Д. Гусевъ.

ТЕРТУЛЛІАНЪ,

ПРЕСВИТЕРЪ КАРѲАГЕНСКІЙ.

ОЧЕРКЪ ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ.

Апологетическія и полемико-догматическія сочиненія Тертулліана.

ДЕВЯТЫЙ ВЫПУСКЪ ПАТРОЛОГИЧЕСКАГО ОТДѢЛА ЖУРНАЛА ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ ЗА 1898 ГОДЪ.

Напечатанъ на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго.

КАЗАНЬ.

Типо-литографія Императорскаго Университета

1898.

Печатать дозволяется. Антоній Епископъ Чебоксарскій, Ректоръ Академіи.

ТЕРТУЛЛІАНЪ, ПРЕСВИТЕРЪ КАРѲАГЕНСКІЙ [1]).

Очеркъ его литературной дѣятельности.

Апологетическія и полемико-догматическія сочиненія Тертулліана.

Тертулліанъ оставилъ послѣ себя очень много сочиненій. Онъ касается въ нихъ самыхъ разнообразныхъ вопросовъ: и догматическихъ, и нравственныхъ, и обрядовыхъ; касается также и всѣхъ сторонъ современной

---

[1]) Тертулліану особенно посчастливилось въ нашей отечественной богословской литературѣ. О немъ существуетъ цѣлый рядъ спеціальныхъ изслѣдованій и статей, изъ которыхъ здѣсь мы можемъ указать слѣдующія:

„Тертулліанъ и его сочиненія“, статья (библіографическій обзоръ сочиненій) въ Христ. Чтен. за 1842 г. II, 381; III, 72.

Щеглова Н. „Тертулліанъ и его двѣ книги—ad nationes“, статья (біографія Тертулліана, характеристика и переводъ означеннаго сочиненія) въ Труд. Кіевск. Ак. 1876 г. III.

Его же. „Апологетикъ Тертулліана“ (характеристика и переводъ означеннаго сочиненія), статья въ Труд. Кіевск. Акад. 1887 г. №№ 8. 9. 11. 12 и 1888 г. № 2 и 3.

Опацкаго. „Тертулліанъ, какъ апологетъ христіанскій“, статья въ Духовн. Бесѣдѣ за 1861 г. № 31.

Скворцова К. „Философія Тертулліана“, статья въ Труд. К. А. 1866 г. II ‘и въ книгѣ подъ заглавіемъ „Философія отцевъ и учителей церкви въ первые три вѣка. Кіевъ. 1868 г.“.

Его же. Переводныя статьи о Тертулліанѣ изъ сочиненія Фрешеля «Cours d'eloquence sacrée» въ Труд. К. А.

Его же. „Трактатъ Тертулліана о молитвѣ Господней“, статья въ Т. К. А. 1865 г. № 3.

ему жизни христіанской церкви. По своему содержанію эти сочиненія распадаются на три группы, изъ которыхъ первую составляютъ творенія *апологетическія*,

---

Его же. „Трактатъ Тертулліана о зрѣлищахъ", статья въ Т. К. А. 1865 г.

Варсжанина В. „Нравственное ученіе Тертулліана", въ Тр. К. А. 1866 г. II.

Попови К. „Тертулліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія". Кіевъ. 1880, а также въ Т. К. А. 1880 г. I—II.

Мартынова. „Содержаніе Тертулліанова сочиненія—О свидѣтельствѣ души — и его достоинство въ апологетическомъ отношеніи", статья въ журналѣ Вѣра и Разумъ 1893 г. II.

Балановскаго А. „Тертулліанъ, какъ защитникъ христіанства", статья въ Прав. Обозр. 1884 г. II, № 8.

Штернова Н. „Тертулліанъ, пресвитеръ Карѳагенскій. Очеркъ его учено-литературной дѣятельности". Курскъ 1889 г. (обширное и обстоятельное изслѣдованіе о Тертулліанѣ съ обзоромъ какъ его жизни и сочиненій, такъ и самаго міровоззрѣнія).

Мазурина. „Тертулліанъ и его творенія". Москва. 1893 (краткія свѣдѣнія о Тертулліанѣ съ библіографическимъ обзоромъ его твореній; при чемъ приводятся въ сокращеніи въ переводѣ на русскій языкъ лучшія мѣста этихъ твореній).

Фаррара, цѣлая статья о Тертулліанѣ въ его сочиненіи: „Жизнь отцевъ и учителей церкви", въ переводѣ проф. Лопухина 1893 г.

Реверсова И., цѣлый отдѣлъ о Тертулліанѣ въ его сочиненіи: „Очеркъ западной апологетической литературы II и III в. Казань. 1892 г.".

Краткія свѣдѣнія о Тертулліанѣ можно найти также въ общихъ изслѣдованіяхъ, посвященныхъ обзору отеческой литературы, какъ напр. въ трудѣ преосв. *Филарета, арх. Черниговскаго* (Ученіе объ отцахъ церкви).

Труды Тертулліана въ переводѣ на русскій языкъ можно читать у *Карнѣева Е.* (ч. I—IV, 1847—1850. Спб.), который перевелъ однако не всѣ его сочиненія, при томъ часто только въ сокращеніи; у *Мазурина* (въ вышеуказанномъ сочиненіи); у *Щеглова Н.* (въ указанныхъ сочиненіяхъ) и у *Аѳанасія, арх. Коломенскаго,* который перевелъ „Защищеніе христіанъ противъ язычниковъ" 1802 г. Москва. Нѣкорые отрывки (краткіе) изъ сочиненій Тертулліана приводились часто на страницахъ Христіан. Чт. и Воскр. Чт. за старые годы.

написанныя противъ язычниковъ и іудеевъ; вторую—творенія *догматико-полемическія*, направленныя противъ разныхъ современныхъ еретическихъ сектъ, и наконецъ третью — творенія *антропологическія и нравственно-практическія.*

Во главѣ апологетическихъ твореній Тертулліана несомнѣнно нужно поставить его знаменитый „*Apologeticus pro christianis adversus gentes*“,—эту полную и обстоятельную апологію христіанства, обращенную имъ, какъ видно изъ предисловія, къ „представителямъ римской власти“ и вообще къ высшимъ правительственнымъ классамъ римской имперіи. Эта апологія написана имъ около 197 или 198 года.

Мы уже знаемъ, что обвиненія христіанъ со стороны язычниковъ были двоякаго рода: одни—нравственно-религіознаго характера, а другія—чисто свѣтскаго. Съ одной стороны христіанъ преслѣдовали потому, что считали ихъ безбожниками и людьми самыми безнравственными, закалавшими и пожиравшими собственныхъ дѣтей своихъ и предававшимися во время тайныхъ своихъ собраній оргіямъ и кровосмѣшенію; и съ другой—ихъ преслѣдовали потому, что они находились внѣ покровительства государственныхъ законовъ: во-первыхъ, какъ послѣдователи новой, закономъ недозволенной религіи; во-вторыхъ, какъ оскорбители величества, отказывавшіеся воздавать римскимъ императорамъ божескія почести, и наконецъ, въ третьихъ, какъ нарушители и возмутители общественнаго спокойствія, подозрѣвавшіеся въ разныхъ противо-государственныхъ замыслахъ. Сообразно съ этимъ и защита христіанства должна была производиться двумя путями и заключать въ себѣ двѣ стороны: нравственно-религіозную и чисто свѣтскую; съ одной стороны нужно было доказать, что христіане—не безбожники и не безнравственные люди, но что, напротивъ, только ихъ религія есть единая истинная и святая религія; а съ другой—нужно было доказать, что и всѣ юридическія

и политическія обвиненія христіанъ несправедливы и ложны въ самомъ своемъ основаніи. Греческіе отцы—апологеты II вѣка: Іустинъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ Антіохійскій и др. главнымъ образомъ касались только первой, именно—нравственно религіозной стороны дѣла; все свое вниманіе они обратили только на то, чтобы доказать божественность, нравственную чистоту и святость христіанской вѣры, и чтобы параллельно этому какъ можно рѣзче выставить на видъ ничтожество, ложность и безнравственность языческихъ вѣрованій, и культовъ. Но другой, чисто свѣтской, юридической и политической стороны дѣла греческіе апологеты касались весьма мало, только въ самыхъ общихъ чертахъ. Между тѣмъ. эта сторона дѣла для представителей римской власти была на первомъ планѣ; римскіе государственные люди могли вполнѣ соглашаться съ нравственно-религіозными доводами апологетовъ; доводы эти могли казаться имъ разумными и убѣдительными; они могли повѣрить и убѣдиться, что христіане дѣйствительно не безбожники и не безнравственные люди; но ихъ отношенія къ христіанамъ отъ этого все же не могли измѣниться до тѣхъ поръ, пока они оставались вѣрными своимъ политическимъ и государственнымъ принципамъ. Съ точки зрѣнія римскихъ государственныхъ людей, дѣло христіанъ было не столько нравственно-религіознымъ дѣломъ, сколько именно юридическимъ и политическимъ; противъ христіанской вѣры было само государство, а государство въ древнемъ языческомъ мірѣ было всемогуще не только въ своей собственной, но и въ нравственно-религіозной области. „Ваши разсужденія объ истинности, чистотѣ и святости вашей вѣры,—такъ отвѣчали христіанскимъ апологетамъ римскіе государственные люди,—прекрасны и разумны; но все-таки существованіе вашей вѣры запрещается прямымъ государственнымъ закономъ, объявляющимъ незаконною всякую новую вѣру; все-таки васъ необходимо преслѣдовать, какъ оскорбителей величества и какъ людей, живущихъ отдѣльно отъ насъ,

подозрѣваемыхъ въ разныхъ враждебныхъ замыслахъ противъ насъ". Такимъ образомъ, послѣ всѣхъ безуспѣшныхъ попытокъ защитить христіанъ почти только однимъ нравственно-религіознымъ путемъ, т. е. путемъ опроверженія обвиненій въ безбожіи и безнравственности, — христіанскимъ апологетамъ оставалось еще попытаться перенести дѣло защиты на чисто юридическую и политическую почву; нужно было доказать, что и съ юридической, политической и общественной точекъ зрѣнія язычники несправедливы въ своихъ гоненіяхъ и преслѣдованіяхъ христіанъ. Эту попытку дѣйствительно и представляетъ Тертулліанъ въ своемъ „Apologeticus adversus gentes pro christianis". Тертулліанъ не ограничивается, подобно своимъ предшественникамъ, опроверженіемъ однихъ только нравственно-религіозныхъ обвиненій, направленныхъ противъ христіанъ; онъ разрушаетъ и всѣ юридическія и политическія основанія религіозной нетерпимости римскаго правительства въ отношеніи къ христіанской вѣрѣ. Этотъ полурелигіозный, полусвѣтскій способъ защиты христіанства и составляетъ особенность Тертулліанова апологетика, отличающую его отъ всѣхъ другихъ апологетическихъ произведеній древности. Мы не станемъ говорить, какъ Тертулліанъ доказываетъ божественность, чистоту и святость христіанской вѣры; въ этомъ отношеніи онъ почти повторяетъ то, что уже высказано было подробно и обстоятельно его предшественниками—греческими христіанскими апологетами II-го вѣка. Мы обратимъ вниманіе только на одну оригинальную сторону его апологетика, именно на то, какъ онъ доказываетъ несправедливость римскаго правительства въ отношеніи къ христіанству съ точекъ зрѣнія—*юридической*, *политической* и *общественной*.

Прежде всего Тертулліанъ останавливаетъ свое вниманіе на томъ *государственномъ законѣ*, который объявлялъ христіанскую вѣру религіею недозволенною въ имперіи и на который всѣ римскіе правительствен-

ные люди ссылались, какъ на самое главное основаніе своихъ гоненій и преслѣдованій христіанъ. Авторъ апологетика разбираетъ этотъ законъ всесторонне, и подвергаетъ его строжайшей критикѣ. По его мнѣнію, законъ этотъ прежде всего несправедливъ въ *самомъ своемъ принципѣ*, въ самомъ своемъ существѣ, — несправедливъ вообще, безотносительно къ той или другой религіи (cap. 24. 28. Ср. Ad Scapul. cap. 2). Онъ основывается, по словамъ Тертулліана, на мнимомъ правѣ государства—вмѣшиваться во внутреннюю, индивидуальную жизнь каждаго человѣка, и регулировать ее точно такъ же, какъ государство регулируетъ внѣшнюю общественную жизнь людей. Но на самомъ дѣлѣ это право не принадлежитъ государству и не можетъ принадлежать, потому что оно противорѣчитъ тому естественному и общечеловѣческому праву, въ силу котораго каждый человѣкъ можетъ располагать и располагаетъ своею внутреннею психическою жизнію, какъ ему угодно. „Принуждать людей какими-нибудь внѣшними репрессивными мѣрами, покланяться тому богу, которому они не хотятъ покланяться, значитъ — по словамъ Тертулліана—оказывать вопіющую несправедливость и производить неслыханное насиліе“. Такой образъ дѣйствій не только несправедливъ, но и въ высшей степени безразсуденъ, и никогда не можетъ достигать своей цѣли. Государство, если бы и захотѣло, никогда не можетъ заключить внутреннюю, психическую жизнь человѣка въ извѣстныя, опредѣленныя рамки, если самъ человѣкъ не хочетъ этого. Всякій религіозный актъ непремѣнно долженъ обусловливаться извѣстнымъ внутреннимъ расположеніемъ, зависящимъ отъ самого человѣка; безъ этого условія всякій религіозный актъ теряетъ весь свой смыслъ, и не приноситъ никакой пользы человѣку, и вовсе не можетъ быть угоденъ тому божеству, которому онъ назначается. „Развѣ можетъ кто-нибудь заставить меня, спрашиваетъ Тертулліанъ, приносить жертвы Юпитеру, когда я не хочу, чтобы Юпитеръ мнѣ благопріятствовалъ,

Пусть Янусъ сердится, сколько ему угодно; пусть онъ обращаетъ ко мнѣ такое лице, какое ему угодно; я не хочу, чтобы онъ былъ расположенъ ко мнѣ,—и что вамъ за дѣло въ этомъ, лично только меня касающемся случаѣ?“ „Да и сами боги, продолжаетъ Тертулліанъ, которымъ вы заставляете меня покланяться, развѣ требуютъ себѣ насильственныхъ почестей? Берегитесь, чтобы вашъ образъ дѣйствій не былъ сочтенъ за нѣкоторый родъ безбожія, когда вы не позволите мнѣ покланяться тому богу, какому я самъ хочу, и станете принуждать меня покланяться такому богу, какому я вовсе и не хочу покланяться. Насильственныя почести не только противны богу, но и всякому хорошему и благородному человѣку“. Если, такимъ образомъ, означенный законъ вообще несправедливъ, безотносительно къ той или другой религіи,—несправедливъ самъ по себѣ, какъ законъ, нарушающій внутреннюю индивидуальную свободу человѣка; то онъ еще болѣе несправедливъ, по словамъ Тертулліана, въ *приложеніи въ частности къ христіанству* (сар. 4). Онъ еще имѣлъ бы нѣкоторый смыслъ, если бы христіанство было какимъ-нибудь зловреднымъ ученіемъ, разрушающимъ всѣ основы правильной и нормальной человѣческой жизни, если бы оно дѣйствительно было безбожною и безнравственною сектою, развращающею человѣческую природу. Тогда римское правительство было бы вправѣ не дозволять свободнаго отправленія христіанскаго культа и преслѣдовать христіанъ какими ему угодно насильственными мѣрами, какъ развратителей и злодѣевъ. Но христіанство есть истинная и божественная религія, его ученіе есть чистое и святое ученіе, оно не развращаетъ, а напротивъ нравственно улучшаетъ человѣка, его начала — свѣтлыя и животворныя начала, оно не только не вноситъ ничего злого и разрушительнаго въ жизнь человѣка, но напротивъ есть величайшее благо для людей. „И все это, говоритъ Тертулліанъ, подробно и обстоятельно доказано мною и другими христіанскими писателями“,

Отсюда ясно, что недозволять христіанамъ свободно отправлять ихъ религіозныя обязанности значитъ совершать ничѣмъ неоправдываемое насиліе и тиранство.

Послѣ этихъ чисто апріорныхъ разсужденій Тертулліанъ доказываетъ несправедливость означеннаго закона, касающагося христіанъ, на основаніи *фактовъ исторіи и жизни*. Онъ приглашаетъ римскихъ правительственныхъ людей обратиться къ ихъ юридическимъ лѣтописямъ и прослѣдить исторію примѣненія этого закона къ христіанамъ, чтобы видѣть, какіе государи примѣняли его и какіе не примѣняли. Всѣ мудрые, честные и добрые государи, пишетъ Тертулліанъ, не примѣняли его къ христіанамъ, если же и примѣняли его, то только государи несправедливые, безчестные и злые, которыхъ осуждаютъ сами язычники, считая, ихъ злодѣями и извергами (сар. 5). Неронъ и Домиціанъ — вотъ кто были первоначальными гонителями христіанъ. „Мы вмѣняемъ себѣ за честь, замѣчаетъ при этомъ Тертулліанъ, что именно Неронъ былъ самымъ первымъ виновникомъ нашего гоненія; потому что то, что могъ осудить Неронъ, безъ сомнѣнія, было величайшее добро“. Но ни одинъ изъ истинно хорошихъ римскихъ государей: ни Адріанъ, ни Веспасіанъ, ни Антонинъ не одобряли означеннаго карательнаго закона въ приложеніи къ христіанамъ, и всячески старались ослабить его силу. Уже это одно, по заявленію Тертулліана, должно убѣдить римское правительство, какъ жестокъ и несправедливъ означенный законъ и какъ необходимо отмѣнить его.

