ТЕРТУЛЛІАНЪ,

ПРЕСВИТЕРЪ КАРѲАГЕНСКІЙ.

ОЧЕРКЪ УЧЕНО-ЛИТЕРАТУРНОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ ЕГО.

Николая Штернова.

КУРСКЪ.
ТИПОГРАФІЯ ГУБЕРНСКАГО ПРАВЛЕНІЯ.
1889.

Опредѣленіемъ Совѣта Казанской Духовной Академіи отъ 13 Мая 1888 года печатать разрѣшается. Мая 25 дня 1888 года.

Ректоръ Академіи *Протоіерей А. Владимірскій.*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

Причины, обусловливавшія литературную дѣятельность церковныхъ писателей конца II и начала III вв. вообще и Тертулліана въ частности. Значеніе литературной дѣятельности Тертулліана. Отзывы о Тертулліанѣ древнихъ и новыхъ писателей. Раздѣленіе сочиненія. Біографія Тертулліана и характеристика его, какъ человѣка и церковно-литературнаго дѣятеля . 1.

ЧАСТЬ I.

Внѣшняя дѣятельность Тертулліана.

Условія появленія и развитія христіанской апологетики, задача и характеръ ея въ до-Тертулліаново время и въ его вѣкъ . 25.

Тертулліанъ—апологетъ

а) противъ язычниковъ. Время и характеръ апологетической дѣятельности Тертулліана противъ язычниковъ. Его апологія 59.

б) противъ іудеевъ. Характеръ сочиненія Тертулліана „adversus iudaeos“ и анализъ его . . . . . 100.

Взглядъ на внѣшнюю дѣятельность Тертулліана.

Достигъ ли Тертулліанъ какого-либо результата въ своей дѣятельности противъ іудеевъ? Параллель между твореніями восточныхъ апологетовъ и апологетическими сочиненіями Тертулліана. Значеніе апологетическихъ сочиненій Тертулліана противъ язычниковъ . . . . . 114.

ЧАСТЬ II.

Внутренняя дѣятельность Тертулліана.

Происхожденіе ересей и группировка ихъ. Характеръ полемики Тертулліана противъ ересей. Причины, вызвавшія дѣятельность Тертулліана, какъ моралиста. Монтанизмъ, его вліяніе на Тертулліана. Характеръ дѣятельности Тертулліана—моралиста . 125.

II.

А. Общая полемика Тертулліана.

Характеръ этой полемики и самая полемика . . . . 148.

Б. Частная полемика.

1. Маркіонъ, его біографія и ученіе. Характеръ полемики Тертулліана противъ Маркіона и самая полемика . . . 160.
2. Гермогенъ. Ученіе Гермогена и опроверженіе его Тертулліаномъ 224.
3 Валентинъ, его система. Характеръ полемики Тертулліана противъ валентиніанъ. Изображеніе валентиновой эонологіи . 241.
4. Праксей. Замѣчанія объ антитринитаріяхъ. Біографія и ученіе Праксея. Значеніе полемики Тертулліана противъ ереси Праксея, самая полемика . . . . . 258.
5. Психологическія воззрѣнія Тертулліана . . . 276.

В. Дѣятельность Тертулліана, направленная къ спеціальному раскрытію нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ христіанскаго ученія и внутреннему устроенію христіанскаго общества.

1. Ученіе о крещеніи . . . . . 294.
2. О покаяніи . . . . . 303.
3. О бракѣ . . . . . 313.
4. Противъ роскоши и излишествъ во внѣшнемъ убранствѣ 332.
5. Противъ остатковъ идолопоклонства . . . . 339.
6. Гоненія, мученичество и посты . . . . . 356.
7. Увѣнчиваніе вѣнками и военная служба . . . 373.

Заключеніе.

Характеръ внутренней дѣятельности Тертулліана сравнительно съ дѣятельностію восточныхъ писателей. Догматическое и нравственное ученіе Тертулліана. Главнѣйшія заблужденія Тертулліана и замѣчанія о нихъ . . . . . 381.

ВВЕДЕНІЕ.

Характеръ отношеній язычества и іудейства къ христіанству, ереси и нравственное нестроеніе въ христіанскомъ обществѣ, обусловливавшіе литературную дѣятельность церковныхъ писателей конца II и затѣмъ III вв. Тертулліанъ, какъ литературный дѣятель въ апологетическомъ, полемико-догматическомъ и нравоучительномъ направленіяхъ. Его значеніе какъ апологета, полемико-догматиста и моралиста. Отзывы о немъ древнихъ и новыхъ писателей.—Раздѣленіе сочиненій.—Біографія и характеристика Тертулліана, какъ человѣка и литературнаго дѣятеля.

Третій вѣкъ и—еще ранѣе того—конецъ II вѣка представляютъ собою переходное время для Христовой церкви. Здѣсь можно усматривать начало той перемѣны, какая потомъ совершилась въ положеніи христіанства. Это было время тяжелое для послѣдователей креста; но здѣсь же лежитъ и начало торжества христіанства надъ отжившимъ свой вѣкъ язычествомъ. Прежде немногочисленная, церковь Христова къ этому времени уже настолько окрѣпла, что могла противопоставить язычеству сильный отпоръ, [1]) настолько увеличилась въ числѣ своихъ членовъ [2]), что, можно сказать, не боялась уже натиска со стороны язычества, могла развернуть свои силы и, какъ божественное установленіе, опирающееся на истинѣ, стоящая на незыблемомъ камнѣ [3]), смѣло и рѣшительно вступила въ борьбу съ заблужденіями язычества и—запечатлѣнная божественнымъ характеромъ—начала одерживать побѣду за побѣдой. Въ свою очередь и язычество, видимо падавшее уже, устарѣвшее, подгнившее въ своемъ корнѣ, употребляло послѣднія усилія въ этой борьбѣ—отстоять свою самостоятельность и преобладающее значеніе. Между устарѣвшими языческими

[1]) Tertull. Apolog. 2
[2]) Ibid. 37.
[3]) Кор. X, 4.

элементами и новыми христіанскими началами разгорѣвшаяся прежде ожесточенная борьба, борьба далеко не съ одинаковыми силами съ той и другой стороны, шла теперь на жизнь и смерть. Очевидная для всѣхъ благотворность христіанскаго ученія, его приложимость къ жизни и вліяніе на жизнь не могли быть незамѣтными и для язычества: сами язычники сознавали значеніе христіанства для человѣка [1]), и—однако возставали противъ того, что въ принципѣ считали дѣломъ хорошимъ. Язычество настолько глубоко пустило свои корни, что сразу не могло быть подавлено; язычники настолько привыкли къ своей религіи, освященной вѣками, имѣвшей на своей сторонѣ авторитетъ древности, что переломить свою привычку не представляли даже возможнымъ, и—противъ христіанъ и христіанства вооружились огнемъ и мечемъ.

Рядомъ съ язычествомъ и рука объ руку съ нимъ шло противъ христіанства и іудейство. Лишенные политической самостоятельности и не имѣвшіе возможности непосредственно вредить ненавистному имъ христіанству, іудеи примкнули къ язычникамъ и изъ—за нихъ дѣйствовали противъ христіанъ и христіанства; они подъущали язычниковъ, возбуждали ихъ фанатизмъ противъ христіанъ. Цѣль ихъ достигалась: незнакомые съ христіанствомъ, язычники на первыхъ порахъ дѣйствовали противъ христіанъ подъ вліяніемъ сыновъ Израиля [2]),—первыми гоненіями со стороны язычниковъ, безъ сомнѣнія, имъ были обязаны христіане.

Язычество и іудейство —это внѣшніе враги христовой церкви.

Вмѣстѣ и въ параллель съ внѣшними врагами явилось сильное противодѣйствіе христіанству и внутри самаго христіанства. Во II и III вв. особенно усилились гностическія ереси, которыя, подъ оболочкой христіанства, скрывали въ себѣ языческіе элементы и, благодаря своей внѣшности, легко могли увлечь и увлекали вѣрующихъ почти въ тоже язычество, грозили если не совершенно уничтожить истинное христіанство, то, по крайней мѣрѣ, повредить чистотѣ евангельскаго ученія.

Остатки язычества въ жизни христіанъ и движеніе ересей производили неотрадное вліяніе на нравственность членовъ церкви, особенно африканцевъ. Возросшее подъ африканскимъ небомъ и въ роскошной обстановкѣ, напоминающей собою Римъ періода упадка, пылкое населеніе

---

[1]) Tertul. apol. 3.

[2]) Ad nationes I, 14.

Африки, и безъ того склонное къ страстнымъ порывамъ, чувственнымъ удовольствіямъ и т. п., подъ этими сильными вліяніями—язычествомъ и ересями—еще болѣе переступало границы умѣренности и дозволяло себѣ много такихъ поступковъ въ жизни, которые не мирились съ христіанскимъ сознаніемъ, особенно при тогдашнихъ обстоятельствахъ.

Все это, вмѣстѣ взятое, вызывало дѣятельность энергическихъ личностей, которыя бы побѣдоносно отражали нападенія на христіанъ и христіанство и врачевали нравственныя раны своихъ современниковъ. Одною изъ такихъ личностей явился (на латинскомъ западѣ) Тертулліанъ, явился въ то время, когда всего болѣе нужна была напряженная, неослабная дѣятельность литературнымъ путемъ, и выступилъ могучимъ борцомъ и противъ язычниковъ, и іудеевъ, и еретиковъ, и противъ современныхъ нравственныхъ недостатковъ христіанскаго общества [1]). Вся жизнь его по принятіи христіанства была полна непрерывной борьбы. Все, что можно требовать отъ одного человѣка въ трудныхъ обстоятельствахъ, касающихся цѣлой церкви, все сдѣлалъ Тертулліанъ,—на всѣ нужды церкви онъ отозвался искренно, съ убѣжденіемъ, чувствуя свое къ тому призваніе и сознавая въ этомъ прямую свою обязанность. Онъ принялъ дѣятельное участіе въ борьбѣ съ язычествомъ. Матеріальной, физической силѣ язычества, одряхлѣвшаго и уже разлагавшагося въ религіозно-нравственномъ

---

[1]) На сколько нужна была сильная дѣятельность извѣстной личности въ это время для церкви, легко видѣть изъ серіи сочиненій Тертулліана. Онъ оставилъ послѣ себя чрезвычайно много сочиненій съ самымъ разнообразнымъ содержаніемъ. Всѣ его творенія группируютъ такъ: сочиненія а) *апологетическаго характера.* apologeticus, ad nationes l. II, ad Scapulam, de testimonio animae adversus iudaeos; b) *полемико-догматическія:* de praescriptionibus adversus haereticos, de baptismo, adversus gnosticos scorpiace, adversus Marcionem l. V, de anima, adversus Valentinianos, adversus Hermogenem, adversus Praxeam, de resurrectione carnis, de carne Christi; c) *нравственнаго содержанія:* de poenitentia, de oratione, de jeuniis, ad uxorem l. II, de cultu foeminarum, de habitu mulierum, de virginibus velandis, de patientia, ad martyres, de spectaculis, de idolatria, de corona militis, exhortatio ad castitatem, de monogamia, de pudicitia, de fuga in persecutione, de pallio. Церковные писатели перечисляютъ еще рядъ сочиненій, которыя не дошли до насъ ad amicum philosophum de nuptiarum angustiis (Hieron. ep. 28 ad Eustoch.; adv. Jovinian. 1), de fato (Tert. de anima, 20), de mundis et immundis animalibus (Hier. ep. 125 ad Damasum), de circumcisione (Hieron. ibid.), de vestibus Aaron (Hier. ep. 128 ad Fabiolam), de timitate (Hieron. catal. Script. Eccles.), de censu animae (Tert. de anima l. 3. 22. 24), adv. Apelletianos (de carne Christi 8), de paradiso (de anima 55), de spe fidelium (Hier. in c. 36 Ezech.), de extasi l. VI (Hier. de vir. illustr. 53; Nicephor. Hist. eccles. IV, 22. 34), adv. Apollonium (Hier. de vir. illustr. 53). Vid. Curs. compl. patrol., series latina, t. II, p. 1121—1136). Всѣ эти сочиненія были вызваны современными нуждами церкви, всѣ имѣли въ виду опредѣленный запросъ своего времени.

отношеніи, но тѣмъ не менѣе еще очень сильнаго физически, христіане вообще противопоставляли нравственную силу. Тертулліанъ воспользовался этимъ и къ оружію сильнаго слова, божественной силѣ ученія и могущества слова [1]), предъ которымъ преклонялась всякая матеріальная сила, къ этому добытому прежде и испытанному ранѣе него оружію, присоединилъ и свое; онъ, говоря словами Бальзака [2]), „выковалъ желѣзное несокрушимое оружіе и жестоко поражалъ имъ язычество, наносилъ смертельные удары своему врагу". Благодаря отчасти и Тертулліану, язычество постепенно замирало, и если до IV вѣка еще сильно заявляло о своемъ существованіи, то это было не болѣе, какъ обнаруженіемъ послѣднихъ признаковъ его жизни, послѣдней отчаянной попыткой вернуться къ прежней жизни, прежнему величію и всемірному господству. Другими словами—и Тертулліанъ не мало содѣйствовалъ внѣшнему обезопашенію церкви, доставленію ей мира и спокойствія, при которыхъ только и возможно полное, всестороннее раскрытіе христіанскихъ идей.

Тертулліану, какъ борцу со всѣмъ тѣмъ, что вредило христіанству, пришлось придти въ соприкосновеніе и съ другими, болѣе или менѣе сильными, врагами. Въ эпоху Тертулліана, какъ выше было замѣчено, особенно распространились гностическія ереси,—Тертулліанъ и ихъ не оставилъ безъ вниманія.—Какъ полемико-догматистъ, Тертулліанъ принесъ много пользы церкви. Какимъ бы оружіемъ онъ ни пользовался въ борьбѣ съ ересями,—основательностію ли своихъ доводовъ, или просто діалектическими тонкостями,—онъ сильно поражалъ еретиковъ: Маркіониты, Валентиніане, Праксеяне и т. п.—ясное свидѣтельство этого. Нѣкоторые изъ ересей, благодаря побѣдѣ Тертулліана, покончили свое существованіе вмѣстѣ съ своими ересіархами. Въ своихъ трактатахъ противъ еретиковъ Тертулліанъ, вмѣстѣ съ опроверженіемъ ересей, выяснялъ христіанское вѣроученіе. Здѣсь нужно обратить вниманіе на то, что до Тертулліана, на всемъ латинскомъ западѣ не было ни одного полемико-догматиста, писавшаго на латинскомъ языкѣ, съ латинскимъ складомъ и направленіемъ [3]). Тертулліанъ первый положилъ краеугольный камень

---

[1]) Рѣчь къ эллинамъ, гл. 5.

[2]) Lettres à M. Rigalt, l. V, lettre 2,—у Du-Pin'a Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, t. I, p. 109, édit. 1693 an.

[3]) Нужно замѣтить, что въ концѣ II в. центръ тяжести западной литературы переносится на африканскую почву, всѣ духовныя силы запада сосредоточиваются и вращаются около столицы Проконсульской Африки—Карѳагена, и это преобладающее значеніе лите-

церковно-богословской литературѣ на латинскомъ языкѣ, первый ввелъ латынь въ область христіанскаго религіозно-нравственнаго ученія и выражалъ ею истины христіанства. Уже одного этого достаточно, чтобы видѣть заслугу Тертулліана, понять, каково должно быть значеніе его какъ догматиста, чего стоило ему выразить христіанскія истины на общеупотребительномъ тогда литературномъ латинскомъ языкѣ. Богословскій латинскій языкъ былъ еще не выработанъ, съ появленіемъ Тертулліана на церковно-литературномъ поприщѣ только „зараждалась и находилась какъ бы въ колыбели церковная латынь" [1]), для выраженія и передачи высокихъ христіанскихъ догматовъ она была совершенно не подготовлена. Тертулліану въ этомъ направленіи приходилось преодолѣвать много препятствій и затрудненій. Къ чести его нужно сказать, что затрудненія эти онъ преодолѣвалъ, хотя и съ неодинаковымъ успѣхомъ. Тертулліанъ вполнѣ подчинилъ языкъ своей волѣ и сдѣлалъ его церковнымъ языкомъ. Безъ заимствованій изъ другихъ языковъ, болѣе разработанныхъ въ церковной литературѣ (греческаго, напр.), безъ ломки стараго языка дѣло, разумѣется, не обошлось. Для выраженія христіанскихъ истинъ Тертулліанъ нерѣдко латинизировалъ греческія слова, болѣе или менѣе установившіяся въ греческой церковной литературѣ [2]); вырабатывалъ новыя латинскія слова, которыя бы точно выражали христіанское ученіе о томъ или другомъ предметѣ [3]); иногда употреблялъ слова въ другомъ значеніи, какого до него они не имѣли [4]); иногда вводилъ въ свою рѣчь архаизмы, слова почти забытыя и уже не употреблявшіяся въ его время; изъ соединенія нѣсколькихъ словъ, прежде употребительныхъ, вырабатывалъ новыя, никогда еще не слыханныя на латинскомъ западѣ [5]). Онъ первый изъ латинскихъ церковныхъ писателей оставилъ послѣ себя regula

---

ратурной дѣятельности Африки предъ европейскимъ западомъ тянется на долгое время,— долго мы не видимъ на европейскомъ западѣ церковно литературныхъ трудовъ. М. Феликсъ, Арнобій, Лактанцій, Августинъ,—всѣ эти писатели—африканцы и болѣе или менѣе группируются около Тертулліана—этого отца западной церковной литературы на латинскомъ языкѣ.

[1]) Curs. compl. patrol, ser. lat., t. I, praefatio, p. 12.

[2]) Acacia=ἀκακία, baptisare=βαπτίζειν.

[3]) Самыя удачныя слова, выработанныя Тертулліаномъ и оставшіяся навсегда въ догматикѣ: trinitas=tria—unitas, humilitas и др.

[4]) Напр. misericordia—въ смыслѣ добродѣтели, тогда какъ даже Сенека употреблялъ это же слово для выраженія порока души.

[5]) Напр. angelificari, multimubentia, duricordia multivorantia, virginari...

fidei [1]); первый представилъ полное [2]) раскрытіе христіанскихъ догматовъ, касаясь не одного какого-либо изъ нихъ, а всего почти христіанскаго вѣроученія: представилъ ясное ученіе о Троицѣ, уяснилъ это ученіе и, насколько возможно, приблизилъ его къ пониманію вѣрующихъ; онъ ясно формулировалъ ученіе о лицѣ І. Христа, Его божествѣ и человѣчествѣ, актѣ искупленія и его значеніи и т. д. Словомъ, изъ подъ пера Тертулліана вышла, такъ сказать, summa theologiæ, которая надолго оставалась какъ regula fidei sui generis для послѣдующихъ писателей, напр. для св. Кипріана.—Благодаря своимъ сочиненіямъ, ихъ содержанію, характеру и тону, Тертулліанъ на много опередилъ другихъ христіанскихъ писателей западныхъ, долго оставался путеводной звѣздой на латинскомъ небосклонѣ, центромъ, около котораго группировались духовныя силы запада, тѣмъ исходнымъ пунктомъ, съ котораго беретъ начало западная богословская литература на латинскомъ языкѣ. Это можно прослѣдить по тѣмъ церковнымъ писателямъ, которыхъ западная церковь выдвинула вслѣдъ за Тертулліаномъ; строгій анализъ древней церковной литературы показываетъ болѣе или менѣе сильное вліяніе Тертулліана на послѣдующихъ за нимъ писателей. Оригинальный писатель нашелъ себѣ подражателей даже въ такихъ знаменитостяхъ запада, какъ Кипріанъ и др. Ученикъ Тертулліана [3]), Кипріанъ оставался вѣрнымъ характеру и направленію своего учителя, пока тотъ былъ homo ecclesiae. Въ своей литературной дѣятельности во многихъ мѣстахъ онъ даже рабски слѣдовалъ своему учителю. „Послѣдняя часть трактата Кипріана de vanitate idolorum, имѣющая въ виду доказать божество Христа, изъ Тертулліанова Apologeticus, с. 21, по большей части списана буквально“ [4]), — „что Кипріанъ въ этой послѣдней части списалъ у Тертулліана, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, особенно если принять въ соображеніе то пристрастіе, съ какимъ онъ изучалъ своего высокочтимаго соотечественника“ [5]). Трактатъ Кипріана de oratione dominica написанъ также подъ вліяніемъ такого же трактата Тертулліанова,—самая идея сочиненія Кипріана вполнѣ принадлежитъ Тертул-

---

[1]) Три символа въ сочиненіяхъ Тертулліана: въ de virnigibus velandis, с. 1—краткій, въ de praescriptionibus, 13—болѣе пространный и въ adversus Praxeam, с. 2.

[2]) Насколько это вызывалось обстоятельствами и запросомъ времени.

[3]) Da magistrum, говорилъ Кипріанъ о Тертулліанѣ (Hieron. de vir. illustr. 53).

[4]) Rettberg. Cyprianus, S. 218. 226.

[5]) Ibid.

ліану. Ревновать противъ роскоши въ одеждѣ вообще вполнѣ приличествовало прилежному читателю Тертулліана“ [1]). Минуцій Феликсъ жилъ и дѣйствовалъ на литературномъ поприщѣ, кажется, позже Тертулліана, какъ это признаютъ нѣкоторые изслѣдователи [2]), или же былъ современникомъ его, какъ полагаютъ другіе [3]). Если даже послѣднее справедливо, и тогда значеніе Тертулліана не уменьшается. Сходство между сочиненіями Тертулліана и М. Феликса до такой степени поразительно, что невозможно не подмѣтить сильнаго вліянія одного изъ нихъ на другаго. Молеръ, который считаетъ Тертулліана предшественникомъ М. Феликса, рѣшаетъ вопросъ о вліяніи въ интересахъ Тертулліана. „Тертулліанъ, говоритъ онъ, оригиналенъ по своему генію и языку. М. Феликсъ взялъ его въ образецъ и въ своемъ сочиненіи помѣщалъ цѣлыя мѣста изъ Apologeticus, не указывая прямо своего источника“ [4]). Авторъ статьи о М. Феликсѣ, помѣщенной въ прибавленіи къ изд. твореній св. отцевъ, согласный съ тѣмъ взглядомъ, что М. Феликсъ былъ современникомъ Тертулліана, пишетъ: „слогъ его (М. Феликса), близкій къ слогу Тертулліана, указываетъ на знакомство его съ сочиненіями послѣдняго“ [5]). Другой послѣ Тертулліана борецъ противъ ересей — бл. Августинъ, въ своей борьбѣ съ манихеями, противъ нихъ очень много заимствовалъ изъ доводовъ Тертулліана противъ Маркіона, Гермогена и др. еретиковъ его времени, съ которыми онъ вступалъ въ полемику [6]). Замѣтно вліяніе Тертулліана и на бл. Іеронимѣ. Вообще доводы Тертулліана въ пользу единобожія, доводы, основанные на идеѣ божества и общечеловѣческомъ

---

[1]) Ibid. S. 238. Можно также замѣтить вліяніе Тертулліана, отразившееся на Кипріанѣ, въ соч. Кипріана de zelo et livore, de opere et eleemosynis.—Говоря о Кипріанѣ и приведя извѣстную уже фразу—da mihi praeceptorem meum, Люмперъ замѣчаетъ: Revera enim cum imitatus est, et ab eo non pauca desumpsit. Pleraque etiam suorum operum eo lem, quo Tertullianus instituto composuit, ut suum de idolatria librum ad instar Apologetici: libros de disciplina, de habitu muliebri, de zelo et livore, de oratione dominica et de opere eleemosyns, ad imitationem Tertulliani (Curs. compl. patrol., I, 90)

[2]) La patrologie par Moeler, trad. par Cohen, t. 2, p. 402 И. Щегловъ. Апологетикъ Тертулліана—въ Труд. Кіев. Д. Акад. 1888 г. № 3.

[3]) Приб. къ изд. твор. св. Оо. 1853, XII, 298—статья Смирнова: М. Феликса „Октавій“.

[4]) La patrol par Moeler, t. 2, p. 402. Для образца сравн. apol. 9—Octav. 34; apol. 15—Octav. 28 и др. Параллели проведены у И. Щеглова въ его сочиненіи: Апологетикъ Тертулліана,—Тр. Кіев. Д. Ак. 1888 г. №№ 2 и 3.

[5]) Приб. къ изд. твор. св. Отц. 1853, XII, 298.

[6]) Бержье (dictionnaire de theologie, V, 104) даже говоритъ, что Августинъ ничего новаго не сказалъ сравнительно съ Тертулліаномъ, повторилъ только то, что было высказано карѳагенскимъ пресвитеромъ въ его полемикѣ.

голосѣ совѣсти,— всѣ они повторялись и доселѣ повторются, только съ небольшими варіаціями. И другіе догматическіе доводы, приводимые Тертулліаномъ, не пропали безслѣдно, перешли въ догматическія системы послѣдующихъ за Тертулліаномъ писателей-догматистовъ, нѣкоторые изъ нихъ удерживаются въ системахъ и доселѣ.

Въ семейную и общественную жизнь христіанъ вкрались многія ненормальности; Тертулліанъ явился и современнымъ обличителемъ нравственныхъ недостатковъ. Въ борьбѣ съ современными нравственными недостатками онъ довольно подробно раскрылъ многіе пункты христіанской морали, хотя, правда, его мораль примыкаетъ въ иныхъ мѣстахъ скорѣе къ ветхозавѣтной, чѣмъ новозавѣтной точкѣ зрѣнія. Раскрывая взглядъ на семейныя и общественныя отношенія христіанина и обосновывая его, обставляя рядомъ вѣскихъ аргументовъ, Тертулліанъ тѣмъ самымъ положилъ начало научному раскрытію христіанской морали на западѣ. Необходимо замѣтить, что доводы Тертулліана, основанные на откровеніи божественномъ, употреблялись и ранѣе него, напр. у св. Иринея, Іустина и др.,—Тертулліанъ пересадилъ ихъ на латинскую почву, окрасилъ въ свою краску, освѣтилъ по своему; отсюда—на нихъ нужно смотрѣть не состороны ихъ новизны для церкви вообще, а со стороны новизны собственно для латинскаго запада и характера раскрытія ихъ. Правда, ригористическіе нравственные принципы Тертулліана не сдѣлались господствующими въ христіанской церкви, но это нисколько не ослабляетъ авторитета Тертулліана; для всей древности Тертулліанъ оставался высокою, замѣчательною личностію, его имя было какою-то священною сѣнію, подъ которою старались укрыться сочиненія, вышедшія изъ подъ пера другихъ писателей, неимѣвшихъ ничего общаго съ именемъ Тертулліана, сочиненій завѣдомо непринадлежащихъ ему [1]).

Послѣ этого нѣтъ ничего удивительнаго, если древніе и новѣйшіе писатели, которымъ приходилось говорить о Тертулліанѣ, отзывались о немъ съ уваженіемъ, какъ человѣкѣ даровитомъ, образованномъ, который своею дѣятельностію много послужилъ интересамъ церкви.

---

[1] Съ именемъ Тертулліана извѣстны слѣд. подложныя сочиненія: carmina adv. Marcionem l. V; carmina de judicio Domini; Genesis; Sodoma; ad senatorem; carmen de Iona et Ninive; de ligno vitae;—всѣ они помѣщены въ curs. complet. patrol. t. II, p. 1050—1114. Объ ихъ неподлинности и подложности см. Curs. compl. patrol. t. II, p. 1049- 1051; 1089—1090; Du-Pin'a biblioth. des auteurs ecclés. t. I, p. 92. 93 и примѣч къ нимъ на стран. 108.

