на внутреннемъ чувствѣ божественнаго, имѣетъ совершенно субъективный характеръ

---

[1]) De baptis. c. 18: Fides integra secura est de saluti.

[2]) Advers. Marc. I, c. 2: Neque fides bona malas edat operas neque mala bonas.

[3]) Ibid. V, c. 3.

и практическій. „Человѣкъ, говоритъ Тертулліанъ словами Ап. Павла, оправдывается изъ свободы вѣры, а не изъ рабства закону: ибо праведный отъ вѣры живъ будетъ [1]). Во второмъ случаѣ вѣра опирается на объективныя основанія и имѣетъ уже теоретическій характеръ. Здѣсь вѣра не есть только чувство, стремленіе нашей души къ Богу, но есть нѣкоторая убѣжденность или свободное признаніе Бога въ фактахъ и явленіяхъ, которыми Онъ желаетъ поселить въ насъ вѣру въ Него. Эта вѣра противополагается Тертулліаномъ неразумной вѣрѣ—temeraria fides, monstruosissima fides [2]), а не простой вѣрѣ, какъ поступали представители умозрительнаго направленія; этой послѣдней противополагается у Тертулліана fides frivola et frigida [3]). Разумную вѣру Тертулліанъ горячо защищаетъ особенно въ полемикѣ противъ Маркіона, утверждавшаго, что до явленія Христа Богъ не былъ извѣстенъ въ мірѣ и что слѣдовательно не было и вѣры въ Него; Христосъ же произвелъ вѣру въ Бога per documenta virtutum. Тертулліанъ, не признававшій непослѣдовательности въ исторіи религіознаго развитія человѣка, не могъ согласиться, чтобы одни чудеса могли произвести вѣру въ Бога subito—безъ предварительнаго подготовленія ея. Вѣра, по его мнѣнію, не стоитъ внѣ исторіи, но находится съ нею въ связи, восходя отъ совершенства къ совершенству. Богъ всегда заботился о воспитаніи въ человѣкѣ вѣры въ Него, подготовляя ее постепенно къ воспріятію своего полнаго откровенія во Христѣ. „Столь великое дѣло, говоритъ Тертулліанъ, какъ пришествіе Христа, приготовлявшееся для спасенія человѣка, не могло быть внезапнымъ, такъ какъ оно могло быть полезнымъ чрезъ вѣру: ибо насколько оно должно было восприниматься вѣрою, чтобы быть полезнымъ, настолько насто-

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. III, c. 3, 4.
[3]) De fuga in Persecut. c. 3.

яла нужда въ подготовленіи ея, чтобы оно могло быть воспринято вѣрою" [1]). Воспитаніе вѣры въ Бога производилось различными способами Прежде всего вѣра въ истиннаго Бога созидалась въ человѣкѣ operum auctoritate [2]). Величіе дѣлъ Божіихъ, выразившихся въ твореніи міра, производитъ вѣру въ Творца міра: ибо не можетъ не вѣрить въ Него тотъ, кто вникаетъ въ величіе дѣлъ Его. Вѣра же въ истины, открытыя впослѣдствіи Христомъ, подготовлялась въ древности ex praedicatione. Необходимость предварительнаго подготовленія вѣры въ эти истины обусловливалась существомъ самыхъ истинъ, своею непостижимостію превышающихъ человѣческій разумъ. Такъ, извѣстное пророчество Исаіи о рожденіи Христа отъ Дѣвы созидало fidem incredibili rei [3]) Многія факты и событія ветхозавѣтной исторіи также пріуготовляли вѣру въ христіанскія истины. Явленіе ангеловъ въ человѣческихъ тѣлахъ утверждало въ людяхъ вѣру въ рожденіи Христа во плоти [4]). Опирается вѣра и на чудесахъ [5]), но они одни не всегда могутъ породить въ человѣкѣ истинную вѣру. Самъ І. Христосъ, по мнѣнію Тертулліана, обезсилилъ доказательность чудесъ, когда сказалъ, что и лжехристы и лжепророки могутъ производить знаменія и чудеса (Мѳ. XXIV, 24). Вѣра, постепенно созидаемая Богомъ въ душѣ человѣка величіемъ своихъ дѣлъ, пророчествами и чудесами, по справедливости вмѣняется человѣку и воздается Богу человѣкомъ, научаемымъ вѣрить Ему на прочныхъ и разумныхъ основаніяхъ [6]).

---

[1]) Adv. Marc. III, c. 2.

[2]) Ibid. I, c. 12.

[3]) Ibid. III, c. 13.

[4]) Ibid. c. 11.

[5]) Apolog. c. 23.

[6]) Adv Marc. III, c 2·.. quo ordine fides informata merito et homini indiceretur a Deo et Deo exhiberetur ab homine, ex agnitione debens credere quia posset, quae scilicet credere didicisset ex praedicatione.

По *отношенію къ знанію* вѣра поставляется Тертулліаномъ въ двоякое положеніе: *она предшествуетъ знанію вообще*, служа первымъ и необходимымъ условіемъ, открывающимъ доступъ къ знанію, и пребываетъ всегдашнею нормою для разума, направляя его къ пріобрѣтенію истиннаго знанія. Въ первомъ случаѣ ученіе Тертулліана о вѣрѣ въ ея отношеніи къ знанію согласуется съ ученіемъ о ней представителей церковно-умозрительнаго направленія, во второмъ— оно замѣтно уклоняется отъ ученія ихъ и приближается къ ученію о вѣрѣ Иринея. Нечего уже говорить о томъ, что ученіе Тертулліана о вѣрѣ, предшествующей знанію и сопровождающей его на всѣхъ ступеняхъ его развитія, прямо противоположно гностико-еретическимъ сужденіямъ о вѣрѣ и ея отношенію къ знанію. Подобно Клименту Александрійскому, Тертулліанъ ссылается на извѣстныя слова прор. Исаіи для подтвержденія своего мнѣнія о вѣрѣ, предшествующей знанію вообще. *Аще не увѣрите, ниже имате разумѣти* (Ис. VII, 10), неоднократно и настойчиво повторяетъ Тертулліанъ [1]). Находитъ онъ и въ Евангеліи основаніе для своего ученія о вѣрѣ, предшествующей знанію. Объясняя слова, сказанныя І. Христомъ исцѣленной Имъ кровоточивой женщинѣ: *вѣра твоя спасла тебя* (Лук. VIII, 48), Тертулліанъ говоритъ: „это та вѣра, которая приноситъ съ собою и знаніе“ [2]). „Хвалю, выражается онъ въ другомъ мѣстѣ, вѣру, которая вѣритъ въ необходимость соблюдать обычай прежде, чѣмъ узнала“ причину происхожденія его[3]). Вѣра по отношенію къ знанію представляется Тертулліану свѣтильникомъ, при свѣтѣ котораго находятъ Бога и, потушивъ этотъ свѣтильникъ, теряютъ Его [4]).

Вѣра предшествуетъ *естественному знанію*. Хотя чувство

---

[1]) Adv. Marc. IV, c. 20, 25; V, 11.

[2]) Ibid. V, c. 20.

[3]) De cor mil. c. 2.

[4]) Adv. Marc. I, 1.

божественнаго, коренящееся въ глубинѣ души, есть приданое, съ которымъ является она на свѣтъ; но это чувство безъ вѣры не обратится въ истинное знаніе: ибо при недостаткѣ вѣры, говоритъ Тертулліанъ словами евангельскими, *и еже имать* человѣкъ, возмется отъ него (Мѳ. XIII, 12). Первый человѣкъ палъ по недостатку вѣры[1]); философы, не всегда вѣровавшіе голосу природы, свидѣтельствующей о Богѣ, не пріобрѣтали и истиннаго знанія о Немъ. По отношенію къ свидѣтельству натуры вѣра есть наше свободное согласіе съ истинами, о которыхъ она свидѣтельствуетъ, и усвоеніе ихъ. Разумъ, направляемый вѣрою, познаетъ истины, ею воспринятыя на основаніи свидѣтельства натуры Crede naturae, crede animae![2]).

Вѣра предшествуетъ и знанію, почерпаемому изъ положительнаго откровенія, являясь необходимою силою нашего духа, усвояющею откровенныя истины. Вѣра, опираясь на внутреннее чувство божественнаго, ощущаетъ божественную силу въ откровенныхъ истинахъ и усвояетъ ихъ, убѣжденная, что Богъ ничего не открываетъ неразумнаго или безполезнаго для спасенія человѣка. Если же христіанство, вѣровалъ Тертулліанъ, есть божественное откровеніе, данное человѣку для спасенія, то оно необходимо достовѣрно по самому своему происхожденію и, какъ таковое, усвояется прежде всего вѣрою: ибо разумъ, не руководимый вѣрою, способенъ возмущаться противъ него. Необходимость вѣры въ откровенныя истины, кажущіяся для разума глупостію (stultitia), Тертулліанъ выражаетъ въ сильныхъ антитезахъ, подражая Ап. Павлу. Премудрость Божію, говоритъ онъ, никто не можетъ постигнуть, развѣ только тѣ цѣнители Божества, которые говорятъ: *такъ* Богъ не долженъ дѣлать, или: Онъ скорѣе *такъ* долженъ поступать, какъ будтобы

---

[1]) De carn. Chr. c. 17.

[2]) De testim. an. c. 6.

кто либо можетъ постигнуть то, что въ Богѣ, кромѣ Духа Божія! Имѣющіе духа міра, *не разумѣющіе* въ премудрости Божіей премудростію Бога (1 Кор. 1, 21), искусные для себя не считаются таковыми у Бога; поелику какъ мудрость міра—безуміе у Бога, тамъ мудрость Божія—безуміе у міра. Но мы знаемъ, что *буее Божіе мудрѣе человѣкъ есть: и немощное Божіе крѣпчае человѣкъ есть* (1 Кор. 1, 25). Итакъ, Богъ и тогда по преимуществу великъ, когда человѣку Онъ кажется малымъ (pusillus), и тогда по преимуществу благъ, когда для человѣка кажется, что Онъ не благъ[1]). Развивая ту же мысль о необходимости вѣры для усвоенія откровенныхъ истинъ, непостижимыхъ для разума, Тертулліанъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ: слово о крестѣ представляется для разума безуміемъ, будучи само по себѣ силою и мудростію. Однакожъ и мірская мудрость обращена Богомъ въ безуміе съ тою цѣлію, чтобы безуміемъ проповѣди спасти вѣрующихъ: ибо люди не могли познать Бога въ премудрости Божіей. Такъ какъ человѣкъ міра не позналъ Бога въ премудрости, котораго долженъ былъ познать, Іудей не позналъ Его въ премудрости Писаній, и весь родъ человѣческій въ премудрости дѣлъ Его, то Богъ, не познанный въ премудрости своей, опредѣлилъ опровергуть мудрость человѣческую безуміемъ посредствомъ спасенія тѣхъ, которые вѣруютъ въ безумную проповѣдь о крестѣ“[2]). Разумъ считаетъ эту проповѣдь недостойною Бога, но вѣра видитъ въ ней спасеніе. „Что кажется недостойнымъ Бога, то полезно для меня. Я спасенъ, если не стыжусь Господа моего (Мар. VIII, 38). Я не нахожу инаго предлога къ посрамленію себя, кромѣ того, что, вслѣдствіе моего пренебреженія стыдомъ, доказываетъ, что мое безстыдство спасительно для меня и безуміе мое счастливо. Сынъ Божій пригвожденъ ко

---

[1]) Adv. Marc. II, c. 2.

[2]) Ibid. V, c. 5.

кресту,—не стыжусь Его, потому что это достойно стыда. Сынъ Божій умеръ,—несомнѣнно вѣрно, потому что это нелѣпо (inеptum est). Погребенный Онъ воскресъ,—и это несомнѣнно, потому что невозможно [1]). Credo, quia absurdum est! Всѣ эти антитезы и парадоксы, въ которыхъ столь рѣзко противополагается человѣческому разуму и его мудрости божественная премудрость, открывшаяся въ спасительныхъ христіанскихъ истинахъ, подали поводъ къ довольно распространенному мнѣнію, что Тертулліанъ требовалъ безусловно слѣпой вѣры и создавалъ антагонизмъ между вѣрою и разумомъ, откровеніемъ и наукою [2]). Но представленное выше ученіе Тертулліана о вѣрѣ очевидно не подтверждаетъ этого мнѣнія. Антитезы же и парадоксы заключаютъ въ себѣ самую простую и совершенно вѣрную мысль: вѣра необходима для усвоенія спасительныхъ откровенныхъ истинъ, своею непостижимостію превосходящихъ человѣческій разумъ; она, подчиняя разумъ въ послушаніе Христу, дѣлаетъ его способнымъ достигать возможнаго для него познанія откровенныхъ истинъ. Эта мысль Тертулліана яснѣе выступаетъ въ его сужденіяхъ о вѣрѣ, сопровождающей знаніе на всѣхъ ступеняхъ его развитія въ качествѣ нормы.

Признаніемъ вѣры за норму знанія на всѣхъ ступеняхъ его совершенства Тертулліанова теорія христіанскаго знанія существенно отличается отъ теоріи представителей церковно-умозрительнаго направленія. По ученію Климента, какъ мы видѣли, вѣра достигаетъ своего совершенства въ гносисѣ, находя въ немъ прочное основаніе. По мнѣнію же Тертулліана вѣра всегда остается опорою и надежною пристанью для знанія (statio). Она не есть только первая и низшая ступень, ведущая къ знанію и потомъ уступающая ему свое первенствующее мѣсто, но всегда стоитъ выше знанія по своей прочности и самодостаточности, заключая

---

[1]) De carn. Chr. c. 5; de baptis. c. 2. 3 и во мног. друг. сочиненіяхъ.

[2]) Freppel, Tertull. t. II, pag. 194.

въ себѣ все, необходимое для спасенія. Знаніе, говоритъ Тертулліанъ словами Ап. Павла, какъ несовершенное, нѣкогда упразднится, но вѣра, какъ и надежда и любовь пребываютъ (permanent fides, spes, dilectio) [1]). Регулятивное значеніе вѣры по отношенію къ знанію выражается въ томъ, что она направляетъ и удерживаетъ испытующій разумъ, въ сферѣ откровенныхъ истинъ, обнимаемыхъ ею самою. Здѣсь ея руководство проявляется въ трехъ моментахъ (in tribus articulis): in re, in tempore, in modo, т. е. въ отношеніи къ *предмету* научныхъ изслѣдованій (quid sit quaerendum), *времени*, когда должно производить изслѣдованія и предѣлу изслѣдованія (ut quisque) въ области откровеннаго ученія. Регулятивное значеніе вѣры въ отношеніи къ знанію, проявляющееся въ этихъ трехъ моментахъ, выяснено Тертулліаномъ въ полемикѣ противъ гностиковъ по поводу пониманія евангельскихъ словъ: *ищите и обрящете* (Мѳ. VII, 7) Гностики, какъ уже замѣчено было, полагали, что въ приведенныхъ словахъ Спасителя вовсе не указывается на то, что научное знаніе должно двигаться въ тѣсныхъ границахъ, обозначаемыхъ вѣрою, не обогащаясь новыми результатами изслѣдованія и не улучшаясь въ своемъ содержаніи, научное изслѣдованіе, думали они, должно приводить къ удержанію только добраго (1 Θес. V, 21), по ученію Ап. Павла. Мы уже видѣли, что гностики вышеприведенными словами Св. Писанія защищали свой раціоналистическій методъ въ области христіанскаго знанія, приведшій ихъ къ извращенію церковнаго ученія и расширенію объема христіанскаго гносиса. Полемизируя противъ еретическаго раціонализма и незаконнаго расширенія объема христіанскаго знанія, Тертулліанъ указалъ на вѣру, какъ на самое надежное средство, опредѣляющее предметъ знанія, время и предѣлъ научныхъ изслѣдованій въ области откровеннаго ученія. Предметомъ христіанскаго знанія должна быть хри-

[1]) De patient. c. 12.

стіанская истина, но она усвояется единственно вѣрою: слѣдовательно безъ вѣры она не будетъ усвоена и не сдѣлается предметомъ нашего знанія. Но вѣра не только дѣлаетъ христіанство предметомъ нашего знанія, но указываетъ на него, какъ на единственный предметъ знанія: ибо увѣровавъ въ ученіе Христово, какъ единственно вѣрное (unum et certum), мы тѣмъ самымъ признали его выше и самодостаточнѣе всего другаго по отношенію къ нашему спасенію. „Когда мы вѣруемъ въ ученіе Христово, то мы и не желаемъ уже ничему болѣе вѣровать. Ибо мы вѣруемъ прежде всего тому, что нѣтъ болѣе ничего, во что мы должны были еще вѣровать“ [1]). Вѣра же служитъ и показателемъ, *когда* должно искать единое достовѣрное. Въ виду безусловной необходимости христіанской истины для нашего спасенія исканіе ея не должно быть безконечнымъ; конецъ же исканію полагается нахожденіемъ искомаго, а нахожденіе опредѣляется моментомъ, когда въ сердцѣ созидается вѣра въ божественность ученія Христова. „Должно искать, пока не найдешь, и вѣровать, какъ скоро будетъ найдено (искомое), и (потомъ) ничего болѣе (не дѣлать), какъ сохранять то, во что ты увѣровалъ, и сверхъ сего вѣровать тому, что не должно вѣрить ничему другому, и потому не должно искать, когда найдешь и увѣруешь въ то, что установлено заповѣдовавшимъ тебѣ исканіе ничего инаго, какъ установленнаго Имъ“ [2]). Осуждая нескончаемое изысканіе (infinita inquisitio) гностиковъ, Тертулліанъ продолжаетъ: „Должно искать то, что установилъ Христосъ, и естественно настолько долго, пока не находишь, и такъ продолжительно, доколѣ не найдешь. Но когда ты увѣровалъ,—ты нашелъ. Ибо ты не увѣровалъ бы, еслибы не нашелъ, равно какъ и не искалъ бы, если бы не имѣлъ желанія найти. Слѣдовательно, для того ты ищешь, чтобы найти, и для того ты находишь,

[1]) De praescr. c. 7.

[2]) De praescr. c. 9.

чтобы увѣровать. Вѣрою ты опредѣляешь всю продолжительность исканія и нахожденія. Самый результатъ исканія (fructus) поставляетъ тебѣ эту границу (modum); этотъ предѣлъ обозначилъ" самъ Христосъ. Съ усвоеніемъ христіанскаго ученія вѣрою принципъ исканія чего-то новаго не имѣетъ мѣста въ области христіанскаго знанія, какъ не утверждающійся на вѣрѣ. „Если мы потому только, что другіе построили многія и разныя системы (alia tanta ab aliis sunt instituta), будемъ все искать еще, думая, что можемъ еще что-либо найти, то мы semper quaerimus et nunquam omnino credimus. Ибо гдѣ будетъ конецъ исканія? Гдѣ опорный пунктъ для вѣры? Гдѣ завершеніе пріобрѣтенія? Развѣ у Маркіона? Но и Валентинъ выставляетъ положеніе: *ищите и обрящете*. У Валентина? Но и Апеллесъ побуждаетъ меня симъ же выраженіемъ" [1]). Принципъ нескончаемаго изысканія чего-то новаго внѣ содержанія вѣры не можетъ быть примѣненъ къ христіанскому знанію уже потому, что онъ заключаетъ въ самомъ себѣ противорѣчіе. „Если я увѣровалъ, во что долженъ былъ увѣровать, и воображаю, что и послѣ сего еще долженъ искать, то естественно я надѣюсь найти что-либо. Но я не надѣялся бы на это никоимъ образомъ, если только не потому, что я или не вѣровалъ, хотя и казался вѣрующимъ, или пересталъ вѣровать. Но, оставляя вѣру, я являюсь отрицателемъ ея. Скажу разъ навсегда: никто не станетъ искать, кромѣ того, кто или не имѣлъ или потерялъ". Извѣстная женщина (Лук. XV, 8) потеряла одну изъ десяти драхмъ и искала ее: но какъ только нашла ее, перестала искать [2]). Гностическій принципъ нескончаемаго изысканія послѣ вѣры представляется Тертулліану просто нехристіанскимъ. „Чему можно научиться у людей, которые сами сознаются, что они еще ищутъ? Ибо

---

[1]) Ibid. c. 10.
[2]) Ibid. c. 11.

если они ищутъ, то они не нашли еще ничего достовѣрнаго. Когда они (гностики) еще ищутъ, они не обладаютъ, а когда не обладаютъ, они еще не вѣруютъ: когда же они не увѣровали, то они не христіане"[1]). Такимъ образомъ, вѣра по ученію Тертулліана, вводитъ разумъ въ сферу откровенной истины, руководитъ ею въ ней и не выпускаетъ его изъ нея; исканіе внѣ этой сферы представляется Тертулліану разрушеніемъ вѣры.

Если мы сравнимъ ученіе Тертулліана о вѣрѣ и ея отношеніи къ знанію съ ученіемъ о ней Ап. Павла, представителей церковно-умозрительнаго направленія и гностиковъ, то сравненіе приведетъ насъ къ слѣдующимъ даннымъ. Въ сужденіяхъ Тертулліана о вѣрѣ нельзя не замѣтить его стремленія приблизиться въ ученіи о ней къ Ап. Павлу. Тертулліанъ нетолько утверждаетъ свои сужденія о вѣрѣ на ученіи Ап. Павла, говоритъ буквальными выраженіями его посланій, но и обороты своей рѣчи нерѣдко построяетъ въ духѣ выраженій апостольскихъ посланій. Его антитезы и парадоксы, въ которыхъ онъ противополагаетъ божественную мудрость человѣческой, суть ничто иное, какъ подражаніе антитезамъ Ап. Павла, хотя, конечно, парадоксальная рѣчя принадлежитъ къ свойствамъ языка Тертулліана. Господствующее значеніе вѣры во внутренней религіозно-нравственной жизни человѣка и ея отношеніе къ знанію изъяснены Тертулліаномъ вообще въ духѣ ап. Павла. Но ученіе о послѣдовательномъ историческомъ развитіи вѣры отчасти несвободно отъ монтанистическаго вліянія. По отношенію къ гностическимъ понятіямъ о вѣрѣ ученіе Тертулліана о ней представляетъ діаметральную противоположность. Гностики учили о безполезности вѣры вообще и въ частности для знанія, а Тертулліанъ учитъ о необходимости ея и безусловно подчиняетъ ей знаніе. Существенное отличіе

[1]) Ibid. c. 12 и 14.

ученія Тертулліана о вѣрѣ отъ ученія о ней Климента состоитъ въ томъ, что самодостаточность ея оттѣнена Тертулліаномъ и защищена болѣе послѣдовательно, чѣмъ это сдѣлано Климентомъ.

Ученіе Тертулліана о вѣрѣ, разсматриваемое по его существу, представляется намъ въ слѣдующемъ видѣ. Мнѣніе, что Тертулліанъ требовалъ слѣпой вѣры, подавляющей дѣятельность разума въ области откровенаго ученія, не оправдывается всею совокупностію его сужденій о ней. Вѣра слѣпа, если она не утверждается на какихъ-либо основаніяхъ: на внутреннемъ ли то чувствѣ божественнаго или на авторитетѣ Бога, людей, облеченныхъ Его авторитетомъ и проч. Но у Тертулліана, какъ мы видѣли, вѣра въ разныхъ своихъ моментахъ всегда утверждается на какомъ-либо основаніи, или на внутреннемъ чувствѣ или на авторитетѣ Бога, и противополагается легковѣрію (temeraria fides), не опирающемуся на достаточныхъ основаніяхъ. Слѣдовательно вѣра, которой требуетъ Тертулліанъ, не можетъ быть названа слѣпою со стороны своего происхожденія. Она свободный актъ нашего духа, но непроизвольный: отъ произвола происходитъ суевѣріе—superstitio, а не религія, говоритъ Тертулліанъ [1]). Не можетъ быть названа вѣра Тертулліана слѣпою и со стороны своего содержанія. Насколько она есть воспріятіе откровенныхъ истинъ, она есть уже знаніе, чуждое, правда, спекулятивнаго характера, но предполагающее сознаніе тѣхъ же основаній, на которыхъ утверждается сама вѣра. Если же вѣра, опирающаяся на извѣстныхъ основаніяхъ, не можетъ считаться слѣпою со стороны своего происхожденія, то она не можетъ быть названа слѣпою и со стороны своего содержанія: она носитъ въ самой себѣ въ зародышѣ теоретическій элементъ. Нельзя видѣть требованіе слѣпой вѣры и отрицанія науки въ томъ обстоя-

[1]) Adv. Marc. lib. I, c. 5.

тельствѣ, что Тертулліанъ неоднократно и въ рѣзкихъ выраженіяхъ порицаетъ curiositas и scrupulositas, выставляя на первый планъ вѣру. Тертулліанъ, какъ извѣстно, велъ борьбу съ крайностями спекулятивнаго направленія, терявшаго изъ виду вѣру, предпочитая ей знаніе. Въ виду печальныхъ результатовъ, которыми сопровождалось приниженіе вѣры или отрицаніе ея, Тертулліанъ съ особенною силою защищаетъ необходимость вѣры, подчиняя ей знаніе, настаивая на ея самодостаточности для спасенія. Вы, какъ бы такъ говоритъ онъ своимъ противникамъ, возлагаете всю надежду на знаніе, унижая вѣру; а я утверждаю, что знаніе уже въ силу своей односторонности недостаточно для спасенія, вѣра же и безъ научнаго знанія спасетъ насъ: Fides, inquit, tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum [1]). Здѣсь можно усматривать крайности и преувеличенія, но не отрицаніе науки. Нѣтъ отрицанія христіанской науки и устраненія дѣятельности разума изъ области христіанскаго знанія и въ подчиненіи послѣдняго вѣрѣ. Подчиняя вѣрѣ разумъ съ его знаніемъ, Тертулліанъ предначертываетъ ту сферу дѣятельности для разума въ области откровеннаго ученія, изъ которой онъ не долженъ выходить, создавая *христіанскую науку* въ собственномъ смыслѣ. Но, подчиняя разумъ руководству вѣры, Тертулліанъ не отнимаетъ у него права на познаніе сверхчувственнаго, какъ это мы сейчасъ увидимъ изъ ученія его о принципахъ и источникахъ знанія, естественнаго и положительнаго.

Ученіе Тертулліана о естественномъ знаніи обнимаетъ собою слѣдующіе пункты: а) ученіе о разумѣ и чувствѣ, какъ орудіяхъ естественнаго богопознанія, б) о природѣ (natura) и в) о философіи, какъ источникахъ и вспомогательныхъ средствахъ познанія истины.

Въ ученіи Тертулліана о естественномъ религіозномъ

---

[1]) De praescr. haer. c. 14.

знаніи замѣтно стремленіе придать ему возможно положительный и прочный характеръ, чуждый абстрактности идеализма, превращающаго дѣйствительные реальные предметы въ отвлеченныя идеи. Въ связи съ этимъ стремленіемъ стоятъ своеобразныя взгляды Тертулліана какъ на познавательныя силы человѣка—разумъ и чувство, такъ и на природу и философію, какъ источники знанія. Тертулліанъ глубоко убѣжденъ былъ, что человѣкъ способенъ познавать Бога даже помимо сверхъестественнаго откровенія, если бы грѣхъ не далъ ложнаго направленія его познавательнымъ силамъ: ибо Богъ, добровольно восхотѣвшій быть познаваемымъ, создалъ человѣка способнымъ къ знанію, надѣливъ его силами и средствами, достаточными для познанія Творца своего. Разумъ и чувство—вотъ способности, которыми человѣкъ можетъ пріобрѣтать знаніе. Тертулліанъ проникнутъ былъ высокимъ уваженіемъ къ разумной природѣ человѣка и требовалъ, чтобы въ каждомъ дѣйствіи человѣка проявлялась разумность. „Разумъ есть дѣло Божіе, поелику Богъ есть творецъ всѣхъ вещей. Онъ все предусмотрѣлъ разумомъ своимъ, устроилъ и упорядочилъ, и посему желаетъ, чтобы все обсуждалось и постигалось разумомъ. Такимъ образомъ, тѣ, которые не знаютъ Бога, не знаютъ и того, что Божіе [1]). Разумъ относится Тертулліаномъ къ существеннымъ аттрибутамъ природы вообще и въ частности человѣческаго существа. Въ разумности человѣка онъ видитъ, между прочимъ, отпечатлѣніе божественныхъ свойствъ. Какъ въ Богѣ, говоритъ онъ, все стольже натурально, какъ и разумно, такъ и въ человѣкѣ [2]), въ свободной волѣ и разумѣ отпечатлѣвшемъ въ себѣ черты божественнаго духа [3]). Разсматривая разумъ со стороны постигаемыхъ имъ предметовъ, Тертулліанъ находитъ, что онъ есть способность

---

[1]) De patient. c. 1.
[2]) Advers. Marc. I, 23.
[3]) Advers. Marc. II, c. 9.

нашей души, познающая сверхчувственное, духовное и невидимое [1]). Если разумъ можетъ возвышаться до познанія сверхчувственнаго вообще, то онъ, очевидно, способенъ въ возможной для него степени познать и Бога помимо положительнаго откровенія. Но, признавая разумъ силою познающею духовное и идеальное, Тертулліанъ далекъ былъ отъ мысли приписать ей независимое и господствующее положеніе по отношенію къ другой познавательной способности, къ чувству, чрезъ которое познается видимое и тѣлесное, и, слѣдовательно, далекъ былъ отъ мысли рѣшительно склониться на сторону идеализма и дать ему широкое мѣсто въ области христіанскаго знанія. Полемизируя съ гностиками и философами, возвышавшими значеніе разума въ познаніи и унижавшими чувство на основаніи сравнительнаго превосходства объектовъ ими познаваемыхъ, Тертулліанъ выставилъ положеніе, что наше познаніе развивается изъ чувства, и что, слѣдовательно, въ основѣ нашего знанія лежитъ чувство, обусловливающее дѣятельность разума; на различномъ же достоинствѣ объектовъ, познаваемыхъ чувствомъ и разумомъ, нельзя утверждать сравнительное превосходство одной познавательной способности предъ другою: ибо познаетъ собственно наша душа посредствомъ разума и чувства. Защищая высокое значеніе внѣшнихъ чувствъ въ познаніи, Тертулліанъ, въ противоположность своимъ противникамъ, постарался унизить значеніе ума, какъ познавательной способности, и поставить его въ слишкомъ большую зависимость отъ чувства. „Хотя то, что постигается умомъ-именно духовное, выше того, что воспринимается чувствомъ-именно тѣлесное, но здѣсь только преимущество вещей высшихъ сравнительно съ низшими, а не ума сравнительно съ чувствомъ, подготовляющимъ его къ познанію истины. Ибо если истина пости-

[1]) De an. c. 18.

гается чрезъ образы, т. е. невидимыя вещи чрезъ видимыя (Рим. 1, 20), то, при познаніи міра невидимаго чрезъ видимый, чувство является руководителемъ, виновникомъ и главнымъ основаніемъ, безъ котораго не можетъ постигаться истина. Какимъ образомъ умъ можетъ быть болѣе того, чрезъ что онъ существуетъ, въ чемъ онъ нуждается, чему онъ обязанъ всѣмъ, чего онъ достигаетъ“ [1]). Съ великимъ паѳосомъ Тертулліанъ защищаетъ и достовѣрность впечатлѣній, воспринимаемыхъ внѣшними чувствами. Полагая, что гностическій идеализмъ имѣетъ связь съ скептицизмомъ академиковъ, отрицавшихъ непогрѣшимость внѣшнихъ чувствъ, Тертулліанъ вступаетъ въ горячую полемику съ послѣдними. „Что дѣлаешь ты, procacissima academia! Ты ниспровергаешь все основаніе жизни и возмущаешь весь порядокъ природы, обличаешь въ слѣпотѣ провидѣніе самаго Бога, будтобы Онъ надѣлилъ насъ ложными, обманчивыми руководителями-чувствами. Не чрезъ нихъ ли произошло второе переустройство міра? Отъ нихъ всѣ искусства, изобрѣтенія, науки“ [2]). Въ защищеніи непогрѣшимости внѣшнихъ чувствъ и ихъ высокаго значенія въ познаніи сказывается и наклонность Тертулліана къ эмпиризму, и нерасположенность его къ идеализму, и стремленіе утвердить знаніе на болѣе реальной основѣ, поставляя дѣятельность разума въ зависимость отъ дѣятельности чувства и тѣмъ предохраняя его отъ произвольныхъ полетовъ въ область метафизики.

Защищая достовѣрность внѣшнихъ чувствъ, Тертулліанъ тѣмъ самымъ защищаетъ и важное значеніе натуры, какъ источника естественнаго богопознанія, такъ какъ голосъ ея, свидѣтельствующій о Богѣ, можетъ быть услышанъ человѣкомъ только при посредствѣ чувства. Природа —natura служитъ у Тертулліана оружіемъ, которымъ онъ

---

[1]) Ibid.

[2]) De anim. c. 17.

сражается съ чрезмѣрнымъ идеализмомъ, привносимымъ гностиками въ область христіанскаго знанія; ей же онъ приписываетъ такое же великое значеніе въ христіанскомъ знаніи, какое приписывали грчѣскіе церковные писатели философіи. Если Іустинъ и Климентъ александрійскій слышали въ философіи голосъ божественнаго Слова, по временамъ бесѣдовавшаго съ человѣческимъ разумомъ, то Тертулліанъ гораздо явственнѣе слышитъ этотъ голосъ въ природѣ, отъ начала знающей Творца своего. Природа—это своего рода библія, въ которой человѣкъ всегда можетъ читать свидѣтельства о Богѣ и находить въ ней подтвержденія для истинъ откровенныхъ. Но для правильнаго уразумѣнія голоса природы Тертулліанъ совѣтуетъ брать ее въ первоначальномъ состояніи ея, въ какомъ она вышла изъ рукъ Творца, неподвергшись еще образованію, культурѣ: ибо діаволъ—interpolator naturae-всегда старался примѣшивать плевелы къ этой божественной библіи. Свидѣтельства природы чѣмъ проще, всеобщѣе и натуральнѣе, тѣмъ они болѣе истинны [1]). Впрочемъ, знаніе природы о своемъ Творцѣ столь прочно запечатлѣно въ ней, что оно никогда не изглаживалось въ ней.

Подъ природою, служащею для насъ руководительницею въ дѣлѣ богопознанія, Тертулліанъ разумѣетъ какъ физическій міръ, такъ и нравственную природу души человѣческой. На той и другой, подобно гіероглифамъ, неизгладимо начертаны слѣды Творца ея; человѣку остается только углубляться въ тайники своей души и внимательно прислушиваться къ голосу природы, чтобы узрѣть эти слѣды и разгадать гіероглифы истинъ. Ибо Богъ, восхотѣвшій по благости быть познаваемымъ, научилъ природу тѣмъ истинамъ, которыя необходимо было знать человѣку о Виновникѣ своемъ, а природа научаетъ человѣка. Deus

---

[1]) De testim. anim. c. 5.

magister naturae, magistra natura, anima discipula, homo discipulus ея[1]). Если греческіе церковные писатели полагали, что философія приготовляла людей къ принятію христіанства, то Тертулліанъ напротивъ думалъ, что природа подготовляла человѣка къ воспринятію откровенныхъ истинъ, которыя могли быть неусвоены человѣкомъ, неподготовленнымъ къ нимъ Научала человѣка богопознанію и подготовляла его къ воспринятію откровенныхъ истинъ природа физическая. Въ мудромъ и прекрасномъ устройствѣ физическаго міра, въ полевыхъ цвѣтахъ, малыхъ и великихъ животныхъ, Тертулліанъ усматриваетъ отпечатлѣніе всемогущества, мудрости, и благости Бога и предначертаніе истинъ, открытыхъ впослѣдствіи въ христіанствѣ. Приводимъ здѣсь одно мѣсто изъ сочиненія Тертулліана о „воскресеніи плоти“, которое покажетъ намъ, какъ, по мнѣнію Тертулліана, физическая природа облегчаетъ человѣку усвоеніе откровенныхъ истинъ; оно же покажетъ намъ, съ какою любовію и довѣріемъ относился онъ къ природѣ, до какого высокаго краснорѣчія достигала рѣчь его, когда онъ описывалъ замѣченное на ней отпечатлѣніе божественныхъ истинъ, полнѣе изъясненныхъ въ положительномъ откровеніи. „Обрати взоръ свой на примѣры божественнаго могущества въ мірѣ. День умираетъ на ночь и погребается во тьмѣ. Красота вселенной помрачается и все окутывается черною пеленою. Все обезцвѣчивается, все умолкаетъ, повсюду царствуетъ неподвижность... Это трауръ по утраченномъ дневномъ свѣтилѣ. И однакожъ день снова оживаетъ... въ томъ же самомъ видѣ, цѣлымъ и невредимымъ,—оживаетъ вмѣстѣ съ своимъ убранствомъ, съ своею красою—солнцемъ, умерщвляя смерть свою—ночь, сокрушая гробъ свой—тьму; онъ опять вступаетъ въ свои права, пока снова не оживетъ ночь со свойственнымъ ей убранствомъ. Засвѣчиваются звѣздные лучи,

---

[1]) De testim. an. c. 5; De resur. carn. c. 12.

погашенные утреннимъ свѣтомъ; снова возвращаются планеты, сокрывшіяся отъ взора вслѣдствіе временнаго исчезновенія; снова появляется лунный дискъ... Зима и лѣто, весна и осень поперемѣнно возвращаются съ своими растительными силами, съ обычными явленіями и произведеніями: ибо и земля слѣдуетъ тому же закону, какому и небо. Обнаженныя деревья облекаются листьями, снова раскрашиваются цвѣты, произрастаютъ злаки; снова появляются тѣ же самыя сѣмена, истлѣвшія въ землѣ, и появляются не прежде, какъ по истлѣніи. Mira ratio! Изъ губительницы природа дѣлается сохранительницею... Всякая тварь послѣ разрушенія возвращается къ жизни. Это общее законообразное измѣненіе вещей есть свидѣтельство воскресенія мертвыхъ. Богъ начерталъ его въ своихъ дѣяніяхъ, прежде чѣмъ въ Писаніяхъ; Онъ возвѣстилъ его своимъ могуществомъ прежде, чѣмъ своимъ словомъ. Для твоей пользы Онъ послалъ тебѣ прежде природу въ качествѣ учительницы, намѣреваясь послѣ дать тебѣ и пророчество съ тою цѣлію, чтобы ты, ученикъ природы, услышавъ его, тотчасъ же воспринялъ то, что ты уже видѣлъ...“[1]).

Еще рѣшительнѣе свидѣтельствуетъ о Богѣ нравственная природа—душа человѣческая; богосознаніе, conscietia Dei—это приданое, съ которымъ она явилась на свѣтъ. Важность и достовѣрность внутренняго свидѣтельства души основывается Тертулліаномъ на богородственности ея. Созданная по образу и подобію Божію, душа отпечатлѣла въ себѣ черты божественнаго разума и, между прочимъ, способность богопознанія. Въ силу своего происхожденія отъ Бога душа оказалась знающею истины, данныя потомъ въ положительномъ откровеніи. Эти истины столь прочно начертаны въ ней, что даже грѣхъ и послѣдовавшее за нимъ постепенное уклоненіе человѣка отъ Бога не могли изгладить въ ней слѣдовъ первоначальнаго откровенія, но лишь только за-

[1]) De resur. can. c. 12.

темнили въ ней чувство божественнаго густымъ слоемъ предразсудковъ и суевѣрій; даръ естественнаго богопознанія пребывалъ и въ грѣховной душѣ человѣка, подобно свѣтильнику, со всѣхъ сторонъ закупоренному, но издававшему по временамъ свой свѣтъ и среди глубокаго мрака язычества[1]). „Хотя душа угнетена темницею тѣла, хотя она окружена превратными учрежденіями, хотя она рабски подчинена ложнымъ богамъ: однакожъ она, когда приходитъ въ себя и почувствуетъ свое выздоровленіе, какъ бы послѣ опьяненія, послѣ сна или болѣзни“[2]), снова свидѣтельствуетъ о напечатлѣнныхъ въ ней Богомъ истинахъ. Свидѣтельство больной грѣхомъ и заблужденіями души объ истинномъ Богѣ раздавалось во всѣхъ народахъ, не исключая и язычниковъ: ибо всѣ народы составляютъ одно человѣчество и у всѣхъ ихъ одна и та же душа[3]). Такъ какъ душа отъ начала оказалась знающею Бога христіанскаго, то въ этомъ отношеніи она naturaliter christiana[4]), и ея свидѣтельство самое древнее: ante anima quam prophetia[5]); она научена была самимъ Богомъ, Учителемъ ея. Научись же познавать душу, служащую основою твоего знанія[6]).

Относясь съ довѣріемъ къ свидѣтельству натуры, Тертулліанъ однакожъ утверждаетъ, что одного этого свидѣтельства недостаточно ни для познанія всѣхъ истинъ, знаніе которыхъ необходимо для спасенія человѣка, ни для уясненія и правильнаго постиженія христіанскихъ истинъ. Ибо свидѣтельство натуры о христіанскихъ истинахъ слишкомъ общее, не дающее намъ возможности познать эти истины въ полномъ объемѣ ихъ содержанія. Съ другой стороны,

---

[1]) De anim. c. 41.
[2]) Apolog. c. 17.
[3]) Advers Marc. I. c. 10.
[4]) Apolog. c. 17.
[5]) Adver. Mar. I, c. 10.
[6]) De testim. anim. c. 5.

природа свидѣтельствуетъ сравнительно о немногихъ истинахъ: о единомъ Богѣ и Его свойствахъ, о демонахъ, безсмертіи души и воскресеніи тѣла, о загробномъ блаженствѣ и мукахъ человѣка. Вслѣдствіе неполноты и общности своего содержанія естественное богопознаніе признается Тертулліаномъ недостаточнымъ; а отсюда и сама натура, какъ источникъ этого знанія, также признается недостаточною.

Если природа сама по себѣ недостаточна для полнаго уразумѣнія божественной истины, то нельзя ли въ помощь къ ней присоединить эллинскую философію, стремившуюся къ познанію абсолютной истины—Бога? На этотъ вопросъ греческіе церковные писатели давали положительный отвѣтъ, считая философію путемъ, по которому язычники шли къ „царственнѣйшему ученію“ [1]). Не такъ отвѣчали на этотъ вопросъ представители церковно-положительнаго богословскаго направленія. Уже Иринеи высказывалъ и развивалъ взглядъ, что греческая философія не обладала божественною истиною, въ противномъ случаѣ не было бы нужды въ откровеніи Христа. Еще съ большею рѣшительностію высказался Тертулліанъ на счетъ значенія греческой философіи въ христіанскомъ знаніи. Его отзывы о философіи снискали ему прозваніе врага ея, вызвали обвиненія въ непослѣдовательности его отношенія къ ней, сказавшагося въ томъ, что онъ, презрительно отзываясь о философіи, пользуется однако жъ услугами ея. Насколько справедливы эти и подобныя обвиненія, покажетъ ближайшее разсмотрѣніе сужденій Тертулліана о философіи, стоящихъ въ тѣсной связи съ его взглядами на исторію религіознаго развитія человѣчества, на христіанство и естественное богопознаніе. По существу этихъ взглядовъ Тертулліанъ не могъ признать въ греческой философіи ни а) слѣдовъ божественнаго откровенія, ни б) необходимаго матеріальнаго и формальнаго значенія

---

[1]) Клим. Алекс. Strom. I, c. 16.

ея по отношенію къ христіанскому знанію, но в) тѣмъ не менѣе не могъ рѣшительно отрицать ея право на познаніе истины.

Дѣйствительно, Тертулліанъ рѣзко отзывается о философіи. Рѣзкость его сужденій о ней обусловливалась отчасти внѣшними причинами и личными. Злоупотребленіе философіей въ ея приложеніи къ познанію откровеннаго ученія, сказавшееся въ гностическихъ системахъ, вынуждало Тертулліана не только порицать одно злоупотребленіе, но показывать и недостатки самой философіи, въ видахъ предохраненія христіанъ отъ неразумнаго увлеченія ею. „О еслибы, восклицаетъ онъ, не надлежало существовать никакимъ ересямъ, дабы явились искусные! (1 Кор. XI, 19). Мы совершенно ни о чемъ не разсуждали бы съ философами, этими, такъ сказать, патріархами еретиковъ“ [1]). Не назвалъ бы онъ Аристотеля miser, Платона omnium haereticorum condimentarius[2]), если бы еретики не злоупотребляли философіею ихъ. Можно сказать, что многіе рѣзкія сужденія Тертулліана о философіи стоятъ въ связи съ его горячею противогностическою полемикою и ея интересами. Но и помимо полемическихъ интересовъ его нерасположеніе къ философіи языческой объясняется и свойствами западной цивилизаціи, не могшей внушить Тертулліану особеннаго желанія во что бы то ни стало удержать философію въ качествѣ необходимаго элемента христіанскаго знанія. У Тертулліана на первомъ планѣ стояла практическая цѣль знанія—спасеніе, доставляемое христіанствомъ, а не спекулятивная философія съ ея „палестрами“ мнѣній[3]). Но вообще отношеніе Тертулліана къ философіи стояло въ связи съ его основными теологическими воззрѣніями, а не вытекало изъ какого-то непонятнаго фанатическаго презрѣнія къ ней.

---

[1]) De anim. c. 3; Advers. Hermog. c. 8.

[2]) De praescr. haer. c. 7. De anim. c. 23.

[3]) De anim. c. 2.

Взглядъ Тертулліана на исторію до-христіанскаго религіознаго развитія человѣчества не дозволялъ ему видѣть въ философіи „величайшее стяжаніе“ въ очахъ Божіихъ, какое видѣлъ въ ней Іустинъ мученикъ. Человѣкъ, по ученію Тертулліана, созданъ былъ способнымъ познать Бога и въ своемъ познаніи Его восходить отъ совершенства къ совершенству. Но грѣхъ перваго человѣка увлекъ все человѣчество съ пути прогрессивнаго усовершенствованія въ знаніи. Какъ по благости своей Богъ создалъ человѣка способнымъ къ знанію, такъ по благости же своей Онъ восхотѣлъ и возстановить человѣка, возводя его къ совершенству знанія путемъ положительнаго откровенія. Но религіозное воспитаніе человѣчества совершалось только въ лицѣ избраннаго народа[1]); въ языческомъ же мірѣ, предоставленномъ своимъ собственнымъ силамъ, Тертулліанъ видитъ господство діавола, грѣха, лжи и ненависти къ истинѣ. Вся дѣятельность человѣка, теоретическая и практическая, обнаруживаетъ въ немъ незнаніе Бога. Чувство божественнаго, никогда въ человѣкѣ не угасавшее окончательно, было помрачено и подавлено заблужденіемъ. Если оно по временамъ и проторгалось сквозь облегавшую его тьму заблужденія, то оно было только мгновеннымъ проблескомъ сознанія на минуту приходившей въ себя больной души[2]), получившей исцѣленіе только во Христѣ. Слѣдовательно, если религіозное развитіе языческаго міра чуждо было непосредственнаго вліянія положительнаго откровенія и въ своемъ естественномъ теченіи приняло ложное направленіе подъ вліяніемъ грѣха, то философія, какъ произведеніе натуральныхъ познавательныхъ силъ человѣка, не можетъ считаться обладательницею божественной истины, открытой потомъ въ христіанствѣ; она тѣмъ болѣе не можетъ считаться стяжаніемъ въ очахъ Божіихъ, что познавательныя силы человѣка большею частію дѣйство-

---

[1]) Apolog. c. 21.

[2]) Ibid. c. 17.

вали превратно. „Ибо кому истина окрыта безъ помощи Бога? Кто позналъ Бога безъ Христа? Кто обрѣлъ Христа безъ св. Духа? Кому сообщается св. Духъ безъ таинства вѣры?“ [1]).