Затѣмъ, Тертулліанъ обращается къ существующей въ римской имперіи *юридической практикѣ* относительно разныхъ языческихъ религіозныхъ культовъ,— къ обще-религіозному праву, которымъ пользуются въ имперіи всѣ религіи, исключая христіанства. Онъ доказываетъ, что римскіе правительственные люди, отнимая у христіанъ свободу совѣсти, на основаніи древняго римскаго закона, запрещающаго введеніе всякой новой религіи въ государствѣ, оказываютъ христіанамъ

несправедливость, потому что на практикѣ этотъ законъ давно уже отмѣненъ, и прилагается къ однимъ только христіанамъ (сар. 24). „У васъ всѣ, даже самые безнравственные культы, — пишетъ Тертулліанъ, — культы чуждыхъ вамъ народовъ пользуются правомъ гражданства. Вы египтянамъ, напр., дозволяете вдаваться во всѣ нелѣпости ихъ предразсудковъ, дозволяете включать въ число боговъ ихъ всякаго рода животныхъ, дозволяете имъ даже предавать смерти всякаго, кто убьетъ одного изъ этихъ боговъ—животныхъ. Каждая провинція, каждый областной городъ имѣютъ у васъ своихъ боговъ. Только у насъ однихъ вы отнимаете свободу совѣсти, одни мы только оскорбляемъ римлянъ; они насъ не признаютъ за римлянъ потому только, что Бога нашего не обожаютъ... Но хотите ли вы или не хотите,—заключаетъ Тертулліанъ,—а христіанскій Богъ есть Богъ всего человѣческаго рода. Вы можете до времени обоготворять все, что вамъ угодно; но Богъ, котораго мы почитаемъ, долженъ быть и будетъ Богомъ всего міра“.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Тертулліана, тотъ государственный законъ, который объявлялъ христіанство религіею недозволенною въ имперіи—во-первыхъ несправедливъ вообще, въ самомъ существѣ своемъ, какъ законъ, нарушающій естественное право каждаго человѣка свободно располагать своею внутреннею жизнію; во-вторыхъ, онъ несправедливъ въ частности въ приложеніи его къ христіанству, какъ единой истинной, святой и божественной религіи; въ третьихъ, противъ него говоритъ самая исторія его примѣненія къ христіанамъ; наконецъ, въ четвертыхъ, онъ несправедливъ и съ точки зрѣнія общаго религіознаго права, которымъ пользуются въ римской имперіи всѣ вообще религіозные культы. На основаніи всѣхъ этихъ соображеній Тертулліанъ и требуетъ отъ римскаго правительства отмѣненія этого несправедливаго и жестокаго закона.

Римскій государственный законъ, запрещавшій подъ страхомъ смерти или изгнанія введеніе всякаго новаго религіознаго культа, кромѣ отечественнаго—національнаго, и на практикѣ уже отмѣненный въ отношеніи къ чисто языческимъ культамъ,—прилагался къ однимъ христіанамъ главнымъ образомъ потому, что надъ христіанами тяготѣли многія обвиненія не только нравственно-религіознаго, но также *политическаго и общественнаго* характера. Самое важное и тяжелое изъ этихъ обвиненій, котораго одного было достаточно, чтобы осуждать христіанъ на смерть, было обвиненіе въ *оскорбленіи величества*. Поводомъ къ этому обвиненію служилъ отказъ христіанъ клясться геніемъ или счастіемъ римскихъ императоровъ, приносить жертвы и вообще воздавать имъ божескія почести по примѣру язычниковъ. Чтобы объяснить, какимъ образомъ неисполненіе этихъ, повидимому, чисто религіозныхъ обязанностей могло навлечь на христіанъ обвиненіе въ оскорбленіи величества, нужно обратить вниманіе, какъ вообще на складъ всей римской политической системы, такъ въ частности, на то значеніе, какое занимала въ этой системѣ личность римскаго императора.

Личность верховнаго правителя вообще у всѣхъ народовъ считается священною и неприкосновенною, а потому вполнѣ естественно, что оскорбленіе ея наказывается строжайшимъ образомъ. Такъ какъ государь служитъ представителемъ всего управляемаго имъ народа, то поэтому и оскорбленіе его во всѣхъ законодательствахъ трактуется не только какъ оскорбленіе какой-нибудь частной, отдѣльной личности, но какъ оскорбленіе цѣлаго народа, цѣлыхъ милліоновъ личностей. Но нигдѣ, ни въ государствахъ древняго, ни въ государствахъ новаго міра, верховная политическая власть не стояла такъ высоко, и оскорбленіе ея не наказывалось такъ строго, какъ въ римскомъ государствѣ, въ особенности со временъ императоровъ. Это потому, что въ Римѣ государственные интересы стояли выше всѣхъ остальныхъ интересовъ не только свѣт-

скихъ, но и религіозныхъ; государство поглощало въ себѣ все, и религію, и семейство, и права личности и свободу совѣсти. Служеніе государству было для каждаго римлянина священнымъ, религіознымъ служеніемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова,—гораздо высшимъ, чѣмъ служеніе какому-нибудь богу. Какъ для грека самымъ высшимъ божествомъ была природа и въ особенности человѣкъ, какъ самое лучшее выраженіе и проявленіе природы; такъ для римлянина высшимъ божествомъ было его отечество и государство—Римъ. Боги въ собственномъ смыслѣ этого слова были для римлянина только второстепенными, подчиненными божествами, которыми высшее божество—государство могло распоряжаться, какъ ему угодно; оно могло предписывать имъ божескія почести, но въ то же время могло и низводить ихъ со степени божествъ на степень обыкновенныхъ смертныхъ существъ. Самъ Юпитеръ Олимпійскій былъ ничто въ сравненіи съ государствомъ, и императоръ Калигулла былъ отчасти правъ съ точки зрѣнія римской политической системы, когда угрожалъ ему разжаловать его изъ римскихъ боговъ и снова отослать его въ Грецію, если онъ будетъ глухъ къ молитвамъ римлянъ. Во времена республики этотъ взглядъ на государство, какъ на самое высшее божество, которому долженъ покланяться каждый римлянинъ предпочтительно предъ всѣми другими божествами, не воплощался еще въ чемъ-либо опредѣленномъ и не имѣлъ еще своего вещественнаго представителя; но со временъ имперіи онъ нашелъ себѣ воплощеніе въ лицѣ римскаго императора. Всѣ божескія права государства сосредоточились теперь въ одномъ лицѣ, лицѣ римскаго цезаря. Какъ прежде самымъ высшимъ божествомъ для каждаго римлянина было вообще государство, такъ теперь этимъ божествомъ сталъ для него въ частности императоръ римскій. Начиная съ Августа, всѣ языческіе римскіе императоры имѣли свои храмы, своихъ жрецовъ и вообще каждый имѣлъ свой особенный религіозный культъ. И

это не было только ихъ личною прихотью, но естественно вытекало изъ всей вообще политической системы Рима. Большинство императоровъ дѣлались богами уже послѣ своей смерти, по опредѣленію сената; но нѣкоторые чествовались, какъ боги, и во время своей жизни. Такъ, по свидѣтельству Свѣтонія и Діона Кассія, въ царствованіе императора Домиціана всѣ оффиціальные акты начинались обыкновенно слѣдующей формулой: „Dominus ac Deus noster haec fieri jubet“,—и никто не имѣлъ права ни писать, ни говорить съ императоромъ, не назвавши его предварительно именемъ „Dominus ac Deus“.

Такимъ образомъ, по римской политической системѣ особа императора считалась не только священною и неприкосновенною, какъ у другихъ народовъ, но и божественною,—такою, которой каждый гражданинъ обязанъ оказывать не только человѣческія, но и божескія почести. Значитъ, христіане, невоздававшіе императорамъ божескихъ почестей, неприносившіе имъ жертвъ и неклявшіеся ихъ геніемъ, съ точки зрѣнія римскихъ язычниковъ, дѣйствительно казались виновными въ оскорбленіи величества, и подлежали за это смертной казни.

Но съ христіанской точки зрѣнія здѣсь не было никакого преступленія; напротивъ, свой отказъ воздавать императорамъ божескія почести, въ виду угрожающихъ пытокъ и смерти, христіане ставили себѣ даже въ нравственную заслугу. Разница была, такимъ образомъ, только въ различныхъ точкахъ зрѣнія на предметъ и проистекала отъ неодинаковаго взгляда на особу императора. Язычники считали императора богомъ, и поэтому на отказъ христіанъ воздавать ему божескія почести смотрѣли, какъ на оскорбленіе величества; христіане считали его только человѣкомъ, и вслѣдствіе этого не видѣли здѣсь никакого преступленія. Такимъ образомъ, чтобы устранить отъ христіанъ обвиненіе въ оскорбленіи величества, христіанскому апологету нужно было прежде всего показать различіе

между римско-языческимъ и христіанскимъ взглядомъ на императора, и отдѣлить область духовную, религіозную отъ области свѣтской, политической. Этимъ дѣйствительно и начинаетъ Тертулліанъ свое опроверженіе означеннаго обвиненія.

Отказываясь воздавать императорамъ божескія почести, клясться ихъ геніемъ и приносить имъ жертвы, христіане, по словамъ Тертулліана, весьма далеки отъ того, чтобы оскорблять императорское величество. Они руководятся въ этомъ случаѣ не какими-нибудь политическими, а только чисто религіозными побужденіями. Они признаютъ только одного Бога, предвѣчнаго, истиннаго и живого, и убѣждены, что только этому Богу принадлежатъ Божескія почести. А на императоровъ они смотрятъ, какъ на простыхъ и обыкновенныхъ смертныхъ, власть которыхъ простирается только на одни свѣтскія, политическія дѣла, и вовсе не простирается на душу человѣка,—на его внутреннюю духовную жизнь. Тѣмъ болѣе, что сами императоры, несмотря на ихъ внѣшнее величіе, въ полной степени зависятъ отъ того Бога, въ котораго вѣруютъ христіане. Творецъ неба и земли есть въ то же время и творецъ императора. Императоръ прежде всего человѣкъ, а потомъ уже императоръ. Онъ обязанъ христіанскому Богу, какъ своею жизнью, такъ и своею властію; только чрезъ Бога и отъ Бога каждый императоръ дѣлается императоромъ. Отъ Него именно, и не отъ кого другого, онъ получаетъ и свою жизнь и царскій вѣнецъ. Власть его есть власть по милости Божіей, и онъ не имѣетъ никакой власти, кромѣ дарованной ему отъ Бога. Такимъ образомъ было бы преступленіемъ противъ Бога воздавать принадлежащія только Ему одному почести простому и обыкновенному человѣку, находящемуся отъ Него въ полнѣйшей зависимости и обязанному Ему какъ своею жизнію такъ и своею властію. Божескія почести прилично было бы воздавать императорамъ только въ томъ случаѣ, если бы они сами отъ себя получили и свою жизнь и свою власть,

т. е. другими словами—если бы они обладали божественнымъ достоинствомъ (Apologet cap. XXX). Развивая свою мысль дальше, Тертулліанъ старается доказать даже, что христіане, не воздавая императорамъ божескихъ почестей, не только не унижаютъ, а напротивъ возвышаютъ ихъ достоинство. „Мы не равняемъ императора съ Богомъ и не именуемъ его Богомъ, во-первыхъ потому, что не умѣемъ лгать, во-вторыхъ потому, что не хотимъ издѣваться надъ нимъ, и въ третьихъ потому, что онъ самъ не пожелаетъ считаться Богомъ въ то время, когда онъ есть только человѣкъ“ (cap. XXXIII). „Довольно для него имѣть званіе императора, званіе величественное и почтенное, дарованное ему отъ Бога. Кто называетъ его Богомъ, тотъ отнимаетъ у него это званіе; онъ не можетъ быть императоромъ, не будучи человѣкомъ“ (ibid.). „Вамъ извѣстно, пишетъ Тертулліанъ (ibid.), что когда ведутъ императора на пышной тріумфальной колесницѣ, т. е. когда величіе его въ особенности проявляется, то и здѣсь постоянно напоминаютъ ему, что онъ только человѣкъ. Идущій сзади колесницы постоянно твердитъ ему: „оглянись назадъ, и помни, что ты человѣкъ“. Императоръ былъ бы менѣе великъ, если бы назывался Богомъ, потому что чувствовалъ бы въ данномъ случаѣ явную ложь, онъ болѣе великъ, когда ему напоминаютъ, что онъ не Богъ, а человѣкъ. Только самой постыдной и грубой лести свойственно называть императора Богомъ“ (ibid.).

Такимъ образомъ то, въ чемъ язычники видятъ оскорбленіе величества, христіане ставятъ себѣ въ заслугу; отказываясь приносить императорамъ божескія почести, они не только не совершаютъ никакого политическаго преступленія, а напротивъ вносятъ въ политическую систему Рима правильныя и истинныя понятія и сообщаютъ ей настоящій смыслъ и значеніе, строго отдѣляя область свѣтскую, политическую отъ области духовной, религіозной. Они смотрятъ на императора не какъ на Владыку духовнаго, божественнаго,

но какъ только на Властителя свѣтскаго, политическаго. И въ этомъ отношеніи они воздаютъ ему всѣ принадлежащія ему почести. Всѣ вѣрноподданическія обязанности христіане исполняютъ искренно и честно, безъ лести и раболѣпства. Они оказываютъ ему любовь, вѣрность и преданность. Къ этому обязываетъ ихъ прежде всего общій законъ ихъ религіи—любить всякаго вообще человѣка, безъ различія званія и состоянія (сар. XXXVI). „Мы одинаковы,—пишетъ Тертулліанъ,—какъ къ императорамъ, такъ и ко всѣмъ людямъ, съ которыми находимся въ сношеніи; намъ запрещено кому бы то ни было дѣлать зло, или желать его; запрещено даже говорить или мыслить о немъ; въ силу общаго закона любви, который проповѣдуетъ наша вѣра, мы обязаны дѣлать добро и самымъ высшимъ и самымъ низшимъ лицамъ“ (ibid.). Но императоръ имѣетъ особенныя права на любовь и преданность къ нему христіанъ; онъ есть избранникъ Божій, власть его непосредственно проистекаетъ отъ самого Бога. „Можемъ ли мы, — восклицаетъ Тертулліанъ,—не имѣть чувствъ любви и благоговѣнія къ тому, кого Самъ Богъ нашъ возвелъ на престолъ, и кого по этому поводу мы должны считать особеннымъ нашимъ императоромъ!“ (сар. XXXIII). Свое особенное уваженіе къ императору христіане заявляютъ тѣмъ, что постоянно молятся за него своему Богу и молятся предпочтительно предъ всѣми людьми,—молятся о здравіи и долгоденствіи, о безопасности его дома, о храбрости его воинства, о вѣрности ему сената, о благонравіи управляемаго имъ народа, и т. д. (сар. XXX). И въ этомъ случаѣ христіане поступаютъ опять по требованію своей религіи; молиться за императоровъ особенно и предпочтительно предъ всѣми людьми повелѣваетъ имъ Самъ Богъ, въ котораго они вѣруютъ. „Посмотрите въ наши священныя книги, — пишетъ Тертулліанъ (сар. XXXI), — и вы прочитаете тамъ слѣдующую заповѣдь: „молю прежде всѣхъ творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся чело-

вѣки: за царя и за всѣхъ, иже во власти суть“ (Тим. 1). Такимъ образомъ, христіане должны питать особенное почтеніе къ императорамъ уже по самымъ религіознымъ своимъ убѣжденіямъ и по требованіямъ своего нравственнаго закона. Христіане обязаны къ этому и по чисто свѣтскимъ побужденіямъ. Они—такіе же граждане, какъ и язычники; безопасность и спокойствіе имперіи и императора для нихъ такъ же дороги, какъ и для язычниковъ. Это даетъ случай Тертулліану коснуться новаго обвиненія христіанъ со стороны язычниковъ въ томъ, что будто бы они, христіане, нарушители общественнаго спокойствія и питаютъ въ себѣ замыслы противъ цѣлости и благосостоянія римскаго государства.

Тертулліанъ довольно пространно доказываетъ, что христіане не могутъ считаться нарушителями государственнаго и общественнаго спокойствія. Чтобы лучше показать ихъ невиновность въ данномъ отношеніи, онъ обращается къ исторіи, и въ ней находитъ подтвержденіе, что христіане никогда не были возмутителями противъ власти и государства вообще, хотя къ тому имѣли много поводовъ и обладали даже достаточными силами къ ниспроверженію языческаго правительства. — Этими основными мыслями и исчерпывается оригинальность тѣхъ апологетическихъ пріемовъ, которые примѣнялъ Тертулліанъ въ дѣлѣ защиты христіанства предъ лицомъ римскаго правительства.

Кромѣ „Apologeticus“, въ защиту христіанъ отъ нападеній со стороны язычниковъ, Тертулліанъ написалъ еще три слѣдующіе трактата: *Libri duo ad nationes*, *De testimonio animae* и *Ad Scapulam*. Но значеніе этихъ произведеній сводится къ тѣмъ же чертамъ, которыя были указаны при анализѣ его главнаго апологетическаго труда. Противъ *іудеевъ* Тертулліанъ написалъ также особый трактатъ подъ заглавіемъ: „*Adversus Judaeos*“. Это произведеніе, очень интересное само по себѣ, однако не представляетъ ничего особеннаго

сравнительно съ подобными же произведеніями другихъ христіанскихъ апологетовъ предшествующаго времени.