Соотечественникъ Тертулліана, св. Кипріанъ, епископъ Карѳагенскій, до такой степени цѣнилъ Тертулліана, настолько важными въ общеобразовательномъ, религіозно-нравственномъ отношеніи считалъ его сочиненія, что, по свидѣтельству бл. Іеронима, положилъ себѣ за правило читать ихъ каждый день. „Кипріанъ, говоритъ онъ, никогда, ни одного дня не проводилъ безъ чтенія Тертулліана, и когда спрашивалъ себѣ его сочиненія, то обыкновенно говорилъ: дай мнѣ учителя [1]).

Евсевій съ великой похвалою отзывается о Тертулліанѣ, какъ писателѣ съ хорошею репутаціею во всѣхъ церквахъ, большомъ знатокѣ римскихъ законовъ, выдвигавшемся изъ ряда другихъ писателей [2]).

Лактанцій представляетъ Тертулліана научно образованнымъ; тѣмъ не менѣе онъ подмѣтилъ въ Тертулліанѣ два недостатка: рѣчь его имѣетъ не мало трудностей для пониманія и много темноты [3]).

Говоря о Тертулліанѣ, Иларій замѣчаетъ, что только заблужденія уменьшаютъ авторитетъ его сочиненій; помимо же заблужденій, сочиненія его заслуживаютъ одобренія [4]).

По отзыву бл. Іеронима, Тертулліанъ—человѣкъ остраго и проницательнаго ума [5]), человѣкъ образованный [6]) и краснорѣчивый [7]), съ которымъ Іеронимъ не считаетъ возможнымъ даже сравнивать себя [8]),— его апологетическія произведенія обнимаютъ собою всю дисциплину его

---

[1]) Da mihi magistrum. Hieron. de vir. illustr. 53.—Въ другомъ мѣстѣ Іеронимъ говоритъ: Beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut ejus scripta probant: cumque eruditi et ardentis viri delectetur ingenio, Montanum cum eo Maximillamque non sequitur. (Ep. 42).

[2]) Ταῦτα Τερτυλλιανὸς, τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνὴρ, τά τε ἄλλα ἔνδοξος, καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν ἐν τῇ γραφείσῃ μὲν αὐτῷ τῇ Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δὲ καὶ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλώσσαν ὑπὲρ χριστιανῶν ἀπολογία. Переводъ Руфина: Haec Tertullianus vir et legum et institutionum Romanarum peritissimus, et inter nostros scriptores admodum clarus, in Apologetico suo, quem adversus gentes pro nostra fide scribit. (Euseb. Histor. Eccles. II, 2).

[3]) Septimius Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis, et minus comptus, et multum obscurus fuit: ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit. (Lactant. instit. divin. V, 1).

[4]) Hilar. Comment. in Matthaeum.

[5]) Hieron de viris illustr. c. 53.

[6]) Ep. 53. 65.

[7]) Ep. 125.

[8]) Ep. 128.

вѣка [1]). Пылкій и многосвѣдущій [2]), онъ былъ богатъ мыслями но вмѣстѣ съ тѣмъ и тяжелъ по языку [3]). За авторитетъ Тертулліана говоритъ уже то обстоятельство, что его сочиненіями интересовались и пріобрѣтали себѣ „кодексъ Тертулліана“ [4]); къ нѣкоторымъ трактатамъ его Іеронимъ прямо отсылаетъ читателя для ознакомленія съ тѣмъ или другимъ предметомъ [5]), какъ къ сочиненіямъ, вполнѣ раскрывшимъ дѣло. При такихъ достоинствахъ Тертулліана, для бл. Іеронима кажется даже удивительнымъ, какъ это онъ могъ увлечься ересью Монтана и писать противъ церкви [6]).

Бл. Августинъ хвалитъ слогъ Тертулліана, но заблужденіе его осуждаетъ [7]). По его словамъ, этотъ проницательный человѣкъ предвидѣлъ истину, но по своей пылкости и стремительности переступилъ границы умѣренности.

Викентій Леринскій (+ 450) составилъ полный панегирикъ Тертулліана. По нему, Тертулліанъ имѣлъ такое же значеніе для запада, какое Оригенъ—для востока, былъ передовымъ и въ своемъ родѣ первымъ человѣкомъ у латинянъ. Образованный, свѣдущій въ церковныхъ и свѣтскихъ наукахъ, соединявшій въ своей обширной памяти знаніе всей философіи со всѣми ея подраздѣленіями на школы и исторію каждой изъ нихъ, онъ былъ чрезвычайно настойчивъ въ преслѣдованіи разъ задуманныхъ цѣлей и почти всегда преодолѣвалъ препятствія силою и солидностію своихъ разсужденій. „Кто въ силахъ восхвалить прекрасныя качества его рѣчей, которыя такъ стройны, связны и послѣдовательны? Унего сколько словъ, столько почти и мыслей, сколько отвѣтовъ, столько же и побѣдъ [8]), какъ это доказываютъ Маркіоны, Апеллесы, Праксеи, Гермогены, Іудеи, язычники, гностики и друг., хулы которыхъ онъ разрушилъ множествомъ различныхъ сочиненій; сочиненія его были какъ бы молніей, превратившей ихъ въ прахъ“. При всемъ томъ Тертулліанъ,

---

[1]) Hieron. Ep. 84.

[2]) Ep. 65. 63.

[3]) Creber in sententiis, sed difficilis in loquendo. Ep. 13.

[4]) Ep. 14.

[5]) Ep. 22.

[6]) Ep. 146.

[7]) Lib. de bono viduitatis, c. 5.

[8]) Cujus quot pene verba, tot sententiae sunt, quot sensus, tot victoriae.

будучи болѣе краснорѣчивымъ, чѣмъ вѣрнымъ древней вселенской вѣрѣ, впалъ въ заблужденіе [1]).

Изъ новыхъ писателей Бальзакъ высоко цѣнилъ Тертулліана. „Ни жесткость его въ выраженіи мыслей, ни пороки его вѣка“ не могли оторвать его, Бальзака, отъ чтенія Тертулліана. „Я, говоритъ Бальзакъ, въ сочиненіяхъ Тертулліана нашелъ тотъ мрачный свѣтъ, о которомъ было сказано у одного древняго поэта, и на эту мрачность смотрю съ такимъ же удовольствіемъ, какъ на темноту чернаго дерева, очень чистаго и хорошо обработаннаго“. Тертулліанъ, по его представленію, стоитъ выше многихъ подражателей Цицерона. „Правда, его слогъ желѣзный, но изъ этого желѣза выкованы превосходныя оружія, которыми онъ защищалъ честь и невинность христіанства, преслѣдовалъ Валентиніанъ до крайности и пронзилъ до сердца Маркіона“ [2]).

Мальбраншъ въ своемъ, какъ онъ выражается, вѣрномъ портретѣ Тертулліана, сдѣланномъ на основаніи его сочиненій, уже не такъ отзывается о Тертулліанѣ. Отдавая честь образованности Тертулліана, Мальбраншъ вмѣстѣ съ тѣмъ обрисовываетъ его такими чертами, которыя, кажется, не мирятся съ понятіемъ образованности. „Тертулліанъ, говоритъ онъ, безъ сомнѣнія былъ человѣкъ глубокой эрудиціи, но у него было болѣе памяти, чѣмъ способности сужденія, болѣе проницательности и обширности воображенія, чѣмъ ума. Уваженіе къ видѣніямъ Монтана и его пророчицъ есть непререкаемое свидѣтельство слабости его способности разсуждать. Этотъ огонь, эта горячность, этотъ энтузіазмъ по отношенію къ мелочнымъ сюжетамъ ясно обозначаютъ разстройство его ума. Сколько неправильностей въ гиперболахъ и фигурахъ! Сколько торжественныхъ и напыщенныхъ доводовъ, которые доказываютъ только своимъ чувственнымъ блескомъ и убѣждаютъ только изумленіемъ и ослѣпленіемъ духа“! [3])

Совершенно иначе говоритъ о Тертулліанѣ Боссюэтъ [4])—этотъ поклонникъ Тертулліана, какъ оратора. Смотря на дѣло съ чисто оратор-

---

[1]) Vincentii Lirinensis. Commonitor. I, c. 18,—въ curs. compl. patrolog., series latina, t. L, p. 664—665.

[2]) Lettres à M. Rigalt, l. V, lettre 2,—у Du-Pin'a Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, t. I, p. 109, édit. 1693 an., и въ Curs. compl. patrol. t. I, p. 91. 92.

[3]) Malebranche. Recherche de la vérité, l. II, ch. 3,—у Du-Pin'a t. II, p. 109, и въ Curs. compl. patrol. t. I. p. 92.

[4]) См. Démonstrationes évangéliques, ed. par. l'abbé Migne, 1842, t. I, p. 6 (préface).

ской точки зрѣнія, Боссюэтъ находитъ Тертулліана незамѣнимымъ образцомъ краснорѣчія. Кто желаетъ развить въ себѣ способность церковнаго краснорѣчія, тому Боссюэтъ совѣтуетъ прежде всего изучить Тертулліана, проникнуться его духомъ, его сочиненія имѣть своей настольной книгой, потому что сочиненія Тертулліана дадутъ проповѣднику и содержаніе и форму—внѣшнее выраженіе его. Самъ Боссюэтъ очень много и очень часто почерпалъ изъ сочиненій Тертулліана, облекая заимствованное въ болѣе изящную форму, которая могла бы пріятно подѣйствовать на французское ухо.

Библіографъ Дю-Пэнъ не рѣшается высказать свое послѣднее слово о Тертулліанѣ; онъ замѣчаетъ только, что въ характерѣ Тертулліана есть много хорошихъ сторонъ, много и дурныхъ. Послѣ разнорѣчивыхъ отзывовъ древнихъ писателей о Тертулліанѣ, Дю-Пэнъ воздерживается отъ похвалъ, тѣмъ не менѣе онъ склоненъ болѣе къ похваламъ въ честь Тертулліана, чѣмъ къ порицаніямъ [1]). По крайней мѣрѣ, онъ прямо указываетъ на полезную дѣятельность Тертулліана въ борьбѣ съ врагами церкви, а мораль его называетъ прекрасною [2]).

Аббатъ Фреппель постоянно восхищается Тертулліаномъ, считаетъ его человѣкомъ глубоко образованнымъ, который съ большимъ умѣніемъ и тактомъ велъ борьбу съ язычествомъ и ересями и въ борьбѣ съ еретиками развилъ церковное ученіе; онъ называетъ его церковнымъ Демосѳеномъ [3]), признаетъ отцемъ католической догматики. Съ цѣлію доказать послѣднюю мысль, Фреппель жертвуетъ иногда долей истины. Онъ старается видѣть у Тертулліана, если не въ полной и разработанной, то—по крайней мѣрѣ—въ зачаточной формѣ, тѣ догматы, какіе были выработаны католицизмомъ позже Тертулліана, видитъ въ сочиненіяхъ Тертулліана католичество со многими его средневѣковыми схоластическими измышленіями, напр. ученіе о главенствѣ папы [4]), о таинствахъ [5]), о целибатствѣ духовенства [6]) и т. п.

---

[1]) Du-Pin, Bibl. des auteurs éccles. t. I, p. 109.

[2]) Ibid.

[3]) Cours d'éloquence sacrée, par Freppel. Tertull. t. I, p. 103. 104. 187.

[4]) Freppel, t. II, p. 138—141. Фреппель имѣетъ въ виду тѣ мѣста изъ книги de pudicitia, гдѣ Тертулліанъ иронически называетъ папу bonus pastor et benedictus papa concionaris (c. 13), apostolicus (c. 21) и др.

[5]) Ученіе о силѣ и дѣйственности таинствъ ex opere operato. Ibid. t. I, p. 429—435.

[6]) ibid. t. II, p. 31 sq. Какъ смотрѣть на такіе взгляды Фреппеля, будетъ указано ниже.

Подобное же предубѣжденіе въ пользу своихъ вѣроисповѣдныхъ разностей, какое замѣтно у Френпеля, проглядываетъ и у Неандера, который смотритъ на Тертулліана съ протестантской точки зрѣнія. Вѣрно и мѣтко опредѣляя Тертулліана въ его дѣятельности, какъ моралиста *), въ догматическомъ отношеніи онъ находитъ у Тертулліана ученіе о невидимой церкви и идею всеобщаго священства [1]).

Прессансе, не отнимая у Тертулліана чести образованнаго человѣка, геніальнаго писателя и церковнаго дѣятеля, оставившаго по себѣ глубокій слѣдъ въ церковно-исторической литературѣ запада [2]), считаетъ его тѣмъ не менѣе человѣкомъ, который увлеченъ былъ современными „бреднями“ относительно экзорцизма, бреднями разстроеннаго воображенія, принятыми Тертулліаномъ на вѣру, безъ критической провѣрки ихъ [3]).

По представленію Шлоссера, Тертулліанъ—чуть ли не минимальная величина; онъ не имѣлъ особеннаго значенія для церкви и церковной литературы. Шлоссеръ находитъ, что отцемъ церковной литературы на западѣ былъ не Тертулліанъ, а Арнобій и Лактанцій, которые впервые „обратили вниманіе на народъ и стали передавать христіанское ученіе на латинскомъ языкѣ“ [4]).

Въ русской литературѣ есть журнальныя статьи, посвященныя Тертулліану [5]), есть и отдѣльное изслѣдованіе о немъ [6]). Въ нихъ выска-

*) Montanizans.

[1]) Antignosticus, von Neander, S. 248—249.

[2]) Histoire des premiers trois siècles de l'église chrét., par E. de Pressensé, t. II, p. 427. 428.

[3]) ibid. t. II, p. 455—457. Объ этомъ см. ниже—въ изложеніи апологіи Тертулліана.

[4]) Шлоссеръ. Всем. исторія, изд. Вольфа, т. II, стр. 255. Въ такомъ взглядѣ на Тертулліана Шлоссеръ неправъ. Рядъ церковныхъ писателей на латинскомъ языкѣ начинается именно Тертулліаномъ. Арнобію, а тѣмъ болѣе Августину пришлось пользоваться уже той почвой, которая была удобрена и вспахана Тертулліаномъ. Хронологія подтверждаетъ это. Неправда и то, что только съ Арнобія и Лактанція начали передаваться христіан. истины на латинскомъ языкѣ для народа. Нѣкоторыя главы изъ apologet., libr. ad nationes, нѣкоторыя полемическія сочиненія Тертулліана имѣютъ въ виду именно народъ.

[5]) „Тертулліанъ и его сочиненія“, статья, представляющая собою сжатый библіографическій указатель сочиненій Тертулліана (Христ. Чт. 1842). „Тертулліанъ и его двѣ книги ad nationes“—Н. Щеглова (Труд. Кіев. Дух. Акад. 1876, т. III); его же „Апологетикъ Тертулліана“ (Труд. Кіев. Дух. Акад. 1887, №№ 8. 9. 11. 12 и 1888, №№ 2 и 3); здѣсь, кромѣ біографіи и характеристики Тертулліана, находится переводъ означенныхъ сочиненій. „Философія Тертулліана“—К. Скворцова (Труд. Кіев. Дух. Ак. 1866, т. II). Ему же принадлежатъ переводныя статьи изъ указаннаго выше сочиненія Френпеля (Cours d'éloq. sacr; статьи эти помѣщены въ Труд. Кіев. Дух. Ак.). „Нравственное ученіе Тертулліана“—В. Варежанина (тамъ же, 1866, т. II).

[6]) „Тертулліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія“—К. Попова. Кіевъ. 1880.

заны взгляды русскихъ авторовъ на Тертулліана и его дѣятельность. Литературная дѣятельность Тертулліана представляется дѣятельностію оригинальной, плодовитой и разнообразной, самъ Тертулліанъ—человѣкомъ съ широкой эрудиціей и замѣчательнымъ умѣньемъ пользоваться богатствомъ своего умственнаго запаса [1]). По справедливому отзыву К. Скворцева, Тертулліанъ на первый взглядъ представляется страшнымъ врагомъ философіи, смотритъ на нее, какъ на произведеніе демоновъ, радоначальницу ересей; на самомъ дѣлѣ, отрицая языческую философію, онъ и самъ философствовалъ и философствовалъ удачно (хотя и есть у него недостатки и крайности,—напр. въ ученіи о Богѣ и душѣ человѣческой—утонченный матеріализмъ), и тѣмъ оказалъ немаловажную услугу христіанству (напр. ученіемъ объ источникахъ религіознаго познанія, доказательствами единства Божія, ученіемъ о свободной волѣ человѣка, имѣющимъ у него не теоретическое только значеніе, а главнымъ образомъ величайшее практическое приложеніе къ жизни). Какъ человѣкъ и дѣятель, Тертулліанъ представляется человѣкомъ неспокойнымъ, раздражительнымъ, въ высшей степени недовѣрчивымъ, человѣкомъ съ мрачнымъ взглядомъ на вещи, строгимъ до крайности, недающимъ снисхожденія и пощады никому и ничему; въ полемикѣ онъ рѣшителенъ, на полпути не любитъ останавливаться, а идетъ прямо къ намѣченной цѣли, сокрушая всѣ преграды и поражая противника на голову [2]). На христіанскомъ западѣ Тертулліанъ является первымъ борцемъ мысли и слова, первымъ и по времени и по вліянію, производимому его твореніями на ближайшія къ нему поколѣнія запада; къ нему часто приходится обращаться, какъ началу, изъ котораго вытекаетъ и которымъ объясняется многое въ оригинальномъ направленіи западной церкви и латинской христіанской письменности. Тертулліанъ не систематикъ, есть у него и противорѣчія; у него было множество разнообразныхъ познаній, которыя однакожъ не организовались въ его душѣ, не имѣли научнаго порядка: его глубина мысли лишена была логической ясности и стройности, въ его мысляхъ господствовала болѣе пылкая сила воображенія. Въ морали Тертулліанъ суровъ, не достаетъ у него начала любви; на все смотритъ съ мрачной точки зрѣнія; моряль его неудовлетвори-

---

[1]) Отзывъ Н. Щеглова.

[2]) Взглядъ К. Скворцева.

тельна и съ точки зрѣнія побужденій къ исполненію закона евангельскаго [1]).

Всѣ отзывы о Тертулліанѣ, какіе существовали и существуютъ въ литературѣ,—въ пользу ли они Тертулліана или (нѣкоторые изъ нихъ и въ частностяхъ) нѣтъ,—всѣ они говорятъ, по крайней мѣрѣ, что Тертулліанъ выходилъ изъ ряда обыкновенныхъ, срединныхъ людей своего времени, былъ выдающеюся личностію, незамѣтить которую, пройти молчаніемъ было невозможно, какъ по значенію ея для того времени, такъ и для дальнѣйшей литературной дѣятельности церкви. Писатели, говорившіе о Тертулліанѣ, унижая въ немъ одну какую-либо сторону, вмѣстѣ съ тѣмъ, и—быть можетъ—незамѣтно для себя, возвышали его въ другихъ отношеніяхъ. Отсюда понятенъ тотъ интересъ, какой представляетъ собою изученіе литературныхъ произведеній Тертулліана. Если для изученія жизни церкви того или другаго періода необходимо прослѣдить письменные памятники всего періода и по нимъ знакомиться съ внутреннимъ и внѣшнимъ состояніемъ церковной жизни; то, чтобы понять характеръ церковной жизни проконсульской Африки конца II и начала III в., достаточно изучить сочиненія Тертулліана: они совершенно удовлетворятъ и историка и теолога. Съ одной стороны они покажутъ внутреннія и внѣшнія условія существованія церкви—взаимныя отношенія между церковію и государствомъ, различныя препятствія успѣхамъ Евангелія, дисциплинарный строй церкви; рѣшатъ и другіе вопросы, возбуждающія интересъ историка. Христіанство явилось въ сочиненіяхъ Тертулліана во всемъ величіи своей расцвѣтающей эпохи. Язычество съ своими неправильностями и нелѣпостями обрисовывается здѣсь также рельефно и энергично, какъ и вѣрно. Съ другой стороны—произведенія Тертулліана представляютъ собой прекрасные памятники, свидѣтельствующіе о томъ, какъ евангельское ученіе раскрывалось, прививалось къ сознанію вѣрующихъ, какъ оно проводилось въ жизнь,—выражающіе взгляды частнаго лица на тѣ или другіе пункты догматическаго и нравственнаго ученія, когда еще не было точно формулированныхъ полныхъ символовъ вѣры.

Настоящее сочиненіе, задачей котораго поставлено опредѣлить литературную дѣятельность Тертулліана, естественнымъ образомъ должно проанализировать всѣ творенія его и отсюда уже выяснить характеръ и

[1]) Отзывъ В. Варежанина.

направленіе его убѣжденій и авторства и затѣмъ указать значеніе Тертулліановыхъ работъ для своего и дальнѣйшаго времени.—Литературная дѣятельность Тертулліана развивалась въ трехъ направленіяхъ, которыя можно опредѣлить словами: апологія, полемика и мораль. Сообразно съ этимъ и настоящее сочиненіе должно бы распасться на три отдѣла: I) Тертулліанъ—апологетъ, II) Тертулліанъ—полемико-догматистъ и III) Тертулліанъ—моралистъ. Но такъ какъ послѣднія два направленія довольно трудно разъединить въ сочиненіяхъ Тертулліана,—въ сочиненіяхъ полемико-догматическихъ очень много мыслей нравственнаго содержанія, и, наоборотъ, въ моральныхъ—много догматическихъ положеній, такъ что указанное выше дѣленіе литературнаго матеріала повело бы часто къ безцѣльнымъ повтореніямъ; поэтому, вмѣсто такого разграниченія, крайне неудобнаго, лучше всего всѣ сочиненія Тертулліана раздѣлить на двѣ неравныя (по объему) группы: сочиненія, направленныя противъ внѣшнихъ враговъ церкви—язычниковъ и іудеевъ, и сочиненія, имѣвшія въ виду внутреннихъ враговъ—еретиковъ или же нравственное нестроеніе христіанскаго общества. Руководясь этимъ, настоящее сочиненіе дѣлимъ на двѣ части: I) внѣшняя и II) внутренняя дѣятельность Тертулліана.

Вся дѣятельность Тертулліана вызвана была современными нуждами церкви, тѣми условіями, въ какія церковь была поставлена извнутри и совнѣ, имѣла въ виду опредѣленный запросъ своего времени. Апологетика вызвана была столкновеніемъ христіанства съ язычествомъ и іудействомъ, догматическое ученіе развивалось и раскрывалось въ борьбѣ съ ересями, мораль, какъ выводъ изъ догматическихъ положеній, явилась слѣдствіемъ противодѣйствія нравственному нестроенію въ христіанскомъ обществѣ. Вслѣдствіе этого каждому отдѣлу въ предлагаемомъ сочиненіи будутъ предшествовать предварительные очерки, которые должны представить условія появленія и задачи дѣятельности Тертулліана въ томъ или другомъ направленіи. Всему этому должно предшествовать предварительное знакомство съ самою личностію Тертулліана и его характеромъ.

Значеніе Тертулліана велико, авторитетъ ого неоспоримъ. Несмотря на это, древность не сохранила намъ подробныхъ біографическихъ свѣ-

дѣній объ этой замѣчательной для прошедшаго и настоящаго времени личности. Тѣ немногія свѣдѣнія, какія дошли до насъ, отрывочны, между ними остается много пробѣловъ. Здѣсь-то и открывается обширное поле разнаго рода догадкамъ и предположеніямъ, изъ которыхъ иныя не имѣютъ за себя никакихъ историческихъ данныхъ, а представляютъ только плоды досужаго воображенія, желающаго представить въ большемъ свѣтѣ личность Тертулліана.

Годъ появленія на свѣтъ Тертулліана точно неизвѣстенъ. Одни [1]) полагаютъ, что онъ родился около 145—150 г., другіе же [2]) время рожденія его отодвигаютъ къ 160 г. Родиной Тертулліана была столица проконсульской Африки—Карѳагенъ [3]). Отецъ его былъ центуріономъ проконсульскихъ войскъ Африки, язычникъ [4]). Догадываются, что онъ принадлежалъ къ патриціанской фамиліи [5]). Сотникъ имѣлъ достаточно средствъ, чтобы дать сыну хорошее воспитаніе [6]). Подъ вліяніемъ различныхъ благопріятствующихъ обстоятельствъ, Тертулліанъ, одаренный богатыми способностями, умственно развивался всесторонне,—онъ изучалъ все, что входило въ тогдашній учебный курсъ [7]). Судя по сочиненіямъ Тертулліана, ихъ характеру и тону, можно съ вѣроятностію думать, что изъ круга наукъ Тертулліанъ болѣе всего занимался юридическими науками [8]), изъ пріемовъ и способовъ доказательства въ сочиненіяхъ Тертулліана выводятъ даже такое предположеніе, что онъ былъ адвокатомъ и учителемъ краснорѣчія [9]); это предположеніе очень вѣроятно, потому что въ апологетическихъ сочиненіяхъ его видно уже бойкое перо, осно-

---

[1]) Духовная Бесѣда, 1861 г., № 31, стр. 305.

[2]) La patrol. par Moeler, trad. par Cohen, t. II, p 300; Freppel. Tertullien, t. I, p. 27; Nourry. Diss. in T. apol.,—въ curs. compl. patrol. t. I, p. 732.

[3]) Tertullianus.... provinciae Africae, civitatis Carthaginensis (Hieron. Catal. script. eccles. c. 53); поэтому въ хроникахъ Евсевія онъ называется Tertullianus Afer (Chron. Euseb. ad ann. Chr. 208), а у Оптата-Tertullianus Carthaginensis (Optat. t. I, de schism. Donatist., p. 8). Самъ Тертулліанъ свое отечество полагаетъ въ Африкѣ (Apol. 8, de pall. 1).

[4]) Hieron. Catal. script. eccles. c. 53; Euseb. Chron. ad ann. Chr. 208.

[5]) Migne. Encyclop. theol. t. XXIII, v. 4, art. Tertullien.

[6]) Aschbach. Allgem. Kirchen—Lexicon, Band 4, S. 1009.

[7]) Patrol. par Cohen, t. II, p. 301; Curs. compl. patrol. t. I, p. 12; t. II, p. 1383—1390; Н. Щегловъ. Апологетикъ Тертулліана, въ Труд. Кіев. Дух. Ак. 1888 г. № 3.

[8]) Patrol. par Cohen, t. II, p. 301; Euseb. H. E., II, 2: Tertullianus vir et legum et institutionum romanarum peritissimus.

[9]) Vita Tert.,—въ Curs. compl. patrol. t. I, p. 51. Carthagine causarum fuisse advocatum Tertullianum verisimile est. Самъ Тертулліанъ нигдѣ не указывалъ на свою до-христіанскую профессію.