Взглядъ Тертулліана на существо христіанства и философіи не позволилъ ему признать за послѣднею матеріальное и формальное значеніе по отношенію къ христіанскому знанію. Между содержаніемъ христіанскаго ученія и содержаніемъ философіи Тертулліанъ полагаетъ рѣзкое различіе, сравнивая то и другое по происхожденію и внутреннему достоинству. Первое обязано своимъ происхожденіемъ исключительно божественному разуму, второе же—человѣческому и заимствовано изъ трехъ источниковъ. То, что болѣе или менѣе истинно въ философіи, заимствовано философами изъ общаго всѣмъ людямъ чувства божественнаго и вообще изъ природы. Вошли въ содержаніе философіи и истины, почерпнутыя изъ іудейскихъ свящ. книгъ. Эти книги „послужили сокровищницею для всей позднѣйшей мудрости, пророческимъ источникомъ, изъ котораго философы, софисты и поэты черпали воду для утоленія жажды своего духа“. Но такъ какъ философы заботились только о славѣ и краснорѣчіи, то они, не вѣря въ божественность священныхъ книгъ, извращали заимствованныя изъ нихъ истины. Извращеніе этихъ истинъ возможно было тѣмъ болѣе, что философы не могли понимать многаго въ свящ. книгахъ, такъ какъ въ то время, когда еще не обнаруживала своего дѣйствія сила христіанства [2]), прикровенный пророческій языкъ не всегда былъ понятенъ даже для іудеевъ [3]). Наконецъ философія многимъ обязана демонамъ, научавшимъ философовъ вообще ложному. Даже Сократъ, у котораго Тертулліанъ находитъ кое-что хорошее, не могъ обойтись безъ демона [4]).

---

[1]) De anim. c. 2.
[2]) De anim. c. 1.
[3]) Apolog. c. 47 и дал.
[4]) De anim. c. 1, 39.

Если, такимъ образомъ, содержаніе философіи произошло изъ трехъ указанныхъ источниковъ, то уже самое происхожденіе его не говоритъ въ пользу матеріальнаго значенія философіи по отношенію къ христіанскому знанію: ибо въ ней извращено даже то, что заимствовано изъ достовѣрныхъ источниковъ. „Какое дѣло Аѳинамъ до Іерусалима?—академіи къ церкви? Наше ученіе произошло съ портика Соломона, который научилъ, что Бога должно искать въ простотѣ сердца“[1]). Какъ нельзя сравнивать содержанія философіи съ содержаніемъ откровеннаго ученія по источнику ихъ происхожденія, такъ нельзя сравнивать ихъ и по ихъ внутреннему достоинству. Христіанство, какъ произведеніе божественнаго разума, заключаетъ въ себѣ такія истины, до которыхъ не могъ дойти человѣческій разумъ безъ помощи Бога. „Отъ Бога, говоритъ Тертулліанъ, ты наученъ тому, чѣмъ обладаешь, или ни отъ кого другаго, если не отъ Бога. Ибо кто откроетъ намъ то, что Богъ сокрылъ? Должно добывать знаніе оттуда, гдѣ и незнаніе безопасно. Лучше не знать отъ Бога, потому что Онъ не открылъ, чѣмъ знать отъ человѣка, потому что этотъ самъ имѣетъ предположительное знаніе“ [2]). Христіанской мудрости (christiana sapientia) свойственна ясность и непреложность[3]), а мірской—отсутствіе твердой увѣренности [4]). Первая научаетъ каждаго ремесленника знать о Богѣ, вторая не даетъ яснаго понятія о Немъ даже философамъ; такъ, Ѳалесъ не могъ дать Крезу удовлетворительнаго понятія о Божествѣ, а Платонъ увѣряетъ, что Творца вселенной трудно познать[5]). Философы стремятся къ истинѣ, а христіане одни только владѣютъ ею[6]). Какъ христіанство безконечно превосходитъ

[1]) De praescr. haer. c. 7.
[2]) De anim. c. 2.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.
[5]) Apolog. c. 46.
[6]) Ad. Nat. I, c. 4.

философію, такъ и христіанинъ несравненно выше философа по своему знанію и нравственному совершенству. Философъ ищетъ знанія для славы (gloriae animal), а христіанинъ для спасенія [1]). Христіанинъ носитъ на челѣ знамя мудрости, стыдливости и сострадательности [2]), а философъ врагъ всѣхъ этихъ добродѣтелей. „Что общаго между философомъ и христіаниномъ? Ученикомъ Греціи и ученикомъ неба? Разрушителемъ и созидателемъ вещей? Другомъ и врагомъ заблужденія? Извратителемъ истины и возстановителемъ ея, похитителемъ и стражемъ? [3]). Наша мудрость изъ школы неба [4]), а потому nemo major, nisi christianus. Сравненіе христіанскаго ученія съ философіею приводитъ Тертулліана къ тому заключенію, что философія не имѣетъ такого матеріальнаго значенія, которое могло бы сдѣлать ее необходимымъ элементомъ христіанскаго знанія.

Не признаетъ Тертулліанъ за философіею греческою и формальнаго значенія по отношенію къ христіанскому знанію. Философскія методы изслѣдованія, по мнѣнію Тертулліана, приводятъ не къ знанію, но къ мнѣніямъ и порождаютъ школы. Но христіанство не есть видъ философіи, но единая истина, не могущая быть ни стоическою, ни платоническою, ни діалектическою; слѣдовательно къ ней неприложимы методы, которые могли бы сдѣлать ее стоическою и платоническою [5]). Тертулліану не нравится, что „Философія, придаетъ (произвольно) формы вещамъ, то сравниваетъ ихъ, то различаетъ, отъ извѣстнаго она заключаетъ къ неизвѣстному, прибѣгаетъ къ примѣрамъ, какъ будтобы все можетъ быть сравниваемо, для всего она предлагаетъ нормы (гипотетически), ничего не оставляетъ для свободной

---

[1]) De an. c. 1.
[2]) De spectac. c. 2.
[3]) Apolog c. 46.
[4]) De an. c. 1.
[5]) De praescr. haer. c. 7.

божественной дѣятельности, свои мнѣнія она возводитъ въ законы природы [1]). Если греческіе церковные писатели считали діалектику столпомъ истины, то Тертулліанъ, напротивъ, считаетъ ее положительно негодною и вредною для христіанской науки. „Бѣдный Аристотель! Онъ измыслилъ для нихъ (еретиковъ) діалектику-мастерицу разрушать и созидать, неустойчивую въ положеніяхъ, вынужденно поступающую въ своихъ заключеніяхъ, упорную въ своихъ доказательствахъ, усердную въ спорахъ, тяжелую для самой себя, все обсуждающую, но такъ, чтобы ничего окончательно не рѣшать“ [2]). Непригодность философіи съ ея раціонализмомъ и діалектикой въ области христіанскаго знанія Тертулліанъ подтверждаетъ словами ап. Павла. Апостолъ, говоритъ онъ, предостерегаетъ отъ словопреній, свойственныхъ философіи (Кол. 2, 8), онъ былъ въ Аѳинахъ и въ собраніяхъ нозналъ эту человѣческую мудрость, подражательницу и извратительницу истины, раздѣляющуюся на ереси вслѣдствіе разнообразія своихъ сектъ, взаимно враждующихъ между собою. И самъ Тертулліанъ, знакомый съ философскими системами, зналъ сколько въ нихъ существуетъ разногласій во взглядахъ, какъ велики палестры мнѣній, какое громадное развѣтвленіе спорныхъ вопросовъ и сколько запутанностей въ рѣшеніи ихъ [3]).

Однакожъ, не признавая за греческою философіею ни матеріальнаго, ни формальнаго значенія по отношенію къ христіанскому знанію, не возводя истинъ ея на степень откровенія Логоса, Тертулліанъ не отрицаетъ и не могъ отрицать въ принципѣ права греческой философіи на относительное познаніе религіозной истины вообще, но не христіанской: его воззрѣнія на естественные принципы и источники богопознанія не дозволяли ему рѣшительно объ-

---

[1]) De an. c. 2.

[2]) De praescr. c. 7.

[3]) De an. c. 2.

явить философію неспособною къ пріобрѣтенію нѣкоторыхъ вѣрныхъ представленій о Богѣ. Тертулліанъ, какъ мы уже видѣли, учитъ, что человѣкъ можетъ доходить до познанія Творца и помимо сверхъестественнаго откровенія, опираясь на разумъ, чувство и натуру, какъ дарованные ему Богомъ орудія и источники познанія. Но греческая философія въ своемъ стремленіи къ богопознанію такъ или иначе опиралась на тѣже средства и источники знанія; слѣдовательно и она могла доходить въ извѣстной мѣрѣ до истинныхъ представленій о Богѣ. Таковъ необходимый выводъ изъ ученія Тертулліана о естественномъ богопознаніи по отношеніи къ философіи. Этотъ выводъ Тертулліанъ могъ ослабить, ссылаясь на ложное направленіе теоретической и практической дѣятельности философовъ, но не могъ отвергнуть его. „Конечно, говоритъ онъ, мы не будемъ отрицать, что и философы иногда достигали представленій, согласующихся съ нашимъ ученіемъ. Иногда, во время бури, когда перемѣшиваются показатели направленія на небѣ и на морѣ, попадаютъ въ гавань по счастливой ошибкѣ, иногда, по слѣпому счастью, и въ темнотѣ находятъ входъ и выходъ. Но и природа (natura) также даетъ (познать) очень многое, такъ сказать, de publico sensu [1]), которымъ Богъ удостоилъ одарить душу“.

Всѣ изложенныя сужденія Тертулліана о греческой философіи показываютъ, что его взглядъ на значеніе ея въ отношеніи къ христіанскому знанію вѣрнѣе въ принципѣ взгляда на нее представителей церковно-умозрительнаго направленія, неправильно возводившихъ нѣкоторыя истины ея на степень откровенія. Можно считать совершенно вѣрнымъ мнѣніе Тертулліана, что въ христіанскомъ знаніи, имѣющемъ предметомъ своимъ откровенную истину, греческая философія не имѣетъ необходимаго матеріальнаго значенія, на-

[1]) De an. c. 2

сколько она есть плодъ натуральныхъ силъ человѣка, не всегда правильно дѣйствовавшихъ надъ вліяніемъ грѣха, а не плодъ положительнаго откровенія. Нельзя не признать вѣрными и основанія, на которыхъ утверждается это мнѣніе. Оно, какъ мы видѣли, вытекаетъ у Тертулліана изъ его воззрѣнія на исторію развитія религіознаго сознанія человѣчества, а само это воззрѣніе коренится на библейскомъ ученіи о религіозномъ до-христіанскомъ воспитаніи человѣчества, предоставленнаго, кромѣ евреевъ, самому себѣ и, въ своемъ стремленіи къ познанію Бога, замѣнившаго, по словамъ Ап. Павла, истину Божію ложью [1]). Мы не будемъ касаться мнѣнія Тертулліана о вліяніи на философію демоновъ и ея заимствованіяхъ изъ свящ. евр. книгъ; это мнѣніе, высказанное раньше Тертулліана, повторено только имъ, какъ не противорѣчащее его основному воззрѣнію на философію, какъ sapientia saecularis. Нельзя признать неосновательнымъ мнѣніе Тертулліана и о томъ, что философскіе научные методы неприложимы во всей силѣ къ познанію откровенной истины. Если христіанство, думалъ Тертулліанъ, есть божественное откровеніе, то и наука о немъ должна построяться на основаніяхъ, соотвѣтствующихъ существу самаго предмета ея. Христіанская мудрость, утверждающаяся на философскихъ методахъ, не будетъ уже мудростью христіанскою въ собственномъ смыслѣ, христіанское ученіе, познанное по методамъ философскихъ школъ, будетъ христіанствомъ стоическимъ, платоническимъ и діалектическимъ [2]), какимъ оно явилось въ гностическихъ системахъ. И Тертулліанъ вѣрилъ въ возможность построенія собственно христіанской философіи съ свойственнымъ ей методомъ [3]), хотя и зналъ, что nihil sine aetate est,

[1]) Рим. I, 25.—Adv. Mar. V. c. 19.

[2]) De praescr. c. 7.

[3]) Напр. въ сочин. De anim. Тертулліанъ ясно выражаетъ мысль, что онъ, въ своемъ изслѣдованіи о душѣ, имѣетъ въ виду представить опытъ собственно христ. антропологіи въ противуположность языческой.

omnia tempus expectant. Этотъ методъ долженъ быть установленъ самимъ разумомъ, познающимъ истину по свойственнымъ ему законамъ. Если разумъ является законодателемъ вообще [1]), то нѣтъ основанія отказывать ему, просвѣщенному христіанствомъ, въ способности построить христіанскую науку на свойственныхъ ей законахъ. Идея Тертулліана о томъ, что христіанская наука должна быть христіанскою въ собственномъ смыслѣ, была весьма благодѣтельной въ его время, когда въ нѣкоторой части христіанскаго общества замѣтно было стремленіе къ слишкомъ тѣсному сближенію христіанства съ языческою мудростію. Вообще, съ точки зрѣнія своихъ основныхъ воззрѣній на христіанство и философію Тертулліанъ могъ сказать: *греческая философія не есть необходимая принадлежность христіанскаго знанія.* Но съ точки зрѣнія тѣхъ же принциповъ Тертулліанъ не могъ, какъ мы видѣли, отрицать у философіи права на познаніе истины и слѣдовательно не могъ не признать и въ ней доли добра. Въ признаніи за философіей права на извѣстную степень познанія истины заключается объясненіе, почему Тертулліанъ, рѣзко осуждающій философію, находитъ возможнымъ соглашаться иногда съ нѣкоторыми мнѣніями Платона и Аристотеля, а стоиковъ иногда называетъ даже nostri [2]). Порицая злоупотребленія философіею во всѣхъ ея видахъ, Тертулліанъ однакожъ небезразлично относится ко всякой философіи: у него можно замѣтить неблагосклонность къ идеалистической философіи и расположенность къ стоической философіи, какъ болѣе соотвѣтствовавшей его стремленію къ реальности и положительности; онъ даже заимствуетъ нѣкоторыя аргументы у философовъ. Но характеръ пользованія услугами философіи не противорѣчитъ основному воззрѣнія Тертулліана на значеніе греческой фи-

---

[1]) De cor. c. 4.

[2]) См. въ соч. De anim.

лософіи въ христіанскомъ знаніи: въ большинствѣ случаевъ онъ привлекаетъ греческую философію съ тою цѣлію, чтобы подальше ее оттолкнуть потомъ [1]). Съ практической точки зрѣнія можно упрекать Тертулліана за то, что онъ отвергъ философію, какъ полезное средство для созданія христіанской науки. Но смѣлый и рѣшительный Тертулліанъ не способенъ былъ на компромиссы.

Положительное богопознаніе, дополняющее и просвѣтляющее естественное, почерпается разумомъ изъ Св. Писанія и церковнаго устнаго преданія при руководствѣ авторитета церкви. Если въ сужденіяхъ Тертулліана о значеніи вѣры, разума, натуры и философіи ясно выступаетъ стремленіе утвердить христіанское знаніе на возможно прочныхъ основаніяхъ, то это стремленіе еще болѣе выступаетъ въ его ученіи о положительныхъ источникахъ и нормахъ христіанскаго знанія, субъективный элементъ котораго ставится въ зависимость отъ внѣшняго авторитета.

Первымъ и главнѣйшимъ источникомъ христіанскаго знанія служитъ Св. Писаніе ветхаго и новаго завѣтовъ. На Св. Писаніе Тертулліанъ смотрѣлъ какъ на кодексъ, заключающій въ себѣ правила, долженствующія опредѣлять не только мысль, но и каждый нравственный поступокъ христіанина. Свое требованіе подыскивать въ Св. Писаніи основанія для мысли и практической жизни Тертулліанъ выражалъ въ рѣшительной формѣ: на что нѣтъ въ Св. Писаніи прямаго указанія, то считается запрещеннымъ [2]). Этому требованію не противорѣчитъ выставленное Тертулліаномъ положеніе противъ гностиковъ: non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen. Это положеніе, имѣющее у Тертулліана отрицательный характеръ, въ положительномъ отношеніи означаетъ то, что при истол-

---

[1]) Ritter. hist. de la philos. chret. p. 328.

[2]) De coron. mil. c. 2.

кованіи Св. Писанія и извлеченіи изъ него доказательствъ въ пользу спорнаго вопроса, должно руководствоваться не произволомъ, но извѣстными критеріями. Своими *Прескрипціями* Тертулліанъ и устанавливаетъ эти критеріи, долженствующіе руководить разумъ, познающій истины, открытыя въ словѣ Божіемъ. Въ основѣ Тертуллiановыхъ прескрипцій лежатъ двѣ идеи: идея о знаніи и истинномъ разумѣніи церковію своего письменнаго и устнаго наслѣдства[1]) и идея о тождествѣ, разумѣется въ существенномъ, устнаго и писаннаго преданія, какъ проистекшихъ изъ одного источника. На этихъ двухъ идеяхъ Тертулліанъ утверждаетъ два критерія по отношенію къ пониманію духа Св. Писанія: одинъ изъ нихъ полагается въ авторитетѣ церкви, свидѣтельствующей о своемъ писанномъ наслѣдіи[2]), а другой въ правилѣ вѣры—regula fidei, съ содержаніемъ котораго должно согласоваться истолкованіе Св. Писанія. Оба эти критерія направлены противъ гностическаго произвола въ обращеніи съ канономъ св. книгъ и истолкованіемъ содержанія ихъ.

На основаніи перваго критерія Тертулліанъ требуетъ признавать подлинными и имѣющими важность для христіанскаго знанія только тѣ Писанія, какія признаетъ церковь, и усвоять ея взглядъ на внутреннее достоинство и неприкосновенность этихъ Писаній. Этотъ критерій выставленъ былъ Тертулліаномъ по преимуществу противъ маркіонитовъ и валентініанъ, которые, не признавая единства между новозавѣтнымъ и ветхозавѣтнымъ откровеніемъ по источнику происхожденія и внутреннему духу ихъ и отрицая равную степень богодухновенности Св. Писанія во всѣхъ его частяхъ,

---

[1]) Въ сочин. de praescr. haer. с. 22 Тертулліанъ высказываетъ мысль, что I. Христосъ открылъ Апостоламъ figuram vocis sui, а по воскресеніи своемъ, на пути въ Еммаусъ, объяснилъ имъ всѣ Писанія. Апостолы же свое знаніе Св. Писанія передали церкви.

[2]) Advers. Marc. lib. IV, c. 5.

отвергали нѣкоторыя свящ. книги и извращали признанныя ими [1]). Опираясь на голосъ церкви, свидѣтельствующей о своемъ писанномъ наслѣдствѣ, Тертулліанъ защищаетъ одинаковую степень богодухновенности всѣхъ книгъ Св. Писанія ветхаго и новаго завѣтовъ [2]). Ветхій завѣтъ богодухновененъ: ибо въ немъ вѣщалъ самъ Богъ къ іудейскому народу чрезъ пророковъ—органовъ Св. Духа [3]). Подтвержденіе божественности ветхозавѣтныхъ Писаній Тертулліанъ видитъ, между прочимъ, въ исполненіи предсказаній, содержащихся въ нихъ. „То, что совершается, было прежде предсказано, и о томъ, что теперь видятъ, слышали прежде"; предсказывались же и исполняются міровые перевороты, физическія, политическія и общественныя бѣдствія. Все это

---

[1]) Маркіонъ отвергалъ весь ветхій завѣтъ, какъ произведеніе Деміурга, а изъ новозавѣтныхъ Писаній принималъ Евангеліе Лука и нѣкоторыя посланія Ап. Павла, съ опущеніемъ и поправками въ нихъ того, что противорѣчило его системѣ. Въ остальныхъ же Евангеліяхъ и апостольскихъ посланіяхъ онъ видѣлъ извращеніе христіанства подъ вліяніемъ іудаизма (Adv. Marc. IV, c. 4). Валентиніане же дѣлили все Св Писаніе на три части по степени богодохновенности его Не все, говорили они, въ Св Писаніи одинаково вдохновенно: въ немъ есть нѣчто высказанное отъ высоты (отъ ума Плиромы), нѣчто отъ средины (Ахамоѳи) и нѣчто отъ Деміурга (Ирин. Ш, 2, 1).

[2]) Тертулліану извѣстенъ былъ св. канонъ въ слѣдующемъ составѣ: хотя Тертулліану извѣстенъ былъ ветхій завѣтъ въ переводѣ 70-ти, но онъ, кажется, пользовался древне-латинскимъ переводомъ, а къ греч. тексту обращался рѣдко, какъ это видно изъ его сочиненій. Для обозначенія всего Св. Писанія Тертулліанъ употребляетъ выраженія: divinum instrumentum, divina litteratura, divinae scripturae; соединеніе книгъ обоихъ завѣтовъ обозначается словомъ: utrumque testamentum, а отличіе одного отъ другаго: vetus, novum testamentum. Новый завѣтъ Тертулліанъ раздѣляетъ на двѣ части: evangelicum instrumentum и apostolica instrumenta. Въ первую часть входятъ 4-ре евангелія—Іоанна, Матѳея, Марка и Луки (въ такомъ порядкѣ исчисляются они у Тертул. Adv. Marc. IV, 2, 5). Въ составъ 2-ой ч. входятъ: дѣян. апостол. (instrumentum actorum), 13 посл. Ап. Павла (instrumentum Pauli), 1 посл. Іоанна и Апокалип., посланіе къ Евреямъ приписыв Ап. Варнавѣ; посл. Петра ad Ponticos, Іуды и Epist. presbiteri (какъ второе посл. Іоанна).

[3]) Apolog. c. 18.

providenter scripta sunt. Исполнившіяся ветхозавѣтныя пророчества утверждаютъ вѣру и въ предсказанія относительно будущихъ событій: ибо о событіяхъ исполнившихся и имѣющихъ совершиться вѣщалъ одинъ и тотъ же Духъ Божій[1]). Тотъ же Духъ Божій говоритъ въ новозавѣтныхъ Писаніяхъ. Различая новозавѣтное откровеніе отъ ветхозавѣтнаго, Тертулліанъ не допускаетъ однакожъ внутренней противоположности между ними. Различіе завѣтовъ произведено однимъ и тѣмъ же Богомъ[2]). Еще въ древности Богъ предсказывалъ наступленіе новаго порядка вещей—novam legem evangelii et novam sermonem apostolorum. Предсказывалось, что новый завѣтъ будетъ сокращенъ и освобожденъ отъ тяжестей закона. но это novatio предречено и совершено однимъ Богомъ. Проповѣдь же І. Христа была только исполненіемъ ветхозавѣтныхъ обѣтованій, и въ этомъ отношеніи nec forma sermonis in Christo nova[3]). Священны и богодухновенны и новозавѣтныя Писанія, подобно ветхозавѣтнымъ: ибо Апостолы уполномочены были на проповѣдь самимъ Господомъ и просвѣщены Св Духомъ. Писанія же учениковъ апостольскихъ[4]) завѣряются авторитетомъ апостоловъ. Тертулліанъ не допускаетъ, вопреки Маркіону, различія между проповѣдію апостоловъ по внутреннему ея содержанію; различіе же между апостольскими писаніями существуетъ, по его мнѣнію, только внѣшнее: потому что всѣ Апостолы возвѣщали одного Бога и одного Христа Его и всѣ они согласны между собою въ основаніяхъ вѣры—de capite fidei[5]). Итакъ, признаніе одинаковой степени боговдохновенности всего Свящ. Писанія ветх. и нов завѣтовъ, принятіе всѣхъ писаній священными, которыя признаются

---

[1]) Ibid c. 20.

[2]) Advers. Marc. IV, c. 1.

[3]) Ib c 12

[4]) Apostolici discipuli Маркъ и Лука.

[5]) Adv. Mar. IV, c 2.

таковыми церковію,—вотъ что обязательно для разума, пріобрѣтающаго знаніе откровенныхъ истинъ на основѣ Св. Писанія.

Въ голосѣ же церкви, именно въ принадлежащемъ ей *правилѣ вѣры*, Тертулліанъ ищетъ опоры для устраненія субъективнаго еретическаго произвола въ истолкованіи внутренняго смысла Св. Писанія. Гностики, какъ уже замѣчено было, искали въ Св. Писаніи подтвержденій для своихъ доктринъ, чуждыхъ ему по своимъ основнымъ положеніямъ, и находилъ въ немъ эти подтвержденія при помощи произвольнаго обращенія съ смысломъ и буквою Св. Писанія, заставляя его служить на пользу еретическимъ системамъ. Въ виду злоупотребленій, допущенныхъ гностиками при истолкованіи Св. Писанія, Тертулліанъ указывалъ на необходимость руководствоваться при изъясненіи Слова Божія правиломъ вѣры. Nihil adversus regulam fidei ни въ истолкованіи Св. Писанія, ни въ ученіи, построенномъ на Св. Писаніи. Руководственное значніе правила вѣры при изъясненіи Св. Писанія основывается на отождествленіи устнаго и писаннаго преданія. „Возможно ли, спрашиваетъ Тертулліанъ, чтобы вѣра, держащаяся другаго правила, заимствовала вспоможеніе для своихъ доказательствъ отъ той вѣры, на которую нападаетъ? Какое дѣло до Моисея тому, кто отвергаетъ Бога Моисеева? Если существуетъ иной Богъ, то и вещи его должны быть иными“[1]). „Въ нашемъ ученіи, говоритъ Тертулліанъ, нѣтъ ничего противоположнаго Св. Писанію. Мы тоже, что Писаніе отъ самаго своего начала. Мы существуемъ соотвѣтственно Писанію прежде, чѣмъ оно сдѣлалось инымъ (у еретиковъ), прежде, чѣмъ оно повреждено вами. Намъ не приличествовала бы неповрежденность ученія безъ цѣлостности источниковъ, изъ которыхъ почерпается ученіе“[2]). Но такъ какъ тождество Св. Писанія съ правиломъ

---

[1]) De praescr. c. 17.

[2]) Ibid. c. 38.

вѣры распростирается на самые общіе догматическіе пункты, то и руководственное значеніе послѣдняго недостаточно и не устраняетъ необходимости спеціальныхъ герменевтическихъ правилъ. Герменевтическія правила, предложенныя Тертулліаномъ, не многочисленны, но они сообщаютъ своеобразный характеръ его экзегетикѣ—именно буквально-реалистическій, стоящей въ связи съ общимъ стремленіемъ Тертулліана къ положительности, съ которою вообще мало гармонируетъ мистическій аллегоризмъ гностиковъ и представителей церковно-умозрительнаго направленія. По мнѣнію Тертулліана, нѣтъ особенной нужды искать въ выраженіяхъ Св. Писанія трудно уразумѣваемыхъ истинъ въ виду ясности, опредѣленности и точности въ выраженіяхъ, ибо Св. Духъ ничего не выражаетъ сомнительнаго вопреки своей простоты, а предвѣдѣніе Божіе озаботилось на счетъ точности выраженія откровенной истины, предусмотрѣвъ „появленіе еретиковъ, которые въ двусмысленности выраженій Св. Писанія могли бы находить оправданіе своимъ заблужденіямъ“[1]). Однакожъ ясность и точность Св. Писанія открывается, по мнѣнію Тертулліана, только тому, кто проникаетъ въ пути божественнаго провидѣнія, которыми оно вело человѣчество къ познанію полной истины. Полнота божественной истины раскрывалась постепенно и выражалась приспособительно къ сознанію человѣчества, проходившаго различныя ступени религіознаго развитія. Соотвѣтственно воспріемлемости человѣка выражаемы были и истины въ Св. Писаніи, въ одномъ случаѣ оно кратко говоритъ объ извѣстной истинѣ,—въ другомъ полнѣе; иногда оно предлагаетъ образъ истины, иногда саму истину. На идеѣ о постепенномъ раскрытіи божественныхъ истинъ утверждается Тертулліаномъ правило, требующее проникать въ смыслъ Писаній и каждое выраженіе ихъ понимать не въ

---

[1]) De carn. Chr. c. 23.

отдѣльности, а въ соображеніи его съ другими выраженіями, предшествующими и послѣдующими [1]).

Съ признаніемъ ясности выраженія истинъ въ Свящ. Писаніи связывается у Тертулліана стремленіе ограничить, по возможности, кругъ прикровеннаго аллегорическаго выраженія истинъ. Въ противоположность гностикамъ, желавшимъ распространить аллегорію на все Св. Писаніе, Тертулліанъ выставилъ положеніе: пророческій языкъ не всегда и не во всѣхъ случаяхъ аллегориченъ, но только иногда и въ нѣкоторыхъ случаяхъ [2]). Хотя Тертулліанъ, какъ видно изъ приведеннаго выраженія, и не устраняетъ аллегорическаго способа изъясненія Св. Писанія, но онъ отводитъ ему весьма незначительнее мѣсто въ сравненіи съ буквальнымъ, и въ самомъ пониманіи аллегоріи выражается наклонность Тертулліана къ положительному, реальному. Эта наклонность къ буквализму и реализму сказывается, когда Тертулліанъ разсуждаетъ вообще о пророчествахъ и ихъ исполненіи. Въ пророчествахъ онъ ищетъ не идею, но событіе и вещь. „Ибо что написано, то оправдывается на событіяхъ. Вотъ насъ не навидятъ всѣ люди ради имени, какъ написано; насъ преслѣдуютъ ближніе такъ же, какъ написано. Такъ сказалъ Господь. Если Онъ сказанное Имъ разумѣлъ иначе, то почему же оно не совершилось иначе, чѣмъ какъ Онъ объявилъ? Писаніе возвѣщаетъ не иное что, какъ познаваемое нами въ вещахъ. Если не исполнятся предсказанныя событія, то какимъ образомъ исполнятся не предсказанныя? Произошло бы извращеніе вѣры, еслибы предсказанія не совпали съ происшествіями“ [3]). Та же наклонность къ буквализму и реализму высказывается, когда Тертулліанъ говоритъ о свойствахъ пророческаго языка. Онъ различаетъ двѣ формы пророческаго выраженія истинъ: аллегорическую (allegoricae scripturae) и простую (simplex)—

[1]) Advers. Prax. c. 20.

[2]) De resur. carn. c. 20.

[3]) Scorp. c. 11.

безъ покрова аллегоріи. Такъ какъ во второмъ случаѣ истины выражаются ясно и просто, то и истолкованіе здѣсь должно соотвѣтствовать простотѣ самаго выраженія. Къ числу простыхъ и ясныхъ предсказаній Тертулліанъ относитъ пророчества о Христѣ, о паденіи городовъ и т. п. Всѣ подобныя пророчества онъ совѣтуетъ принимать въ буквальномъ смыслѣ. „Гдѣ, спрашиваетъ онъ, въ этихъ мѣстахъ (въ пророч. о Мессіи) у Исаіи фигуры, у Давида образы и притчи у Іереміи?“ Указываетъ Тертулліанъ еще видъ пророчествъ, которыя можно истолковывать spiritaliter и carnaliter, какъ напр. предсказанія о чудесахъ Христовыхъ, выразившихся въ уврачеваніи душевныхъ пороковъ и тѣлесныхъ болѣзней. Вообще Тертулліанъ понималъ нѣкоторыя мѣста Св. Писанія столь буквально, что его способъ истолкованія можно назвать въ нѣкоторомъ отношеніи carnalis.

Даже въ пониманіи аллегоріи у Тертулліана высказывается наклонность къ реализму. Онъ различаетъ три вида аллегорическихъ выраженій: собственно allegoria, parabola и aenigma. Во всѣхъ этихъ трехъ видахъ прикровеннаго языка иное въ словахъ, а иное въ мысляхъ—aliud in vocibus, aliud in sensibus. Но это aliud у Тертулліана далеко не то же, что у представителей церковно-умозрительнаго направленія. У послѣднихъ—аллегорія служитъ только условнымъ покровомъ, скрывающимъ въ себѣ идею; Тертулліанъ же видитъ въ аллегоріи не идею только, но и вещь, и сама аллегорія не пустая фикція, но отображеніе реальности. По мнѣнію Тертулліана, образъ имѣетъ такъ же реальное значеніе, какъ и та вещь, по которой онъ построенъ; различіе здѣсь заключается только въ силѣ отраженія въ образѣ сущности самой реальности (veritatis). Образъ, полагаетъ Тертулліанъ, начертывается соотвѣтственно дѣйствительному свойству самой истины, подобно тому, какъ происходитъ отраженіе человѣческаго лица въ зеркалѣ. Между образами не было бы никакого различія, если бы они не заключали въ себѣ свойствъ тѣхъ истинъ, по которымъ они начертаны. Если, напр., пророкъ

представляетъ образъ воскресенія, то въ этомъ образѣ, по мнѣнію Тертулліана, пророкъ представляетъ не какую-либо отвлеченную идею о возстановленіи вообще, но дѣйствительное событіе, отъ котораго отвлекается образъ. Не отождествляетъ Тертулліанъ образа съ самою истинною по сущности (substantia): образъ менѣе истины, хотя бы въ немъ отпечатлѣлись всѣ черты истины [1]); но и не превращаетъ его въ пустую форму, въ которую можно влагать какую угодно идею. „Хотя въ образѣ лежитъ отображеніе реальности, однакожъ и самый образъ имѣетъ для себя свою реальность. Необходимо прежде существовать для самаго себя (въ реальности), чтобы имѣть возможность служить фигурою для другихъ. Подобія, заимствованныя изъ несущественнаго, не имѣютъ никакого смысла, и аллегорія, ни на чемъ не основывающаяся, не имѣетъ значенія“ [2]). Вообще, характеръ Тертуллiановскаго истолкованія Св. Писанія ясно выражается въ слѣдующихъ словахъ: res in litteris tenentur, ut litterae in rebus leguntur.

Во всѣхъ сужденіяхъ Тертулліана о С. Писаніи, какъ источникѣ христіанскаго знанія, видно стремленіе утвердить методъ истолкованія слова Божія на твердыхъ принципахъ, могущихъ устранять личный произволъ въ пониманіи содержанія откровеннаго ученія. Но Тертулліанъ, какъ и другіе церковные писатели его времени, не могъ въ надлежащей мѣрѣ осуществить свое стремленіе, потому что экзегетическіе принципы, выставленные имъ, не могли предохранить и самаго Тертулліана отъ крайностей аллегорическаго и буквальнаго истолкованія Св. Писанія. Тертуллiановъ буквально-реалистическій методъ изъясненія Св. Писанія имѣлъ лишь относительное значеніе, насколько онъ противопоставлялся крайностямъ аллегоризма; но и онъ давалъ Тертулліану возможность утверждать на свидѣтельствахъ Св. Писанія такіе

---

[1]) Advers. Marc. II, c. 9.

[2]) Ibid. c. 30.

представленія, которыя не находили въ немъ прямаго и яснаго оправданія. И самъ Тертулліанъ сознается, что на одномъ Св. Писаніи нельзя съ успѣхомъ разрѣшать спорные вопросы вѣры: ибо слово Божіе, истинное само по себѣ, можетъ допускать различное пониманіе его. „И еретики могутъ сказать, что мы производимъ поддѣлку Писаній и невѣрныя истолкованія, и сами предъявятъ притязаніе на истину“ [1]). Спорить же съ еретиками на основѣ одного Св. Писанія и безполезно, и вредно: „побѣда здѣсь или невозможна, или нерѣшительна, или мало рѣшительна“ [2]). „И много ли ты, опытнѣйшій въ Св. Писаніи, успѣешь (въ спорѣ съ ерет.), если то, что ты утверждаешь, отрицается противникомъ, а то, что ты отрицаешь, утверждается? Конечно, ты, пожалуй, не потеряешь ничего при спорѣ, кромѣ голоса, но ничего болѣе и не пріобрѣтешь, кромѣ негодованія вслѣдствіе выслушаннаго богохульства. Но тотъ, въ интересѣ котораго ты вступишь въ состязаніе, чтобы утвердить сомнѣвающагося, склонится ли онъ къ истинѣ или, можетъ быть, скорѣе къ ереси? Пораженный тѣмъ, что видитъ тебя ни въ чемъ неуспѣвающимъ... не отойдетъ ли онъ домой еще съ бо́льшею неизвѣстностію, не зная, что онъ долженъ считать за ересь?“ [3]). Въ виду безуспѣшности спора съ еретиками объ истинномъ пониманіи христіанскаго ученія на основаніи одного только Св. Писанія Тертулліанъ поставляетъ для себя задачею утвердить такой способъ доказыванія истинности ученія, при помощи котораго можно было бы защищать истину безъ Св. Писанія. Такой способъ доказыванія и составляютъ знаменитыя Тертуллiановы praescriptiones [4]).

---

[1]) De praescr. c. 18 no edit. Oehler.

[2]) Ibid. c. 19.

[3]) De praescr. c. 18.

[4]) Praescriptiones—юридическій терминъ, которымъ древнеримскіе юристы обозначали такое возраженіе противъ гражданскаго иска, которое, вслѣдствіе своей основательности, дѣлало излишнимъ какъ слѣдствіе по предмету иска, такъ и самый процессъ.

Въ богословской терминологіи Тертулліана различаются три прескрипціи: a) praescriptio veritatis[1]); b) praescriptio principalitatis et posterioritatis mendacitatis [2]); c) praescriptio proprietatis [3]).

Первая прескрипція имѣетъ въ виду утвердить истинность церковнаго ученія на основаніи истинности самой церкви: если православная церковь есть истинная церковь Христова, то и ученіе ея есть истинное ученіе Христово. Эта прескрипція почерпаетъ свою силу въ исторіи. Несомнѣнно, что Христосъ, во время своего пребыванія на землѣ, возвѣстилъ народу и особенно ближайшимъ своимъ ученикамъ опредѣленное по содержанію и объему ученіе; несомнѣнно также, что Онъ содѣлалъ апостоловъ учителями народа; достовѣрно и то, что апостолы, просвѣщенные Духомъ Святымъ, возвѣщали вѣру во Христа сначала въ Іудеи, а потомъ ученіе той же самой вѣры передавали всѣмъ народамъ и всѣмъ церквамъ, основаннымъ самими апостолами. Отъ апостольскихъ церквей и прочія церкви заимствовали вѣру и сѣмена ученія. Всѣ эти церкви составляютъ одну церковь на всемъ пространствѣ; высшимъ доказательствомъ единства церкви служитъ единое преданіе (una traditio) одного и того же ученія вѣры[4]). Итакъ, если несомнѣнно, что Христосъ проповѣдывалъ на землѣ, достовѣрны апостольское служеніе учениковъ Его и единство церкви, то несомнѣнно, что ученіе церкви есть истинное ученіе: ибо о Богѣ никто не знаетъ кромѣ Сына, и Сына никто не знаетъ кромѣ апостоловъ, получившихъ отъ Него знаніе о Богѣ, и церкви, наученной апостолами тому, чему они научены Христомъ, а Христосъ—Богомъ. Какъ одна истинная церковь на всемъ земномъ пространствѣ, такъ должно быть

---

[1]) De praescr. c. 21.
[2]) Ibid. c. 31.
[3]) Ibid. c. 35.
[4]) Ibid. c. 20.

одно истинное ученіе; какъ достовѣрны органы, чрезъ которые достигло до человѣка истинное ученіе, такъ достовѣрно и самое ученіе. Если все это истинно, то истинна и прескрипція, не должно принимать другихъ проповѣдниковъ ученія Христова, кромѣ апостоловъ, и другаго ученія, не согласнаго съ ученіемъ церкви, сохраняющей въ чистотѣ апостольское наслѣдіе, переданное ей устно (viva voce) и письменно.

Очевидно, что первая прескрипція утверждается на предположеніи, что Апостолы и основанныя ими церкви суть непогрѣшимые органы, неповрежденно сохраняющіе ученіе Христова. А такъ какъ это предположеніе оспаривалось гностиками, то Тертулліанъ вынужденъ былъ полемизировать противъ гностиковъ по поводу достовѣрности органовъ преданія. Гностики, какъ уже извѣстно, утверждали, что апостолы или не вполнѣ понимали Господа или не все сообщали церквамъ, слышанное отъ Христа, что церкви также невѣрно усвояли апостольскую проповѣдь. Опровергая возраженія гностиковъ, направленныя противъ апостоловъ, Тертулліанъ утверждаетъ, что способность апостоловъ къ усвоенію ученія Христова гарантируется божественнымъ достоинствомъ самаго І. Христа, не могшаго послать на проповѣдь апостоловъ, неспособныхъ передать людямъ во всей полнотѣ Его ученіе[1]). Неполнота апостольскаго вѣдѣнія откровеннаго ученія противорѣчила бы близости отношеній между Христомъ и Его учениками и той цѣли, для которой Христосъ всегда имѣлъ при себѣ своихъ учениковъ. Въ лицѣ своихъ учениковъ Господь приготовлялъ учителей народа и потому содѣлалъ ихъ неразлучными своими спутниками и свидѣтелями своего ученія, подробно разъяснялъ имъ казавшееся темнымъ въ Его ученіи, говоря, что имъ дано разумѣть тайны, недоступныя для народа[2]).

[1]) De praescr. 22.

[2]) Матѳ. XVI, 18 и дал.

Если Христосъ и говорилъ апостоламъ: не можете носити нынѣ (Іоан. XVI, 12), то прибавилъ, что Св. Духъ наставитъ ихъ потомъ на всякую истину, что и исполнилось, какъ свидѣтельствуетъ книга Дѣяній Апостоловъ. Вѣдая всѣ тайны, апостолы проповѣдывали одно и то же ученіе. Тертулліанъ утверждаетъ, что извѣстное разногласіе между апостолами не можетъ служить доказательствомъ различія апостольск. проповѣди. Это разногласіе, думаетъ Тертулліанъ, касалось не ученія, а внѣшнаго поведенія. Тертулліанъ рѣшительно отрицаетъ и мнѣніе гностиковъ о существованіи тайнаго преданія, берущаго свое начало отъ Ап. Павла. Этотъ Апостолъ, какъ показываетъ исторія обращенія его къ христіанству, принялъ и потомъ проповѣдывалъ тоже самое ученіе, какое проповѣдывали и прочіе Апостолы. При восхищеніи до третьяго неба и слышаніи тамъ неизреченныхъ глаголовъ, онъ не получалъ какого-либо особеннаго ученія, переданнаго имъ одному Тимоѳею, какъ полагаютъ гностики. Въ завѣщаніи Ап. Павла, данномъ Тимоѳею: соблюдать преданіе, говорится не о тайномъ какомъ-либо ученіи, но о непринятіи другаго ученія, не преподаннаго Ап. Павломъ „открыто, предъ многими свидѣтелями (1 Тим. 2, 2)“. Вообще же апостолы не могли скрывать отъ нѣкоторыхъ слушателей высшія тайны ученія: потому что возвѣщать ученіе открыто они обязывались, во первыхъ, примѣромъ самаго Христа, учившаго открыто и никогда не намекавшаго на существованіе тайнаго преданія[1]); во вторыхъ прямою заповѣдію Христа. Самъ проповѣдуя открыто, Онъ повелѣвалъ, чтобы и ученики Его слышанное во тьмѣ возвѣщали во свѣтѣ, и сказанное отъ Него наединѣ проповѣдывали на кровляхъ. Апостолы должны были исполнить эту заповѣдь своего учителя: неисполненіе ея было бы нерадѣніемъ со стороны апостоловъ[2]). Наконецъ страхъ предъ вра-

[1]) De praescr. c. 26.

[2]) Ibid.

гами имени Христова не могъ удержать Апостоловъ отъ возвѣщенія всего, извѣстнаго имъ, ученія. Исторія проповѣди апостольской доказываетъ, что апостолы не боялись возвѣщать ученіе открыто. Обязанные возвѣщать всѣ извѣстныя имъ истины, апостолы не могли скрывать что-либо отъ „церквей уже увѣровавшихъ, чтобы отдѣльно довѣрить что-либо немногимъ". Утайка отъ церквей нѣкоторыхъ пунктовъ ученія свидѣтельствовала бы объ отсутствіи единства проповѣди, что прямо противорѣчитъ Писаніямъ апостольскимъ, гдѣ ясно выражено желаніе апостоловъ, чтобы всѣ христіане исповѣдывали одно и то же ученіе[1]). Правда, апостолы иногда „бесѣдовали о нѣкоторыхъ предметахъ (вѣры) такъ сказать въ кругу домашнихъ". Но на этихъ бесѣдахъ они не вводили другаго правила вѣры, отличнаго отъ того, которое онѣ предлагали публично (in mediam); они не учили объ одномъ Богѣ въ церкви[2]) открыто (in aperto), и о другомъ Богѣ тайно (in secreto).

Но если Апостолы способны были усвоить и усвоили ученіе Христово во всемъ его объемѣ и передали его во всей полнотѣ, то способны ли быми церкви вѣрно усвоить апостольское ученіе? На этотъ вопросъ, разрѣшавшійся гностиками въ отрицательномъ смыслѣ, Тертулліанъ даетъ положительный отвѣтъ. Ученіе вѣры, говоритъ онъ, возвѣщенное апостолами, усвоено всѣми церквами во всей его полнотѣ и точности. Укоризны, вызванныя нѣкоторыми церквами отъ Ап. Павла[3]), не могутъ служить доказательствомъ невѣрно усвоеннаго церквамъ ученія вѣры: ибо укорененныя Апостоломъ церкви исправились, а ихъ исправленіе свидѣтельствуется единствомъ вѣры ихъ съ тѣми церквами, за которыя благодарилъ Бога Апост. Павелъ[4]). Но церкви не

---

[1]) I Кор. I, 10.

[2]) De praescr. haer. c. 26.

[3]) Гал. III, 1. V. 7. 1 Кор. III, 1; VIII, 2; XVI. 19.

[4]) De praes. haer. c. 26.

только непогрѣшимо усвоили апостольское преданіе, но непогрѣшимо и сохраняютъ его. О непогрѣшимости церквей, какъ органовъ преданія, свидѣтельствуетъ единство ученія, соблюдаемаго ими. „Правдоподобно ли, чтобы столь многія церкви могли заблуждаться на счетъ единой у всѣхъ вѣры? Никогда не бываетъ одно и то же слѣдствіе при многихъ обстоятельствахъ: что находится у многихъ одинаковымъ, то не заблужденіе, а преданіе“ [1]). Наконецъ, Духъ Святый всегда пребываетъ въ церкви, какъ учитель истины—doctor veritatis. Его обязанность состоитъ въ томъ, чтобы руководить церкви въ соблюденіи ими ученія во всей чистотѣ [2]). Итакъ, если не подлежитъ сомнѣнію авторитетъ и церквей апостольскихъ, какъ достовѣрныхъ органовъ ученія Христова, то несомнѣнна и истинность ученія церковнаго, несомнѣнна также и ложность ученія, несогласующагося съ ученіемъ церковнымъ и неутверждающагося на авторитетѣ церкви.

Вторая прескрипція опирается на пріоритетѣ церкви или правѣ давности. Если истинная церковь существуетъ по времени прежде еретиковъ, то несомнѣнно, что и ученіе ея древнѣе ученія ихъ; если же церковное ученіе древнѣе еретическаго, то оно и есть истинное ученіе: ибо истина предшествуетъ заблужденію [3]). Соотвѣтственно пріоритету истины слѣдуетъ отдавать преимущество тому мнѣнію, на сторонѣ котораго окажется авторитетъ древности. Но критерій временнаго пріоритета вызывалъ въ то время сильное, повидимому, возраженіе: по отношенію къ ересямъ, возникшимъ въ періодъ послѣапостольскій, конечно, вполнѣ возможно примѣнить пріоритетъ истины, но какъ воспользовать-

---

[1]) Ibid. c. 28.

[2]) De carn. Chr. c. 2.

[3]) De praes. haer. c. 31; ...id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum quod sit posterius inmissum. Adv Marc. c. 4.

ся имъ, по отношенію къ еретикамъ, дѣйствовавшимъ при апостолахъ? Однакожъ Тертулліанъ нашелъ возможнымъ устранить и это возраженіе. Еретики, говоритъ онъ, не докажутъ своего происхожденія ни отъ апостоловъ, ни отъ учениковъ апостольскихъ, потому что ересь осуждена и отринута апостолами; въ осужденіи апостолами современныхъ имъ ересей получаютъ свое осужденіе и всѣ послѣдующія ереси [1]). Истинное же ученіе находитъ свое подтвержденіе въ всеобщемъ сознаніи церквей о своемъ апостольскомъ происхожденіи; это сознаніе поддерживается непрерывностію епископскаго преемства отъ временъ апостольскихъ. Такъ церковь Смирнская указываетъ на Поликарпа, поставленнаго въ епископа Ап. Іоанномъ, Римская-на Климента, утвержденнаго въ епископскомъ достоинствѣ Ап. Петромъ. „Пусть же и еретики выдумаютъ что-либо подобное“ [2]), но выдумки не помогутъ имъ, потому что ученіе ихъ прямо противоположно ученію апостоловъ и мужей апостольскихъ. Итакъ, если церковное ученіе древнѣе всѣхъ еретическихъ ученій, то уже одна древность его служитъ свидѣтельствомъ [3]) его истинности (testimonium veritatis).