Что касается *полемическихъ* произведеній Тертулліана, то бо́льшая часть ихъ написана въ опроверженіе современныхъ ему гностическихъ системъ. Гностицизмъ главнымъ образомъ процвѣталъ въ половинѣ II вѣка и хотя къ концу этого же вѣка потерялъ значительную степень своего вліянія, но тѣмъ не менѣе не палъ еще окончательно; онъ продолжалъ существовать и въ III вѣкѣ, до тѣхъ поръ, пока не преобразовался и не смѣшался съ ересью монархіанъ и такимъ образомъ не утратилъ своего прежняго грубо-языческаго характера. Въ концѣ II и въ началѣ III вѣка, когда жилъ и дѣйствовалъ Тертулліанъ, изъ всѣхъ гностическихъ сектъ самымъ бо́льшимъ вліяніемъ пользовались—секта Маркіона, школа Валентина и секта гностика Гермогена. Противъ этихъ еретиковъ Тертулліанъ и написалъ одно за другимъ слѣдующія три сочиненія: *Adversus Marcionem, Adversus Valentinianos* и *Adversus Hermogenem.*

Со стороны содержанія полемика Тертулліана съ гностицизмомъ представляетъ немного особенностей сравнительно съ полемикой противъ гностицизма со стороны его старшаго современника св. Иринея, епископа Ліонскаго. Тертулліанъ, — какъ онъ самъ нѣсколько разъ сознается, — постоянно имѣлъ подъ руками твореніе Иринея, и пользовался имъ въ борьбѣ своей съ гностицизмомъ иногда съ буквальною точностію. Но тѣмъ не менѣе антигностическія произведенія Тертулліана носятъ на себѣ нѣкоторую печать оригинальности. Ириней опровергаетъ пунктъ за пунктомъ каждую изъ разсматриваемыхъ имъ гностическихъ системъ, относится къ дѣлу вполнѣ серьезно, и разбираетъ гностическія ученія всегда сообразно съ существомъ дѣла. Тертулліанъ же, опровергая гностицизмъ, главнымъ образомъ старается подмѣтить и какъ можно рельефнѣе выставить на видъ ту или иную комическую сторону въ каждомъ разсматриваемомъ имъ пунктѣ

ереси; онъ не столько старается представить гностическія ереси научно неосновательными, сколько смѣшными и комичными. Особенно замѣтно проявляется эта черта въ его трактатѣ — „Adversus Valentinianos“. Тертулліанъ написалъ этотъ трактатъ съ цѣлію опровергнуть и представить неосновательнымъ ученіе Валентина. Но во всемъ трактатѣ, состоящемъ изъ 39 главъ, собственно нѣтъ опроверженія въ буквальномъ смыслѣ этого слова; Тертулліанъ не разбираетъ и не относится критически ни къ одному пункту ученія Валентина, какъ это дѣлаетъ напротивъ св. Ириней; онъ просто ограничивается здѣсь только сатирическимъ изложеніемъ системы Валентина, и представляетъ ее въ такомъ каррикатурно-смѣшномъ видѣ, что читатель и безъ научнаго опроверженія вполнѣ убѣждается въ несостоятельности и нелѣпости Валентинова ученія. Всю систему Валентина Тертулліанъ прямо называетъ траги-комедіею, состоящею изъ двухъ актовъ, изъ которыхъ первый совершается на небѣ, происходитъ въ жизни такъ называемой у гностиковъ „божественной плиромы“ и состоитъ въ происхожденіи и рожденіи другъ отъ друга Валентиновыхъ эоновъ; а второй совершается внѣ плиромы, и состоитъ въ блужданіяхъ и скитаніяхъ эона—Софіи Ахамофъ, въ рожденіи отъ него Диміурга, въ происхожденіи міра и человѣка, и т. д.—Затѣмъ, въ полемикѣ своей съ гностицизмомъ св. Ириней никогда не выходитъ изъ предѣловъ умѣренности, и не дозволяетъ себѣ даже тѣни раздраженія; рѣчь его всегда отличается ровнымъ, спокойнымъ характеромъ. Напротивъ, Тертулліанъ постоянно раздражается, дозволяетъ себѣ горячность и рѣзкость тона, и часто называетъ своихъ противниковъ весьма неблагозвучными эпитетими. Твореніе св. Иринея даже противники его могли читать спокойно и хладнокровно; полемическія произведенія Тертулліана даже сторонникамъ его должны были казаться рѣзкими и крайними, а на противниковъ должны были производить самое непріятное, отталкивающее впечатлѣніе. Полемика съ

гностицизмомъ св. Иринея глубже и основательнѣе; полемика же Тертулліана живѣе и увлекательнѣе. Недостатки гностицизма св. Иринеемъ выставляются просто и естественно, а Тертулліаномъ, наоборотъ, въ высшей степени рѣзко и выразительно. И тотъ и другой, впрочемъ, несмотря на разницу полемическихъ пріемовъ, одинаково успѣшно достигаютъ своей цѣли; гностицизмъ представляется въ ихъ сочиненіяхъ грубымъ, полуязыческимъ и полухристіанскимъ ученіемъ.

Самымъ замѣчательнымъ изъ антигностическихъ сочиненій Тертулліана, по своей обширности, богатству содержанія и изяществу своей внѣшней отдѣлки, является сочиненіе подъ заглавіемъ—„*Adversus Marcionem*“, состоящее изъ пяти книгъ; это—то сочиненіе, надъ которымъ Тертулліанъ трудился нѣсколько лѣтъ и которое онъ не разъ исправлялъ и передѣлывалъ. Задача его сводится къ тому, чтобы опровергнуть дуалистическую теорію Маркіона и противопоставить ей истинное, христіанское ученіе о тѣхъ вопросахъ и предметахъ, которыхъ касался Маркіонъ.

Извѣстно, что Маркіонъ отрицалъ всякую связь между древнимъ, ветхозавѣтнымъ міромъ и новымъ, христіанскимъ, въ частности между іудействомъ и христіанствомъ. Христіанство, по ученію Маркіона, явилось вдругъ, неожиданно и безъ всякаго приготовленія, какъ противоположность и безусловное отрицаніе всего того, чѣмъ жило человѣчество въ древнемъ мірѣ. Христіанство и іудейство—это двѣ не только различныя, но и противоположныя области, имѣющія каждая своего особаго Владыку—Бога. Богъ іудейства—существо несовершенное, ведущее вѣчную безуспѣшную борьбу съ злыми силами матеріи; напротивъ, Богъ христіанскій есть верховное, совершеннѣйшее существо, источникъ свѣта и добра. Тотъ—Богъ мщенія и неумолимой строгости, этотъ—Богъ кротости и благости, никогда неистощающихся и ничѣмъ невозмущаемыхъ. Насколько противоположны оба эти Бога, настолько же противоположны и ихъ произведенія,

т. е. іудейство и христіанство; іудейство неизмѣримо ниже христіанства. Эту-то дуалистическую теорію и опровергаетъ Тертулліанъ въ своихъ пяти книгахъ— „Adversus Marcionem“. Въ первой книгѣ онъ доказываетъ, что существуетъ только одинъ Богъ, Который есть Богъ и Ветхаго и Новаго Завѣта. Во второй— онъ развиваетъ ту мысль, что этотъ единый и истинный Богъ въ одно и то же время и благъ и правосуденъ, и что благость и правосудіе не суть совершенно противоположныя свойства,—какъ представляетъ Маркіонъ, приписывая благость исключительно только Богу Новаго Завѣта, а правосудіе исключительно только Богу Ветхаго Завѣта—; но что оба эти свойства необходимо должны быть присущи одному и тому же Богу. Въ третьей книгѣ Тертулліанъ доказываетъ, что Христосъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ есть то же самое лице, что и Христосъ, родившійся въ Новомъ Завѣтѣ отъ Дѣвы Маріи. Въ четвертой книгѣ, съ цѣлію доказать единство Ветхаго и Новаго Завѣта, онъ сопоставляетъ евангелія съ разными ветхозавѣтными книгами. Наконецъ, въ пятой книгѣ, съ тою же самою цѣлію онъ сопоставляетъ посланія апостоловъ и въ особенности посланія апостола Павла въ частности съ пятокнижіемъ Моисея. Три послѣднія книги, очевидно, важны главнымъ образомъ въ экзегетическомъ отношеніи и почти вовсе не представляютъ собою догматическаго интереса; поэтому мы остановимся только на двухъ первыхъ книгахъ, въ которыхъ Тертулліанъ опровергаетъ ученіе Маркіона о Богѣ и противопоставляетъ ему истинное христіанское ученіе.

Въ ученіи о Богѣ Тертулліанъ прежде всего на самыхъ незыблемыхъ основаніяхъ старается установить, въ противоположность ученію Маркіона, истину *единства* Божія. Дуализмъ Маркіона, допускающій двухъ различныхъ и независимыхъ другъ отъ друга боговъ, равняется, по ученію Тертулліана, полному отрицанію Бога. Истинный Богъ можетъ быть только одинъ; иначе нѣтъ вообще никакого Бога.

Нужно замѣтить, что аргументація, путемъ которой Тертулліанъ доходитъ до этого вывода въ своей первой книгѣ „Adversus Marcionem“ (въ особен. гл. 1—5), въ сущности одинакова съ тою аргументаціею, которою пользуется и св. Ириней въ своей критикѣ вообще дуалистическаго ученія; только Тертулліанъ говоритъ въ этомъ случаѣ полнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ св. Ириней; силлогизмъ Тертулліана круглѣе и законченнѣе, чѣмъ силлогизмъ Иринея; Тертулліанъ самъ высказываетъ и всѣ основанія и выводы, тогда какъ Ириней иногда не договариваетъ, и, высказывая основанія, самые выводы изъ нихъ предоставляетъ дѣлать самому читателю.

Чтобы доказать единство Божіе, Тертулліанъ выходитъ изъ общей идеи о Богѣ, какъ она дана въ Откровеніи и какъ она присуща самой природѣ человѣка. Сообразно съ этой идеей мы представляемъ себѣ Бога существомъ верховныхъ, не имѣющимъ ничего себѣ равнаго, пребывающимъ отъ вѣчности, нерожденнымъ, несотвореннымъ, не имѣющимъ ни начала ни конца, безконечно возвышающимся надъ всѣмъ бытіемъ какъ по своимъ качествамъ такъ и по своему могуществу. Имѣть о Богѣ другое понятіе,—говоритъ Тертулліанъ,—это значитъ совершенно не знать Его, мало того—даже отрицать Его и отнимать у Него все то, что̀ принадлежитъ Ему существенно. Но это именно и дѣлаетъ Маркіонъ, когда признаетъ кромѣ одного Бога еще другого самостоятельнаго Бога. Въ самомъ дѣлѣ, допуская другого Бога, онъ очевидно не можетъ мыслить Его какъ *ниже*, такъ и *выше* перваго Бога; потому что въ первомъ случаѣ, т. е. если бы онъ мыслилъ Его ниже перваго Бога, то его другой Богъ не былъ бы Богомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; онъ былъ бы существомъ зависимымъ и подчиненнымъ; и во второмъ случаѣ, т. е. если бы Маркіонъ представлялъ своего другого Бога выше, чѣмъ первый Богъ, тогда не былъ бы Богомъ его первый Богъ, какъ существо точно также зависимое и подчиненное. Зна-

читъ, въ обоихъ случаяхъ можно признать бытіе только одного Бога въ собственномъ смыслѣ этого слова. Теперь предположимъ, говоритъ Тертулліанъ, что *оба* Маркіоновы *Бога равны между собою.* И въ этомъ случаѣ истинное понятіе о Богѣ исказится. Два равныхъ, независимыхъ и верховныхъ существа не могутъ существовать совмѣстно другъ съ другомъ, потому что сущность верховнаго существа въ томъ именно и состоитъ, чтобы не имѣть ничего себѣ равнаго, и потому что преимущество не имѣть ничего себѣ равнаго можетъ принадлежать только одному существу. Верховное существо должно по необходимости исключать всякое другое независимое существо; Оно не можетъ терпѣть никакого себѣ соперника или товарища потому именно, что Оно есть верховное существо и что никакое другое существо не можетъ быть верховнымъ. Значитъ, изъ двухъ Маркіоновыхъ боговъ одинъ непремѣнно долженъ быть неверховнымъ существомъ, низшимъ, подчиненнымъ,—что̀ несогласно съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ. Примѣръ двухъ независимыхъ царей, существующихъ совмѣстно другъ съ другомъ,—тотъ примѣръ, на который обыкновенно ссылаются маркіониты, нисколько не можетъ оправдывать и уяснять совмѣстное существованіе двухъ равныхъ и независимыхъ боговъ, потому что цари—не верховныя существа, и не могутъ идти въ сравненіе съ суще твомъ высочайшимъ, божественнымъ. Если можно допустить два верховныхъ существа, тогда можно допустить ихъ и больше; потому что тогда сама собою уничтожается та единственная причина, которая препятствуетъ умноженію боговъ, т. е. невозможность для Бога, въ силу Его верховности, имѣть кого-либо себѣ равнаго. Такимъ образомъ, дуализмъ Маркіона, по мнѣнію Тертулліана, необходимо ведетъ къ языческому политеизму, или, другими словами, къ положительному отрицанію истиннаго Бога, потому что истинный Богъ можетъ быть только одинъ.

Съ тою же послѣдовательностію опровергаетъ Тертулліанъ и взглядъ Маркіона *на существо* обоихъ допускаемыхъ имъ *боговъ* во второй книгѣ своего трактата (въ особен. XI и XII гл.). Какъ отличительный признакъ Бога Ветхаго Завѣта, Маркіонъ ставилъ одно только правосудіе, исключающее всякую любовь и благость къ человѣчеству; и какъ отличительный признакъ Бога Новаго Завѣта, онъ ставилъ, напротивъ, только любовь и благость, никогда не истощающіяся и ничѣмъ невозмущаемыя. Бога Ветхаго Завѣта онъ представлялъ только неумолимымъ Судіею и Карателемъ человѣчества; и Бога Новаго Завѣта—Богомъ исключительно только любви и кротости, Который никогда не гнѣвается, никого не судитъ, не осуждаетъ и не наказываетъ. По теоріи Маркіона, правосудіе и любовь—два совершенно противоположныя свойства, взаимно себя исключающія и несовмѣстимыя въ одномъ и томъ же существѣ; это и было, между прочимъ, основаніемъ, почему въ Богѣ Ветхаго Завѣта, въ которомъ Маркіонъ видѣлъ одно только правосудіе, онъ признавалъ совсѣмъ другого Бога, сравнительно съ Богомъ Новаго Завѣта, въ которомъ онъ замѣчалъ только любовь и благость. Тертулліанъ, опреки Маркіону, доказываетъ, что правосудіе и любовь не только совмѣстимы, но и необходимо должны быть присущи одному и тому же Богу; иначе опять,—какъ и въ первомъ случаѣ при отрицаніи единства Божія,—исказится истинное понятіе о Богѣ, данное въ Откровеніи и врожденное самой природѣ человѣка. При всей всеобъемлющей любви своей къ человѣчеству, при всей безпредѣльной своей благости и кротости, Богъ не можетъ быть неправосуднымъ, не теряя присущаго Ему божественнаго достоинства. Какъ Владыка и Господь всего, какъ верховный распорядитель всѣхъ судебъ человѣчества, и какъ единственный верховный законодатель его, Богъ не можетъ не требовать, чтобы воля Его свято исполнялась и чтобы законы Его всегда имѣли силу и были почитаемы людьми, какъ высшее и единственное пра-

вило ихъ жизни. Онъ не можетъ не запрещать даже малѣйшаго нарушенія Его законовъ. „А если Онъ запрещаетъ что-нибудь,—говоритъ Тертулліанъ,—значитъ Ему непріятно и неугодно это; а непріятное и неугодное не можетъ не огорчить Его; огорчившись, Онъ не можетъ не гнѣваться; а гнѣвъ необходимо ведетъ за собою осужденіе и наказаніе, если только гнѣвающееся лицо имѣетъ на это власть и силу. Словомъ, Богъ, при всемъ обиліи своей любви и благости, не можетъ быть не правосуднымъ". Если отнять у Бога правосудіе, тогда нужно отнять у Него и благость и любовь; потому что благость Божія въ томъ и состоитъ, что Онъ ненавидитъ и истребляетъ зло, преслѣдуя его наказаніемъ. Безъ правосудія благость въ Богѣ была бы несправедливою, неразсудительною и мечтательною,—была бы только слабостію, несвойственною не только Богу, но и людямъ. Безъ правосудія Богъ былъ бы только призракомъ Бога, существомъ слабымъ, которое издаетъ законы и оказывается не въ состояніи ихъ ни поддерживать, ни карать за ихъ нарушеніе. Наконецъ, безъ правосудія невозможенъ никакой нравственный порядокъ, потому что въ противномъ случаѣ не можетъ быть силы, которая сохраняла бы и поддерживала этотъ порядокъ страхомъ возмездія и наказанія; въ противномъ случаѣ всякій могъ бы дѣлать что ему угодно въ полной увѣренности на всепрощеніе любвеобильнаго Бога и безъ опасенія получить когда-нибудь возмездіе. Такимъ образомъ, дуализмъ Маркіона не только извращаетъ истинное понятіе о Богѣ, но и подрываетъ нравственность христіанскую въ самыхъ ея основахъ. „Пусть Богъ вашъ, обращается Тертулліанъ къ маркіонитамъ, будетъ такимъ, какимъ вамъ угодно имѣть Его, т. е. такимъ, отъ котораго вамъ можно не страшиться ни ада, ни казней, ни точащаго червя, ни пожирающаго пламени. Пусть Онъ запрещаетъ безпорядокъ, но только одними словами; пусть Онъ не болѣе, какъ только благъ. Но, вѣдь тогда отъ васъ будетъ зависѣть повиноваться

Ему, или не повиноваться. О чемъ же тогда и помышлять, когда нѣтъ причины бояться Его правосудія? Зачѣмъ вамъ тогда не удовлетворять себя во всемъ, не давать простора всѣмъ вашимъ склонностямъ и всѣмъ страстямъ вашимъ? Зачѣмъ, когда язычники принуждаютъ васъ приносить жертвы своимъ идоламъ, вамъ не приступать тотчасъ же къ жертвеннику и не воскурять фиміама въ честь языческихъ идоловъ? „Сохрани Богъ“, отвѣтите вы. Но, тогда стало быть, вы боитесь грѣшить, стало быть вы сами признаете Бога, Котораго боитесь,—Бога, Который запрещаетъ грѣхъ, мститъ за него и наказываетъ“.