вательное знаніе римскихъ законовъ, а также знакомство со всѣми изгибами тогдашняго судопроизводства [1]). Кромѣ того, его отецъ, проконсульскій центуріонъ, по всей вѣроятности, подготовлялъ сына къ какой-либо государственной должности, а это уже невольно заставляло Тертулліана ознакомиться ближе съ римскимъ законодательствомъ и способомъ приложенія его къ дѣлу [2]). Помимо знакомства съ правомъ, Тертулліанъ хорошо владѣлъ греческимъ языкомъ, такъ-какъ на этомъ языкѣ онъ оставилъ не мало сочиненій, успѣхъ которыхъ поддерживался долгое время, но которыя, къ сожалѣнію, не дошли до насъ [3]). — По свидѣтельству самаго Тертулліана, и онъ когда то былъ язычникомъ, всосалъ въ себя язычество съ молокомъ матери, язычество со всѣми его суевѣріями, предавался языческимъ развлеченіямъ, находилъ большое удовольствіе въ развлеченіяхъ театра и цирка, испыталъ на себѣ всѣ прелести разгульной жизни [4]). Благодаря такому образу жизни и пустотѣ язычества, Тертулліанъ почувствовалъ всю неудовлетворительность своего положенія,—язычество, пустое по своему содержанію, не могло наполнить пустоты его сердца и ума. Философія тогдашняя, съ своими безконечными поисками истины, спорами и противорѣчіями, не возбудила къ себѣ симпатіи молодаго карѳагенца [5]). Такимъ образомъ Тертулліанъ внутренно отшатнулся отъ язычества, не склонился ни къ какой и философской школѣ,—оказался, слѣдовательно, въ самомъ неопредѣленномъ положеніи. Въ это-то время христіанство, казавшееся ему сначала безуміемъ [6]), остановило на себѣ серьезный взоръ его. Тертулліанъ началъ присматриваться къ христіанамъ. Героизмъ христіанскихъ мучениковъ, строгая жизнь послѣдователей креста, ихъ уклоненіе отъ языческихъ развлеченій въ театрѣ и циркѣ возбудили въ немъ живой интересъ познакомиться съ тѣмъ ученіемъ, которое они принимали и которое поселяло въ нихъ такое мужество и рѣшимость защищать свои религіозныя убѣжденія рядомъ фи-

---

[1]) Дух. Бесѣда, 1861 г., № 31, стр. 306; Patrol. par Cohen, 301; Freppel. Tertull. t. I, p. 28.

[2]) Patrol. par Cohen, II, 301.

[3]) Patrol. par Cohen, p. 301. Отрывки изъ этихъ сочиненій, процитованныхъ церковными писателями, привезены въ Curs. compl. patrol. II, 1117—1122.

[4]) Apol. 18; de spect. 19; de resur. carnis 59; de poenit. 12.

[5]) Apolog. 46; de anima 2. 3; de praescript. 7.

[6]) Apolog. 18.

зическихъ и нравственныхъ пытокъ и даже смертію [1]). Сильно повліялъ на него и экзорцизмъ, примѣры котораго, по видимому, были не рѣдки [2]). Непредубѣжденное чтеніе священныхъ книгъ христіанскихъ произвело въ немъ реакцію и расположило его къ принятію христіанства, а епископъ карѳагенскій Агриппинъ довершилъ дѣло обращенія Тертулліана [3]), когда послѣднему было 30 или немного болѣе лѣтъ отъ роду [4]). Время обращенія Тертулліана въ христіанство съ точностію неизвѣстно; обыкновенно относятъ его къ началу царствованія Септимія Севера, въ концѣ II вѣка, потому что около 200 года Тертулліанъ является уже съ своею апологіею, какъ сильный защитникъ гонимаго христіанства [5]).

Новая религія открыла Тертулліану и новую арену дѣятельности. Блестящую карьеру, какая была у него въ виду,—у него, какъ знатока римскаго права, человѣка образованнаго,—Тертулліанъ промѣнялъ на скромную, но тѣмъ не менѣе очень полезную для церкви, дѣятельность апологета. Искренно привязанный къ христіанской вѣрѣ, преданный ей всѣми силами души, Тертулліанъ рѣшился теперь приложить свое прежнее образованіе къ дѣлу, стать въ ряды защитниковъ христіанства и его послѣдователей. Въ этотъ періодъ церковно-литературной дѣятельности Тертулліана изъ подъ его пера вышли апологетическія сочиненія, обнаруживающія блестящія его способности, его оригинальную, впрочемъ сообразную съ обстоятельствами, тактику вести дѣло защиты. Кромѣ язычества Тертулліану пришлось бороться и съ господствовавшими тогда ересями, и Тертулліанъ съ такою же энергіею и стойкостію возвысилъ свой голосъ противъ еретиковъ, началъ съ ними борьбу, хотя успѣхъ этой борьбы и не всегда былъ одинаковъ.

Блестящія способности Тертулліана, его строгій образъ жизни и ревность къ защитѣ христіанства и нравственному исправленію христіанъ доставили ему санъ пресвитера карѳагенскаго [6]). Но не смотря на свой

---

[1]) Apolog. 1; ad Scapul. 5.

[2]) Apolog. 23; de anima 2.

[3]) Encycl. théol. par Migne, t. XXIII, v. 4, art. Tertullien.

[4]) Patrol. par Cohen, II, 301; Ешевскій, I, 516.

[5]) Patrol. par Cohen, II, 301.

[6]) Hieron. De viris illustr. c. 53. Cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiæ permansisset, ad montani dogma delapsus est. Другихъ древнихъ свидѣтельствъ о священническомъ санѣ Тертулліана нѣтъ; да и въ сочиненіяхъ самаго Тертулліана нѣтъ ни одного мѣста, изъ котораго бы видно было, что онъ въ каѳолической церкви былъ пресвитеромъ; единственное мѣсто—изъ книги de anima, с. 9, изъ котораго видно, что Тертулліанъ

умъ, ученость и священный санъ, Тертулліанъ не остался вѣрнымъ каѳолической церкви. Такая пылкая личность, какъ Тертулліанъ, по переходѣ въ христіанство не могла удовлетвориться обыкновенною жизнію и моралью христіанъ. Ему казалось, что христіане слишкомъ ослабляютъ нравственный идеалъ, положенный въ христіанствѣ. Въ своемъ стремленіи къ осуществленію высшаго идеала христіанской жизни, въ стремленіи къ высшему нравственному совершенству, Тертулліанъ дошелъ до крайности. Въ это время распространялось ригористическое ученіе фригійскихъ визіоннеровъ или монтанистовъ, которыхъ идеальная добродѣтель, мнимая строгость жизни и видѣнія сильно подѣйствовали на пламенное воображеніе и мечтательный духъ Тертулліана; онъ увлекся этой мнимой святостію монтанистовъ, принялъ ихъ ученіе и мораль,—сдѣлался монтанистомъ. Іеронимъ старается объяснить переходъ Тертулліана въ монтанизмъ дѣломъ личныхъ счетовъ его съ римскимъ клиромъ. По его словамъ, Тертулліанъ уклонился въ монтанизмъ вслѣдствіе зависти и оскорбленій клириковъ римской церкви [1]). Не оспаривая достовѣрности свидѣтельства бл. Іеронима, и не придавая ему первостепенной важности, можно представить дѣло такимъ образомъ, что мрачное настроеніе Тертулліана, естественная склонность его къ ригоризму [2]) и ознакомленіе съ монтанизмомъ [1]) уже предрасположили Тертулліана въ пользу фригійскихъ мечтателей; личные счеты съ римскимъ клиромъ только послужили поводомъ къ окончательному разрыву съ церковію и переходу въ ряды

проповѣдывалъ въ церкви. Рѣшительное свидѣтельство о пресвитерскомъ санѣ находится только у бл. Іеронима. (Curs. compl. patrol. t. I, p. 61. 62).

[1]) Niegon. De viris illustr. c. 53. У Du-Pin'a приводятся еще мнѣнія Баронія и Памелія, будто до отдѣленія отъ церкви довело Тертулліана неудачное искательство епископской римской или карѳагенской каѳедры. (Du-Pin. Bibl. des auteurs. eccl. t. I, p. 90. Смотр. также Encycl. théol. t. XXIII, v. 4, art. Tertullien). Противъ этихъ мнѣній можно указать только одно, что никто изъ древнихъ не высказываетъ этой причины паденія Тертулліана—ригориста, который едва ли рѣшился-бы на отдѣленіе отъ церкви вслѣдствіе того только, что изъ кандидатовъ на епископство предпочтены были ему другіе.

[2]) Съ этимъ взглядомъ согласенъ и Неандеръ. Во всемъ своемъ сочиненіи Antignosticus онъ проводитъ эту мысль. Послѣ анализа каждой книги Тертулліана Неандеръ не забываетъ сдѣлать выводъ, что въ ней ясно очень проглядываетъ ригоризмъ—признакъ монтанизма, и въ этомъ-то ригоризмѣ онъ полагаетъ отличительную черту характера Тертулліана (Geist des Tertullianus), какъ оппозицію морали гностицизма (Antign., Geist des Tertull., von Neander). Отсюда понятно выраженіе, что если Тертулліанъ не всегда былъ montanista, за то всегда былъ montanizans.

[3]) Tertull. Adv. Prax. 1.

монтанистовъ [1]). Годъ паденія его совпадаетъ, кажется, съ 200—202 гг. [2]) и половиной жизни Тертулліана [3]).

Тертулліану на первый разъ монтанизмъ понравился и онъ служилъ ему съ безусловною преданностію, какъ это показываетъ его полемика съ тѣми, кого онъ называетъ ψυχικοί [4]); но ему скоро пришлось горько разочароваться въ своей ошибкѣ. Близкое знакомство Тертулліана съ монтанистами показало страшный разладъ у нихъ между словомъ и дѣломъ, ученіемъ и жизнію. По видимому, монтанисты были строгими выполнителями проповѣдуемой ими строгой морали, но на самомъ дѣлѣ они дозволяли себѣ то, что не согласовалось съ ихъ моралью; корыстолюбіе, честолюбіе, развратъ и т. п. пороки [5]) монтанистовъ должны были отталкивать всякаго мыслящаго человѣка, а тѣмъ болѣе человѣка съ аскетическимъ складомъ ума, какимъ былъ Тертулліанъ. Тертулліанъ прервалъ съ монтанистами всякія сношенія, оставаясь все такимъ же ригористомъ, только мрачный взглядъ его на жизнь усилился еще болѣе. Около него сформировалась партія, вѣроятно, такихъ же ригористовъ, какъ и онъ самъ,—это такъ называемая секта Тертулліанистовъ, которая существовала до времени блаженнаго Августина [6]). Полагаютъ, что Тертулліанъ

---

[1]) Фреппель и Молеръ не довѣряютъ свидѣтельствамъ Іеронима и говорятъ, что Іеронимъ перенесъ на Тертулліана свои личныя чувства. Іеронимъ былъ въ разладѣ съ римскимъ клиромъ, жаловался на него; въ дѣлѣ паденія Тертулліана онъ и воспользовался случаемъ „пустить злобную стрѣлу противъ клира“, соображая, что, можетъ быть, такая причина произвела и отступничество Тертулліана (Freppel. Tertull. t. II, p. 139—140; Patrol. par Cohen, t. II, p. 303). Если же римскій клиръ и возсталъ противъ Тертулліана, то во всякомъ случаѣ не безъ причины,—его оппозиція Тертулліану была вызвана, вѣроятно, монтанистическими тенденціями послѣдняго (Freppel. Tertull. t. I, p. 39; Patrolog. par Cohen, II, 303).

[2]) Щегловъ. Апологетикъ Тертулліана,—въ Труд. Кіев. Дух. Акад. 1887 г. № 8, стр. 514.

[3]) Hieron. De viris illustribus, c. 53.

[4]) Тертулліанъ перешелъ въ монтанизмъ, отказался отъ православія и радуется за этотъ отказъ: въ монтанизмѣ онъ чуствуетъ себя лучше, находитъ себя совершеннѣе и непорочнѣе; ученіе церкви въ нѣкоторыхъ пунктахъ прямо или косвенно называетъ и считаетъ заблужденіемъ (напр. въ кн. de pudic., de jejun.).

[5]) Fleury. Hist. eccl. IV, 5.

[6]) Augustin. De haeres. 86. О доктринѣ Тертулліанистовъ не сохранилось никакихъ свѣдѣній. Ихъ исторія передаетъ только тотъ фактъ, что бл. Августинъ—борецъ противъ заблужденій своего времени—обратилъ вниманіе и на нихъ и силою своего слова убѣдилъ ихъ оставить свои заблужденія. Тертулліанисты сознали справедливость доводовъ Августина и присоединились къ каѳолической церкви.

опять вступилъ въ церковь предъ своею смертію [1]), но древность не представляетъ достаточныхъ основаній въ пользу этого мнѣнія. Напротивъ, Іеронимъ безъ всякихъ ограниченій называетъ его человѣкомъ непринадлежащимъ церкви [2]). Тертулліанъ умеръ въ глубокой старости [3]), въ тридцатыхъ годахъ третьяго столѣтія [4]).

Уже изъ этого біографическаго очерка и главнымъ образомъ изъ сочиненій Тертулліана видно, что Тертулліанъ былъ недюжинная личность. Богатая отъ природы натура его быстро развилась и изъ блестящихъ природныхъ способностей его сформировался тотъ геній, который возвышался на горизонтѣ карѳагенскаго общества. Въ язычествѣ это была страстная, разгульная личность, незнавшая и не хотѣвшая знать никакихъ границъ. И по переходѣ въ христіанство Тертулліанъ остался такимъ же настойчивымъ и непреклоннымъ въ своихъ стремленіяхъ и дѣйствіяхъ, только твердость его характера и его безграничность направились въ другую сторону, Тертулліанъ—христіанинъ вдался въ другую крайность: вмѣсто прежняго разгула, онъ предался строгому воздержанію, изъ него сформировался аскетъ въ полномъ смыслѣ этого слова,—аскетъ суровый, мрачный. Строгій къ себѣ самому и своимъ дѣйствіямъ, склонный къ меланхоліи, какъ результату реакціи прежней жизни, Тертулліанъ сдѣлался равнодушнымъ ко всѣмъ радостямъ жизни, міръ Божій потерялъ для него свою прелесть и очарованіе [5]). Пустота жизни въ язычествѣ, столкновенія съ философскими школами—съ одной стороны, неудовлетворенность обыденною жизнію христіанъ, казавшеюся ему слишкомъ распущенною, и фанатизмъ фригійскихъ визіоннеровъ—съ другой, соединившись вмѣстѣ, образовали въ Тертулліанѣ тотъ своеобразный характеръ, подобные которому бываютъ очень рѣдко. Недовѣрчивость, недовольство и безусловное порицаніе всего того, что отзывается языче-

---

[1]) Migne. Encycl. théolog., t. V, part. 2, art. Tertullien.

[2]) Hieron. Adv. Helvid. De Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiae hominem non fuisse. На основаніи этого свидѣтельства Іеронима, въ Curs. compl. patrol., I, 12, прямо говорится, что „Тертулліанъ умеръ главою ереси, человѣкомъ, не принадлежащимъ церкви“.

[3]) Жилъ usque ad decrepitam aetalem. Hieron. De vir. illustr. 53.

[4]) Н. Щегловъ. Апологетикъ Тертулліана,—въ Труд. Кіев. Дух. Ак. 1887 г. № 8, стр. 515.

[5]) На него Тертулліанъ смотритъ уже какъ на темницу, изъ которой лучше всего бѣжать, чѣмъ жить въ ней и мучиться отъ удушливой языческой атмосферы (ad Martyr. 2; de idol. 23).

ствомъ, нехристіанскимъ, фанатическая стойкость за свои мнѣнія и убѣжденія сдѣлались его характеристическими чертами. Съ удивительною неутомимостію онъ преслѣдовалъ разъ положенныя цѣли, старался провести свои убѣжденія въ жизнь другихъ,—энтузіазмъ и энергія духа поддерживали Тертулліана, и ничто не могло остановить его. Эта широкая, впечатлительная натура не любила встрѣчать преграды на своемъ пути; всякое препятствіе и несогласіе съ нимъ во взглядахъ выводило его изъ терпѣнія, всякое, повидимому, ничтожное обстоятельство, не говоря уже о болѣе важномъ, раздражало его. Тогда Тертулліанъ дѣйствовалъ подъ вліяніемъ перваго впечатлѣнія,—онъ сердился, бранился, горячился, изъ подъ его пера даже вырывались памфлеты, оскорбленія, неистощимый запасъ ироніи и сарказма обрушивался здѣсь во всей своей полнотѣ; серьезные разсужденія и доводы перемѣшивались съ шутками и остротами; сдержанность оставляло его. Да и вообще хладнокровіе и спокойная дѣятельность были не въ характерѣ Тертулліана. Въ этомъ отношеніи на немъ вполнѣ отразился жгучій климатъ Африки. Пылкій и порывистый, онъ, кажется, за всякое почти дѣло принимался энергически, страстно, съ какою-то лихорадочною дрожью; наступала кипучая дѣятельность; пламенное воображеніе его начинало работать чрезвычайно быстро, начинало рисовать картину за картиной, и до такой степени сильно сказалось въ нѣкоторыхъ его сочиненіяхъ, что по мѣстамъ видна преимущественно дѣятельность творческой ассоціаціи. Живое воображеніе и порывы глубокаго чувства нерѣдко увлекали его за предѣлы умѣренности. Онъ принадлежалъ къ числу тѣхъ, которые называются людьми крайностей. Богатыя умственныя способности Тертулліана, вмѣстѣ съ его пламеннымъ воображеніемъ и сильной волей, образовали изъ него энергическаго дѣятеля, для котораго борьба была насущною потребностію, цѣлію жизни.

Какъ писатель, Тертулліанъ явился вполнѣ сыномъ запада. Онъ не любилъ долго останавливаться на теоретическихъ, отвлеченныхъ тезисахъ,—почва теоріи представлялась ему какъ бы скользкой, и онъ спѣшилъ перейдти къ практическимъ выводамъ и охотнѣе занимался ими. На почвѣ опыта Тертулліанъ непобѣдимъ. Его обширное образованіе, юридическая діалектика, его страстное увлеченіе дѣлали изъ него страшнаго бойца, съ которымъ тяжело бороться защитникамъ заблужденій. Съ удивительною ловкостію нападалъ онъ на своего противника и поражалъ

его своимъ „желѣзнымъ оружіемъ“. Простой побѣды ему казалось мало; какъ человѣкъ рѣшительный, нелюбившій останавливаться на полпути, онъ старался совсѣмъ уничтожить своего противника. Для достиженія этого онъ пользовался иногда не вѣскими только аргументами, а и діалектическими тонкостями, изворотливостію и каррикатурнымъ представленіемъ мнѣній противника.

Страстный, порывистый и, можно сказать, эгоистичный характеръ Тертулліана вылился и въ языкѣ. Его слогъ сжатый, отрывистый, неровный, хотя въ тоже время цвѣтистый и исполненный образности. Рѣчь его невсегда отличается тщательной обработкой; формы ея иногда грубы и жестки. Съ языкомъ Тертулліанъ обращается произвольно, не щадя его: установившійся уже языкъ его не удовлетворяетъ, лексическая сторона его Тертулліану кажется недостаточной и онъ является, такъ сказать, съ своимъ языкомъ [1]). Языкъ Тертулліана сильный и выразительный, въ сочиненіяхъ, особенно отдѣланныхъ Тертулліаномъ и имѣющихъ въ виду образованныхъ читателей [2])—живой и увлекательный, ходъ дѣла естественный, нерастянутый, классификація матеріала правильная, научная, рѣшительныя слѣдствія стоятъ въ ближайшей и тѣсной связи съ непоколебимыми принципами. Оттого у него въ этихъ твореніяхъ почти нѣтъ повтореній, и при анализѣ его сочиненій не приходится переносить главы изъ одного мѣста въ другое, какъ напр. у бл. Августина [3]).

---

[1]) Благодаря всему этому, языкъ Тертулліана во многихъ мѣстахъ теменъ, не понятенъ, такъ что издатели его сочиненій считаютъ необходимымъ прилагать къ его сочиненіямъ index latinitatis tertullianae, или лексиконъ словъ старыхъ и новыхъ, своеобразно употребленныхъ Тертулліаномъ.

[2]) На свои сочиненія, особенно которымъ придавалъ великое значеніе, Тертулліанъ обращалъ, какъ видится, очень большое вниманіе, и не сразу выпускалъ ихъ въ свѣтъ, а сначала обдѣлывалъ и передѣлывалъ ихъ. Tertull. Advers. Marcion. I, 1.

[3]) М. Красинъ. Твореніе блаж. Августина De civitate Dei, какъ апологія христіанства въ его борьбѣ съ римскимъ язычествомъ. Казань. 1873.

ЧАСТЬ I.

Внѣшняя дѣятельность Тертулліана.

Апологетика христіанская: условія ея появленія и развитія. Причины возникновенія и продолженія вражды іудеевъ къ христіанамъ, вызвавшей литературную дѣятельность церкви противъ сыновъ Израиля: мессіанскія ожиданія евреевъ и непризнаніе ими въ лицѣ Іисуса Христа обѣтованнаго Мессіи.—Очеркъ религіозно-нравственнаго состоянія язычества, семейнаго и общественнаго строя его жизни, выясняющій враждебныя отношенія язычниковъ къ христіанамъ и ненависть къ христіанству: отношеніе къ религіи правительства, образованнаго класса общества и толпы, выражающее собою крайнее ниспаденіе религіознаго сознанія во всѣхъ слояхъ государства; картина нравственнаго состоянія западнаго язычества: эпикуреизмъ въ жизни, роскошь, нравственная распущенность, взаимныя отношенія членовъ семьи, государство, поглощающее собою индивидуальную личность, рабство, амфитеатръ, цирки. Пункты обвиненія христіанъ: безбожіе, безнравственность, противогосударственныя стремленія, безполезность въ общественной жизни, виновность въ общественныхъ бѣдствіяхъ. Апологетика церкви, ея задача и характеръ въ до-Тертулліаново время и въ его вѣкъ.

Вскорѣ послѣ своего обращенія въ христіанство Тертулліанъ сталъ въ ряды защитниковъ христіанъ и христіанства, обратилъ свои духовныя силы противъ той сферы, въ которой самъ родился, возросъ и провелъ почти половину своей жизни. Онъ, видѣлъ тѣ гоненія, какимъ его единовѣрцы подвергались отъ язычниковъ,—и его пылкая натура не могла остаться равнодушной ко всему этому. Христіанство Тертулліанъ принялъ искренно, зналъ уже онъ и жизнь христіанъ на столько, что не могъ оставаться безучастнымъ зрителемъ при видѣ ихъ незаслуженныхъ бѣдствій,—и онъ рѣшился оказать имъ возможную помощь. Своимъ сильнымъ словомъ онъ вселялъ въ христіанахъ ту рѣшимость пострадать за свои религіозныя убѣжденія [1]), тотъ героизмъ, которымъ дивились сами язычники [2]) и которые нерѣдко непредубѣжденныхъ людей, находившихъ

[1]) Tertull. Ad martyr. 1.

[2]) Apolog. 50. Послан. къ Діогнету 1.

въ язычествѣ только пустоту и отсутствіе святаго и богоугоднаго [1]), располагали въ пользу христіанства и христіанъ [2]); противъ же различныхъ клеветъ путемъ литературной полемики съ язычествомъ и его учрежденіями онъ доказывалъ, что эти клеветы, эти обвиненія къ христіанамъ нисколько не приложимы, а приложимы къ самимъ же язычникамъ.

Чтобы понять характеръ этой дѣятельности Тертулліана и ея значеніе для церкви, необходимо уяснить себѣ требованія отъ тогдашней апологетики, узнать то, что содержали въ себѣ обвиненія противъ христіанъ, потому что апологетику созидало и развивало именно то нападеніе, какое дѣлалось изъ враждебнаго лагеря. При этомъ необходимо заглянуть и въ то прошлое, гдѣ лежатъ зародыши христіанской апологетики,—другими словами—представить краткую исторію взаимныхъ отношеній язычества и христіанства до-Тертулліановской эпохи и во время жизни Тертулліана.

Съ перваго появленія своего въ міръ христіанство встрѣтило сильное враждебное отношеніе къ себѣ. Первыми врагами его явились іудеи. Христіанство съ своимъ небеснымъ характеромъ, съ своими высокими стремленіями и идеалами не отвѣтило ожиданіямъ сыновъ Израиля. Не смотря на ясныя пророчества о Христѣ и христіанствѣ [3]), въ ихъ воображеніи рисовалась картина Мессіи, какъ Царя—Завоевателя, Его царство—всемірнымъ владычествомъ потомковъ Авраама съ обѣтованнымъ Сыномъ Давида во главѣ [4]). Мессія же явился не въ величественномъ блескѣ Царя земнаго, не съ характеромъ грознаго побѣдителя враговъ іудейскихъ, а въ зракѣ раба [5]) кроткаго, который даже надломленной трости не сокрушитъ [6]), явился не съ цѣлію повелѣвать другими, а послужить и дать избавленіе за другихъ [7]),—явился безъ стремленій къ земному владычеству [8]). Онъ не обѣщалъ своимъ послѣдователямъ зем-

---

[1]) Рѣчь къ эллинамъ 1.

[2]) Напр. всѣ апологеты христіанскіе (Just. apol. 1; Tertull. apol. 50).

[3]) Захар. IX, 9; XII, 10; Псал. XXI, 8. 9. 15—19; LXVIII, 21 и 22.

[4]) Вслѣдствіе чего выработалась у евреевъ такая мессіанская идея, смотр. „Ученіе о лицѣ Іисуса Христа“—В. Снегирева, стр. 22—23. Тертулліанъ основываетъ ожиданіе іудеями Царя-завоевателя на пророчествѣ Исаіи VIII, 4. Adv. Marc. III, 13 cf. Adv. iud. 9.

[5]) Филип. II, 7.

[6]) Мѳ. XII, 12, 20; Исаіи XLII, 2 и 3.

[7]) Мѳ. XX, 28.

[8]) Іоанн. XVIII, 33—36; VI, 15.

ной жизни полной радости [1]) и внѣшняго царскаго блеска [2]),—его проповѣдь—проповѣдь о самоотверженіи и несеніи своего креста [3]). Понятно, какъ должны были встрѣтить христіанство іудеи. На первыхъ же порахъ они, съ книжниками и фарисеями во главѣ, заявили фактически, что не намѣрены имѣть дѣла съ такимъ царствомъ Сына Давидова [4]), и старались поставить преграды дѣлу Христа [5]) и распространенію христіанства [6]). Эту тактику свою по отношенію къ христіанамъ и христіанству іудеи поддерживали долгое время и съ постепенно возрастающею силою, пока, наконецъ, христіанству не пришлось серьезно встрѣтиться съ распространеннымъ тогда повсюду мракомъ язычества. Съ этихъ поръ іудеи отступили на задній планъ,—съ разрушеніемъ Іерусалима и храма, разсѣянные по всему лицу земли, лишенные политической самостоятельности, они уже не могли открыто вредить христіанству [7]), начали дѣйствовать изъ-за язычниковъ, уступили имъ первенствующую роль.

На первыхъ порахъ язычники высшихъ классовъ отнеслись къ христіанству довольно равнодушно. Индифферентизмъ ихъ былъ, съ одной стороны, слѣдствіемъ того, что христіанство, по малочисленности своихъ послѣдователей, не возбуждало въ язычникахъ опасеній за свой культъ и вѣковыя учрежденія; съ другой—зависѣлъ отъ незнакомства язычниковъ съ христіанствомъ,—христіанъ или смѣшивали съ іудеями, религія которыхъ была дозволена въ римской имперіи [8]), или считали христіанство философскою сектою, подобною другимъ [9]), или же просто считали его однимъ изъ массы суевѣрій, наводнявшихъ въ то время

---

[1]) Мѳ. X, 34—36.

[2]) Мр. X, 37—40.