Третья прескрипція отказываетъ еретикамъ въ правѣ на обладаніе апостольскимъ наслѣдіемъ, завѣщаннымъ церкви. Эта прескрипція утверждается на первыхъ двухъ. Если истина принадлежитъ церкви, какъ наслѣдіе, полученное ею отъ апостоловъ, то и право на обладаніе ею принадлежитъ только тѣмъ, которые находятся въ союзѣ съ церковію. Но еретики отвергнуты церковью; слѣдовательно они не имѣютъ права на обладаніе ея наслѣдіемъ. „Если, говоритъ Тертулліанъ, истина должна быть присуждена намъ, поступающимъ согласно съ тѣмъ правиломъ

---

[1]) De praes. haer. c. 33 – 35.

[2]) Ibid c. 32.

[3]) Ibid c. 35.

вѣры, которое Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, то не подлежитъ сомнѣнію истинность нашего положенія, утверждающаго, что еретики не должны допускаться къ ссылкѣ на Св. Писаніе, такъ какъ мы и безъ Писаній доказали, что они не имѣютъ никакого отношенія къ Писаніямъ". Еретикамъ по праву можетъ сказать церковь: „Кто вы? когда и откуда пришли? Что дѣлаете вы въ моихъ владѣніяхъ, не будучи моими? Ты, Маркіонъ, по какому праву рубишь лѣсъ мой? Кто позволилъ тебѣ, Валентинъ, отводить въ сторону мои источники? А тебѣ, Апеллесъ кто далъ власть передвигать мои границы? Это мое владѣніе. Вы, прочіе, зачѣмъ по своему усмотрѣнію здѣсь сѣете и насыщаетесь? Это мое владѣніе: я владѣю имъ издавна,-владѣю по праву первенства. Я имѣю несомнѣнную довѣренность отъ тѣхъ владѣтелей, которымъ оно принадлежало. Я наслѣдница Апостоловъ! Какъ они распорядились въ своемъ завѣщаніи, какія они учредили обязательства относительно таинъ вѣры, какъ они обязали меня присягою, такъ я и владѣю наслѣдствомъ. Васъ же они лишили наслѣдства и отвергли, какъ чуждыхъ имъ, какъ враговъ" [1]).

Изо всѣхъ трехъ прескрипцій вытекаютъ слѣдующія данныя по отношенію къ христіанскому знанію. Авторитетъ церкви и церковное преданіе суть необходимыя регулятивы нашего знанія: ибо, принадлежа къ церкви, нельзя произвольно, не слушая ея голоса, сѣять и насыщаться. А такъ какъ только церковь обладаетъ истиною, то въ ней и должно искать эту истину и для познанія ея должно почерпать опору въ церковномъ сознаніи. „Если ты желаешь упражнять свое стремленіе къ знанію болѣе благодѣтельно въ дѣлѣ спасенія, то обойди апостольскія церкви, у которыхъ стоятъ и доселѣ на своихъ мѣстахъ сѣдалища апостольскія, въ кото-

---

[1]) Ib. 37.

рыхъ читаются оригиналы ихъ посланій, которыя представляютъ ихъ голосъ и въ настоящее время замѣняютъ для насъ лице каждаго изъ нихъ. Если ближе къ тебѣ Ахавія,-имѣешь Коринѳъ; если ты находишься недалеко отъ Македоніи,-имѣешъ Филиппы". Присмотрѣвшись къ ученію, содержимому церквами, ты увидишь, что онѣ содержатъ то самое ученіе, которое предсказало ереси [1]). Изъ приведенныхъ словъ видно, что Тертулліанъ считаетъ истиннымъ только то знаніе, которое согласно съ вѣрованіемъ церкви на всемъ ея пространствѣ. Всеобщее же вѣрованіе не потому только истинно, что оно всеобще, но и потому, главнымъ образомъ, что оно предполагаетъ однѣ и тѣже причины, произведшія его: единство преданія, достовѣрность органовъ его и пр.

По своему существу всѣ три Тертулліановы прескрипціи образуютъ одно теологическое доказательство истинности христіанскаго ученія, безъ помощи Св. Писанія посредствомъ формальныхъ принциповъ. Въ настоящее время это доказательство состоитъ, по преимуществу, въ ссылкахъ на авторитетъ вселенскихъ соборовъ и церковныхъ отцовъ. У Тертулліана же оно опирается на доказательствахъ истинности церкви и ея ученія со стороны ея всеобщности въ пространствѣ и пріоритета вовремени [2]). Съ матеріальной стороны Тертулліаново доказательство истинности ученія безъ помощи Св. Писанія не представляетъ ничего новаго, что не было бы извѣстно прежде, до Тертулліана. Въ древней церкви оно было весьма распространено, и у Иринея изложено по мѣстамъ почти въ тѣхъ же выраженіяхъ, какъ и у Тертулліана. Заслуга Тертулліана состоитъ въ ясномъ, опредѣленномъ и стройномъ развитіи его съ формальной стороны, въ примѣненіи къ нему терминологіи, заимствованной изъ римской юриспруденціи. По отношенію къ Христіанскому знанію Тертулліановы прескрипціи служатъ силь-

[1]) De praescr. haer. c. 36.
[2]) Kellner, Die Lehre uber Kirche u. Hier. bei Tertul.

ными и краснорѣчиво развитыми доводами въ пользу руководственнаго значенія авторитета церкви и церковнаго преданія въ дѣлѣ правильнаго познанія и сохраненія христіанской истины.

Наше изложеніе Тертулліановой теоріи христіанскаго знанія приблизилось къ тому пункту ея, который составляетъ ея особенность, не встрѣчающуюся въ другихъ теоріяхъ. Этотъ пунктъ состоитъ въ монтанистическомъ ученіи Тертулліана о Параклетѣ, какъ высшемъ и достовѣрнѣйшемъ руководителѣ въ дѣлѣ познанія откровенной истины. Ученіе о Параклетѣ, какъ высшемъ принципѣ знанія, привлечено, какъ можно полагать, въ Тертулліанову теорію знанія по двумъ причинамъ. Изложенное ученіе объ источникахъ и принципахъ знанія обнаруживаетъ въ Тертулліанѣ двоякое стремленіе: вопервыхъ, стремленіе понять христіанство въ его независимости отъ философскихъ системъ и построить христіанскую философію на началахъ, предлагаемыхъ самимъ христіанствомъ; а во вторыхъ, стремленіе сообщить возможно большую прочность выставленнымъ принципамъ знанія. Разсматривая источники и основы знанія, предлагаемыя самимъ христіанствомъ, и замѣчая, что и при указанныхъ источникахъ невсегда можно достигнуть отчетливаго знанія, Тертулліанъ останавливается съ особенною любовію [1]) на обѣщаніи Спасителя послать людямъ въ руководители Духа истины (Іоан. XVI, 13), чрезъ котораго самъ Богъ открываетъ людямъ то, чего они не знаютъ [2]). Конечно, никто изъ христіанъ не сомнѣвался въ руководительствѣ Божіемъ; но форма пониманія этого руководительства была различная. Тертулліанъ усвоилъ монтанистическій взглядъ на руководительство Св. Духа, находившійся въ связи съ другими его монтанистическими убѣжденіями. Если, думалъ Тертулліанъ, Христосъ обѣщалъ послать

[1]) напр. De monog. c. 1 и др. соч.

[2]) De cor. mil. c. 4: Si quid ignoratis, Deus vobis revelabit (Фил. III, 15).

людямъ въ наставники Параклета и обѣщаніе это исполнилось, то нѣтъ основанія не вѣрить, что Параклетъ дѣйствительно научаетъ насъ во всякой истинѣ. Съ другой стороны, принятіе монтанистическаго ученія о Параклетѣ, какъ высшемъ принципѣ знанія, стоитъ у Тертулліана въ связи съ его желаніемъ сообщить возможно большую твердость и положительность знанію[1]). Въ борьбѣ съ ересями Тертулліанъ поставилъ своею задачею утвердить христіанскую истину на прочныхъ основаніяхъ, устраняющихъ всякія разногласія относительно пониманія ея. Для достиженія этой цѣли онъ требовалъ подчиненія разума вѣрѣ, и возвысилъ внѣшній положительный авторитетъ надъ субъективнымъ. Вѣруя въ достаточность указанныхъ имъ руководителей въ знаніи, Тертулліанъ однакожъ ясно видѣлъ, что другіе не признаютъ за ними этой достаточности. Голосъ природы онъ самъ объявилъ недостаточно яснымъ и полнымъ свидѣтельствомъ въ пользу христіанскихъ истинъ; правило вѣры—надежная опора для познающаго разума, но и оно не утверждаетъ согласія между вѣрующими на счетъ всѣхъ истинъ вѣры; Св. Писаніе заключаетъ въ себѣ много трудно уразумѣваемыхъ мѣстъ, могущихъ порождать разногласія въ мнѣніяхъ относительно истиннаго смысла ихъ. Гдѣ же найти непререкаемое основаніе для источниковъ и нормъ христіанскаго знанія, могущее сообщить имъ непоколебимую твердость? Высшимъ и непреложнымъ основаніемъ нашего знанія служитъ Параклетъ, ведущій насъ къ правильному уразумѣнію истины путемъ новыхъ откровеній, уясняющихъ и просвѣтляющихъ темное для насъ[2]). Объективнымъ основаніемъ для

---

[1]) У Риттера хорошо выяснена связь между взглядами Тертулліана на источники и нормы христіанскаго знанія и его ученіемъ о новыхъ откровеніяхъ Параклета (см. Hist. de la phil. chr. p. 331..).

[2]) De resur. carn. c. 63: Deus providentissima gratia sua effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem pristina instrumenta (св. Пис.) manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni obscuritate purga-

признанія Параклета руководителемъ человѣчества служитъ обѣтованіе Спасителя послать на мѣсто себя Духа Утѣшителя, долженствующаго научать насъ во всякой истинѣ. Сошествіе Св. Духа на апостоловъ, Его чрезвычайныя дарованія, излитыя на первенствующихъ христіанъ, служитъ подтвержденіемъ исполнившагося обѣтованія І. Христа о посольствѣ Св. Духа въ руководители вѣрующихъ. Субъективнымъ основаніемъ необходимости новыхъ откровеній Параклета является человѣческая слабость, всегда нуждающаяся въ высшемъ руководительствѣ въ дѣлѣ нашего спасенія. Богъ, предназначившій человѣка къ совершенству, не оставляетъ своею помощію человѣка, постепенно восходящаго къ совершенству: если „діаволъ всегда дѣйствуетъ и ежедневно присовокупляетъ нѣчто новое ко всякаго рода злу“, то невозможно, чтобы „дѣло Божіе потеряло силу или перестало бы дѣйствовать“ и на будущее время[1]). Новыя откровенія Параклета и помогаютъ человѣку восходить къ высшему совершенству. Тертулліанъ рѣшительно не могъ и не хотѣлъ понять естественности того факта, что въ церкви, къ его времени, уже прекратились чрезвычайныя дарованія Духа, прежде необходимыя для утвержденія ея. Если, думалъ Тертулліанъ, душа человѣческая во всѣ времена способна была къ прорицанію, если ветхозавѣтная церковь надѣлена была пророческимъ даромъ, то быть не можетъ, чтобы Богъ не надѣлилъ этимъ даромъ христіанскую церковь. Если въ ней прекратились откровенія Параклета, то въ этомъ обстоятельствѣ должно усматривать вину христіанъ, удалившихъ отъ себя Св. Духа недостатками своей нравственной жизни. Но что даръ пророчества не изсякъ среди вѣрующихъ,—это подтверждаютъ монтанисты, привле-

---

vit; omnes jam retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperto atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de Paracleto inundantem.

[1]) De virg. vel. c. 1.

кающіе къ себѣ Св. Духа чистотою своей жизни; къ нимъ и нужно прилѣпиться ради усвоенія пророческаго дара и нравственнаго совершенства [1]). У монтанистовъ Параклетъ, какъ намѣстникъ (vicarius) Христа и руководитель (deductor) во всякой истинѣ [2]), разрѣшаетъ, посредствомъ новыхъ откровеній, всѣ сомнѣнія, недоумѣнія и споры, возникающіе среди вѣрующихъ относительно Св. Писанія, ученія и дисциплины [3]).

Признаніе Параклета высшею основою знанія не имѣло впрочемъ существеннаго вліянія на теорію знанія и догматику Тертулліана [4]). Сочиненія Тертулліана, служащія глав

---

1) Конечно переходъ Тертулліана къ монтанизму совершился скорѣе на практической почвѣ, а не теоретической исключительно. Нравственно-практическія сочиненія Тертулліана, написанныя въ домонт. періодѣ жизни, показываютъ, что въ карѳагенск. христіан. обществѣ существовали два направленія въ отношеніи къ вопросамъ нравственной жизни и дисциплины. Одно изъ нихъ съ суровымъ ригоризмомъ относилось къ міру, другое—свободно. Тертулліанъ, по свойствамъ своей ригорич. натуры, присталъ къ первому направленію и защищалъ его взгляды въ своихъ сочиненіяхъ. Переходъ отъ этого направленія къ монтанизму весьма естествененъ, такъ какъ и монтанизмъ возникъ на почвѣ нравственнаго ригоризма. Но, вѣроятно, были и внѣшніе поводы, способствовавшіе переходу Тертулліана къ монтанизму. Принятіе Тертулліаномъ христіанства падаетъ на то время, когда рим. церковь благосклонно относилась къ монтанизму. Благосклонность рим. епископа къ новымъ пророкамъ (Adv. Prax. c 1) могла побудить Тертулліана съ довѣрчивостію отнестись къ вѣрованіямъ фригійскихъ пророковъ. На перемѣну же отношеній Рима къ монтанизму Тертулліанъ взглянулъ подозрительно, такъ какъ эта перемѣна, по словамъ самого же Тертулліана (Ibid.), совпадала съ благосклоннымъ пріемомъ въ Римѣ монархіанина Праксея—противника монтанизма. Кромѣ того, сочиненія Тертулліана показываютъ, что монтанизмъ, достигнувъ Запада, утратилъ свои рѣзкія особенности.

2) De virg. vel. c 1; de cor. mil. c. 4; Adv. Prax. c. 2. 30.

3) De res. carn. c. 63.

4) Существуетъ вообще болѣе или менѣе общее мнѣніе, что Тертулліанъ какъ монтанистъ, держался церк. догмата въ его неприкосновенности, что монтанизмъ не имѣлъ значительнаго вліянія на догматическія воззрѣнія Терт. см. Schwegler—Der Montanismus u. die Christl. Kirche.

нымъ источникомъ для изученія монтанизма, ясно показываютъ, что онъ, и по уклоненіи къ обществу фригійскихъ пророковъ, сохранялъ церковный догматъ въ неприкосновенности, равно какъ и свои прежнія воззрѣнія на источники и нормы познанія его. Уже одно то, что въ основѣ монтанизма лежала нравственно-практическая тенденція, служитъ доказательствомъ, что центръ тяжести его полагался въ теоріи о нравственно-дисциплинарной жизни, а не въ догматикѣ. Монтанистическое ученіе о Параклетѣ, какъ источникѣ новыхъ откровеній, могло, по видимому, привести Тертулліана къ измѣненію взгляда на христіанство, какъ законченное въ своемъ объемѣ откровеніе, и на источники познанія этого откровенія. Но Тертулліанъ въ своихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ физиковъ (православныхъ), предлагаетъ подробныя разъясненія на счетъ значенія новыхъ откровеній по отношенію къ догмату. Защищая необходимость новыхъ откровеній Параклета, Тертулліанъ рѣшительно утверждаетъ, что эти откровенія не распространяются на правило вѣры, такъ какъ Параклетъ не сообщаетъ и не прибавляетъ ничего новаго, могущаго ниспровергнуть вѣру [1]). Una nobis et illis (православ.) fides, говоритъ Тертулліанъ, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta [2]). Достаточнымъ подтвержденіемъ справедливости приведенныхъ словъ служатъ догматическія сочиненія Тертулліана, написанныя имъ въ монтанистическій періодъ своей жизни. Вѣруя въ неприкосновенность догмата, онъ по необходимости долженъ былъ, сохранять нерушимымъ авторитетъ источниковъ познанія его. Сравненіе до монтанистическихъ сочиненій Тертулліана съ монтанистическими подтверждаетъ, что онъ не измѣнилъ своихъ воззрѣній на источники знанія. Какъ прежде, такъ и теперь

---

[1]) De jejun. c. 11.

[2]) De virg. vel. c. 2.

онъ признаетъ авторитетъ апостоловъ[1]), считая ихъ обладавшими Духомъ Божіимъ въ высшей степени, чѣмъ обладали Имъ монтанистическіе пророки [2]); онъ вѣруетъ, что апостольское преданіе—irreformabilis [3]) и закончено въ своемъ объемѣ настолько, что не нуждается въ дополненіи посредствомъ новыхъ откровеній [4]), ссылается на голосъ церкви, свидѣтельствующей о своемъ наслѣдіи, полученомъ отъ апостоловъ[5]), считаетъ и Св. Писаніе необходимымъ источникомъ христіанскаго знанія. Сравнивая свою вѣру съ вѣрою православныхъ, Тертулліанъ не безъ искренности говорилъ: una ecclesia sumus. Тертулліанъ даже убѣжденъ былъ вмѣстѣ съ монтанистами, что онъ, какъ просвѣщенный Параклетомъ, яснѣе православныхъ разумѣетъ догматы, и въ этомъ убѣжденіи кроется причина горячей полемики его съ еретиками по догматическимъ вопросамъ, которую онъ, въ большинствѣ случаевъ, велъ на строго церковныхъ началахъ, въ незначительной степени примѣшивая къ нимъ монтанистическія заблужденія. Откровеніе Параклета такъ сказать просвѣтляютъ сознаніе и тѣмъ помогаютъ яснѣе постигать догматъ[6]), но не сообщаютъ новыхъ истинъ. Но эти заблужденія выступаютъ въ полной силѣ, когда Тертулліанъ разсуждаетъ съ монтанистической точки зрѣнія о нравственной жизни и

---

[1]) Adv. Marc. IV, c. 2.

[2]) De exhort. cast. c. 4. Spiritum quidem Dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli.

[3]) Regula fidei Тертулліанъ два раза излагаетъ въ своихъ монтанист. сочиненіяхъ Advers. Prax., de virg. veland.

[4]) И въ монтан. сочиненіяхъ Тертул. угрожаетъ Маркіону анаѳемой за разрушеніе правила вѣры: si angelus Marcion, cicius anathema dicendus quam evangelizator, quia aliter evangelizavit. Ad. Mar. IV, c. 4.

[5]) Ibid. c. 5.

[6]) О внутреннемъ просвѣщеніи отъ Параклета Тертулліанъ больше только заявлялъ, чѣмъ показалъ его на самомъ дѣлѣ. Напр.; Nos (монтанисты) vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis... Adv. Prax. c. 2.

дисциплинѣ или о спеціальныхъ монтанистическихъ вѣрованіяхъ и заблужденіяхъ. Новыя откровенія Параклета признавались необходимыми собственно для улучшенія нравственной жизни и дисциплины; только въ этой области administratio Параклета могло сопровождаться нововведеніями[1]). Монтанистическая идея о періодахъ развитія церкви[2]) подъ руководствомъ Параклета измѣняла взглядъ на традицію въ отношеніи къ практической жизни, но не касалась догматической традиціи; въ первомъ случаѣ она уже не есть у Тертулліана нѣчто неизмѣнное и вполнѣ совладавшее съ буквою Св. Писанія, въ противномъ случаѣ не возможно было бы совершенствованіе нравственной жизни. Параклетъ можетъ даже измѣнять въ области практической жизни учрежденія апостоловъ[3]). Какъ монтанистъ, Тертулліанъ допускаетъ и такой обычай, который одобряется разумомъ, хотя бы въ Св. Писаніи и не было ясныхъ указаній на него[4]). Всѣ эти и подобныя воззрѣнія Тертулліана въ извѣстной степени не гармонируютъ съ его взглядами на догматъ и источники познанія его; но вообще ученіе о новыхъ откровеніяхъ Параклета не имѣло существеннаго вліянія на догматику Тертулліана.

---

[1]) De virgin. velan c. 1. Quae est paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur.

[2]) Ростъ церкви, развивающейся въ четырехъ періодахъ, Тертулліанъ представлялъ подъ образомъ развивающагося дерева до плодоношенія. Сначала зерно, изъ зерна произрастаетъ стебелекъ, изъ стебелька образуется стволъ, потомъ вырастаютъ вѣтви и листья, за тѣмъ являются почки, изъ которыхъ развивается цвѣтъ, а изъ цвѣта плодъ сначала незрѣлый и грубый, а потомъ достигающій пріятной для вкуса сладости. Такъ возрастала въ правдѣ Божіей и церковь. Сначала она находится въ дѣтствѣ, будучи природою, боящеюся Бога; чрезъ законъ и пророковъ она достигаетъ отрочества; чрезъ Евангеліе—юности, чрезъ откровеніе же Параклета она достигаетъ зрѣлости. De virg. vel. c. 1.

[3]) De monog. c. 14: Si enim Christus abstulit quod Moyses praecipit, quia ab initio non fuit sic, nec sic ideo ab alia venisse virtute reputabitur Christus, cur non et paracletus abstulerit quod Paulus indulsit.

[4]) De cor. mil.

Послѣ изложеннаго ученія Тертулліана объ элементахъ христіанскаго знанія, объективныхъ и субъективныхъ принципахъ и нормахъ его и ихъ взаимномъ соотношеніи между собою представляется дѣломъ сравнительно легкимъ выяснить понятіе Тертулліана о существѣ истиннаго христіанскаго гносиса. Со стороны своего происхожденія наше знаніе есть дѣло Бога и человѣка. Богъ, восхотѣвшій быть познаваемымъ, создалъ человѣка способнымъ къ знанію и вложилъ въ его душу consientia Dei, какъ приданное (dos), изъ котораго и на которомъ должно развиваться все богатство знанія. Съ этой стороны гносисъ представляется у Тертулліана въ качествѣ дара, но не въ смыслѣ гностико-еретическомъ. Гносисъ не есть плодъ духовнаго сѣмени, проистекшаго изъ саморазвивающагося божества до приближенія къ конечному, какъ учили валентиніане; гносисъ Тертулліана есть свободный даръ благости Божіей, надѣлившей человѣка этимъ даромъ при самомъ созданіи его. Тертулліановъ гносисъ не есть и натуральный даръ человѣка, вытекающій изъ существа самой природы его: человѣкъ дѣлается обладателемъ знанія такимъ же образомъ, какимъ онъ дѣлается обладателемъ блага т. е. non natura, sed institutione; только Богъ, не имѣющій начала, всѣмъ обладаетъ non institutione, sed natura [1]), Человѣкъ будетъ обладать знаніемъ institutione, если онъ свободно будетъ стремиться къ знанію и пріобрѣтать его по законамъ своей тварной природы и согласно съ предназначеніемъ своимъ къ знанію. Только путемъ свободныхъ усилій человѣкъ можетъ обратить въ собственность и пріумножить свое приданое, въ противномъ случаѣ онъ потеряетъ и то, *еже имать* [2]). Но человѣкъ не можетъ не стремиться къ знанію Бога: ибо въ самомъ знаніи Бога, какъ высшемъ благѣ [3]) заключено по-

---

[1]) Advers. Marc. II, c. 6.

[2]) Ibid. c. 2.

[3]) Ibid. II, c. 3. Quid enim tam bonum quam notitia et fructus Dei?

бужденіе для человѣка стремиться къ знанію. Итакъ знаніе со стороны его происхожденія можетъ быть опредѣлено слѣдующимъ образомъ: оно есть благо, свободно и по благости даруемое Богомъ человѣку и свободно же пріобрѣтаемое послѣднимъ, знаніе non natura, sed institutione. Со стороны своего содержанія христіанскій гносисъ есть знаніе существа христіанства, какъ божественнаго откровенія, въ его рѣшительномъ отличіи отъ всего нехристіанскаго и человѣческаго. „Прежде всего я выставляю положеніе: Христомъ установлено нѣчто *единое и достовѣрное* (unum et certum), во что непремѣнно должны увѣровать народы и что посему они должны были искать, съ тѣмъ, чтобы они могли увѣровать, когда найдутъ“ [1]). Unum et certum, открытое Христомъ, наполняетъ собою весь объемъ христіанскаго знанія: ибо оно есть полная, самодостаточная истина, единственно спасительная, разрѣшающая всѣ сомнѣнія и недоумѣнія въ области религіи, равно и всѣ важнѣйшіе вопросы человѣческаго духа, и исключающая всякія дальнѣйшія изысканія внѣ ея какихъ-либо новыхъ истинъ для пополненія объема христіанскаго знанія. „Послѣ I. Христа мы не нуждаемся въ любознательности, ни въ изслѣдованіи послѣ евангелія“ [2]): ибо самъ Христосъ—весь истина—totus veritas и Его ученіе—вся истина—totum est[3]), настолько законченная въ своемъ объемѣ, что въ него не можетъ быть введено что-нибудь новое человѣческимъ произволомъ или же устранено изъ него, какъ ненужное для спасенія. „Мы имѣемъ учителями Апостоловъ Господнихъ, которые ничего не выбирали по своей волѣ, чтобы вводить (новое въ ученіе Христово), но полученное ими отъ Христа ученіе вѣрно передавали народамъ. А потому еслибы даже ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать иное,

---

[1]) De praescr. haer. c. 9.
[2]) Ibid. c. 7.
[3]) De anim. c. 2.

да будетъ анаѳема“ [1]). Границы же объема христіанскаго знанія Тертулліанъ опредѣляетъ правиломъ вѣры, утверждая, что въ этомъ правилѣ указаны всѣ истины, необходимыя для нашего знанія: adversus regulam nihil scire omnia scire est. А такъ какъ въ правилѣ вѣры обозначены только догматическія истины, то можно сказать, что Тертулліанъ подъ христіанскимъ знаніемъ мыслитъ христіанское богословіе въ довольно опредѣленномъ смыслѣ. Ограничивая объемъ христіанскаго знанія одною областью откровенныхъ христіанскихъ истинъ, Тертулліанъ тѣмъ самымъ исправляетъ ложный взглядъ гностиковъ на объемъ знанія и не совсѣмъ точное понятіе о немъ представителей церковно-умозрительнаго направленія. Христіанскій гносисъ въ смыслѣ Тертулліана не будетъ гностическою философемою, обнимающею христіанство, іудейство и язычество въ произвольномъ смѣшеніи и сочетаніи ихъ; онъ не будетъ и знаніемъ истины вообще, въ качествѣ философіи религіи, какъ наклонны были понимать его александрійцы, такъ какъ въ томъ и другомъ случаѣ вслѣдствіе разширенія объема христіанское знаніе переставало быть знаніемъ христіанскимъ въ строгомъ смыслѣ этого слова. Понятіе же Тертулліана о христіанскомъ гносисѣ со стороны объема его содержанія можетъ быть выражено такъ: онъ есть знаніе существа христіанскаго откровенія по руководству правила вѣры. Это понятіе объ объемѣ христіанскаго знанія не противорѣчитъ понятію о немъ Ап. Павла.

Что такое гносисъ Тертулліана по отношенію къ границамъ познаваемости откровенныхъ истинъ? Гносисъ, по Тертулліану, имѣетъ лишь только относительное совершенство, никогда въ настоящей жизни не возвышаясь до непосредственнаго созерцанія истины, и временное значеніе: ибо permanent fides, spes et dilectio. Хотя ученіе Тертулліана о несовершенствѣ христіанскаго знанія въ обшемъ и согла-

[1]) De praescr. haer. c 6.

суется съ ученіемъ Ап. Павла и Иринея, но оно уже не свободно отъ монтанистическаго вліянія. Съ отрицательной точки зрѣнія христіанское научное знаніе не должно быть возвышеніемъ надъ откровенною истиною и потрясеніемъ ея, могущимъ произойти въ томъ случаѣ, если научное знаніе поставитъ своею задачею обогатить христіанское ученіе новыми результатами изслѣдованія или сократить его содержаніе. Ни то ни другое не имѣетъ мѣста въ истинномъ гносисѣ: ибо содержаніе христіанства не можетъ разширяться даже новыми откровеніями: regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis [1]). Вообще научное знаніе не должно вести къ ниспроверженію здраваго правила вѣры (salva regula fidei) [2]), но къ сохраненію его. Съ положительной стороны христіанскій гносисъ по своему существу, есть отчетливое, чуждое двусмысленности, темноты и неопредѣленности [3]), теоретическое знаніе христіанскихъ истинъ вѣры, приближенныхъ къ сознанію нашимъ разумомъ. Частнѣе: христіанскій гносисъ есть возможное для разума постиженіе божественной οἰκονομίας, уразумѣніе временъ и причинъ писаній (tempora et causas scripturarum) [4]) уясненіе разумнаго смысла божественныхъ распоряженій; но наше стремленіе къ теоретическому знанію постоянно должно соразмѣряться съ тѣмъ, что содѣйствуетъ спасенію [quod saluti proficiat] [5]). Хотя Тертулліанъ признавалъ невозможнымъ совершенное постиженіе откровенія, однакожъ онъ не ограничивалъ знанія опредѣленною ступенью его совершенства, но признавалъ прогрессъ и за нимъ. Все

---

[1]) De virg. velan. c. 1.

[2]) De praescr. haer. c. 12.

[3]) Ibid. c. 14: quid tibi videretur, vel ambiguitate pendere, vel obscuritate obumbrari, est utique frater aliquis doctor gratia scientia donatus, est aliquis inter exercitatos conversatus, aliquis tecum, curiosius tamen quaerens.

[4]) Advers. Prax. c. 13.

[5]) De cor. mil. c. 4.

постепенно усовершается, все имѣетъ свои степени развитія, все ожидаетъ своего времени по слову Екклезіаста: время для всякой вещи“ [1]). Допуская постепенное усовершенствованіе знанія, Тертулліанъ однакожъ не склоненъ думать, что наше знаніе можетъ возвыситься надъ вѣрою, исчерпавъ ея содержаніе, какъ и [illegible] представители церковно-умозрительнаго направленія. Вѣра, по Тертулліану, всегда остается неисчерпаемымъ источникомъ знанія, какъ заключающая въ себѣ истины, невполнѣ постижимыя для разума. Слѣдовательно гносисъ Тертулліана со стороны познаваемости откровеннаго ученія есть углубленіе и приближеніе къ сознанію истинъ вѣры, но не возвышеніе надъ вѣрою. Это понятіе о гносисѣ вѣрнѣе понятія о немъ гностиковъ, считавшихъ его непосредственнымъ созерцаніемъ истины; въ этомъ понятіи точнѣе, чѣмъ у представителей церковно-гностическаго направленія, означались границы познаваемости откровенія.

По источникамъ своего происхожденія гносисъ Тертулліана есть знаніе, почерпаемое изъ Св. Писанія, церковнаго преданія и свидѣтельства натуры, но не изъ философіи. Заслугу Тертулліана можно полагать въ возвышеніи значенія первыхъ трехъ источниковъ знанія и умаленія значенія послѣдняго въ виду неправильнаго сочетанія этихъ источниковъ, допущеннаго гностиками и представителями церковно-умозрительнаго направленія. Но особенная наклонность къ натурализму, къ буквализму въ истолкованіи Св. Писанія и нерасположеніе къ идеалистическому міросозерцанію вообще могли приводить, и дѣйствительно приводили Тертулліана, къ невсегда возвышенному образу пониманія христіанскихъ идей. Вообще, заслуга карѳагенскаго пресвитера заключается въ точномъ выясненіи значенія источни-

[1]) De virg vel. c. 1. Nihil sine aetate est, omnia tempus expectant.. Aspice ipsam creaturam paulatim ad fructum promoveri. Granum est primo, et de grano frutex oritur.

ковъ христіанскаго знанія по ихъ существу; но методъ пользованія ими, рекомендуемый Тертулліаномъ, не чуждъ несовершенства, насколько онъ могъ мѣшать всегда возвышаться христіанской мысли до чистаго умозрѣнія; онъ имѣлъ особенное значеніе лишь настолько, насколько противопоставлялся крайностямъ идеализма вообще.

Со стороны принциповъ и нормъ гносисъ Тертулліана есть знаніе, опирающееся на субъективные и объективные принципы и нормы. Субъективными принципами знанія признается чувство и разумъ. Защищеніе чувства, какъ надежнаго принципа знанія, имѣло въ то время важное значеніе, насколько съ этимъ защищеніемъ связывалось защищеніе многихъ христіанскихъ истинъ, извращавшихся гностиками идеалистами [1]). Можно, пожалуй, упрекать Тертулліана, что онъ поставилъ дѣятельность разума въ тѣсную зависимость отъ чувства, каковою зависимостью сообщался знанію эмпирическій характеръ; но несправедливъ упрекъ, что Тертулліанъ отвергалъ участіе разума въ дѣлѣ христіанскаго знанія. Устраненіе философіи съ ея методами изъ области христіанскаго знанія не означаетъ у Тертулліана устраненіе дѣятельности разума въ этой сферѣ; разумъ, по мнѣнію Тертулліана, какъ виновникъ законовъ вообще [2]), и христіанскую истину долженъ познавать по свойственнымъ ему законамъ. Субъективною нормою знанія признана Тертулліаномъ вѣра; значеніе ея въ знаніи и самодостаточность ея для спасенія освѣщены у Тертулліана съ большею энергіей и послѣдовательностію, чѣмъ это сдѣлано напр. Климентомъ александрійскимъ.—Къ объективнымъ критеріямъ и принципамъ знанія относитъ Тертулліанъ авторитетъ церкви, традиціи и руководство Параклета. Едва ли не самая высшая заслуга

---

[1]) Напр. дѣйствительности плоти Христовой, чудесъ и т. п. см. de anim. c. 17.

[2]) De cor. mil. c. 4.... et legem ratio commendet.

Тертулліана въ разрѣшеніи вопроса о знаніи состоитъ въ выясненіи значенія въ христіанскомъ знаніи внѣшняго церковнаго авторитета. Его сочиненіе De praescriptionibus haereticorum служитъ самымъ лучшимъ древнимъ памятникомъ, посвященнымъ защищенію и уясненію значенія церковнаго авторитета въ христіанскомъ знаніи. Но ученіе Тертулліана о новыхъ откровеніяхъ Параклета, не имѣвшее значительнаго вліянія на вѣру Тертулліана, во всякомъ случаѣ составляетъ темное пятно на его теоріи. Наконецъ Тертулліановъ гносисъ не есть знаніе ради знанія, но ради спасенія, служащаго конечною цѣлью нашего знанія. Подчиненіе субъективнаго элемента объективному сообщаетъ положительный характеръ Тертулліановой теоріи знанія, а поставленіе гносиса въ неразрывную связь съ спасеніемъ— нравственно-практическій.

Вообще, понятіе Тертулліана о христіанскомъ знаніи можетъ быть выражено въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: христіанскій гносисъ есть знаніе существа христіанства въ его рѣшительномъ отличіи отъ всего языческаго, никогда, по своей сущности, не возвышающееся въ настоящей жизни до полнаго созерцанія истины, но дающее о ней отчетливое и разумное представленіе, могущее постепенно усовершаться въ своей ясности; оно пріобрѣтается нами при помощи субъективныхъ и объективныхъ принциповъ и нормъ съ подчиненіемъ первыхъ послѣднимъ.

Общій смыслъ и достоинство Тертулліановой теоріи знанія можно, на основаніи представленнаго изложенія ея, опредѣлить такимъ образомъ: по своему общему церковно-положительному духу она представляетъ собою одну изъ болѣе удачныхъ попытокъ развить основы христіанскаго знанія, указанныя въ новозавѣтномъ Св. Писаніи, хотя и не можетъ считаться истиннымъ и окончательнымъ рѣшеніемъ вопроса во всѣхъ его подробностяхъ. По сравненію съ другими теоріями она является противоположною теоріи гностической, по своей положительности

отличною отъ теоріи церковно-умозрительнаго направленія и близкою къ теоріи Иринея, дѣлая дальнѣйшій шагъ въ разъясненіи принциповъ ея; наконецъ она обнаруживаетъ въ своемъ авторѣ сильное стремленіе подражать Ап. Павлу въ его ученіи о вѣрѣ и знаніи. По отношенію къ общему разрѣшенію вопроса о христіанскомъ знаніи заслуга ея состоитъ въ точномъ опредѣленіи объема христіанскаго знанія посредствомъ ограниченія его однимъ ученіемъ вѣры и устраненія изъ него языческо-философскаго элемента, въ вѣрномъ опредѣленіи отношенія между божественнымъ, внѣшнимъ, положительнымъ и субъективнымъ элементами христіанскаго знанія и въ указаніи на относительную познаваемость откровенныхъ истинъ. Но она не чужда недостатковъ и даже заблужденій по отношенію къ истолкованію смысла и значенія нѣкоторыхъ элементовъ знанія и ихъ взаимнаго соотношенія. Не можетъ быть вполнѣ одобренъ характеръ положительности знанія, какую можетъ сообщить ему Тертуллианова теорія: она можетъ повести къ привнесенію въ богословіе несовсѣмъ свѣтлаго реализма и къ ограниченію въ немъ законнаго умозрѣнія.

II.

ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА БОГОСЛОВІЯ. — УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ

> Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est.
>
> De carne Christi c. XI.

Тертулліанова теорія христіанскаго знанія опредѣляетъ объемъ содержанія, источники, нормы и вообще все то, что, въ извѣстномъ отношеніи, можетъ быть названо методикой христіанскаго богословія. Принципы этой теоріи и воззрѣнія на значеніе и взаимное отношеніе элементовъ христіанскаго знанія, осуществленные на практикѣ, необходимо должны были сообщить Тертулліановой теологіи индивидуальный характеръ, заключающій въ себѣ добрыя стороны, но не чуждый и недостатковъ, вытекающихъ изъ самой методики этой теологіи. По свойству этихъ принциповъ существеннымъ признакомъ богословія Тертулліана должна быть рѣшительная положительность и конкретность въ пониманіи всего духовнаго, могшая, при извѣстныхъ условіяхъ, приводить карѳагенскаго богослова къ неосторожнымъ мнѣніямъ и подавать поводъ къ разнообразнымъ заключеніямъ на счетъ истиннаго смысла теологическаго созерцанія его. Дѣйствительно теологія Тертулліана, свидѣтельствуя о несомнѣнной его способности къ истинно-умозрительному пониманію христіанскихъ истинъ, въ то же время обнару-

живаетъ въ немъ желаніе видѣть истину, такъ сказать, своими глазами и прикоснуться къ ней собственными руками[1]). Сильное стремленіе къ конкретности и реальности не всегда выгодно отражается на умозрительномъ элементѣ богословія Тертулліана, желавшаго однакожъ сообщить этому элементу истинное направленіе въ виду крайностей гностическаго идеализма: постоянное ограниченіе умозрительнаго элемента, изъ боязни впасть въ абстрактный идеализмъ, и возвышеніе конкретнаго составляютъ основной тонъ богословскаго созерцанія Тертулліана, достигающій своего рѣзкаго выраженія въ слѣдующемъ положеніи: omne quod est, corpus est sui generis. Этотъ основной тонъ, зависящій отъ образа и свойства сочетанія положительнаго и умозрительнаго элементовъ въ богословіи Тертулліана ясно открываются изъ ученія его о христіанскихъ истинахъ, имѣющихъ значеніе *основныхъ началъ его богословія*, развитыхъ по принципамъ теоріи христіанскаго знанія. Такъ какъ основныя начала Тертулліанова богословія выражены въ ученіи о Богѣ въ себѣ самомъ и Его отношеніи къ міру, то мы, для уясненія смысла этихъ началъ, и приступаемъ къ разсмотрѣнію ученія Тертулліана *о Богѣ въ себѣ самомъ и Его откровеніи въ мірѣ вообще, какъ Творца этого міра*. Въ ученіи о Богѣ въ самомъ себѣ ясно обозначается основной тонъ Тертулліановой теологіи, а въ его ученіи объ откровеніи Бога въ мірѣ въ качествѣ Творца его, этотъ тонъ достигаетъ своей крайней вершины.

Ученіе Тертулліана о Богѣ въ самомъ себѣ заключаетъ: I) ученіе *о существѣ Божіемъ вообще* и II) ученіе *о Богѣ троичномъ въ лицахъ*.

---

[1]) Можно назвать очень удачнымъ сдѣланное Прессансе сравненіе Тертулліана съ Ап. Ѳомою (Іоан. XX, 25—29), не желавшимъ вѣрить разсказу о воскресеніи І. Христа, не осязавъ рукою ранъ Его (Geschichte der drei erst. Jahrh. der Christl. Kirche. 5 Th. S. 303).

I. Основныя теологическія понятія Тертулліана, входящія въ составъ его ученія о существѣ Божіемъ, высказаны и развиты были имъ въ полемикѣ, направленной по преимуществу противъ Маркіона; этою же полемикою обусловливалось раскрытіе этихъ понятій только съ извѣстныхъ точекъ зрѣнія[1]). Къ числу основныхъ положеній, свойственныхъ въ большей или меньшей степени всѣмъ вообще гностическимъ системамъ, относятся: метафизическій дуализмъ[2]), отдѣленіе высочайшаго Бога, открывшагося въ христіанствѣ, отъ ветхозавѣтнаго Творца видимаго міра и вытекающія изъ этого отдѣленія понятія о существѣ Бога и Его свойствахъ, и, наконецъ, докетизмъ. Первыя два положенія, имѣющія непосредственное отношеніе къ христіанскому ученію о Богѣ, получили у Маркіона[3]) слѣдующее развитіе. Подобно другимъ гностикамъ, разрѣшая вопросъ о происхожденіи въ мірѣ зла, Маркіонъ пришелъ къ убѣжденію, что добро и зло, какъ

---

[1]) Справедливо замѣчаютъ, что въ полемикѣ contra Marcionem высказался весь Тертулліанъ. Pressensé въ вышепоименован. сочин. стр. 304.

[2]) Advesus Marc. I, c. 3: Principalis itaque, et exinde tota congressio de numero, an duos deos liceat induci, si forte, poetica et pictoria licencia, et tertia jam, haeretica.

[3]) Маркіонъ родился въ началѣ 2-го стол. въ понтійск. Синопѣ и былъ сыномъ синопск. епископа. Сначала онъ отличался великою ревностію къ церкви и строгостію своей жизни (Adv. Marc. IV, c. 4: pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit). Но отчасти по поводу временнаго нравственнаго паденія, а главнымъ образомъ за противоцерковныя мнѣнія онъ отлученъ былъ отъ церкви своимъ отцемъ (Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cujsdam virginis ad ecclesiae communicatione objectus...). Изъ Понта онъ прибылъ въ Римъ, гдѣ и возымѣлъ силу при еп. Аникитѣ (Ирин. Contra haer. III, 4, 3). Но и здѣсь ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, онъ не принятъ былъ въ церков. общеніе (De praescr. haeret. c. 30), хотя и дѣлалъ попытки къ сближенію съ христіанскимъ правосл. обществомъ. Въ Римѣ Маркіонъ примкнулъ къ гностику Кердону (Advers. Marc. I, c. 2) и окончательно составилъ свою гностическую систему, имѣвшую въ виду реформировать πίστις чрезъ исключеніе изъ христіанства іудейской примѣси (Hasse,

противоположныя другъ другу явленія, не могутъ происходить отъ одного начала, но предполагаютъ существованіе двухъ противоположныхъ началъ[1])—благаго Бога (bonus, optimus, ἀγαθός) и злой матеріи (ὕλη). Благой Богъ, въ силу своего всесовершеннаго существа, не былъ Творцомъ міра видимаго, вещественнаго, несовершеннаго, но былъ виновникомъ только міра духовнаго. Благость есть единственное свойство природы Бога, а его ἀπαθεία свидѣтельствуетъ о томъ, что ему чужды аффекты вообще, а тѣмъ болѣе афекты, противорѣчащіе его благости, какъ напр. гнѣвъ, ревность и суровость въ наказаніяхъ и т. п. Какъ не Творецъ видимаго міра, этотъ Богъ, до своего откровенія во Христѣ. по отношенію къ сознанію человѣка былъ невѣдомъ—ignotus, incertus. Виновникомъ видимаго міра и человѣка признавался Диміургъ,—ветхозавѣтный Богъ, изображавшійся справедливымъ судьею, наказывающимъ и милующимъ человѣка, гнѣвающимся и раздражающимся. Указаннымъ основнымъ положеніямъ ученія Маркіона о существѣ Бога вообще Тертулліанъ противоположилъ слѣдующія основныя положенія своего ученія о существѣ Божіемъ: единство божественнаго существа, тождество высочайшаго Бога и ветхозавѣтнаго, тѣлесность божественнаго существа и его способность испытывать аффективныя состоянія (affectiones).

Въ ученіи о единствѣ божественнаго существа образъ

Kircheng. S 63). По словамъ Тертулліана, Маркіонъ дѣйствовалъ при имп. Антонинѣ Піѣ (Adv. Marc. I, c. 19: Antoninianus haereticus est, sub Pio impius A Tiberio autem usque ad Antonimum anni fere CXV et dimidium anni cum dimidio mensis . Ересь Маркіона вызвала противъ себя полемику еще раньше Тертулліана (Euseb. h. eccl.). Характеристику личности Маркіона и время его жизни см. у Неандера (Allgem. Geschichte der Chr. Rel. 2 B. S. 164) и Липсіуса: Die Zeit des Marcion und des Heracleon,—Zeitschrift fur wissenschaftl. Theolog 1867 г. 1 Н.

[1]) Advers. Marc. I, 2.

теологическаго созерцанія Тертулліана открывается предъ нами со стороны своего спекулятивнаго элемента, находящагося въ согласіи съ положительными источниками и нормами христіанскаго знанія. Противополагая гностическому дуализму христіанскій монотеизмъ, Тертулліанъ выражаетъ слѣдующее положеніе, основанное на свидѣтельствѣ христіанской истины и находящееся въ согласіи съ требованіями разума. Deus, si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit ut esse debibit [1]): ибо единство Бога принадлежитъ къ числу такихъ существенныхъ аттрибутовъ Его, безъ которыхъ Онъ не можетъ существовать, какъ Богъ[2]). Для доказательства единства Бога Тертулліанъ прежде всего обращается къ *свидѣтельству натуры* и въ общечеловѣческомъ сознаніи (omnium conscientia) находитъ слѣдующее представленіе о немъ Богъ есть высочайшее существо (summum magnum), пребывающее отъ вѣчности, нерожденное, несотворенное, неимѣющее ни начала, ни конца [3]). Анализъ присущей душѣ человѣческой идеи о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ, приводитъ Тертулліана къ признанію единства Бога и къ отверженію дуализма. Понятіе о высочайшемъ существѣ необходимо предполагаетъ conditio, lex, въ силу котораго оно не можетъ быть уравниваемо (adaequari) другому существу, а послѣднее первому: ибо высочайшее существо перестаетъ быть таковымъ, какъ скоро оно уравнивается съ другимъ существомъ въ какомъ бы то ни было отношеніи[4]); оно теряетъ въ данномъ случаѣ свое превосходство, потому что уравненіемъ его съ другимъ существомъ нарушается *законъ*, по которому ничто не можетъ быть равнымъ высочайшему

---

[1]) Ibid. c. 3.

[2]) Ibid. Ergo non aliter erit, quam per quod habet esse, id est unicum omnino.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. Si adaequabitur, non erit summum magnum

существу [1]). Если высочайшее существо не допускаетъ рядомъ съ собою существованія другаго высочайшаго существа, то отсюда слѣдуетъ выводъ, что можетъ существовать только *одно* то, что представляетъ собою высочайшее существо, не допускающее бытія равнаго себѣ существа, чтобы самому быть высочайшимъ существомъ [2]). Если высочайшее существо одно, то и Богъ одинъ: ибо Богъ есть высочайшее существо. „Онъ будетъ неиначе Богомъ, какъ въ томъ случаѣ, если Онъ будетъ высочайшимъ существомъ; Онъ будетъ высочайшимъ существомъ не иначе, какъ если не будетъ имѣть себѣ равнаго, и не иначе онъ не будетъ имѣть себѣ равнаго, какъ если не будетъ совершенно *одинъ*“. Если Богъ, какъ существо высочайшее, необходимо одинъ, то христіанская истина справедливо провѣщала: Deus, si non unus est, non est. Итакъ, какъ не могутъ существовать два равныя высочайшія существа (paria summa magna), такъ не могутъ существовать и два равные Бога. „Какимъ образомъ, спрашиваетъ Тертулліанъ, могутъ существовать два высочайшія существа, когда высочайшее существо, по понятію о немъ, должно быть то, которое не имѣетъ равнаго себѣ, а не имѣть равнаго себѣ прилично только одному, а при существованіи двухъ это не возможно никоимъ образомъ“ [3]).