Въ „Adversus Marcionem“ Тертулліанъ защищаетъ откровенное ученіе вообще о Богѣ, Его существѣ и свойствахъ. Въ сочиненіи же „*Adversus Hermogenem*“, наоборотъ, въ противоположность лжеученію гностика Гермогена, онъ защищаетъ откровенное *ученіе о твореніи міра изъ ничего.*

Въ періодъ борьбы новаго христіанскаго ученія съ древнимъ языческимъ вопросъ о происхожденіи міра былъ такого рода вопросомъ, на которомъ меньше всего могли сойтись и примириться противныя стороны, и который больше, чѣмъ какой-нибудь другой вопросъ, обнаруживалъ полную противоположность между языческимъ и христіанскимъ міросозерцаніемъ. Дѣйствительно, ни одинъ пунктъ обще-откровеннаго ученія не оспаривался язычниками съ такимъ упорствомъ и не входилъ въ ихъ сознаніе такъ медленно и трудно, какъ ученіе о твореніи изъ ничего. Истина единства Божія и ученіе о безсмертіи души человѣческой были присущи отчасти и древне-языческому міросозерцанію, проходили какъ въ религіяхъ, такъ особенно въ древнихъ философскихъ системахъ язычества, хотя и далеко не въ такомъ чистомъ видѣ, какъ въ Откровеніи. Но истина творенія міра изъ ничего была присуща на протяженіи всей древней исторіи человѣчества одному только іудейству; язычество отрицало ее, какъ абсурдъ, заключающій въ себѣ внутреннее неприми-

римое противорѣчіе. Какъ всѣ религіозныя, такъ и всѣ философскія системы мыслили происхожденіе міра не иначе, какъ подъ формою образованія его уже изъ готоваго, заранѣе даннаго матеріала, который, подъ вліяніемъ разныхъ высшихъ факторовъ и силъ, постепенно переходилъ изъ своего первоначальнаго грубаго вида въ тѣ формы и виды, которые онъ имѣетъ теперь, который постепенно разнообразился, упорядочивался и усовершался. Даже Платонъ, вообще больше всѣхъ языческихъ философовъ приближавшійся къ откровенному ученію, и тотъ считалъ необходимымъ допустить предсуществованіе матеріи, какъ чего-то безформеннаго, несовершеннаго и злого въ самомъ себѣ, чтобы объяснить происхожденіе и устройство видимаго міра со всѣми его недостатками. Этотъ взглядъ на матерію, какъ на элементъ уже готовый и необходимый при образованіи міра, отъ язычества перешелъ потомъ и въ гностицизмъ, вмѣстѣ со многими другими пунктами древне-языческаго міросозерцанія, и былъ принятъ рѣшительно во всѣхъ гностическихъ системахъ, какъ пантеистическихъ, такъ и дуалистическихъ, съ нѣкоторыми только весьма незначительными измѣненіями. При чемъ, помимо чисто метафизическаго основанія, — именно что ex nihilo nihil fit, — въ системѣ гностицизма ученіе о предсуществованіи матеріи имѣло еще другой, нравственный мотивъ, который выставлялся гностиками, какъ главный и первостепенный, и который вполнѣ обусловливался въ ихъ системѣ стремленіемъ объяснить существованіе зла въ мірѣ. Матерія является въ гностическихъ системахъ не только какъ простое отрицаніе добраго и свѣтлаго начала, но и какъ нѣчто такое, что̀ заключаетъ въ себѣ зло въ дѣйствительности, что̀ существуетъ независимо отъ бытія всесовершеннаго, добраго, и что̀, наоборотъ, существуетъ какъ другое, самостоятельное и злое начало, отъ котораго и произошли всѣ несовершенства, все безпорядочное и злое въ мірѣ и человѣчествѣ.

Изъ всѣхъ гностическихъ системъ ученіе о матеріи, какъ элементѣ уже готовомъ и необходимомъ при образованіи міра, въ особенности подробно было развито въ системѣ гностика Гермогена, который въ строгомъ смыслѣ не принадлежалъ ни къ гностикамъ пантеистамъ, ни къ гностикамъ дуалистамъ, но былъ представителемъ совершенно особой и самостоятельной гностической школы. Вопросъ о происхожденіи міра былъ главнымъ и первостепеннымъ въ его системѣ; вотъ почему для своей полемики съ гностицизмомъ по этому вопросу Тертулліанъ и избираетъ главнымъ образомъ именно эту систему.

По ученію Гермогена, — какъ оно изображается Тертулліаномъ въ первыхъ главахъ его сочиненія „Adversus Germogenem“,—могутъ быть допущены слѣдующія три гипотезы, объясняющія происхожденіе міра: можно предположить, что міръ произошелъ или изъ *существа Божія*, или сотворенъ *изъ ничего*, или образованъ изъ *готовой вѣчной матеріи*. Первая гипотеза, по мнѣнію Гермогена, не можетъ быть принята по слѣдующимъ основаніямъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Богъ произвелъ міръ изъ Себя Самого, изъ своего существа, то тогда всѣ произведенныя Имъ вещи были бы частицами Его существа, тогда существо Его было бы, значитъ, дѣлимо. Но извѣстно, что Богъ не подлежитъ никакому дѣленію; Онъ всегда существуетъ нераздѣльнымъ, неизмѣняемымъ и тождественнымъ Самому Себѣ. Затѣмъ, при этой гипотезѣ существо Божіе, такъ сказать, двоится: одна часть этого существа есть то, что производитъ и творитъ; иными словами Богъ съ точки зрѣнія этой гипотезы становится частію самого Себя, производящею и творящею всѣ вещи изъ другой части самого же Себя, которая поэтому является по отношенію къ Нему чѣмъ-то внѣшнимъ, стороннимъ. Правда, можно предположить, что не одна только часть, а весь Богъ производитъ міръ; производитъ его не изъ части самого Себя, а изъ всей полноты своего божества. Но и въ такомъ случаѣ мы

придемъ къ совершенно противорѣчивымъ выводамъ, взаимно себя уничтожающимъ: мы должны признать тогда двѣ формы божественнаго бытія, одна другую отрицающія. Богъ, при этомъ предположеніи, и существуетъ отъ вѣчности, во всей полнотѣ своего бытія, и въ то же время не существуетъ отъ вѣчности, а происходитъ во времени. Въ самомъ дѣлѣ, происхожденіе міра изъ всей полноты существа Божія есть въ то же время и происхожденіе самого Бога; Онъ самъ тогда уже будетъ *происходящимъ*, *дѣлающимся*, словомъ, *бытіемъ невѣчнымъ*. Если же это такъ, то тогда Онъ не Богъ уже болѣе, а есть нѣчто *несущее*, а *несущее* не можетъ производить изъ себя сущаго.

Нельзя принять, по мнѣнію Гермогена, и второй гипотезы относительно происхожденія міра, т. е. нельзя принять того, что міръ будто бы былъ *сотворенъ Богомъ изъ ничего*. Дѣло въ томъ, что Богъ безконечно благъ и безконечно совершенъ. Въ силу этого Онъ можетъ творить и творитъ только однѣ добрыя и совершенныя вещи; въ то же время Онъ не можетъ не только творить, но даже и желать ничего злого и несовершеннаго. Между тѣмъ, опытъ свидѣтельствуетъ, что въ мірѣ и человѣчествѣ наряду съ добрыми и совершенными есть и несовершенныя вещи; наряду съ самыми нравственными совершаются и самые безнравственные дурные поступки; словомъ, наряду съ добромъ господствуетъ и зло. Но своею волею—изъ ничего — Богъ, какъ существо безконечно благое и совершенное, очевидно не сотворилъ и даже не могъ сотворить зло, существующее въ мірѣ; если же это зло тѣмъ не менѣе существуетъ въ мірѣ вещей, то, значитъ, существуетъ независимо отъ воли Божіей, и произошло изъ чего-нибудь другого, что въ *дѣйствительности*, а не въ возможности только существовало вмѣстѣ съ Богомъ и около Него при самомъ образованіи міра; этимъ другимъ и могло быть только нѣчто злое и несовершенное, какъ особое начало, лежащее въ основѣ міра вещей. Такимъ образомъ изъ всѣхъ

трехъ гипотезъ относительно происхожденія міра Гермогенъ признаетъ справедливою одну только послѣднюю, именно ту, по которой міръ сотворенъ Богомъ не *изъ существа* Его и *не изъ ничего*, а образованъ изъ *готовой, совѣчной Ему матеріи*.

Тертулліанъ вполнѣ соглашается съ Гермогеномъ въ критикѣ первой, пантеистической теоріи происхожденія міра. Міръ, дѣйствительно, не произошелъ и не могъ произойти изъ существа Божія; но онъ и не образованъ Богомъ изъ готовой совѣчной Ему матеріи, а сотворенъ Имъ изъ ничего, единственно Его волею и всемогущимъ Его словомъ. Развитіе этого положенія и составляетъ главную тему и содержаніе всей его книги противъ Гермогена, состоящей изъ 45 главъ. Въ этой книгѣ взглядъ Гермогена Тертулліанъ опровергаетъ какъ въ его основаніяхъ, такъ и во всѣхъ его выводахъ. При чемъ ученіе еретика о вѣчности матеріи онъ представляетъ крайне несостоятельнымъ; онъ запутываетъ Гермогена въ самыя непримиримыя противорѣчія. Вообще вся книга противъ Гермогена написана съ неотразимою логикою, и свидѣтельствуетъ о замѣчательныхъ діалектическихъ способностяхъ ея автора.

Послѣ изложенія ученія Гермогена Тертулліанъ прежде всего разбираетъ самое главное положеніе этого ученія, т. е. что матерія существовала отъ вѣчности и была необходима для образованія міра; потомъ уже онъ разбираетъ и тѣ основанія, посредствомъ которыхъ Гермогенъ доходитъ до этого положенія. Тертулліанъ употребляетъ въ этомъ случаѣ тѣ же самые пріемы, какіе употребляетъ и Гермогенъ въ своей критикѣ, какъ пантеистической теоріи происхожденія міра, такъ и откровеннаго ученія объ этомъ предметѣ. Гермогенъ, какъ мы видѣли, старался доказать, что ни пантеистическая теорія, ни откровенное ученіе о происхожденіи міра не сохраняютъ истинной идеи о Богѣ, но что, напротивъ, они искажаютъ и извращаютъ эту идею. Дѣло въ томъ, что пантеистическое ученіе о

происхожденіи міра изъ Существа Божія, о постепенномъ саморазвитіи божества, противорѣчитъ, по его мнѣнію, неизмѣняемости Божественнаго существа въ самомъ себѣ; а откровенное ученіе о твореніи изъ ничего противорѣчитъ вѣчной благости Бога, и дѣлаетъ Его виновникомъ всего злого и несовершеннаго въ мірѣ. Тертулліанъ, напротивъ, доказываетъ, что не откровенное ученіе, а именно дуалистическое ученіе Гермогена искажаетъ истинную идею о Богѣ,—искажаетъ даже гораздо больше, чѣмъ разбираемая имъ пантеистическая теорія (гл. IV—VIII; XXXIV и XXXVIII). Признавая матерію вѣчною, существующею независимо отъ Бога, Гермогенъ въ то же самое время, чтобы сохранить истину единства Божія, ставитъ ее безконечно ниже существа Высочайшаго, и не допускаетъ никакого сравненія между нею и Богомъ. Тертулліанъ старается доказать, что этотъ взглядъ Гермогена заключаетъ въ самомъ себѣ внутреннее противорѣчіе, что при такомъ взглядѣ никоимъ образомъ не можетъ сохраниться истина единства Божія, и что онъ необходимо ведетъ къ дуалистическому представленію о Богѣ, къ признанію двухъ равныхъ, независимыхъ верховныхъ началъ. Матерія Гермогена существуетъ отъ вѣчности; по его же собственнымъ словамъ, она никогда не была ни рождена, ни сотворена, не имѣетъ начала и не будетъ имѣть конца. Но свойство вѣчности можетъ принадлежать только существу Высочайшему, есть отличительное свойство Бога. Если бы Гермогенъ дѣйствительно вѣрилъ въ истину единобожія, онъ не приписывалъ бы этого свойства, кромѣ Бога, еще матеріи. Въ самомъ дѣлѣ свойство обладать бытіемъ вѣчнымъ, не имѣть ни начала ни конца, можетъ принадлежать только одному существу, а не двумъ; въ противномъ случаѣ свойство вѣчности уже не будетъ *отличительнымъ* и *единственнымъ* свойствомъ божества; мало этого, тогда можно приписать его не только двумъ, но даже тремъ и вообще многимъ существамъ, словомъ, во всѣхъ этихъ случаяхъ идея единобожія

рушится окончательно (гл. IV). Приписывая своей матеріи вѣчность, Гермогенъ этимъ самымъ вполнѣ приравниваетъ ее къ Богу; то, что̀ вѣчно и не сотворено, не терпитъ ни уменьшенія, ни униженія, не можетъ быть ни меньше, ни ниже чего-нибудь другого. Значитъ, и Богъ и матерія, въ силу своей вѣчности, не могутъ быть ни меньше, ни больше другъ друга, ни выше ни ниже; они могутъ быть только равны между собою, равно велики, равно высоки, и равно наслаждаться тѣмъ совершеннымъ и ненарушимымъ блаженствомъ, которое именуется вѣчностію (гл. VII). Вмѣстѣ съ вѣчностію матерія должна обладать и всѣми другими божественными свойствами, она должна обладать вообще всею полнотою Божественнаго бытія (гл. VI). Если же это такъ, то тогда,—говоритъ Тертулліанъ,—Богъ уже не можетъ сказать: „Азъ есмь первый“; потому что—ка̀къ Онъ можетъ быть первымъ, когда матерія совѣчна Ему? Между существами совѣчными нѣтъ старшинства, и матерія также можетъ назвать себя первою (ibid.). Однимъ словомъ, главная ошибка системы Гермогена, по мнѣнію Тертулліана, заключается въ томъ, что она признаетъ двухъ верховныхъ существъ, или лучше—ни одного, потому что оба эти существа ограничиваются другъ другомъ, тогда какъ верховное существо должно быть неограниченнымъ. Свою критику главнаго положенія въ ученіи Гермогена Тертулліанъ заключаетъ слѣдующими словами, въ которыхъ въ сжатой формѣ онъ выражаетъ самую сущность своихъ воззрѣній по данному вопросу: „Богъ, говоритъ онъ, есть единъ, потому что съ Нимъ никто не можетъ существовать совмѣстно. Богъ есть первый, потому что все было послѣ Него; все было послѣ Него, потому что все отъ Него происходитъ; но все отъ Него происходитъ, потому что все сотворено Имъ изъ ничего, и прежде творенія не существовало никакой силы, никакой матеріи и никакой вообще сущности, какая бы она ни была“ (гл. XVII).

Дальше, Тертулліанъ подвергаетъ критикѣ и тѣ основанія, посредствомъ которыхъ Гермогенъ дошелъ до мысли о вѣчности матеріи, и отвергъ откровенное ученіе о твореніи міра изъ ничего. Главная причина, почему Гермогенъ не признавалъ справедливымъ этого откровеннаго ученія и считалъ необходимымъ существованіе матеріи до творенія и независимо отъ Бога, заключалась въ томъ, что онъ хотѣлъ дать этимъ хотя сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе существованію зла въ мірѣ. Онъ хотѣлъ представить Бога неотвѣтственнымъ за всѣ несовершенства и за все зло въ мірѣ и человѣчествѣ, и приписать все это матеріи, какъ сущности злой и несовершенной по самой своей природѣ. Не пытаясь рѣшить вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ, Тертулліанъ ограничивается только критикой этой гипотезы Гермогена; онъ доказываетъ, что гипотеза его по данному вопросу далеко не достигаетъ своей цѣли: она построена на ложномъ основаніи, и ведетъ къ самымъ запутаннымъ и противорѣчивымъ предположеніямъ (гл. X—XV). Прежде всего остается непонятнымъ, почему именно Гермогенъ считаетъ матерію злою и несовершенною сущностію и дѣлаетъ ее виновницею всѣхъ несовершенствъ и всего зла въ мірѣ и человѣчествѣ, и почему онъ освобождаетъ отъ всего этого своего Бога. Матерію онъ признаетъ сущностію вѣчною; а что вѣчно, то не подлежитъ ни уменьшенію, ни уничиженію; и должно быть совершенно во всѣхъ отношеніяхъ. Если Богъ, будучи существомъ вѣчнымъ, безначальнымъ и безконечнымъ, есть въ то же время существо всеблагое и доброе, то почему же не можетъ быть такою и матерія, которая тоже вѣчна, безначальна и безконечна (гл. XI)? Кромѣ того, если бы зло, заключающееся въ матеріи, было вѣчно, какъ сама матерія, въ такомъ случаѣ оно должно быть и безконечно; не имѣя начала, оно по необходимости не должно имѣть и конца точно такъ же, какъ и добро, заключенное въ вѣчномъ и безконечномъ Богѣ, не будетъ имѣть конца. А при этомъ по-

слѣднемъ условіи была бы напрасна и безполезна самая борьба человѣка со зломъ, были бы излишни и безцѣльны всѣ нравственныя предписанія и заповѣди, дѣятельность человѣка была бы невмѣняема, не было бы вообще никакой нравственности, потому что зло вѣчно и безконечно, и, стало быть, несокрушимо (ibid.).—Но предположимъ, говоритъ Тертулліанъ, что вѣчная матерія дѣйствительно есть злая и несовершенная сущность по своей природѣ; но и въ такомъ случаѣ гипотеза Гермогена не достигаетъ предположенной цѣли. Богъ Гермогена все-таки не освобождается отъ виновности во злѣ. Зло, находящееся въ матеріи въ хаотическомъ и безформенномъ состояніи, неимѣющемъ, такъ сказать, ни жизни, ни движенія, все же Богъ приводитъ въ порядокъ, даетъ ему опредѣленный видъ и форму, сообщаетъ ему движеніе и силу, заставляетъ его жить и дѣйствовать (гл. X, XIV). Наконецъ, гипотеза Гермогена, — говоритъ Тертулліанъ (гл. XIV и XV),—нисколько не объясняя существованія зла въ мірѣ, нисколько не объясняетъ и того, откуда добро въ мірѣ. Добро не могло произойти изъ существа Божія, потому что Гермогенъ ничего не производитъ изъ существа Божія; оно не могло произойти и отъ матеріи, потому что матерія есть злая и несовершенная сущность; оно не сотворено и изъ ничего, потому что Гермогенъ отрицаетъ твореніе изъ ничего.