[3]) Мѳ. X, 38; XVI, 24; Мр. VIII, 34—35; Лук. XIV, 27.

[4]) Сильнымъ выраженіемъ этого служитъ судъ надъ Богочеловѣкомъ и распятіе Его, какъ обманщика и государственнаго преступника.

[5]) Мѳ. IX, 34; XII, 14, 24; XXII, XXVI, 37; Мр. III, 22; XII, 13; Лук. XI, 15; XX, 20 и дал.; судъ надъ І. Христомъ, смерть и воскресеніе Его, которое они хотѣли объяснить иначе.

[6]) Дѣян. V, 17—19; VII, 54—60; VIII, 1—4; IX. 1—2, 13—14; XII, 1—6 и др. Какъ на выраженіи этого же стремленія, нужно смотрѣть и на басни, пущенныя ими въ ходъ относительно лица І. Христа Смотр. Ученіе о лицѣ І. Христа—В. Снегирева, стран. 28; сравн. Іуст. разгов. съ Трифономъ.

[7]) Съ этого времени они только подстрекали язычниковъ и помогали имъ выдумывать различныя обвиненія противъ христіанъ. Tertull. ad nat. I, 14.

[8]) Tert. Apolog. 21; Orig. contra Cels. III, p. 117.

[9]) Tertull. Apolog 46.

Римъ со всѣхъ мѣстъ земнаго шара [1]). Точныхъ свѣдѣній о христіанствѣ, его характерѣ и содержаніи почти не имѣли даже такіе люди, каковы, наприм., Тацитъ, Светоній, Плиній младшій и др. [2]). Но лишь только свѣтъ Евангельскаго ученія началъ проникать въ мракъ язычества, Церковь Христова стала увеличиваться, а ряды язычества рѣдѣть, язычники серьезнѣе взглянули на христіанство, ихъ индифферентизмъ началъ стушевываться; они теперь перестали смотрѣть на него какъ на философскую школу, или мелкую отрасль восточнаго суевѣрія, у которой только съ іудействомъ шла борьба за существованіе. Изъ Палестины христіанство начало распространяться во всю землю и проникать всюду,—это самое обстоятельство стало наводить невольный страхъ на язычниковъ, страхъ за весь институтъ ихъ. Опасенія язычниковъ были тѣмъ сильнѣе, что христіанство не подходило подъ религіозно-нравственныя убѣжденія ихъ и—по взгляду язычниковъ—шло въ разрѣзъ со всѣмъ строемъ, господствовавшимъ у нихъ.

Чтобы лучше уяснить себѣ тѣ причины, которыя вызвали столь сильную оппозицію христіанству со стороны язычниковъ римской имперіи, представимъ очеркъ религіозно-нравственнаго состоянія язычества этого времени,—изъ него будетъ видно, что причина вражды язычества къ христіанству кроется въ радикальной противоположности того и другаго [3]).

Въ Римѣ періода упадка не было солидарности между различными классами общества; аристократическая гордость высшаго образованнаго слоя не хотѣла унизить себя даже и въ томъ отношеніи, чтобы имѣть одну общую съ массой религію. Около времени появленія въ міръ христіанства, въ Римѣ уже окончательно сформировалось, такъ сказать, раздѣленіе религіи на народную и на религію образованнаго класса общества. Религія массы была наполнена миѳологическими традиціями, состояла въ оффиціальномъ выполненіи религіознаго культа; языческая интел-

---

[1]) Freppel. S. Justin, p. 18; cf. Tert. ad nat. II, 9.

[2]) Тацитъ называлъ христіанство только „гибельнымъ суевѣріемъ“ и былъ послушнымъ эхо клеветы народа (Freppel. S. Just. p. 20—21). Светоній зналъ о христіанствѣ не болѣе Тацита,—онъ трактуетъ христіанство какъ іудейство, Христа считаетъ агитаторомъ и т. под. (Sueton. Nero, 16;—Труд. Кіев. Дух. Акад. 1864 г. т. II, стр. 446). Плиній называетъ христіанство „superstitio prava“ (Epist. ad Trajan.).

[3]) Чтобы очевиднѣе была эта противоположность, здѣсь намѣренно представлена болѣе подробная и рельефная картина язычества во всѣхъ его отношеніяхъ; это необходимо было сдѣлать и въ тѣхъ видахъ, что отсюда же опредѣляется и уясняется характеръ и тонъ христіанской апологетики.

лигенція съ презрѣніемъ отвернулась отъ этой вульгарной религіи; мыслящіе люди, послѣдователи той или другой философской школы, потеряли всякое уваженіе къ отечественнымъ богамъ,—осмѣивали ихъ (напр. Сенека, Цицеронъ и Лукіанъ [1]),—на эту религію они стали смотрѣть свысока, только какъ на достояніе черни. Тѣмъ не менѣе внѣшне они выполняли ея обряды, ради ихъ древности—изъ уваженія къ обычаямъ старины, чтобы, съ другой стороны, своею внѣшнею религіозностію подать примѣръ массѣ—выполнять религіозный законъ относительно служенія отечественной религіи [2]). На самомъ же дѣлѣ они вырабатывали для себя религію болѣе отвлеченную, или же только придерживались, вмѣсто религіи, той философіи, къ школѣ которой они принадлежали. Но при этомъ все-таки удерживали характеристическую черту своей религіи—свободу мысли о всѣхъ предметахъ религіи. Администраторы греко-римской имперіи имѣли на религію другой своеобразный взглядъ. Всемірное владычество римлянъ тѣсно сплотило религію съ государственными учрежденіями; мало того, выходя изъ всепоглощающей личность и свободу гражданина идеи, оно и самую религію подчинило государственнымъ расчетамъ, сдѣлало ее чисто государственнымъ учрежденіемъ, наравнѣ съ другими, но учрежденіемъ очень сильнымъ. Для римской власти религія была не столько дѣломъ совѣсти и чувства, сколько дѣломъ обязательнымъ; она всецѣло была регламентирована, обставлена законными предписаніями, за исполненіемъ которыхъ слѣдили, какъ за выполненіемъ и другихъ законовъ, эдилы [3]). Не только церемоніальная часть религіи была подчинена гражданской власти, но даже и самый объектъ религіи—божества. Боги тогда только получали права на свою божественность и національность, когда угодно было это сенату [4]). Признавая извѣстнаго бога за бога, римляне какъ бы заключали съ нимъ контрактъ, въ силу котораго уже считали его обязаннымъ выполнять желаніе сената и помогать въ военныхъ подвигахъ римлянамъ. Отсюда—то, когда римская имперія достигла апогея своего блеска и величія, у своеобразно-религіоз-

[1]) Freppel. Tertull. I, 77. 78. 92. 93. 136.

[2]) Neander. Allgem. Gesch. christ. Relig. u. Kirche, S. 2. Лактанцій приводитъ слова Цицерона, который хотя и признавалъ въ этой религіи много басней, ait tamen, non esse illa vulgo disputanda, ne susceptas publice religiones disputatio talis exstinguat. Lact. Inst. div. II, 3.

[3]) Tit. Livii Hist. Rom. IX, 30; XXV, 1.

[4]) Tertull. Apolog. 13; ad nat. I, 10.

ныхъ римлянъ недалекъ былъ шагъ до той мысли, что этимъ внѣшнимъ блескомъ своимъ римская имперія обязана исключительно генію Рима и римскому культу [1]), слѣдовательно и для поддержанія этого блеска и величія римской имперіи необходимо держаться отечественныхъ боговъ, главныхъ виновниковъ благосостоянія Рима, поддерживать ту связь, какая до сихъ поръ существовала между религіею и государствомъ. Римскіе администраторы подмѣтили, что всякая другая языческая религія, какъ и римская, вполнѣ національна, держится только своимъ народомъ, ея поклонники крѣпко привязываются къ ней, что при помощи ея всегда удобнѣе удерживать покоренныя націи въ своихъ рукахъ. Во время всемірныхъ завоеваній римлянъ, когда организмъ Рима разростался съ каждымъ годомъ, Римъ порѣшилъ приложить это свое наблюденіе къ дѣлу, задумалъ объединить покоренныя націи, упрочить ихъ за собой при помощи религіозныхъ культовъ, т. е. перенести въ Римъ религіозную резиденцію всѣхъ побѣжденныхъ народовъ. Выполняя эту идею объединенія, Римъ помѣстилъ главныя божества покоренныхъ націй въ свой пантеонъ, далъ имъ мѣсто въ общественной религіи [2]), и, такимъ образомъ, какъ-бы волей-неволей заставилъ боговъ полюбить себя и дѣйствовать за одно съ нимъ, а не въ пользу тѣхъ націй, которыя до своего порабощенія кадили имъ, дѣйствовать впрочемъ подъ вліяніемъ римскаго отца боговъ. Римляне только той религіи открывали двери пантеона, которая могла ужиться съ римскимъ культомъ, боги которой признавали надъ собой власть Юпитера Капитолійскаго. Этимъ путемъ римляне достигали двоякой цѣли: поддерживали существовавшій государственный строй и ясно давали всякому понять, что римляне—владыки не въ политическомъ только отношеніи, но и въ религіозномъ. Такимъ образомъ у римскихъ государственныхъ властей сформировался свой взглядъ на религію, такъ сказать, политическій: для нихъ въ пантеонѣ былъ залогъ благосостоянія и величія римскаго государства, въ политической религіи былъ прочный цементъ, связывающій разнообразныя части этого грандіознаго зданія, и они ревниво охраняли разросшійся до nec plus ultra [3]) языческій культъ

[1]) Apolog. 25; М. Фел. Окт. 25; Cicero. De natura deor. III, 2: „Mihi ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta jecisse nostrae civitatis: quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuissent“.

[2]) Arnobii Adv. gentes. III, 38; Tertull. Apol. 25; М. Феликса Октавій. 6.

[3]) Tert. Apolog. 11, ad nat. II, 11. 15. Кромѣ національныхъ—римскихъ и чужестранныхъ боговъ, Римъ увеличилъ увеличилъ свой религіозный культъ апоѳеозомъ импе-

отъ постороннихъ примѣсей, а тѣмъ болѣе отъ постороннихъ претензій измѣнить этотъ испытанный культъ, или замѣнить его другой религіей. Осужденіе на смертную казнь—вотъ что ожидало всякаго, кто задумалъ-бы отрицать божественный характеръ признанной римлянами національной религіи, отвергать ее и вводить новую [1]). Репрессивныя мѣры обрушивались на всякаго, кто только заявлялъ протестъ противъ римскаго политеизма [2]). Это однако же не значитъ, что римскіе государственные люди вѣрили въ боговъ пантеона; нѣтъ, всякое уваженіе къ богамъ, не только завоеваннымъ, взятымъ въ бою, но даже и къ отечественнымъ, пало, вѣра въ боговъ и для нихъ, какъ и для образованнаго класса,—не администраторовъ, осталась только пустымъ словомъ безъ содержанія [3]). Если они и принимали мѣры къ поддержанію государственной религіи, такъ это только—съ одной стороны—потому, что римскіе императоры были членами всѣхъ жреческихъ коллегій, а потомъ великими первосвященниками [4]), съ другой—потому, что эта религія представляла для нихъ большія выгоды,—она была и источникомъ государственныхъ доходовъ, и полицейскимъ органомъ, уздой для народа [5]). Постоянные примѣры того, что происходило отъ невѣрія и безнравственности массы, научили администрацію дорожить этимъ средствомъ и при помощи его держать массу въ рукахъ. При всеобщемъ религіозномъ и нравственномъ разложеніи языческаго общества [6]), суевѣрія распространялись чрезвычайно быстро [7]) и преимущественно подъ формою различныхъ богопочтеній [8]). Съ цѣлію удержать существующій строй,

---

раторовъ и нѣкоторыхъ ихъ женъ, наприм. Фавстины—Марка Аврелія, чрезвычайно развратной женщины (Dion. Cass. LXXI), а также обоготвореніемъ другихъ женщинъ, напр. Лавреттины (Tertull. apol. 13). Такимъ образомъ неудивительно, что въ Римѣ съ полуторамилліоннымъ населеніемъ—и только въ немъ одномъ—считалось 420 храмовъ, въ которыхъ поклонялись 30 тысячамъ боговъ съ Юпитеромъ во главѣ.

[1]) Freppel. S. Justin, p. 35.

[2]) Страшное гоненіе было воздвигнуто на нѣкоторыя сочиненія Цицерона, гдѣ онъ критически и съ язвительной ироніей относится къ языческой религіи, и религіозный трактатъ его de natura deorum при Діоклетіанѣ былъ сожженъ.

[3]) Труд. Кіев. Дух. Акад. 1864 г., II, 454.

[4]) Сочин. Ешевскаго, I, 255.

[5]) Polyb. Histor. gent. VI, 56. Strabo, Geograph. I, 2,—у Фреппеля, S. Justin, p. 13. 14; Аѳинагоръ—Апол. 1. Боязнь чего-то неизвѣстнаго, ожидаемаго въ будущемъ, еще наводила панику на массу и удерживала ее отъ сильныхъ увлеченій и возмущеній.

[6]) Tert. Apolog. 6.

[7]) Ad nat. II, 9.

[8]) Seneca. De vita beata, 27; Plin. Nat. hist. II, 7,—сильныя проявленія суевѣрія—

римское государство издало законы, касающіеся религіи римлянъ и покоренныхъ націй. Въ силу этихъ законовъ всякій римлянинъ долженъ былъ исповѣдывать только римскую религію, а покоренныя націи—чтить своихъ національныхъ боговъ, если представители этихъ боговъ были въ пантеонѣ и признавали свою зависимость отъ Юпитера. Всякая другая религія, неизвѣстная до сихъ поръ Риму, не санкцированная имъ, новая религія, объявлялась недозволенною [1]). Имѣя въ виду тѣсную связь религіи съ законодательствомъ и жизнію, римскіе администраторы подобными законами надѣялись достигнуть того, чтобы осталось неизмѣннымъ поддерживавшее римскую имперію законодательство [2]). По этому же новый законъ и обставленъ былъ такими строгими угрозами, какъ ссылка или смертная казнь, чтобы дать сильнѣйшее и осязательное побужденіе къ его выполненію [3]).

Мы видѣли взгляды образованныхъ людей и администраторовъ на религію, видѣли и отношенія къ ней тѣхъ и другихъ. Перейдемъ теперь къ самимъ служителямъ этихъ боговъ—жрецамъ. По самой профессіи своей они естественно должны были придерживаться той религіи, которая была господствующею и которая давала болѣе доходовъ. Послѣдній мотивъ былъ, кажется, сильнѣйшимъ въ ихъ служеніи богамъ. Что же показываетъ дѣло? Невѣріе въ боговъ прокралось и въ касту жрецовъ, и среди нихъ царило неуваженіе къ религіи язычества. Они не стѣснялись даже въ храмахъ совершать такія дѣла, какъ любовныя свиданія и даже прелюбодѣяніе,—религія служила для нихъ маской, которой прикрывалось все, что только рисовалось страстному воображенія язычника—

магія, заклинанія и т. п.—вызвали противъ себя даже строгіе интердикты правительства (Tacit. Annal. II, 33).

[1]) Законъ XII таблицъ (Cicero, de leg. II, 8): deos peregrinos ne colunto; separatim nemo habessit deos, neve novos, sive advenos, nisi publice adscitos, privatim colunto.—Constructa a patribus delubra in urbibus habento. Lucos in agris habento, et larum sedes.—Ritus familiae patrumque servanto.—Poena violati juris (а по иному maris) esto.

[2]) У Діона Кассія (Dio Cass. l. II, p. 208) рѣчь Мецената къ Августу переходится такъ: „почитай боговъ непремѣнно по отечественнымъ законамъ и принуждай другихъ почитать ихъ такимъ же образомъ. Тѣхъ же, которые вводятъ въ этомъ отношеніи что либо чуждое, преслѣдуй и наказывай, не за то только, что они боговъ презираютъ, но за то, что, презирая ихъ, они презираютъ все другое, за то, что, вводя новыя божества, соблазняютъ къ принятію новыхъ законовъ. Отсюда происходятъ потомъ заговоры и тайные союзы, отнюдь нетерпимые въ монархіи. Не дозволяй никому быть безбожникомъ“ (у Чельц. стр. 116).

[3]) Julii Pauli l. V, 1. 7. 21,—у Фрейн. S. Just. p. 37.

жреца и требовало осуществленія [1]). Не боялись они оскорбить боговъ, которымъ служили, предлагая имъ въ жертву такія части жертвенныхъ животныхъ, которыя годны были только собакамъ... [2]). Сознавая нелѣпость язычества, доведшаго апоѳеозъ до того, что въ немъ явились особые боги и божки для такихъ предметовъ, какъ дверныя петли, боги, которымъ посвящены были пороги дверей, косяки и др. [3]), „явился цѣлый лѣсъ боговъ“ [4]), сознавая и свою роль въ немъ, служители языческаго культа не могли безъ смѣха встрѣтиться другъ съ другомъ [5]).

При такомъ отношеніи къ религіи даже служителей алтарей, нѣтъ ничего удивительнаго, что неуваженіе къ отечественной религіи проникло и въ массу. И среди черни часто осмѣивались боги.—Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только припомнить характеръ тѣхъ театральныхъ и цирковыхъ зрѣлищъ, какія были въ ходу въ Римѣ, зрѣлищъ, гдѣ главнымъ образомъ фигурировали боги съ своими интригами, страстями и безнравственными поступками [6]); и чернь принимала и чтила только тѣхъ боговъ, какіе ей нравились [7]); да и съ тѣми, которые были признаны, она привыкла обращаться безцеремонно, какъ съ своими подданными, которые безпрекословно должны выполнять желаніе своихъ обожателей,—въ противномъ случаѣ богамъ грозила опасность—подвергнуться презрѣнію и наказанію [8]).

Между тѣмъ, какъ администраторы видѣли въ религіи только орудіе для поддержанія величія Рима, философы создавали себѣ свою религію,—масса оставалась все-таки при прежней религіи; хотя чернь и потѣшалась надъ своими богами [9]), съ домашними богами (ларами) поступала прямо по домашнему [10]), тѣмъ не менѣе держалась вообще отечественнаго культа, особенно благодаря строгимъ эдиктамъ, очень часто

---

[1]) Tert. Apolog. 15; M. Фел. 25.

[2]) Apolog. 14.

[3]) Ad nat. II, 11—15.

[4]) Freppel. Tertull. I, 92.

[5]) Cicero—de natura deorum, I. 26: „Mirabile videtur, quod non rideat haruspex, cum haruspicem viderit...

[6]) Tert. Apol. 14 и 15; de spect. 1; August. de civ. Dei, VI, 8: „non alii dii videntur in theatris, quam qui adorantur in templis“.

[7]) Apolog. 5. 13.

[8]) Ibidem 13.

[9]) M. Фел. 32; Tert. Apolog. 14. 15.

[10]) Apolog. 13.

появлявшимся въ видахъ охраненія религіи [1]), только съ этимъ культомъ она соединяла слишкомъ грубое представленіе. Взоръ язычника—простолюдина остановился исключительно на внѣшней сторонѣ религіи; онъ не видѣлъ въ своей религіи внутренняго содержанія, въ его головѣ понятіе о религіи ассимилировалось съ представленіемъ о храмахъ, идолахъ, жертвахъ и торжественныхъ процессіяхъ [2]); даже болѣе—религія у него вполнѣ замѣнялась этою внѣшностію, божества реализировались въ статуяхъ [3]), ихъ чествованіе обратилось въ рядъ сухихъ формулъ и обрядностей, значенія которыхъ масса уже не понимала [4]).

Такимъ образомъ язычество во всѣхъ слояхъ своего общества—отъ трона и до бѣдной хижины плебея—представляло крайнее ниспаденіе религіознаго сознанія; запечатлѣнная характеромъ партикуляризма, религія утратила свой возвышенный, духовный характеръ, подчинена была практическимъ расчетамъ власти, сдѣлалась предметомъ насмѣшекъ гордаго образованнаго класса общества, обратилась въ какое-то суевѣрное страшилище толпы. На боговъ смотрѣли низко, какъ-то презрительно. Отношенія къ богамъ были чисто внѣшнія, въ формѣ богослужебныхъ церемоній и торжественныхъ процессій; религія постоянно матеріализировалась и профанировалась. Завершеніемъ всей этой профанаціи религіи и абсурдомъ ея поклонниковъ является апоѳеозъ императоровъ и нѣкоторыхъ ихъ женъ, не смотря на ихъ нравственную уродливость [5]), апоѳеозъ какъ при жизни императоровъ такъ и послѣ ихъ смерти. Но объ этомъ рѣчь впереди. Обратимъ теперь вниманіе на другую область, стоящую въ связи съ религіею, область практическаго приложенія религіозныхъ принциповъ къ жизни.

При упадкѣ религіознаго сознанія, язычество представляло самую жалкую картину нравственнаго уровня. Безъ живой вѣры въ загробную жизнь, посмертныя награды и наказанія,—нравственное растлѣніе не сдерживалось ничѣмъ; эпикурейскіе принципы проникли въ жизнь и парализовали благородныя и возвышенныя стремленія души,—люди сдѣ-

---

[1]) Tit. Liv. XXV, 1,—Freppel, S. Justin. p. 38, 39.

[2]) Freppel, S. Just. p. 55—56.

[3]) Plin. Nat. hist. II, 7. Tert. Apolog. 12.

[4]) Куланжъ. Гражданская община античнаго міра, стран. 471—480.

[5]) М. Фел. Окт. 20; Dio Cass. LXXI. Съ апоѳеозомъ можно отчасти знакомиться по ст. Радонежскаго „погреб. обряды древнихъ римл." гл. 12,—въ Ж. М. Н. Пр. ч. 176.

лались неспособными ни къ чему высокому [1]). Подъ вліяніемъ эпикурейскихъ идей, всѣ видѣли цѣль жизни только въ роскоши, чувственныхъ удовольствіяхъ; лукулловскіе обѣды были въ модѣ. У римскихъ богачей гастрономія, изысканная прихоть и обжорство были развиты до крайности. Казалось, въ пресыщеніи и вообще въ чувственныхъ удовольствіяхъ находили единственную цѣль жизни [2]). Ни одинъ римскій богачъ не думалъ заглянуть въ будущее. Для нихъ было только настоящее,—за предѣлами гроба не существовало ничего. Практической философіей богатаго класса общества было неумѣренное наслажденіе жизнію. „Лови день, т. е. живи и спѣши наслаждаться жизнію, пока живется, извлекай изъ нея возможно большую сумму всевозможныхъ наслажденій“,—вотъ девизъ жизни, формулированный Гораціемъ [3]), и этотъ девизъ онъ всецѣло проводилъ въ свою жизнь,—вся жизнь его была стремленіемъ къ наслажденіямъ, возможно большей суммѣ ихъ, и въ этомъ случаѣ Горацій былъ не выдающейся въ нравственномъ отношеніи личностью,—нѣтъ, онъ не выходилъ изъ колеи зажиточныхъ римлянъ. Этотъ девизъ выражали и нѣкоторыя эпитафіи. „Что съѣлъ и выпилъ, то со мною, что оставилъ, то потерялъ“ [4]), говоритъ одна. „Читатель, наслаждайся жизнію, говоритъ другая; послѣ смерти нѣтъ ни смѣха, ни игры, ни сладострастія“ [5]). „Друзья, совѣтуетъ третія, повѣрьте мнѣ, наполните кубокъ вина и пейте его, увѣнчавъ главу цвѣтами,—послѣ смерти все пожирается огнемъ и землею“ [6]).

Такой взглядъ на жизнь и ея цѣль подстрекалъ богачей обставлять себя всевозможнымъ комфортомъ, удовлетворять всѣмъ своимъ прихотямъ,—и гордый полуміровой властелинъ вымыслилъ разнообразные способы удовлетворенія всѣхъ своихъ потребностей. Роскошь всюду и вездѣ царила и достигла громадныхъ размѣровъ,—массы серебра шли на посуду не только сенаторовъ, но даже и отпущенниковъ, рабовъ, едва освободившихся отъ цѣпей [7]); сребролюбіемъ заразились даже философы,

---

[1]) Шлоссеръ. Всем. Истор. т. IV, стр. 253—254.

[2]) О роскоши и обжорствѣ своихъ современниковъ говоритъ, напр., Ювеналъ. Sat. 1. 95. 96. 142—146.

[3]) Смотр. въ Душеп. Чтеніи 1862 г., III, 228.

[4]) Тамъ-же, стр. 222.

[5]) Тамъ-же.

[6]) Тамъ-же.

[7]) Tert. Apolog. 6.

такіе люди, для которыхъ золото и серебро, по видимому, должны-бы быть презрѣнными металлами [1]), пышность въ обстановкѣ сдѣлалась idée fixe всѣхъ. Особенно у римскихъ матронъ роскошь не знала мѣры и проявлялась въ нарядахъ и украшеніяхъ себя. Онѣ одѣвались изысканно, отягощали члены тѣла своего золотомъ, надѣвали роскошныя платья,— во всемъ проглядывало ихъ тщеславіе и желаніе нравиться [2]).

Уже Тертулліанъ подмѣтилъ, что неумѣренная роскошь не приводила къ хорошимъ результатамъ,—въ большинствѣ случаевъ роскошь и нѣга вели къ чувственнымъ удовольствіямъ далеко не невиннаго характера [3]), и эти чувственныя удовольствія тѣмъ болѣе распространялись и дѣлались общественною язвою, чѣмъ менѣе было внутреннихъ и внѣшнихъ силъ, сдерживающихъ нравственную распущенность.

Языческая религія съ своими образцами интригъ и безнравственности въ лицѣ боговъ и богинь подавала поводъ жить какъ кому угодно и оправдывала самые возмутительные, безнравственные поступки [4]). Высшихъ мотивовъ къ нравственному совершенству язычество не предлагало, божественнаго идеала нравственности предъ глазами язычника не было. Боги представляли язычникамъ только примѣры прелюбодѣянія (Цибелла) [5]), кровосмѣшенія (Зевсъ и Димитра—его мать, Зевсъ и Гера—его сестра, Зевсъ и Прозерпина—его дочь) [6]), воровства (Гермесъ). Сатурнъ былъ образцомъ убійства своихъ дѣтей [7]), Зевсъ—образцомъ вѣроломства противъ отца [8]) и виновникомъ клятвопреступленія [9]); проститутки находили себѣ покровительство въ Афродитѣ, или Венерѣ [10]); Діонисъ проводитъ время въ пьяныхъ пирахъ съ толпою женщинъ [11]); жрецы даже именемъ своихъ боговъ требовали лучшихъ красавицъ въ храмъ на постыдное свиданіе... Вообще, самая религія какъ бы санкци-

---

[1]) Рѣчь къ эллинамъ, 19.

[2]) Tert. de cultu foem. I, 1. 8; II, 1. 2. 3. 11; Exh. ad castit. 9.

[3]) De cultu foem. II, 2.

[4]) Рѣчь къ эллинамъ, 4.

[5]) Мин. Фел. 21.

[6]) Рѣчь къ эллинамъ, 2. 4; сност. Мин. Фел. 21 и 31, Аѳинагоръ, 32.

[7]) Tert. Apolog. 9.

[8]) Рѣчь къ эллинамъ, 4.

[9]) Ibid. 2.

[10]) Ibidem, 2.

[11]) Ibidem.