Какъ не могутъ существовать два равные между собою Бога, такъ не могутъ, по мнѣнію Тертулліана, существовать и два различные, разъединенные по сферѣ своего господства [4]). Какое бы не существовало различіе между богами, но коль скоро они признаются такими, они должны имѣть общія свойства, безъ которыхъ не мыслимо божество. Такъ

---

[1]) Ibid. Eversa conditione et, ut ita dixerim, lege quae summo magno nihil sint adaequari.

[2]) Advers. Marc. I, c. 3; Ergo unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. c. 4: distincta atque disjuncta in suis finibus могли существовать, по мнѣнію противниковъ Тертулліана.

съ понятіемъ о Богѣ необходимо связывается представленіе о Немъ, какъ высочайшемъ существѣ. Но высочайшее существо потому и признается таковымъ, что оно своимъ величіемъ превосходитъ всѣ другія существа; слѣдовательно по свойству своей сущности оно необходимо должно быть одно: ибо существованіе двухъ различныхъ существъ предполагаетъ въ каждомъ изъ нихъ какой-либо недостатокъ, полагающій между ними различіе (diversitas), или меньшую степень величія въ одномъ изъ нихъ, что уже лишаетъ ихъ права называться высочайшимъ существомъ. Ибо уменьшеніе величія въ одномъ ставитъ его (высоч. существо) въ подчиненное отношеніе къ другому, а съ подчиненіемъ оно перестаетъ быть высочайшимъ существомъ: desinit enim, si subjicitur. Если же нельзя представлять, на основаніи различія, одно высочайшее существо меньшимъ другаго, то ихъ должно обоихъ признать равными высочайшими существами; но два равныя высочайшія существа не возможны. Слѣдовательно, если невозможно бытіе двухъ различныхъ (disparia) высочайшихъ существъ, то невозможно бытіе и двухъ различныхъ боговъ: ибо Богъ есть высочайшее существо. „Итакъ когда два бога объявляются двумя высочайшими существами; то необходимо, чтобы одно изъ нихъ было или выше другаго или ниже. Отвергай Бога, котораго ты считаешь худшимъ, отрицай и высочайшее существо, кажущееся тебѣ меньшимъ. Признавая же ихъ богами, ты признаешь обоихъ высочайшими существами. Ты ничего не можешь отнять у одного или прибавить другому. Признавая въ нихъ божество, ты отрицаешь различіе [1]).

Но если невозможно существованіе двухъ различныхъ высочайшихъ существъ, то, съ другой стороны, и отсутствіе различія между ними не говоритъ въ пользу разумности вѣрованія въ бытіе двухъ равныхъ высочайшихъ существъ. Допустимъ существованіе двухъ или многихъ

[1]) Ibid. c. 6: Agnoscens divinitatem negasti diversitatem.

равныхъ высочайшихъ существъ. Если всѣ они равны до неразличаемаго тождества, то всѣ они составляютъ одно вслѣдствіе своего равенства: ибо въ каждомъ изъ нихъ есть все то, что заключается въ двухъ или многихъ [1]). Если же два высочайшія существа составляютъ, по своей неразличимости, одно, то въ числѣ ихъ нѣтъ смысла [2]). Если не возможно признать двухъ неразличимыхъ высочайшихъ существъ, то невозможно допустить существованія и двухъ равныхъ боговъ, ничѣмъ не отличающихся другъ отъ друга, такъ какъ Богъ есть въ тоже время и высочайшее существо. Религія, признающая двухъ одинаковыхъ боговъ, представляется Тертулліану просто суевѣріемъ, по которому въ одномъ Богѣ почитаютъ двухъ и въ двухъ одного [3]). Такимъ образомъ, анализъ идеи о Богѣ, какъ абсолютно совершенномъ высочайшемъ существѣ, со стороны ея метафизическаго содержанія, приводитъ Тертулліана къ утвержденію церковнаго ученія о единствѣ божества и къ отрицанію дуализма, непослѣдовательнаго ни въ логическомъ, ни въ метафизическомъ отношеніи. Дуализмъ, разсматриваемый съ точки зрѣнія его метафизическаго понятія о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ, представляется Тертулліану логически непослѣдовательнымъ политеизмамъ. Разумъ не можетъ допустить двухъ высочайшихъ существъ, потому что послѣ одного слѣдуетъ число и послѣ двухъ множество. Но коль скоро разумъ, по какимъ либо основаніямъ, допустилъ раздробленіе единства божественной субстанціи на двѣ, то онъ, исходя изъ понятія о божественномъ существѣ, какъ всесовершеннѣйшемъ, нелогично поступитъ, остановившись на признаніи двухъ боговъ: ибо такимъ признаніемъ пола-

---

[1]) Ibid. c 5: Una enim res est, quae eadem in duobus est.

[2]) Adv. Marc. I, 5.

[3]) Ibid. Vererer ne abundantia officii superstitio potius quam religio existimaretur, quia duos tam pares et in altero ambos possem in uno demereri, hoc ipsum testimonio praestans paritati et unitati eorum, dum alterum in altero venerares, dum in uno mihi duo sunt.

гается ограниченіе его вседостаточности. По мнѣнію Тертулліана, гораздо лучше поступаетъ Валентинъ, у котораго Глубина и Молчаніе (Βύθος καί Σιγή) производятъ до тридцати эоновъ[1]). Не находитъ Тертулліанъ въ дуализмѣ послѣдовательности и въ метафизическомъ отношеніи, насколько онъ ищетъ основаній для метафизическаго представленія о Богѣ въ сферѣ конечнымъ явленій, ссылаясь на существованіе многихъ земныхъ владыкъ. Неправильное сопоставленіе абсолютнаго величія съ относительнымъ и условнымъ ведетъ къ ложному заключенію—къ признанію столькихъ боговъ, сколько существуетъ царей у различныхъ народовъ[2]). Наконецъ непослѣдовательность дуализма Тертулліанъ видитъ и въ томъ обстоятельствѣ, что онъ утверждался гностиками на употребленіи въ Св. Писаніи имени Богъ во множественномъ числѣ[3]), какъ будто бы Богъ есть высочайшее существо по имени, а не по существу своему. Результатъ анализа идеи о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ, выражается Тертулліаномъ въ слѣдующихъ двухъ regula summi magni: не могутъ существовать два или многія высочайшія существа ни равныя ни неравныя (nec paria summa magna, nec disparia)[4]), слѣдовательно не могутъ существовать и многіе боги вопреки свидѣтельству природы и христіанской истины.

Анализомъ идеи о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ, Тертулліанъ не только опровергалъ дуализмъ, но давалъ и спекулятивное обоснованіе церковной вѣрѣ въ единаго Бога и діалектическое развитіе этой вѣры. Но для большаго утвержденія вѣры въ единаго Бога требовалось еще опровергнуть стоявшее въ связи съ метафизическимъ дуализмомъ гностиковъ ученіе ихъ объ отличіи Бога Отца, открывшагося во Христѣ, отъ ветхозавѣтнаго Бога—Творца міра

---

[1]) Ibid. c. 5: tanquam Aeneiae scrofae, examen divinitatis effudit.

[2]) Ibid. c. 4.

[3]) Ibid. c. 7.

[4]) Ibid.

и утвердить христіанское ученіе, что ветхозавѣтный Богъ и Богъ, открывшійся въ христіанствѣ, есть одинъ и тотъ же Богъ и Творецъ міра. Тождество Бога Отца и Создателя міра признается Тертулліаномъ однимъ изъ первыхъ и главнѣйшихъ пунктовъ христіанской вѣры, а потому и защищенію его онъ придаетъ весьма важное значеніе. Обширное сочиненіе Тертулліана „противъ Маркіона“ есть въ сущности ничто иное, какъ защищеніе перваго пункта правила вѣры, научающаго насъ вѣровать въ единаго Бога Всемогущаго, Творца міра, открывшагося во Христѣ по исполненіи временъ[1]). Утвержденіе христіанской вѣры въ единаго Бога, сотворившаго міръ и открывшагося въ христіанствѣ, обосновывается Тертулліаномъ на положительныхъ источникахъ христіанскаго знанія и естественныхъ. Обращаясь къ свидѣтельству церковнаго преданія, Тертулліанъ находитъ, что вѣра въ единаго Бога, сотворившаго и искупившаго міръ, имѣетъ свое основаніе въ апостольскомъ преданіи. Въ пользу апостольскаго происхожденія этой вѣры говоритъ, по его мнѣнію, уже одно то, что правило вѣры, идущее отъ временъ апостоловъ, повелѣваетъ вѣрить въ бытіе единаго Бога—Творца міра. Истинность свидѣтельства правила вѣры находится въ согласіи съ апостольскими писаніями и голосомъ всѣхъ церквей. Въ апостольскихъ посланіяхъ Тертулліанъ рѣшительно не находитъ указанія на существованіе среди христіанъ апостольскаго времени спора о Богѣ вообще, что, по его мнѣнію, указываетъ на то, что тогда небыло даже попытки учить объ отличіи христіанскаго Бога отъ ветхозавѣтнаго. Ученіе апостоловъ о Богѣ ветхаго завѣта, открывшемся въ христіанствѣ, сохранялось во всѣхъ церквахъ апостольскихъ. „Ты (Маркіонъ) не найдешь никакой церкви апостольскаго происхожденія, которая бы не исповѣдывала христіанской вѣры въ Создателя“[2]). Если

---

1) De virgin. veland. c. 1.

2) Advers. Marc. I, 21.

Тертулліанъ находилъ въ церковномъ преданіи прочное основаніе для вѣры въ единаго Бога и Творца, то таковое же основаніе онъ видѣлъ и въ Св. Писаніи, которое отождествляется у него съ церковнымъ преданіемъ по содержанію и источнику ихъ происхожденія. Характеръ и образъ доказыванія, на основаніи Свящ. Писанія, вѣры въ Бога—Создателя опредѣлялся полемикой Тертулліана противъ Маркіона, утверждавшаго, что отличіе христіанства отъ іудейства зависѣло отъ различія ихъ виновниковъ. Свое мнѣніе о противоположности между ветхимъ завѣтомъ и новымъ Маркіонъ подтверждалъ евангеліемъ Луки и посланіями Ап. Павла; въ остальныхъ же новозавѣтныхъ св. книгахъ онъ видѣлъ незаконное смѣшеніе христіанства съ іудействомъ. Въ полемикѣ, направленной противъ Маркіона, Тертулліанъ поставилъ своею задачею выяснить, на основаніи внутренняго духа ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Св. Писанія, истинное отношеніе между ветхимъ завѣтомъ и новымъ, усвояющее ихъ одному виновнику ихъ—Создателю. Подробное разсмотрѣніе евангелія Луки и посланій Ап. Павла въ ихъ отношеніи къ существу ветхаго завѣта[1]) приводитъ Тертулліана къ слѣдующимъ выводамъ: различіе между обоими завѣтами есть: иной порядокъ въ ветхозавѣтномъ планѣ божественнаго домостроительства и иной въ христіанскомъ; но это различіе не создаетъ противоположности между ними[2]) и не говоритъ о двухъ виновникахъ ихъ. Ветхій завѣтъ, воспитывавшій іудеевъ чрезъ законъ, имѣлъ подготовительное значеніе по отношенію къ христіанству, явившемуся совершеннѣйшею формою божественнаго домостроительства въ сравненіи съ ветхимъ. Но христіан-

---

[1]) См. IV и V кн. Advers. Marcionem.

[2]) Ibid. IV, 1: Atque adeo confiteor alium ordinem decucurrisse in veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas, dum tamen tota diversitas in unum et eundem Deum competat.

ство не есть откровеніе новаго Бога: Христосъ всегда поступалъ во время всей своей земной жизни согласно съ ветхозавѣтными предсказаніями о Немъ, исполняя законъ, но не разрушая его. Вообще онъ дѣйствовалъ, какъ посланникъ ветхозавѣтнаго Бога. Какъ апостолы вообще, такъ и Ап. Павелъ не проповѣдывали инаго Бога, отличнаго отъ Создателя. Посланія Ап. Павла не показываютъ въ немъ разрушителя закона (destructor iudaismi), но проповѣдника объ отмѣненіи обрядоваго закона, согласномъ съ ветхозавѣтными предсказаніями [1]).

Свидѣтельства церковнаго преданія и Св. Писанія о единомъ Богѣ Тертулліанъ подкрѣпляетъ *натуральными вспомогательными средствами* (naturalia instrumenta), ведущими къ богопознанію. Эти naturalia instrumenta, извѣстныя у Тертулліана подъ общимъ названіемъ *свидѣтельства натуры*, суть разсудочные способы убѣжденія въ бытіи единаго высочайшаго Бога, извѣстные нынѣ подъ именемъ телеологическаго доказательства, космологическаго и нравственнаго. Посредствомъ первыхъ двухъ Тертулліанъ восходитъ отъ созерцанія физической природы къ вѣрѣ въ Творца міра, какъ единаго высочайшаго Бога. Моральное доказательство истины бытія единаго Бога, имѣющее у Тертулліана по преимуществу нравственно-психологическій характеръ, приводитъ къ той же истинѣ и созидаетъ болѣе прочное убѣжденіе въ ней. Всѣ же они получаютъ свою опору въ ученіи карѳагенскаго богослова о возможности богопознанія вообще. Богъ, восхотѣвшій быть познаваемымъ, не только создалъ человѣка способнымъ къ познанію Его, но и послалъ ему, въ качествѣ учительницы, натуру вообще, отпечатлѣвшую на себѣ слѣды божественнаго, по которымъ мы можемъ, въ возможной для насъ степени, постигнуть Бога,—Учителя натуры: ибо „люди для того и созданы были Богомъ, чтобы

---

[1]) Изложенныя мнѣнія Тертулліана объ отношеніи ветхаго завѣта къ новому развиты особенно въ IV и V кн. Adv. Marc.

быть познаваемымъ чрезъ нихъ“ [1]). Опираясь на свидѣтельства натуры, Тертулліанъ доказываетъ, что если ветхозавѣтный Богъ есть Творецъ міра, то Онъ и есть истинный Богъ: ибо созданіе міра возможно для существа, обладающаго божественными свойствами, какъ напр., высочайшимъ разумомъ и могуществомъ [2]). Наблюдая въ мірѣ мудрое устройство и цѣлесообразность, господствующую въ немъ, Тертулліанъ приходитъ къ тому убѣжденію, что міръ нетолько не есть дѣло недостойное Бога, какъ утверждали гностики, но служитъ самимъ рѣшительнымъ доказательствомъ Его величія, хотя самъ по себѣ міръ и ниже своего виновника [3]). Но міръ, разсматриваемый въ своихъ великихъ и малыхъ сущностяхъ (substantiae), представляется Тертулліану заключающимъ въ себѣ печать величія и красоты, какъ отраженіе божественнаго. Это отраженіе божественнаго въ мірѣ послужило, по мнѣнію Тертулліана, причиною того, что нѣкоторыя элементы его признавались философами за боговъ. Такъ: Ѳалесъ называлъ богомъ воду, а Гераклитъ— огонь. Оно же послужило причиною идолопоклонства. Представляя Бога существомъ всесильнымъ, могущимъ причинять человѣку доброе и злое, язычники стали считать богами людей, животныхъ и разныя стихіи, могущія производить нѣчто полезное или вредное. Заблужденіе здѣсь состояло въ не правильномъ перенесеніи божественнаго, замѣчаемаго въ мірѣ, на человѣка, животныхъ и стихіи [4]). Наименованіе міра космосомъ служитъ для Тертулліана доказательствомъ того, что міръ вообще не есть нѣчто низкое и недостойное Бога. Въ частности, обращаясь къ царству растеній, Тертулліанъ усматриваетъ въ нихъ свидѣтельство о Богѣ, какъ

---

[1]) Ibid. I, c. 10.

[2]) Ibid. I, 3... ut sit Deus summum magnum et forma et ratione et vi et potestate.

[3]) Ibid. c. 13.

[4]) Ibid. c. 11.

великомъ и всемогущемъ художникѣ. „Одинъ, полагаю, цвѣточекъ съ огорода, не говорю уже съ луга, одна раковина съ какого-нибудь моря, не говорю уже съ краснаго, одно перышко тетерева, умалчиваю о павлинѣ, говорятъ ли они тебѣ о Создателѣ, какъ обыкновенномъ художникѣ?“[1]). Обращаясь къ царству животныхъ, Тертулліанъ и здѣсь находитъ слѣды всемогущей творческой руки Божіей. Не только великихъ, но и малыхъ животныхъ нельзя считать презрѣнными тварями: „ибо они весьма тщательно пріумножены отъ Величайшаго Художника силами и способностями, такъ какъ Онъ научаетъ признавать величіе въ маломъ, нѣкотораго рода силу въ слабости, по слову Апостола“ (2 Кор. XII, 9). Устройство организмовъ малыхъ животныхъ обнаруживаетъ божественное могущество, создавшее ихъ, а не человѣческое. „Подражай, если можешь, постройкамъ пчелы, жилищу муравья, сѣти шелковичнаго червя... Избавься, если можешь, отъ тѣхъ насѣкомыхъ, которыя досаждаютъ тебѣ подъ постелью и одѣяломъ, отъ ядовитаго жучка, жала мухи, пики и копья комара... Каковы же гораздо большія животныя, когда ты испытываешь радость и претерпѣваешь боль отъ столь малыхъ, чтобы ты не презиралъ Творца и за малыя его творенія?“[2]). Отъ царства безсловесныхъ животныхъ Тертулліанъ обращаетъ взоръ своихъ противниковъ на человѣка,—это высшее твореніе Божіе и приглашаетъ ихъ прилежно разсмотрѣть его строеніе, чтобы убѣдиться въ могуществѣ и мудрости Творца его[3]). Въ правильно чередующейся смѣнѣ временъ года и стоящихъ съ ними въ связи физическихъ перемѣнъ на небѣ и землѣ, въ закатѣ и восходѣ солнца и луны Тертулліанъ видитъ премудрость и могущество высочайшаго су-

---

[1]) Advers. Marc. lib. I, c. 13.
[2]) Ibid c. 14.
[3]) Ibid.

щества, служащаго причиною мудраго и цѣлесообразнаго порядка и гармоніи, царящихъ въ мірѣ.

Какъ ни рѣшительно свидѣтельство физическаго міра о высочайшемъ разумѣ и всемогуществѣ Творца его, но оно само находитъ свое обоснованіе въ внутреннемъ чувствѣ божественнаго, коренящемся въ природѣ души человѣческой; только при руководствѣ этого внутренняго чувства мы можемъ признать отпечатлѣніе божественнаго на физической внѣшней природѣ. Выясненіе значенія внутренняго чувства божественнаго въ дѣлѣ естественнаго богопознанія составляетъ такъ называемое моральное доказательство бытія Бога. Сущность его состоитъ въ слѣдующемъ. Совершенное и полное понятіе о Богѣ даетъ христіанство. Однакожъ истинное понятіе о Немъ извѣстно было человѣку и прежде положительнаго откровенія, что подтверждается нѣкоторыми общеупотребительными выраженіями, каковы напр. слѣдующія: Богъ благъ и великъ; если Богъ дастъ; что угодно Богу; ввѣряю себя Богу; Богъ воздастъ мнѣ; видитъ Богъ; Богъ судья и пр. [1]). Во всѣхъ этихъ и подобныхъ выраженіяхъ, невольно исторгающихся изъ устъ язычниковъ, видно знаніе о Богѣ, обладающемъ свойствами, приличесвующими только высочайшему существу, именно: единство, благость, всемогущество и проч. Откуда могло произойти подобное знаніе о Богѣ? По извѣстнымъ уже принципамъ своей теоріи христіанскаго знанія Тертулліанъ не могъ допустить, чтобы человѣкъ, какъ существо конечное, могъ, безъ содѣйствія самаго Бога, дойти до познанія безконечнаго; это содѣйствіе выразилось, по мнѣнію Тертулліана, въ томъ, что Богъ насадилъ въ тварной природѣ человѣка, въ качествѣ придатка, идею безконечнаго—con-

[1]) Эти выраженія приводятся во многихъ сочиненіяхъ Тертулліана: Adv. Marc. I. c. 10: Si Deus dederit, Quod Deo placet, Deo commendo.—Apolog. c. 17: Deum nominat, hoc solo, quia proprie verus hic unus. Deus bonus et magnus, et Quod Deus dederit omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum Deus videt, et Deo commendo, Deus mihi reddet. См. De an. c. 2, 41; De Scap. c. 2.—De resur. carn. c. 12.

scientia Dei. На основѣ этой идеи и чувства божественнаго и утверждена возможность для человѣка возвышаться до богопознанія естественнымъ образомъ (naturaliter) при посредствѣ дарованныхъ ему познавательныхъ силъ; только эта идея, насажденная въ глубинѣ души человѣческой, сообщаетъ смыслъ свидѣтельству о Богѣ внѣшней природѣ. Всеобщностію чувства божественнаго, присущаго душѣ человѣка, объясняетъ Тертулліанъ тотъ фактъ, что Богъ всегда былъ извѣстенъ людямъ, какъ показываетъ исторія. Исторія богопознанія начинается, по мнѣнію Тертулліана, не со времени появленія Моисеева пятокнижія: ибо оно не вводитъ новаго понятія о Создателѣ, но повѣствуетъ, что богопознаніе произошло изъ рая и отъ Адама, а не изъ Египта и отъ Моисея. „Ибо большую часть рода человѣческаго составляютъ тѣ простые люди, которые, не зная даже имени Моисея, ни его Писаній, знаютъ однакожъ Бога Моисеева. Даже въ то время, когда идолопоклонство помрачило ихъ великимъ господствомъ надъ ними, они однакожъ почти исключительно Его называютъ свойственнымъ Ему именемъ: и Богомъ боговъ, и если Богъ дастъ, что Богу угодно... Смотри: знаютъ ли они Того, о которомъ свидѣтельствуютъ, что Онъ все можетъ. Этимъ знаніемъ они необязаны никакимъ книгамъ Моисеевымъ. Душа (произошла) прежде, чѣмъ пророчество, а потому и богосознаніе есть первоначальное приданое души; она одна и та же, а не иная, и въ египетскихъ, и въ сирійскихъ и въ понтійскихъ странахъ: поелику Бога іудейскаго душа называетъ своимъ Богомъ“ [1]). Внутреннее чувство божественнаго давало возможность и философамъ пріобрѣтать иногда правильныя понятія о Богѣ[2]).

Изъ *свидѣтельствъ* о Богѣ физическаго міра и души человѣческой Тертулліанъ дѣлалъ два ближайшіе вывода,

---

[1]) Advers. Marc. lib. I, c. 10.

[2]) De an. c. 2; De testim. an. c. 1.

имѣющіе отношеніе къ вѣрѣ въ единаго Бога. Какъ свидѣтельство физическаго міра, такъ и свидѣтельство души человѣческой убѣждаютъ насъ въ томъ, что Творецъ міра есть всемогущій Богъ, обладающій высочайшимъ разумомъ, что общечеловѣческое сознаніе представляетъ Его одного только таковымъ существомъ. Но обладать могуществомъ и высочайшимъ разумомъ свойственно только высочайшему существу, которое одно и можетъ быть истиннымъ Богомъ. Творецъ міра, какъ показано, обладаетъ всемогуществомъ и высочайшимъ разумомъ, слѣдовательно Онъ и есть единый истинный Богъ. Изъ свидѣтельства натуры вытекало и другое слѣдствіе, имѣвшее болѣе полемическое значеніе: ученіе Маркіона о невѣдомомъ Богѣ, открывшемся только во Христѣ, ложно: ибо Богъ, какъ свидѣтельствуетъ голосъ природы, никогда не скрывается, никогда не имѣетъ недостатка ни въ чемъ, Онъ всегда слышимъ. О Немъ свидѣтельствуетъ то, что мы существуемъ и въ чемъ мы существуемъ[1]).

Тертулліановы naturalia instrumenta, разсмативаемыя сами по себѣ, не представляются новымъ явленіемъ въ патристической литературѣ; они встрѣчаются въ твореніяхъ предшествовавшихъ и современныхъ Тертулліану церковныхъ писателей: у Климента Римскаго, у автора посланія къ Діогноту, Іустина, Ѳеофила антіохійскаго, Иринея и Климента Александрійскаго. У Тертулліана они получили, говоря сравнительно вообще, болѣе краснорѣчивое и подробное развитіе; особенно это должно сказать относительно моральнаго доказательства бытія Бога, нашедшаго свое„ краснорѣчивое и вмѣстѣ классическое выраженіе“ въ сочиненіи Тертулліана „о свидѣтельствѣ души“ по природѣ христіанки. Оно повторялось потомъ западными отцами лишь съ нѣкоторыми измѣненіями, какъ напримѣръ Кипріаномъ, Арнобіемъ, Лак-

[1]) Adv. Marc. lib. I, c. 10. Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit: semper intellegetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia totum hoc, quod sumus et in quo sumus.

танціемъ, Іеронимомъ, Августиномъ и др. Одни изъ нихъ обращали преимущественное вниманіе на этико-психологическій моментъ этого доказательства, другіе на историческій. Первые указывали на то, что сознаніе Бога присуще человѣку отъ рожденія его, такъ сказать, отъ материнаго лона (Арнобій); другіе отмѣчали тотъ фактъ, что бытіе высшаго божественнаго существа издревле засвидѣтельствовано поэтами и мудрецами всѣхъ народовъ и т п.[1]). Самъ Тертулліанъ свое „свидѣтельство души" называлъ *новымъ* [2]) только по способу раскрытія его. Представители церковно-умозрительнаго богословскаго направленія, по своей склонности къ эллинскому образованію, заимствовали доказательства для христіанскаго ученія о единствѣ Божіемъ изъ древне-классической литературы. Тертулліанъ, признавшій этотъ способъ доказательства неудобоисполнимымъ и неубѣдительнымъ, избралъ другой путь, взявъ въ руководители природу въ ея первоначальномъ состояніи[3]).

Если теологія Тертулліана въ его ученіи о единомъ Богѣ выступаетъ со стороны своего спекулятивнаго элемента, то въ его ученіи о существѣ Божіемъ и аффектахъ открывается преобладающій въ ней конкретно-реалистическій духъ ея, находящійся въ согласіи съ общимъ характеромъ его теоріи христіанскаго знанія. Этотъ духъ ея заключается скорѣе въ свойствѣ раскрытія богословскихъ понятій, но не въ существѣ самыхъ понятій. Конкретно-реалистическій образъ теологическаго созерцанія Тертулліана открывается прежде всего въ слѣдующемъ его понятіи о существѣ Бога. „Богъ есть тѣло (corpus), хотя Онъ и Духъ (Spiritus)" [4]). Мнѣніе Тертулліана о тѣлесности существа Божія, стоявшее въ рѣзкомъ противорѣчіи съ вѣрованіемъ всей

---

[1]) Zockler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I Abt., I H. S. 104 и дал.

[2]) De test. an. c. 1.

[3]) Ibid.

[4]) Adv. Prax. c. 7.

церкви въ духовность этого существа, казалось страннымъ уже древнимъ церковнымъ писателямъ и вызывало у нихъ недоумѣніе, какимъ образомъ столь умный и образованный Тертулліанъ могъ учить о тѣлесности существа Божія[1]); это же мнѣніе служитъ одною изъ главныхъ причинъ неблагосклоннаго отношенія и нѣкоторыхъ позднѣйшихъ догматистовъ къ Тертулліановой теологіи[2]). Попытаемся уяснить истинный смыслъ ученія Тертулліана о тѣлесности существа Божія, насколько онъ открывается изъ общихъ теологико-философскихъ воззрѣній карѳагенскаго богослова: ибо въ извѣстныхъ намъ его сочиненіяхъ оно не имѣетъ положительнаго раскрытія и какой бы то нибыло аргументаціи.

Разсмотрѣніе ученія Тертулліана о свойствахъ существа Божія приводитъ къ убѣжденію, что подъ corpus Dei онъ *не мыслилъ сложное грубо-чувственное тѣло*: ибо эти свойства мыслятся имъ такими, какія приличествуютъ только духовному и простому существу. Называя Бога incomprehensibilis, Тертулліанъ рѣшительно утверждаетъ, что существо Божіе во всѣхъ отношеніяхъ (omnifariam) недоступно для человѣческаго познанія[3]). Въ ученіи о непостижимости существа Божія Тертулліанъ строго держится почвы Св. Писанія. „Исаія, уже тогда апостолъ, предвидя еретическія намѣренія, говоритъ: *кто уразумѣ умъ Господень, и кто совѣтникъ ему бысть, иже научаетъ его*. Или: *съ кѣмъ совѣтова, и настави и, или путь разумѣнія, кто показа ему* (Ис. XL, 13—14). И Апостолъ согласно съ пророкомъ говоритъ: О глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко неиспытани судове Его и неизслѣдовани пути Его (Рим. XI, 33), которыхъ никто не указывалъ ему“. Какъ лучи земнаго солн-

---

[1]) Мнѣнія древнихъ церков. писателей объ ученіи Тертулліана о тѣлесности челов. души и существа Бога перечисляются у Tillemont, Memoires pour servir a l'histoir. eccles. t. troisieme.

[2]) См. Dogmeng. Гагенбаха стр. 80—83.

[3]) Adv. Marc. lib. II, c. 2.

ца, разсуждаетъ Тертулліанъ, ослѣпляютъ человѣка, такъ ослѣпительны лучи божественнаго величія для очей нашего разума. „О человѣкъ! Одно существуетъ солнце, согрѣвающее сей міръ. И въ то время, когда ты и не думаешь, оно благодѣтельно и полезно, и когда для тебя кажется рѣзкимъ и опаснымъ. Однакожъ оно всегда дѣйствуетъ по своему закону. И если ты не въ силахъ смотрѣть на него, то ты не сможешь выносить лучей никакого другаго солнца, если бы оно существовало, а особенно гораздо большее. Ты не щадишь скорѣе слабости своей, предполагая бытіе другаго бога, когда ты не можешь обнять разумомъ и Творца вселенной [1]). Какъ не можетъ быть объято разумомъ существо Божіе, такъ оно не можетъ быть и постигнуто имъ (inaestimabilis): „ибо то, что можетъ быть обыкновеннымъ образомъ видимо, осязаемо, постигаемо, есть менѣе глазъ, которыми усматривается, рукъ, которыми осязается, и чувствъ, которыми воспринимается. Ибо что̀ неизмѣримо, то извѣстно себѣ одному“ [2]). Непостижимое для человѣческаго разума существо Божіе невидимо (invisibilis) и для глазъ его [3]). Моисею, просившему Бога показать лице свое, сказано было, что человѣкъ не можетъ видить лице Божіе и оставаться живымъ (Исх. 33,—13, 18, 20). Существу Божію свойственны вездѣприсутствіе и неограниченность со стороны пространства. „Всемогущаго Бога никто изъ людей не видѣлъ и видѣть не можетъ (1 Тим. VI, 16); Онъ обитаетъ въ неприступномъ свѣтѣ и въ нерукотворенныхъ (Дѣян. Ап. XVII, 24); отъ взора Его земля колеблется, горы таютъ какъ воскъ (Іоиль, II, 10), Онъ всю вселенную подъемлетъ, какъ птичье гнѣздо (Ис. X, 14), для Него небо тронъ, и земля подножіе, въ Немъ все пространство, а самъ Онъ внѣ пространства, составляя послѣдній предѣлъ для вселенной; Онъ Богъ вели-

---

[1]) Advers. Marc. lib. II, c. 2.

[2]) Apolog c. 17.

[3]) Advers. Prax. c. 14.

чайшій! [1]). Тертулліанъ признаетъ существо Божіе не подверженнымъ измѣненію или превращенію (immutabilis et informabilis). „Необходимо вѣрить, говоритъ онъ, что Богъ неизмѣняемъ и непреобразуемъ, какъ и вѣченъ. Превращеніе же есть погубленіе прежняго. Ибо все, чтобы ни превращалось въ другое, перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно было, и начинаетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно не было. Богъ же не перестаетъ существовать и не можетъ быть инымъ [2]). Такая неизмѣняемость приличествуетъ вѣчно пребывающему существу Божію, которому только одному принадлежитъ вѣчность. „Какое же, спрашиваетъ Тертулліанъ, иное достояніе Божіе, какъ не вѣчность [3])? Какое же иное свойство вѣчности, какъ не то, чтобы всегда быть и впредь существовать въ силу преимущества не имѣть никакого начала и конца? И если она собственно Ему принадлежитъ, то должно, чтобы она *Ему одному* принадлежала. Но если она принадлежитъ и другому, то она уже не будетъ собственностью Бога, но будетъ общею съ тѣмъ, кому она приписывается (кромѣ Бога). Съ вѣчностію Божественнаго существа необходимо соединяется его безначальность и безконечность. „Вѣчность не имѣетъ времени: ибо она сама все время. Она никоимъ образомъ не можетъ подвергаться измѣненію; она не нуждается въ возрастѣ, ибо не можетъ рождаться. Если есть древній Богъ,—Онъ не будетъ существовать (когда нибудь); если есть новый,—Онъ не существовалъ (прежде). Новость свидѣтельствуетъ о началѣ, а древность угрожаетъ концомъ. Богъ же, какъ чуждъ начала и конца, такъ и времени, этого посредника и устроителя конца [4]); Существо же Божіе вѣчно живое, обладающее совершеннымъ разумомъ и могуществомъ [5]). Вообще

[1]) Ibid. c. 16.

[2]) Ib c. 27.

[3]) Adv. Hermog. c. 4, 5, 12.

[4]) Adv. Marc. lib. I, c. 11.

[5]) Apolog. c. 17, 30, 45.

существо Божіе совершенно во всемъ, и то, что свойственно ему, свойственно только одному Богу [1]). Изъ представленнаго ученія Тертулліана о свойствахъ существа Божія видно, что онъ мыслитъ его непостижимымъ, невидимымъ, чуждымъ пространственности, вездѣприсущимъ, неизмѣняемымъ, вѣчнымъ, совершеннымъ и проч. Всѣ эти свойства, приписываемыя Тертулліаномъ существу Божію, показываютъ, что corpus Dei онъ мыслилъ чуждымъ ограниченія и сложности, свойственныхъ матеріальнымъ тѣламъ.

Дѣйствительно, Тертулліанъ самъ, по поводу спора съ гностиками объ аффектахъ Божіихъ, ясно выражается, что какъ все вообще въ Богѣ онъ мыслитъ отличнымъ отъ человѣческаго, такъ и тѣло Его онъ понимаетъ, какъ *corpus sui generis*. „Неразумнѣйшими (stultissimi) являются тѣ, говоритъ онъ, которые судятъ о божественномъ по свойству человѣческаго, чтобы, какъ въ человѣкѣ страсти (passiones) этого рода (гнѣвъ, раздраженіе и проч.) считаются свойственными его поврежденному состоянію, и въ Богѣ онѣ считались бы страстями такого же состоянія (status). Различай субстанціи и разграничивай въ нихъ свойственныя имъ чувствованія (suos sensus), хотя по названіямъ они (чувствованія) и кажутся имѣющими между собою общее. Ибо мы читаемъ (въ Св. Писаніи) о десницѣ, и глазахъ и ногахъ Божіихъ, однакожъ они не будутъ равняться (подобнымъ) человѣческимъ (членамъ) потому только, что они сближаются (общимъ) названіемъ. Какъ велико *различіе божественнаго тѣла* отъ тѣла человѣческаго (diversitas divini corporis et humani) *при однихъ и тѣхъ же названіяхъ* (свойственыхъ имъ) *членовъ*, такъ велика будетъ разность *между божественною душею* (animus) и человѣческою, хотя и при тѣхъ же самыхъ названіяхъ (свойственныхъ имъ) чувствованій: какъ поврежденность человѣческой субстанціи являетъ ихъ въ человѣкѣ поврежденными, такъ неповрежденность божест-

[1]) Advers. Hermog. c. 4.

венной субстанціи являетъ ихъ неповрежденными въ Богѣ. Подлинно ли ты исповѣдуешь Создателя Богомъ? Дѣйствительно, говоришь ты. Слѣдовательно какимъ же образомъ можешь усматривать въ Богѣ нѣчто человѣческое, а не все божественное?“ [1]) Если *тѣло* Божіе, по смыслу вышеприведенныхъ словъ, отлично отъ тѣла (саго) человѣка, созданнаго по образу Божію, то тѣмъ болѣе оно отлично отъ всѣхъ другихъ матеріальныхъ тѣлъ; оно необходимо должно быть отлично отъ другихъ тѣлъ уже потому, что оно тѣло Божіе, а Богъ, говоритъ Тертулліанъ, имѣетъ тѣло своего рода въ свойственномъ ему образѣ (corpus sui generis in sua effigie).

Какъ изъ ученія Тертулліана о свойствахъ существа Божія, такъ и изъ его замѣчаній объ отличіи божественныхъ аффектовъ отъ человѣческихъ, зависящемъ отъ различія божественнаго тѣла и духа отъ человѣческаго существа, мы получаемъ только отрицательное понятіе о Тертулліановомъ corpus Dei: оно не имѣетъ у Тертулліана грубочувственнаго значенія. Попытаемся составить положительное понятіе о немъ, которое можетъ быть выведено изъ общаго понятія Тертулліана о тѣлѣ (corpus) и изъ разсмотрѣнія поводовъ, вынуждающихъ Тертулліана употреблять это слово, говоря о Богѣ. Смыслъ выраженій, въ которыхъ Тертулліанъ говоритъ о corpus sui generis, приводитъ къ тому убѣжденію, что подъ этимъ *тѣломъ своего рода* разумѣется *форма* (forma) бытія вообще, а не субстанція въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, какъ полагаютъ нѣкоторые изслѣдователи [2]). Подъ corpus sui generis Тертулліанъ мыслитъ форму всякаго бытія,—это видно, во первыхъ, изъ того, что оно представляется *общимъ* признакомъ всякаго бытія, что ясно выражается въ слѣдующихъ словахъ: „Все, что суще-

---

[1]) Advers. Marc. lib. II, c. 16.

[2]) Напр. Кунъ въ своемъ сочиненіи: Die christl. Lehre von der gottlichen Dreieinigkeit. S. 195.

ствуетъ, есть тѣло своего рода. Ничто безтѣлесное не существуетъ, кромѣ того, что не существуетъ". Во вторыхъ, оно признается *необходимымъ* общимъ признакомъ бытія, насколько оно обусловливаетъ бытіе всякой вещи, существующей *чрезъ тѣло*. „Ничто не могло бы существовать, не имѣя того, чрезъ что оно существовало бы. Поелику же оно существуетъ, оно необходимо имѣетъ то, чрезъ что существуетъ. Если же имѣетъ то, чрезъ что существуетъ (aliquid per quod est), то это (чрезъ что существуетъ) и есть тѣло его" [1]). Настолько corpus представляется у Тертулліана общею принадлежностью всякаго бытія, оно отлично отъ того, что онъ называетъ *сущностію* (substantia); первое есть то *общее* въ субстанціи, которое сообщаетъ ей дѣйствительное бытіе; вторая же имѣетъ частное значеніе и есть какъ бы модификація бытія вообще. „Иное, говоритъ Тертулліанъ, есть субстанція [2]) и иное природа субстанціи; у всякой вещи есть собственная субстанція, природа же можетъ быть общая (communis)". Но такъ какъ тѣло, насколько оно есть необходимое условіе существованіе всякой вещи, есть самое *общее*, то оно и есть нѣчто нетождественное съ субстанціей, хотя и неотдѣлимое отъ нея. Въ силу неотдѣлимости ихъ Тертулліанъ могъ сказать: „тѣло есть субстанція всякой вещи" [3]). Понятіе Тертулліана *о тѣлѣ своего рода* и субстанціи, въ изъясненномъ нами смыслѣ, перенесено было аналогически на ученіе о существѣ Божіемъ. Только при различіи между corpus и substantia понятны будутъ

---

[1]) De carn Chr. c. 11. Въ выраженіи: Si invisibilia illa (духов. существа).. habent apud Deum et suum corpus et suam formam... нельзя видѣть указаніе на различіе corpus отъ forma, такъ какъ здѣсь forma понимается въ частномъ смыслѣ, какъ обликъ, свойственный духамъ. Adv. Prax. c. 7.

[2]) De an. c. 32.

[3]) Advers. Hermog. c. 35.—Для уразумѣнія ученія Тертулліана объ отношеніи corpus къ substantia слѣдуетъ имѣть въ виду ученіе Аристотеля о *сущности*.

такія выраженія, встрѣчающіяся въ сочиненіяхъ Тертулліана: „Кто будетъ отрицать, что Богъ есть тѣло, хотя Богъ и Духъ? Ибо и Духъ есть тѣло своего рода въ свойственномъ ему образѣ“ [1]). Или: Deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus... Nam et Deus spiritus [2]). Приписывая Богу *тѣло своего рода*, Тертулліанъ тѣмъ самымъ указываетъ на то, чрезъ что Онъ существуетъ (aliquid per quod) свойственнымъ Ему образомъ. Называя же Бога Духомъ, Тертулліанъ не противорѣчитъ своему ученію о тѣлесности Бога, такъ какъ словомъ духъ онъ обозначаетъ свойственную Богу субстанцію. Безъ различенія же въ ученіи Тертулліана о существѣ Божіемъ между *тѣломъ своего рода* и субстанціей можно прійти къ предположенію, что Тертулліанъ самъ не имѣлъ устойчиваго представленія о corpus dei; но такое предположеніе едвали возможно: ученіе его о душѣ не оставляетъ никакого сомнѣнія на счетъ того, что у него было опредѣленное представленое о *тѣлѣ*.—Разсмотрѣніе поводовъ, заставлявшихъ Тертулліана говорить о тѣлесности всякаго бытія вообще, приводитъ къ тому убѣжденію, что словомъ corpus Тертулліанъ ударяетъ по преимуществу на *реальность* бытія въ противоположность еретическому абстрактному пониманію духовнаго. Въ полемикѣ противъ гностическаго дуализма и докетизма, утверждавшихся на противоположности между духомъ и матеріей, Тертулліанъ настаиваетъ на тѣлесности всего существующаго. Въ борьбѣ же съ патриссіанами, считавшими Слово (Логосъ) пустымъ звукомъ (vacuum, inanis), защищая личное бытіе Сына Божія, Тертулліанъ настаиваетъ на тѣлесности Бога, утверждая что изъ тѣлеснаго ничего не можетъ произойти пустаго [3]). Очевидно, что

---

[1]) Adv. Prax. c. 7.

[2]) Apolog. c. 21.

[3]) De carn. Chr. c. II; Adv. Prax. c. 7.

[4]) Ibid.

въ томъ и другомъ случаѣ corpus противополагается vacuum, какъ реальное бытіе не бытію (μὴ ὄν). Вообще, насколько *тѣло* представляется какъ aliquid per quod est всякая вещь, оно есть *общая форма реальнаго существованія всѣхъ вещей* (natura substantiae), *субстанція же вообще* представляется Тертулліану *модификаціей этой формы*. Такъ: Spiritus (est) corpus sui generis in sua effigie [1]). Субстанціональное и тѣлесное тѣсно связываются между собою; ни тѣлесное безъ субстанціональнаго не мыслимо, ни субстанціональное безъ тѣлеснаго: ибо то и другое есть реальное бытіе.

Несомнѣнно, что Тертулліанъ своимъ ученіемъ о тѣлесности существа Божія и духа вообще преслѣдовалъ цѣль, противоположную матеріализму, не могшему возвыситься до представленія чисто духовнаго, но реальнаго субстанціональнаго бытія, и крайнему идеализму, превращавшему все реальное въ абстрактное, чуждое субстанціональности. Но противоположенное Тертулліаномъ матеріализму и особенно идеализму ученіе о тѣлесности духовнаго нельзя признать удачнымъ и разумнымъ. Понятіе о тѣлесности духа, логически развиваемое, поставляло Тертулліана въ противорѣчіе съ многими истинами христіанской вѣры и мѣшало ему возвыситься до представленія чистой духовности Божества. Это противорѣчіе сознавалъ самъ Тертулліанъ, когда находилъ нужнымъ дѣлать оговорку, что corpus Dei онъ представляетъ отличнымъ не только отъ матеріальнаго тѣла, но даже тѣла души. Однакожъ есть основаніе полагать, что Тертулліанъ мыслилъ о тѣлесности Бога по аналогіи съ тѣлесностію души, а его ученіе о душѣ не отличается чистотою по общему признанію древнихъ церковныхъ писа-

---

[1]) Есть предположеніе, что Мелитонъ еп. Сардійскій первый высказалъ мнѣніе о тѣлесности Бога въ своемъ сочиненіи περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ, см. Dogmeng. Гагенбаха ст. 82 примѣч. 3; но это предположеніе не имѣетъ никакого значенія по отношенію къ ученію Тертулліана.

телей и новѣйшихъ изслѣдователей. Какъ въ человѣкѣ вообще онъ различаетъ тѣло и душу, такъ и въ душѣ онъ отличаетъ тѣло и духъ; тѣлу—душѣ приписываются члены, не мѣшающіе однакожъ ей быть простою и недѣлимою. Какъ въ человѣческой душѣ, такъ и въ Богѣ Тертулліанъ различаетъ тѣло (corpus) и духъ (animus) и члены (membra). Но мыслить Бога простымъ и несложнымъ тѣломъ и въ тоже время различать въ немъ члены есть очевидно contradictio in adjecto, какъ необходимое послѣдствіе неудачнаго примѣненія къ ученію о субстанціональности Бога термина corpus,—послѣдствіе, противоположное цѣли, которой желалъ достигнуть Тертулліанъ своимъ ученіемъ о тѣлесности существа Божія и вообще духа.

Хотя Тертулліанъ и не представилъ основаній, на которыхъ онъ утверждалъ свое ученіе о тѣлесности Бога, но его ученіе о душѣ даетъ возможность судить объ этихъ основаніяхъ. Весьма вѣроятно, что своимъ ученіемъ о тѣлесности Бога Тертулліанъ обязанъ стоикамъ, которымъ онъ симпатизируетъ, какъ это видно изъ его сочиненій вообще. Въ своемъ ученіи о душѣ онъ даже называетъ тѣхъ стоиковъ, у которыхъ онъ заимствуетъ аргументы для своего ученія о тѣлесности души. При расположенности Тертулліана къ стоической философіи не представляется невозможнымъ его заимствованіе изъ нея и ученія о тѣлесности Бога, тѣмъ болѣе, что общій характеръ и нѣкоторыя принципы его теоріи христіанскаго знанія могли, при извѣстномъ пониманіи ихъ, предрасполагать къ принятію этого ученія. Стоическому ученію о тѣлесности Бога могли благопріятсвовать стремленіе Тертулліана къ положительному знанію, его ученіе о натурѣ, какъ источникѣ знанія, о чувствахъ, какъ принципѣ естественнаго знанія, а также и буквально-реалистическій способъ истолкованія Св. Писанія. Мы уже видѣли, что Тертулліанъ въ выраженіяхъ Св. Писанія о рукахъ, глазахъ и ногахъ Божіихъ усматривалъ указаніе на члены Божественнаго тѣла, хотя и совѣтывалъ мыслить ихъ ины-

ми, чѣмъ члены человѣческіе. Не остались безъ вліянія на ученіе Тертулліана о тѣлесности Бога и видѣнія монтанистическихъ изступленныхъ визіонеровъ, какъ это мы увидимъ послѣ. Всѣ аргументы, почерпнутые изъ указанныхъ источниковъ, слабы, и ученіе о тѣлесности Бога, утверждаемое на нихъ, прямо противорѣчило церковному преданію и вѣрованію всей церкви. Вообще, на основаніи всего сказаннаго объ ученіи Тертулліана о тѣлесности Бога, можно выразить сущность этого ученія въ слѣдующихъ чертахъ. *Въ ученіи Тертулліана о тѣлесности Бога, имѣющемъ связь съ общимъ характеромъ и нѣкоторыми принципами его теоріи знанія, но не получившемъ у него строго логическаго развитія и основательной аргументаціи, corpus Dei мыслится не въ качествѣ матеріальнаго тѣла, но въ смыслѣ формы реально и субстанціонально существующаго божественнаго Духа, въ противоположность абстрактно-идеалистическому представленію о немъ.*

Тертулліаново ученіе о тѣлесности Божіей, по лежащей въ основѣ его идеѣ, не имѣетъ въ себѣ ничего грубо-чувственнаго, но въ образѣ развитія этой идеи отсвѣчивается вообще реалистическое пониманіе духовнаго, сообщившее рѣзкость его ученію *объ аффектахъ* Божіихъ и вызвавшее обвиненіе въ чрезмѣрномъ антропопатизмѣ, допущенномъ Тертулліаномъ въ этомъ ученіи. Но если подъ антропопатизмомъ разумѣть ученіе о существѣ Божіемъ, способномъ испытывать аффективныя состоянія, аналогическія съ тѣми, какія способенъ испытывать духъ человѣческій, то, по нашему мнѣнію, Тертулліанъ не чуждъ погрѣшностей въ образѣ выраженія, а не въ содержаніи своего ученія объ аффектахъ Божіихъ. Какъ въ ученіи о corpus Dei, такъ и въ ученіи объ аффектахъ предъ нами выступаетъ конкретный образъ пониманія духовнаго, противоположный гностическому идеализму, и по преимуществу дуалистическому ученію Маркіона о свойствахъ Божіихъ, представлявшаго высочайшаго Бога неспособнымъ испытывать чувствованія (immobilis et stupens).