Указанными мыслями Тертулліана исчерпывается его критика воззрѣній Гермогена по вопросу о происхожденіи міра, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самое содержаніе его книги „Adversus Germogenem“.

Къ числу полемическихъ сочиненій Тертулліана противъ гностиковъ относится также сочиненіе, подъ заглавіемъ „О плоти Христовой“ (De carne Christi). Тертулліанъ написалъ это сочиненіе, чтобы доказать, противъ гностиковъ и въ особенности противъ Маркіона, ту мысль, что Богъ принялъ на Себя истинную душу и истинное тѣло человѣка и что божество и человѣчество въ І. Христѣ внутренно соединились въ одну нераздѣльную и вѣчную Ѵпостась.

Отрицаніе тайны боговоплощенія гностиками, по Тертулліану, есть ничто иное, какъ самое грубое непониманіе всей исторіи человѣчества,—всей судьбы его и прошедшей, и настоящей, и будущей. Тайна воплощенія Бога, по его ученію, есть главный средоточный пунктъ всей исторіи человѣчества, который сообщаетъ ей извѣстный смыслъ, придаетъ величіе и единство и бросаетъ свѣтъ на всѣ факты и событія, начиная съ самаго созданія человѣка. Уже самое твореніе послѣдняго указываетъ на будущее воплощеніе Бога. Уже изъ этого особеннаго творческаго акта видно, что человѣкъ съ самаго начала предназначенъ къ единенію съ Богомъ въ Лицѣ Сына Божія; тѣло его создано достойнымъ того, чтобы стать обиталищемъ Сына Божія. Далѣе боговоплощеніе есть цѣль человѣчества, безъ него оно не могло бы осуществить своей идеи и своего назначенія. И дѣйствительно, Богъ-Слово постоянно приготовляетъ Себя къ воплощенію, приготовляетъ къ нему и родъ человѣческій; Онъ узнаетъ немощи человѣка, намѣреваясь впослѣдствіи принять, какъ выражается Тертулліанъ, самыя субстанціи, его составляющія, т. е. душу и тѣло. Сынъ изначала сходилъ къ людямъ, вопрошалъ ихъ, давалъ законы и судилъ. Онъ говорилъ съ Адамомъ, Онъ навелъ потопъ, осудилъ Содомъ и Гоморру, являлся патріархамъ, Моисею, пророкамъ, предвозвѣщая имѣющее совершиться. Наконецъ, съ наступленіемъ временъ, Онъ сошелъ въ утробу Дѣвы Маріи, и въ дѣйствительности сдѣлался человѣкомъ, съ человѣческою душею, и съ человѣческимъ тѣломъ, истинно пострадалъ и истинно умеръ.

Д. Гусевъ.

ТЕРТУЛЛІАНЪ,

ПРЕСВИТЕРЪ КАРѲАГЕНСКІЙ.

ОЧЕРКЪ ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ.

II.

Нравственно-практическія сочиненія Тертулліана.

ДЕСЯТЫЙ ВЫПУСКЪ ПАТРОЛОГИЧЕСКАГО ОТДѢЛА ЖУРНАЛА ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ ЗА 1898 ГОДЪ.

Напечатанъ на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1898.

Печатать дозволяется. Антоній Епископъ Чебоксарскій, Ректоръ Академіи.

Нравственно-практическія сочиненія Тертулліана.

Полемико-догматическія сочиненія Тертулліана имѣютъ своимъ предметомъ главнымъ образомъ теоретическую, отвлеченную часть христіанской догматики, чисто теологическую въ собственномъ смыслѣ этого слова. Въ области этихъ вопросовъ Тертулліанъ собственно не отличался особенною основательностію, глубиною и оригинальностію своихъ воззрѣній; можно даже сказать, что онъ воспроизводилъ въ этомъ отношеніи воззрѣнія и идеи восточныхъ, греческихъ церковныхъ писателей, только гораздо нагляднѣе и рельефнѣе и въ болѣе простомъ, популярномъ видѣ. Въ богословской наукѣ давно уже признанъ тотъ несомнѣнный фактъ, что западные церковные писатели вообще не сильны въ области отвлеченной теологіи, и что они гораздо сильнѣе въ чисто практической и антропологической части христіанской догматики, словомъ тамъ, гдѣ дѣло касается вопросовъ опыта и жизни, человѣка и его отношеній къ Богу. Насколько восточные церковные писатели замѣчательны и оригинальны въ отвлеченной, чисто теологической части христіанской догматики, настолько же западные церковные писатели замѣчательны и оригинальны въ области практической и антропологической; христіанская теологія, или ученіе о Богѣ, главнымъ образомъ раскрыта на Востокѣ; христіанская антропологія, или ученіе о человѣкѣ, главнымъ образомъ раскрыта на Западѣ. Вѣроучительная

система Тертулліана вполнѣ оправдываетъ этотъ взглядъ. Его ученіе о человѣкѣ, его природѣ. его внутренней психической жизни и отношеніи къ Богу, при всѣхъ своихъ частныхъ недостаткахъ и ошибкахъ, гораздо цѣннѣе для христіанской догматики и отличается бо́льшею глубиною и оригинальностію, чѣмъ его ученіе о Богѣ въ самомъ себѣ и въ отношеніяхъ къ міру. Замѣтно, что въ области чистой теологіи Тертулліанъ чувствуетъ себя какъ бы связаннымъ, находится подъ стороннимъ вліяніемъ, отъ котораго онъ никакъ не можетъ освободиться; всѣ его попытки—быть оригинальнымъ въ области отвлеченныхъ богословскихъ вопросовъ и освободиться отъ посторонняго вліянія только вредятъ ему, часто приводятъ его къ воззрѣніямъ крайнимъ и одностороннимъ. Между тѣмъ, въ области христіанской антропологіи Тертулліанъ. замѣтно, чувствуетъ себя болѣе свободно и на болѣе твердой почвѣ; мысль его отличается бо́льшею самостоятельностію и оригинальностію; характеръ его, какъ писателя и церковнаго учителя, и образъ его воззрѣній представляются здѣсь болѣе ясно и отчетливо, чѣмъ въ области отвлеченныхъ, теологическихъ вопросовъ, въ рѣшеніи и раскрытіи которыхъ онъ ничѣмъ почти существенно не оличается отъ другихъ. восточныхъ церковныхъ писателей своего времени.

Свое ученіе о человѣкѣ Тертулліанъ раскрываетъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ: „О душѣ человѣческой“ и „О воскресеніи человѣческой плоти“ (De anima adversus philosophos и De resurrectione carnis). Въ первомъ изъ этихъ сочиненій онъ излагаетъ ученіе о природѣ души и ея отношеніи къ тѣлу, о внутренней, психической дѣятельности человѣка, о происхожденіи души, о свободной волѣ и первородномъ грѣхѣ, а во второмъ—онъ раскрываетъ ученіе о послѣднихъ судьбахъ человѣка, о воскресеніи его тѣла и о будущей жизни.

Человѣкъ, по ученію Тертулліана, есть самое лучшее и совершеннѣйшее твореніе Божіе, онъ есть владыка и вѣнецъ всего видимаго міра. Вселенная не

была бы внѣшнимъ обнаруженіемъ совершенствъ Божіихъ, обнаруженіемъ вполнѣ достойнымъ Бога, еслибы не было въ ней человѣка. Только въ одномъ человѣкѣ, изъ всѣхъ своихъ видимыхъ твореній, Богъ находитъ свой образъ и свое подобіе, и только одинъ человѣкъ, какъ единственное разумное существо во всемъ видимомъ мірѣ, можетъ познавать своего Творца, приближаться къ Нему и соединяться съ Нимъ (Adver. Marc. 11, 3, 4 и слѣд). Тертулліанъ ставитъ человѣка даже выше ангеловъ, и по происхожденію и по положенію въ мірѣ. Ангелы,—говоритъ Тертулліанъ (Adv. Marc. 11. 8. 10). — сотворены, какъ и всѣ прочія творенія, силою и всемогуществомъ творчества Божія, а человѣкъ произошелъ непосредственно изъ божественнаго дыханія. Не ангеламъ, а человѣку Богъ подчинилъ вселенную, и далъ владычество надъ всѣмъ видимымъ міромъ. Хотя и у ангеловъ есть свободная воля, но воля человѣка сильнѣе воли ангеловъ, потому что человѣкъ можетъ побѣждать діавола, этого падшаго ангела. Существо человѣка состоитъ изъ двухъ частей — изъ души и тѣла. Обѣ эти части,—по ученію Тертулліана (De resurr. car. cap. XI),—такъ тѣсно связаны между собою, что ни одна изъ нихъ въ отдѣльности не можетъ составлять цѣлаго человѣка; „ни душа сама по себѣ, говоритъ онъ (ibid.), не можетъ быть названа человѣкомъ, ни тѣло безъ души не составляетъ человѣка; человѣкъ есть соединеніе двухъ субстанцій, заключающихся одна въ другой и неразрывно связанныхъ между собою“. Душа составляетъ высшую и совершеннѣйшую сторону въ человѣкѣ, какъ вообще весь человѣкъ есть высшее и совершеннѣйшее твореніе во всемъ видимомъ мірѣ; по природѣ своей и по своему назначенію душа должна господствовать надъ тѣломъ и руководить всею дѣятельностію человѣка точно такъ же, какъ весь вообще человѣкъ назначенъ быть владыкою вселенной, господствовать надъ ней и распоряжаться ею, сообразно съ своими собственными цѣлями. На душу, эту высшую и главную сто-

рону человѣческаго существа, Тертулліанъ и обращаетъ почти все свое вниманіе въ ученіи о человѣкѣ, посвящая ей цѣлый спеціальный трактатъ—„De anima adversus philosophos“, состоящій изъ 58 главъ, въ которомъ онъ представляетъ сущность всѣхъ психологическихъ воззрѣній своего времени.

Въ основу всего своего ученія о человѣческой душѣ Тертулліанъ ставитъ опредѣленіе ея *природы*, изъ котораго потомъ онъ логически выводитъ и всѣ остальные пункты своего ученія объ этомъ предметѣ. Душа, по Тертулліану, есть субстанція простая, не подлежащая подобно матеріальнымъ субстанціямъ ни дѣленію, ни разрушенію, и вслѣдствіе того обладающая безсмертіемъ, потому что умирать можетъ только то, что дѣлится и разрушается. „Она не состоитъ,—говоритъ Тертулліанъ,—ни изъ двухъ частей, какъ училъ Платонъ, ни изъ трехъ, какъ предполагалъ Зенонъ, ни изъ восьми, какъ думалъ Хризиппъ, она есть единая и нераздѣльная субстанція; тамъ, гдѣ всѣ эти философы видѣли различныя части души, нужно видѣть только различныя свойства, дѣятельности и проявленія одной и той же души (De anim. cap. X, XII, XIV)“. Въ это совершенно вѣрное опредѣленіе человѣческой души Тертулліанъ привноситъ черту, которая на первый взглядъ поражаетъ своею странностію, и, по видимому, совершенно противорѣчитъ простотѣ и недѣлимости душѣ. Опредѣляя человѣческую душу, какъ субстанцію простую и недѣлимую, онъ называетъ ее въ то же время субстанціею тѣлесною—*corporalis*, имѣющей форму, фигуру и даже цвѣтъ,—такой, которую въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже можно видѣть, хотя и не тѣлесными, а духовными очами. Тертулліанъ не ограничивается только простымъ, голословнымъ выраженіемъ этого своего мнѣнія, но пространно доказываетъ его въ цѣлыхъ пяти главахъ своей книги—„De anima“ (V—X), и говоритъ о тѣлесности души самымъ рѣшительнымъ образомъ. Доказательства его сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ. Дѣти бываютъ

подобны своимъ родителямъ, какъ въ тѣлесномъ, такъ и въ душевномъ отношеніяхъ, но это возможно только подъ условіемъ тѣлесности души, т. е. если родители передаютъ своимъ дѣтямъ и душу точно такъ же, какъ они передаютъ и тѣло. Далѣе мы видимъ, что между душею и тѣломъ существуетъ самая тѣсная связь, такъ что дѣйствія тѣла касаются и дѣйствій души, и наоборотъ; но этого взаимодѣйствія между душею и тѣломъ не было бы, если бы душа не имѣла своего рода тѣла, потому что положительно тѣлесное и положительно безтѣлесное никогда не могутъ дѣйствовать другъ на друга непосредственно. Наконецъ, душа Лазаря не наслаждалась бы прохладою, а душа богача не мучилась бы въ пламени отъ жажды, если бы та и другая были безтѣлесны. Души Лазаря и богача даже не могли бы явиться въ тѣлесномъ образѣ, если бы они не имѣли дѣйствительной тѣлесной природы. Если, какъ говоритъ Писаніе, человѣческія души нисходятъ во адъ и содержатся тамъ до дня суднаго, то онѣ необходимо должны быть тѣлесны, потому что безтѣлесное существо не можетъ быть удержано извѣстнымъ пространствомъ.

Будучи субстанціею тѣлесною, душа, по мнѣнію Тертулліана, имѣетъ не только опредѣленный тѣлесный видъ, но и пространственное ограниченіе; ея объемъ измѣряется, подобно объему всякого другаго тѣла, по длинѣ, широтѣ и глубинѣ. Душа, какъ и всякое другое тѣло, имѣетъ извѣстный цвѣтъ, и цвѣтъ этотъ, по мнѣнію Тертулліана, есть свѣтлый—воздухообразный. Она имѣетъ тѣ же самыя органы и въ томъ же качествѣ и количествѣ, какъ и тѣло. Когда Богъ при твореніи вдунулъ въ человѣка дыханіе, то это дыханіе Божіе, т. е. душа, разлилось по всѣмъ частямъ тѣла и какъ бы всосалось имъ, такъ что душа совершенно приняла видъ и форму тѣла, и ея органы стали соотвѣтствовать органамъ тѣла (ibid.). Тертулліанъ, такимъ образомъ, говоритъ о тѣлесности души, при томъ такъ рѣзко и такъ выразительно, что взглядъ его въ этомъ

отношеніи не подлежитъ никакому сомнѣнію. Что же это значитъ? Чѣмъ объяснить такое, повидимому, чисто матеріалистическое воззрѣніе на человѣческую душу въ церковномъ писателѣ? И не противорѣчитъ ли дѣйствительно тѣлесность души ея простотѣ и недѣлимости, о которыхъ Тертулліанъ, какъ мы видѣли выше, говоритъ точно также ясно и опредѣленно, какъ и относительно ея тѣлесности? Дѣло объясняется тѣмъ, что Тертулліанъ понимаетъ тѣлесность въ приложеніи къ душѣ совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ это принято понимать обыкновенно. „Тѣлесность", на языкѣ Тертулліана, совершенно не то, что „плотяность" или матеріальность; въ приложеніи къ душѣ онъ никогда не употребляетъ словъ „corpus" и „caro" въ ихъ синонимическомъ значеніи. Тертулліанъ былъ весьма далекъ отъ мысли, что душа наша матеріальна; въ одномъ изъ своихъ сочиненій (De carn. Christ. X) онъ прямо выражается, что „anima nostra carnea non est". На его языкѣ тѣлесность значитъ то же, что и субстанціальность; она обозначаетъ необходимый признакъ реальности и дѣйствительнаго существованія извѣстнаго предмета. Напротивъ, понятіе о безтѣлесности и приравнивается у него къ понятію о пустотѣ, небытіи, и обозначаетъ отсутствіе всякой реальности; „incorporalis" у него значитъ тоже, что „inanis" и „vacuus", т. е. обозначаетъ чистую абстракцію, безъ всякой дѣйствительности. „Все, что существуетъ, — говоритъ Тертулліанъ (Adver. Marc. V),—непремѣнно имѣетъ тѣло своего рода; ничто не безтѣлесно,—развѣ только то, что не существуетъ („omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est"). „Тѣло, — говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (Adv. Hermog. XXXV), — и есть именно субстанція каждой вещи (substantia corpus sit rei cujusque)". Въ этомъ смыслѣ онъ приписываетъ своего рода тѣло даже самому Богу, въ духовности Котораго онъ конечно никогда не сомнѣвался. „Quis enim negavit,— говоритъ онъ (Adv. Prax. cap. 7),—Deum corpus esse,

etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie". Въ своемъ сочиненіи — „Adversus Praxeam" (cap. 7) личное существованіе Сына. Его особность и отдѣльность отъ Бога Отца онъ доказываетъ между прочимъ тѣмъ, что Сынъ не есть что-нибудь пустое и абстрактное, а обладаетъ своего рода тѣлесностію. По Тертулліану, всѣ вообще невидимыя существа, какія бы они ни были, имѣютъ и свое тѣло и свою форму, посредствомъ которыхъ они бываютъ видимы, хотя и одному только Богу (Ibid.). Въ этомъ же смыслѣ, т. е. въ смыслѣ дѣйствительной реальности, Тертулліанъ приписываетъ тѣло и человѣческой душѣ. „Если душа существуетъ,—говоритъ онъ (De anim. 8),—то она необходимо должна имѣть нѣчто такое, чрезъ что̀ существуетъ; если же она имѣетъ нѣчто такое, чрезъ что̀ существуетъ, то это нѣчто и будетъ ея тѣломъ". Но оправдывая взглядъ Тертулліана на тѣлесность души въ его основаніи, представленное объясненіе все-таки не оправдываетъ его во всѣхъ его частностяхъ и подробностяхъ. Тѣлесность души можно было бы принять въ смыслѣ ея субстанціальности и реальности, если бы только Тертулліанъ въ то же время не приписывалъ душѣ извѣстной формы и вида, пространственнаго протяженія и даже извѣстнаго цвѣта. Безъ сомнѣнія, душа въ своей дѣятельности нѣкоторымъ образомъ ограничивается и опредѣляется тѣломъ; но все же нельзя сказать, чтобы она имѣла какую-нибудь форму или фигуру. Между тѣмъ, по Тертулліану, выходитъ, что душа имѣетъ форму, и форму именно человѣческую (formam humanam); она имѣетъ тѣ же самые органы, какіе имѣетъ и тѣло, такъ что душа Тертулліана какъ-будто бы есть нѣчто осязательное, хотя и болѣе тонкое, чѣмъ тѣло; есть нѣчто такое, что̀ можно видѣть, хотя,—какъ онъ выражается,—только духовными очами. Такимъ образомъ ясно, что представленіе Тертулліана о человѣческой душѣ все-же отличается нѣкоторою матеріальностію и грубостію.