ровала развратъ во всѣхъ его формахъ и эта санкція не пропала безслѣдно, примѣръ боговъ живо отразился на ихъ поклонникахъ,—развратъ сдѣлался почти господствующимъ зломъ въ язычествѣ [1]), такъ что Аѳинагоръ, нисколько не стѣсняясь и не опасаясь за свое обобщеніе, называетъ все язычество „блудницей“ [2]), а Тацитъ прямо уличаетъ своихъ современниковъ въ „вопіющемъ развратѣ“ [3]). Служители религіи—и тѣ не были чужды разврата,—ихъ даже можно назвать первыми проводниками распущенной жизни. Жрецы сами совершали прелюбодѣянія, торговали честью женщинъ, ихъ дома превзошли даже лупанары [4]). Мало того, они нисколько не стѣснялись назначать любовныя свиданія въ храмахъ и совершать тамъ прелюбодѣянія,—„у подножія алтарей жрецы и служители боговъ, украшенные багряницами и священными одеждами, пресыщались позорною страстію прелюбодѣянія въ то время, какъ на жертвенникѣ еще курился ѳиміамъ [5]). Примѣръ жрецовъ живо отразился на всѣхъ, развратъ распространился чрезвычайно быстро. Фактическое подтвержденіе этого можно подъискать во всѣхъ слояхъ тогдашняго общества. Распутство было сильно въ императорахъ и ихъ женахъ [6]), развратъ прикрывался философской тогой [7]), онъ проникъ и въ другіе слои общества [8]). Язычники предавались прелюбодѣянію въ разныхъ его формахъ;—„мущины бросались на всякую женщину, повсюду сѣяли дѣтей, и рожденныхъ часто дома бросали, расчитывая на чужое состраданіе“ [9]). При систематическомъ подкидываніи дѣтей, переходѣ ихъ изъ однѣхъ рукъ въ другія, случалось, что язычники „нападали даже на свою кровь, на тѣхъ, которые отъ нихъ родились“, и совер-

---

[1]) Мин. Фел. 31; Tacit. Annal. XV, 37; Tert. Apolog. 9; ad uxor. II, 8; рѣчь къ эллинамъ, 4.

[2]) Аѳин. апол. 34.

[3]) Magna adulteria. Tac. Hist. l. I, c. 2.

[4]) М. Фел. Окт. 25.

[5]) Ibid.; Tert. apol. 15.

[6]) Tac. Annal. l. XII, c. 3; XI, 25—38; XIV, 2; VI, 1.—До чего иногда доходило дѣло въ язычествѣ, можно видѣть изъ примѣра Нерона. Тацитъ передаетъ, что нѣсколько лѣтъ спустя послѣ пира Тигеллинова, этотъ государь вступилъ въ бракъ съ отпущенникомъ Пиѳагорою, при чемъ соблюдены были всѣ брачные обычаи и торжества (Annal. XV, 37).

[7]) Tac. Annal. XIII, 42—43; Тат. рѣчь прот. эллин. 19. 22.

[8]) Tert. Apol. 9. 15; М. Фел. Окт. 24. 25. 28. 31 и др. Сюда же разсказъ о пирѣ Тигеллина—Tacit. Annal. XV, 37.

[9]) М. Фел. Окт. 31.

шали кровосмѣшеніе [1]). Неудовлетворяясь такимъ прелюбодѣяніемъ, сладострастные оставляли женщинъ и совершали прелюбодѣяніе „мущины на мущинахъ“ [2]). „Педерастія пользовалась у римлянъ даже особымъ преимуществомъ“ [3]). Заключенныя прежде въ оковы рабства, многія женщины, лишь только получили малѣйшую возможность высвободиться изъ подъ гнета мущины, ударились въ другую крайность, предались необузданному разврату, ихъ сладострастіе проявлялось и удовлетворялось въ различныхъ прихотливыхъ формахъ [4]). Распущенность ихъ наконецъ вызвала правительственныя распоряженія,—при Тиверіи былъ изданъ указъ, которымъ запрещалась проституція тѣхъ женщинъ, у которыхъ дѣдъ, отецъ или мужъ былъ римскимъ всадникомъ [5]). Но эти правительственныя мѣры не могли остановить потока разврата, когда „полное распутство носило даже названіе свѣтскости, вольности распутныхъ женщинъ завидовали“, когда „отъ разврата скорѣе появлялась скука, чѣмъ стыдъ“ [6]).

Вотъ какими красками Сенека обрисовываетъ современное языческое общество: повсюду пороки и злодѣянія, столько ихъ дѣлается, что невозможно ничѣмъ исправить; кипитъ какая-то борьба, кто кого превзойдетъ въ нечестіи, каждый день развивается болѣе и болѣе жажда грѣшить и уничтожается всякое приличіе. Къ лучшему, къ должному потеряно всякое уваженіе: похоть—вотъ что напечатлѣно на лицѣ каждаго. Нынѣ преступленія уже не кроются въ потьмахъ; они предъ глазами, всѣ непотребства совершаются публично; всякій убѣжденъ, что невинность не только рѣдкое дѣло, но невозможное и неестественное... Каждый, какъ будто по данному знаку, готовъ и спѣшитъ сдѣлать всякое возможное преступленіе... [7]). Припомнимъ еще картину, нарисованную ап. Павломъ [8]), и намъ понятна будетъ та бездна, въ какую ниспало язычество въ нравственномъ отношеніи,—картину, при воспоминаніи о которой лучшіе люди даже изъ среды язычниковъ приходили въ благородное негодованіе [9]).

---

[1]) М. Фел. Окт. 31; Tert. apol. 9.

[2]) Аѳинаг. апол. 34. Ср. Рим. I, 26. 27.

[3]) Тат. Рѣчь прот. эллин., 28.

[4]) Tert. ad uxor. II, 8. Объ испорченности женщинъ можно читать еще у Ювен. въ его сатирахъ.

[5]) Tac. Annal. II, 85.

[6]) М. Фел. Окт. 28.

[7]) Seneca, de ira, II, 8.

[8]) Рим. I, 21—32. Сопостав. Tac. Annal. VI, 1; XV, 37.

[9]) Тацитъ, Сенека, Ювеналъ и др.

Нужно замѣтить, что развратъ въ такихъ громадныхъ размѣрахъ былъ достояніемъ не одной только столицы—Рима; Римъ былъ—такъ сказать—только центромъ, изъ котораго такая нравственная распущенность разносилась всюду, проникала въ другія провинціи [1]) и дѣлала громадныя завоеванія [2]).

При такомъ крайнемъ упадкѣ нравственности понятно, какъ страдала семейная жизнь. Когда и мужъ и жена искали удовлетворенія своего сладострастія повсюду, семейныя связи забывались [3]), брачныя узы слабѣли все болѣе и болѣе, бракъ терялъ въ глазахъ язычника свою цѣну и достоинство [4]). Въ концѣ концовъ на брачную жизнь стали смотрѣть какъ на тяжелое иго, котораго всячески избѣгали, такъ что правительство Августа, въ видахъ поддержанія народонаселенія, нашлось наконецъ вынужденнымъ издать строгіе законы, въ силу которыхъ всякій совершеннолѣтній мущина долженъ вступать въ бракъ; не вступавшій въ бракъ подвергался значительному денежному взысканію, тогда какъ имѣвшій отъ законнаго брака не менѣе, какъ троихъ дѣтей, освобождался отъ нѣкоторыхъ повинностей и пользовался нѣкоторыми привилегіями [5]). Но законы эти не производили ожидаемаго дѣйствія, нарушителей было такъ много, что самъ Августъ вынужденъ былъ ослабить ихъ; и—въ видѣ исключенія—давать нѣкоторымъ лицамъ, не вступавшимъ въ бракъ, „права троихъ дѣтей“. Съ теченіемъ времени законы эти и совершенно забывались. Не лучше была и брачная жизнь, если только мущина и женщина соединялись брачными узами [6]). Безъ нравственной связи въ супружескихъ отношеніяхъ, въ семейной жизни царилъ деспотизмъ мужа, жена была подъ полнымъ гнетомъ своего мужа—деспота [7]), отъ него зависѣла ея жизнь и смерть [8]). Такое состояніе семейной жизни вызвало со временемъ другую крайность. Когда эта безграничная власть мужа

---

[1]) Iуст. апол. 27.

[2]) Шлоссер. Всем. ист. IV, 341—342.

[3]) Tert. apol. 9.

[4]) Только этимъ, кажется, и можно объяснить происхожденіе такъ назыв. lenocinium mariti—торговлю женами. Juv. sat. I, 56—57; Horat. od. III, 6, 25—30.

[5]) См. comment. in Horat. carm. saec. v. 17—20.

[6]) Въ Римѣ бракъ признавался только между полноправными гражданами,—имъ сферы гражданства не было брака, равно какъ не было и семьи въ соб. смыслѣ этого слова и семейныхъ правъ.

[7]) Aul. Gell., Noct. attic. I. 6.

[8]) Tit. Liv. I, 39; Dion. Halic. II, 96; Tert. apol. 6.

стала слабѣть и ограничиваться общественнымъ мнѣніемъ, натерпѣвшаяся, настрадавшаяся женщина, несвязанная съ мужемъ нравственными узами и лишенная серьезнаго воспитанія, этимъ ослабленіемъ своей зависимости воспользовалась въ дурную сторону,—одна крайность—так. обр.—вызвала другую, болѣе серьезную. Нарушеніе супружеской вѣрности стало нерѣдкостью; разводы сдѣлались обычнымъ, нормальнымъ явленіемъ и совершались по самымъ пустымъ и ничтожнымъ побужденіямъ [1]), между тѣмъ какъ за 3 в. до Р. Х. разводы были совершенно неизвѣстны римлянамъ [2]). „Ни одна женщина, гов. Сенека о римлянкахъ своего времени, не боится развода; многія знатныя и благородныя женщины считаютъ свои лѣта уже не по числу консуловъ, а по числу своихъ мужей; онѣ выходятъ замужъ, чтобы развестись, и разводятся, чтобы снова вступить въ бракъ“ [3]). И мужья, благодаря выработавшемуся строю семейной жизни и установившимся семейнымъ отношеніямъ, нисколько не протестовали противъ этой новой ненормальности. Уже и прежде домашній очагъ не привлекалъ къ себѣ болѣе или менѣе образованнаго и состоятельнаго язычника, а теперь—тѣмъ болѣе. Въ обществѣ гетеръ онъ проводилъ время съ большимъ удовольствіемъ, чѣмъ въ семейномъ кругу,—въ средѣ образованныхъ и ни отъ кого независящихъ гетеръ онъ могъ поговорить о чемъ ему угодно, разсуждать даже о политическихъ дѣлахъ [4]), между тѣмъ какъ въ обществѣ жены, осужденной на роль вѣчной дикарки и почти затворницы, его ожидала нестерпимая скука и пустота, которую онъ ничѣмъ не могъ наполнить, и онъ бѣжалъ семьи, можно сказать, даже радъ былъ какимъ-нибудь образомъ освободиться отъ нея. Не могли приковать язычника къ семьѣ и дѣти. Если такъ мало было нравственныхъ точекъ соприкосновенія между мужемъ и женой, то тѣмъ менѣе ихъ было между родителями и дѣтьми. Въ дѣтяхъ родители видѣли для себя какъ бы лишнее бремя, отъ котораго многіе безъ стѣсненія освобождались самымъ варварскимъ образомъ: дѣтей продавали въ рабство [5]), подкидывали [6]), и даже лишали жизни тотчасъ

---

[1]) Tert. apol. 6; Seneca, de benef. III, 16.

[2]) Dion. Halic. II, 93; Val. Max. II, 1; Tert. apol. 6.

[3]) Seneca, de benef. III, 16.

[4]) Ешев. I, 529.

[5]) Законъ XII таблицъ; въ силу этого закона, отецъ могъ продавать сына въ рабство до 3 разъ, послѣ чего терялъ всякое право на него.

[6]) М. Фел. Окт. 31; Tert apol. 9.

послѣ ихъ рожденія [1]),—ихъ топили, морили голодомъ и холодомъ, бросали собакамъ [2]), особенно уродливыхъ дѣтей, или почему бы то ни было не понравившихся деспоту отцу [3]). Въ силу своего права жизни и смерти надъ своими домочадцами, отецъ безнаказанно могъ лишать дѣтей жизни даже по одному своему капризу. Не лучше было и обратное отношеніе, отношеніе дѣтей къ родителямъ. Подъ суровымъ деспотизмомъ отца въ дѣтяхъ воспитывался такой же деспотизмъ и произволъ. Любви и дѣтской покорности къ родителямъ и вообще добрыхъ началъ семейной жизни нельзя было и ожидать [4]). Наконецъ, выжидая минуты, когда бы можно было свергнуть съ себя родительское иго, дѣти, оставшіеся подъ кровомъ роднымъ, съ нетерпѣніемъ считали дни своихъ отцовъ и съ трепетнымъ замираніемъ сердца ожидали ихъ смерти, чтобы въ свою очередь самимъ сдѣлаться главами и деспотическими владыками семьи.

Таже вражда между членами семьи, поддерживаемая и воспитываемая самими богами, была и въ великой семьѣ государственной. Тотъ же деспотизмъ, который имѣлъ мѣсто въ семьѣ, царилъ и въ обществѣ, потому что семья была вѣрнымъ фотографическимъ отобразомъ строя государственной жизни. Какъ въ семьѣ младшіе члены сдавливались старшими, и всѣ вмѣстѣ—деспотомъ—главой, такъ и въ государствѣ съ его дѣленіями и подраздѣленіями подданныхъ на категоріи. Въ жизни общественной слабый классъ общества былъ сдавливаемъ болѣе сильнымъ, плебеи—аристократіей; аристократія же, вмѣстѣ съ придавленнымъ ею низшимъ классомъ, была подъ гнетомъ государства. Вообще римская имперія не мыслилась въ индивидуумахъ болѣе или менѣе самостоятельныхъ,—государство сдавливало и обезличивало всѣхъ. Въ римской имперіи каждый членъ имѣлъ лишь настолько значенія, насколько входилъ онъ въ общую цѣпь государственной жизни, внѣ сферы государственной человѣкъ—какъ человѣкъ—былъ мало извѣстенъ римлянину. Поэтому рабы и побѣжденные, неимѣвшіе правъ римскаго гражданства, не имѣли цѣны и значенія въ древнемъ мірѣ. Но и гражданство—этотъ привиллегированный титулъ римлянъ—не давало права на самостоятельную, индивидуальную жизнь. Для гражданина высшіе интересы сосредоточивались въ

---

[1]) Tert. apol. 9; M. Фел. Окт. 30.

[2]) Tert. apol. 9.

[3]) Законъ XII таблицъ.

[4]) Рим. I, 30.

государствѣ, личные же — стушевывались за государственными. Надъ всѣмъ вообще тяготѣлъ государственный гнетъ, особенно со времени усиленія государственной власти. Облеченный божественною властію и достоинствомъ, олицетвореніе имперіи, императоръ считалъ нужнымъ проявлять свою государственную власть и божественное могущество вовнѣ, и его божественное самовластіе иногда горько отзывалось на другихъ. При апоѳеозѣ императоровъ, когда сами императоры, напр. Неронъ или Калигула, не на шутку вообразили себя богами, и при тираніи ихъ, lex majestatis [1]) сдѣлался страшнымъ орудіемъ въ рукахъ искательныхъ людей. Благодаря этому закону, очень легко можно было освободиться отъ непріятнаго сосѣда, отъ непріятнаго, хотя бы и геніальнаго, человѣка, — стоило только представить его виновнымъ въ оскорбленіи величества, и — смертная казнь была неминуемымъ слѣдствіемъ такого доноса. Божественность императоровъ — съ одной стороны, lex majestatis — съ другой повели за собой сильное развитіе фискальства и доносовъ [2]) и невообразимой лести, этого характеристическаго слѣдствія апоѳеозы. Льстили императорамъ нисшія власти, льстили поэты и литераторы [3]), льстили и другіе, и эта лесть принимала разнообразныя формы и оттѣнки, сообразно съ положеніемъ и степенью развитія льстеца, отъ болѣе тонкой и напыщенной, прикрытой красивыми фразами ораторіи и образами поэзіи, до грубой и дѣтски — наивной, отзывающейся простодушіемъ и — по формѣ — вульгаризмомъ.

Если государство такъ поглощало собою индивидуальную жизнь, обезличивало даже своихъ членовъ, и повсюду выдвигало общую жизнь, рѣзко выдѣляло себя, то неудивительно, что въ Римѣ не выработалось хорошаго взгляда на чужеземцевъ. Истый римлянинъ, взоры котораго постоянно были обращены на римское государство, нѣжно лелѣемое имъ, внѣ Рима видѣлъ только враговъ, отъ которыхъ онъ оберегалъ свою отчизну. Вслѣдствіе такого взгляда на иностранцевъ, у римлянъ не могло быть мирныхъ отношеній къ другимъ народамъ [4]). Постоянныя жестокія

---

[1]) Законъ, ограждавшій императора отъ оскорбленій и насилій, дѣлавшій его личность неприкосновенною.

[2]) Seneca, de benef. III, 26; Juven. Sat. I, 34. 35; Marc. XII, 29.

[3]) Горацій (l. V, od. 5; l. IV, od. 18; l. I, od. 2), Лукіанъ (см. у Фреппеля I т., стр. 135), Сенека (consil. à Polibe 31. 32, въ сравненіи съ тѣмъ мѣстомъ въ его сочиненіи, гдѣ онъ того-же императора приравниваетъ уже тыквѣ. См. Freppel, Tertull. I, 141—144).

[4]) По закону XII таблицъ, чужестранецъ — существо безправное, — adversus hostem aeterna auctoritas. По Цицерону, кто не гражданинъ Рима, тотъ не можетъ и претендовать на одинаковое съ римляниномъ уваженіе къ себѣ.

и опустошительныя войны римлянъ съ другими народами всего лучше свидѣтельствуютъ о римлянахъ въ ихъ отношеніи къ чужеземцамъ. Въ этихъ войнахъ играли главную роль хищничество и грабежъ—съ одной стороны, безчеловѣчіе и жестокость—съ другой. И эту разобщенность между народами и такія отношенія между ними проповѣдывали религія, политическій и національный строй тѣхъ и другихъ. Законы и боги у нихъ были разные, положеніе побѣдителя и побѣжденныхъ—неодинаково,—не было ничего солидарнаго между ними; вслѣдствіе всего этого военный плѣнникъ не могъ расчитывать на снисхожденіе и милость побѣдителей,—со всѣмъ семействомъ онъ поступалъ въ полную власть побѣдителя, а иногда прямо обращался имъ въ рабство.

Рабство составляло великое зло въ римскомъ государствѣ [1]). Чѣмъ болѣе развивалась въ Римѣ гражданственность, тѣмъ ниже въ глазахъ римлянъ становился рабъ. Было даже сомнѣніе, можно ли признавать раба за человѣка, и не лучше ли и правдоподобнѣе видѣть въ рабахъ особую породу, низшую человѣка. Кто бы ни былъ рабъ,—плѣнный ли, или должникъ, обращенный въ рабство за неуплату долга,—на него смотрѣли одинаково низко. Рабъ—это земледѣльческое или промышленное орудіе, отличное отъ скотовъ только даромъ слова [2]), существо презрѣнное, стоящее внѣ покровительства и справедливости законовъ [3]). Съ рабомъ обращались какъ съ вещью,—его продавали, покупали, дарили, его жестоко наказывали, или даже безапелляціонно казнили смертію за самое малѣйшее преступленіе или просто по капризу владѣльца, казнили въ примѣръ другимъ рабамъ. Тяжела была участь рабовъ. Ихъ держали въ холодѣ и голодѣ, заставляли работать до изнуренія, отдыха почти не полагалось имъ и въ праздничные дни, когда даже рабочій скотъ—по законамъ—освобождался отъ работы. Изъ этого закона, равно какъ и изъ другаго, отстраняющаго отъ себя заботу о рабахъ и лишающую раба всякой гарантіи на безопасность и спокойствіе за свою жизнь,—изъ этихъ законовъ видно, что рабъ юридически стоялъ даже ниже рабочаго вола. У этихъ несчастныхъ, стоящихъ во мнѣніи римлянъ даже внѣ сферы

---

[1]) Большая часть 120-тысячнаго рим. населенія были рабами.

[2]) Мнѣніе Варрона.

[3]) Въ Римѣ былъ законъ, въ силу котораго за убійство рабочаго скота полагалось наказаніе, между тѣмъ какъ не было ни одного, который бы каралъ виновнаго въ насильственной смерти раба.

людей, при ихъ бѣдной участи, будущее не обѣщало въ язычествѣ ничего хорошаго,—рабство, цѣпи, мученія, лишенія, голодная смерть въ старости,—вотъ что рисовалось въ перспективѣ у раба. Исхода изъ этого положенія не предвидѣлось даже и для потомства, пот. что рабство налагало клеймо на все потомство и отъ раба никоимъ образомъ не могъ родиться свободный [1]).

Рядомъ съ неравноправностью членовъ, въ древнемъ мірѣ стояло другое зло—неменьшее того,—неравенство состояній. Между тѣмъ какъ у однихъ владѣнія простирались на нѣсколько сотъ миль [2]), другіе не имѣли ни одного акра земли. Между тѣмъ какъ одни раскошничали, одѣвались въ золото, задавали пиры, тратили тысячи только на одинъ обѣдъ,—другіе едва не умирали съ голоду. Бродяжничество и грабежи,—съ одной стороны, рабство—съ другой были неизбѣжными слѣдствіями такого ненормальнаго положенія дѣлъ. Обнищавшій классъ, безъ средствъ къ жизни, волей-неволей входилъ у богачей въ долги, платить которые онъ по большей части былъ не въ силахъ, и такимъ образомъ вполнѣ подчинялъ себя волѣ богачей. Въ силу закона Папія, богачъ могъ дѣлать изъ своего несостоятельнаго должника что ему только угодно, могъ даже его умертвить, или обратить въ рабство [3]). Въ періодъ забавъ Рима, а не войны уже, этихъ несостоятельныхъ должниковъ большею частію вербовали на сцену для кровавой потѣхи праздной толпы.

Нельзя не упомянуть здѣсь о римскомъ амфитеатрѣ и сценѣ. Эти забавы Рима очень ясно выдвигаютъ господствовавшія черты склонностей всего римскаго населенія. Амфитеатръ рисуетъ намъ типическую черту тогдашняго общества—кровожадность и жестокость, а театральная сцена—деморализацію. Радъ великихъ войнъ и кровопролитій возбудилъ въ римлянахъ—такъ сказать—жажду крови, безъ пролитія ея стала немыслима жизнь римскаго язычника. Цирки и амфитеатры [4])—вотъ прямые резуль-

---

[1]) Правда, иногда давали рабамъ свободу, дѣлали ихъ вольноотпущенными (Tert. apol. 6); но подобной милости господъ рабъ рѣдко могъ дождаться,—это были до такой степени исключительные случаи, что о нихъ нельзя и говорить и болѣе или менѣе обобщать.

[2]) По Плинію (XVIII, 6), половина римской Африки была владѣніемъ только 6 лицъ—богачей.

[3]) Freppel. Tertull. I, 117.

[4]) Съ римской сценой и циркомъ, которые служили образцами зрѣлищъ и въ другихъ областяхъ имперіи, можно познакомиться по статьѣ Богоявленскаго—въ Стран. 1873, Окт. и статьѣ „День въ римскомъ циркѣ“ (Пропилеи, т. III).

таты этой жажды; зрѣлища сдѣлались для всѣхъ первою жизненною потребностію, „хлѣба и зрѣлищъ“ были постоянными возгласами, раздававшимися со всѣхъ сторонъ. Удовлетворяя этой насущной потребности публики, распорядители цирковыхъ представленій устраивали продолжительные бои дикихъ звѣрей съ людьми, кровавыя битвы гладіаторовъ, а иногда—для разнообразія—прямо бросали звѣрямъ кого-нибудь изъ зрителей. И зрители не оставались хладнокровными при видѣ всего этого. Разъяренность дикихъ звѣрей, терзавшихъ человѣка, и искусная кровопролитная битва гладіаторовъ приводили публику въ восторгъ [1]). Кровь бойцовъ лилась ручьями. Въ гладіаторскихъ битвахъ принимали участіе не только плѣнники и преступники, но и люди благороднаго происхожденія и даже женщины [2]),—число бойцовъ постоянно увеличивалось [3]). Въ первые вѣка христіанства сцена очень часто и очень много обливалась и кровію христіанъ. Язычники считали ихъ преступниками и безъ дальнѣйшихъ судебныхъ разбирательствъ опредѣляли: ad bestias! [4]). Но между тѣмъ, какъ главнымъ зрѣлищемъ цирка была кровь и кровь, театръ отличался въ другомъ направленіи,—давалъ обильные уроки и образцы разврата. На сценѣ римлянинъ видѣлъ удовлетвореніе низшихъ страстей, игра обратилась въ пищу для сластолюбія [5]). У римлянъ страсть къ зрѣлищамъ доходила до сумасшествія, молодое поколѣніе особенно увлекалось театрами, многіе изъ молодежи посвящали сценѣ всю свою жизнь и предавались ей всецѣло. И несмотря на то, что должность актера считалась постыдной и „актеровъ предавали послѣднему униженію, недавали имъ никакихъ правъ и достоинствъ ни въ судилищахъ, ни въ сенатѣ, ни въ патриціанскихъ привиллегіяхъ, ни въ другихъ должностяхъ“ [6],—всѣ наперерывъ хотѣли быть актерами. Зная характеръ римской сцены, можно понять, какимъ образомъ она служила проводникомъ разврата и пороковъ [7],—все, что было представляемо, было низко, без-

---

[1]) Lactant. Inst. div. VI, 20, Татіан. Рѣчь прот. эллин. 23.

[2]) Ювеналъ говоритъ о женщинахъ, которыя атлетическое искуство дѣлали постояннымъ своимъ ремесломъ (Satyr. II, 53; cf. sat. VI, 246. 251). Светоній упоминаетъ о pugnae foeminarum (Dom. 4).

[3]) Страни. 1873, Окт., стр. 16—18.

[4]) Tert. apol. 40; ad nat. I, 9.

[5]) Freppel. Tertull. I, 195.

[6]) Tert. de spect. 22.

[7]) Ibid. 17; М. Фел. Окт. 8; Тат. Рѣчь прот. эллин. 22; Lactant. Inst. div. I, 20.

славно, постыдно, чуждо приличія... Эти зрѣлища, нанося постоянные удары нравственности, въ тоже время убивали религіозный духъ римлянъ, вѣру въ боговъ, роняли авторитетъ ихъ. Извѣстно, что на сценѣ очень часто являлись въ лицѣ актеровъ боги и, безъ всякаго стѣсненія, высказывали предъ публикой свои слабости, грѣшки и интрижки [1]), и— публика чрезвычайно сочувственно относилась къ подобнымъ божескимъ спектаклямъ.

Такимъ образомъ и этотъ очеркъ приводитъ къ печальнымъ выводамъ. Упадокъ религіознаго сознанія, крайняя степень безнравственности, пресыщеніе чувственными удовольствіями, роскошь, упадокъ семьи, низкій взглядъ на женщину, рабство, жестокость,—вотъ что характеризуетъ ту среду, въ которую нужно было проникнуть христіанству [2]).