Опровергая дуалистическое ученіе Маркіона о свойствахъ Божіихъ, Тертулліанъ справедливо училъ, что божественному существу, не подвергаясь повреждению, естественно испытывать вообще чувствованія, свойственныя Ему, какъ живому лицу, обладающему извѣстною сокровищницею своихъ совершенствъ: отсутствіе въ Богѣ аффентовъ служило бы, по мнѣнію Тертулліана, признакомъ Его несовершенства [1]). Справедливо также усматриваетъ Тертулліанъ основаніе для ученія объ аффентахъ Божіихъ въ библейскомъ сказаніи о сотвореніи человѣка по образу и подобію Божію. Если человѣкъ, созданный по образу Божію, испытываетъ „движенія и чувствованія", то и Богъ необходимо испытываетъ, свойственнымъ ему образомъ, чувствованія, не претерпѣвая чрезъ это какого-либо поврежденія. Однакожъ, приписывая существу Божію чувствованія, Тертулліанъ не мыслитъ ихъ въ Богѣ тождественными съ человѣческими чувствованіями, но лишь аналогическими. Сущность ученія Тертулліана объ отличіи божественныхъ чувствованій отъ человѣческихъ выражена имъ въ слѣдующихъ словахъ. „Неразумнѣйшими являются тѣ, которыя судятъ о божественномъ по свойству человѣческаго, чтобы, какъ въ человѣкѣ страсти этого рода считаются свойственными его поврежденному состоянію, и въ Богѣ посему онѣ могли бы считаться страстями того же рода. Но какъ поврежденность человѣческой субстанціи являетъ ихъ въ человѣкѣ поврежденными, такъ неповрежденность божественной субстанціи являетъ ихъ неповрежденными въ Богѣ. Въ комъ ты не отрицаешь Бога, того ты не считаешь человѣкомъ, равно какъ признавая Его Богомъ, ты напередъ высказываешь сужденіе о Немъ, какъ отличномъ отъ всякаго качества человѣческихъ состояній. Потомъ, когда ты признаешь, что Богъ сотворилъ человѣка въ душу живу, а не Богъ сотворенъ человѣкомъ, то довольно глупо, чтобы мы лучше

[1]) Adv. Mar. lib. I, c. 25.

приписывали Богу человѣческое, нежели человѣку божественное, и чтобы ты лучше покрывалъ Бога образомъ человѣческимъ, чѣмъ человѣка образомъ Божіимъ. Итакъ, образъ Божій должно цѣнить въ человѣкѣ, поелику духъ человѣческій имѣетъ тѣже самыя движенія и чувствованія, какія и Богъ, хотя и нетаковыя какъ у Бога", по различію субстанцій [1]). Богъ и человѣкъ испытываютъ чувствованія свойственнымъ имъ образомъ—suo more. У Бога они стольже совершенны, какъ все совершенно въ Немъ; „Онъ гнѣвается, но раздраженіе Его не преступаетъ границъ (non exacerbabitur), не подвергается опасности; Онъ приходитъ въ движеніе, но не падаетъ [2]).

Какъ нѣтъ, по нашему мнѣнію, грубаго антропопатизма въ изложенномъ ученіи Тертулліана объ отличіи божественныхъ аффектовъ отъ человѣческихъ, такъ нѣтъ его и въ ученіи Тертулліана о видахъ божественныхъ чувствованій и ихъ отношеніи къ волѣ Божіей. Тертулліанъ различаетъ въ Богѣ двоякаго рода аффекты: одни изъ нихъ получаютъ свой мотивъ въ благости Божіей, другія-въ правдѣ. Первыя сопровождаются, по отношеніи къ людямъ, благодѣяніями, вторыя наказаніями за грѣхи [3]), представляющимися въ качествѣ врачебно-педагогическихъ средствъ, которыми Богъ врачуетъ грѣхи [4]). Тѣ и другіе аффекты представляются двигателями (stimulo) и вспомогательными орудіями (dotes) воли Божіей, не имѣющей безъ нихъ силы [5]) и предполагающей въ каждомъ своемъ актѣ, въ качествѣ стимула, аффектъ, сообщающій ей извѣстное направленіе въ ея обнаруженіи. Такъ, напр., хотѣніе воли Божіей спасти человѣка пред-

---

[1]) Ibid. lib. II, c. 16.

[2]) Adv. Marc. lib. II, c. 16. Movebitur, sed non evertetur.

[3]) Ibid. c. 17.

[4]) Ibid. c. 16.

[5]) Ibid. lib. I, c. 25: non poterit ea bonitas sine suis dotibus, id est sine sensibus et affectibus.

полагаетъ въ Богѣ, по мнѣнію Тертулліана, страстное желаніе (concupiscentia) и ревность „въ отношеніи къ освобождаемому человѣку и къ тому, отъ кого онъ освобождается“; а гдѣ есть ревность, тамъ можетъ быть гнѣвъ, ненависть, досада, огорченіе и т. п. Въ способности же существа Божія испытывать чувствованія Тертулліанъ видитъ обезпеченіе дисциплины, посредствомъ которой Богъ воспитываетъ человѣка. Если Богъ не ревнуетъ, не гнѣвается, не осуждаетъ, не наказываетъ..., то я не понимаю, какимъ образомъ можно видѣть въ Немъ основаніе дисциплины [1]). „Подобная благость—мечта; дисциплина—призракъ; необезпеченное законодательство дозволяетъ свободно нарушать его“ [2]). Осуждая ученіе Маркіона о Богѣ, необладающемъ чувствованіями, Тертулліанъ восклицаетъ: „Слушайте же, грѣшники и тѣ, которые не сдѣлались еще таковыми, чтобы и вы могли сдѣлаться грѣшниками! Для васъ изобрѣтенъ Богъ наилучшій, который не оскорбляется, не гнѣвается, не мститъ, у котораго въ геенне нѣтъ никакого пламени... Онъ только благъ! Правда, Онъ запрещаетъ грѣшить, но только на словахъ. Отъ васъ зависитъ, захотите ли вы выражать Ему повиновеніе [3]).

Ученіе Тертуллиана объ аффектахъ въ Богѣ вообще имѣетъ у него тѣсную связь съ ученіемъ о благости и справедливости Божіей: ибо весь интересъ его полемики противъ Маркіона объ аффектахъ сосредоточивался на благости и справедливости, понятыхъ Маркіономъ дуалистически по причинѣ казавшейся ему невозможности поставить ихъ во внутреннюю связь между собою; правда Божія, сопровождающаяся судомъ и показаніями и, слѣдовательно, причиненіемъ нѣкотораго рода зла, представлялась Маркіону противоположною благости. Опровергая дуалистическое по-

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. c. 27.
[3]) Ibid.

ниманіе природы благости и справедливости, Тертулліанъ выяснилъ законы обнаруженія благости Божіей вообще и ея отношенія къ справедливости. Благость и справедливость, какъ свойства Божія, имманентны и натуральны (ingenita, naturalia), раціональны и совершенны (rationalia et perfecta). Натура божественнаго существа, не знающая досуга [1]), всегда дѣйствуетъ, ибо съ прекращеніемъ дѣятельности ея въ какомъ-либо отношеніи прекращается и существованіе ея Благость Божія есть одно изъ имманентныхъ свойствъ этой натуры: слѣдовательно и она должна всегда быть дѣятельною, такъ какъ ея недѣятельность была бы однимъ изъ моментовъ не активнаго состоянія натуры Божественной, что невозможно. Непрерывное дѣйствованіе есть первый законъ благости. Очевидно, что предъ этимъ закономъ сказывается ложною благость Бога Маркіонова, неизвѣстнаго въ ветхомъ завѣтѣ и открывшагося только въ христіанствѣ: „ибо не была натуральною благость, могшая нѣкогда не дѣйствовать [2]).

Но благость Божія не только должна быть натуральною, но и разумною (rationalis), такъ какъ разумно все, свойственное Богу. Разумность благости Тертулліанъ видитъ въ цѣлесообразности изліянія ея даровъ, совершающагося по разумнымъ законамъ. Эти законы устанавливаетъ *справедливость* (justitia). Тертулліанъ различаетъ двоякій видъ обнаруженія благости: debita bonitas, et indebita bonitas. Тою и другою управляетъ справедливость Божія. Она требуетъ, чтобы благость была прежде всего debita—обязанною простираться на „свою вещь“ (in rem suam), т. е. на ту область, обнаруженіе въ которой составляетъ ея долгъ (debitum). Въ обнаруженіи благости въ свойственной ей об-

---

[1]) Ibid. c. 22.

[2]) Adv. Marc. lib. I, c. 22: Ergo non fuit naturalis bonitas, quae potuit aliquando cessasse, quod naturalibus non licet.

ласти дѣйствуетъ основной законъ—prima bonitatis ratio. Но благость Божія неисчерпаема и преизбыточна (redundans), а потому справедливость требуетъ, чтобы преизбытокъ благости не оставался безъ употребленія, но распространялся бы и на *чужую вещь* (in alienam rem), т. е. на ту область, гдѣ основной законъ не дѣлаетъ ее обязательною,—это indebita bonitas. Въ обнаруженіи благости въ несобственной ей области дѣйствуетъ второй законъ благости—secunda ratio. Отношеніе между тою и другою благостію опредѣляется Тертулліаномъ слѣдующимъ образомъ. Debita bonitas представляется главною (principalis) и предшествующею по отношенію ко второй; indebita bonitas есть спутница (comes) первой. Раціональность той и другой благости зависитъ отъ соблюденія законовъ обнаруженія ея, опредѣляемыхъ справедливостію. Благость раціональна, если она, по закону справедливости, сначала обнаруживается въ первой степени, а потомъ, вслѣдствіе преизбыточества, во второй (in secundo gradu). Но благость перестаетъ быть расумною и дѣлается неразумною (bonitas irrationalis), если она, помимо первой степени, обнаруживается во второй. Неразумность ея состоитъ здѣсь въ томъ, что она, лишая своихъ даровъ прежде всего имѣющихъ право на нихъ, награждаетъ ими тѣхъ, которые должны пользоваться только избытками ея, и тѣмъ самымъ сокращаетъ область своего обнаруженія и дѣлается недостаточествующею (exigua) вмѣсто преизбыточествующей (redundans). А такъ какъ своимъ обнаруженіемъ во второй степени, помимо первой, нарушенъ primo ratio, то она уже не благость справедливая (justa bonitas), а благость несправедливая (injusta, injuriosa) и вообще неразумная. Такова благость Маркіонова бога, явившагося спасать человѣка, несотвореннаго имъ.—Наконецъ благость, дѣйствующая по законамъ справедливости, будетъ совершенною, если будетъ являться на помощь тамъ, гдѣ эта помощь необходима. Благость Маркіонова бога не совершенна, такъ какъ она не являлась на помощь человѣку въ ветхомъ завѣтѣ и спа-

саетъ только душу, а не тѣло и душу вмѣстѣ [1]). Итакъ благость Божія, дѣйствующая по законамъ справедливости, будетъ натуральною, разумною и совершенною. Справедливость является законодательницею по отношеніи къ благости. Теорія Тертулліана о debita et indebita bonitas, построенная по противоположности ученію Маркіона о благости высочайшаго Бога, основана, очевидно, на пониманіи историческаго хода божественной экономіи по отношенію къ спасенію человѣку. Въ ветхозавѣтной заповѣди о любви къ ближнему, не распространяющейся на враговъ, онъ видитъ debita bonitas; въ христіанствѣ, повелѣвающемъ любить и враговъ, благость дѣйствуетъ въ обѣихъ степеняхъ [2]).

Въ болѣе частномъ изображеніи взаимнаго отношенія между благостью и справедливостью, насколько оно выразилось въ исторіи, Тертулліанъ различаетъ два момента: отношеніе благости къ справедливости до паденія человѣка или происхожденія нравственнаго зла въ мірѣ и послѣ происхожденія его. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ моментѣ благость вообще управляется справедливостью: ибо благо, по Тертулліану, только то, что справедливо [3]). До происхожденія зла въ мірѣ справедливость являлась распорядительницею даровъ благости и совѣтчицею ея (arbitratrix) вообще. Въ твореніи міра благость явилась виновницею (auctrix) творческихъ дѣлъ Божіихъ, а справедливость какъ justilia architectonica. „Отъ начала создатель былъ столько же благъ, какъ и справедливъ. Онъ одинаково обнаруживалъ то и другое. Благость Его произвела міръ, а справедливость установила въ немъ гармонію... Дѣло справедливости, что положено раздѣленіе между свѣтомъ и тьмою, между днемъ и ночью, между небомъ и землею, между во-

---

[1]) Ibid. c. 23.

[2]) ibid.

[3]) Ibid. lib. II, c. 12: Illic consistit bonum ubi et justum.

дою вышнею и низшею, между небомъ и землею, между свѣтилами большими и меньшими, между дневными и ночными, между мужемъ и женою, между древомъ познанія жизни и смерти, между вселенною и раемъ, между животными водными и земными. Какъ все совокупила благость, такъ различила справедливость“ [1]). Происхожденіе зла въ мірѣ измѣнило отношеніе справедливости къ благости: изъ совѣтчицы она дѣлается защитницею ея (tutela) въ борьбѣ со зломъ,—соперникомъ блага. „Ибо недостаточно было, чтобы благо нравилось само по себѣ, когда оно борется съ противникомъ. Хотя оно и привлекательно само по себѣ, однакожъ оно не можетъ поддерживаться само чрезъ себя, потому что можетъ быть побѣждено противникомъ, если ему не будетъ предстоять нѣкоторая сила страха, которая бы принуждала не желающихъ блага требовать и сохранять его“ [2]). Защита благости съ стороны справедливости выражается въ томъ, что она, ограничивъ свободу благости, раздаетъ дары ея по заслугамъ, надѣляя ими достойныхъ, отнимая у недостойныхъ и неблагодарныхъ, и отмщеваетъ противникамъ благости, производя судъ надъ ними и наказывая ихъ.

Строгость правосудія въ *наказаніяхъ* за зло не дѣлаетъ Бога злымъ, какъ полагали гностики. Разсматривая строгость (severitas) наказаній за зло по существу, Тертулліанъ находитъ ее только иною формою обнаруженія справедливости. Она не есть что-либо злое и имманентное Богу свойство, но случайное, вынужденное обстоятельствами [3]). „До грѣха человѣка Богъ отъ начала только благъ, потомъ судья строгій и жестокій, какъ хотятъ маркіониты“ [4]), строгими

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. c. 13. ib. c. 11.

[3]) Ita prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam. Illa ingenita, haec accidens; illa propria, hae accommodata; illa edita, haec adhibita.

[4]) Ibid.

наказаніями приводящій человѣка къ сознанію превосходства добра предъ зломъ. Но если справедливость разумна, то разумна и строгость справедливости. Если строгость справедлива, то она и блага, потому что благо то, что справедливо [1]). Sic totus Deus bonus est, dum pro bono omnia est [2]).

Резсмотрѣнное ученіе Тертулліана о существѣ Божіемъ представляется намъ вообще въ слѣдующемъ видѣ: оно заключаетъ въ себѣ четыре основные элемента: понятіе о единствѣ Божества, о тождествѣ Бога Отца и Создателя міра, о тѣлесности Бога и способности Его испытывать аффективныя состоянія. Всѣ эти элементы раскрыты не безъ діалектическаго искуства и утверждены какъ на естественныхъ, такъ и положительныхъ источникахъ и вспомогательныхъ средствахъ христіанскаго знанія, особенно это должно сказать о раскрытіи первыхъ двухъ элементовъ. Въ ученіи о тѣлесности Бога и аффектахъ высказалась положительность и конкретность теологическаго созерцанія Тертулліана, но въ основѣ этого ученія не заключается ничего грубо-чувственнаго.

II. Съ ученіемъ о единомъ Богѣ по существу Тертулліанъ ставитъ въ тѣсную связь *ученіе о божественной Троицѣ* (trinitas Dei). Эта связь созидалась правиломъ вѣры и полемическими интересами, вынуждавшими карѳагенскаго пресвитера защищать различные пункты его. Первое, повелѣвая вѣровать [3]) во единаго Бога, требовало соблюдать и „таинство божественнаго домостроительства (οἰκονομίας sacramentum), которое располагаетъ единицу на троицу (disponit unitatem in trinitatem)“. Возникшее же въ церкви неправильное пониманіе ученія вѣры о единомъ, но троичномъ въ лицахъ, Богѣ заставляло защищать христіанскую вѣру въ божественную Троицу при единствѣ

---

[1]) Ibid. 15; 16: Severitas deditum est justiae.

[2]) Ibid. c. 13.

[3]) Adv. Prax. c. 2.

божественнаго существа и давать научное обоснованіе этой вѣрѣ, доказывая, что вѣра въ единаго Бога, не признающая божественной Троицы, не отличаетъ христіанъ отъ іудеевъ[1]), а вѣра въ три божественныя лица, не сохраняющая единства ихъ по божеству, сближаетъ христіанъ съ политеистами. На свое ученіе о Троицѣ Тертулліанъ и смотритъ, какъ на опытъ всесторонняго обсужденія и раскрытія христіанской вѣры въ тріединаго Бога, а не какъ на простое и лишь формальное подтвержденіе ея[2]). Конечная цѣль этого раскрытія полагается въ утвержденіи того общаго положенія, что истинная христіанская вѣра въ единаго Бога необходимо заключаетъ въ себѣ признаніе и божественной οἰκονομία; основныя же воззрѣнія Тертуллиана на ученіе вѣры о св. Троицѣ, высказанныя имъ при раскрытіи указаннаго положенія, находятся въ связи съ его полемикой, направленной противъ воззрѣній разнообразныхъ противниковъ церковной вѣры въ божественную Троицу. Эти основныя воззрѣнія Тертулліана противополагались дуализму Маркіона, разрушавшему христіанскую вѣру въ единство божественнаго начала, и Валентиновой эманаціи и эонологіи, допускавшихъ раздѣленіе божественнаго существа, развивающагося до приближенія къ конечному[3]). Но главнымъ

---

[1]) Ibid. c. 31: Ceterum Judaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti... si non exinde pater et filius et spiritus, tres crediti, unum Deum sistunt?

[2]) Указавъ на пріоритетъ истины, опровергающій новость ереси патрипассіанца Праксея, Тертулліанъ присовокупляетъ: Sed salva ista praescriptione ubique tamen propter instructionem et munitionem quorundam *dandus est etiam retractatibus locus*, vel ne videatur unaquaeque perversitas *non examinata*, sed praejudicata, damnari... Advers. Prax. c. 2.

[3]) Ibid. c. 3: Eversio enim monarchiae illa est tibi intellegenda, cum alia dominatio suae conditionis et proprii status ac per hoc aemula superducitur, cum alius deus infertur adversus creatorem, cum Marcione, cum Marcione, cum plures, secundum Valentinos et Prodicus...

образомъ они противопоставлены были воззрѣніямъ монархіанъ (патрипассіанъ) образованныхъ и необразованныхъ[1]); послѣдніе испытывали боязливое смущеніе даже при одномъ словѣ οἰκονομία, полагая, что оно, вмѣсто христіанской вѣры въ единаго Бога, указываетъ на языческій политеизмъ [2]). Сущность воззрѣній тѣхъ и другихъ монархіанъ на церковное ученіе о Троицѣ въ его отношеніи къ единству божественнаго начала (μοναρχία) состояла въ слѣдующемъ. Христіанская вѣра въ божественную Троицу объединяетъ въ себѣ два момента: *единство* божественнаго существа и *троичность* (множественность) божественныхъ лицъ при единствѣ существа. Научное изъясненіе этой вѣры будетъ правильно лишь въ томъ случаѣ, если оно, не разрывая связи между указанными моментами ея, сдѣлаетъ, насколько возможно, понятною эту связь для человѣческаго сознанія. Монархіане не могли объединить въ своемъ сознаніи этихъ моментовъ, удержавъ только первый[3]) и отвергнувъ второй,

---

[1]) Тертулліанъ, очевидно, разумѣетъ образованныхъ еретиковъ—монархіанъ, такъ какъ онъ противополагаетъ имъ простыхъ *вѣрующихъ* (Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae... c. 3), державшихся правила вѣры относительно единства божества, но не могшихъ, по своей простотѣ, соединить вѣру въ единаго Божества съ троичностію божественныхъ лицъ, а потому и согласовавшихся съ еретиками монархіанами во взглядахъ на monarchia (О тѣхъ и другихъ монархіанахъ см. соч. Гагеманна: Die Romische Kirche S. 147 и дал.). Представителемъ первыхъ Тертулліанъ считаетъ Праксея, противъ котораго и написано его сочиненіе о Троицѣ (Advcs. Praxean) Праксей, по словамъ Тертулліана, малоазіецъ по происхожденію, извѣстенъ былъ исповѣдничествомъ. Изъ малой Азіи онъ прибылъ въ Римъ и совершилъ здѣсь „два діавольскія дѣла: изгналъ пророчество и ввелъ ересь, обратилъ въ бѣгство Параклета и распялъ Отца“, т. е. выступилъ противникомъ монтанизма и церк. ученія о Троицѣ (Ad. Prax. c. 1).

[2]) Ibid. c. 3: Simplices enim... quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum Deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed sua οἰκονομία esse credendum expavescunt ad οἰκονομίαν.

[3]) Праксей, говоритъ Тертулліанъ, основалъ свою ересь на защищеніи единаго Бога (de unico). Adv. Prax. c. 1.

полагая, что ученіе о Троицѣ разрушаетъ единство божественной субстанціи (substantiae unitas), что число лицъ и извѣстное ихъ соотношеніе (dispositio) въ Троицѣ производитъ раздѣленіе единицы (divisionem unitatis), и свидѣтельствуетъ о признаніи двухъ и трехъ боговъ[1]) и извращеніи правила выры въ смыслѣ языческаго политеизма и гностической эманаціи и эонологіи или истеченія (προβολή, prolatio) одной вещи отъ другой[2]). Словомъ, ученіе о Троицѣ казалось ниспроверженіемъ единаго божественнаго начала[3]). Monarchiam, inquiunt, tenemus[4]). Соблюденіе монархіи полагалось въ отрицаніи троичности божественныхъ лицъ и въ вѣрѣ въ единаго Бога, невидимаго до воплощенія[5]), открывшагося въ новомъ завѣтѣ Сыно-Отцемъ[6]) и дѣйствовавшаго подъ именемъ сына[7]) въ лицѣ І. Христа. Іисусъ былъ человѣкъ, названный сыномъ Божіимъ ради обитанія въ немъ Бога[8]), а Христосъ былъ духомъ Божіимъ, т. е. самимъ Богомъ[9]). Очевидно, что ученіе монархіанъ, противъ которыхъ полемизировалъ Тертулліанъ, извращало христіанскую вѣру въ троичность божественныхъ лицъ въ единомъ божественномъ существѣ и во внѣшнее обнаруженіе ихъ въ исторіи божественнаго домостроительства. Это ученіе патрипассіанъ ясно опредѣляло задачу Тертулліановой полемики

---

[1]) Adv. Prax. c 3: Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultoris praesumunt...

[2]) Ibid. c. 8.

[3]) Ibid. c. 12: te (Праксея) numerus scandalizat trinitatis, quasi non connexae in unitate simplici.

[4]) Ibid. c. 3.

[5]) Ibid. c. 15.

[6]) Ibid. c. 10.

[7]) Ibid. c. 17.

[8]) Ibid c. 27.

[9]) Ibid.—Сущность ученія Праксея кратко выражается у Тертулліана такъ: Itaque post tempus pater natus et pater passus (отсюда названіе патрипассіанъ), ipse Deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur; c. 2.

относительно вѣры въ божественную Троицу; оно состояло въ томъ, чтобы выяснить, приблизить къ сознанію связь существующую между единствомъ и множественностью, какъ двумя моментами вѣры въ божественную Троицу, не возвышая и не унижая одного изъ нихъ на счетъ другаго. Выполняя эту задачу, Тертулліанъ противопоставилъ своимъ противникамъ понятіе божественной οἰκονομία, объединающее всѣ другія его понятія о христіанской Троицѣ. Слово οἰκονομία имѣетъ у Тертулліана двоякое значеніе [1]). Оно обозначаетъ, во первыхъ, внутреннее, имманентное единому Божественному существу различіе въ трехъ лицахъ и, во вторыхъ, внѣшнее домостроительство Божіе, выразившееся въ откровеніи въ исторіи Слова и Св. Духа, посланныхъ Богомъ Отцомъ для искупленія и освященія человѣка. Въ обоихъ своихъ значеніяхъ οἰκονομία указываетъ на то, что, при свойственномъ Богу различіи въ трехъ лицахъ, не разрушается μοναρχία; требуется выяснить, какимъ образомъ, при божественной экономіи, понимаемой въ двоякомъ смыслѣ, обезпечивается цѣлостность монархіи. По силѣ указаннаго двоякаго зна-

---

[1]) Греческое слово οἰκονομία, по изслѣдованію Dr. Gass'a (Das patristische Wort οἰκονομία. - Zeitschr. wissenschaft. Theolog. 1874, 4 H.), принадлежитъ къ числу техническихъ словъ, имѣющихъ многоразличное значеніе. Первоначально оно означало домостроительство, распоряженіе имуществомъ (какъ у Лук. XVI, 2) или, по аналогіи, распоряженіе въ другой болѣе широкой области. Имѣло оно у класс. писателей значеніе, равносильное Τάξις, διάθεσις или диспозиція, распоряженіе по извѣстной мѣрѣ или плану. Вообще это слово обозначало понятіе о цѣлесообразности въ устроеніи. Самое обширное домостроительство есть міроуправленіе Божіе. Въ посланіяхъ Ап. Павла оно принимаетъ различныя значенія уже въ христіанскомъ смыслѣ и, между прочимъ, оно означаетъ божеств. міроуправленіе, достигшее своей полноты во Христѣ и совершенномъ Имъ примиреніи Бога съ человѣкомъ. Въ патристической литературѣ οἰκονομία означаетъ откровеніе Бога въ исторіи, предначертанія котораго относительно спасенія человѣка исполнились во Христѣ; такъ понимаютъ эти слова Игнатій и Іустинъ. У Татіана (Orat. ad Gr. c. 5, 6) и Θеофила (Ad Autol.) оно уже переносится и на самаго Бога; у Тертулліана это значеніе его получаетъ болѣе точное выраженіе.

ченія экономіи Тертулліанъ долженъ былъ доказать, что а) въ единомъ Богѣ отъ вѣчности пребываютъ три божественныя лица, открывшіяся въ исторіи, и что б) бытіе трехъ субстанціональныхъ божественныхъ лицъ не разрушаетъ монархіи.

Субстанціональное бытіе [1]) Сына Божія доказывается у Тертулліана въ его ученіи о Словѣ, вѣчно пребывающемъ въ нѣдрахъ Бога Отца, и Словѣ, открывшемся во внѣ [2]). Въ томъ и другомъ случаѣ разрѣшаются слѣдующіе три пункта [3]) относительно субстанціональнаго бытія Сына Бытія (filius): существуетъ ли Онъ (an sit), какого свойства существующій (qui sit) и какимъ образомъ Онъ существуетъ (quomodo sit). Устанавливая эти три пункта своего ученія о Словѣ, Тертулліанъ замѣчаетъ при этомъ, что здѣсь изслѣдуется вопросъ о Сынѣ Божіемъ въ разныхъ моментахъ Его божественной жизни [4]). Въ противоположность патрипассіанамъ, отождествлявшимъ Отца и Сына, Тертулліанъ находитъ основаніе (argumenta) для вѣры въ субстанціональность Сына во внутренней жизни самаго Божества, разсматриваемаго не зависила отъ обнаруженія Его во внѣ [5]) Отъ начала „Богъ былъ одинъ; Онъ самъ для себя—и міръ, и пространство и все. Онъ одинъ, поелику ничто не существовало внѣ Его“. Слѣдовательно, о единствѣ Бога говорится только въ относительномъ смыслѣ, насколько внѣ Его, до творенія міра, не существо-

---

[1]) Формула, въ которой выражалъ Тертулліанъ субстанціональность бытія божеств. лицъ: Potuimus patrem et filium ostendisse *duos esse*. Adv. Prax. c. IV.

[2]) Въ ученіи о Логосѣ, Тертулліанъ слѣдовалъ своимъ предшественникамъ: Іустину, Таціану и Θеοφилу антіох. и развивалъ ученіе послѣдняго о λογος ενδιάθετος и λόγος προφορικός.

[3]) Ad. Prax. c. 5.

[4]) Ibid... Oportet et totum de filio examinari.

[5]) Ibid. c. 8... alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione, qua fuit ante mundi constitutionem ad usque filii generationem.

вало вообще реальнаго бытія. Но Самъ въ себѣ, въ своей внутренней жизни, Онъ существовалъ не одинъ: „ибо Онъ имѣлъ вмѣстѣ съ собою, какъ и въ самомъ себѣ свой разумъ (ratio). Ибо Богъ разуменъ, и разумъ въ Немъ прежде (чѣмъ міръ), и отъ него (разума) все. Этотъ разумъ есть умъ Его (sensus). Греки называютъ его (разумъ) Логосомъ", а у латинянъ оно неправильно переводится словомъ sermo—рѣчь, слово произносимое: ибо „разумъ у Бога древнѣе", такъ какъ Богъ отъ начала не говорящій (non sermonalis), но разумный (rationalis). Различіе между Богомъ разумнымъ и говорящимъ понимается у Тертулліана не въ томъ смыслѣ, что Слово не имманентно Богу отъ вѣчности, но имъ указывается на внутренніе моменты жизни втораго лица. Разумъ и Слово одно и тоже. Какъ пребывающее въ лонѣ Отца, Слово есть разумъ; но этотъ разумъ, открывающійся во внѣ, мыслится Тертулліаномъ въ качествѣ Слова. „Ибо Богъ, хотя и не открылъ еще (miserat) свое Слово (sermonem), имѣлъ Его внутри себя (intra semetipsum)—въ самомъ разумѣ и съ самимъ разумомъ, молчаливо обдумывая и упорядочивая Самъ съ собою то, что Онъ послѣ намѣревался высказать чрезъ Слово. Ибо съ разумомъ своимъ размышляя и упорядочивая (что намѣревался сотворить), Онъ содѣлалъ Словомъ то, съ чѣмъ онъ размышлялъ... Итакъ, я могу не безразсудно утверждать, что Богъ и тогда, прежде сотворенія вселенной, не былъ одинъ, имѣя въ себѣ разумъ и въ разумѣ Слово, которое Онъ творилъ вторымъ послѣ себя, когда совѣщался съ самимъ собой" [1]). Изъ приведенныхъ выраженій видно, что Слово и разумъ мыслятся Тертулліаномъ какъ одно и то же „второе" послѣ Бога Отца; различныя же наименованія этого втораго указываютъ на различные моменты его жизни и различныя отношенія къ Богу. По отношенію къ міру разумъ представляется Тертулліану въ качествѣ носителя его въ идеѣ, имѣвшаго выступить, при реальномъ осуществленіи міра, въ качествѣ

[1]) Ibid.

Слова, хотя оно всегда имманентно Богу. Единство разума и Слова и различіе моментовъ его жизни Тертулліанъ объясняетъ слѣдующей аналогіей: „Чтобы ты могъ легче уразумѣть это, познай прежде изъ самаго себя, какъ образа и подобія Божія: ибо и ты имѣешь разумъ въ себѣ самомъ... Примѣчай: когда ты молчаливо бесѣдуешь самъ съ собою, то въ тебѣ то же самое происходитъ съ разумомъ; онъ встрѣчается у тебя съ словомъ при всякомъ движеніи твоей мысли, при всякомъ возбужденіи твоего ума. То, о чемъ ты помыслишь, дѣлается словомъ; и въ словѣ есть разумъ. Ты необходимо о чемъ-нибудь бесѣдуешь въ душѣ, и когда ты говоришь,—то есть слово, говорящее съ тобою, въ которомъ пребываетъ и самый разумъ; ты говоришь съ тѣмъ, чрезъ что размышляешь говоря. Такъ, нѣкоторымъ образомъ, въ тебѣ есть второе слово, чрезъ которое ты говоришь, размышляя, и чрезъ которое говоря размышляешь. Это иное слово. Гораздо полнѣе происходитъ это въ Богѣ, образомъ и подобіемъ котораго ты только считаешься“[1]). Выраженіемъ plenius in Deo Тертулліанъ указываетъ на то, что если въ нашей душѣ рядомъ съ мыслящимъ духомъ является вторымъ субъектомъ внутреннее слово (conlocutor), то тѣмъ болѣе Божественное Слово, пребывавшее въ нѣдрахъ Бога и обсуждавшее съ Нимъ, въ качествѣ разума, планъ своего откровенія въ мірѣ, есть второй и субстанціально существующій подлѣ Бога субъектъ, который, до своего выступленія во внѣ, можетъ быть названъ Filius-logos.

Этотъ Логосъ, окрывшійся во внѣ въ качествѣ творческаго начала, изображается Тертулліаномъ уже Словомъ произносимымъ (Sermo) или Filius-Sermo. Если Тертулліану для доказательства имманентнаго бытія Логоса приходилось по преимуществу опираться на аналогическія явленія, происходящія въ человѣческомъ духѣ, то свое ученіе о Словѣ

---

[1]) Adverв. Prax. c. 5.

(Sermo), открывшемся во внѣ, онъ утверждаетъ почти исключительно на основѣ Св. Писанія и пользуется даже его словами для выраженія своихъ понятій, мало заботясь о томъ, что библейскій образный языкъ требуетъ разборчивости при употребленіи его въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ о различеніи тонкихъ понятій. Въ Св. Писаніи, говоритъ Тертулліанъ, Божественный разумъ, открывшійся вовнѣ въ качествѣ творческаго начала, изображается подъ именемъ Премудрости (sophia) и Слова (sermo), какъ второго созданнаго лица" (ut secundam personam *conditam*). „Какъ только Богъ восхотѣлъ сотворить въ соотвѣтственныхъ субстанціяхъ и видахъ то, что онъ располагалъ (по идеальному плану) внутри себя съ разумомъ и словомъ премудрости, то Онъ прежде всего произвелъ (protulit) самое Слово, имѣющее въ себѣ нераздѣльными разумъ и премудрость, чтобы все произошло и сотворено было чрезъ то, чрезъ что Онъ обдумывалъ и располагалъ (по плану), на сколько все существовало въ разумѣ Божіемъ (sensus=ratio); ибо недоставало имъ (вещамъ) того, чтобы онѣ познавались и утверждались въ своихъ видахъ и субстанціяхъ". Моментъ, когда Богъ сказалъ: да будетъ свѣтъ (fiat lux), разсматривается какъ моментъ полнаго выступленія Слова во внѣ и совершеннаго его рожденія (nativitas perfecta Sermonis). „Тогда, говоритъ онъ, и само Слово воспріемлетъ *свой видъ* (speciem) и свойственное ему убранство (ornamentum)—звукъ и голосъ, когда Богъ говоритъ: да будетъ свѣтъ! Это совершенное рожденіе Слова, когда оно произошло отъ Бога; оно создано (conditus) отъ Него сначала для размышленія (ad cogitum) подъ именемъ премудрости, потомъ рождено для дѣйствія (ad effectum), затѣмъ оно дѣлается сыномъ первороженнымъ (primogenitus), какъ рожденный прежде всего, и единороднымъ, такъ какъ онъ одинъ родился отъ Бога" [1]). Слово Божіе не есть пустой

[1]) Advers. Prax. c. 7.

звукъ, какъ думали патрипассіане, но дѣйствительное лицо, имѣющее реальное бытіе; отъ Бога ничто не происходитъ пустое, а потому и Слово, сотворившее великія субстанціи, не можетъ не имѣть субстанціи; и ему свойственно corpus sui generis. Какъ скоро утверждено, что отъ вѣка пребывавшее въ Богѣ Слово выступило во внѣ водъ именемъ Сына Божія для совершенія божественной экономіи, то доказываніе субстанціальности Сына, какъ втораго лица божественной Троицы, не представляется для Тертулліана затруднительнымъ: ибо Св. Писаніе, какъ писанная исторія божественной экономіи, непререкаемо свидѣтельствуетъ о субстанціальномъ бытіи Сына Божія, отличнаго отъ Бога Отца. Самое различіе именъ (Отецъ и Сынъ), встрѣчающееся въ Св. Писаніи, служитъ для Тертулліана доказательствомъ того, что Отецъ и Сынъ не одно и тоже, какъ утверждаютъ патрипассіане. „Если Онъ (Богъ Отецъ) называетъ (въ Св. Писаніи) Сына, то Сыномъ будетъ не иной кто, какъ тотъ, который изъ Него самаго происходитъ; Слово же происходитъ изъ Него самаго, слѣдовательно, оно будетъ Сыномъ, а не самъ тотъ, изъ котораго оно происходитъ [1]). Но Св. Писаніе нигдѣ не говоритъ, что самъ Отецъ родился въ качествѣ Слова и Сына. Если бы подъ именемъ Бога Отца и Сына слово Божіе разумѣло одно и то же лице, тогда въ немъ и говорилось бы объ одномъ лицѣ. „Ибо все, носящее названіе, существуетъ, и все существующее носитъ названіе; для несуществующихъ вещей нѣтъ именъ“ [2]). Отцу необходимо имѣть сына, чтобы быть отцомъ; и сыну необходимо имѣть отца, чтобы быть сыномъ [3]). Вся религіозная исторія человѣчества, какъ она изображается въ Библіи, представляется Тертулліану непрерывнымъ свидѣтельствомъ субстанціальнаго бытія Сына: ибо все домостроительство Бо-

[1]) Ibid. c. 11.
[2]) Ibid. c. 9.
[3]) Ibid. c. 10.

жіе по отношенію къ спасенію человѣка исполняется Сыномъ, пока онъ не возвратитъ Отцу власть, нѣкогда полученную отъ Него. Сынъ остановилъ столпотвореніе, наказалъ міръ потопомъ, послалъ огонь на Содомъ и Гоммору. „Самъ Онъ сходилъ для бесѣды съ человѣкомъ отъ Адама до патріарховъ—въ видѣніи, во снѣ, въ зерцалѣ, въ гаданіи, предуготовляя тотъ порядокъ, который Онъ имѣлъ исполнить въ послѣднія времена“ [1]). Дѣйствуя всегда во имя Отца, Онъ показалъ тѣмъ самымъ, что онъ не тождественное лицо съ Богомъ Отцомъ [2]).

Ученіе Тертулліана о Словѣ, отъ вѣчности пребывающемъ въ Богѣ и потомъ открывшемся во внѣ, разсматриваемое съ полемической точки зрѣнія, можетъ считаться достаточнымъ утвержденіемъ вѣры въ субстанціальное бытіе втораго лица божественной Троицы (secunda persona in separatione). Разсматриваемое же со стороны своего внутренняго содержанія, оно представляетъ очевидныя несовершенства, несогласующіяся съ правильными мыслями, лежащими въ основѣ его. Какъ бы мы не умаляли эти несовершенства и сколько бы не придумывали объясненій для примиренія ихъ съ главными понятіями Тертулліана, они все таки остаются нежелательными неточностями въ его ученіи о Троицѣ. Полемика съ патріпассіанами поставила Тертулліану ясный вопросъ: существуетъ ли Сынъ (an sit) въ качествѣ субстанціальнаго лица? Тертулліанъ далъ положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, утверждая, что Pater et Filius duo sunt. Своимъ ученіемъ о троякомъ сыновствѣ [3]) втораго божественнаго лица (filiatio) Тертулліанъ доказывалъ субстанціальность Сына, какъ втораго лица, въ различныхъ моментахъ Его божественной жизни. Въ общемъ вѣра во второе

---

[1]) Ibid. c. 16.

[2]) Ibid. c. 17.

[3]) Adv. Hermog. c. 18: Si enim intra Dominum quod ex ipso et in ipso *fuit sine initio* non fuit, sophia scilicet ipsius exinde nota et condita.

лице Божества достаточно обоснована во всѣхъ этихъ моментахъ, но въ частномъ развитіи своего представленія о субстанціальности Сына Тертулліанъ не вездѣ съумѣлъ оттѣнить, въ достаточной мѣрѣ, субстанціальность втораго лица—secundae personae и его имманентность Божеству. Изображая второе лицо подъ именемъ ratio-logos'a, вѣчно пребывающаго въ Богѣ и вмѣстѣ съ Нимъ, Тертулліанъ употребляетъ выраженія, подающія поводъ думать, что Логосу сначала свойственно только идеальное бытіе: ибо онъ conditur primum ad cogitatum; изъ идеальнаго онъ дѣлается реальнымъ, когда рождается для произведенія міра—ad effectum, и только по выступленіи во внѣ Логосъ пріобрѣтаетъ личное и совершенное бытіе, принадлежавшее прежде ему только потенціально. Самыя выраженія, обозначающія различные моменты жизни Логоса и его отношенія къ Богу, наводятъ на предположеніе, что Слово получило свое бытіе во времени; къ такимъ выраженіямъ относятся слова: creavit, condit, хотя они, судя по теченію развивающихся мыслей, отождествляются съ словами protulit, generavit. Встрѣчаются у Тертулліана такія мысли, которыя, по видимому, усиливаютъ эти предположенія, какъ напр. мысль о томъ, что Премудрость Божія, или Слово, имѣла начало, или Богъ не былъ Отцомъ прежде Сына [1]). Истинный смыслъ этихъ и подобныхъ выраженій легко объясняется, но во всякомъ случаѣ они не гармонируютъ съ его общими воззрѣніями на догматъ о божественной Троицѣ и его церковными вѣрованіями. Въ полемикѣ, направленной противъ Праксея, Тертулліанъ доказываетъ, что Сынъ Божій отъ вѣчности самостоятельное лицо (substantiva res); онъ существуетъ таковымъ лицомъ потому, что всегда остается равнымъ самому себѣ. „Пусть видятъ, говоритъ онъ, антихристы, что они

---

[1]) Ibid. c 3: Nam nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus cum ei delictum et filius, qui judicem et qui patrem Dominum faceret.

отрицаютъ Отца и Сына. Ибо они отрицаютъ отца, когда называютъ его сыномъ, и сына они отрицаютъ, когда признаютъ его отцомъ, придавая имъ то, что имъ не свойственно, и отнимая у нихъ принадлежащее имъ. Кто же исповѣдуетъ Христа Сыномъ Божіимъ, а не Отцомъ,—Богъ въ томъ пребываетъ, и самъ онъ въ Богѣ (1 Іоан. IV, 15)... не имѣщій Сына Божія, не имѣетъ жизни (V, 9, 12). Не имѣетъ же Сына тотъ, кто признаетъ Его *инымъ, чѣмъ Сыномъ Божіимъ*". Въ другомъ мѣстѣ, говоря о томъ, что Слово, содѣлавшись плотію, не потерпѣло никакой перемѣны въ своей божественной природѣ, Тертулліанъ разсуждаетъ: „Необходимо вѣрить, что Богъ неизмѣняемъ и непреобразуемъ, какъ и вѣченъ. Превращеніе же есть погубленіе прежняго. Ибо все, чтобы ни превращалось въ другое, перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно было. Богъ же не перестаетъ быть и не можетъ быть имымъ. Слово же Богъ, и Слово Господне пребываетъ во вѣкъ, perseverando scilicet in sua forma... non capit configurari". Кромѣ того, Тертулліанъ говоритъ, что таинство экономіи въ томъ и состоитъ, что оно въ единомъ Божествѣ допускаетъ имманентное различіе божественныхъ лицъ. Слѣдовательно, если Сынъ Божій долженъ мыслиться всегда равнымъ себѣ, если Слово всегда пребываетъ въ свойственной ему формѣ божественнаго бытія, если экономія указываетъ на вѣчное существованіе божественныхъ лицъ, то что же означаютъ у Тертулліана вышеприведенныя его сужденія о Логосѣ, не согласующіяся съ его понятіями объ экономіи и неизмѣняемости Сына? Можно, конечно, установить примиреніе между тѣми и другими; но вообще они представляются намъ недостатками въ спекулятивномъ раскрытіи той главной мысли, лежащей въ основѣ Тертулліанова ученія о субстанціальности божественныхъ лицъ, что οἰκονομία допускаетъ имманентное различіе лицъ въ единомъ Божественномъ существѣ.

О субстанціальности Св. Духа (tertia persona) Тертулліанъ говоритъ меньше, чѣмъ о субстанціальности Сына Божія, что отчасти объясняется тѣмъ, что защище-

ніе втораго лица было уже въ сущности защищеніемъ и третьяго лица, истощавшимъ аргументы, которыя можно было бы съ одинаковымъ правомъ привести и въ пользу субстанціальности Св. Духа [1]). Но вообще Тертулліана считаютъ однимъ изъ первыхъ церковныхъ писателей, съ достаточною опредѣленностію учившимъ о Св. Духѣ, какъ третьемъ лицѣ Св. Троицы. Въ своемъ сочиненіи „противъ Праксея" Тертулліанъ ясно говоритъ, что Св. Духъ есть tertia persona, что Онъ обладаетъ божественной субстанціей и есть Богъ. Я, говоритъ онъ, утверждаю, что иной Отецъ, иной Сынъ и иной Духъ Святый [2]). Субстанціальность третьяго лица утверждается Тертулліаномъ на правилѣ вѣры, повелѣвающемъ признавать οἰκονομίαν, различающую въ единомъ Божествѣ трехъ лицъ, и на Св. Писаніи, свидѣтельствующемъ о томъ, что Св. Духъ принималъ участіе въ исполненіи предначертаній божественной экономіи. Обсуждая слова, сказанныя Богомъ при твореніи: *сотворимъ* по *нашему образу*, Тертулліанъ говоритъ: „Богъ по тому говоритъ во множественномъ числѣ, что съ Нимъ находился Сынъ—второе лицо, Слово Его, и третье лицо—*Духъ въ Словѣ*" [3]). При твореніи міра вообще Св. Духъ изображается помощникомъ (minister), совѣтникомъ (arbiter), носящимся надъ водами въ качествѣ освятителя, а при сотвореніи человѣка—въ качествѣ будущаго его освятителя (sanctificator); въ христіанствѣ Онъ является руководителемъ во всякой истинѣ; въ послѣдніе же дни (у монтанистовъ) онъ выступилъ въ качествѣ Параклета, возводящаго человѣка къ высшему совершенству путемъ новыхъ откровеній. Считая Параклета руководителемъ во всякой истинѣ, монтанисты увѣрены были, что постиженіе догмата о Св. Творцѣ доступно по

---

[1]) Развивая какую-либо мысль о Сынѣ, Тертулліанъ нерѣдко въ заключеніе говоритъ: тоже должно сказать и о третьемъ лицѣ.

[2]) Advers Prax. c. 8.

[3]) Ibid. c. 11, 12 и др.