Гораздо раціональнѣе и ближе къ истинѣ взглядъ Тертулліана на *отношеніе* человѣческой души къ тѣлу, т. е. рѣшеніе вопроса о томъ, непосредственно или посредственно душа соединена съ тѣломъ, прямо или непрямо она вліяетъ на тѣло, и существо человѣка состоитъ ли только изъ двухъ началъ—чисто духовнаго и чисто матеріальнаго, или есть еще третье посредствующее между ними начало, такъ называемая *жизненная сила*, принципъ органической жизни человѣка. Извѣстно, что этотъ вопросъ и въ древней и въ новой философіи рѣшается различнымъ образомъ. Многіе изъ древнихъ философовъ, выходя изъ Платоновскаго различенія между душею — ψυχή и духомъ или разумомъ—νοῦς—дѣлили все существо человѣка на три части: на тѣло—сущность чисто матеріальную, на душу—сущность среднюю между духомъ и матеріею, и наконецъ на духъ—субстанцію мыслящую и чисто духовную. Этотъ взглядъ былъ господствующимъ взглядомъ и у гностиковъ, которые приняли его, чтобы оправдать свое дѣленіе людей на три класса: на матеріальныхъ, душевныхъ и духовныхъ. Его же отчасти держались и нѣкоторые изъ церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ, какъ-то: св. Ириней, впослѣдствіи—св. Амвросій Медіоланскій и св. Ефремъ Сиринъ. Въ новѣйшее время къ этому взгляду очень близка теорія такъ называемаго *виталізма*, по которой въ человѣкѣ, кромѣ души и тѣла, признается существованіе еще особаго жизненнаго начала—*vis vitalis*,—которое, будучи отлично отъ души и тѣла, въ то же время тѣсно связано съ ними, и которое лежитъ въ основѣ всѣхъ физіологическихъ отправленій человѣка. Тертулліанъ въ своемъ сочиненіи „De anima“ (гл. X—XX) не соглашается съ этимъ взглядомъ и опровергаетъ его. „Зачѣмъ,—говоритъ онъ,—безъ нужды разрушать единство человѣческой природы и вводить третью субстанцію тамъ, гдѣ вполнѣ достаточно и двухъ, чтобы объяснить и органическую и умственную жизнь человѣка? Зачѣмъ вводить безполезное колесо въ жизнь человѣка?

Всякую дѣятельность, которую приписываютъ обыкновенно этому третьему началу, легко можно отнести и ко второму. То самое начало, которое дѣлаетъ человѣка живымъ существомъ, дѣлаетъ его и существомъ мыслящимъ и разсуждающимъ. Субстанція, которая одушевляетъ и оживляетъ тѣло, есть вмѣстѣ и центръ разумной и духовной дѣятельности человѣка. Такимъ образомъ, вводить въ человѣческую жизнь и дѣятельность два начала—духъ и душу—значитъ признавать какое-нибудь одно изъ нихъ безполезнымъ и излишнимъ. Aut animus vacabit aut anima. говоритъ Тертулліанъ въ данномъ случаѣ (с. XII). „Если помѣщать,—продолжаетъ онъ, — на одной сторонѣ начало животное, а на другой—начало духовное и разумное, какъ двѣ совершенно различныя субстанціи. то въ такомъ случаѣ могло бы произойти слѣдующее обстоятельство: духъ могъ бы отдѣлиться отъ души, какъ душа отдѣляется отъ тѣла; духъ могъ бы жить въ тѣлѣ, если бы душа и оставила его, потому что отдѣленіе всегда возможно между двумя различными субстанціями. Но это противорѣчило бы опыту, который показываетъ, что душа никогда не оставляетъ тѣла безъ духа; послѣ смерти тѣло всегда остается только простымъ трупомъ. А это показываетъ, что душа и духъ составляютъ одно нераздѣльное цѣлое, единую духовную субстанцію, которая есть начало и разумной и органической жизни человѣка: есть въ одно и то же время,—по выраженію Тертулліана (сар. XV),—и *vis sapientalis* и *vis vitalis*. „То, что̀ греки называетъ νοῦς, —говоритъ Тертулліанъ (сар. XII),—и латиняне обозначаютъ словомъ *mens*, есть только простое свойство, простая способность души, присущая ей съ самаго рожденія человѣка“. Такимъ образомъ, Тертулліанъ является защитникомъ теоріи единства разумнаго и органическаго начала въ человѣкѣ, — теоріи, которая имѣетъ много представителей даже въ новѣйшее время и извѣстна подъ именемъ *анимизма*. Онъ остается въ данномъ случаѣ строго послѣдовательнымъ своему взгляду

на человѣческую природу вообще и человѣческую душу въ частности. Въ самомъ дѣлѣ, признавая душу сущностію простою и недѣлимою, онъ очевидно не могъ допустить въ ней никакого субстанціальнаго различія. Какъ сущность тѣлесная, имѣющая видъ и форму, душа, по его ученію, могла соприкасаться съ человѣческимъ тѣломъ и вліять на него прямо и непосредственно, безъ посредства всякой другой сущности.

Дальше, въ своей книгѣ „De anima“ Тертулліанъ довольно подробно касается одного изъ важнѣйшихъ и самыхъ трудныхъ психологическихъ вопросовъ,— именно вопроса *о происхожденіи души*, т. е. *когда* и *какимъ образомъ* душа соединяется съ человѣческимъ тѣломъ.

Во времена Тертулліана въ мірѣ языческомъ господствующею теоріею по вопросу о происхожденіи душъ была *теорія Платона*. По воззрѣнію этого греческаго философа, человѣческія души существовали, въ качествѣ особыхъ и самостоятельныхъ субстанцій, еще прежде своего соединенія съ тѣлами: онѣ обитали въ высшихъ божественныхъ сферахъ и тамъ наслаждались совершеннѣйшимъ счастіемъ и блаженствомъ, постоянно созерцая Бога и принимая участіе въ Его божественной жизни. Только потомъ, за уклоненіе отъ своего первоначальнаго назначенія, онѣ посланы были на землю для соединенія съ грубыми матеріальными тѣлами, и, явившись подъ оболочкою плоти, онѣ забыли о своемъ прежнемъ существованіи въ мірѣ высшемъ, идеальномъ; въ нихъ исчезло всякое воспоминаніе о томъ, чѣмъ онѣ были и чѣмъ наслаждались до своего соединенія съ тѣлами,—исчезло, впрочемъ, не навсегда и не безвозвратно: онѣ снова могутъ приводить себѣ на память свое первобытное состояніе, съ одной стороны—посредствомъ созерцанія видимыхъ предметовъ, а съ другой—посредствомъ познанія идей, которое составляетъ для нихъ самое высшее счастіе и блаженство. Чѣмъ больше они будутъ углубляться въ созерцаніе идей и видимыхъ предметовъ, чѣмъ шире

и совершеннѣе будетъ ихъ познаніе міра видимаго и идеальнаго, тѣмъ живѣе и ярче будетъ воспоминаніе объ ихъ прежнемъ состояніи въ области чистыхъ духовъ, потому что и всякое человѣческое познаніе въ сущности есть только воспоминаніе того, что̀ созерцали и чѣмъ наслаждались человѣческія души до своего соединенія съ тѣлами.

Эта теорія въ основаніи своемъ была принята и нѣкоторыми изъ христіанскихъ писателей; извѣстно, что Оригенъ осужденъ былъ, между прочимъ, за ученіе о предсуществованіи душъ. Тертулліанъ, прежде чѣмъ высказывать свое собственное мнѣніе относительно происхожденія душъ, дѣлаетъ критическій разборъ этой теоріи Платона; онъ находитъ ее исполненною отъ начала и до конца самыхъ странныхъ и непримиримыхъ противорѣчій; онъ отвергаетъ ее положительно и безусловно (De Anim. cap. XXXIV). Дѣло въ томъ, что онъ находитъ въ основѣ ея слѣдующее непримиримое противорѣчіе. Съ одной стороны Платонъ признаетъ человѣческія души нерожденными и вѣчными, нѣкоторымъ образомъ равными самому Божеству, значитъ, существами неизмѣняемыми и божественными; а съ другой — онъ считаетъ ихъ сущностями несовершенными, измѣняемыми, такъ какъ по облеченіи въ тѣло души теряютъ всякое сознаніе о своемъ прежнемъ состояніи, т. е. теряютъ то, что принадлежитъ имъ по природѣ и чего онѣ не могутъ даже потерять въ силу своей вѣчности и божественности: въ самомъ дѣлѣ, что̀ вѣчно и божественно, то по необходимости должно быть и совершенно и не можетъ подлежать никакому внутреннему измѣненію. А по Платоновой теоріи выходитъ, что вѣчная и божественная душа, пока она витаетъ въ высшихъ небесныхъ сферахъ, сознаетъ и себя и все окружающее, а потомъ, по облеченіи въ тѣло, вдругъ та же самая душа, оставаясь въ сущности такой же вѣчной, уже теряетъ всякое воспоминаніе о своемъ прежнемъ состояніи и начинаетъ жить совершенно новою жизнію. Но вотъ про-

ходитъ нѣсколько времени и Платонова душа снова начинаетъ воспоминать то, что̀ она забыла. Непонятно,—говоритъ Тертулліанъ,—во первыхъ то, какимъ образомъ вѣчная и божественная душа забываетъ свое прежнее состояніе, а во вторыхъ и то, какимъ образомъ, однажды потерявши воспоминаніе, она можетъ его пріобрѣтать снова. Развѣ не происходитъ ли это отъ продолжительности времени? Но время не дѣйствуетъ на то, что̀ по своей природѣ вѣчно и божественно; время не можетъ измѣнять то, что̀ никогда не подлежитъ измѣняемости. Не происходитъ ли это отъ того, что душа облекается въ тѣло? Но невѣроятно, чтобы субстанція рожденная могла уничтожить силу субстанціи нерожденной, тѣло не имѣетъ въ этомъ случаѣ никакого значенія. Вообще теорія Платона о предсуществованіи душъ, по сознанію Тертулліана, не имѣетъ въ пользу себя никакихъ твердыхъ основаній.

Съ теоріею предсуществованія тѣсно связана въ системѣ Платона другая теорія по вопросу о происхожденіи человѣческихъ душъ, именно—теорія *переселенія* душъ изъ одного тѣла въ другое, какъ дальнѣйшее и непосредственное ея продолженіе и развитіе. Вѣчно существующія души посылаются въ человѣческія тѣла въ наказаніе за ихъ проступки въ мірѣ высшемъ, небесномъ,—посылаются въ цѣлью исправленія и нравственнаго очищенія. Если душа не очищается и не исправляется въ одномъ тѣлѣ, въ наказаніе за это она посылается въ другое болѣе грубое тѣло, и если опять повторяется та же самая исторія, она посылается въ третье еще болѣе грубое тѣло, и т. д. до тѣхъ поръ, пока она не начнетъ исправляться и очищаться. Тогда и начинается для нея переселеніе уже въ восходящемъ порядкѣ; изъ грубаго она посылается въ болѣе тонкое тѣло, изъ этого послѣдняго—еще въ болѣе тонкое и т. д., пока, наконецъ, тѣлесныя оковы не снимаются съ нея окончательно,—и тогда она снова возвращается въ свое первобытное блаженное состоя-

ніе, въ область чистыхъ духовъ. Такъ какъ теорія переселенія душъ относится тоже къ вопросу о происхожденіи души, и имѣетъ съ теоріею предсуществованія самую тѣсную и непосредственную связь, то Тертулліанъ представляетъ критику и этой теоріи; онъ находитъ ее точно также противорѣчивою и несостоятельною, какъ и теорію о предсуществованіи (De anim. cap. XXVIII—XXXVI).

По мнѣнію Тертулліана, эта теорія не можетъ быть принята прежде всего потому, что она зиждется на совершенно ложномъ основаніи. Въ самомъ дѣлѣ, въ основѣ ея лежитъ то совершенно ложное предположеніе, что за разрушеніемъ всегда слѣдуетъ возстановленіе и обновленіе и что смерть даетъ начало жизни. Тертулліанъ указываетъ, что на практикѣ бываетъ совсѣмъ напротивъ: жизнь всегда предшествуетъ смерти. Въ самомъ дѣлѣ въ началѣ вещей была жизнь и не было смерти, смерть явилась уже впослѣдствіи и явилась не сама по себѣ и не по необходимости, а вслѣдствіе чисто внѣшнихъ и случайныхъ обстоятельствъ. „По какому же праву вы утверждаете,—обращается Тертулліанъ къ защитникамъ этой теоріи,—что этотъ первоначальный законъ теперь измѣнился, и что живые стали раждаться теперь отъ мертвыхъ? Послѣ этого можно сказать, что зрѣніе происходитъ отъ слѣпоты, старость раждается отъ дѣтства, мудрость происходитъ отъ безумія, и т. д. По теоріи переселенія выходитъ, что отъ одного человѣка можетъ раждаться только одинъ, что одна и та же душа не можетъ жить въ одно и то же время въ нѣсколькихъ различныхъ тѣлахъ; между тѣмъ на опытѣ мы видимъ противное: одинъ часто раждаетъ не одного только, а многихъ.— Дальше, по теоріи переселенія выходитъ, что душа при всѣхъ своихъ переходахъ изъ одного тѣла въ другое, должна оставаться тою же самою, словомъ, всякій человѣкъ, долженъ раждаться съ тѣмъ же самымъ характеромъ, съ тѣми же самыми вкусами и привычками, какими онъ обладалъ и въ своемъ прежнемъ

состояніи; между тѣмъ изъ воинственнаго героя Трои вдругъ почему-то произошелъ такой кроткій и миролюбивый человѣкъ, какъ Пиѳагоръ, человѣкъ безъ всякихъ воинственныхъ наклонностей.—Наконецъ, по смыслу теоріи переселенія, души посылаются въ другія тѣла для наказанія или награды, съ цѣлью нравственнаго исправленія. Но эта цѣль, по мнѣнію Тертулліана, могла бы достигаться только въ томъ случаѣ, если бы человѣкъ помнилъ и сознавалъ свою прежнюю жизнь въ другомъ тѣлѣ; между тѣмъ, ни одинъ человѣкъ не помнитъ и не сознаетъ своего прежняго состоянія. А тамъ, гдѣ нѣтъ сознанія своего образа дѣятельности. не можетъ быть и вопроса ни объ исправленіи, ни о наградахъ. Такимъ образомъ, теорія переселенія также несостоятельна и шатка, какъ и теорія предсуществованія душъ; ни та, ни другая не представляютъ правильнаго и вѣрнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи человѣческой души.