Хотя язычество уже и разлагалось и видимо падало, тѣмъ не менѣе оно слишкомъ глубоко пустило свои корни, чтобы могло быть скоро уничтожено. Съ своей религіей язычники сроднились, она была основаніемъ всего внѣшняго ихъ быта, была національной религіей, опредѣлявшей внутренній строй человѣка,—все говорило, что римлянинъ—язычникъ при случаѣ постоитъ за свою религію предковъ, освященную вѣками, и съумѣетъ защитить ее. Поэтому, когда явилось христіанство и стремилось внести въ языческій міръ совершенно новый духъ, оно встрѣтило себѣ сильный отпоръ. Радикально противоположное язычеству, христіанство видимо разрушало весь религіозно-нравственный и соціальный строй его. Христіанство не мирилось съ язычествомъ въ самомъ представленіи о божествѣ и отношеніи къ нему людей. Матеріальному взгляду язычниковъ на боговъ, натуралистическому пантеизму и антропоморфизму ихъ оно противопоставило возвышенный духовный взглядъ на Бога единаго, всесовершеннаго, чуждаго слабостей и недостатковъ, которыя характеризовали язычн. боговъ,—Бога самобытнаго и самостоятельнаго, безконечно любящаго свое созданіе— человѣка и по этой любви спасшаго его отъ грѣха и его слѣдствій [3]). Отношенія между Богомъ и

---

[1]) Tert. apol. 15; Странн. 1873, Окт., 25. 26.

[2]) Замѣтимъ, что все, сказанное о Римѣ, его религіи и жизни и отношеніи римскихъ язычниковъ къ христіанамъ, все это приложимо и къ другимъ областямъ римской имперіи: Римъ, какъ столица, давалъ тонъ и направленіе религіозно-нравственной жизни и своимъ провинціямъ, особенно это нужно сказать о проконсульской Африкѣ съ ея центромъ— Карѳагеномъ, въ которомъ, какъ въ зеркалѣ, отражалась жизнь гордаго Рима.

[3]) Мр. XII, 29; Іоан. IV, 24; XVII, 3; V, 26; III, 16; XV, 9. 13—15; 1 Іоан. II, 2.

человѣкомъ христіанство установило духовныя, а не матеріалистическія и чисто внѣшнія. Религія въ христіанствѣ является не контрактомъ, сдѣлкой между Богомъ и людьми, въ силу которой Богъ, какъ обязавшійся уже, долженъ безпрекословно выполнять всевозможные капризы человѣка, а союзомъ живымъ, свободнымъ, основаннымъ на любви Бога къ человѣку [1]), а со стороны человѣка—на вѣрѣ въ Бога и Его Сына, надеждѣ на Него и любви къ Нему, какъ отобразѣ любви божественной [2]),—союзомъ, имѣющимъ своею цѣлію не внѣшнія только отношенія человѣка къ Богу, а тѣснѣйшія, внутреннія о Христѣ Іисусѣ [3]), нестѣсняющимъ ни Бога въ Его дѣятельности, ни человѣка—внѣшними богоугожденіями. Поклоненіе Богу духомъ и истиною [4]) прямо шло въ разрѣзъ съ языческою обрядностію и церемоніальностію. Судьба, рокъ въ христіанствѣ устраняются божественнымъ промышленіемъ о мірѣ и человѣкѣ [5]). Вопреки языческому партикуляризму, признававшему только національную религію для каждаго народа, христіанство проповѣдывало религію универсальную, единую для всѣхъ мѣстъ и временъ [6]), религію, несвязанную ни съ тѣмъ, ни съ другимъ политическимъ строемъ государства, а уживающуюся со всякимъ политическимъ устройствомъ [7]). Христіанство шло въ разрѣзъ со всѣми почти завѣтными убѣжденіями язычества. Въ языческомъ мірѣ господствовала національность, племенная рознь, въ немъ были двѣ большія группы—единоземцевъ и чужестранцевъ, между которыми всегда коренилась непріязнь, глубокая ненависть другъ къ другу и сильная взаимная вражда, и въ одной и той же національности было двѣ категоріи людей—свободныхъ и рабовъ. Христіанство далеко отъ этого узкаго взгляда на человѣчество,—оно объединяетъ весь родъ человѣческій вѣрой, устраняетъ кастичность и взаимную вражду,—по его ученію, во Христѣ нѣсть варваръ и скиѳъ, рабъ и свободь [8]), всѣ христіане одинаково дѣти Отца небеснаго [9]). Объединенные вѣрою во

---

[1]) Іоан. III, 16.

[2]) Іоан. XIV, 1; 1 Іоан. V, 1; Лук. X, 27. 28 и др.

[3]) Іоан. XV, 4—6; XVII, 21.

[4]) Іоан. IV, 23. 24.

[5]) Лук. XII, 7.

[6]) Іоан. VIII, 12; Мѳ. XXVIII, 18. 19; Мр. XVI, 15. 20; Мѳ. XXIV, 14; Рим. III, 29.

[7]) *Воздадите кесарева кесареви*, сказалъ Спаситель, не исключая никакого политическаго устройства.

[8]) Гал. III, 28; Кол. III, 11.

[9]) Гал. IV, 5. 6. 7; Іоан. I, 12; 1 Іоан. III, 2.

Христа, всѣ составляютъ едино стадо съ единымъ Пастыремъ во главѣ [1]), всѣ должны проникнуться любовію другъ къ другу [2]); любовь ихъ должна простираться и на враговъ [3]); освященная древностію месть совершенно не имѣетъ мѣста въ христіанствѣ [4]). Личность человѣка была подавлена въ язычествѣ и находилась въ нравственномъ рабствѣ, интересы человѣка были привязаны къ землѣ; христіанство сказало о высокомъ значеніи человѣка, какъ образа Божія и наслѣдника царства Христова, возвѣстило ему о свободѣ и указало на высокій идеалъ, къ которому онъ долженъ стремиться [5]). Высокое назначеніе женщины совершенно не мирилось съ языческою идеею о ней, какъ простомъ орудіи для удовлетворенія чувственныхъ страстей и акта рожденія дѣтей; христіанство освободило ее отъ такой роли, указало на супружескія отношенія и высокое значеніе брака, какъ образа таинственнаго соединенія Христа съ церковію [6]). Христіанство осудило и запретило полигамію, столь распространенную въ язычествѣ, и расторжимость брака, *развѣ словесе прелюбодѣйна* [7]). Освящаемый религіею образъ жизни и поведенія христіанъ далекъ отъ чувственнаго характера; цѣломудріе, безкорыстіе, всепрощающая любовь христіанъ, добрыя отношенія ко всѣмъ людямъ, самоотверженіе [8]) и т. д.,—все это было противно взглядамъ язычниковъ на жизнь и ихъ вѣковымъ убѣжденіямъ.

И такъ, кромѣ политическаго строя, христіанство касалось всѣхъ сторонъ жизни человѣка, всюду вносило новые взгляды и убѣжденія и низводило съ пьедестала величія все идущее въ разрѣзъ съ нимъ,—все, что было для язычниковъ освящено древностію, лелѣяно и ревниво оберегаемо ими.

Такую разрушающую силу христіанства язычество не могло не подмѣтить. Понятно, что желая отстоять свои вѣками выработанныя обычаи и нажитыя привычки, сохранить свой культъ и прежній порядокъ вещей, оно не могло равнодушно встрѣтить своего соперника—христіанство, и

---

[1]) Іоан. X, 16.
[2]) Іоан. XIII, 34; 1 Іоан. III, 14. 23; IV, 7. 11.
[3]) Мѳ. V, 44—48.
[4]) Мѳ. V, 39; VI, 14. 15.
[5]) Рим. VIII, 15; Гал. IV, 7; Мѳ. V, 48.
[6]) Мѳ. XIX, 4. 5; 1 Кор. VII, 2. 4; Ефес. V, 23.
[7]) Мѳ. XIX, 3—9; 1 Кор. VII, 2. 4. 10. 11.
[8]) Іоан. XIII, 34; Лук. X, 27; Мѳ. V, 44—48. 38—39; Мр. VIII, 34.

старалось не только устранить его отъ себя, но и совершенно сгладить, стереть съ лица земли. Отсюда—та жестокая и продолжительная борьба между христіанствомъ и язычествомъ, борьба, благопріятный исходъ которой оказался на сторонѣ христіанства. Борьба эта была вызвана общею всему язычеству причиною,—противоположностью христіанства всему нехристіанскому. Но всматриваясь въ дѣло глубже, можно замѣтить, что не всѣ слои языческаго общества обратили въ христіанствѣ вниманіе на одну и туже сторону; масса въ ненависти къ христіанамъ руководилась своими причинами, интеллигенція имѣла для вражды другой мотивъ, администрація выставляла высшіе политическіе расчеты; отсюда и неодинаковость протеста противъ христіанства и христіанъ изъ того, другаго и третьяго класса языческаго міра.

Противъ христіанства начала распространяться прежде всего неопредѣленная молва, которая, по мѣрѣ ознакомленія язычества съ новымъ ученіемъ, новою религіею, все болѣе и болѣе проявлялась и принимала болѣе или менѣе опредѣленный характеръ. Главными виновниками этой молвы, развившейся потомъ въ опредѣленныя обвиненія, по всей справедливости, нужно считать заправителей духовно-религіозной и нравственно-практической жизни язычества,—жрецовъ, авгуровъ и прочихъ членовъ священной коллегіи язычества, принимавшихъ непосредственное участіе въ богослужебномъ культѣ, продавцевъ жертвенныхъ животныхъ, дѣлателей идоловъ и т. п. людей [1]). Жрецовъ, гадателей и волшебниковъ двигалъ противъ христіанства и христіанъ главнымъ образомъ практическій расчетъ и матеріальный интересъ. Въ язычествѣ они пользовались большимъ уваженіемъ, ихъ авторитетъ былъ силенъ и важенъ во всѣхъ случаяхъ жизни, гдѣ только она соприкасалась съ религіею (а у римлянъ вся жизнь была проникнута религіозною обрядностію). Когда же христіанство начало вытѣснять собою старинный языческій культъ, они ясно увидѣли подрывъ своему значенію. Съ другой стороны, съ постепеннымъ разрѣженіемъ рядовъ язычества, естественно, уменьшалось число ревностныхъ исполнителей политеистическаго культа,—храмы пустѣли, отсюда—доходы жрецовъ должны были сокращаться, торговля жертвенными животными идти медленнѣе [2]), сбытъ боговъ изъ мастерскихъ сдѣ-

[1]) Дѣян. XIX, 9. 24—40; Euseb. H. E. VI, 41; VII, 10.

[2]) Письмо Плинія къ Траяну, во франц. пер.—въ Panthéon litteraire. Choix des mo-

лался ограниченнѣе и т. д. Въ виду этого служители языческой религіи и люди, такъ или иначе извлекающіе изъ религіи матеріальныя выгоды, начали наталкивать массу на мысль далеко неблагопріятную христіанамъ, и слѣпая масса невольно поддалась вліянію этихъ людей и стала присматриваться къ христіанамъ [1]).

Для язычника—плебея религія вполнѣ замѣнилась внѣшностію; по представленію массы, гдѣ есть храмы, статуи боговъ, гдѣ приносятся жертвы и пр., тамъ есть и религія [2]). Отсюда—гдѣ нѣтъ капищъ, священныхъ дубравъ, гдѣ нѣтъ идоловъ и жертвоприношеній, нѣтъ института жрецовъ съ ихъ отправленіями своихъ обязанностей, тамъ нѣтъ и религіи. Съ этой точки зрѣнія масса взглянула и на христіанское общество. Ее на первый разъ поразило отсутствіе у христіанъ того, съ чѣмъ она привыкла соединять понятіе о религіи. У христіанъ не было храмовъ, не было боговъ въ смыслѣ языческихъ божествъ въ чувственной формѣ, не было той обрядности, какая была въ ходу у язычниковъ, ни жертвенныхъ приношеній въ видѣ закланія животныхъ или возліяній, ни кажденій предъ богами, ни пышныхъ церемоній [3]). Отсюда черпь очень логично съ своей стороны дѣлала выводъ, что христіане не только не признаютъ языческихъ боговъ [4]),—у нихъ нѣтъ даже и своихъ божествъ, они, слѣд., безбожники въ полномъ смыслѣ этого слова [5]), и потому, обращаясь къ христіанамъ, язычники, уже заранѣе увѣренные въ отрицательномъ отвѣтѣ, просили ихъ показать своего Бога [6]).

Обвиненіе христіанъ въ безбожіи—первое, какое послышалось со стороны язычниковъ. На подобныхъ атеистовъ, каковыми были въ глазахъ язычества христіане, незамедлили посыпаться и другіе упреки. Христіанъ стали винить какъ людей съ крайне распущенною нравственностію [7]), приписывать имъ всевозможныя преступленія, и истинность всего

---

numens primitifs de l'église chrétienne, par Buchon, p. 2. Указаніе на уменьшеніе храмовыхъ доходовъ см. Tert. apol. 42.

[1]) Что не массѣ принадлежитъ инициатива молвы и клеветы относительно христіанъ, это ясно изъ словъ Тертулліана: начало молвы онъ полагаетъ внѣ массы, народъ принимаетъ ее съ закрытыми глазами и былъ послушнымъ отголоскомъ вымысловъ другихъ (ad nation. I, 8).

[2]) Аѳин. апол. 1.

[3]) М. Фел. Окт. 8. 10.

[4]) Tert. apol. 10; M. Фел. 12.

[5]) Tert. apol. 10; M. Фел. 10.

[6]) M. Фел. Окт. 10.

[7]) Ibid. 9.

прикрывать покровомъ таинственности христіанской „развратной религіи“ [1]). Въ собранія христіанъ язычники не могли проникнуть и узнать, что у нихъ тамъ дѣлается. Между тѣмъ какимъ-то образомъ до язычниковъ донесся слухъ о таинствѣ евхаристіи и о вечери любви; и сами язычники подмѣтили взаимныя братскія отношенія христіанъ другъ къ другу, взаимную любовь ихъ. На все это язычники взглянули подъ своимъ угломъ зрѣнія, всѣ эти факты и слухи окрасили въ свою краску. О христіанахъ говорили, что они имѣютъ общихъ женъ [2]), въ своихъ общихъ собраніяхъ закалаютъ ребенка, ѣдятъ тѣло и пьютъ кровь его; послѣ этой страшной трапезы предаются самому гнусному разврату, не разбирая никакихъ родственныхъ связей [3]); христіане святотатствуютъ по отношенію къ языческимъ храмамъ [4]) и т. п. Видя такихъ безбожниковъ и въ высшей степени безнравственныхъ людей, какъ христіане, языческая масса, разумѣется, не могла остаться равнодушною къ такому крайнему, на ея взглядъ, безбожію и нечестію. Въ ней пробудилась ревность къ отеческой религіи, доставлявшей римлянамъ когда-то счастіе. Суевѣрный страхъ подсказывалъ черни, что такое пренебреженіе великихъ боговъ имперіи неизбѣжно повлечетъ за собою гнѣвъ послѣднихъ [5]), какъ противъ новыхъ безбожниковъ, такъ и противъ римлянъ—почитателей этихъ боговъ—за то, что они терпятъ среди себя такихъ людей, а за гнѣвомъ не замедлятъ обрушиться и физическія наказанія въ какой бы то ни было формѣ. Вотъ почему причину всѣхъ бѣдствій масса относила къ христіанамъ, противъ которыхъ раздраженъ римскій пантеонъ [6]). Вотъ почему обрушилась на христіанъ ненависть массы [7]),—ненависть, требовавшая того, чтобы совершенно стерта была съ лица земли эта нечестивая и презрѣнная секта [8]).

---

[1]) Ibid. 10: Haec nimis multa sunt quae aut omnia aut pleraque omnium vera declarat ipsius pravae religionis obscuritas. Cur enim occultare et abscondere quidquid illud colunt magnopere nituntur, quum honesta semper publico gaudeant, scelera secreta sint?... nisi quod illud, quod colunt est interprimunt, aut puniendum est aut pudendum?

[2]) Θеоф. по л. къ Автол. III, 4.

[3]) Tert. apol. 7; M. Фел. 9.

[4]) Tert. ad Scap. 2.

[5]) Tac. annal. XV, 44. 47; XI, 15.

[6]) Tac. Hist. I, 3; Tert. apol. 40; ad nat. I, 9, August. de mor. chr. 4; de civ. Dei, II, 3.

[7]) Christianos ad leonem (Tert. apol. 40; ad nad I, 9), αἶρε τοὺς ἀθέους (Euseb. H. E. IV, 5),—это были самые обыкновенные возгласы толпы относительно христіанъ.

[8]) Насколько силенъ былъ этотъ фанатизмъ массы, свидѣтельствомъ служитъ меж-

Раздраженіе и фанатизмъ массы противъ христіанъ были тѣмъ живуче и сильнѣе, что нашли себѣ отголосокъ и поддержку въ другихъ классахъ языческаго общества [1]).

Люди съ философскимъ образованіемъ и администраторы, расходившіеся съ массой во взглядахъ на отечественную религію и въ другихъ вопросахъ, сошлись съ ней въ общей ненависти и враждѣ противъ христіанъ, только эта ненависть мотивировалась у нихъ другими причинами. Между тѣмъ какъ чернь видѣла въ христіанствѣ атеизмъ и въ атеизмѣ причину народныхъ бѣдствій, какъ слѣдствіе гнѣва боговъ, философы взглянули на дѣло съ своей, чисто философской, точки зрѣнія. Въ христіанствѣ они видѣли только malum и разнаго рода superstitio,, во Христѣ—агитатора, возмутителя іудеевъ, казненнаго какъ преступникъ [2]). Помимо такого низкаго взгляда на христіанство и христіанъ, философы свое отвращеніе отъ этого общества и его ученія мотивировали и другими причинами. Философы стремились къ истинѣ, ее они искали въ теченіе всей своей жизни. Путь изслѣдованій казался имъ необходимымъ во всякой доктринѣ, имѣющей претензію на распространеніе. Христіанство же, предлагая откровенныя истины, какъ готовыя данныя, требовало отъ послѣдователей не изслѣдованія философскаго, а вѣры. Эти откровенныя истины, какъ истины, оно требовало содержать неизмѣнно. Съ этой точки зрѣнія христіанство, на которое они взглянули какъ на философскую систему, показалось философамъ такой доктриной, которая боится изслѣдованій, которая проповѣдуетъ умственный застой вмѣсто прогресса и т. д., слѣд. пригодной только для грубой, невѣжественной толпы, а не для философовъ [3]).

Кромѣ того, самая родина христіанства—Палестина не привлекала къ себѣ вниманія образованныхъ людей [4]),—въ глазахъ языческой ин-

---

ду прочимъ то обстоятельство, что на первыхъ порахъ само правительство сочло нужнымъ вмѣшаться въ это дѣло и принять съ своей стороны мѣры въ видахъ огражденія христіанъ отъ разъяренной толпы (Euseb. H. E. IV, 26).

[1]) Tert. apol. 49; M. Фел. 9. Другіе слои общества, опираясь между прочимъ на молву, соображали: если бы не было правды, то проницательная молва не приписывала бы имъ столь многихъ и отвратительныхъ злодѣяній (M. Фел. 9).

[2]) Tac. annal. XV, 44; Sueton. in Claud. 25; in Neron. 16; Plin. ep. ad Trajan. Правда, иногда и у людей съ философскимъ образованіемъ вырывались признанія христіанъ невинными ни въ чемъ, кромѣ суевѣрія (Плиній).

[3]) Orig. contra Cels. I, 3; Plin. ep. X, 37.

[4]) Іоан. I, 46.

теллигенціи Палестина была сборищемъ и колыбелью суевѣрій [1]), ея поселенцы—евреи не имѣли такого всемірнаго интеллектуальнаго значенія, какъ римляне и греки, и не пользовались особеннымъ уваженіемъ въ глазахъ римлянъ. Своимъ стремленіемъ къ всемірному распространенію и превосходствомъ предъ всѣми философемами, христіанство, вышедшее изъ небольшаго и незначительнаго уголка древняго міра, затрогивало философскую спѣсь въ гордыхъ философахъ греко-римскаго міра. Оно ставило своего Основателя—Сына тектона выше всѣхъ основателей и представителей философскихъ школъ; распространяли христіанство и—на первыхъ порахъ—принимали его люди простые [2]). Такимъ образомъ философы, эти передовые, интеллигентные люди, за проповѣдниками Евангелія отступали на второй планъ, смѣшивались съ толпой,—тогда какъ они во всѣхъ отношеніяхъ, даже и въ религіозномъ, тщательно отдѣляли себя отъ массы, считали для себя унизительнымъ имѣть съ толпой одну религію,—въ религіозномъ отношеніи за ними не оставлялось первенства,—одна и таже религія и для господъ и для рабовъ, для философовъ и толпы, образованныхъ и неучей.... Самая проповѣдь о распятомъ Богѣ казалась имъ верхомъ безумія [3]). И философы всѣхъ школъ и направленій вооружились противъ новой религіи креста, уравнивающей всѣ сословія и соціальныя положенія, вооружились оружіемъ слова [4]).

Люди административные обратили вниманіе на христіанство и обрушили на него всю свою ненависть чисто изъ—за политическихъ расчетовъ. Первѣе всего—съ своею „новою религіею“ христіане шли противъ закона о недозволенныхъ религіяхъ и почитателяхъ ихъ [5]). Вслѣдствіе отвращенія своего отъ идолопоклонства, христіане становились въ противорѣчіе съ законами имперіи, такъ какъ исполненіе религіозныхъ обрядовъ составляло существенную часть гражданской жизни и санкцировано законами; слѣд., юридически они не имѣли права на существованіе, какъ заявляли это сами язычники [6]). Потомъ—христіан-

---

[1]) Tac. annal. XV, 44; Freppel, S. Justin, p. 15.

[2]) „Какая это религія! Ее распространяютъ чесальщики льна, башмачники и суконщики, самые невѣжественные и грубые изъ всѣхъ людей, и своихъ прозелитовъ ищутъ между женщинами и дѣтьми“. (M. Фел. 8; Orig. c. Cels. III, 17).

[3]) 1 Кор. I, 23; M. Фел. 9.

[4]) Напр. Цельсъ, Лукіанъ, Порфирій и др.

[5]) Законъ этотъ читаемъ у Цицерона—de leg. II, 8. См. выше, стр. 32, примѣч. 1.

[6]) Non licet esse vos [i. e. christianos], говорили язычники христіанамъ. Tert. apol. 4.

ство съ его стремленіемъ разрушить политеистическій строй древняго языческаго культа [1]) и основать на его развалинахъ новое высокое богопочитаніе [2]), съ его стремленіемъ къ универсализму [3]), проповѣдующее о новомъ царствѣ [4]), христіанство, быстрое распространеніе котораго давно уже обратило на себя ревнивое вниманіе римскихъ политиковъ, не могло быть терпимымъ въ глазахъ подозрительныхъ государственныхъ людей. Оно не было національной религіей, не связывалось съ опредѣленнымъ политическимъ и соціальнымъ строемъ государства, а уживалось со всѣми формами правленія,—слѣд., римскіе государственные люди увидѣли въ христіанствѣ прямую противоположность своей государственной религіи, приспособленной только къ существовавшему строю государства, отеческой религіи—опорѣ языческаго Рима. Они увидѣли, что христіанство вводитъ новый, какой-то неизвѣстный до сихъ поръ культъ, исключающій собою римскую языческую религію [5]), на которую они возлагали все свое упованіе, какъ на силу, сдерживающую народъ. Христіане не клялись геніемъ кесарей [6]), не жгли въ честь императоровъ ѳиміамъ [7]), въ тайныя богослужебныя собранія язычникамъ не удавалось проникнуть и узнать, увидѣть собственными глазами—что тамъ дѣлается [8]). Христіане удалялись отъ языческихъ храмовъ [9]), зрѣлищъ [10]) и всѣхъ свѣтскихъ языческихъ развлеченій [11]), не домогались почестей и общественныхъ должностей [12]), уклонялись отъ военной службы [13]), не праздновали съ язычниками и по язычески торжественные императорскіе дни [14]); „хри-

---

[1]) Съ этой точки зрѣнія христ. религія не могла быть признана дозволенною,—для христ. Бога, не признающаго надъ собою власти Юпитера капитолійскаго, двери пантеона были закрыты; христ. религія далеко не мирилась съ греко-римскимъ политеизмомъ, вслѣдствіе чего и была религіею illicita и persecuta.

[2]) Мѳ. XVI, 18; Іоан. IV, 23. 24; Филип. III, 3.

[3]) Мѳ. XXVIII, 19; Іоан. X, 16; Рим. III, 29. 30; Гал. III, 28; Кор. III, 11.

[4]) О царствѣ духовномъ, глава и основаніе котораго—I Христосъ. Іоан. XVIII, 33—37.

[5]) Tert. apol. 10.

[6]) Tert. apol. 32; ad Scap. 2; ad nat. I, 17.

[7]) Tert. apol. 10; ad nat. I, 17.

[8]) M. Фел. 8.

[9]) Tert. apol. 15; M. Фел. 8.

[10]) Tert. de spect. 1. 2. 13. 18; apol. 38; Аѳинаг. апол. 35.

[11]) M. Фел. 12; Аѳин. 33; Tert. de idol. 15.

[12]) M. Фел. 8.

[13]) Tert. de idol. 19; de cor. mil. 11 и др.

[14]) Tert. apol. 35.

стіанство производило громадный переворотъ: въ жизни оно признало законныя права женщины [1]), не признанныя древностію; измѣнило отношенія дѣтей къ родителямъ [2]), освободило раба [3]), считавшагося въ древности существомъ низшей породы...“ [4]). Все это заставляло государственныхъ людей вѣрить молвѣ массы, только окрашивать ее (молву) своеобразнымъ колоритомъ, смотрѣть на нее подъ угломъ зрѣнія своей политики. Изъ всего этого они выводили одно, что христіане—враги римскаго государства и его вѣками выработаннаго строя [5]): „люди скрывающіеся, бѣгающіе свѣта, нѣмые въ обществѣ и говорливые въ своихъ убѣжищахъ“ [6]),—они—шайка заговорщиковъ [7]), расшатывающихъ римскую монархію, враги императоровъ [8]) и всего человѣческаго рода, люди безполезные для связей общественной жизни [9]) и т. д.,—это—какіе-то „новые люди“ (т. е. ни іудеи, ни язычники), „третья раса“ [10]); слѣд, на нихъ нельзя смотрѣть равнодушно [11]),—ихъ нужно принуждать—или разными пытками, или обѣщаніями награды—къ отреченію отъ своей секты и переходу въ лагерь язычниковъ [12]), или же безпощадно стирать съ лица земли [13]).

Так. обр. всѣ классы языческаго общества вооружились противъ христіанъ и фанатически преслѣдовали ихъ—всякій своимъ оружіемъ: масса начала распускать нелѣпые слухи и толки о христіанахъ, ихъ безбожіи и безнравственности [14]) и фанатически относиться къ нимъ [15]); философы и люди образованные начали дѣйствовать противъ христіанъ оружіемъ слова, путемъ литературной полемики съ христіанами; правви-

---

[1]) Гал. III, 28.

[2]) 1 Тим. V, 1—5.

[3]) 1 Кор. VII, 22; Филим. I, 10—20; Const. apost. IV, 12; Aug. de civ. Dei XIX, 15.—О состояніи рабства въ греко-римскомъ мірѣ и значеніи уничтоженія этого древняго института—см. соч. Ешев. I, 473—507.

[4]) Ешев. I, 463.

[5]) Tert. apol. 35; ad nat. I, 17.

[6]) М. Фел. 8.

[7]) Tert. apol. 40.

[8]) Ibid. 28; ad Scap. 2.