преимуществу имъ. „Мы же всегда и особенно нынѣ, какъ болѣе наученные Параклетомъ, руководителемъ во всякой истинѣ, вѣруемъ въ одного Бога“, соблюдая и божественную οἰκονομία [1]) Самое примѣненіе понятія объ экономіи къ ученію о Св. Троицѣ находится въ тѣсной связи съ монтанистическими вѣрованіями Тертулліана. Для выраженія образа происхожденія Св. Духа отъ Отца у Тертулліана существуютъ двѣ формулы: Св. Духъ, какъ третье лице Троицы, происходитъ: отъ Отца чрезъ Сына (a Parte *per* Filium [2]), или отъ Бога и Сына (a Deo et Filio [3]). Хотя двоякая форма выраженія образа происхожденія Сына отъ Отца можетъ указывать на то, что у Тертулліана не было устойчивости взгляда въ данномъ случаѣ, но вообще обѣ эти формы выражаютъ, по видимому, ту мысль, что Сынъ представляется посредствующимъ началомъ между первымъ и третьемъ лицомъ, какъ это видно изъ примѣра, представленнаго Тертулліаномъ для объясненія образа происхожденія Троицы изъ единицы: отъ корня (Отеца) происходитъ стволъ (Сынъ) и отъ ствола плодъ (Св. Духъ). По силѣ этого примѣра о Тертулліановой формѣ выраженія отношеній между тремя лицами со стороны ихъ происхожденія можно сказать, что въ ней второе лице мыслится посредствующею инстанціей между первымъ и третьимъ, какою служитъ стволъ между корнемъ и плодомъ. Вообще же должно сказать, что ученіе Тертулліана о субстанціальности Св. Духа менѣе развито, чѣмъ его ученіе о субстанціальности Сына Божія. Такъ, по слыслу οἰκονομία мы знаемъ, что Тертулліанъ мыслитъ и третье лицо имманентнымъ Божеству, но онъ не показалъ намъ, какъ мы должны представлять себѣ имманентное бытіе его независимо отъ обнаруженія его во внѣшней экономіи. Впрочемъ, и въ ученіи о Логосѣ Тер-

---

[1]) Ibid. c. 2.
[2]) Ibid. c. 4.
[3]) Ibid. c. 8.

тулліанъ мыслитъ имманентное бытіе Слова въ нѣкоторой зависимости отъ конечнаго, когда говоритъ о божественномъ разумѣ, объектомъ дѣятельности котораго было размышленіе о планѣ творенія конечнаго міра. Но разсмотрѣніе богословскихъ вопросовъ, имѣющихъ часто умозрительный характеръ, стоитъ вообще въ связи съ конкретнымъ характеромъ теологіи Тертулліана, мѣшающимъ ему отрѣшаться отъ сферы конечныхъ явленій и погружаться въ область чистаго умозрѣнія для постиженія абсолютной истины.

Защищеніемъ субстанціальности божественныхъ лицъ Тертулліанъ утвердилъ только одно требованіе οἰκονομία — вѣровать въ Троицу; теперь нужно было разъяснить другое требованіе ея, повелѣвающее вѣровать, что „единство (unitas), производя (derivans) изъ самаго себя троицу, не разрушается ею“ [1]). Разъясняя это требованіе, Тертулліанъ развилъ слѣдующія основныя воззрѣнія на отношеніе троичности къ единству Божества: а) Троица вообще не разрушаетъ божественной монархіи (divina monarchia): ибо б) ни диспозиція (dispositio) трехъ лицъ въ единствѣ, ни в) распредѣленіе единой субстанціи между тремя (distributio massae substantiae) не разрушаютъ (non destruit) и не раздѣляютъ единства (non dividit).

Противники Троицы возражали противъ защитниковъ ея, что божественное начало, разсматриваемое въ самомъ себѣ, въ своемъ абсолютномъ единствѣ, не допускаетъ внутри себя, вслѣдствіе своей простоты, различія, какое допускается въ немъ ученіемъ о Троицѣ: ибо „число (лицъ) и диспозиція Троицы“ есть раздѣленіе его [2]). Опровергая это возраженіе, Тертулліанъ даетъ съ начала краткое понятіе о монархіи вообще, оправдываетъ данное понятіе объ ней

---

[1]) Adv. Prax. c. 3: unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur, sed administretur.

[2]) Ibid.

на примѣрѣ, заимствованномъ изъ сферы человѣческихъ отношеній и затѣмъ переноситъ это понятіе на божественную монархію, выясняя отношеніе къ ней божественныхъ лицъ. Монархія, по его понятію, обозначаетъ личную власть или господство отдѣльнаго лица (singulare et unicum imperium), исключающее бытіе другаго, чуждаго ему господства. Изъ понятія о монархіи, какъ господствѣ, принадлежащемъ одному властелину, не слѣдуетъ еще, что она подвергнется раздѣленію (divisionem), если властелинъ будетъ проявлять ее чрезъ родственныхъ и угодныхъ ему лицъ, или чрезъ своего сына: ибо изъ понятія о монархіи не слѣдуетъ, что онъ не можетъ имѣть сына, которому предоставляется соучастіе въ монархіи. Я утверждаю даже, говоритъ Тертулліанъ, что нѣтъ такой монархіи, принадлежащей одному лицу, въ которой не принимаютъ участія многіе по волѣ самаго властелина, и однакожъ монархія не прекращаетъ своего бытія, если сынъ властелина, или другіе, становится участникомъ монархіи (particeps). Божественная монархія управляется легіонами (Дан. VII, 10) ангеловъ и не разрушается; какимъ же образомъ Богъ испытаетъ раздѣленіе или разсѣяніе въ Сынѣ и Св. Духѣ, занимающихъ второе и третье мѣсто въ общемъ жребіи божества и соучастникахъ субстанціи Отца [1])? Монархія потерпѣла бы разрушеніе только въ томъ случаѣ, если бы вводилось „иное господство“ другаго Бога и сына Его, какъ учатъ напр., Маркіонъ и Валентинъ [2]). Сынъ и Св. Духъ, какъ происходящіе изъ субстанціи Отца (de substantia patris), не чужды Богу Отцу и, участвуя въ монархіи, не вносятъ въ нее чуждаго господства. Монархія принадлежитъ Богу Отцу, дарующему власть Сыну; а Сынъ ничего не дѣлаетъ

---

[1]) Adves. Prax. c. 3: quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in filio et in spiritu sancto, secundum et tertium sortitis locum; tam consortibus substantiae patris...

[2]) Ibid.

безъ воли Отца; тоже должно сказать и о Св. Духѣ. Но власть, нынѣ переданная Сыну, будетъ нѣкогда возвращена Отцу во всей ея полнотѣ и чистотѣ (1 Кор. XV, 24—28). Когда Апостолъ говоритъ, что власть передана Богомъ Сыну, а этотъ возвратитъ ее Отцу, то онъ ясно различаетъ двухъ—передающаго власть и принимающаго ее, и слѣдовательно указываетъ на то, что Отецъ и Сынъ два, а не одно, что монархію разрушаетъ тотъ, кто ниспровергаетъ диспозицію между тремя лицами [1]). Такимъ образомъ цѣлостность монархіи по мнѣнію Тертулліана, при троичности божественныхъ лицъ, обезпечивается единствомъ божественной природы всѣхъ трехъ лицъ. Носителемъ божественной субстанціи представляется Богъ Отецъ; въ Его же лицѣ сосредоточивается и монархія. Сынъ же и св. Духъ, какъ происходящіе изъ субстанціи Отца и соучастники (consortes substantiae patris) ея, являются соучастниками монархіи (particeps), Выступленіе же того и другаго лица во внѣ съ преимущественною властію есть дѣло божественнаго домостроительства по отношенію къ спасенію человѣка; въ концѣ же временъ монархія возвращена будетъ Отцу. Очевидно, что согласіе монархіи и Троицы утверждается Тертулліаномъ не на подчиненіи первому лицу другихъ лицъ [2]), а на экономіи, которая устрояетъ „расположеніе и разграниченіе ея“ во столькихъ именахъ, во сколькихъ угодно было Богу расположить ее. Однакожъ можно видѣть несовершенство даннаго Тертулліаномъ понятія о монархіи и ея отношеніе къ троицѣ въ томъ, что оно едвали можетъ считаться прямымъ отвѣтомъ на возраженіе его противниковъ, утверждавшихъ, что Богъ, по своему абсолютному единству, не допускаетъ бытія въ немъ трехъ лицъ; въ противномъ случаѣ разрушено будетъ единство божественнаго начала. По смыслу этого возраженія Тертулліану слѣдовало бы

---

[1]) Ibid. c. 4.

[2]) Hagemann, Die Rom. Kirche, s. 153 etc.

обратить преимущественное вниманіе на внутреннее отношеніе троицы къ монархіи независимо отъ обнаруженія его во внѣшней экономіи. Тертулліанъ же разсматриваетъ это отношеніе по преимуществу со стороны проявленія его во внѣшней экономіи и по аналогіи съ отношеніями конечныхъ вещей, ограничиваясь лишь указаніемъ на диспозицію монархіи между божественными лицами, цѣлостность которой находитъ свое обезпеченіе въ единствѣ божественной субстанціи, вслѣдствіе чего въ его сужденіяхъ о монархіи слышится элементъ субординаціонизма.

Еретики, по мнѣнію Тертулліана, являлись противниками ученія о Троицѣ потому, что они видѣли въ троичности лицъ божества разрушеніе божественной монархіи и раздѣленіе божества, не обращая вниманія на диспозицію (dispositio) ихъ въ Троицѣ [1]). Что же такое означаетъ Тертулліанова *диспозиція Троицы* (dispositio trinitatis)? Диспозиція (и dispensatio) у Тертулліана имѣетъ двоякій смыслъ по отношенію къ ученію о Троицѣ: общій, по которому она означаетъ тоже, что οἰκονομία [2]), и частный, указывающій на формальное отношеніе между троицею и монархіей, или между общимъ и частнымъ, на порядокъ (ordo) расположенія лицъ въ Троицѣ. Въ этомъ своемъ частномъ значеніи диспозиція Тройцы можетъ быть названа диспозитивною экономіей [3]), въ отличіе отъ экономіи дистрибутивной. Выясненіе формальныхъ отношеній между единствомъ и троичностію, произведенное Тертулліаномъ, можетъ считаться достаточно вѣрнымъ и точнымъ раскрытіемъ вѣры въ божественную Троицу. Диспозиція Тройцы имѣетъ въ основѣ своей абсолютное единство божества (una divinitas) и единство божественной субстанціи и на этой основѣ различаетъ

---

[1]) Adv. Prax. c. 9: Numerum et dispositionem trinitatis praesumunt unitatis...

[2]) Advers. Prax. c. 2.

[3]) Ibid. c. 2: οἰκονομία... quae disponit.

трехъ лицъ (persona), но не трехъ боговъ: ибо существуетъ одинъ только Богъ, изъ котораго происходятъ всѣ три божественныя лица чрезъ единство субстанціи[1]). Не желаютъ, говоритъ Тертулліанъ, признать Сына вторымъ лицомъ, опасаясь впасть въ дитеизмъ и соблазняясь тѣмъ, что и Сынъ называется Богомъ. Но при названіяхъ Богомъ Отца и Сына говорится не о двухъ богахъ, а о двухъ лицахъ соотвѣтственно диспозиціи[2]), сохраняющей единство божества и различающей въ Немъ три лица. Тертулліанъ даетъ подробное разъясненіе относительно того, когда можно каждое изъ трехъ божественныхъ лицъ называть Богомъ и когда нельзя. Когда отдѣльно говорится о Сынѣ, то можно называть его Богомъ, но когда говорится вмѣстѣ о двухъ или трехъ лицахъ, то имя Богъ слѣдуетъ усвоять Богу Отцу для обозначенія единства божества познаваемаго въ трехъ, обладающихъ божествомъ по силѣ диспозиціи, а нераздѣленія божества на три Бога[3]). Значеніе диспозиціи по отношенію къ единству божества состоитъ въ томъ, что она производитъ изъ него число, степени (gradus), и вообще располагаетъ единицу на Троицу—Отца, Сына и Св. Духа, но оставляетъ субстанцію нераздѣльною..." Таинство экономіи, говоритъ Тертулліанъ, единство (unitatem) располагаетъ въ Троицу, опредѣляя трехъ—Отца, Сына и Св. Духа,—три (существуютъ) не по натурѣ (statu=natura), но по степени (gradu), не по сущности (substantia), но по лицу (forma), не по могуществу (potestate=monarchia), но по личнымъ свойствамъ (specie), (всѣ же они) одного существа, и одной

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. c. 19: Si filium nolunt secundum a patre reputari, ne secundus duos faciat deos dici, ostendimus etiam duos deos in scriptura relatos et duos dominos; et tamen ne de isto scandalizentur, rationem reddimus qua dei non duo dicantur nec domini sed qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex *dispositione*, cum individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu, sed gradu aliam...

[3]) Ibid. c. 13.

природы, и одного могущества, поелику одинъ Богъ, изъ котораго происходятъ и эти степени, и лица и личныя свойства подъ именемъ Отца, и Сына и Св. Духа“ [1]). Но производя изъ одного трехъ, диспозитивная экономія ставитъ ихъ въ такое отношеніе къ существу Божію, при которомъ оно (какъ matrix), остается нераздѣльнымъ. „И отъ Духа—Духъ, и отъ Бога—Богъ“ [2]), но различаются по степени, а не по существу. По отношенію къ лицамъ диспозиція выражается въ расположеніи ихъ по степенямъ и въ извѣстномъ порядкѣ (ordo). Богъ Отецъ есть первое лицо, Сынъ—второе лицо и вторая степень, Св. Духъ—третье лицо и третья степень. Всѣ же эти лица и степени, какъ сопричастныя одной божественной субстанціи, нераздѣльны и неразлучны отъ Отца по существу. Какъ бы обобщая свои сужденія объ экономіи, располагающей единицу въ Троицу, Тертулліанъ по справедливости могъ сказать: „Троица, проистекая отъ Отца чрезъ соединенныя и сопряженныя степени, ничѣмъ не вредитъ монархіи и покровительствуетъ существу экономіи“ [3]).

Однакожъ нельзя сказать, чтобы Тертулліанъ съ такою же справедливостію могъ примѣнить приведенныя слова къ своимъ сужденіямъ *о распредѣленіи* (distributio) божественнаго существа между тремя лицами, при которомъ можно было бы утверждать, что Троица не раздѣляетъ божественнаго существа: ибо изъ его образа пониманія этого распредѣленія не вытекало равенство всѣхъ божественныхъ лицъ по степени участія въ божественномъ существѣ, что сознавалъ и самъ Тертулліанъ. Свое воззрѣніе на образъ отношенія между божественною субстанціею и лицомъ онъ выражалъ въ слѣдующей формулѣ: Pater tota substantia, filius vero derivatio totius et portio [4]). Эта формула, въ которой указывается на

---

[1]) Ibid. c. 2.
[2]) Apolog c. 21.
[3]) Adv. Prax. c. 8.
[4]) Ibid. c. 9.

умаленіе втораго и третьяго божественныхъ лицъ, служила и служитъ причиною разнообразнаго истолкованія ея. Постараемся понять эту формулу въ такомъ смыслѣ, какой открывается изъ сужденій Тертулліана объ экономіи дистрибутивной и изъ другихъ его сужденій о Троицѣ. Во всѣхъ его сужденіяхъ объ отношеніи Троицы къ монархіи высказывается желаніе удержать нераздѣльнымъ единство и понять Троицу такъ, чтобы божественныя лица не могли быть отождествляемы и въ то же время унижаемы въ своемъ достоинствѣ. Для сохраненія нераздѣльности единства божественной субстанціи Тертулліанъ мыслилъ образъ происхожденія божественныхъ лицъ подъ видомъ истеченія (προβολή, prolatio), чѣмъ и сблизился съ Валентиновой эманаціей, выяснивъ однакожъ различіе между своимъ ученіемъ объ истеченіи и гностическимъ. Это различіе Тертулліанъ полагаетъ въ томъ, что Сынъ и Св. Духъ, проистекая изъ существа Отца, не отдѣляются отъ Него, но неразлучно составляютъ съ Нимъ одно божество; тогда какъ Валентиновы эоны отдалены отъ виновника ихъ на столько, что не знаютъ его У насъ же одинъ Сынъ знаетъ Отца;— Сынъ и Отецъ едино суть по существу (Іоан. X, 30). Слово было всегда у Бога (Іоан. I, 1) и никогда не отдѣлялась отъ Отца (nunquam separatusa Patre). Сіе будетъ προβολή—истинный стражъ единства, когда мы говоримъ, что Сынъ проистекъ отъ Отца, но не отдѣленъ отъ Него[1]). Словомъ, при происхожденіи божественныхъ лицъ отъ Отца materia mixtrix остается неповрежденною и нераздѣльною [2]). По единству субстанціи можно судить о Богѣ Отцѣ и Сынѣ, что Они—(unum). Но такъ какъ объединеніе всѣхъ трехъ лицъ въ одномъ (in unum) наводило на мысль о сліяніи ихъ, то Тертулліанъ вынуждался указать различіе ихъ по самому распредѣленію въ

---

[1]) Ibid. c. 8.

[2]) Apol. c. 21.

нихъ субстанціи (materiae matrix), сознаваясь, что предлагаемое имъ объясненіе этого различія не выражаетъ истины[1]). Отецъ отличается отъ другихъ лицъ, какъ носитель божественной субстанціи, ибо Онъ tota substantia; другія же лица обладаютъ ею modulo [2]), по силѣ своего происхожденія изъ ней. Какъ *производное* (derivatio) они, по распредѣленію въ нихъ субстанціи, могутъ быть названы *частями* (portio) цѣлаго. Свое представленіе о второмъ и третьемъ лицѣ, какъ derivatio et portio цѣлаго, Тертулліанъ неоднократно повторяетъ, что указываетъ на то, что оно было у него твердо сложившимся представленіемъ, а не случайно высказаннымъ. Но, называя Сына и Духа частями божественной субстанціи (portio), допускаетъ ли Тертулліанъ частичное дѣленіе субстанціи? Такого раздѣленія ея онъ не допускаетъ: употребляемое имъ слово portio не указываетъ на частичное дѣленіе; въ противномъ случаѣ троичность разрушала бы монархію и единство Божества, лежащее въ основѣ диспозитивной идистрибутивной экономіи, разрушеніе же единства уничтожило бы основное положеніе Тертуллиана, что существу Божію имманентно внутреннее различіе въ единствѣ, и лишало бы смысла его полемику, направленную противъ монархіанъ. Но portio необходимо указывало на различіе лицъ со стороны ихъ соучастія въ единой субстанціи. Сынъ называется portio totius, настолько онъ есть derivatio, derivatio же не вводитъ раздѣленія, какъ это видно изъ слѣдующихъ примѣровъ, приводимыхъ Тертулліаномъ для объясненія образа *произведенія* (derivatio) степеней изъ одной субстанціи: [3]) „Богъ произвелъ (protulit) Слово, какъ корень (производитъ) стволъ, и источникъ потокъ и солнце лучъ. Ибо и эти виды (species) суть προβολαί, тѣхъ сущностей (substantiarum), изъ которыхъ онѣ происходятъ. Я, не сомнѣваясь, могу сказать, что стволъ —

[1]) Adv. Prax. c. 9: Necessitate autem hoc dico cum eundem patrem et filium et spiritum contendunt, adversus οἰκονομία monarchiae adulantes.

[2]) Apolog. c. 21: Ita et de Spiritu spiritus, et de Deo Deus modulo alterum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit.

[3]) Какими пользовались Іустинъ и Татіанъ.

отъ корня, потокъ—источника, и лучъ—солнца, потому что всякое начало есть родитель, и все, происходящее изъ начала, есть порожденіе (progenies), тѣмъ болѣе Слово Божіе, воспринявшее имя Сына. Однакожъ стволъ не отдѣляется отъ корня, и потокъ отъ источника, и лучъ отъ солнца, такъ и Слово не отдѣляется отъ Бога. Итакъ, по свойству сихъ примѣровъ, я объявляю, что признаю двухъ—Бога и Слово Его, Отца и Сына Его. Ибо и корень и стволъ двѣ вещи, но соединенныя; источникъ и потокъ два вида, но нераздѣляемые, и солнце и лучъ—двѣ формы, но сопряженныя [1]). Все, что происходитъ отъ чего-либо, необходимо является вторымъ по отношенію къ тому, отъ чего оно происходитъ, не отдѣляясь однакожъ отъ него. Гдѣ есть второй (secundus), тамъ два, гдѣ третій (tertius)—тамъ уже три. Ибо третій есть Св. Духъ отъ Бога и Сына, какъ третій отъ корня плодъ изъ ствола, и третій отъ источника ручей изъ потока... Однакожъ, ничто не отчуждается (alienatur) отъ источнаго начала (matrice), отъ котораго заимствуетъ *свои свойства* (suas proprietates). Такъ и Троица, проистекая чрезъ соединенныя и сопряженныя степени, ничѣмъ не вредитъ монархіи [2]). Если, по смыслу приведенныхъ словъ, Сынъ, проистекающій изъ субстанціи Отца, можетъ быть названъ derivatio, непривносящимъ понятія о раздѣленіи субстанціи, то и portio не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ термина, обозначающаго частичное дѣленіе субстанціи, въ противномъ случаѣ просто не было бы смысла въ словахъ Тертулліана, говорящаго о нераздѣльности божественнаго существа и употребляющаго тутъ же, совмѣстно, derivatio и portio. „Я, говоритъ онъ, объявляю слѣдующее правило, по которому признаю нераздѣльными Отца и Сына и Св. Духа; представляй ихъ всегда таковыми и ты поймешь, въ какомъ

---

[1]) Conjunctae, indivisae, cohaerentes.

[2]) Adv. Prax. c. 8.

смыслѣ это говорится. Ибо вотъ я утверждаю, что иной Отецъ, иной (alius) Сынъ и иной Св. Духъ. Сказанное мною худо пойметъ какой-либо неразумный, если усмотритъ различіе (diversitas) и изъ различія выведетъ раздѣленіе (separatio) Отца и Сына и Св. Духа... Однакожъ я признаю Сына инымъ отъ Отца не по различію, но по распредѣленію субстанціи (distributio), инымъ не по раздѣленію (nec divisione), но по отличію (distinctione), поелику Отецъ и Сынъ не одно и тоже—modulo alius ab alio. Ибо Отецъ есть цѣлая субстанція, Сынъ же произведеніе (derivatio) цѣлаго и часть (portio) его, какъ и самъ Онъ говоритъ: Отецъ болѣе Меня" [1]). Изъ приведенныхъ словъ видно, что слово—portio указываетъ не на частичное дѣленіе субстанціи: субстанція не подлежитъ раздѣленію, по ученію Тертулліана, но на распредѣленіе ея между тремя лицами, могущее, по своему смыслу, назваться *удѣленіемъ* (communicatio) ея Сыну и Св. Духу, дающемъ имъ право называться соучастниками въ обладаніи ею [particeps, consors], такъ какъ имъ удѣляется (communicatur) второе и третье мѣсто въ общемъ жребіи ея (secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae patris). Но принимаемое и въ этомъ смыслѣ Тертулліаново выраженіе—portio totius нельзя назвать сколько-нибудь удачнымъ обозначеніемъ дистрибуціи божественной субстанціи между тремя лицами; оно, во всякомъ случаѣ, указываетъ на то, что Тертулліанъ не могъ сказать, что Сынъ, какъ и Отецъ, есть tota substantia, хотя онъ и приближался къ этой формулѣ и описывалъ ее, но она не достаточно ясно и точно опредѣлилась въ его сознаніи. Въ одномъ мѣстѣ онъ вынуждается сказать, что Отецъ и Сынъ равны по сущности, а въ другомъ какъ бы боится отождествленія ихъ и говоритъ, что Сынъ меньше Отца. Такъ, доказывая, что Отецъ и Сынъ не два Бога, Тертулліанъ пишетъ: „когда Сынъ говоритъ: Я и Отецъ

[1]) Adv. Prax. c. 9.

едино есмы (unum sumus), Онъ показываетъ, что существуютъ два, которыхъ Онъ уравниваетъ и соединяетъ (aequit et jungit)". Но когда Тертулліанъ начинаетъ оспаривать еретическое отождествленіе божественныхъ лицъ, онъ говоритъ уже, что Сынъ меньше Отца. Такимъ образомъ, въ томъ и другомъ случаѣ онъ не можетъ точно опредѣлить единство въ различіи и различіе въ единствѣ, хотя постоянно стремится къ этому и точно обозначаетъ отдѣльные моменты отношеній между trinitas и unitas. Вообще, ученію Тертулліана о св. Тройцѣ, при многихъ его достоинствахъ, не чужды значительныя неточности и въ развитіи мыслей и въ терминологіи.

Сущность изложеннаго нами ученія Тертулліана о Богѣ въ самомъ себѣ можетъ быть обозначена такъ: въ немъ выражены и раскрыты слѣдующія основныя теологическія понятія Тертулліана: а) въ ученіи о существѣ Божіемъ: Богъ есть единое высочайшее существо, исключающее бытіе равнаго Ему или отличнаго отъ него другаго высочайшаго существа, и имѣющее corpus sui generis, понимаемое въ качествѣ общей формы субстанціальнаго и реальнаго бытія, будучи по своей субстанціи духомъ. Это высочайшее существо можетъ испытывать аффектныя состоянія, не подвергаясь поврежденію. Вообще, по существу своему Богъ какъ благъ, такъ и совершенъ во всемъ. б) Въ ученіи о божественной Троицѣ: выходя изъ понятія объ οἰκονομία, имѣющемъ двоякое значеніе, Тертулліанъ доказываетъ а) субстанціальность Сына и Св. Духа и б) выясняетъ отношеніе Троицы къ единству Божества, утверждая, что Троица не разрушаетъ божественной монархіи: ибо ни диспозиція трехъ лицъ въ единицѣ, ни распредѣленіе единой субстанціи между тремя лицами не разрушаютъ монархіи. Раскрытіе этихъ положеній, при извѣстныхъ достоинствахъ, не чуждо значительныхъ неточностей въ развитіи мысли и въ терминологіи.

III.

ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА БОГОСЛОВІЯ.—УЧЕНІЕ ОБЪ ОТКРОВЕНІИ БОГА ВЪ МІРѢ ВЪ КАЧЕСТВѢ ТВОРЦА ЕГО.

> Opera Creatoris utrumque testantur, et *bonitatem* ejus, qua bona, sicut ostendimus, et *potentiam*, qua tanta, et quidem *ex nihilo*.
>
> Advers. Marc lib. II, c. 5.

Въ ученіи о Богѣ въ самомъ себѣ Тертулліанъ высказалъ и развилъ тѣ основныя теологическія понятія, которыя служатъ опорою для богословскихъ положеній, лежащихъ въ основѣ его ученія объ *откровеніи Бога въ мірѣ въ качествѣ Творца этого міра*. Такъ, въ ученіи о Богѣ въ самомъ Себѣ утверждено было то общее догматическое положеніе, что Богъ есть единое всесовершеннѣйшее, высочайшее существо, не имѣющее недостатка ни въ чемъ и исключающее бытіе другаго, равнаго Ему, высочайшаго существа. Но если Богъ есть единое всесовершеннѣйшее существо, открывшееся въ созданномъ Имъ мірѣ, то, спрашивается, какъ должно объяснить происхожденіе отъ Него конечнаго матеріальнаго міра, не представляя самаго Бога

виновникомъ существующаго въ мірѣ несовершенства [1]) и зла? Объясненіе происхожденія конечнаго бытія отъ безконечнаго, несовершеннаго отъ совершеннаго должно, очевидно, находиться въ строгомъ согласіи съ основными богословскими воззрѣніями Тертулліана, выраженными имъ въ ученіи о Богѣ въ самомъ себѣ и исключающими, по существу своему, дуалистическія и пантеистическія представленія гностиковъ о происхожденіи міра и существующаго въ немъ зла: нельзя предполагать, помимо единаго Бога, бытіе какого-либо другаго начала, произведшаго міръ и зло въ немъ, когда признано, что „къ свойствамъ существа Бога относится то, что все Ему принадлежитъ и все къ Нему направляется“ [2]), когда утверждено, что божественная οἰκονομία, указывая на внутреннее различіе въ единомъ божествѣ, исключаетъ однакожъ Валентинову эманацію. Слѣдовательно, сущность разрѣшенія вопроса о происхожденіи конечнаго бытія отъ безконечнаго должна состоять не въ изобрѣтеніи новаго Бога [3]), творящаго несовершенный міръ, а лишь въ изъясненіи *образа происхожденія* конечнаго бытія отъ Бога—единаго абсолютнаго начала всего существующаго. Правильное изъясненіе образа происхожденія конечнаго бытія отъ безконечнаго было тѣмъ болѣе необходимо, что ложное истолкованіе ученія христіанской вѣры о происхожденіи міра и зла, существующаго въ немъ, служило для гностиковъ ближайшею причиною ихъ превратнаго пониманія христологіи и особенно сотe-

---

[1]) Нетолько съ метафизической, но и съ нравственной точки зрѣнія еретики не желали приписывать высочайшему Богу твореніе міра, заключающаго въ себѣ, по ихъ мнѣнію, много элементовъ недостойныхъ творческой дѣятельности Бога, какъ напр. саранча и т. п. Adv. Marc. lib. I, c. 17.

[2]) Adv. Marc. I, c. 11. quia Dei hoc est, omnia illius esse et omnia ad illum pertinere.

[3]) Ibid. c. 8. Deus si est vetus, non erit, si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur.

ріологіи. Защищая и изъясняя церковное ученіе объ откровеніи Бога въ мірѣ въ качествѣ Творца его, Тертулліанъ высказалъ и раскрылъ тѣ главныя теологическія воззрѣнія, изложеніемъ которыхъ исчерпывается область основныхъ началъ или элементовъ его богословія. Ученіе Тертулліана объ откровеніи Бога въ мірѣ состоитъ изъ слѣдующихъ трехъ пунктовъ: 1) изъ ученія о твореніи міра вообще, 2) изъ ученія о мірѣ физическомъ и духовномъ и 3) наконецъ изъ ученія о человѣкѣ. Всѣ поименованные пункты разсматриваются Тертулліаномъ главнымъ образомъ по отношенію къ вопросу о происхожденіи зла въ мірѣ. Можно даже сказать, что ученіе Тертулліана объ откровеніи Бога въ мірѣ въ качествѣ Творца его есть въ сущности попытка разрѣшить съ церковной точки зрѣнія великую проблемму о происхожденіи въ мірѣ зла, въ высшей степени интересовавшую современное Тертулліану общество. Вотъ почему мы коснемся ученія карѳагенскаго богослова о Богѣ-Творцѣ міра лишь настолько, насколько оно имѣетъ отношеніе къ разрѣшенію вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ.

I. Главныя теологическія понятія, заключающіяся въ ученіи Тертулліана о твореніи міра вообще, выражены были и развиты въ полемикѣ, направленной противъ еретиковъ—матеріалистовъ [1]) вообще и въ особенности противъ Гермогена, учившаго о твореніи міра изъ матеріи [2]).

---

[1]) Еретиками-матеріалистами (materiarii haeretici, Adv. Hermog. c. 25) Тертулліанъ называетъ тѣхъ, которые учили о происхожденіи міра изъ вѣчной злой матеріи. Мнѣніе о происхожденіи міра изъ матеріи раздѣлялось нѣкоторыми и христіанами, принадлежавшими къ церкви, какъ это видно изъ слѣдующихъ словъ Тертулліана: Nam et quidem infirmiores hoc prius credere de materia. De materia potius subjacenti volunt ab illo universitatem dedicatam secundum philosophos.—De resur. carn c. 11.

[2]) Гермогенъ, судя по имени, грекъ, а по ремеслу—живописецъ (pessimus pictor), жившій во времена Тертулліана (ad hodiernum homo in saeculo). Вѣроятно, что Гермогенъ не былъ еретикомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ называетъ его Тертулліанъ, а принадлежалъ къ числу образованныхъ христіанъ, занимавшихся греческою философіею и раздѣлявшихъ взглядъ нѣко-

Сущность ученія Гермогена изображена у Тертулліана въ слѣдующемъ видѣ. Господь (dominus) сотворилъ все или изъ самого себя (гностико-патент. эманація), или изъ ничего (церковн. ученіе) или изъ чего-либо (дуализмъ). Но Богъ не могъ творить изъ самаго себя (de semetipso): ибо все, сотворенное Имъ изъ самаго себя, было бы частью Его существа, что невозможно, такъ какъ существо Божіе недѣлимо, неизмѣняемо и вѣчно. Итакъ Богъ, по свойству своего существа, не могъ сотворить міръ изъ самаго себя. Не могъ онъ сотворить міръ и изъ ничего (ex nihilo). Богъ по природѣ своей благъ, а потому желаетъ блага и творитъ только добро. Но въ сотворенномъ отъ Него мірѣ существуетъ зло. По своей волѣ онъ не могъ сотворить это зло; если же оно оказалось сотвореннымъ, то происхожденіе его должно быть отнесено на счетъ недостатка того, изъ чего созданъ былъ міръ—именно матеріи; въ противномъ случаѣ необходимо самаго Бога считать виновникомъ зла [1]). Свое мнѣніе о существованіи вѣчной

торыхъ философовъ на происхожденіе міра изъ этой матеріи. Тертулліанъ обвиняетъ Гермогена въ слѣдующихъ трехъ преступленіяхъ: въ рисованіи „незаконнаго“, разумѣя, вѣроятно, подъ незаконнымъ заимствованіе сюжетовъ изъ языческой миѳологіи, въ допущеніи втораго брака и въ занятіи греческою философіей, приведшей его къ отрицанію церков. ученія о твореніи міра изъ ничего и къ ученію о твореніи міра изъ матеріи (см. Advers. Hermog. c. I; de virg. veland. c. 16).

[1]) Advers. Hermog. c. 2: praestruens (Гермогенъ) aut dominum de semetipso fecisse cuncta aut de nihilo aut de aliquo. Negat illum ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent quaecunque ex semetipso fecisset dominus, porro in partes non devenire, ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper qua dominus... Igitur non de semetipso fecisse illum qui non ejus fieret conditionis ut de semetipso facere potuisset. Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens dominus, qui bona atque optima tam velit facere quam sit.. Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condicionem ipsius. Invenire autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate; quia si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo faceret, intelligi oportere ex vitio alicujus rei factum, ex materia esse sine dubio.

матеріи Гермогенъ утверждалъ, между прочимъ, на наименованіи Бога Господомъ. Слово Господь, по его мнѣнію, указываетъ на вѣчно дѣятельное могущество Божіе; но „Богъ не былъ бы вѣчно Господомъ, если бы не существовало нѣчто такое, надъ чѣмъ онъ былъ бы Господомъ". Это нѣчто и есть матерія, необходимо вѣчная, какъ вѣченъ самъ Господь, проявляющій надъ нею свое могущество [1]). Для сохраненія μοναρχία божественной, въ виду признанія вѣчности матеріи, Гермогенъ считалъ Бога единою творческою (активною) первопричиною всего существующаго, матеріи же приписывалъ пассивность [2]). Представленному ученію Гермогена о твореніи изъ вѣчной матеріи, а равно и ученію другихъ матеріалистовъ, Тертулліанъ противоположилъ слѣдующія два главныя положенія, лежащія въ основѣ его ученія объ откровеніи Бога въ качествѣ Творца міра: *идею о свободѣ творенія и идею о твореніи изъ ничего* (ex nihilo).

Въ борьбѣ съ еретиками-матеріалистами Тертулліанъ выступилъ рѣшительнымъ защитникомъ церковнаго ученія о твореніи міра, какъ свободномъ актѣ божественной дѣятельности. Опредѣляясь своими представленіями о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ, онъ, со свойственною ему парадоксальностью, выражалъ мнѣніе, что признавать Бога свободнымъ Творцомъ зла гораздо достойнѣе Его, чѣмъ видѣть въ Немъ раба, творящаго по необходимости [3]). Свое мнѣніе о необходимости представлять Бога свободнымъ виновникомъ міра Тертулліанъ выражалъ въ слѣдующей рѣзкой формѣ: „Богу приличествуетъ свобода, а не необходимость. Я лучше желаю того, чтобы Богъ восхотѣлъ самъ собою сотворить

---

[1]) Adv. Hermog. c. 3.

[2]) Ibid. c. 5: Non statim materiam comparari Deo si quid Dei habeat, quia non totum habendo non concurrat in plenitudinem comparationis?

[3]) Ibid. c. 14: Dignius est Deum etiam malorum auctorem liberum quam servum.

зло, нежели того, чтобы Онъ не могъ не сотворить его [1])". Свобода творческой дѣятельности Божіей состоитъ въ томъ, что Богъ творитъ міръ по волѣ (ex voluntate), слѣдуя своему свободному произволенію и выбору (suo arbitrio), а не противъ своей воли, по необходимости и рабскому послушанію [2]). Откуда же вытекаетъ необходимость усвоять Богу свободу творенія и при какихъ условіяхъ проявляется эта свобода, не испытывая ограниченія? Вѣру въ Бога, какъ свободнаго виновника (liber auctor) міра, Тертулліанъ обосновываетъ, главнымъ образомъ, на присущемъ человѣческому сознанію представленіи о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ. Уже доказано было, что Богъ есть высочайшее и всесовершеннѣйшее существо, обладающее извѣстными натуральными свойствами, сообразно съ которыми совершается Его дѣятельность. Къ числу такихъ свойствъ относится благость и всемогущество. Причина, побудившая Бога къ откровенію во внѣ, могла быть внѣшняя и внутренняя. Но нельзя предполагать существованія внѣшней причины, могшей вынудить Бога къ откровенію: ибо Богъ есть высочайшее существо, не могущее испытывать какое-либо ограниченіе. Нельзя также, подобно валентиніанамъ, подчинять Бога внутренней натуральной необходимости, въ силу которой божественное существо мыслится подчиненнымъ необходимому процессу саморазвитія: ибо признано было, что существо Божіе недѣлимо. Слѣдовательно, причина откровенія Бога должна быть нетолько внутренняя, но и нравственная. Благость Божія и есть единственная причина, по которой Богъ „не восхотѣлъ на вѣки быть сокрытымъ". Но эта благость, говоритъ Тертулліанъ, не внезапно (repentina) явилась у него, неслучайна и не-

---

[1]) Ibid c. 16: Libertas, non necessitas, Deo competit. Malo, voluerit mala a semetipso condidisse, quam non potuerit non condidisse.

[2]) Ibid. c. 14: aliud non habens facere quam ex malo proferre, invitus utique qua bonus, ex necessitate, ut invitus, et ex servitute, ut ex necessitate.

вызвана чѣмъ-либо внѣшнимъ (obventitia provocativa), но вѣчна и имманентна [1]). Благость, какъ и аффекты, принимается Тертулліаномъ въ смыслѣ стимула (stimulus) воли Бога, восхотѣвшаго открыться во внѣ [2]). Какъ скоро Богъ возымѣлъ желаніе, по благости своей, открыться во внѣ, то всемогущество Его оказалось достаточнымъ для приведенія въ исполненіе этого желанія: „ибо у Бога мочь значитъ хотѣть, и не мочь—не хотѣть; но чего Онъ желаетъ, то Онъ и можетъ и осуществляетъ“ [3]). Законодателемъ же для свободной воли Божіей, открывающейся во внѣ, служитъ разумъ Божій, лежащій въ основѣ божественнаго домостроительства. Итакъ, изъ понятія о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ, необходимо слѣдуетъ заключеніе, что откровеніе Бога во внѣ должно мыслиться нравственно—свободнымъ актомъ благой всемогущей воли Божіей.

Единственнымъ и необходимымъ условіемъ свободнаго откровенія Бога въ мірѣ считаетъ Тертулліанъ твореніе этого міра *изъ ничего* (ex nihilo). Въ Свящ. Писаніи нѣтъ прямаго указанія на то, что міръ сотворенъ былъ Богомъ изъ ничего; церковное же ученіе о твореніи изъ ничего утверждается на общемъ характерѣ христіанскаго ученія о существѣ Бога и есть лишь только послѣдовательный выводъ изъ этого ученія. Отсутствіе прямыхъ указаній въ Св. Писаніи на твореніе міра изъ ничего представляло церковнымъ писателямъ извѣстную свободу въ разъясненіи вопроса о происхожденіи міра. Если александрійскіе церковные писатели, рѣшавшіе этотъ вопросъ по преимуществу на спекулятивныхъ основаніяхъ, не всегда удачно согласовали свои рѣшенія съ духомъ церковнаго ученія вообще; то западные церковные писатели, при обсужденіи вопроса о про-

---

[1]) Advers. Marc. lib. I, c. 3.

[2]) Ibid. lib. I, c. 25: Voluntas nulla sine concupiscentiae stimulo.

[3]) Adv. Prax. c. 10: Dei enim posse velle est, et non posse nolle, quod autem voluit, et potuit et ostendit.

исхожденіи міра, старались обосновать церковное ученіе о твореніи изъ ничего, по крайней мѣрѣ, на косвенныхъ указаніяхъ Св. Писанія и согласовать съ ними спекулятивныя основанія. Тертулліанъ первый изъ западныхъ церковныхъ писателей сдѣлалъ попытку утвердить церковное ученіе о твореніи изъ ничего на спекулятивныхъ основаніяхъ въ согласіи съ косвенными аргументами, заимствованными изъ Св. Писанія. Разрѣшеніе вопроса о происхожденіи міра изъ ничего имѣетъ у Тертулліана діалектико-софистическій характеръ, зависѣвшій главнымъ образомъ отъ недостатка прямыхъ данныхъ для рѣшенія вопроса. Но центръ тяжести ученія Тертулліана о твореніи міра изъ ничего лежитъ не въ спекулятивной, а въ практической сторонѣ этого ученія, именно въ рѣшеніи вопроса о твореніи изъ ничего въ отношеніи къ вопросу о происхожденіи зла. Все ученіе Тертулліана о твореніи міра изъ ничего вообще состоитъ изъ трехъ пунктовъ: изъ отрицательно-полемическаго и положительнаго рѣшенія вопроса о твореніи вообще и рѣшенія его по отношенію къ вопросу о происхожденіи зла.

Разрѣшая вопросъ о твореніи съ отрицательно-полемической точки зрѣнія, Тертулліанъ приходитъ къ тому убѣжденію, что ученіе Гермогена о твореніи изъ вѣчно существовавшей матеріи приводитъ къ дуализму. Дуализмъ есть неизбѣжное послѣдствіе ученія о твореніи изъ матеріи, уравнивающаго послѣднюю съ Богомъ [1]). Матерія будетъ уравнена съ Богомъ, если ей будутъ приписаны свойства, приличествующія Богу, какъ высочайшему существу. Общечеловѣческому сознанію Богъ представляется высочайшимъ существомъ, вѣчнымъ, нерожденнымъ, несотвореннымъ, неимѣющимъ ни начала, ни конца. Эти свойства усвояются и матеріи, когда говорятъ, что Богъ сотворилъ міръ изъ матеріи нерожденной, несотворенной, неимѣющій ни начала, ни

---

[1]) Adv. Hermog. c. 4: Ita Hermogenes duos deos infert, Materiam parem Deo infert.

конца [1]). Слѣдовательно, и матерія есть высочайшее существо, равное Богу. Но бытіе двухъ равныхъ высочайшихъ существъ невозможно, по смыслу утвержденнаго уже regula summi magni, слѣдовательно, невозможно и бытіе матеріи, обладающей свойствами, приличествующими божеству, невозможно и сотвореніе міра изъ вѣчной матеріи. Съ другой стороны, различіемъ въ названіяхъ двухъ противоположныхъ началъ, каковы Богъ и матерія, не обезпечивается единство божественной монархіи: ибо высочайшее существо признается таковымъ по своей сущности, а не по названію [2]), „Богъ нерожденъ, а матерія развѣ не нерожденна? Богъ всегда существуетъ, а матерія развѣ не всегда? Оба они безъ начала, оба безъ конца, даже оба они виновники вселенной, какъ тотъ, который творитъ, такъ и та, изъ которой сотворена вселенная. Ибо не можетъ не считаться виновницею всего и матерія, изъ которой сотворенъ міръ“ [3]). Не сохраняется цѣлостность единства божественнаго начала, когда Бога считаютъ главнымъ виновникомъ (primus auctor) всего существующаго, ни съ чѣмъ несравнимымъ, а вѣчная маматерія представляется низшею Бога. Regula summi magni требуетъ, чтобы свойства, имманентныя Богу, принадлежали Ему одному, въ противномъ случаѣ онъ не будетъ высочайшимъ существомъ. Но матеріи, какъ уже показано, также усвояются божественныя свойства: слѣдовательно и она должна уравниваться съ Богомъ и не можетъ поставляться ниже Его, насколько она обладаетъ свойствами, принадлежащими высочайшему существу [4]). Матерія даже и не мо-

---

[1]) Ibid. Hinc denique incipiam de materia retractare, quod eam Deus sibi comparet proinde non natam, proinde non factam, proinde aeternam, sine initio, sine fine propositam.

[2]) Ibid. c. 5: Quasi diversitas nominum comparationi resistat, si status idem vindicetur.

[3]) Ibid.

[4]) Advers. Hermog. c. 5.

жетъ мыслиться меньшею Бога, если ей приписываются качества, свойственныя Божеству: ибо то, что вѣчно, не можетъ испытывать умаленія или униженія[1]). Богъ клянется, что нѣтъ другаго существа, подобнаго Ему. Но развѣ матерія не подобна Богу, будучи нерожденною, несотворенною, не имѣющею ни начала, ни конца? Богъ говоритъ: *я первый* (Ис. 41; 2); но какимъ образомъ онъ *первый*, если матерія сверстница и современница Ему. Я, говоритъ Богъ, *простеръ небо* (Ис. 44, 24); но, конечно, простеръ не одинъ, а вмѣстѣ съ матеріей. И матерія первая вмѣстѣ съ Богомъ, потому что Онъ первый съ нею, и она вмѣстѣ съ Богомъ, виновница и госпожа (domina) всего существующаго и происшедшаго во времени[2]). „И я, скажетъ матерія, первая, и я прежде всего, и я та, изъ которой все. Мы (матерія и Богъ) равны, мы вмѣстѣ существовали, оба безъ начала, оба безъ конца, оба безъ виновника, безъ Бога. Какимъ образомъ я буду подчинена Богу современнику и сверстнику? Развѣ потому, что Онъ называется Богомъ? Но и я имѣю свое имя, или лучше я Богъ, а Онъ матерія, потому что мы оба то, что каждый изъ насъ“[3]). Но матерія нетолько не можетъ мыслиться меньшею Бога, но даже должна быть поставляема выше Бога: ибо ученіе о твореніи міра изъ матеріи ставитъ Бога въ подчиненное по отношенію къ ней положеніе, ограничивая Его всемогущество. Въ подчиненномъ положеніи находится не тотъ, въ комъ нуждаются вообще, но тотъ, кто имѣетъ нужду въ комъ-либо или въ чемъ-либо. Богъ, восхотѣвшій сотворить міръ, ощутилъ нужду въ матеріи; слѣдовательно, Онъ, нуждающійся въ матеріи, находится въ подчиненномъ положеніи по отношенію

---

[1]) Ibid. c. 7:. praescribo non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit aeternum et innatum, quia hoc et Deum faciat tantum quantus est, nullo minorem neque subjectiorem, imo omnibus majorem et sublimiorem.

[2]) Ibid. c. 6.

[3]) Ibid. c. 7.

къ матеріи, а не матерія по отношенію къ Богу. Нуждаться въ матеріи Богъ могъ только потому, что Его всемогущество могло оказаться недостаточнымъ для сотворенія міра изъ ничего [1]). Но униженіе Бога Тертулліанъ видитъ не въ томъ только, что Онъ для твореніа воспользовался матеріей, но и въ томъ, что воспользовался злою матеріей, сотворивъ изъ нея дурныя вещи. Богъ могъ воспользоваться матеріей при твореніи міра тремя способами (tribus modis): jure, beneficio, impetu, т. е. по праву господства (dominio), уступчивости (praecario) и насилія (vi). Какъ всемогущій, Богъ долженъ былъ воспользоваться матеріей, какъ своею собственностью, по первому способу. Но пользоваться ею по этому способу Онъ могъ не иначе, какъ преобразовавъ ее изъ злой въ добрую; но Онъ творилъ изъ нея и дурныя вещи; слѣдовательно Онъ не преобразовалъ ее и пользовался ею по другимъ двумъ способамъ, недостойнымъ Бога. Воспользоваться матеріей по второму способу Онъ могъ только по необходимости или по слабости [2]); третій способъ недостоинъ Бога уже потому, что дѣлаетъ Его должникомъ чужой для него субстанціи, и притомъ злой [3]). Богъ поступилъ бы гораздо лучше, не творя ничего, чѣмъ творя по праву уступчивости или насилію [4]). Для Бога достойнѣе не творить ничего, чѣмъ творить изъ матеріи— вотъ выводъ, къ которому приходитъ Тертулліанъ, разсмотрѣвъ вопросъ о происхожденіи міра съ отрицательно-полемической точки зрѣнія.