Но отвергая обѣ эти теоріи, Тертулліанъ и самъ однакожъ не представляетъ безусловно вѣрнаго и правильнаго рѣшенія по означенному вопросу. Его собственное ученіе о происхожденіи человѣческой души представляетъ смѣсь правильныхъ съ совершенно ложными и несостоятельными воззрѣніями. По представленію Тертулліана, душа раждается и соединяется съ тѣломъ ни прежде, ни послѣ, а именно въ самый моментъ зачатія человѣка. Человѣкъ, говоритъ Тертулліанъ, является со всѣми аттрибутами человѣка, и духовными и физическими, хотя и въ зародышевомъ еще состояніи, уже въ самый первый моментъ его жизни. Какъ смерть есть ничто иное, какъ отдѣленіе души отъ тѣла, такъ и жизнь, уже въ самомъ первомъ своемъ мгновеніи, есть ничто иное, какъ соединеніе души съ тѣломъ; жизни нѣтъ. если души нѣтъ (сар. 27). Въ самомъ дѣлѣ, первый крикъ новорожденнаго дитяти свидѣтельствуетъ уже о томъ, что онъ чувствуетъ; въ этомъ крикѣ можно видѣть уже предчувствіе его будущей несчастной жизни здѣсь на землѣ, подъ тлѣнною

оболочкою плоти (cap. 15, 25, 27). Такимъ образомъ, на первую половину вопроса о происхожденіи человѣческой души, т. е. *когда* душа соединяется съ тѣломъ, Тертулліанъ отвѣчаетъ приблизительно вѣрно; но его рѣшеніе второй половины вопроса, т. е. *какимъ образомъ* душа соединяется съ тѣломъ, отличается грубымъ матеріализмомъ. Сообразно съ своимъ взглядомъ на человѣческую душу, какъ на сущность тѣлесную, имѣющую извѣстную фигуру, видъ и форму, и такіе же члены, какіе имѣетъ и тѣло, Тертулліанъ объясняетъ рожденіе души *чисто естественнымъ образомъ*; она, по его мнѣнію, подобно рожденію тѣла, передается естественнымъ путемъ отъ родителей къ дѣтямъ. Душа, по нему, зачинается точно такъ же, какъ и тѣло, естественною силою человѣка; въ актѣ зачатія участвуетъ не только тѣло, но и душа съ своими желаніями. Будущій человѣкъ образуется изъ двоякаго сѣмени: изъ душевнаго и тѣлеснаго. При чемъ какъ то, такъ и другое смѣшиваются между собою и проникаютъ другъ друга; первоначально они находятся въ неопредѣленномъ состояніи, но потомъ мало-по-малу, при содѣйствіи Божіемъ и ангеловъ, они обособляются и отдѣляются другъ отъ друга, не теряя, впрочемъ, своего внутренняго единства; изъ душевнаго сѣмени мало по малу образуется душа, а изъ тѣлеснаго—тѣло: такимъ образомъ, является полный и цѣльный человѣкъ. Какъ тѣло происходитъ отъ другого, такъ и душа происходитъ отъ другой; вслѣдствіе этого Адамъ есть естественный родоначальникъ всѣхъ своихъ потомковъ не только по тѣлу, но и по душѣ; душа его есть естественный и единственный источникъ всѣхъ прочихъ человѣческихъ душъ; даже душа Евы, по мнѣнію Тертулліана, произошла изъ его души (De anim. cap. XXVII, XXXVI—VII).

Эта гипотеза Тертулліана, выраженная въ такой рѣзкой и грубой формѣ, не имѣла себѣ защитника ни въ одномъ изъ послѣдующихъ церковныхъ писателей, и была отвергнута какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ.

Большая часть послѣдующихъ церковныхъ писателей, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, рѣшали вопросъ о происхожденіи человѣческой души совершенно другимъ образомъ: они предполагали, что душа каждаго человѣка рождается при непремѣнномъ божественномъ участіи, дѣйствующемъ посредствомъ родителей дитяти, —рождается въ силу первоначальнаго божественнаго распоряженія относительно размноженія человѣческаго рода, высказаннаго еще первому человѣку.

Своей гипотезой о *происхожденіи* человѣческихъ душъ *путемъ чисто естественнымъ*, посредствомъ естественнаго рожденія одной души отъ другой изъ такъ называемаго душевнаго сѣмени, Тертулліанъ имѣлъ цѣлію какъ можно нагляднѣе выяснить *способъ передачи первороднаго грѣха* отъ Адама всѣмъ его потомкамъ. Онъ хотѣлъ именно показать, въ данномъ случаѣ, какимъ образомъ Адамъ можетъ быть естественнымъ родоначальникомъ и единственнымъ источникомъ жизни всѣхъ послѣдующихъ людей—и по душѣ и по тѣлу, какимъ образомъ не только природа Адама, но и всѣ условія этой природы и самое состояніе ея послѣ грѣхопаденія могли перейти къ его будущимъ потомкамъ. Такимъ образомъ это ученіе о происхожденіи души человѣка въ сочиненіяхъ Тертулліана тѣсно связывается съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и способѣ его передачи.

Коснувшись вопроса о способѣ передачи грѣха Адама, Тертулліанъ естественно долженъ былъ сосредоточить свое вниманіе на выясненіи также и того пункта христіанскаго антропологическаго ученія, который имѣетъ своею цѣлію выяснить генезисъ самаго грѣха Адама. Къ тому же этотъ послѣдній вопросъ былъ однимъ изъ главныхъ предметовъ спора между церковными писателями и гностиками. Какъ вообще зло, такъ и первородный грѣхъ Адама считался гностиками явленіемъ необходимымъ въ мірѣ и человѣчествѣ, произведеніемъ особаго злого матеріальнаго начала, вполнѣ самостоятельнаго и независимаго, и въ силу этого такъ же необходимаго въ мірѣ, какъ и доброе

начало. Церковные же писатели, не признававшіе самостоятельности и независимости матеріи, какъ другого противоположнаго Богу начала, не признавали вмѣстѣ съ этимъ и необходимости зла, и объясняли его изъ причинъ чисто случайныхъ. Они поставляли существованіе зла въ мірѣ и грѣха въ человѣчествѣ въ зависимость отъ *свободной воли* человѣка; въ ней они усматривали единственную причину какъ того, такъ и другого. Ученію о *свободной волѣ*, какъ причинѣ зла вообще и грѣха Адама въ частности, Тертулліанъ и отводитъ довольно значительное мѣсто въ своихъ сочиненіяхъ и рѣшаетъ его надлежащимъ образомъ и съ такою ясностію и отчетливостію, какъ этого мы не встрѣчаемъ ни у одного изъ другихъ церковныхъ писателей, боровшихся съ гностиками.

Тертулліанъ касается ученія о свободной волѣ человѣка отчасти и въ книгѣ „De anima“ въ связи со всѣмъ остальнымъ ученіемъ о человѣкѣ, но главнымъ образомъ онъ говоритъ по данному вопросу въ сочиненіи, направленномъ противъ Маркіона, — этого самаго главнаго его противника изъ числа гностиковъ. Дѣло въ томъ, что въ грѣхѣ Адама Маркіонъ видѣлъ подтвержденіе своего взгляда на Ветхозавѣтнаго Бога, какъ на существо слабое и несовершенное, безсильное въ борьбѣ Его съ матеріею. „Богъ, допустившій грѣхъ въ человѣкѣ, сотворенномъ по Его образу и подобію, — по мнѣнію Маркіона, — не благъ, не всевѣдущъ и не всемогущъ. Если бы Онъ былъ всевѣдущъ, Онъ могъ бы предвидѣть, что человѣкъ падетъ; если бы Онъ былъ благъ, Онъ могъ бы предупредить этотъ грѣхъ; а если бы Онъ былъ всемогущъ, Онъ не допустилъ бы, чтобы Его образъ и подобіе, самое лучшее и совершеннѣйшее созданіе — пало въ борьбѣ съ злыми силами матеріи, согрѣшило и подверглось власти діавола, тлѣнію и смерти. Стало быть, если фактъ паденія совершился, то надобно полагать, что въ Ветхозавѣтномъ Богѣ не доставало ни благости, ни предвѣдѣнія, ни всемогущества“ (Adv. Marc. cap. 5). Тертулліанъ и долженъ

былъ считаться съ этимъ мнѣніемъ Маркіона. Противъ него онъ говоритъ, что причина паденія заключалась вовсе не въ Богѣ, а въ самомъ человѣкѣ, въ его свободной волѣ,—и что Богъ, если бы и хотѣлъ, не сталъ бы удерживать человѣка отъ паденія,—не потому, что Онъ не благъ, или не всевѣдущъ, или не всемогущъ, а потому, что сотворивши человѣка свободнымъ, Онъ дѣйствовалъ бы тогда противъ себя же самого, противъ той вѣчной идеи и противъ того вѣчнаго опредѣленія, по которымъ Онъ создалъ человѣка именно такимъ, а не другимъ. Въ человѣкѣ, этомъ совершеннѣйшемъ созданіи Божіемъ, самую лучшую и совершеннѣйшую часть его существа и составляетъ его свобода. Свобода въ человѣкѣ есть именно то, что̀ мы называемъ образомъ и подобіемъ Божіимъ. Человѣкъ въ силу своей свободы есть единственное существо въ видимомъ мірѣ, которое—*относительно* независимо; точно такъ же, какъ и Богъ есть единственное существо во всей вселенной, которое *абсолютно* и *безусловно* независимо. Богъ есть Владыка *всего* міра, какъ видимаго, такъ и невидимаго; человѣкъ въ силу своей свободы есть тоже владыка, хотя только *одной части* міра, именно—видимой. Насиловать свободу человѣка со стороны Бога и значило бы уничтожить въ немъ то, что̀ главнымъ образомъ и составляетъ его преимущество предъ всѣми прочими твореніями міра. Впрочемъ, утвердивши мысль о преимуществахъ человѣка, какъ свободно-разумнаго существа, Тертулліанъ въ то же время указывалъ на низшую степень этой свободы, сравнительно съ состояніемъ высочайшей, абсолютной свободы Божіей. Въ этомъ относительномъ несовершенствѣ человѣческой свободы, по мнѣнію Тертулліана, и заключается возможность паденія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и міровая причина зла вообще и грѣховнаго состоянія человѣческой природы въ частности. По ученію Тертулліана, существуетъ величайшая разница между свободою Бога и свободою человѣка, какъ въ направленіи, такъ и въ выраженіи. Направленіе божеской свободы нужно мы-

слить неизмѣнно опредѣленнымъ, между тѣмъ какъ свобода человѣческая непосредственно послѣ созданія человѣка не имѣла еще строго опредѣленнаго и твердо установившагося направленія, и заключала еще въ себѣ возможность дѣйствовать такъ или иначе. Богъ благъ по самой своей природѣ, поэтому всѣ дѣйствія Его и всѣ проявленія Его свободной воли добры *необходимо и неизмѣнно*. Между тѣмъ человѣкъ не былъ добръ необходимо и неизмѣнно по самой своей природѣ, когда онъ вышелъ изъ рукъ своего Творца, онъ, правда, былъ поставленъ на путь добра, но въ то же время, въ силу отсутствія въ немъ твердаго и устойчиваго нравственнаго характера, онъ заключалъ въ себѣ еще возможность сойти съ этого пути добра и направиться по пути зла. Эта возможность зла и осуществилась въ актѣ грѣхопаденія; такимъ образомъ опредѣлилась и вся будущая судьба человѣка. Зло получило перевѣсъ надъ добромъ въ его природѣ, и явилось затѣмъ господствующимъ въ жизни и дѣятельности всѣхъ падшихъ и грѣховныхъ людей (ibid. cap. 7). Впрочемъ, грѣхъ не до такой уже степени испортилъ природу человѣка, чтобы для него вовсе не было уже возможности возвратить свое первобытное состояніе. Грѣхъ сдѣлался, правда, какъ бы второю природою человѣка, но то, что̀ есть въ немъ естественно-добраго, божественнаго и истиннаго, по мнѣнію Тертулліана (De anim. cap. 41), могло быть только помрачено, но не уничтожено окончательно и безвозвратно. На этомъ и основывается собственно возможность искупленія и спасенія человѣка; Христосъ Спаситель не могъ бы возвратить человѣку его первобытнаго состоянія,—возродить, очистить и освятить его, если бы первородный грѣхъ уничтожилъ въ немъ все истинное, доброе и святое.

Самыя послѣднія главы своей книги—„De anima“ Тертулліанъ посвящаетъ изображенію будущихъ судебъ человѣка, — безсмертію его души и воскресенію его тѣла. Существованіе человѣка не можетъ и не должно

кончаться только одною настоящею его жизнію. Душа его, какъ существо простое и недѣлимое, никогда не можетъ умереть уже по самой своей природѣ; она будетъ жить и въ будущей загробной жизни такою же разумною и сознательною жизнію, какою она живетъ и въ настоящей жизни. Должно разрушиться и умереть только одно тѣло человѣка, — и то, впрочемъ, только на время, до будущаго всеобщаго суда, когда оно снова возстанетъ изъ тлѣнія, обновится и преобразуется, и снова соединится съ своею душею, для будущей вѣчной жизни. Отдѣленіе души отъ тѣла послѣ смерти человѣка, а также возможность новаго ихъ соединенія для будущей вѣчной жизни, Тертулліанъ наглядно объясняетъ аналогичнымъ примѣромъ состоянія человѣка во время сна и пробужденія (De anim. cap. 43). Обыкновенный и естественный сонъ, по его мнѣнію (ibid.), едвали не лучше всего можетъ объяснить намъ фактъ нашего безсмертія и нашего будущаго воскресенія. Богъ предлагаетъ нашимъ взорамъ тѣло, объятое благодѣтельною силою сна, проникнутое пріятнымъ чувствомъ покоя. Во время сна это тѣло находится въ состояніи неподвижности, т. е. состояніи подобномъ тому, въ какомъ оно было до настоящей жизни и въ какомъ будетъ по смерти; оно какъ будто ждетъ души, которая какъ будто или еще не жила въ немъ, или даже совершенно его оставила. А что касается самой души, она какъ будто представляется живущею и дѣйствующею гдѣ-то въ другомъ мѣстѣ; связь между нею и тѣломъ какъ будто прервана на подобіе того, какъ она будетъ прервана и послѣ смерти. Но и въ этотъ промежутокъ душа не остается бездѣятельною и не порабощаетъ игу сна своей безсмертной природы. Она и во время сна находится въ постоянной дѣятельности и движеніи: она мечтаетъ, путешествуетъ и по землѣ и по морю, трудится, радуется, скорбитъ, различаетъ то, что̀ позволено, и то, что̀ не позволено, и т. д. Этимъ она показываетъ, что и безъ тѣла она живетъ и способна жить и дѣйствовать. Но

вотъ человѣкъ пробуждается, и изъ непосредственнаго и недѣятельнаго тѣло снова является живымъ и дѣятельнымъ, связь между нимъ и душею возстановляется, и жизнь человѣка вступаетъ въ свою обыкновенную колею. Приблизительно точно также,—заключаетъ Тертулліанъ (ibid.),—нужно представлять, какъ смерть человѣка, такъ и его будущее воскресеніе".

Будущая загробная жизнь человѣка безусловно никогда не отрицалась даже въ мірѣ языческомъ; мысль о будущей жизни,—хотя и въ самой грубой формѣ,—ясно проходитъ и въ миѳологіи, и въ философіи, и въ религіяхъ язычества. Только эта жизнь представляется тамъ какъ жизнь исключительно одной души, безъ тѣла; воскресеніе тѣла отрицалось язычествомъ безусловно и во всякомъ смыслѣ; послѣ смерти оно разрушалось и обращалось въ ничто. Въ мірѣ христіанскомъ противниками воскресенія тѣла являются гностики, въ системахъ которыхъ истина воскресенія тѣла отрицается точно такъ же безусловно, какъ и въ язычествѣ. Поэтому, всѣ церковные писатели первыхъ трехъ вѣковъ въ ученіи о будущей жизни все свое вниманіе обращаютъ именно на воскресеніе тѣла, имѣя въ виду—или язычниковъ, какъ это дѣлаютъ Іустинъ и Аѳинагоръ, или—гностиковъ, какъ это нужно сказать относительно Иринея и Тертулліана. Тертулліанъ написалъ даже особое, довольно большое (63 главы) сочиненіе по этому вопросу, подъ заглавіемъ—„*De resurrectione carnis*", — имѣющее цѣлью доказать, вопреки убѣжденію гностиковъ, *возможность* будущаго *воскресенія* человѣческаго *тѣла*. Мы сдѣлаемъ коротенькій анализъ этого сочиненія.

Будущее воскресеніе человѣческой плоти отрицалось въ гностическихъ системахъ на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, на какихъ отрицалась въ нихъ и тайна боговоплощенія; и то и другое необходимо вытекало изъ гностическаго взгляда на матерію и на ея отношеніе къ духу. Все илическое или матеріальное, какъ произведеніе злого начала, какъ отрицаніе всего ду-

ховнаго или пневматическаго, всего добраго и истинносущаго, предназначалось въ гностическихъ системахъ къ неизбѣжной погибели, къ обращенію въ ничто,—послѣ того какъ борьба между добромъ и зломъ кончится. Этой же участи необходимо должна подвергнуться и человѣческая плоть, какъ тоже произведеніе злого начала. Соединеніе пневматическаго съ илическимъ, духовнаго съ матеріальнымъ,—съ точки зрѣнія гностицизма, — никогда не можетъ быть состояніемъ нормальнымъ, и можетъ быть только состояніемъ насильственнымъ, случайнымъ, — уклоненіемъ отъ естественнаго порядка вещей и обще-міровыхъ законовъ. Поэтому, вся исторія міра и человѣчества клонится къ тому, чтобы пневматическое начало обособилось и отдѣлилось отъ начала илическаго,—чтобы духъ и всѣ чисто духовныя существа возвратились въ свое первобытное состояніе, въ какомъ они находились до происхожденія міра, и матерія и всѣ чисто матеріальныя существа погибли и уничтожились, и обратились въ первобытный хаосъ. Человѣкъ въ его настоящемъ положеніи, т. е. какъ существо, представляющее изъ себя соединеніе духа съ матеріальною плотью, тоже представляетъ собою ненормальное явленіе, и подлежитъ обще-міровому закону обособленія и отдѣленія въ немъ духа отъ матеріи; въ нормальное состояніе онъ придетъ только по смерти, когда духъ его разлучится съ тѣломъ и возвратится въ чистомъ своемъ видѣ въ духовное царство эоновъ, и тѣло разрушится и обратится въ ничто,—„сдѣлается,—какъ выражаетъ эту мысль Тертулліанъ (De resurr. carnis, cap. IV).—чѣмъ-то такимъ, что̀ ни на какомъ языкѣ не имѣетъ себѣ имени“. Воскресеніе человѣческой плоти,—т. е. новое соединеніе духа съ матеріею въ человѣкѣ, послѣ его смерти,—было бы возвращеніемъ прежняго ненормальнаго состоянія человѣка, т. е. было бы чистою невозможностію съ точки зрѣнія гностицизма.