[9]) Tert. apol. 42; М. Фел. 8.

[10]) Tert. ad nat. I, 7. 8.

[11]) Apol. 2.

[12]) Къ этому сводилась вся судебная процедура противъ христіанъ.

[13]) Цельсъ,—у Ориг. VIII, 55; М. Фел. 9.

[14]) Tert. ad nat. I, 7.

[15]) Apol. 37. 40; Euseb. H. E. IV, 26.

тельство вооружилось огнемъ и мечемъ [1]), и держалось этой тактики во все то время, пока христіанская религія не была объявлена господствующею; и чѣмъ болѣе какой императоръ ревновалъ о благѣ и величіи Рима и имперіи, тѣмъ сильнѣе возставалъ противъ недозволенной христіанской религіи [2]). Отдыхи для церкви были самые непродолжительные и то являлись лишь вслѣдствіе или небрежности нѣкоторыхъ императоровъ, или благодаря внутреннимъ междоусобіямъ и внѣшнимъ войнамъ, въ которыхъ главное вниманіе отвлекалось отъ христіанства и сосредоточивалось на внутренней и внѣшней борьбѣ [3]), или же благодаря тому, что на императорахъ, при которыхъ не было формальнаго гоненія, отразилось болѣе или менѣе сильное вліяніе христіанства, или же извѣстнаго философскаго направленія [4]).

Понятно, каково было положеніе христіанъ въ этотъ желѣзный для нихъ вѣкъ и при такой обстановкѣ [5]), и какъ христіане должны были отнестись къ подобной средѣ и окружающимъ ихъ обстоятельствамъ, когда простой капризъ областнаго правителя, подстрекаемый глухой молвой черни, могъ воздвигнуть гоненіе, основываясь въ этомъ случаѣ и имѣя подъ глазами неотмѣненные эдикты прежнихъ императоровъ противъ христіанъ. На первыхъ порахъ, когда въ рядахъ христіанъ считались только необразованные, но глубоко вѣрующіе, люди, и пока еще обвиненія противъ христіанъ не были формулированы опредѣленнымъ образомъ, литературной полемики со стороны христіанъ не могло и быть, съ одной стороны потому, что не было людей способныхъ на это дѣло, а съ другой — потому, что не было опредѣленныхъ пунктовъ обвиненій, противъ которыхъ нужно было писать и отъ чего оправдывать христіанъ; писать

---

[1]) О мученіяхъ и пыткахъ христіанъ—у Лактанція de mor. persecut. 16; Euseb. H. E. VIII, 7. 9; Clem. alex. Strom. 11.

[2]) Фактъ, подмѣченный и Тертулліаномъ, но только окрашенный имъ въ другую краску. Тертулліанъ смотрѣлъ на этотъ фактъ не съ точки зрѣнія язычниковъ, а съ точки зрѣнія нравственной цѣны гонителей христіанства. Отсюда—и значеніе этого факта у Терт. совершенно иное, чѣмъ въ исторіи римскаго государства. (Tert. apol. 5).

[3]) Такъ, напр., во время междоусобія предъ С. Северомъ, въ началѣ христіанской жизни Тертулліана, пока шла ожесточенная борьба между тремя конкурентами на римскій престолъ—С. Северомъ, П. Нигеромъ и Кл. Альбиномъ.

[4]) О положеніи христіанъ въ вѣкъ Тертулліана см. Н. Щеглова „апологетикъ Тертулліана“—въ Труд. Кіев. Дух. Ак. 1887, № 8.

[5]) При Неронѣ христіанъ употребляли для освѣщенія садовъ вмѣсто факеловъ (Juvenal. Sat. I, 155—157; VIII, 235), при другихъ царяхъ ихъ посылали на арену къ звѣрямъ (sat. I, 157).

же противъ глухой молвы было совершенно безполезно. Въ этомъ случаѣ христіанамъ приходилось преодолѣвать всѣ мученія и пытки своимъ героическимъ терпѣніемъ, пассивнымъ сопротивленіемъ натиску враждебной силы. Иное дѣло, когда послышались болѣе или менѣе опредѣленныя обвиненія со стороны язычниковъ и въ ряды христіанъ начали вступать люди образованные,—здѣсь уже явилась возможность появленія христіанской апологетики. Въ этомъ періодѣ церкви—всякій болѣе или менѣе образованный и способный христіанинъ, видя подобное плачевное состояніе христіанъ, считалъ своею священною обязанностію выступить на защиту своихъ собратій по вѣрѣ, явиться въ качествѣ апологета христіанства и христіанъ. Исторія представляетъ, что дѣло апологетики не составляло исключительной обязанности какого-либо класса христіанскаго общества,—апологетами являлись какъ простые міряне, такъ и лица, занимавшіе іерархическое положеніе въ христіанствѣ.

Къ какому бы сословію ни принадлежали христіанскіе апологеты, задача ихъ была существенно одна и таже и только видоизмѣнялась съ теченіемъ времени. Ихъ единственною цѣлію было испросить христіанамъ свободы вѣры и открытаго исповѣданія ея. Для достиженія этой цѣли они указывали на несправедливость судебной процедуры по отношенію къ христіанамъ, опровергали взводимыя на христіанъ обвиненія и представляли христіанъ совсѣмъ не въ томъ видѣ, какъ рисовала ихъ народная молва и опирающіеся на ней взгляды другихъ классовъ языческаго общества. Сообразно съ обвиненіями, христіане—апологеты, призвавъ себѣ на помощь науку и соображенія здраваго смысла, доказывали, что христіане, почитая единаго Бога, не атеисты,—это доказывали они и разсудочными доводами, и рядомъ цитацій изъ книгъ Св. Писанія и древнихъ языческихъ поэтовъ и философовъ; утверждали, что христіане не безнравственный народъ и не враги государства и общественнаго спокойствія, а люди самые лучшіе въ государствѣ,—доказывали это фактически, путемъ анализа жизни христіанъ—какъ общественной, такъ и частной, домашней. Но такъ какъ причиной всѣхъ бѣдствій христіанъ было простое предубѣжденіе противъ нихъ, развившееся въ широкую ненависть, слѣпую, которая не хотѣла даже изслѣдовать дѣло; поэтому апологеты призывали языческую власть отъ необдуманной ненависти къ спокойному изслѣдованію дѣла, отъ ослѣпляющей страсти—къ разуму—судьѣ. Чтобы сильнѣе подѣйствовать на язычниковъ и разсѣять всѣ ихъ

предубѣжденія, апологеты представляли въ болѣе или менѣе ясныхъ чертахъ христіанское ученіе, рисовали картину нравственной христіанской жизни и путемъ сравненія ученія и морали христіанской съ языческимъ культомъ и моралью наглядно представляли превосходство христіанства предъ язычествомъ.

Своими апологіями христіане на первыхъ порахъ стремились достигнуть предположенной цѣли — облегчить печальную участь бѣдствующихъ, преслѣдуемыхъ христіанъ и доставить имъ свободу вѣры и убѣжденій — путемъ миролюбивымъ. Руководясь этимъ, апологеты сильно не затрогивали язычества, не растравляли его ранъ, не нападали на политеистическій культъ, а только оправдывали христіанъ. Но когда увидѣли, что миролюбивымъ путемъ не достигнуть цѣли, не сломить предубѣжденія и упорства язычниковъ, тактика ихъ была измѣнена,—изъ оборонительнаго положенія апологеты мало по малу стали переходить въ наступательное; они начинаютъ безпощадно третировать язычество, указывать его нелѣпости, прилагать взводимыя на христіанъ обвиненія къ самимъ же язычникамъ; изъ просьбы апологія дѣлается критикой, изъ смиренныхъ просителей апологеты превращаются въ строгихъ, неумолимыхъ судей язычества. Въ этой борьбѣ на послѣдней ступени апологетики борцы истины не всегда выдерживаютъ свой апологетическій характеръ съ его свойствами—спокойнымъ разборомъ дѣла и хладнокровіемъ въ тонѣ. На помощь себѣ они призываютъ уже не науку только и діалектику, а—нерѣдко—иронію и сарказмъ и такимъ образомъ ясно представляютъ смѣшную сторону языческихъ миѳовъ, пустоту и противорѣчіе ихъ философскихъ системъ религіознаго характера и т. д. [1]).

Сдѣлавши эти предварительныя замѣчанія, перейдемъ къ апологетическимъ твореніямъ Тертулліана.

---

[1]) Первая тактика апологетики принадлежитъ восточнымъ писателямъ, вторая преимущественно, если не исключительно, западнымъ. Такъ писали, напримѣръ, Тертулліанъ и Ермій.

Тертулліанъ—апологетъ

а) противъ язычниковъ.

Время, адресъ, характеръ апологетическихъ произведеній Тертулліана противъ язычниковъ. Содержаніе ихъ: противозаконная несправедливость язычниковъ по отношенію къ христіанамъ на судѣ Взглядъ Тертулліана на римское религіозное законодательство. Опроверженіе обвиненій противъ христіанъ въ людоѣдствѣ и кровосмѣшеніи, атеизмѣ, оскорбленіи императорскаго величества, въ томъ, что христіане—безполезные члены общества. Христіанство—не отрасль какой-либо извѣстной философской школы. Призывъ къ серьезному и спокойному изслѣдованію дѣла христіанъ и указаніе на неизбѣжное слѣдствіе ихъ преслѣдованій и мученій.

Апологетическія произведенія Тертулліана относятся ко времени царствованія С. Севера. При этомъ государѣ солдатскій деспотизмъ его приверженцевъ—областныхъ правителей—подозрѣвалъ христіанъ въ единомысліи съ конкуррентами Севера—Альбиномъ и Нигеромъ, и по этому подозрѣнію жестоко преслѣдовалъ ни въ чемъ политическомъ неповинное христіанское общество [1]). Подняты были давнишнія обвиненія противъ христіанъ въ безбожіи и безнравственности; но это были только благовидные предлоги,—главное вниманіе было обращено на противоправительность христіанства и христіанъ,—будто христіане—народъ неспокойный въ государственной жизни, враги имперіи,—и съ этой-то особенно стороны и третировали христіанъ, какъ людей вполнѣ достойныхъ жестокихъ преслѣдованій и мучительной смерти. Съ каждымъ днемъ карѳагенскія темницы все болѣе и болѣе наполнялись исповѣдниками Распятаго; положеніе христіанъ африканскихъ дѣлалось все хуже и хуже. Когда же изданъ былъ новый императорскій эдиктъ противъ христіанъ,

---

[1]) По Тертулліану—самъ С. Северъ въ началѣ своего царствованія былъ расположенъ къ христіанамъ, вслѣдствіе чуднаго исцѣленія его отъ болѣзни, совершеннаго христіанинонъ Проклонъ чрезъ помазаніе больнаго елеемъ. Ad Scap. 4.

усердное выполненіе его и вызвало литературную дѣятельность Тертулліана въ формѣ апологетическихъ сочиненій [1]).

Тертулліанъ—апологетъ обращается съ своимъ словомъ къ массѣ языческой и властямъ; къ первой обращены его libri II ad nationes и de testimonio animae, ко вторымъ—apologeticus и частное письмо ad Scapulam. Apologeticus представляетъ собою не что иное, какъ передѣлку книгъ ad nationes. Сообразно съ тѣмъ, что кругъ читателей обоихъ произведеній былъ различенъ, и самый характеръ этихъ сочиненій не одинаковъ. Между тѣмъ, какъ въ lib. ad nationes встрѣчаются литературные недостатки, apologeticus выходитъ изъ—подъ пера Тертулліана обработаннымъ произведеніемъ. Онъ въ привлекательной формѣ воспроизводитъ въ себѣ все содержаніе 1-й кн. ad nationes и часть 2-й книги [2]). Въ apologeticus Тертулліанъ избѣгаетъ повтореній, пропускаетъ безполезныя удлиненія, выбрасываетъ отступленія отъ предмета, задерживающія ходъ разсужденія, располагаетъ свой матеріалъ въ иномъ порядкѣ и такимъ образомъ его apologeticus представляетъ собою сочиненіе, которое могло удовлетворить самому изысканному вкусу образованныхъ читателей.

Въ апологетической дѣятельности Тертулліану нужно было имѣть дѣло съ двумя соперниками: язычествомъ—въ широкомъ смыслѣ этого слова и философіей, пот. что съ обѣихъ сторонъ сыпались на христіанъ и христіанство клеветы и обвиненія. Тертулліанъ отвѣчаетъ въ своихъ апологетическихъ произведеніяхъ на всѣ обвиненія и возраженія противъ христіанъ, какія только слышались съ какой бы то ни было стороны—изъ лагеря ли язычниковъ, или изъ области философіи, только не всѣмъ обвиненіямъ онъ отводитъ одинаковое мѣсто въ своихъ твореніяхъ и не всѣмъ придаетъ одинаковое значеніе. Въ глазахъ западнаго апологета христіанства ни одно обвиненіе не было столь важнымъ, какъ обвиненіе христіанъ въ антигосударственныхъ стремленіяхъ и ихъ образѣ жизни:

[1]) Изъ всѣхъ проконсуловъ жестокостію противъ христіанъ ознаменовалъ свое имя намѣстникъ проконсула Африки Вигилій Сатурнинъ, гоненія котораго составляютъ эру въ исторіи жестокостей и насилій противъ карѳагенскихъ христіанъ.

[2]) 1-я кн. ad nationes, за исключеніемъ 5 и послѣдней главы, вошли въ apologeticum почти цѣликомъ, изъ 2-й кн. сходны съ apol. только 12 и 17 гл. Изъ 2 книги Тертулліанъ, какъ видится, не занесъ въ apolog. все то, что предполагалъ изъ ѣтымъ уже и очевиднымъ образованному кругу читателей,—опустилъ первыя 8 главъ 2-й книги, гдѣ излагались сказанія Варрона о 3 родахъ боговъ—physicum genus, mythicum и plebejum и критика ихъ, и 7 послѣднихъ главъ, гдѣ порицалъ восхваляемыхъ римлянами боговъ.

эту клевету Тертулліанъ опровергаетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ, свои опроверженія обставляетъ самыми неопровержимыми доводами изъ христіанскаго вѣроученія и житейской практики. Догматическая сторона въ апологіяхъ его занимаетъ второстепенное мѣсто, Тертулліанъ касается ее сравнительно мало и выставляетъ христіанское вѣроученіе въ видѣ отрывочныхъ, катихизическихъ формулъ. Философія не могла особенно заинтересовать карѳагенскаго пресвитера,—онъ признавался самъ, что современная философія ему опротивѣла; поэтому-то онъ и не посвящаетъ ей особаго спеціальнаго апологетическаго трактата, а замѣчаетъ о ней и ея возраженіяхъ какъ бы мимоходомъ.

Апологетическія сочиненія Тертулліана вѣютъ тою живостію, которая оставляетъ по себѣ очень пріятное впечатлѣніе. Всѣ они, за исключеніемъ книгъ ad nationes, какъ имѣющія въ виду образованныхъ читателей, написаны живымъ, увлекательнымъ языкомъ, особенно apologeticus. Онъ до такой степени заинтересовываетъ читателя своимъ содержаніемъ и изложеніемъ, что, зачитавши эту блистательную и страстную апологію [1]), не хочется оторваться отъ чтенія ея, и читатель, какъ бы прикованный къ чтенію какою-то магическою силою, невольно увлекается апологіей и прочитываетъ ее до конца. Одушевленіе и глубокое чувство, то торжествующее при видѣ и воспоминаніи невинности христіанъ, то возмущаемое несправедливостію язычниковъ по отношенію къ христіанамъ и грязными сторонами языческой жизни, проникаютъ апологію отъ начала и до конца; преданность Тертулліана дѣлу защиты видна на каждомъ шагу. Стойкость за христіанъ, безусловное порицаніе всего язычества и выработаннаго имъ и смѣлая увѣренность въ побѣдѣ христіанства надъ язычествомъ—можно сказать—характеристическія черты Тертулліановой апологіи. Какъ апологетъ, Тертулліанъ неподражаемъ и удивителенъ,—въ его сочиненіяхъ, направленныхъ противъ язычества, сказался и умъ, и остроуміе и обширныя познанія. Не намекомъ только, а самымъ дѣломъ онъ даетъ язычникамъ чувствовать свою побѣдную силу. Отъ защиты христіанства онъ часто переходитъ къ нападенію на язычество, изъ адвоката обращается въ сатирика и грознаго судью. Онъ разсѣеваетъ тотъ таинственный ореолъ, которымъ почтенная древность окружила языческій культъ, рисуетъ язычество во всей его наготѣ и бе-

[1]) Какъ любятъ называть ее французы.

зобразіи, раскрываетъ его нелѣпости, преимущественно съ его практической стороны, представляетъ смѣшную сторону языческаго ученія о богахъ и языческой философіи,—одной рукой расточаетъ онъ стрѣлы тонкой ироніи и сарказма, а другой уже подписываетъ приговоръ язычеству.

Для подтвержденія общихъ догматическихъ положеній христіанства Тертулліанъ не роется въ архивахъ языческой мудрости, не цитуетъ выдержки изъ философовъ древности, какъ это дѣлали восточные апологеты,—философія вообще въ немилости у Тертулліана. На мѣсто этого доказательства Тертулліанъ выдвигаетъ другой, болѣе сильный и рѣшительный, аргументъ, убѣдительный для всякаго читателя—образованнаго и невѣжды. Наблюдательный Тертулліанъ смѣло берется за психологическій анализъ и изъ голоса общечеловѣческаго сознанія извлекаетъ очень вѣскій аргументъ для подтвержденія тѣхъ истинъ, которыя составляютъ часть „естественнаго богословія“. Тертулліанъ не теоретикъ и не философъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; онъ болѣе практикъ, обращаетъ болѣе вниманіе на жизненную, практическую сторону дѣла, а не на теорію. Сопоставленіе извѣстной доктрины съ приложеніемъ и проявленіемъ ея въ жизни составляетъ одинъ изъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ выковано непобѣдимое оружіе Тертулліана.—Въ авторѣ апологетическихъ сочиненій видѣнъ по мѣстамъ не апологетъ, а ловкій адвокатъ. Цвѣты ораторскаго краснорѣчія, замѣняющіе собою иногда вѣскія аргументаціи, блескъ рѣчи и діалектическія тонкости, отзывающіяся римской трибуной, очень часто проглядываютъ въ апологетич. сочиненіяхъ Тертулліана, и доводы его часто были хороши болѣе по внѣшности, чѣмъ по внутреннему содержанію и силѣ. Юридическій характеръ этой серіи произведеній Тертулліана составляетъ отличительную черту, рѣзко выдающуюся въ ряду другихъ, менѣе важныхъ. Какъ юристъ и адвокатъ, Тертулліанъ имѣетъ дѣло не съ вѣроучительною стороною христіанства, а съ практической,—онъ защищаетъ не столько христіанство, какъ ученіе, сколько его послѣдователей—христіанъ.

Раздраженный противъ язычества, Тертулліанъ не довольствуется только оправданіемъ христіанъ въ глазахъ язычниковъ,—современныя задачи апологетики, вызываемыя современнымъ столкновеніемъ христіанства съ язычествомъ, требовали другаго; поэтому всякое обвиненіе, взводимое на христіанъ, онъ находитъ приложимѣе къ самимъ язычникамъ, а къ христіанамъ совершенно неприложимымъ, и этотъ пріемъ апологетики до

того увлекаетъ пылкаго Тертулліана, что онъ нерѣдко вмѣсто серьезнаго оправданія христіанъ только прилагаетъ обвиненіе къ язычникамъ и—такимъ образомъ—заставляетъ ихъ замолчать. Выводъ отсюда, хотя его Тертулліанъ иногда и не дѣлалъ, былъ очевиденъ, въ пользу защищаемыхъ имъ христіанъ.

Тертулліанъ очень хорошо зналъ, что вся ненависть язычниковъ къ христіанамъ въ основѣ своей имѣла единственно незнаніе христіанства и христіанъ и слѣпое предубѣжденіе противъ нихъ. Не смотря на то, что съ появленія въ міръ христіанства прошло уже 2 вѣка, римскіе и африканскіе язычники не позаботились познакомиться съ этимъ новымъ ученіемъ. Запавшее въ ихъ душу предубѣжденіе противъ новой религіи было до того сильно, что ихъ ничѣмъ нельзя было разубѣдить въ ихъ ложномъ взглядѣ на христіанство. „Они до того ослѣплены, что считаютъ мудрымъ и благоразумнымъ только того, кто станетъ говорить противъ христіанъ .. упрекаютъ даже своихъ философовъ въ невѣжествѣ, когда симъ послѣднимъ случится приблизиться нѣсколько къ порогу истины... перестаютъ имѣть къ нимъ даже довѣріе, когда у нихъ откроютъ доводы въ пользу христіанской вѣры“... Что касается христіанскихъ книгъ, то никто изъ язычниковъ даже и не полюбопытствовалъ заглянуть въ нихъ, никто не знаетъ, о чемъ въ нихъ говорится, а кто и знаетъ, тотъ не вѣритъ содержащемуся въ нихъ. „Книги христіанъ не имѣютъ авторитета въ мірѣ, ихъ и читаетъ только тотъ, кто христіанинъ“ [1]). Поэтому, прежде частнаго разбора взводимыхъ на христіанъ обвиненій, Тертулліанъ возстаетъ противъ самыхъ основъ ненависти язычниковъ и указываетъ на тѣ несправедливости, какія были слѣдствіемъ слѣпаго предубѣжденія, и несправедливости въ судопроизводствѣ.

Въ своихъ апологетическихъ сочиненіяхъ Тертулліанъ уже не милости проситъ у язычниковъ, какъ прежніе—восточные апологеты, а справедливости къ истинѣ. Истина говоритъ онъ, не земнаго происхожденія,—ея надежды, ея слава, ея престолъ не на землѣ, а тамъ—на небѣ. На землѣ ей суждено претерпѣвать различныя гоненія. Еще до появленія христіанства истина подвергалась преслѣдованіямъ [2]), подвергается и теперь. При нападеніяхъ со всѣхъ сторонъ, она не требуетъ посторонней помощи защитить ее,—для сопротивленія нападеніямъ достаточная сила

[1]) Tert. de test. an. 1.
[2]) Ad nat. I, 4.

кроется въ ней самой [1]). Здѣсь—на землѣ она ищетъ единственно справедливости, чтобы ее не осуждали прежде, чѣмъ не выслушаютъ ее, не осуждали носителей ея—христіанъ, основываясь только на предубѣжденіи. До сихъ поръ, говоритъ Тертулліанъ, вся ненависть противъ христіанъ обрушивалась за одно имя,—не разбирали—соединено ли съ этимъ именемъ какое-либо преступленіе, или нѣтъ [2]),—за одно имя, несмотря даже на то, что по закону ненависть и наказаніе должны обрушиваться только на преступленіе, а не на имя. При такомъ отношеніи язычниковъ къ христіанамъ очень естественно ожидать, что христіанъ они не будутъ знать до тѣхъ поръ, пока будутъ ненавидѣть, съ другой стороны—будутъ ненавидѣть до той поры, пока не будутъ знать ихъ... Между тѣмъ, какъ незнаніе христіанъ служитъ причиной ненависти и преслѣдованія ихъ, знаніе ихъ всегда приводитъ къ христіанству. Сколько примѣровъ этого представляетъ опытъ,—„число людей такимъ образомъ обратившихся (въ христіанство) необъятно,—города, селенія, замки, острова, наполнены христіанами; люди всякаго возраста, пола, званія во множествѣ стекаются, чтобы вступить въ ихъ общество“. Подобные примѣры, естественно, должны бы были возбудить по крайней мѣрѣ любопытство язычниковъ и заставить ихъ заглянуть въ христіанство—что въ немъ производитъ такое неотразимое вліяніе на человѣка, не сокрыто ли въ немъ какое-либо благо? Любопытные въ другихъ случаяхъ, язычники только этотъ фактъ оставляютъ безъ вниманія [3]), хотя и констатируютъ нравственную силу христіанства, проявляющуюся въ дѣлѣ нравственнаго перерожденія людей, обращающихся въ христіанство,—сознаютъ все это, и однако, даже въ ущербъ себѣ, продолжаютъ ненавидѣть христіанъ [4]).

Незнаніе христіанъ, лежащее въ основѣ ненависти, и самая эта ненависть играютъ главную роль и въ судахъ противъ христіанъ и извращаютъ всѣ юридическія формы [5]). „Законъ воспрещаетъ осуждать кого-бы то ни было, не выслушавъ“ [6]). По отношенію къ другимъ обвиняемымъ—не христіанамъ римскіе трибуналы этотъ законъ выполняютъ строго: дозволяютъ обвиняемымъ защищаться или самимъ непосредственно,

[1]) Ad. nat. II, 1.
[2]) Apol. 1; ad nat. I, 3.
[3]) Apol. 1; ad nat. I, 1.
[4]) Apol. 1. 3; ad nat. I, 4
[5]) Apol. 2; ad nat. I, 1.
[6]) Apol. 2; ad nat. I, 6.

или чрезъ наемныхъ адвокатовъ; собираютъ различныя свѣдѣнія обо всѣхъ обстоятельствахъ дѣла, мѣстѣ, времени, свидѣтеляхъ, соучастникахъ и т. д., и только когда уже взвѣшены будутъ доказательства за и противъ подсудимыхъ, ихъ или обвиняютъ или оправдываютъ [1]). По отношенію же къ христіанамъ процедура судопроизводства измѣняется: христіанамъ не дозволяется говорить въ свою защиту, по ихъ процессу не собирается свѣдѣній объ ихъ преступленіи, а ожидаютъ только одного, чтобы человѣкъ признался себя христіаниномъ,—одного этого признанія для судей достаточно, чтобы произнести смертный приговоръ. Во всей судебной процедурѣ судьи добиваются только одного изъ двухъ: или принудить христіанина отречься отъ своего имени христіанина, или стереть его съ лица земли. Для достиженія первой цѣли употребляютъ всевозможныя средства—и ласки, и обѣщанія наградъ и почестей, и цѣлый рядъ мучительныхъ пытокъ, поступая въ этомъ случаѣ вопреки законамъ и своей судебной практикѣ. Законъ предписываетъ судьямъ, чтобы они розыскивали на судѣ истину, открывали виновныхъ; а они—напротивъ—требуютъ и рядомъ пытокъ добиваются, чтобы христіане отреклись отъ своего имени, а слѣд. и отъ тѣхъ преступленій, какія они считаютъ связанными съ именемъ христіанина. И если случится, что пытки исторгнутъ у христіанина невольное отреченіе, они довѣряютъ этому отреченію, хотя въ своей судейской практикѣ они же не легко вѣрятъ отреченію другихъ преступниковъ—не христіанъ, а стараются все это обставить цѣлымъ рядомъ судейскихъ аргументацій [2]). Въ судебныхъ процессахъ противъ христіанъ дѣло не разслѣдуется, берется одно имя,—такъ уже судьи, должно быть, порѣшили не изслѣдовать дѣло, и лучше не знать христіанства, чтобы только ненавидѣть христіанъ; они, вѣроятно, предполагаютъ, инстинктивно чувствуютъ, что, узнавши христіанство, имъ нельзя будетъ ненавидѣть и преслѣдовать христіанъ. Между тѣмъ, узнавши истину, они или нашли бы, что въ христіанствѣ и христіанахъ нѣтъ поводовъ къ ненависти и оставили христіанъ въ покоѣ, или нашли бы основательные къ ней поводы и такимъ образомъ своей ненависти придали легальный характеръ [3]). Впрочемъ, и сами судьи de facto сознаютъ невинность христіанъ,—въ смертныхъ приговорахъ они осуждаютъ хри-

[1]) Ibid.
[2]) Apol. 2; ad nat. I, 3; ad Scap. 4.
[3]) Apol. 1. 2; ad nat. I, 1.