Идея о твореніи міра изъ ничего является также необходимымъ требованіемъ, вытекающимъ изъ разсмотрѣнія

---

[1]) Ibid. c. 8: nisi quod jam non omnipotens, si non hoc potens, ex nihilo omnia proferre.

[2]) Adv. Hermog. c. 9: ex necessitate mediocritatis suae.

[3]) Ibid c. 10: Fatue satis itaque gloriae suae causa molitus est mundum, ut debitorem se alienae substantiae ostenderet, et quidem non bonae.

[4]) Ibid. c. 9.

этого вопроса съ положительной точки зрѣнія. Твореніе міра изъ ничего выводится Тертулліаномъ, прежде всего, изъ утвержденыхъ имъ основныхъ положеній, входящихъ въ составъ его ученія о существѣ Божіемъ. Изъ понятія о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ, необходимо слѣдуетъ, что ни прежде Бога, ни совѣчно Ему ничто не могло существовать, въ противномъ случаѣ Богъ уравнивался бы съ тѣмъ, что совѣчно Ему, и унижался бы предъ существовавшей прежде Него какой либо субстанціей [1]). Въ ученіи же о Богѣ троичномъ въ лицахъ предуказано, между прочимъ, и творческое божественное начало, могшее создать и дѣйствительно создавшее міръ изъ ничего,—это Слово Божіе. Показано было уже, что Богъ, до откровенія своего во внѣ, предуготовлялъ идеальный планъ міра, обдуманный Имъ вмѣстѣ съ разумомъ, открывшимся потомъ, при твореніи міра, въ качествѣ Слова. Это Слово, мыслимое во второмъ моментѣ своей божественной жизни, считается даже происшедшимъ во времени для показанія, что внѣ Бога ничего не могло существовать, если даже божественное Слово сотворено во времени. „Если, говоритъ Тертулліанъ, для Бога необходима была матерія для творенія міра, то Онъ имѣлъ матерію болѣе достойную и пригодную—премудрость (sophia) свою; она одна познала умъ Господень (1 Кор. II, 11). Ибо кто знаетъ то, что въ Немъ самомъ, кромѣ Духа, въ немъ пребывающаго? Премудрость же (sophia) и есть Духъ; она была у Него совѣтницею; она и есть путь разумѣнія и знанія: изъ нея Онъ творилъ, творя все чрезъ нее и творя вмѣстѣ съ нею“ (Пр. Сол. VIII, 27—31), Эта премудрость есть источникъ и начало (fons et origo) всѣхъ вещей; матерія матерій, неподверженная концу, неразличная по своему существу [2]),—такая, какая нужна была Богу. Онъ создалъ и

[1]) Ibid. c. 17: Богъ, говоритъ Тертулліанъ, первый, потому что все послѣ Него; и все послѣ Него, потому что все отъ Него, все отъ Него, потому что все изъ ничего.

[2]) Ibid.

родилъ ее изъ самаго себя, какъ скоро она оказалась необходимою для дѣлъ міра". Да познаетъ же Гермогенъ, что даже Премудрость Богъ объявляетъ рожденною и сотворенною, чтобы мы вѣрили, что кромѣ Бога нѣтъ ничего нерожденнаго и несотвореннаго. Чрезъ эту Премудрость Богъ и сотворилъ міръ изъ ничего [1]). Заимствуетъ Тертулліанъ и другой аргументъ ex divina dispositione въ пользу своего ученія о твореніи изъ ничего. Божественное домостроительство, разсуждаетъ Тертулліанъ, убѣждаетъ насъ въ томъ, что все возвратится нѣкогда въ ничтожество (in nihilum): *свіется* нѣкогда небо и прекратитъ свое существованіе съ землею, вмѣстѣ съ которою оно было прежде создано; дѣла рукъ Божіихъ погибнутъ и подвергнутся измѣненію [2]). Если все существующее подвергнется измѣненію, то это значитъ, что все создано изъ ничего, а не изъ вѣчно существовавшей матеріи: ибо міръ, произшедшій изъ вѣчной матеріи, не могъ бы подвергнуться измѣненію.

Доказательства въ пользу ученія о твореніи изъ ничего, заимствованныя изъ положительныхъ и естественныхъ источниковъ христіанскаго знанія, имѣютъ у Тертулліана или слишкомъ общій или косвенный характеръ. Какъ натура вообще, такъ и нравственная природа души человѣческой свидѣтельствуютъ только о томъ, что Богъ есть всемогущій Творецъ міра [3]). На основаніи свидѣтельства натуры о всемогуществѣ Божіемъ можно только сказать, что ученіе о твореніи міра изъ ничего не противорѣчитъ этому свидѣтельству и находитъ въ немъ косвенную поддержку: ибо всемогущество есть необходимое условіе для творенія изъ ничего. Правило вѣры рѣшительно свидѣтельствуетъ о твореніи изъ ничего, но его свидѣтельство имѣетъ слишкомъ

---

[1]) Ibid.

[2]) Adv. Hermog. c. 15.

[3]) De resur. carn. c. 11: Находя in publico naturae свидѣтельство о всемогущемъ Богѣ, Тертулліанъ говоритъ: confide illum totum hoc ex nihilo protulisse.

общій характеръ [1]). Не могъ найти Тертулліанъ и въ Св. Писаніи прямыхъ указаній на твореніе міра изъ ничего. Главными основаніями, заимствованными Тертулліаномъ изъ Св. Писанія, служатъ библейское выраженіе: *въ началѣ* (*in principio*) *Богъ сотворилъ небо и землю* (Быт. I, 1), и аргументъ ex ordine legitimae operis enarrationis, заимствованный изъ библейскаго сказанія о твореніи міра. Въ библейскомъ выраженіи in principio Гермогенъ видѣлъ указаніе на матерію, какъ на субстанціальное и тѣлесное начало (principium substantivum et corpulentum). Оспаривая Гермогеново толкованіе библейскаго выраженія in principio, Тертулліанъ утверждаетъ, что это выраженіе имѣетъ двоякое значеніе. Оно, во первыхъ, указываетъ на порядокъ происхожденія вещей (ordinis nomen); во вторыхъ, слово principium имѣетъ значеніе основы, подобное тому, какое имѣетъ греческое слово ἀρχή. Въ этомъ отношеніи подъ principium разумѣется Премудрость Божія или Слово, какъ творческій божественный принципъ. Слово же Божіе, какъ показано выше, творитъ міръ не изъ матеріи, но изъ ничего. Для доказательства того, что Слово творитъ изъ ничего, Тертулліанъ прибѣгаетъ къ упомянутому уже аргументу, заимствованному ex ordine legitima operis enarrationes. Сущность этого аргумента состоитъ въ слѣдующемъ. Въ произведеніи всякаго дѣла участвуютъ три составные элементы (principia): кто творитъ, что творится и изъ чего творится. Соотвѣтственно сему и въ правильномъ повѣствованіи о произведенномъ дѣлѣ упоминаются три имени, указывающія на лицо творца, на видъ творимаго и на свойство матеріи, изъ которой творится что либо [2]). Въ биб-

---

[1]) De praescr. haer c. 13: Regula est autem fidei... qua creditur unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa *de nihilo* produxerit per verbum suum.

[2]) Advers. Hermog. c. 20: Nam cum in omni operatione tria sint principalia, qui facit, et quod fit, et ex quo fit, tria nomina sunt edenda in legitima operis enarratione persona factoris, species facti, forma materiae.

лейскомъ повѣствованіи упоминается лицо Творца и видъ Его твореній, но ничего не говорится о матеріи, изъ которой Богъ творилъ міръ. Отсутствіе указанія на матерію означаетъ, по мнѣнію Тертулліана, то, что Богъ сотворилъ міръ изъ ничего. „Если, говоритъ онъ, не указывается матерія тамъ, гдѣ упоминается твореніе и виновникъ творенія, то ясно, что Богъ творитъ изъ ничего. Если бы Онъ творилъ изъ чего-нибудь, то было бы упомянуто изъ чего творилось". Находитъ Тертулліанъ и въ новомъ Завѣтѣ основаніе, подкрѣпляющее его истолкованіе библейскаго сказанія о твореніи. Новый Завѣтъ повѣствуетъ о Словѣ творящемъ и вещахъ творимыхъ (Іоан. 1, 3), но не говоритъ о томъ, изъ чего творились вещи, указывая на то, что не было матеріи, изъ которой бы творились вещи, иначе св. Писаніе упомянуло бы о ней согласно порядку повѣствованія[1]). Твореніе изъ ничего и было, по мнѣнію Тертулліана, причиною того, что Св. Духъ умолчалъ какъ о матеріи, такъ и о томъ, что вещи сотворены изъ ничего; умолчаніе о матеріи есть прямое указаніе на твореніе изъ ничего[2]).

Разсмотрѣніе ученія своихъ противниковъ о твореніи міра изъ злой матеріи по отношенію къ вопросу о происхожденіи зла убѣждаетъ Тертулліана въ томъ, что теорія творенія міра изъ злой матеріи не достигаетъ той цѣли, для которой она придумана. О твореніи міра изъ злой матеріи учатъ съ тою цѣлію, чтобы считать ее виновницею существующаго въ мірѣ зла, а не Бога: ибо, говорили противники церковнаго ученія о твореніи міра изъ ничего, Богъ является виновникомъ зла, если все сотворилъ по своей волѣ[3]). Но Богъ не освобождается отъ обвиненія въ произведеніи зла и тогда, когда

---

[1]) Ibid. Ita quod non potuit, scriptura profiteri, et non profitendo satis probavit non fuisse, quia profiteretur, si fuisset.

[2]) Ibid. Si materia non edetur, ubi et opera et operae operator eduntur apparet ex nihilo eum operatum.

[3]) Ibid. c. 10: materiam cum creatore proponunt ut malum a materia, non a creatore deducant...

Онъ творитъ міръ изъ злой матеріи; потому что, творя міръ изъ злой матеріи, Онъ является если не виновникомъ (auctor) зла, то попустителемъ его (assentator mali),* соизволяя на существованіе злой матеріи, которую Онъ долженъ исправить, какъ Богъ добрый и противникъ зла. Онъ оказывается Богомъ слабымъ, если не могъ злую матерію сдѣлать доброю, и даже злымъ Богъ, если могъ сдѣлать ее доброю, но не пожелалъ по своей воли. Въ томъ или другомъ случаѣ Онъ будетъ или рабомъ зла или другомъ его [1]). Но теорія происхожденія міра изъ злой матеріи въ сущности не объясняетъ, по мнѣнію Тертулліана, происхожденія зла и добра. Или Богу должно приписать добро и зло, произведенныя Имъ изъ матеріи, или матеріи, изъ которой они сотворены, или тому и другой вмѣстѣ. Но если добро и зло будутъ приписаны Богу, то Богъ будетъ считаться виновникомъ зла, что невозможно: ибо Онъ по природѣ благъ. А когда то и другое будетъ усвояться матереи, то злая матерія будетъ считаться источникомъ (matrix) блага, что также невозможно: ибо матерія, будучи злою по природѣ (natura), должна всегда пребывать злою (in malo perseverans). Если Богъ и матерія будутъ считаться виновниками добра и зла, то матерія сравняется съ Богомъ и будетъ уже два Бога, изъ которыхъ каждый будетъ обладать двойственною природою, заключающею въ себѣ сѣмя добра и зла [2]). Если же Богу будетъ принадлежать добро, а матеріи зло, то Богъ всетаки будетъ виновникомъ зла, какъ извлекшій его изъ матеріи [3]). Наконецъ ученіе о твореніи изъ матеріи представляется Тертулліану ложнымъ уже потому, что, по смыслу этого ученія, добро и зло изображаются имѣющими тѣлесно-субстанціальный и непреобори-

---

[1]) Ibid. Aut famulus erit mali Deus aut amicus, cum materiae malo conversatus, nedum etiam de malo ejus operatus.

[2]) Adv. Hermog. c. 13: boni atque optimi semen.

[3]) Ibid. c. 16.

мый характеръ, противорѣчащій христіанскому ученію о спасеніи, какъ освобожденіи отъ зла посредствомъ свободной дѣятельности. Если матерія отъ вѣчности зла, то и зло должно быть вѣчно, а вѣчное зло непреоборимо и непреодолимо (invincibile et insuperabile): послику то, что вѣчно, не подвергается измѣненію. Но ученіе о непреоборимости зла не согласуется съ предначертаніями божественнаго домостроительства, ведущаго человѣка къ добру посредствомъ закона, регулирующаго дѣйствія воли, свободной въ выборѣ добра или зла. „Тогда, говоритъ Тертулліанъ, тщетно мы стараемся объ уничтоженіи въ насъ зла (1 Кор. V, 13), тогда тщетно и Богъ издаетъ заповѣди и распоряженія, тщетно установилъ Онъ судъ, намѣреваясь наказывать насъ по своей справедливости". Непреоборимость и вѣчность зла противорѣчатъ и христіанскому ученію о послѣдней судьбѣ міра, когда положенъ будетъ конецъ злу, когда діаволъ низверженъ будетъ въ огонь, уготованный ему и его ангеламъ (Мѳ. XXV, 41), когда всякая тварь освобождена будетъ отъ господства зла и возвращена будетъ въ состояніе невинности [1]). Такъ какъ непреоборимость зла противорѣчитъ существу нѣкоторыхъ христіанскихъ истинъ, то, для соблюденія внутренней связи, существующей между ними, необходимо мыслить зло не имѣющимъ матеріальнаго характера; оно не будетъ имѣть физически-натуральнаго характера, если не будетъ понято въ смыслѣ субстанціи. Но зло необходимо должно признавать субстанціальнымъ, если оно производится изъ злой субстанціи, и само принимается за субстанцію [2]). Что такое зло по своей природѣ, если оно не субстанціально, и какъ разрѣшаетъ Тертулліанъ проблемму относительно происхожденія зла,—это мы сейчасъ увидимъ изъ его ученія о физическомъ и духовномъ мірѣ и о человѣкѣ въ отношеніи

---

[1]) Ibid. c. 11.

[2]) Ibid. c. 41: Bonum ergo et malum erras si substantias esse vis.

къ разрѣшенію вопроса о происхожденіи зла, отмѣтивъ предварительно слѣдующія главныя понятія, развитыя Тертулліаномъ въ его ученіи о твореніи міра вообще: откровеніе Бога въ твореніи міра есть дѣло благости Бога, свободно, а не по необходимости, сотворившаго міръ изъ ничего; твореніе міра изъ матеріи не приличествуетъ всемогущему Богу, дѣлая Его несвободнымъ виновникомъ зла, которое бы обладало характеромъ натуральной необходимости, если-бы творилось изъ злой матеріи.

II. Изъ утвержденнаго Тертулліаномъ положенія, что Богу, по свойствамъ Его существа, приличествуетъ свободное твореніе міра изъ ничего, необходимо вытекали слѣдующія два положенія, лежащія въ основѣ его ученія о мірѣ физическомъ, духовномъ и о человѣкѣ по отношенію къ вопросу о происхожденіи зла: *міръ созданъ отъ Бога добрымъ*; *зло же есть нѣчто позднѣйшее, несубстанціальное и неимѣющее основанія въ волѣ Божіей*. Оба эти положенія направлены противъ мнѣнія гностиковъ, утверждавшихъ, что Богъ, творя міръ изъ ничего, является виновникомъ существующаго въ немъ зла, понятаго ими въ субстанціальномъ смыслѣ. Первое положеніе выражалось Тертулліаномъ, между прочимъ, въ слѣдующей формулѣ: mundus ex bonis omnibus consistit [1]). Понятіе о мірѣ, состоящемъ „изъ всѣхъ благъ“, выводилось Тертулліаномъ изъ понятія о Богѣ, какъ всецѣло благомъ (totus bonus, dum pro bono omnia est). Будучи благимъ по существу, Онъ могъ сотворить и міръ только благимъ. Во первыхъ, Богъ сотворилъ міръ физическій добрымъ, какъ opus bonum. Въ библейскомъ сказаніи о твореніи міра Тертулліанъ усматривалъ доказательство того, что физическій міръ созданъ былъ добрымъ. „И сказалъ, говоритъ Тертулліанъ, Богъ: да будетъ! и сотворено было. *И видѣ Богъ, яко добро* (Быт. 1)“. Онъ назвалъ благомъ сотворенное

---

[1]) Advers. Marc. lib. II, c. 3.

отъ Него, почтилъ, благословилъ и испыталъ благость творенія достоинствомъ своего взора [1]). Въ томъ же библейскомъ сказаніи Тертулліанъ не находитъ никакого основанія для мнѣнія, что физическій міръ сотворенъ изъ злой матеріи. Въ библейскомъ выраженіи: *земля же бѣ невидима и неустроена* Гермогенъ видѣлъ указаніе на матерію злую, изъ которой потомъ образованъ былъ міръ. Для Тертулліана же земля невидимая не есть особая матерія, но та же самая земля, которая приведена была потомъ въ порядокъ: „Ибо у насъ, говоритъ онъ, одинъ Богъ и одна земля, которую Богъ сотворилъ въ началѣ“ [2]). Земля названа неустроенною соотвѣтственно порядку міротворенія, состоявшему въ томъ, что сначала творились неустроенные элементы, получавшіе потомъ, вслѣдствіе устроенія ихъ, свойственную имъ красоту формъ. Не сразу обнаружился блескъ солнечныхъ лучей, не тотчасъ луна умѣрила силу тьмы, не тотчасъ и небо усѣяно было звѣздами и разными свѣтилами. Земля дѣлается совершенною постепенно, когда между элементами ея было произведено раздѣленіе по закону божественной справедливости, распредѣлявшей между ними дары благости, творившей міръ [3]). Красота и гармонія, царящія въ мірѣ, цѣлесообразность и порядокъ, господствующіе въ немъ, свидѣтельствуютъ о божественной благости, создавшей міръ, а не о зломъ началѣ, доставившемъ элементы для сотворенія видимаго міра. Порицая презрительный взглядъ гностиковъ на физическій міръ, какъ произведеніе злаго начала, Тертулліанъ остроумно замѣчаетъ, что еретики только теоретически отрицаютъ благо, существующее въ мірѣ, но непрактически. „Лучшій Богъ Маркіона и нынѣ не пренебрегаетъ ни водою Создателя, которою онъ омываетъ своихъ, ни масломъ, которымъ онъ помазываетъ

---

[1]) Ibid. c. 4.

[2]) Adv. Hermog. c. 26.

[3]) Adv. Marc. lib. IV, c. 12: Bonitas ejus operata est mundum.

своихъ, ни смѣшеніемъ меда и молока, которымъ онъ питаетъ своихъ, какъ дѣтей, ни хлѣбомъ, которымъ онъ представляетъ свое тѣло, даже для собственныхъ таинствъ онъ вынуждается нищенствовать у Создателя... Желалъ бы я посмотрѣть, не пользуешься ли ты тѣмъ, что разрушаешь. Ты противникъ неба, и однакожъ похищаешь блага его къ себѣ въ жилище; ты презираешь землю, какъ источникъ враждебнаго тебѣ тѣла, и весь сокъ ея ты выжимаешь для своихъ потребностей; порицаешь море, и рыбу его считаешь годною для священнѣйшей пищи... Какъ велико упорство твоей жестокости! Ты низко цѣнишь то, въ чемъ ты живешь и движешься“ [1]). Вообще благость Божія, создавшая міръ, Св. Писаніе, повѣствующее о твореніи его, и свойства самаго міра убѣждаютъ Тертулліана въ томъ, что физическій міръ есть opus bonum.

Какъ физическій міръ созданъ былъ отъ Бога добрымъ, такъ созданъ былъ добрымъ и невидимый міръ (invisibilis) или міръ духовныхъ существъ. Въ ученіи Тертулліана о существахъ духовныхъ предлагается, въ общихъ чертахъ, опытъ положительнаго раскрытія церковнаго ученія о происхожденіи въ мірѣ зла. Въ этомъ же ученіи теологико философскій образъ созерцанія Тертулліана выступаетъ предъ нами со стороны своего новаго элемента—спиритуалистическаго, идущаго рука объ руку съ конкретно-реалистическимъ характеромъ міровоззрѣнія карѳагенскаго богослова. По существу своему ученіе объ ангелахъ составляетъ, по нашему разумѣнію, одну изъ наиболѣе слабыхъ частей Тертулліановой теологіи,—слабую не по общимъ принципамъ, лежащимъ въ основѣ ея, а по способу и средствамъ развитія ихъ. Впрочемъ, въ оправданіе Тертулліана должно замѣтить, что онъ отчасти повторяетъ въ своеобразной формѣ нѣкоторыя, въ его время довольно распространенныя, мнѣнія о духовныхъ существахъ. Главными элементами, вхо-

[1]) Advers. Marc. lib. I, c. 14.

дящими въ составъ ученія Тертулліана о духахъ вообще, можно считать слѣдующіе: ученіе о происхожденіи духовныхъ существъ отъ Бога Творца видимаго міра, о тѣлесности духовъ, ученіе объ уклоненіи нѣкоторыхъ изъ нихъ ко злу, какъ первомъ моментѣ рожденія зла въ мірѣ (natales) и, наконецъ, ученіе о демонахъ.

Весь созданный Богомъ міръ состоитъ, по мнѣнію Тертулліана, изъ двоякаго рода вещей—видимыхъ и невидимыхъ[1]). Божественное могущество, создавшее видимый міръ, поселяетъ въ насъ вѣру въ его достаточность и для созданія міра невидимыхъ существъ. Вопреки мнѣнію Маркіона, утверждавшаго, что невидимый міръ имѣетъ своимъ виновникомъ высочайшаго Бога, отличнаго отъ Создателя, Тертулліанъ защищаетъ вѣру въ Создателя, какъ виновника и міра невидимаго. Внѣшній міръ, разсуждаетъ онъ, состоитъ изъ противоположностей—тѣлеснаго и безтѣлеснаго, одушевленнаго и неодушевленнаго, словеснаго и безсловеснаго, движущагося и неподвижнаго, рождающаго и безплоднаго, сухаго и влажнаго и т. п. Противоположность замѣчается въ тѣлѣ и въ душѣ человѣка. Одни изъ членовъ нашего тѣла крѣпки, другіе слабы; и въ душѣ нашей возникаютъ также противоположныя состоянія. то радость, то печаль, то любовь, то ненависть. Если весь видимый міръ состоитъ изъ противоположностей[2]), то необходимо, ради полноты творенія, чтобы существовалъ и міръ невидимыхъ существъ, противоположный видимому[3]). Въ бытіи міра невидимыхъ существъ и созданіи ихъ Творцомъ видимаго міра Тертулліанъ убѣждается голосомъ Свящ. Писанія, а особенно посланіями Ап. Павла[4]).

Интересъ доказыванія происхожденія духовныхъ существъ отъ Бога—Творца заключался для Тертулліана въ

[1]) Ibid. c. 16.

[2]) Advers. Marc. lib. I, c. 16: tota operatio ejus ex diversitatibus.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. lib. V, c. 19.

томъ, что онъ на ученіи о существѣ и свойствахъ натуры ихъ утверждалъ свою теодицею, развитую имъ въ полемикѣ, направленной по преимуществу противъ Маркіона. Оставаясь вѣрнымъ вообще своему понятію о *corpus'ѣ*, какъ общей формѣ всякаго реальнаго бытія, Тертулліанъ мыслилъ подъ формою corpus и существо духовныхъ существъ невидимыхъ для человѣка, но видимыхъ для Бога: „и невидимыя существа, говоритъ онъ, имѣютъ у Бога и свое тѣло и свойственный имъ видъ, посредствомъ котораго они видимы для одного Бога“ [1]). Ангеламъ, обладающимъ по природѣ духовною субстанціей, свойственно тѣло своего рода—corpus sui generis, противоположное плоти—caro [2]). „Извѣстно, говоритъ онъ, что ангелы .не имѣютъ собственной плоти“. Однакожъ нельзя не видѣть, что въ представленіи Тертулліана о corpus'ѣ духовныхъ существъ слышится нѣкоторый грубый элементъ, незамѣчаемый въ его представленіи о corpus Dei, хотя въ томъ и другомъ случаѣ общее понятіе о *тѣлѣ* остается тождественнымъ. Этотъ грубый элементъ слышится, когда Тертулліанъ называетъ ангела духомъ *матеріальнымъ* (angelus spiritus materialis) [3]). Основаніемъ, подававшимъ Тертулліану поводъ называть ангеловъ матеріальными духами, послужило слѣдующее выраженіе CIII псалма: *творяй ангелы своя духи и слуги своя пламень огненный.* На основаніи этого выраженія Тертулліанъ утверждалъ, что природа ангеловъ создана изъ нѣкоторой огненной субстанціи [4]). Мнѣніе, что ангелы произведены были Богомъ изъ огненной сущности, встрѣчающееся у предшественниковъ Тертулліана, могло быть усвоено послѣднимъ, какъ

---

[1]) Advers. Prax. c. 7: Sed et si invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum *corpus* et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt...

[2]) De carn. Chr. c. 6; constat angelos carnem non propriam portasse...

[3]) Adv. Mar. lib. II, c. 8:.. sed afflatus Dei (душа челов.) generosior spiritu materiali quo angeli constiterunt.

[4]) Ibid.

мнѣніе, гармонировавшее съ его представленіями о тѣлесности ангельскихъ духовъ. Вообще въ названіи ангеловъ матеріальными духами можно, не безъ основанія, замѣчать нѣкоторое разширеніе понятія о corpus sui generis въ приложеніи его къ ангеламъ посредствомъ введенія въ это понятіе элемента, близко граничащаго съ чувственнымъ. Это разширеніе подтверждаетъ высказанное нами замѣчаніе о неудачности примѣненія термина corpus къ ученію о субстанціальности духовныхъ существъ: ибо понятіе о тѣлесности духовныхъ существъ, логически развиваемое, создавало для Тертулліана немало трудностей въ области теологіи. Сдѣланное нами замѣчаніе о значеніи corpus'а по отношенію къ ангеламъ, находитъ свое подтвержденіе въ ученіи Тертулліана о природѣ демоновъ и о тѣлѣ души человѣческой. Вообще же духовныя существа могутъ быть названы, по существу своей природы, corporales—spiritales.

По свойствамъ своей натуры духовныя существа созданы были Богомъ добрыми: „и ангела, говоритъ Тертулліанъ, Богъ создалъ добрымъ по формѣ (вообще) добрыхъ (своихъ) дѣлъ [1]): ибо Богъ, будучи всецѣлою благостію (totus bonus), могъ творить и творилъ только благо. Но такъ какъ совершенная благость (perfecta bonitas) есть только Богу присущее свойство, то созданныя отъ Него духовныя существа не могли обладать совершеннымъ благомъ по природѣ (natura), но institutione—соотвѣтственно своему предназначенію къ добру, своимъ силамъ и способностямъ обладать благомъ и преуспѣвать въ немъ. Для того, чтобы духовныя существа могли усовершаться въ добрѣ, Богъ надѣлилъ ихъ свободною волею и властью къ самоопредѣленію и свободному выбору добра и отверженію его. Свои сужденія о первоначальной доброй природѣ ангель-

[1]) Adv. Marc. lib. II, c. 10:... Qui (Богъ) et angelum ex forma operum bonorum instituit bonum.

ской Тертулліанъ подтверждаетъ Св. Писаніемъ, пользуясь аллегорическимъ истолкованіемъ одного мѣста изъ книги пророка Іезекіиля (XXVIII, 12 и дал.), говорящаго о царѣ тирскомъ, надѣленномъ отъ Бога многими дарами матеріальными и духовными. Пророкъ изображаетъ царя тирскаго обладавшимъ печатью совершенства, полнотою мудрости и вѣнцомъ красоты; онъ представляетъ его созданнымъ въ раю и украшеннымъ драгоцѣнными камнями и одеждами, описываетъ его подъ видомъ херувима, стоящаго среди огненныхъ камней; вообще царь тирскій представленъ совершеннымъ во всемъ. Въ этомъ изображеніи царя тирскаго Тертулліанъ видитъ образъ ангела — сатаны, такъ какъ, по его мнѣнію, никто изъ людей, по своимъ совершенствамъ, не можетъ сравняться съ царемъ тирскимъ. Никто изъ людей не былъ создалъ въ качествѣ херувима на горѣ Божіей святой, т. е. въ высотѣ поднебесной, никто не былъ ни между блистающими лучами горящихъ звѣздъ, ни между огненными камнями[1]). Но образъ царя тирскаго вполнѣ примѣнимъ къ сатанѣ. Названіе сатаны печатью уподобленія (resignaculum similitudinis) указываетъ на то, что онъ, по своей неповрежденности, представлялъ собою образъ и подобіе божественной святости; онъ названъ полнотою мудрости и вѣнцомъ красоты, какъ „превосходнѣйшій изъ ангеловъ (eminentissimus angelorum), какъ мудрѣйшій изъ всѣхъ“; къ нему приложимо названіе херувима, находящагося на горѣ Божіей—въ надзвѣздной высотѣ; „онъ безпороченъ со дня созданія своего (invituperalibis a die conditionis suae), какъ сотворенный добрымъ отъ Бога—благаго виновника“[2]) безпорочныхъ созданій, и украшенный всяческою ангельскою славою и поставленный

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid.:... a Deo in bonum conditus, ut a bono conditore invituperabilium conditionum...

предъ Богомъ, какъ bonus apud bonum, послѣ самъ собою уклонившійся ко злу. Мудрѣйшій не устоялъ въ добрѣ, sponte corruptus, и, сверженный съ неба, посѣялъ грѣхъ (delictum seminavit) на землѣ, сдѣлавшись виновникомъ существующаго зла въ мірѣ (instinctor delicti). Такимъ об. зомъ, ангелъ, добровольно развратившійся, долженъ считаться первымъ виновникомъ зла, а не Богъ, создавшій ангела добрымъ.

Но въ какомъ отношеніи находится фактъ свободнаго паденія ангела къ домостроительству Бога, безъ воли котораго ничто не могло совершиться? Болѣе или менѣе подробное рѣшеніе вопроса объ отношеніи свободы тварныхъ существъ къ благодати Божіей дается Тертулліаномъ въ его ученіи о свободѣ и грѣхѣ человѣка въ ихъ отношеніи къ благости Божіей; но и въ ученіи объ ангелахъ предлагается общее рѣшеніе этого вопроса, насколько оно необходимо для указанія перваго виновника зла. Вопросъ рѣшается въ полемикѣ противъ маркіонитовъ. Богъ, говорили маркіониты, не можетъ считаться свободнымъ отъ упрека въ произведеніи зла, когда будутъ Его считать Творцемъ діавола. Ангеловъ сотворилъ Богъ; діаволъ также ангелъ; слѣдовательно и онъ сотворенъ Богомъ; Богу же, какъ Творцу діавола, должно усвояться и то, что производится послѣднимъ [1]). Защита невиновности Бога въ произведеніи зла построяется Тертулліаномъ на понятіи о свободѣ воли и способности къ самоопредѣленію, дарованныхъ Богомъ ангеламъ, и понятіи объ обладаніи ими благомъ non natura, sed institutione. Опровергая мнѣніе гностиковъ, дѣлающее Бога отвѣтственнымъ за зло, произведенное діаволомъ, Тертулліанъ утверждаетъ, что Богъ могъ бы считаться виновникомъ зла въ томъ лишь случаѣ, если бы онъ сотворилъ сатану діаволомъ, а не добрымъ ангеломъ. Но, творя добрыхъ духовъ, Богъ не могъ создать ихъ добрыми по при-

[1]) Advers. Marc. lib. II, c. 10.

родѣ (natura): ибо благость, какъ натуральный аттрибутъ, принадлежитъ только божественному существу, а не тварнымъ существамъ. Наилучшее, что могло быть сдѣлано Богомъ для утвержденія тварныхъ существъ въ добрѣ, не выступая самъ виновникомъ зла, состояло въ томъ, что Онъ создалъ ихъ способными, по самой институціи ихъ существа, усвоять предоставленное имъ благо и укрѣпляться въ немъ, или же уклоняться отъ него и утверждаться въ направленіи, противоположномъ благу,— и утверждаться въ томъ и другомъ случаѣ безъ принужденія со стороны Бога. Для утвержденія въ добрѣ или противоположномъ ему направленіи духовнымъ существамъ дарованы Богомъ свобода воли (libertas voluntatis) и власть свободнаго выбора и самоопредѣленія (potestas sui arbitrii), при которыхъ Богъ не можетъ считаться виновникомъ зла, если оно является дѣломъ свободнаго выбора со стороны существъ, предназначенныхъ ко благу [1]). Діаволъ и сдѣлался злымъ sua sponte; слѣдовательно творецъ, предназначившій его ко благу, не виновенъ въ томъ, что онъ, по своей волѣ и по собственному выбору, избралъ для своей дѣятельности направленіе, противоположное тому, къ которому онъ былъ предназначенъ Творцемъ. Непричастность же Бога ко грѣху діавола видна въ Его неодобреніи зла, выразившемся въ осужденіи грѣха діавола и въ сверженіи его съ неба подобно молніи (Лук. X, 18). Сверженный съ неба, онъ посѣялъ грѣхъ на землѣ, обольстивъ человѣка. Нельзя, по мнѣнію Тертулліана, считать Бога и попустителемъ зла, если Онъ не воспрепятствовалъ діаволу сдѣлать и человѣка участникомъ зла. Въ невоспрепятствованіи діаволу посѣять зло въ родѣ человѣческомъ выразилась благость и разумъ Бога, не восхотѣвшаго ограничивать свободу ду-

---

[1]) Ibid... non minus et ipse liberi arbitrii institutus, ut spiritus. Nihi enim Deus proximum sibi non libertate ejusmodi ordinasset.

ховно-нравственныхъ существъ, разъ предоставленную имъ въ обладаніе. „Богъ, говоритъ Тертулліанъ, отложилъ на время пораженіе діавола на томъ же самомъ основаніи, по которому Онъ отложилъ и возстановленіе человѣка. Онъ далъ мѣсто сраженію, чтобы человѣкъ поразилъ врага своего тою же самою свободою воли, какою онъ подчинился ему, подтверждая тѣмъ свою виновность, а не виновность Бога, и такимъ образомъ достойно бы возстановилъ свое спасеніе посредствомъ побѣды, а діаволъ былъ бы болѣе жестоко наказанъ“ [1]) за злоупотребленіе своею свободою. Итакъ, если подъ зломъ разумѣть свободное уклоненіе добраго ангела отъ своей институціи, предназначенной ко благу, то Богъ не можетъ считаться виновникомъ зла (auctor mali), произведеннаго діаволомъ: ибо Богъ предоставилъ послѣднему всѣ, доступныя для тварнаго существа, средства пребывать въ добрѣ.

Въ чемъ же собственно состояло зло, произведенное діаволомъ? Въ объясненіи сущности проступка (delictum), произведеннаго діаволомъ, Тертулліанъ остается отчасти на общецерковной и библейской точкѣ зрѣнія, отчасти же обнаруживаетъ уклоненіе отъ установленныхъ имъ принциповъ относительно источниковъ христіанскаго знанія. Общее понятіе о злѣ, какъ нравственномъ явленіи, вытекаетъ изъ даннаго Тертулліаномъ понятія объ институціи ангеловъ, предназначенной къ усвоенію блага. По смыслу этой институціи зло будетъ состоять въ добровольномъ уклоненіи отъ существенной цѣли ея,—именно отъ блага, къ которому ангелъ предназначенъ по своей институціи, и въ слѣдованіи направленію, противоположному добру. Направленіе воли, противоположное добру, и есть вообще зло. Понятіе о злѣ, какъ формальномъ уклоненіи воли отъ основной цѣли институціи, выражается у Тертулліана въ слѣдующей формулѣ: „Діаволъ“ уклонился ab institutionis forma“. Со сторо-

[1]) Advers. Marc. II, 10.

ны своего содержанія понятіе о злѣ діавола заключаетъ въ себѣ представленіе о злостности (malitia) его, какъ послѣдствіи укрѣпленія въ зломъ направленіи воли, сопровождающейся злыми аффектами, какъ напр. завистью и т. п., и вообще страстными (libido) пожеланіями по отношенію ко всему враждебному добру. Общее понятіе Тертулліана о первоначальномъ злѣ діавола выражается въ слѣдующихъ словахъ: діаволъ уклонился ab institutionis forma libidine propria conceptae ultro malitiae". Тертулліанъ не говоритъ опредѣленно, въ чемъ собственно проявилось первое уклоненіе ангела отъ формы институціи; но, повидимому, усматриваетъ его въ зависти и нетерпѣніи діавола по отношенію къ блаженству, къ которому предназначался человѣкъ. „Я нахожу, говоритъ онъ, причину нетерпѣнія въ самомъ діаволѣ, что онъ уже тогда, когда Господь Богъ всѣ сотворенныя вещи подчинялъ образу своему, т. е. человѣку, носилъ въ себѣ нетерпѣніе"[1]). Нетерпѣніе проявилось потомъ въ трехъ проступкахъ діавола, выразившихся въ клеветѣ на Бога, запретившаго, будтобы, первымъ людямъ вкушать отъ всякаго древа, что они не умрутъ, если вкусятъ, и, наконецъ, что Богъ позавидовалъ божественности (divinitas) ихъ, воспретивъ имъ вкушать отъ всѣхъ деревъ райскихъ[2]). Въ объясненіи существа зла діавола по отношенію къ человѣку (malitia mendacii et fallaciae in hominem) и къ Богу (malitia infamiae in Deum) Тертулліанъ, очевидно, держится общецерковной и библейской точки зрѣнія на зло діавола. Но онъ, указываетъ и другія вины ангеловъ, послужившія причиною низверженія ихъ съ неба,—это презрѣніе къ небу, любовь къ красивымъ дщерямъ человѣческимъ, плотской союзъ съ ними[3]); они осуждены были Богомъ, какъ desertores Dei

[1]) De patient. c. 5.

[2]) Advers. Marc. II, c. 10: Primo, quod Deus illos ex omni ligno edere vetuisset, dehinc, quasi morituri non essent, si edissent, tertio, quasi Deus illis invidisset divinitatem.

[3]) De cultu femin. lib. I, c. 4: Nihil angelis illis imputetur praeter repudium caeli et matrimonium carnis.

et amatores feminarum [1]). Свое мнѣніе о ниспаденіи нѣкоторыхъ ангеловъ съ неба ради нечистой любви ихъ къ женщинамъ Тертулліанъ утверждалъ на слѣдующихъ, неправильно истолкованныхъ имъ, словахъ библіи (Быт. VI, 1, 2): *и бысть егда начаша человѣцы мнози бывати на земли, и дщери родишася имъ видѣвше же сынове Божіи дщери человѣчи, яко добри суть, поняша жены отъ всѣхъ яже избраша* [2]) Мнѣніе о супружествѣ нѣкоторыхъ ангеловъ съ дщерями человѣческими заимствовано, какъ полагаютъ, Тертулліаномъ изъ апокрифической книги Енохъ. Впрочемъ это мнѣніе встрѣчается и у церковныхъ писателей, предшествовавшихъ Тертулліану [3]). Во всякомъ случаѣ оно показываетъ, что Тертулліану не всегда легко было остаться вѣрнымъ своимъ принципамъ относительно источниковъ христіанскаго знанія, долженствовавшимъ находиться въ согласіи съ голосомъ церкви.

Супружествомъ ангеловъ съ человѣческими женщинами Тертулліанъ объясняетъ происхожденіе демоновъ; онъ убѣжденъ, что „родъ демоновъ, болѣе развращенный, чѣмъ ангелы [4]), произошелъ отъ супружества послѣднихъ съ женщинами. Въ изображеніи дѣйствій злыхъ демоновъ у Тертулліана замѣчается наклонность къ супранатурализму, идущему рядомъ съ его конкретно-реалистическимъ пониманіемъ всего духовнаго. Языческій до-христіанскій міръ Тертулліанъ представляетъ царствомъ сатаны и демоновъ. Сатана изображается всегдашнимъ противникомъ Божіимъ. „Если Богъ, говоритъ Тертулліанъ, есть высочайшее благо (optimus), то діаволъ напротивъ есть высочайшее зло (pessimus); изъ самаго различія ихъ видно, что каждый изъ нихъ не мо-

---

[1]) De idololatr. c. 9.

[2]) De virg. vel. c. 7; Adv. Marc. lib. V, c. 18.

[3]) Полагаютъ, что мнѣніе о паденіи нѣкоторыхъ ангеловъ съ женщинами встрѣчающееся у Іосифа Флавія, перешло къ христіанамъ отъ іудеевъ. Tillemont, Memoires pour servir a l'histoire eccles. t. troisieme.

[4]) Apol. c. 22: Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit... apud litteras sanctas ordo cognoscitur.

жетъ вспомоществовать другому, такъ что нельзя полагать, чтобы отъ худаго произошло для насъ нѣчто доброе, а отъ добраго нѣчто злое[1]). Въ натуральныхъ религіяхъ, въ искуствахъ, въ философіи, въ общественной и семейной жизни Тертулліанъ видитъ слѣды дѣятельности демоновъ, усиливавшихся закрѣпить за собою господство надъ человѣкомъ. Каждое рождающееся дитя являлось candidatus diaboli[2]). Бытіе демоновъ Тертулліанъ доказывалъ ссылками на философовъ и поэтовъ, на communis conscientia и на Св. Писаніе. Сократъ и Платонъ не отвергали бытія демоновъ; необразованная толпа пользуется именемъ демоновъ при заклинаніяхъ, въ душѣ каждаго ощущается чувство отвращенія при упоминаніи имени нечистаго духа, что свидѣтельствуетъ, по его мнѣнію, о бытіи демоновъ. „Конечно, когда мы подтверждаемъ бытіе демоновъ, то какой-нибудь послѣдователь Хризиппа посмѣется надъ этимъ, какъ будтобы мы не доказываемъ бытіе ихъ тѣмъ, что мы одни въ состояніи изгонять ихъ изъ тѣлъ. Но твои заклинанія говорятъ о томъ, что они существуютъ. . Ты называешь демономъ человѣка со злобою, или нечистотою, или высокомѣріемъ... Наконецъ слово „сатана“ ты произносишь при всякихъ проклятіяхъ, при всякомъ выраженіи презрѣнія или отвращенія. Это имя того, кого мы называемъ ангеломъ злобы, виновникомъ всякаго заблужденія и развратителемъ цѣлаго міра...“[3]). Всѣ дѣйствія демоновъ направлены, по мнѣнію Тертулліана, къ погубленію человѣка[4]). Удивительная нѣжность и тонкость (subtilitas et tenuitas) ихъ натуры позволяетъ имъ дѣйствовать на тѣло и душу человѣка (ad utramque substantiam). Въ тѣлахъ человѣческихъ они производятъ болѣзни или явленія вредныя для физической жизни человѣка, а въ душѣ—внезапныя и сильныя потрясенія, неистов-

[1]) De patiect. c. 5.
[2]) De cor. c. 7.
[3]) De test. an. c. 3.
[4]) Apolog. c 22.

ства, бѣснованія, неистовыя пожеланія и заблужденія [1]). Они проникаютъ въ душу вслѣдствіе способности „незамѣтнаго прикосновенія къ душѣ человѣка.“ И въ физической природѣ демоны производятъ вредныя для человѣка явленія. Если неизвѣстна причина, поражающая плодовыя деревья во время цвѣта ихъ, повреждающая плодовые зародыши или зрѣлые плоды; если, по неизвѣстной причинѣ, взволнованный воздухъ распространяетъ губительныя испаренія,—то все это есть дѣло демоновъ. Они убѣждаютъ людей считать ихъ богами и приносить имъ жертвы. Смрадъ и кровь—это пища демоновъ [2]). Поименованныя дѣйствія демоны легко производятъ вслѣдствіе свойствъ своей природы. Демоны быстры, какъ птицы [3]); въ одинъ моментъ они появляются вездѣ; вся вселенная—для нихъ одно мѣсто [4]). Быстрота и стремительность дѣлаетъ для нихъ возможнымъ знать все, совершающееся на землѣ и въ воздушныхъ пространствахъ, и возвѣщать людямъ, чтобы они вѣрили въ ихъ всевѣдѣніе, свойственное божеству; они прорицаютъ въ оракулахъ, творятъ чудеса и т. п. Однимъ словомъ: operatio eorum est hominis eversio [5]).

Въ ученіи Тертулліана о физическомъ мірѣ и духовныхъ существахъ выражены слѣдующія главныя мысли: міръ физическій есть благое твореніе Бога, создавшаго и духовно-тѣлесныя существа добрыми non natura, sed institutione и надѣлившаго ихъ свободною волею; зло, произведенное ими, состояло въ свободномъ уклоненіи ихъ отъ блага—главной цѣли ихъ институціи. Богъ неотвѣтственъ за свободное зло діавола, Демоны произошли отъ плотскаго супру-

---

[1]) Ibid. itaque corporibus quidem et valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et exstraordinarios per vim excessus.

[2]) Ibid... pabula propria nidoris et sanguinis procuret...

[3]) Ibid. Omnis spiritus ales est.

[4]) Ibid. Igitur momento ubique sunt; totus orbis illis locus unus est.

[5]) Ibid.

жества ангеловъ съ дщерями человѣческими. Образъ раскрытія этихъ мыслей представляетъ намъ теологію Тертуллліана со стороны ея супранатуралистическаго элемента, идущаго рядомъ съ конкретно-реалистическимъ образомъ міросозерцанія Тертулліана; замѣтна непослѣдовательность въ примѣненіи истинныхъ принциповъ относительно источниковъ христіанскаго знанія. Вообще ученіе Тертулліана о духовныхъ существахъ заключаетъ въ себѣ замѣтныя несовершенства.

III. Въ ученіи Тертулліана о природѣ и свойствахъ ангельскихъ духовъ представлено, въ общихъ чертахъ, объясненіе вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ и отношеніи свободы тварныхъ существъ къ благой и всемогущей волѣ Божіей, сотворившей міръ добрымъ. Болѣе подробное рѣшеніе этого вопроса дано Тертулліаномъ въ его ученіи о человѣкѣ. Довольно широкая постановка, данная этому вопросу, вызвана была полемикой, направленной противъ гностико антропологическаго дуализма, имѣвшаго ближайшее отношеніе къ христологіи и нравственности. Въ области антропологіи гностическое рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла состояло по преимуществу въ томъ, что въ человѣкѣ сводились два начала, доброе и злое, и поставлялись здѣсь во враждебныя другъ къ другу отношенія подъ именомъ илическаго, психическаго и пневматическаго элементовъ. Добро усвоялось только послѣднему, а зло—двумъ первымъ. Опровергая дуалистическую антропологію гностиковъ и ихъ дуалистическое объясненіе происхожденія зла, Тертулліанъ поставляетъ своею задачею доказать два слѣдующія общія положенія: а) человѣкъ не есть соединеніе двухъ враждебныхъ началъ; б) зло, производенное человѣкомъ, имѣетъ нравственный, а не космологическій характеръ. Изложеніемъ главныхъ понятій, составляющихъ развитіе указанныхъ двухъ положеній, мы и заканчиваемъ настоящее сочиненіе: ибо съ уясненіемъ смысла этихъ понятій уясняются вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣднія характеристическія осо-

бенности теологическаго созерцанія Тертулліана; здѣсь же достигаетъ своей крайней высоты и указанный нами основной тонъ богословія Тертулліана, состоящій въ приниженіи умозрительнаго элемента и въ возвышеніи конкретно-реалистическаго.

Первое положеніе развивается въ слѣдующихъ четырехъ пунктахъ: въ ученіи о плоти въ ея отношеніи къ душѣ человѣческой, о тѣлесности души и ея единствѣ, и наконецъ въ ученіи о происхожденіи души. Всѣ эти пункты обсуждаются въ духѣ стоической психологіи, гармонировавшей съ реалистическимъ образомъ міровоззрѣнія Тертулліана.