Такимъ образомъ, чтобы опровергнуть этотъ выводъ и возстановить церковное ученіе о воскресеніи

тѣла, нужно было опровергнуть и всѣ метафизическія основанія, на которыхъ опирается этотъ выводъ,— нужно было захватить почти все міровоззрѣніе гностицизма. Но Тертулліанъ, взявшій на себя обязанность— доказать, вопреки гностикамъ, возможность и необходимость будущаго воскресенія человѣческаго тѣла, въ своемъ сочиненіи—„De resurrectione carnis"—гораздо уже понялъ свою задачу, и ограничился болѣе скромною областію. Онъ оставилъ безъ вниманія общую метафизическую основу отрицанія гностиками будущаго воскресенія плоти, и взялъ изъ всей цѣпи гностическихъ доказательствъ только нѣсколько частныхъ и притомъ отрывочныхъ положеній, которыя онъ и опровергаетъ въ своей книгѣ. Онъ полемизируетъ съ гностиками по данному вопросу не въ связи съ ихъ общимъ міровоззрѣніемъ, какъ бы слѣдовало, а въ формѣ отрывочной и разрозненной. Такъ, на самыхъ первыхъ страницахъ своей книги онъ опровергаетъ то положеніе гностицизма, что *плоть*, какъ произведеніе злого начала, матеріи, *недостойна воскресенія* для будущей вѣчной жизни вмѣстѣ съ душею. При опроверженіи этого положенія онъ прежде всего обращаетъ вниманіе на происхожденіе плоти, на образованіе ея Богомъ,— по разсказу книги Бытія, — нѣкоторымъ *особеннымъ способомъ* сравнительно со всѣми прочими твореніями. Всѣ прочія вещи творятся по одному божественному велѣнію, по одному мановенію божественнаго могущества: „да будетъ". Но плоть будущаго человѣка творится нѣкоторымъ особеннымъ божественнымъ дѣйствіемъ, какъ нѣчто такое, что должно преимуществовать предъ всѣми прочими твореніями; „Богъ,—выражается Тертулліанъ (cap. 5),—творитъ ее Самъ непосредственно, своими собственными руками". „Сколько разъ, продолжаетъ онъ (cap. VI), эта плоть чувствовала прикосновеніе рукъ Божіихъ, сколько разъ она была ими осязаема, мѣшана, переработываема, во столько разъ она возрастала въ чести и славѣ! Вообрази себѣ, что весь Богъ занимается этимъ твореніемъ. Руки

свои, умъ, дѣйствіе, премудрость, провидѣніе и особенно любовь,—все существо свое Онъ употребляетъ при этомъ“ (ibid.). Тертулліанъ, дальше, говоритъ, что даже и въ томъ случаѣ. если мы вмѣстѣ съ гностиками допустимъ образованіе Богомъ человѣческой плоти изъ такого несовершеннаго и грубаго матеріала, какъ гностическая ὕλη; и въ такомъ случаѣ плоть должна была бы выйти изъ рукъ Божіихъ твореніемъ прекраснымъ и совершеннымъ, вполнѣ достойнымъ будущаго воскресенія для жизни вмѣстѣ съ душею. Всѣ удивляются, говоритъ онъ (cap. VI), искусству Фидіаса, такъ изящно и такъ художественно сдѣлавшаго изъ слоновой кости статую Юпитера Олимпійскаго. „Но развѣ Богъ, и истинный Богъ, не могъ очистить отъ всѣхъ возможныхъ скверны всякое вещество, какъ бы низко и презрѣнно оно ни было? Ужели скажетъ кто, что человѣкъ могъ создать Бога съ бо́льшимъ совершенствомъ, чѣмъ Богъ могъ создать человѣка?“

Все, что́ говоритъ здѣсь Тертулліанъ, съ церковно-православной точки зрѣнія, конечно, вполнѣ справедливо, и имѣетъ несомнѣнную силу. Но для гностиковъ это едва ли могло имѣть значеніе неопровержимаго доказательства; нужно было опровергнуть не то, что плоть не достойна будущаго воскресенія, а то, что это воскресеніе для нея не возможно съ точки зрѣнія гностицизма. Тертулліанъ поставилъ вопросъ иначе, чѣмъ ставили его гностики, — и его опроверженіе явилось слабѣе возраженія. Въ послѣдующихъ главахъ своей книги Тертулліанъ говоритъ уже гораздо основательнѣе, и его доказательства, касающіяся будущаго воскресенія плоти, являются гораздо сильнѣе. Онъ, правда, продолжаетъ развивать то же самое положеніе, т. е. что плоть достойна будущаго воскресенія,—но, мало по малу углубляясь въ свой предметъ, онъ выдвигаетъ на первый планъ новое положеніе, что плоть не только *достойна* воскреснуть, но *необходимо* должна воскреснуть, и соединиться вмѣстѣ съ душею для будущей вѣчной жизни. Выше онъ говорилъ о достоинствѣ

плоти, взятой въ самой себѣ, до соединенія ея съ душою. Но съ того самаго момента,—продолжаетъ Тертулліанъ (сар. VII),—какъ въ персть *вдыхается дыханіе божественной жизни*, достоинство плоти еще болѣе увеличивается. Отъ соединенія съ богоподобною душею она, такъ сказать, очищается и освящается. „Представьте только, говоритъ Тертулліанъ (ibid), что плоть соединяется съ тѣнью души Божіей, съ дыханіемъ Божественнаго Духа, съ живымъ образомъ вѣчнаго божественнаго Слова; можетъ ли она послѣ этого казаться сосудомъ презрительнымъ, сущностію недостойною для будущей жизни съ душою?“ Послѣ соединенія съ душею плоть начинаетъ участвовать во всѣхъ дѣйствіяхъ души. она соединяется съ нею такъ тѣсно, что можно усумниться: плоть ли носитъ душу, или душа носитъ плоть, плоть ли вселяется въ душу, или душа въ плоть. Здѣсь Тертулліанъ становится такимъ образомъ уже на другую точку зрѣнія; онъ хочетъ доказать, что такъ какъ вся душевная дѣятельность человѣка здѣсь на землѣ совершается въ связи съ плотію и подъ необходимымъ ея вліяніемъ,—то законъ справедливости требуетъ, чтобы и въ будущей жизни была отвѣтственна не одна только душа, но и тѣло,—чтобы и оно участвовало—или въ вѣчномъ блаженствѣ, или въ вѣчныхъ мученіяхъ души. Словомъ, онъ хочетъ доказать то положеніе, что тѣло *необходимо должно воскреснуть* для будущей вѣчной жизни. Вся жизнь души—и умственная, и нравственная, и религіозная—находится въ необходимой зависимости отъ плоти, и можетъ совершаться здѣсь на землѣ только подъ ея вліяніемъ. такъ что „не жить—это значитъ для души ничто иное, какъ разлучиться съ плотію“ (сар. VII). Сама по себѣ душа можетъ только мыслить, желать, предполагать; но исполненіе того, что она мыслитъ, желаетъ, предполагаетъ, совершается только при помощи плоти. Даже самое мышленіе совершается не безъ посредства плоти (De resurr. carnis сар. 15, 17, 40). Чувства зрѣнія, слуха, обоня-

нія, вкуса и осязанія, столь необходимыя для душевной дѣятельности, принадлежатъ плоти. Даръ слова, мимика, взглядъ и всѣ тѣлодвиженія, въ которыхъ выражается душевная дѣятельность, суть результатъ дѣятельности органовъ плоти. Плоть есть проводникъ искусствъ, поддерживаетъ науки и геніевъ, руководитъ всѣми дѣяніями, промышленностію, должностями и т. д. Еще въ бо́льшей зависимости отъ плоти находится нравственно-религіозная жизнь души (ibid. cap. VIII). Самое спасеніе души зависитъ отчасти отъ плоти: плоть омывается водами крещенія, чтобы душа очистилась; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть осѣняется крестнымъ знаменіемъ, чтобы душа воспріяла силы; плоть удостоивается возложенія рукъ, чтобы Духъ Святый просвѣтилъ душу; плоть питается Тѣломъ и Кровію Христа, чтобы душа насытилась сущностію своего Бога; плоть часто страдаетъ за душу, терпитъ болѣзни, мученія и смерть; строго аскетическая жизнь, всѣ высоконравственныя добродѣтели непремѣнно совершаются при посредствѣ и при содѣйствіи плоти. Въ концѣ концовъ Тертулліанъ приходитъ къ тому выводу, что плоть, раздѣляя съ душою *все* въ настоящей жизни, по всей справедливости должна быть ея сонаслѣдницей и въ жизни будущей. Свой общій выводъ изъ всего сказаннаго Тертулліанъ выражаетъ слѣдующимъ образомъ (cap. IX): „эта плоть, которую Богъ создалъ по образу своему, которую Онъ оживотворилъ дыханіемъ жизни Своей и поселилъ во вселенной, чтобы она въ ней наслаждалась и господствовала надъ всѣми тварями; эта плоть, которую Онъ облекъ въ свои таинства и удостоилъ заповѣдей своихъ, та плоть, чистоту которой Онъ любитъ, терпѣніе которой Онъ одобряетъ, страданіе—вознаграждаетъ,—ужели эта самая плоть не воскреснетъ? Нѣтъ, Богъ не можетъ предать совершенному разрушенію твореніе рукъ своихъ, предметъ Своего особеннаго попеченія, оболочку Своего дыханія, царицу Своего творенія, наслѣдницу всѣхъ благъ Своихъ, жрицу Своей религіи и сестру Христову по страданіямъ“.

Доказательство будущаго воскресенія человѣческой плоти, основанное на ея *происхожденіи* и на тѣсномъ внутреннемъ *единеніи* ея съ душею все-же имѣетъ нѣкоторую, хотя и очень слабую, связь съ возраженіемъ противъ воскресенія плоти со стороны гностиковъ. Но слѣдующее доказательство въ пользу воскресенія плоти, которое приводитъ Тертулліанъ непосредственно за первымъ и которое онъ основываетъ *на всемогуществѣ Божіемъ*,—уже совершенно не вяжется съ постановкою даннаго вопроса, какъ она дѣлается въ системѣ гностическаго ученія. Оно приводится Тертулліаномъ внѣ связи съ общими началами гностицизма и, если имѣетъ нѣкоторое значеніе, то уже совершенно независимое отъ критики положеній послѣдняго. Сущность этого доказательства Тертулліана сводится къ слѣдующимъ положеніямъ. Плоть человѣческая, по его мнѣнію (сар. XI), воскреснетъ потому, что Богъ *можетъ* ее воскресить, въ силу своего всемогущества. Образованіе вселенной изъ ничего дѣйствіемъ одного только слова Божія и въ частности—созданіе человѣка—ясно показываютъ, до какой степени можетъ простираться всемогущество Божіе, какъ велико и необъятно это всемогущество. Даже, если смотрѣть на происхожденіе міра и человѣка не какъ на твореніе изъ ничего, а какъ на образованіе уже изъ готоваго матеріала, изъ такъ называемой первоначальной матеріи,—и въ такомъ случаѣ актъ образованія міра будетъ всетаки актомъ сверхъестественнымъ и чудеснымъ, дѣйствіемъ необъятнаго всемогущества Божія. Въ самомъ дѣлѣ, эта, такъ называемая, первоначальная матерія въ сущности нѣчто *несущее*, безвидное и безформенное,—но изъ такого состоянія Богъ все же могъ образовать *сущее*, имѣющее видъ и форму, чему онъ сообщилъ движеніе и жизнь. Но если Богъ могъ создать вещи изъ ничего, то безъ сомнѣнія Онъ можетъ и возстановить ихъ, въ томъ случаѣ, если бы они разрушились и уничтожились. Сотворившій человѣка и по душѣ и по тѣлу можетъ и

воскресить его также и по душѣ и по тѣлу. Гораздо болѣе могущества,—говоритъ Тертулліанъ (ibid.),—требуется для того, чтобы произвесть что-нибудь, чѣмъ исправить это; чтобы сотворить и даровать жизнь, чѣмъ возстановить эту жизнь и воскреснуть: „plus est fecisse quam refecisse, initium dedisse quam reddidisse".

Это доказательство, основанное на всемогуществѣ Божіемъ, приводится почти у всѣхъ церковныхъ писателей, писавшихъ по вопросу о будущемъ воскресеніи человѣческаго тѣла. Первый, вполнѣ раздѣльно и опредѣленно представившій это доказательство въ своемъ сочиненіи „о воскресеніи", былъ христіанскій апологетъ II в. Аѳинагоръ. У него собственно Тертулліанъ, кажется, и взялъ это доказательство, потому что онъ говоритъ иногда буквально словами Аѳинагора. Но у Аѳинагора это доказательство требовалось самою сущностію дѣла: свой трактатъ „О воскресеніи" онъ писалъ противъ язычниковъ, которые не признавали христіанскаго Бога настолько всемогущимъ, чтобы воскресить то, что уже разрушилось, истлѣло и уничтожилось. Между тѣмъ гностики, противъ которыхъ и написалъ Тертулліанъ свою книгу: „De resurrectione carnis", никогда и не сомнѣвались во всемогуществѣ христіанскаго Бога. Причина, почему они отрицали воскресеніе человѣческой плоти, заключалась не въ Богѣ, а въ самой плоти и въ ея отношеніи къ матеріи, и имѣла прямую непосредственную связь съ общимъ міровоззрѣніемъ гностицизма. Поэтому, одно и то же доказательство у Аѳинагора вышло прямымъ отвѣтомъ на возраженіе, а у Тертулліана не прямымъ отвѣтомъ, а уклоненіемъ отъ спорнаго вопроса. Тертулліанъ вообще часто дозволялъ себѣ эти уклоненія въ полемикѣ съ своими противниками, особенно въ области отвлеченныхъ, метафизическихъ вопросовъ; онъ иногда совершенно произвольно даже искажалъ ихъ положенія и навязывалъ имъ то, чего они вовсе и не имѣли въ виду. И въ этомъ-то извращенномъ видѣ онъ потомъ и опровергалъ ученіе своихъ противниковъ.

Въ доказательство и объясненіе будущаго воскресенія человѣческой плоти Тертулліанъ указываетъ дальше на постоянныя періодическія возобновленія въ природѣ, — на постоянный переходъ отъ разрушенія къ возстановленію, отъ смерти къ жизни. Это мѣсто (гл. XII) самое лучшее во всей его книгѣ. „Обрати взоры твои, говоритъ онъ, на образы божественнаго могущества въ мірѣ. День умираетъ, и уступаетъ мѣсто ночи, погребается во тьмѣ. Краса вселенной скрывается подъ похоронными завѣсами. Все дѣлается безцвѣтнымъ, безмолвнымъ и смутнымъ,—природа облекается въ трауръ и оплакиваетъ потерю свѣта. Но вотъ лишь только появляется солнце, вселенная снова оживаетъ со всѣмъ своимъ великолѣпіемъ, пока снова не наступаетъ ночь, когда опять все погружается во тьму, умираетъ и погребается. Мѣсто исчезнувшаго солнца тогда заступаютъ звѣзды, потухающія при утреннемъ сумракѣ. Планеты, днемъ на время изгнанныя, торжественно возвращаются. Луна возобновляетъ кругъ свой, ослабѣвшій отъ ежемѣсячнаго обращенія. Зима, лѣто, весна и осень преемственно слѣдуютъ другъ за другомъ съ своими обычными вліяніями и произведеніями. На землѣ тѣ же законы, какъ и на небесахъ. Деревья принимаютъ красу свою, которой были лишены. Цвѣты появляются во всемъ разнообразіи ихъ красокъ. Поля снова одѣваются своею зеленью. Сѣмена, истлѣвшія въ нѣдрахъ земли, возникаютъ, и возникаютъ не иначе какъ истлѣвши. Какая дивная премудрость! Она лишаетъ насъ благъ нашихъ, чтобы возвратить ихъ намъ сугубо; отнимаетъ ихъ, чтобы одарить ими опять, истребляетъ, чтобы сохранить; портитъ, чтобы обновить; поглощаетъ, чтобы умножить стократно. Однимъ словомъ *всякая тварь переходитъ отъ смерти къ жизни.* Все, что предъ твоими глазами было, существуетъ. Все, что потерялъ ты, возвращается съ избыткомъ. Все, исчезнувши, приходитъ въ прежнее состояніе; все, переставши существовать, снова воспринимаетъ бытіе; все оканчивается съ тѣмъ, чтобы возникнуть. Что же зна-

читъ это безпрерывное круговращеніе природы. Оно есть *постоянное свидѣтельство* будущаго *воскресенія мертвыхъ*. Богъ начерталъ его въ своихъ дѣяніяхъ прежде, чѣмъ въ Св. Писаніи,—Онъ возвѣстилъ его своимъ могуществомъ прежде, чѣмъ преподалъ словесно. Читай внимательно книгу природы,—и ты убѣдишься, что Богъ воскреситъ человѣческое тѣло".