Осуждая мнѣніе гностиковъ, считавшее плоть (caro) произведеніемъ злаго начала, враждебнымъ душѣ, Тертулліанъ выясняетъ тѣсную связь, существующую между плотію и душею, доказывая, на основаніи этой связи, что плоть не только не служитъ помѣхою для религіозно-нравственной дѣятельности души, но является необходимою и достойною ея помощницею. Плоть не должна вызывать къ себѣ презрѣніе уже потому, что она сотворена благостію Божіею, какъ и все, находящееся въ мірѣ. Высокое достоинство плоти Тертулліанъ усматриваетъ даже въ томъ одномъ, что она послужила благороднымъ (generosus), а не презрѣннѣйшимъ сосудомъ (vilissimo capulo), вмѣстившимъ въ себѣ дыханіе Божіе—душу и воспринявшимъ отъ нея красоту [1]). Еслибы плоть была нѣчто презрѣнное, происшедшее отъ злаго начала, то Богъ не помѣстилъ бы въ ней душу „тѣнь своей души, дыханіе своего духа, дѣло устъ своихъ“ [2]). Будучи сосудомъ, достойнымъ вмѣщать въ себѣ душу, плоть составляетъ въ тоже время необходимую часть цѣлаго, называемаго человѣкомъ; безъ тѣла это цѣлое уже не есть человѣкъ. „Ни душа, говоритъ Тертулліанъ, сама по себѣ

[1]) De resur. carn. c. 7: caro et limi rudimenta deposuit et animae ornamenta suscepit.

[2]) De resur. carn. c. 7: Deus vero animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam vilissimo alicui commiserit capulo.

не есть человѣкъ, какъ присоединенная къ созданію, названному человѣкомъ, ни плоть безъ души не есть человѣкъ, такъ какъ она, по выходѣ изъ нея души, называется трупомъ. Итакъ, слово „человѣкъ“ обозначаетъ нѣкоторымъ образомъ цѣпь, состоящую изъ двухъ сопряженныхъ субстанцій, подъ каковымъ названіемъ онѣ не могутъ существовать иначе, какъ соединенными между собою“ [1]). Вообще, человѣкъ есть ничто иное, какъ союзъ (societas) души и плоти. Союзъ, существующій между плотію и душею, Тертулліанъ представляетъ столь тѣснымъ, что затрудняется даже сказать, кто собственно главный носитель его, тѣло или душа. „Богъ помѣстилъ душу во плоти, или лучше посѣялъ и смѣшалъ ее съ плотію и столь тѣсно соединилъ ихъ, что трудно навѣрное сказать, плоть ли служитъ носителемъ души, или душа носителемъ плоти, душа ли принадлежитъ плоти или плоть душѣ“ [2]). Если плоть считается немогущею жить безъ души, то, съ другой стороны, и душа ставится въ такую зависимость отъ плоти, что не можетъ быть признана дѣйствительно существующею. Хотя душа, по мнѣнію Тертулліана, сама по себѣ способна испытывать ощущенія (sentire) и мыслить (cogitare), но для проявленія своихъ стостояній она нуждается въ помощи со стороны плоти. Эта помощь простирается Тертулліаномъ такъ далеко, что плоть считается участницею въ актѣ мышленія и разсматривается какъ caro omne animae cogitatorium [3]). Вообще во всѣхъ функціяхъ своей дѣятельности душа не обходится безъ участія плоти. Съ полемической точки зрѣнія выясненіе тѣсной связи меж-

---

[1]) Ibid. c. 40.

[2]) Ibid. c. 7.

[3]) Ibid c. 15:.. non sola anima transigit vitam, ut nec cogitatus, licet solos, licet non ad effectum per carnem deductos, auferamus a collegio carnis, siquidem in carne et cum carne et per carnem agitur aḃ anima quod agitur in corde... Adeo et sine opere et sine effectu cogitatus carnis est actus... caro erit omne animae cogitatorium.

ду душею и тѣломъ, произведенное Тертулліаномъ, имѣло значеніе настолько, насколько оно опровергало гностическое дѣленіе человѣка по поламъ, по выраженію самаго Тертулліана; оно вѣрно по той главной мысли, лежащей въ основѣ его, что между плотію и душею существуетъ тѣсная связь. Но развитіе этой мысли не можетъ быть признано вполнѣ вѣрнымъ. Въ немъ слишкомъ много значенія придано чувственному и умалена самостоятельность души, и почти отождествляется умственная дѣятельность съ чувственною.

Если въ сужденіяхъ Тертулліана о связи тѣла и души замѣтна наклонность къ конкретно-реалистическому пониманію духовнаго, то эта наклонность въ высокой степени обнаруживается въ его ученіи о тѣлесности (corporalitas) души. Мы изложимъ это ученіе нѣсколько подробнѣе въ виду того, что въ пользу своего ученія о тѣлесности души Тертулліанъ высказалъ всѣ, имѣвшіеся у него, аргументы. Ученіе о тѣлесности души онъ построяетъ на свидѣтельствахъ Св. Писанія и доводахъ отъ разума. Буквально-реалистическій образъ пониманія Св. Писанія помогъ Тертулліану найти въ немъ аргументы въ пользу своего мнѣнія о тѣлесности души человѣческой. Эти аргументы онъ почерпаетъ изъ евангельской притчи о скупомъ богачѣ и бѣдномъ Лазарѣ (Лук. XVI, 23 и д.). Умершій богачъ, разсуждаетъ Тертулліанъ, подвергся мученіямъ въ аду, а Лазарь испытывалъ радость на лонѣ Авраама. Душа богача ощущаетъ скорбь въ преисподней и, наказываемая огнемъ, терпитъ мучительную жажду, умоляетъ Авраама послать душу Лазаря облегчить ее обмоченнымъ въ водѣ перстомъ. Неужели же, спрашиваетъ Тертулліанъ, радующійся бѣднякъ и страдающій богачъ суть только образы? „Чтоже тогда будетъ означать имя Лазаря, если нѣтъ въ дѣйствительности самаго предмета“? Но хотя бы здѣсь былъ и образъ, то онъ все таки долженъ считаться свидѣтельствомъ истины: если бы душа не имѣла тѣла, то и образъ души не имѣлъ

бы образа тѣла; Свящ. Писаніе не станетъ обманывать на счетъ тѣлесности членовъ души [1]), если бы они не существовали. Если душа ничто, то она не могла бы находиться подъ землею въ преисподней: ибо безтѣлесность свободна отъ всякаго рода охраненія, отъ наказанія и утомленія. Но если душа изображается испытывающею мученія въ преисподней, въ огнѣ, то тѣмъ самымъ доказывается тѣлесность ея. Только тѣлесное способно испытывать такія аффектаціи, какія евангеліе приписываетъ душѣ Лазаря и богача; только тѣлесное можетъ быть заключено въ пространствѣ [2]). Притча о богачѣ и Лазарѣ служить единственнымъ доказательствомъ, которое Тертулліанъ могъ заимствовать изъ Св. Писанія въ пользу тѣлесности души.

Спекулятивныя доказательства тѣлесности души отчасти заимствуются у стоическихъ философовъ, отчасти же Тертулліанъ приводитъ свои собственныя соображенія. Философскіе доводы почерпаются у стоиковъ Зенона, Клеанѳа, Хризиппа и друг. Душа, поучаетъ Зенонъ, есть имманентный тѣлу жизненный духъ. Этотъ жизненный духъ можетъ быть представляемъ только тѣлеснымъ: ибо „то, по выходѣ чего живое существо умираетъ, есть тѣло. Живое существо умираетъ по выходѣ изъ него сгущеннаго дыханія; слѣдовательно сгущенное дыханіе есть тѣло, а сгущенное дыханіе есть душа, слѣдовательно душа есть тѣло“ [3]). Стоикъ Клеанѳъ слѣдующимъ образомъ доказываетъ тѣлесность души. Сходство дѣтей съ родителями состоитъ не въ тѣлесныхъ только очертаніяхъ, но и въ душевныхъ качествахъ. Сходство же можетъ имѣть мѣсто только по отношенію къ

---

[1]) Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis, nec mentiretur de corporalibus membris Scriptura, si non erant.—De an. c. 7.

[2]) Ibid.

[3]) De anima c. 5: Denique Zeno consitum spiritum definiens animam hoc modo instruit. Quo, inquit, digresso animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est: consitus autem spiritus anima est, ergo corpus est anima.

тѣлу; слѣдовательно сходныя души отцевъ и дѣтей должны быть тѣлесной природы. Кромѣ того, столь различныя существа, какъ тѣлесное и безтѣлесное, не могли бы передавать другъ другу аффективныхъ состояній, если бы душа не была тѣломъ. Если же душа страдаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, то и сама она есть тѣло. Хризиппъ Лукрецій обращаютъ вниманіе на тотъ фактъ, что тѣло оставляется душею. Но если бы душа была сама безтѣлесною, то она не могла бы оставлять тѣло: ибо соприкосновеніе не мыслимо между тѣлеснымъ и безтѣлеснымъ. Но такъ какъ тѣло оставляется душою въ моментъ смерти, то слѣдуетъ полагать, что душа не есть нѣчто безтѣлесное [1]).

Приведенныя мнѣнія стоиковъ совершенно недостаточны по существу своему и едвали могли бы убѣдить Тертулліана отступить отъ общецерковнаго вѣрованія въ духовность души, если бы въ пользу стоическаго ученія о тѣлѣсности души не располагалъ его собственный образъ міровоззрѣнія, что видно, между прочимъ, и изъ его полемики съ платониками, учившими о невещественности души. Душа, по ихъ мнѣнію, отличается отъ анимальныхъ тѣлъ и неанимальныхъ: ибо она движется сама собою, а тѣ приходятъ въ движеніе вслѣдствіе импульса внутренняго или внѣшняго. Душа питается невещественною пищею, напр. разными знаніями, а тѣла питаются матеріальною пищею. Душа безтѣлесна: ибо тѣло, по выходѣ изъ него души, становится тяжелѣе [2]). Аргументы, приводимыя Тертулліаномъ противъ платониковъ, достаточныя, пожалуй, для обезсиленія аргументовъ противниковъ, сами по себѣ не могутъ считаться сколько-нибудь убѣдительными. Душа, говоритъ онъ, есть тѣло своего рода, могущее служить движущею причиною по отношенію къ другимъ тѣламъ; безтѣлесная душа не можетъ быть движущею причиною: ибо vacua res

[1]) De anim. c. 5.

[2]) Ibid. c. 1, 8.

не можетъ двигать плотныя тѣла[1]). Кромѣ того, она и сама иногда приходитъ въ движеніе отъ внѣшней причины, какъ напр., во время прорицанія, бѣснованія и т. п. Какъ тѣлесная, душа вѣроятнѣе всего питается тѣлесною пищею (animam corporalibus ali): ибо никто не можетъ поддерживать угасающую жизнь мудрыми изреченіями Платона и Аристотеля [2]). Способность души познавать сверхчувственное не можетъ еще служить отрицаніемъ ея тѣлесности. Звукъ не есть нѣчто тѣлесное; однакожъ можно ли сказать, что чужды тѣлесности внѣшнія чувства, воспринимающія звукъ? Равно и корабль, дѣлающійся неподвижнымъ на сушѣ, не доказываетъ безтѣлесности моря. Вотъ и всѣ аргументы, приводимыя Тертулліаномъ въ защиту своего мнѣнія о тѣлесности души. Всѣ они, по существу своему, неубѣдительны и свидѣтельствуютъ только о томъ, что Тертулліанъ рѣшительно не могъ возвыситься до представленія чисто духовнаго, но субстанціальнаго бытія, не мысля его въ формѣ тѣла; самъ Тертулліанъ могъ вѣрить указаннымъ аргументамъ скорѣе потому, что стоическое ученіе о тѣлесности души согласовалось съ общимъ характеромъ его міросозерцанія.

Уже показано было прежде, что подъ тѣломъ—corpus Тертулліанъ мыслитъ общую форму реальнаго бытія; показано было также, что по отношенію къ Богу представленіе о тѣлесности вообще, не заключаетъ въ себѣ чувственнаго элемента, а по отношенію къ субстанціямъ ангельскихъ духовъ оно уже разширяется новыми призна-

---

[1]) Ibid. c. 6: Ab illa est enim impingi et pedes in incessum et manus in contactum et oculos in conspectum et linguam in effatum, velut sigillario motu superficiem intus agitante. *Unde haec vis incorporali animae? unde vacuae rei solida propellere?*

[2]) Ibid. Sicut ergo Soranus ipse rebus ostendit animam corporalibus ali... Sed nemo unquam cunctanti de exitu animae mulsam aquam de eloquio Platonis infudit aut micas de minutiloquio Aristotelis intersit.

ками, хотя существо этого представленія остается тѣмъ же самымъ; сохраняетъ оно свой общій смыслъ и въ ученіи Тертулліана о душѣ. Но здѣсь оно выступаетъ предъ нами со всѣми его недостатками, зависящими отъ двухъ причинъ; съ одной стороны, отъ непригодности самаго термина corpus въ ученіи о духовномъ и простомъ существѣ, съ другой—отъ свойственнаго Тертулліану конкретнаго характера созерцанія, наклоннаго болѣе къ чувственной сферѣ, чѣмъ умозрительной. Отъ указанныхъ причинъ произошло то, что представленіе Тертулліана о душѣ несвободно отъ грубаго элемента. Этотъ элементъ видѣнъ, когда Тертулліанъ говоритъ о составѣ души, различая въ ней духъ (spiritus) и тѣло (corpus), подобно тому какъ въ человѣкѣ вообще различаются плоть и душа [1]). Этотъ элементъ рѣзко выступаетъ, когда Тертулліанъ разсуждаетъ о свойствахъ (accidentia) тѣлесной души [2]). Усвояя душѣ невидимость, Тертулліанъ однакожъ оговаривается, что невидимость души только относительная: ибо не всѣ, говоритъ онъ, эмпирическія тѣла бываютъ видимы для зрячихъ. И души, при извѣстныхъ условіяхъ, бываютъ видимы; такъ Іоаннъ Богословъ видѣлъ души мучениковъ [3]). Приписываетъ Тертулліанъ душѣ и свойства, количественныя, когда говоритъ, что душа обладаетъ свойствами, приличествующими матеріальнымъ тѣламъ: наружный видъ, ограниченность, тройное протяженіе—длину, ширину и высоту, „которыми философы измѣряютъ тѣла“ [4]). Наружный видъ

---

[1]) Adv. Marc lib. V, c 15: Licet et animae corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus: cum tamen et corpus et anima distincte nominatur, habet anima suum vocabulum proprium, non egens communi vocabulo corporis, id relinquitur carni, quae non nominata proprio communi utatur necesse est.

[2]) De an. c. 9.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid... ut illud trifariam distantivum, longitudinem dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi.

души совпадаетъ съ наружнымъ видомъ эмпирическаго тѣла. Дыханіе Божіе, разсуждаетъ Тертулліанъ, вдохнутое Богомъ въ лице перваго человѣка, прошедши чрезъ лице его во внутрь, разлилось по всѣмъ частямъ плоти, сгустилось и какъ бы застыло въ формѣ плоти и сдѣлалось его душою, совпадая по формѣ своего наружнаго вида съ формою плоти. Эта сгустившаяся душа и есть „внутренній человѣкъ", противоположный внѣшнему. Какъ внѣшній человѣкъ имѣетъ свои члены и пользуется ими въ своей дѣятельности, такъ и внутренній человѣкъ имѣетъ соотвѣтственные члены и употребляетъ ихъ въ свойственныхъ ему функціяхъ; онъ имѣетъ свои глаза, уши и прочіе члены: душа Авраама имѣетъ лоно, душа Лазаря—пальцы, а душа богача языкъ. Ученіе о внѣшней формѣ души и совпаденіи этой формы съ наружнымъ видомъ плоти приводило Тертулліана къ выводамъ, противорѣчащимъ такимъ христіанскимъ истинамъ, какъ истина безсмертія души, утверждающаяся на вѣрѣ въ простоту ея, несогласующуюся съ ученіемъ о сложномъ наружномъ видѣ души человѣческой. Наконецъ, Тертулліанъ усвоялъ душѣ и качественныя свойства тѣлъ, какъ напримѣръ, цвѣтъ воздуха и свѣта. Свое мнѣніе о свѣтообразности духа человѣческаго Тертулліанъ доказывалъ видѣніемъ сестры-монтанистки, которой, во время ея экстатическаго состоянія, явился духъ, во всемъ похожій на человѣка, но имѣвшій форму нѣжную и свѣтовидную [1]).

Тотъ же общій характеръ созерцанія Тертулліана выступаетъ предъ нами и въ его ученіи о единствѣ души. Въ древней философіи существовалъ взглядъ на душу, какъ на состоящую изъ разныхъ по субстанціи частей. Этотъ взглядъ усвоенъ былъ гностиками и легъ въ основу ихъ дуалистической

---

[1]) Ibid. Inter cetera, inquit (soror), ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, immo quae etiam *tenere repromitteret*, tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana.

психологіи, что и побудило Тертулліана доказывать единство души въ полемикѣ, направленной противъ философовъ и гностиковъ. Ученіе Тертулліана о единствѣ души находится въ прямой связи съ его представленіями о соотвѣтствіи формы психическаго тѣла съ эмпирическимъ [1]). Такъ какъ единство человѣческой души не можетъ считаться безразличнымъ для нѣкоторыхъ христіанскихъ истинъ; то Тертулліанъ и считаетъ единство души принадлежностью христіанской вѣры [2]). Выходя изъ понятія о единствѣ души, обладающей различными, но не по субстанціи, силами, карѳагенскій пресвитеръ отрицаетъ мнѣніе философовъ, полагавшихъ субстанціальное различіе между spiritus и anima, принимая то и другое за substantia naturalis. По мнѣнію Тертулліана, при субстанціальномъ различіи между духомъ и душою возможно былобы то, что душа могла бы жить и дѣйствовать безъ духа, а духъ безъ души. Но такое раздѣльное существованіе души и духа не существуетъ въ дѣйствительности, что указываетъ на то, что въ дыханіи (spirare) и въ жизни (vivere, anima) дѣйствуетъ одно и то же начало—душа. Если дышать и жить одно и тоже, то и spiritus и anima одно начало. Отрицаетъ Тертулліанъ и мнѣнія Анаксагора и Аристотеля, отличавшихъ мыслящій духъ (animus, νοῦς) отъ души (anima, ψυχή) и признававшихъ animus высшимъ началомъ жизни духовной, не смѣшивающимся (incommiscibilis) съ душою (Анаксаг.) и неспособнымъ испытывать съ нею страданія (impassibilis по Аристот.). Тертулліанъ находитъ, что animus нельзя представлять ни какъ incommiscibilis, ни какъ impassibilis, если только онъ дѣйствуетъ въ какомъ бы то ни было отношеніи вмѣстѣ съ душею. Однакожъ его поставляютъ въ связь съ нею, когда желаютъ, чтобы душа чрезъ него ощущала, мыслила и при-

---

[1]) Hic erit homo interior, alius exterior, duplicitер unus.

[2]) De an. c. 10.

водилась въ движеніе. Но sapere и movere объединяются въ sentire, потому что наше сознаніе, выступающее изъ чувственнаго ощущенія, есть ничто иное, какъ актъ чувства—sentire. Если субъектъ ощущающій—sentiens испытываетъ страданіе, движимый чувственнымъ впечатлѣніемъ, то и самое страданіе должно быть представляемо, какъ ощущеніе—sentire. Итакъ всѣ функціи души должны быть, по Тертулліану, сведены къ одному ощущенію:—„sertire enim pati est, quia pati sentire est. Proinde et sapere sentire est, et movere sentire est, ita totum pati est". Если такъ, то духъ (animus) не есть ни incommiscibilis, ни impassibilis, но passibilis, слѣдовательно онъ не отличенъ отъ души. Установивъ единство души въ полемикѣ противъ философовъ, Тертулліанъ обращается за тѣмъ къ гностикамъ, допускавшимъ субстанціальное различіе между νοῦς и ψυχή на основаніи различія объектовъ познаваемыхъ умомъ и душою, и выставляетъ противъ нихъ доказанное выше положеніе, что вся духовная дѣятельность исходитъ изъ чувства—sensus. Приведеніе всей духовной жизни къ чувству придаетъ ученію Тертулліана характеръ, напоминающій сенсуализмъ [1]).

Отрицая гностическое субстанціальное дѣленіе души, Тертулліанъ однакожъ самъ допускаетъ въ ней различіе по ея силамъ. Вмѣстѣ съ стоиками онъ различаетъ въ душѣ ἡγεμονικόν отъ другихъ силъ ея, ἡγεμονικόν Тертулліанъ помѣщаетъ въ сердцѣ, основываясь на нѣкоторыхъ выраженіяхъ св. Писанія [2]). Съ признаніемъ владычественной части въ душѣ у Тертулліана соединяется дѣленіе души на двѣ части: на разумную и неразумную. Разумное онъ считалъ имманентнымъ душѣ, а неразумное случайнымъ; первое произошло отъ Бога, второе отъ грѣха. Разумное (rationale), indignativum (θυμικὸν) и concupiscentivum

---

[1]) Ib. 18: Quid erit sensus, nisi ejus rei, quae sentitur, intellectus? Et huid erit intellectus, nisi ejus rei, quae intelligitur, sensus?

[2]) Напр. Прем. Солом. 1, 6; Прит. 24, 12; Псал. 138, 23 и др.

(ἐπιθυμικόν) Тертулліанъ считаетъ принадлежностію нашей природы. „И во Христѣ, говоритъ онъ, есть эта троица: разумное то, чѣмъ онъ училъ, убѣждалъ и пролагалъ путь ко спасенію; indignativum, въ силу котораго онъ нападалъ на книжниковъ и фарисеевъ, и concupiscentivum, по силѣ котораго онъ возжелалъ ѣсть пасху“. Слѣдовательно, продолжаетъ Тертулліанъ, θυμικὸν и ἐπιθυμικὸν не всегда должны считаться неразумнымъ: ибо то и другое было у Господа. Гнѣвается Богъ разумно на того, на кого должно; желаніе Его также разумно, потому что Онъ желаетъ того, что Его достойно; гнѣвается Онъ на злаго, а спасенія Онъ желаетъ доброму“ [1]).

Наконецъ, ученіе Терулліана о происхожденіи душъ можно считать вѣнцомъ его реалистическаго образа міросозерцанія. Вопросъ о происхожденіи душъ имѣетъ отношеніе къ нѣкоторымъ христіанскимъ истинамъ, какъ напр. къ христіанскому ученію о наслѣдственности грѣха. Не находя въ Св. Писаніи и въ церковномъ преданіи достаточно ясныхъ данныхъ для рѣшенія вопроса о происхожденіи душъ, церковные писатели прибѣгали къ доказательствамъ изъ разума и, въ извѣстномъ отношеніи, примыкали къ различнымъ философскимъ гипотезамъ относительно происхожденія душъ[2]). Тертулліаново ученіе о происхожденіи душъ имѣетъ связь съ стоическою философіею. Душа, созданная Богомъ въ Адамѣ, сдѣлалась родоначальницею всѣхъ человѣческихъ душъ [3]). Но какимъ образомъ изъ одной души Адама произошли и происходятъ всѣ вообще человѣческія души? [4]). Отвергнувъ платоновское предположеніе о предсуществованіи душъ и основанную на немъ гностическую эма-

---

[1]) De anim. c. 16.

[2]) Такъ, Оригенъ склонялся на сторону ученія Платона о предсуществованіи душъ.

[3]) De an. c. 4:

[4]) Ibid. c. 22.

націю [1]), Тертулліанъ построилъ собственную гипотезу о происхожденіи душъ, извѣстную подъ именемъ традукціонизма (per traducem). Какъ происхожденіе тѣла, такъ и происхожденіе души сводится у Тертулліана къ generatio naturalis. Свои грубыя представленія о рожденіи одной души отъ другой Тертулліанъ пытался даже утвердить на Св. Писаніи [2]). Происхожденіе одной души отъ другой совершается, по Тертулліану, слѣдующимъ образомъ. Въ утробѣ женщины, говоритъ онъ, одновременно образуются двѣ субстанціи, субстанція души и субстанція плоти. Зарожденіе и соединеніе обѣихъ субстанцій происходитъ одновременно [3]). У человѣка, состоящаго изъ тѣла и души, находится двоякаго рода сѣмя (duae species semenis).—сѣмя тѣлесное и сѣмя душевное (corporis semen et animae semen). Изъ перваго происходятъ физическія тѣла (caro), изъ втораго души Выдѣленіе того и другаго сѣмени происходитъ въ актѣ половаго совокупленія. Въ произведеніи новой субстанціи души и плоти участвуютъ совокупно души и тѣла супруговъ. Образъ этого участія изъясняется въ слѣдующемъ грубомъ видѣ. Тертулліанъ утверждаетъ, что въ произведеніи субстанціи новой души участвуютъ animam concupiscentia, carnem opera. animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque toto homine concusso despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem .. Denique, ut adhuc verecundia magis pericliter quam probatione, in illo ipso voluptatis ultimae aestu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire? atque adeo marcescimus et devigescimus cum lucis detrimento? Hoc erit semen animale protinus ex animae descillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defaecatione. Описаннымъ образомъ произошли и происходятъ отъ Адама всѣ

---

[1]) Ibid. c. 23, 24.

[2]) Быт. 25, 22.

[3]) De an. 26.

души въ силу того, что природа исполняетъ повелѣніе Божіе о размноженіи рода человѣческаго [1]).

Сужденія Тертулліана о связи, существующей между тѣломъ и душею, о существѣ души и ея единствѣ и, наконецъ, о традукціонизмѣ наклонены къ доказательству той мысли, что человѣкъ не есть соединеніе двухъ, враждебныхъ другъ другу, началъ—добраго и злаго: ибо ни *въ душѣ человѣка, ни въ отношеніи къ ней плоти не замѣчается присутствіе злаго начала.* Если же въ натурѣ человѣка нѣтъ злаго начала, то и объясненіе злой дѣятельности человѣка, утверждающееся на предположеніи относительно бытія въ природѣ человѣка злаго начала, должно признать несостоятельнымъ: ибо зло, существующее въ человѣкѣ, имѣетъ *не субстанціальный, но нравственный характеръ*, подобный тому, какой имѣетъ зло, произведенное діаволомъ. Положеніе, что зло, производимое человѣкомъ, имѣетъ нравственный характеръ, развивается Тертулліаномъ въ его ученіи а) объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ, б) и о возможности паденія человѣка, какъ образа Божія, при обладаніи свободною волею и способностію къ самоопредѣленію при выборѣ добра или при отверженіи его—libera arbitrii potestas, τὸ αὐτεξούσιον [2]). Въ томъ и другомъ случаѣ опредѣляется отношеніе свободы человѣка, его паденія и проистекшаго отсюда грѣха къ благости Бога, Его могуществу и предвѣдѣнію, какъ требовала того противогностическая полемика. Если, говорили гностики, душа человѣка есть дыханіе Божіе, часть божественной сущности (substantiae), то поврежденіе части (corruptio portionis) не можетъ не сопровождаться поврежденіемъ цѣлаго [3]). Но такъ какъ поврежденіе божественнаго духа немыслимо, то не мыслимо и поврежденіе души человѣческой, какъ части Его и непонятно будетъ паденіе человѣка. Непонятно оно въ

---

[1]) De an. 27.
[2]) Ibid. c. 21.
[3]) Adv. Marc. II, c. 9.

отношеніи къ благости, всевѣдѣнію и всемогуществу Божію, при которыхъ Богъ не могъ ни сотворить человѣка злымъ, ни допустить его до паденія [1]). Если же, и при указанныхъ свойствахъ Божіихъ, совершилось паденіе человѣка, то оно можетъ быть объяснено только существованіемъ злаго начала, противоборствующаго Богу и увлекшаго человѣка ко злу.

Опровергая указанныя возраженія гностиковъ, Тертулліанъ прежде всего изъясняетъ церковное ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ и обсуждаетъ условія совершившагося паденія человѣка, обладающаго образомъ Божіимъ. Въ основаніи ученія Терулліана объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ лежитъ извѣстное библейское выраженіе. Благость Божія, говоритъ Тертулліанъ, создала человѣка весьма заботливо и нѣжною рукою, предпославъ сотворенію его не властное, но ласковое слово: *сотворимъ человѣка по образу и подобію нашему* [2]). Въ чемъ же состоитъ образъ и подобіе (imago et similitudo) Божіе въ человѣкѣ? Хотя Тертулліанъ и дѣлаетъ различіе между тѣмъ и другимъ [3]), но вообще установленное имъ различіе не признается достаточно твердымъ [4]). Образъ Божій простирается, по мнѣнію Тертулліана, на тѣло и душу. Признаніе образа Божія даже во внѣшней формѣ человѣка находится въ связи съ его взглядомъ на божественную экономію и его антигностическою полемикою, вынуждавшею его возвышать значеніе плоти, вызывавшей у гностиковъ презрительное отношеніе къ ней. Слово Божіе, по мнѣнію Тертулліана, создало человѣка по образу той плоти, которую оно имѣло нѣкогда воспринять [5]), и первый человѣкъ созданъ былъ по-

---

[1]) Ibid. c. 5.

[2]) Adv. Marc. II, c. 4. Adv. Prax. c. 5.

[3]) De baptismo c. 5: Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur.

[4]) Wörter, Die Christl. Lehre über das Verhaltniss von Gnade und Freiheit. 2 H. S. 383.

[5]) См. Adv. Marc. V, 8. De resur. carn. c. 6· Quodcunque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro sermo

добнымъ Сыну Божію—similis Filio [1]). Но въ строгомъ смыслѣ Тертулліанъ усматриваетъ образъ Божій въ душѣ, именно въ человѣческомъ духѣ: imago ergo spiritus [2]). „Я нахожу, говоритъ онъ, человѣка, созданнаго свободнымъ и надѣленнымъ способностію къ самоопредѣленію, не примѣчая въ немъ образа и подобія Божія ни въ чемъ иномъ, какъ именно въ этомъ свойствѣ его существа: ибо не въ лицѣ и тѣлесныхъ чертахъ, столь разнообразныхъ въ человѣческомъ родѣ, онъ отпечатленъ по свойству простаго Бога (ad uniformem Deum), но въ той субстанціи, которую человѣкъ получилъ отъ самаго Бога, т. е. въ субстанціи души, соотвѣтствующей образу Божію,—именно въ свободѣ воли и въ способности къ самоопредѣленію“ [3]). Судя по словоупотребленію, можно сказать, что Тертулліанъ отъ образа Божія въ человѣкѣ отличаетъ *подобіе*, состоящее въ святости человѣка, именно въ направленіи воли Божіей къ добру [4]). Сущность образа и подобія Божія состоитъ, по объясненію Тертулліана, въ томъ, что въ человѣкѣ отпечатлѣлись черты божественнаго духа—разумъ и свобода воли У Тертулліана мы находимъ даже объясненіе, почему въ человѣкѣ сосредоточены эти черты божественнаго духа. Богъ создалъ человѣка разумнымъ и свободнымъ. Причина созданія человѣка свободнымъ и разумнымъ выводится изъ того значенія, какое имѣетъ человѣкъ во вселенной. Богъ, возхотѣвшій быть познаваемымъ, пожелалъ создать міръ и въ немъ существо, способное познавать Его; такимъ существомъ и сотворенъ былъ человѣкъ. Создавъ же человѣка господиномъ всего міра, онъ не могъ не надѣлить его свободою воли [5]).

---

quod et terra tunc.—Et fecit hominem Deus; id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi.—Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.

[1]) Adv. Prax. c. 12.

[2]) Adv. Marc. II, c. 9.

[3]) Ibid. c. 5.

[4]) De exhort. cast. c. 1: Voluntas Dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut ipse sanctus est.

[5]) Adv. Marc. II, c. 6.

Если человѣкъ есть образъ Божій, обладающій разумомъ и свободою воли, то какимъ образомъ возможно было паденіе этого образа, который, какъ созданный для богопознанія, долженъ быть обезпеченнымъ со стороны своего пребыванія въ добрѣ? Вину паденія человѣка Тертулліанъ видитъ не въ Богѣ, создавшемъ человѣка, а въ самихъ силахъ человѣка, достаточныхъ для противодѣйствія злу, но и недѣлающихъ человѣка рабомъ добра. Возможность паденія выводится Тертулліаномъ изъ самаго понятія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Хотя, по его мнѣнію, душа человѣческая можетъ считаться, по своему происхожденію отъ Бога, божественною, но она не должна, по своей сущности, отождествляться съ божественною субстанціей, на что указываетъ уже названіе ея *дыханіемъ* (afflatus), а не духомъ (spiritus) Божіимъ, а также и наименованіе ея образомъ Божіимъ. Неправильный переводъ греческаго слова πνοή (дыханіе) латинскимъ словомъ spiritus (πνεῦμα) вмѣсто afflatus (дыханіе) дало поводъ нѣкоторымъ думать, что повреждеиіе, происшедшее въ душѣ человѣческой, свидѣтельствуетъ о способности Божественнаго духа къ повреждению, что совершенно невѣрно: ибо дыханіе меньше духа и есть какъ aurula послѣдняго. И маленькій вѣтерокъ происходитъ отъ вѣтра, но первый слабѣе послѣдняго. Далѣе образъ никогда не можетъ соотвѣтствовать вполнѣ истинѣ. Такъ и дыханіе, будучи образомъ духа, не можетъ настолько уравниваться съ нимъ, чтобы и оно было такъ же чуждо недостатка, какъ чуждъ его духъ Божій. „Въ этомъ отношеніи образъ менѣе истины, и дыханіе ниже духа“. Отпечатлѣвая въ себѣ черты божественнаго духа, какъ напр. безсмертіе и свободу, душа однакожъ остается образомъ, неимѣющимъ въ себѣ самой силы истины, какъ наприм. неповрежденности въ отношеніи ко грѣху, потому что неповрежденность приличествуетъ одному только Богу. Въ противномъ случаѣ это была бы не душа, но духъ, не человѣкъ, но Богъ. Не все, что Божіе, должно считаться Богомъ, душа, хотя отъ Бога, но не Богъ: произведеніе по

необходимости отличается отъ Бога [1]). Итакъ, душа человѣческая, какъ образъ и дыханіе божественнаго духа, можетъ склониться къ повреждению, не доказывая тѣмъ способности божественнаго духа къ повреждению, такъ какъ она нетождественна съ нимъ, но лишь подобна ему. Но, изображая душу слабою, способною къ повреждению, Тертулліанъ далекъ отъ мысли считать ее повредившеюся въ слѣдствіе своей слабости. Она представляется слабою, когда сравнивается съ Богомъ, но въ сравненіи съ тварными существами она представляется госпожею вселенной (domina universitatis), превосходящею ангеловъ [2]). Предполагаетъ Тертулліанъ и метафизическое доказательство въ пользу возможности уклоненія человѣка ко злу. Богъ, какъ высочайшее существо, неизмѣняемъ; всѣ же остальныя вещи рожденныя и сотворенныя подвержены измѣненію. Грѣхъ человѣка есть также происшедшее въ его душѣ измѣненіе, но не чрезъ то, что родственно Богу [3]), или измѣненіе не въ существѣ самой натуры, а чрезъ то, что присоединено, по особымъ цѣлямъ, къ субстанціи — per liberum arbitrium [4]).

Паденіе per liberum arbitrium произошло вслѣдствіе нарушенія человѣкомъ извѣстной райской заповѣди (Быт. II, 7). Какъ въ заповѣди этой заключались всѣ тѣ предписанія, которыя даны были впослѣдствіи чрезъ Моисея, такъ въ нарушеніи ея заключается вся сумма преступленій, свидѣтельствующихъ о возмущеніи человѣка противъ Бога [5]). Съ нарушеніемъ заповѣди Божіей произошли грѣхъ и зло въ мірѣ. Благость, предвѣдѣніе и всемогущество Божіе остались невредимыми вслѣдствіе паденія че-

---

[1]) Ibid. c. 9.

[2]) Ibid.

[3]) Quod illi cum Deo affine est.

[4]) Adv. Marc. II, c. 9.

[5]) Adv. Iud. c. 2.

ловѣка. Въ свободѣ, данной Богомъ человѣку, заключалась уже возможность для послѣдняго дѣйствовать согласно съ волею Божіею или вопреки ей. На предвѣдѣніи Божіемъ возможности паденія человѣка основываетъ Тертулліанъ установленіе закона, имѣвшаго направлять человѣческую волю къ послушанію волѣ Божественной,—закона, направляющаго волю по извѣстному пути, а не ограничивающаго свободу воли. Если же человѣкъ, пользуясь своею свободою, избралъ не то, что угодно было Богу, то понятно, что „совершившееся съ человѣкомъ не должно вызывать укоризнъ противъ Бога“ [1]). Богъ, предвидѣвшій паденіе человѣка, не могъ не создать его свободнымъ: „возможно ли, говоритъ Тертулліанъ, чтобы человѣкъ, обладатель цѣлаго міра, не могъ прежде всего распорядиться собственностію своей души“. Но Богъ не могъ также надѣлить человѣка и волею, неспособною сдѣлаться порочною: ибо одинъ только Богъ по природѣ благъ. Человѣкъ же только предназначенъ къ благу—non natura, sed institutione; онъ totus ex institutione. Слѣдовательно благо не вытекаетъ изъ природы самаго человѣка [2]). Такимъ образомъ, человѣку, по мнѣнію Тертулліана, дана возможность сдѣлаться добрымъ, каковая возможность и осуществляется при помощи данной ему свободы воли, посредствомъ которой онъ можетъ добровольно или осуществить свое предназначеніе къ добру, или же, не рабствуя предъ своимъ предназначеніемъ къ добру, свободно не осуществить его. Упражняясь добровольно въ добрѣ, человѣкъ можетъ сдѣлать его своею собственностію, нѣкоторымъ образомъ своею природою. А чтобы онъ могъ обратить въ собственность предоставленное ему благо, отъ котораго Богъ какъ бы отказался (emancipatum) въ пользу человѣка, ему, соотвѣтственно его институціи, предназначена оцѣнщица (libripens) предоставленнаго въ собственность человѣку блага,—*свобода*, посредствомъ которой человѣкъ добровольно усвояетъ благо,

[1]) Adv. Marc. II, c. 6.

[2]) ...non suum habens bonum esse.

и притомъ постепенно. Законъ (ratio) усвоенія блага состоитъ въ томъ, что въ добрѣ необходимо постепенно упражняться, по силѣ свободной воли недоброхотствующей институціи и нерабствующей предъ нею [1]).

Если въ свободѣ воли человѣкъ находитъ средство для укрѣпленія себя въ добрѣ, то въ той же свободѣ воли онъ находитъ сильную защиту противъ зла [2]). Если бы человѣкъ не имѣлъ права дѣлать добро по волѣ, а долженъ былъ дѣлать его по необходимости, то онъ по безсилію своего рабства могъ бы быть увлеченъ зломъ, равно какъ онъ былъ бы рабомъ добра. Слѣдовательно ему приличествуетъ полная свобода воли, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ, чтобы онъ, господинъ самаго себя, неизмѣнно, по доброй волѣ, готовъ былъ сохранять добро и избѣгать зла. Если же человѣкъ палъ, то въ паденіи его виновна его свобода, поелику отъ нея зависѣло рѣшиться на добро или зло [3]).

На законъ Божій, данный человѣку, нельзя смотрѣть какъ на ограниченіе свободы человѣка: ибо законъ имѣлъ въ виду, съ одной стороны, прилѣпить человѣка къ Богу, а съ другой—оградить его отъ послѣдствій уклоненія отъ воли Божіей. Кромѣ того, свобода человѣка, ничѣмъ не управляемая, не будетъ отличаться отъ свободы неразумныхъ существъ. „Тотъ законъ, говоритъ Тертулліанъ, на который ты гнѣваешься, установленъ былъ благостію, пекущеюся о человѣкѣ, чтобы этимъ закономъ онъ прилѣпленъ былъ къ Богу, а не казался бы такъ свободнымъ, какъ отверженный, долженствовавшій сравняться съ рабами своими, прочими животными, такъ какъ они предоставлены произволу изъ презрѣнія къ нимъ, какъ ограниченнымъ, чтобы прославлялся одинъ человѣкъ: ибо онъ одинъ достоинъ былъ принять отъ Бога законъ, и какъ существо разумное... въ

---

1) Ibid c. 6.

2) Adv. Marc. lib. II, c. 6.

3) Ibid.

своей разумной свободѣ былъ ограниченъ и подчиненъ Тому, который подчинилъ ему все“[1]). Съ другой стороны, установленіе закона указывало на возможность уклоненія воли человѣческой отъ воли божественной: „ибо законъ не могъ быть опредѣленъ для того, который не въ силахъ былъ бы воздать должнаго послушанія закону, и угроза смертію за преступленіе закона не назначалась бы, еслибы презрѣніе закона не подразумѣвалось въ свободѣ воли человѣка[2]). Угроза же смертію за преступленіе закона дана была въ поддержаніе слабости человѣческаго существа[3]); наказаніе за преступленіе закона являлось необходимымъ послѣдствіемъ установленія закона. „Благость предписала заповѣдь о сохраненіи закона (Быт. 2, 17); благость указала исходъ преступленія, чтобы незнаніе опасности не содѣйствовало нерадѣнію о послушаніи“[4]). Послѣ грѣха человѣкъ изъ состоянія невинности перешелъ въ состояніе грѣховности—corruptio naturae; зло, затемнивъ добро въ человѣкѣ, дѣлается нѣкоторымъ образомъ второю натурою его (naturale quodammodo), пока человѣкъ не возстановленъ былъ во Христѣ.

Въ ученіи Тертулліана о человѣкѣ въ отношеніи къ вопросу о происхожденіи зла развиты слѣдующія два общія положенія: а) человѣкъ не есть соединеніе двухъ враждебныхъ началъ; б) зло, произведенное человѣкомъ, имѣетъ нравственный, а не космологическій характеръ. Разъясненіе перваго положенія приводитъ Тертулліана къ выводу, что ни въ натурѣ души человѣка, ни въ ея отношеніи къ плоти не замѣчается злое начало. Развивая второе положеніе, онъ приходитъ къ убѣжденію, что человѣкъ, обладая свободною волею, могъ пребывать въ добрѣ и уклониться отъ него,

---

[1]) Ibid. c. 4.
[2]) Ibid. c. 5.
[3]) Ibid. c. 9.
[4]) Ibid.

что однакожъ не дѣлаетъ Бога виновникомъ зла: ибо образъ Божій въ человѣкѣ нетождественъ съ божественною субстанціей; паденіе же образа произошло чрезъ свободное произволеніе человѣка—per liberum arbitrium, вслѣдствіе нарушенія имъ закона Божія и уклоненія отъ блага, какъ цѣли человѣческой институціи; законъ имѣлъ въ виду направлять свободу человѣка къ добру и поддерживать ее, а не стѣснять. Въ ученіи о существѣ души конкретно-реалистическій характеръ міросозерцанія Тертулліана достигаетъ своей крайней вершины.

Въ заключеніе укажемъ на результаты, полученные нами при изслѣдованіи предмета настоящаго сочиненія и изложенные въ разныхъ частяхъ его:

1. Тертуллианова *теорія христіанскаго знанія* по своему общему церковно-положительному духу представляетъ собою одну изъ болѣе удачныхъ попытокъ развить основы христіанскаго знанія, указанныя въ новозавѣтномъ Св. Писаніи, хотя и не можетъ считаться истиннымъ рѣшеніемъ вопроса во всѣхъ его подробностяхъ. По истолкованію смысла и значенія источниковъ и нормъ христ. знанія она противоположна гностико-еретической теоріи гносиса, по своей положительности отлична отъ теоріи церковно-умозрительнаго направленія и близка къ теоріи Иринея, дѣлая дальнѣйшій шагъ въ развитіи принциповъ ея. По отношенію къ общему разрѣшенію вопроса о христіанскомъ знаніи заслуга ея состоитъ въ точномъ опредѣленіи объема знанія посредствомъ ограниченія его однимъ ученіемъ вѣры и устраненія изъ него языческо-философскаго элемента, въ вѣрномъ опредѣленіи отношенія между положительными и субъективными источниками и нормами христ. знанія. Но она нечужда недостатковъ по отношенію къ истолкованію смысла и значенія нѣкоторыхъ элементовъ знанія. Въ пониманіи существа

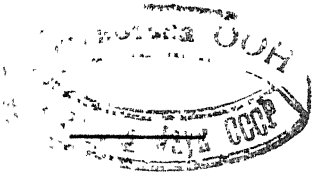
гносиса Тертулліанъ стремится приблизиться къ ученію о немъ Ап. Павла.

2. Основныя начала богословія, развитыя *въ ученіи о Богѣ въ самомъ себѣ*: а) единство божественнаго существа, имѣющаго corpus sui generis, понимаемое въ качествѣ общей формы субстанціальнаго и реальнаго бытія божественнаго духа, способнаго испытывать аффективныя состоянія; и б) троичность сего существа, которое божественная οἰκονομία располагаетъ въ св. Троицу (trinitas) и Троицу въ единицу (unitas): ибо ни диспозиція (dispositio) трехъ лицъ въ единицѣ, ни распредѣленіе (distributio) единой субстанціи между тремя лицами не разрушаютъ монархіи. Раскрытіе отношеній между троицею и единствомъ со стороны распредѣленія единаго божества между тремя лицами нельзя признать удовлетворительнымъ.

3. Въ ученіи *объ откровеніи Бога въ мірѣ въ качествѣ Творца его* раскрыты слѣдующія положенія: а) въ ученіи о твореніи міра вообще: откровеніе въ твореніи міра есть дѣло благости Бога, свободно, а не по необходимости, сотворившаго міръ *изъ ничего*; ученіе о твореніи міра изъ вѣчной матеріи дѣлаетъ Бога несвободнымъ виновникомъ зла, пріобрѣтающаго чрезъ это характеръ натуральной необходимости. б) Въ ученіи о физическомъ мірѣ и ангельскихъ существахъ: міръ физическій есть благое твореніе Бога, создавшаго и тѣлесно-духовныя существа (corporales-spiritales) добрыми non natura, sed institutione и надѣлившаго ихъ свободною волею, послужившею причиною произведеннаго ими зла, состоящаго въ уклоненіи отъ блага, какъ цѣли ихъ институціи. Богъ не отвѣтственъ за свободное зло діавола. Ученіе о демонахъ и вобще о духахъ не чуждо недостатковъ. в) Въ ученіи о человѣкѣ развиты два общія положенія: а) человѣкъ не есть соединеніе двухъ враждебныхъ началъ: ибо ни въ натурѣ души человѣка, ни въ отношеніи къ ней плоти, ни въ происхожденіи первой незамѣтно присутствіе злаго начала. б) Зло, произведенное

человѣкомъ, имѣетъ нравственный, а не космологическій характеръ: обладая свободною волею, онъ могъ пребывать въ добрѣ и уклониться отъ него, что не дѣлаетъ Бога виновникомъ зла: ибо божественная субстанція не тождественна съ образомъ Божіимъ, свободно нарушившимъ законъ, имѣвшій въ виду поддерживать и направлять свободу человѣка, а не стѣснять ее.

4. Всѣ указанныя основныя начала Тертулліановой теологіи развиты по принципамъ теоріи христіанскаго знанія съ незначительными уклоненіями отъ нихъ. Въ способѣ раскрытія этихъ началъ теологія Тертулліана выступаетъ предъ нами съ рѣшительно пололожительнымъ, конкретно-реалистическимъ характеромъ, идущимъ рядомъ съ супранатуралистическимъ элементомъ; но она не чужда и спекулятивнаго элемента. Пониженіе послѣдняго и возвышеніе конкретно-реалистическаго элементовъ составляетъ основной тонъ ея.



ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строк.	Вмѣсто.	Должно быть.
5	1 сн.	Лерискимъ	Леринскимъ.
6	16 —	Нандера	Неандера
7	13 св.	Cronologiae Cottingae	Chronologiae Gottingae
„	14 сн.	Tertament	Testament.
„	13 —	hirstorische	historische
25	1 св.	хтистіанскаго	христіанскаго
41	18 —	въ рѣрѣ	въ вѣрѣ
45	17 —	о отношенію	по отношенію
52	6 сн.	мистичекій	мистическій
„	5 —	представитей	представителей
66	12 —	рѣчя	рѣчи
90	18 св.	значніе	значенія
99	15 сн	быми	были
103	4 св.	Ахавія	Ахаія
121	9 сн.	fiilius	filius
123	9 св.	debibid	debebit
144	7 св.	субстанціональное	субстанціальное
153	3 сн.	deditum	debitum
166	16 св.	имымъ	инымъ
168	17 сн.	(Отеца)	(Отца)
170	3 —	fitio	filio
175	12 —	отдѣлялась	отдѣлялось
„	8 —	mxtrix	matrix
„	6 —	что Они—(unum)	что Они—unum
176	10 —	2)	3)
„	5 —	hoe... enndem	hoc... enudem
„	3 —	ot	et