стіанъ не за преступленіе, а за одно имя,—они не смѣютъ и стыдятся указать на какое-либо преступленіе [1]).

Что же отталкивающаго скрывается въ имени христіанина? Не заключая въ себѣ ничего предосудительнаго, имя христіанина не можетъ звучать непріятно въ ушахъ щепетильныхъ римлянъ, нот. что оно не варварскаго, а греческаго происхожденія [2]); съ другой стороны—христіанское общество и имя не можетъ быть ненавидимымъ и потому, что оно получило свое начало отъ своего Основателя; нерѣдкость, что послѣдователи извѣстнаго ученія принимаютъ имя своего учителя. Секта или общество, а отсюда и имя его, только тогда могутъ заслуживать ненависти, когда будетъ доказано, что оно дурно, что учредитель его—соблазнитель. Но судьи не стараются узнать, есть ли дурныя стороны въ христіанствѣ, что за личность Основателя христіанства? и такимъ образомъ ненависть ихъ не имѣетъ для себя другой основы, кромѣ предубѣжденія, связаннаго съ именемъ [3]). Нисколько не говоритъ въ ихъ пользу тотъ фактъ, что между христіанами находятъ скупцовъ, плутовъ, и людей преданныхъ порокамъ. Такихъ личностей въ христіанствѣ во первыхъ немного, да ихъ и не можетъ не быть, какъ бы хорошо ни было общество. Если самое чистое небо имѣетъ облачки, и самое чистое, нѣжное тѣло имѣетъ пятно или бородавку, и они—пятно и облачко—тѣмъ рельефнѣе и яснѣе выдаются, чѣмъ чище ихъ фонъ; то въ столь чистомъ обществѣ, каково христіанское общество, подобныя личности особенно сильно должны выдаваться; но они представляютъ собою только исключеніе, исключеніе же всегда доказываетъ только правило. Тѣ или другіе нравственные недостатки отдѣльныхъ личностей и кладутъ пятно на все общество христіанъ. Съ другой стороны, дурные христіане уже не христіане въ собственномъ смыслѣ этого слова: они не посѣщаютъ христіанскихъ собраній, не молятся вмѣстѣ съ истинными христіанами,—ихъ пороки не терпимы въ христіанствѣ. исключаютъ ихъ изъ христіанскаго общества [4]).

---

[1]) Apol. 2; ad nat. I, 3. Въ своемъ сочиненіи ad Scap. Тертулліанъ указываетъ, что нѣкоторые судьи, сознавая невинность христіанъ, положительно писали оправданія ихъ,—научали христіанъ, какъ отвѣчать имъ на судѣ, чтобы быть оправданными, искусно вставляли въ обвиненіе христіанъ какое-либо не тяжкое преступленіе, въ родѣ лихоимства, и за неимѣніемъ противъ христіанъ уликъ въ этомъ преступленіи, отпускали ихъ, освобождали отъ суда и слѣдствія. (Ad Scap. 4).

[2]) Ad nat. I, 3; apol. 3.

[3]) Apol. 3; ad nat. I, 4; II, 1.

[4]) Ad nat. I, 5.

Руководясь предубѣжденіемъ противъ христіанъ, язычники обыкновенно говорили христіанамъ: „вамъ не позволено быть (христіанами)“, и въ этомъ случаѣ ссылались на законы, не признававшіе христіанъ, и говорили, что „законодатель не наказывалъ бы христіанъ, если бы не былъ убѣжденъ въ ихъ виновности“ [1]).—Это обстоятельство даетъ поводъ Тертулліану отнестись критически къ самому римскому религіозному законодательству, доказать, что эти законы тогда только могли бы идти противъ христіанства и объявлять его недозволеннымъ, тогда только авторитетъ ихъ былъ бы силенъ, когда бы они были хороши, а христіанство—дурно. Результатъ критическаго отношенія Тертулліана къ римскимъ религіознымъ законамъ тотъ, что эти законы несправедливы и—какъ такіе—должны быть отвергнуты [2]). Несостоятельность этихъ законовъ Тертулліанъ видитъ и въ ихъ происхожденіи, и въ ихъ взаимномъ противорѣчіи, и въ ихъ приложеніи къ практикѣ, и въ ихъ безсиліи;—всю свою аргументацію Тертулліанъ заканчиваетъ такою мыслію, что не христіане—новаторы, а сами же язычники, которые хвалились своимъ консерватизмомъ.—Если посмотрѣть на законъ противъ христіанъ съ точки зрѣнія его происхожденія, то отсюда видно будетъ, насколько онъ хорошъ и состоятеленъ,—вѣдь по изобрѣтателямъ и исполнителямъ ихъ всегда можно съ вѣроятностію судить о характерѣ самыхъ законовъ. Очевидно, говоритъ Тертулліанъ, что только Нероны, Домиціаны и подобные имъ, „люди несправедливые, злочестивые, обезславленные, жестокіе, безразсудные, люди, которыхъ сами же судьи осуждаютъ, оправдывая и возстановляя осужденныхъ ими“, и могли быть первыми гонителями христіанъ и законодателями противъ христіанства. „Государи же, знавшіе и уважавшіе права божественныя и человѣческія“—ни одинъ изъ нихъ не преслѣдовалъ христіанъ; напротивъ, они были покровителями ихъ, или по крайней мѣрѣ ослабляли силу и дѣйствія предъидущихъ указовъ противъ христіанъ, какъ напр Маркъ Аврелій—вслѣдствіе чуда съ его громоноснымъ легіономъ въ Германіи—покровительствовавшій христіанамъ и издавшій противъ ихъ доносчиковъ и клеветниковъ строгіе законы [3]). „Между тѣмъ, конечно, приличнѣе было бы истреблять шайку злодѣевъ добродѣтельнымъ государямъ, а не тѣмъ, которые сами были

[1]) Apol. 4; ad nat. I, 6.
[2]) Ad nat. I, 6.
[3]) Apol. 5; ad Scap. 4.

злодѣи“ [1]).—Религіозный законъ язычниковъ, не говоря уже о нравственныхъ качествахъ его виновниковъ или творцовъ, несостоятеленъ уже потому, что онъ есть твореніе человѣка и не почерпаетъ своего начала и авторитета отъ неба [2]). Понятно, что законодатель, какъ человѣкъ, могъ ошибаться; администрація и сама сознаетъ это несовершенство своихъ законовъ, когда, научаемая опытомъ, она постоянно выясняетъ, видоизмѣняетъ свое законодательство, а нѣкоторые законы даже совершенно отмѣняетъ. Что же можетъ воспрепятствовать и законы противъ христіанъ признать не только несправедливыми, а даже и безразсудными, особенно если они такъ грубо противорѣчатъ себѣ [3]), какъ, напр., законъ Траяна, запрещающій разыскивать христіанъ (какъ невинныхъ) и повелѣвающій наказывать ихъ, если они будутъ заявлены въ судѣ, какъ христіане (слѣд. они виновны) [4]). Опирающіеся на человѣческомъ авторитетѣ, законы эти совершенно безсильны, и не всегда выполнимы со стороны людей,—ихъ почти всегда можно обойти, избѣгнуть скрываясь или притворяясь [5]). Но практика римскихъ языческихъ судей идетъ и противъ такихъ законовъ. Законы караютъ только преступленія, и блюстители законовъ, съ цѣлію отысканія истины, обыкновенно употребляютъ цѣлый рядъ слѣдствій и допросовъ, только не въ христіанскихъ процессахъ. Въ отношеніи къ христіанамъ они преслѣдуютъ одно имя, нисколько не заботясь о томъ, чтобы разслѣдовать дѣло и открыть мнимыя преступленія христіанъ; здѣсь они не выдерживаютъ своей роли: наказываютъ то, что недоказано, какъ преступное, не обнародываютъ и того, что они хотятъ наказывать. Ясно, что сами блюстители законовъ маскируютъ эти законы и налагаютъ на нихъ покровъ таинственности. Чтобы узнать, что дозволяется и что запрещается этими законами, для этого не нужно закрывать предъ ними глаза. Если эти законы тщательно скрываются, то естественно подозрѣніе въ ихъ несправедливости [6]); съ другой стороны, не допуская оправданій христіанъ, законъ дѣлается деспотическимъ [7]).—Противъ достоинства религіознаго закона язычниковъ го-

---

[1]) Apol. 5.
[2]) Ibid. 4. 45.
[3]) Ibid. 4.
[4]) Ibid. 2.
[5]) Ibid. 45.
[6]) Apol. 4; ad nat. I, 6.
[7]) Apol. 4.

воритъ, наконецъ, и то, что онъ, а вмѣстѣ съ нимъ и сама религія, вполнѣ подчинены произволу человѣка: отъ прихоти человѣка зависитъ судьба того или другаго бога [1]), отъ благоусмотрѣнія сената зависѣло и то, признать божественность І. Христа, или нѣтъ [2]).

Опираясь на такихъ-то законахъ, язычники и обрушиваютъ на христіанъ всю свою ненависть, считаютъ христіанъ людьми, исповѣдующими новую—недозволенную римскими законами—религію, новаторами, хотятъ сами въ этомъ случаѣ показаться консерваторами, блюстителями древнихъ религіозно-нравственныхъ постановленій, хотя сами и несохранили многихъ изъ этихъ постановленій. Нѣтъ уже у нихъ древнихъ законовъ противъ неумѣренной роскоши, постановленій противъ тщеславія и зрѣлищъ, нестало наилучшихъ, умнѣйшихъ, необходимѣйшихъ постановленій касательно чистоты нравовъ, законовъ, скрѣпляющихъ семейную связь посредствомъ запрещеній разводовъ, отмѣнены даже мудрыя постановленія предковъ относительно служенія богамъ... Словомъ, сами язычники „во всемъ отстали отъ древнихъ примѣровъ, отстали въ одѣяніи, во вкусѣ, въ роскоши, въ чувствахъ, въ языкѣ; хвалятъ непрестанно древность, а живутъ по новизнѣ. Въ разсужденіи же служенія своимъ богамъ они уподобляются даже христіанамъ, отвергающимъ ихъ,—христіанамъ, которымъ ставится это, однако, въ главную вину; ибо они дѣйствительно пренебрегаютъ, презираютъ, уничтожаютъ служеніе собственнымъ божествамъ, хотя и превозносятся тѣмъ, что наслѣдовали религіозную ревность своихъ отцовъ“ [3]).

Указавши на ненависть язычниковъ къ христіанамъ и тактику римскихъ судей при разбирательствѣ христіанскихъ дѣлъ, тактику—съ ея основой—законами, Тертулліанъ переходитъ къ ходячимъ въ то время обвиненіямъ противъ христіанъ и ихъ разбору посвящаетъ довольно мѣста въ своихъ апологетическихъ трудахъ. Для Тертулліана—сына запада—не всѣ обвиненія имѣютъ одинаковую важность и значеніе. Какъ человѣкъ съ складомъ ума болѣе практическимъ, чѣмъ умозрительнымъ, Тертулліанъ прежде всего останавливается на такихъ обвиненіяхъ, которыя касаются практической стороны дѣла—жизни и поведенія христіанъ. Упреки, дѣлаемые религіознымъ убѣжденіямъ христіанъ, не такъ интересуютъ Тер-

[1]) Apol. 13.
[2]) Ibid. 5.
[3]) Apol. 6; ad nat. I, 10.

тулліана, а составляютъ для него дѣло второстепенной важности и отодвигаются на второй планъ.

Первѣе всего вниманіе Тертулліана останавливаетъ на себѣ обвиненіе христіанъ въ людоѣдствѣ и кровосмѣшеніи. Обвиненіе это Тертулліанъ высказываетъ въ такой формѣ: „говорятъ, что мы во время нашихъ таинствъ умерщвляемъ дитя, съѣдаемъ его, и послѣ столь ужаснаго пиршества предаемся кровосмѣсительнымъ удовольствіямъ, между тѣмъ какъ участвующія въ пиршествѣ собаки опрокидываютъ подсвѣчники и, гася свѣчи, освобождаютъ насъ отъ всякаго стыда“ [1]). По этому обвиненію выходитъ, что христіане какъ будто особый народъ, вновь появившійся на землѣ [2]), которому принадлежитъ честь изобрѣтенія подобныхъ мистерій и съ такой обстановкой [3]).—Обвиненіе это чрезвычайно взволновало Тертулліана и онъ съ негодованіемъ начинаетъ опровергать его. Постоянно говорятъ одно и тоже, повторяютъ старую, давнишнюю молву. Молва эта чрезвычайно распространена. Между тѣмъ никто не вздумаетъ провѣрить, изслѣдовать ее. „Если вы, говоритъ Тертулліанъ, обращаясь къ язычникамъ, вѣрите ей, то изслѣдуйте ее, если же не хотите изслѣдовать, то и не вѣрьте ей“. Если бы молва эта была справедлива, то она обнаружилась бы, проявилась въ положительной формѣ, а не въ видѣ глухой молвы. Для ея обнаруженія было много времени и поводовъ. Отъ начала христіанства при Тиверіи и до сихъ поръ христіане постоянно были окружены врагами, іудеями, воинами, рабами, отъ нихъ христіане не могли бы укрыться, особенно отъ послѣднихъ [4]). Наконецъ—извѣстно время и мѣсто христіанскихъ собраній,—слѣд., можно бы было язычникамъ узнать, что тамъ у христіанъ дѣлается [5]), совершается ли то, о чемъ говоритъ эта молва. Насколько извѣстно, еще не было ни одного факта, чтобы на христіанъ было донесено что либо вѣрное по поводу мнимаго людоѣдства. Правда, что сами язычники сознаются, что это не могло разоблачиться открытымъ путемъ, пот. что это—мистерія, которую христіане тщательно скрываютъ отъ взоровъ всѣхъ. Но вопросъ—въ такомъ случаѣ—откуда обвинители могли узнать все это? Отъ христіанъ?

---

[1]) Apol. 7.

[2]) Третья раса—cynocephalae, sciapodes или aliqui de subterranea antipodes. Ad nat. I, 7.

[3]) Ad nat. I, 7. 8.

[4]) Ibid. I, 7; apol. 7.

[5]) Ad nat. I, 7.

Но христіане ни когда не передали бы о себѣ этого, если бы даже то и было вѣрно. Отъ посторонних? но вѣдь сами же язычники сознаются, что свящ. собранія христіанъ ни для кого изъ посторонних не доступны и имъ неоткуда почерпнуть свѣдѣнія о христіанскихъ таинствахъ [1]). Стало быть, одна молва лежитъ въ основѣ этого обвиненія. Но свойство молвы—обманчивость—извѣстно всему свѣту; она, если и истину возвѣщаетъ, и ту всегда искажаетъ, или уменьшая, или увеличивая,—молва питается единственно лжами и существуетъ только тамъ, гдѣ дѣло не вполнѣ еще доказано [2]). Въ силу этого свойства молвы, умный человѣкъ никогда не повѣритъ ей, а судьи и масса вѣрятъ ей, не смотря на фальшивость ея основъ, даже не хотятъ и провѣрить, узнать—нѣтъ-ли лжи въ ея корнѣ? [3])

Насколько невѣроятны обвиненія христіанъ въ людоѣдствѣ и кровосмѣшеніи, доказательство этого представляетъ самая природа человѣческая. Предположимъ даже, говоритъ Тертулліанъ, что обѣщано безсмертіе и вѣчная жизнь за эти преступленія,—согласился ли бы кто купить безсмертіе столь дорогою цѣною? Если другіе не согласятся, то ужели христіане рѣшились бы на это? Развѣ въ христіанахъ другая природа, чѣмъ въ язычникахъ, развѣ они чудовища? Если христіане могутъ производить такія мерзости, то могутъ и язычники,—язычники такія же люди, какъ и христіане. Если же язычники не могутъ производить ихъ, то не должно вѣрить въ возможность совершенія ихъ и христіанами,—христіане—такіе же люди, какъ и язычники [4]). Язычники потому, вѣроятно, и считаютъ христіанъ способными совершать эти преступленія и приписываютъ ихъ имъ, что явно и скрытно сами позволяютъ себѣ ихъ [5]). Фактическія доказательства говорятъ, что язычество—то и обильно пролитіямъ крови: жертвоприношенія совершаются у нихъ съ пролитіемъ крови; амфитеатръ постоянно орошается кровію. Многихъ изъ самихъ судей можно упрекнуть въ томъ, что они умерщвляютъ дѣтей своихъ новорожденныхъ,—ихъ топятъ, морятъ голодомъ и холодомъ, бросаютъ собакамъ и т. д.; а это гораздо мучительнѣе смерти отъ меча.

---

[1]) Ibid; apol. 7.

[2]) Ad nat. I, 7; apol. 7.

[3]) Ibid.

[4]) Apol. 8; ad nat. I, 7.

[5]) Apol. 9; ad nat. I, 15.

Далѣе. Къ язычникамъ же приложимо и то, что они питаются человѣческою плотію и кровію. По Геродоту, есть народы, которые для утвержденія договоровъ даютъ другъ другу пить кровь изъ своихъ рукъ, что было и у римлянъ во время заговора Катилины. Передаютъ, что скиѳы ѣдятъ трупы своихъ родственниковъ. У римлянъ—посвящаемый въ мистеріи Беллоны долженъ напиться крови, добываемой изъ лядвій; а подверженные падучей болѣзни для своего выздоровленія сосутъ теплую кровь преступниковъ, оканчивающихъ свою жизнь на площади или въ амфитеатрѣ. Кто ѣстъ мясо животныхъ, убитыхъ въ амфитеатрѣ, тотъ непитается ли плотію подобныхъ себѣ людей? Словомъ—язычники-то и есть антропофаги, а не христіане. Въ силу своихъ религіозныхъ убѣжденій, христіане не только не позволяютъ себѣ лишить жизни ролившагося ребенка, но даже умертвить его въ утробѣ матери. Если христіане запрещаютъ себѣ употреблять за столомъ даже кровь животныхъ и воздерживаются отъ всякой удавленины и падали, то можно ли послѣ этого предположить, что они употребляютъ яства, наполненныя кровію? Можно ли заподлинно вѣрить, чтобы люди, гнушающіеся кровію животныхъ, въ состояніи были жаждать крови себѣ подобныхъ? [1]).

Христіанъ винятъ также въ кровосмѣшеніи; „но кто болѣе можетъ успѣвать въ подобныхъ дѣлахъ, какъ не тѣ, которые получаютъ уроки отъ своего Юпитера?“ Не говоря уже о томъ, что Персы и Македоняне сожительствуютъ съ своими матерями, и не заходя далеко за примѣрами, можно указать, что и сами римляне, предаваясь страстямъ, подаютъ много поводовъ къ кровосмѣшенію. При ихъ системѣ подкидыванія дѣтей, оставленіи ихъ на произволъ судьбы, очень легко случается, что плоды ихъ невоздержанія, разсѣянные повсюду, должны совокупляться, сами того не подозрѣвая, или между собой, или даже съ родителями ихъ. У христіанъ же подобнаго преступленія и быть не можетъ: цѣломудріе, отвращеніе отъ всякаго излишества и разврата ставитъ христіанъ внѣ опасности кровосмѣшенія; между христіанами есть немало даже и такихъ личностей, которые удаляютъ отъ себя и самую тѣнь опасности, сохраняя воздержаніе до самаго гроба. „Если бы язычники обратили вниманіе на то, что безчинства эти производятся именно между ними, то вмѣстѣ съ тѣмъ замѣтили бы, что христіане тутъ совершенно невинны: одинъ и тотъ же

[1]) Apol. 4.

взглядъ на вещи убѣдилъ бы въ томъ и другомъ. Но по обыкновенному двуличному ослѣпленію язычники не видятъ того, что есть, а видятъ то, чего нѣтъ“ [1]).

Если Тертулліанъ такъ долго останавливался на обвиненіи христіанъ въ антропофагіи и кровосмѣшеніи, то еще болѣе онъ занимается другимъ обвиненіемъ, носящимъ чисто политическій характеръ, обвиненіемъ въ оскорбленіи императорскаго величества. Одно изъ доказательствъ невинности христіанъ въ этомъ преступленіи Тертулліанъ заимствуетъ изъ религіознаго ученія христіанскаго. Это самое обстоятельство даетъ Тертулліану поводъ сказать нѣсколько словъ о христіанскомъ вѣроученіи, кратко представить его и — кстати уже — опровергнуть обвиненіе христіанъ въ атеизмѣ. Так. образ. на эту часть апологіи Тертулліана нужно смотрѣть только какъ на прелюдію другой, болѣе важной въ глазахъ западнаго писателя и апологета.

Обвиненіе христіанъ въ атеизмѣ. Тертулліанъ устраняетъ прежде всего критическимъ анализомъ политеизма, — „онъ вноситъ топоръ въ этотъ лѣсъ боговъ, затемняющій собою пороки язычества“ [2]), и только когда уже прорублены пути въ „этомъ лѣсу“, Тертулліанъ опровергаетъ обвиненіе положительнымъ образомъ, — передаетъ христіанское вѣроученіе, и то въ самомъ общемъ и сжатомъ видѣ, въ формѣ общихъ и толословныхъ тезисовъ. Христіанамъ говорили: „вы не обожаете боговъ нашихъ и не приносите жертвъ императорамъ“. Общая мысль, какую Тертулліанъ старается провести касательно первой части этого обвиненія, формулирована имъ въ такой формѣ: „мы перестали обожать вашихъ боговъ съ тѣхъ поръ, какъ узнали, что они не боги“. Первѣе всего Тертулліанъ резюмируетъ все языческое религіозное міросозерцаніе. Слѣдуя Варрону, онъ всѣ религіозныя воззрѣнія язычниковъ подводитъ подъ три главныя группы: пантеистическій натурализмъ, миѳологическій антропоморфизмъ и фетишизмъ, или — „боги физическіе, обязанные своимъ существованіемъ философамъ, боги аллегорическіе, вышедшіе изъ мозга поэтовъ, и боги національные, усвоенные разными народами“ [3]). Окидывая взоромъ каждую группу, Тертулліанъ находитъ, что ни боги философовъ, какъ только догадочные, но не достовѣрно извѣстные, ни боги поэтовъ, затаптываю-

[1]) Apol. 9; ad nat. I, 16.
[2]) Freppel. Tert. t. I, p. 92.
[3]) Ad nat. II, 1.

щихъ въ грязь религіозное чувство своими баснями, ни національные боги народовъ, какъ только частные, а не признаваемые всѣми, боги пассивные, не могутъ быть признаны богами, пот. что ни то, ни другое, ни третье религіозное воззрѣніе не удовлетворяетъ требованію идеи божества [1]).

Противъ философскаго религіознаго міровоззрѣнія говоритъ уже то одно обстоятельство, что въ самой философіи не установилось опредѣленнаго, однообразнаго типа религіознаго воззрѣнія. Неодаренные свѣтомъ божественнаго откровенія, философы и сами не могли сойтись между собой во взглядахъ на божество, разногласили,—сколько было философовъ, столько почти и разнообразныхъ мнѣній религіознаго характера. По Соломону—только „страхъ Божій есть начало премудрости“, „но чтобы страшиться Бога, нужно знать Его“ и, познавши Бога, обладать полной и совершенной мудростію Безъ высшаго же озаренія, какъ бы философъ ни приближался къ религіозной истинѣ, его попытки останутся безуспѣшными, какъ бы онъ ни изучалъ различныя книги, даже священныя книги христіанъ, и въ этомъ случаѣ онъ будетъ внѣ свѣта истиннаго богопознанія. Справедливость этого показали многочисленные примѣры. Философы древности почерпали истину въ божественныхъ писаніяхъ, но искажали, обезображивали ее по своему вкусу, и такимъ образомъ „въ результатѣ выходило цѣлое наводненіе аргументацій и споровъ“, а истина все-таки оказывалась затопленной и потерянной въ этомъ хаосѣ мнѣній и споровъ. При такомъ разнообразіи и противорѣчивыхъ взглядахъ философовъ на божество невозможна вѣра,—нельзя склониться ни на одну сторону, къ которой бы „какъ къ центру сводились всѣ другія“ [2]). При разсматриваніи самаго религіознаго міровоззрѣнія философовъ первѣе всего бросается въ глаза объектъ ихъ религіи. Какъ бы философы ни разногласили между собой во взглядахъ на божество, всѣ они сходятся въ одномъ,—и это одно составляетъ характеристическую черту религіознаго ученія философовъ,—что боги философовъ—обоготворенія элементовъ природы [3]). Даже поверхностный взглядъ мыслящаго человѣка най-

[1]) Ibid.—Нужно замѣтить, что, разбирая эти міровоззрѣнія, Тертулліанъ особенно долго останавливается только на антропоморфизмѣ, какъ сильно распространенномъ видѣ религіи и находящемся у него предъ глазами; философскій натурализмъ мало обратилъ на себя вниманіе Тертулліана; о фетишизмѣ онъ не говоритъ почти ничего.

[2]) Ad nat. II, 2.

[3]) Ibid. II, 3; apol. 11.

летъ неразумность такого обоготворенія. Если весь міръ не божественъ, не богъ, то нельзя сказать съ точки зрѣнія строгой логики, чтобы и части его—элементы природы были богами. Натуралистическое міровоззрѣніе философовъ противорѣчитъ самымъ кореннымъ требованіямъ разума, идеѣ божества, ихъ генерація боговъ не мирится съ самымъ основнымъ взглядомъ на божество. Разумъ человѣческій требуетъ, чтобы божество было вѣчнымъ—безначальнымъ и безконечнымъ. Но усвоемое философами—натуралистами богамъ рожденіе говоритъ за начало, оно же предполагаетъ и конецъ раждающемуся; безсмертіе не приложимо къ оботворяемымъ тѣламъ,—въ этомъ обѣждаетъ людей ежедневный опытъ: „элементы умираютъ, слѣд. они не вѣчны и—не боги“ [1]). По требованію идеи божества, Богъ не долженъ быть подчиненъ внѣшнимъ вліяніямъ, ограниченъ какою-либо внѣшнею силою [2]). Съ этой стороны философскій натурализмъ не найдетъ себѣ оправданія въ идеѣ божества. Элементы міра—солнце, луна, звѣзды и т. п.,—неодушевленны, въ нихъ самихъ нѣтъ самостоятельности и независимости отъ внѣшней силы, они управляются кѣмъ-то другимъ, стоящимъ внѣ ихъ. Но изъ того, что мы не видимъ этой внѣшней силы, приводящей въ движеніе механизмъ природы, еще не слѣдуетъ, чтобы ее совершенно не было и чтобы различныя части міра двигались сами по себѣ, благодаря присущей имъ внутренней силѣ [3]), были боги. Наконецъ—Богъ невидимъ; какимъ же образомъ можно ставить на Его мѣсто и боготворить то, что подпадаетъ подъ внѣшнія чувства? [4]) И какая была побудительная причина къ обоготворенію природы въ ея составныхъ частяхъ?—Не за благодѣянія только, но и за акты кажущагося гнѣва ихъ элементы были признаны человѣкомъ за божества,—человѣкомъ, ставящимъ себя въ зависимость отъ нихъ; ихъ обоготвореніе вызвано было съ одной стороны—стремленіемъ задобрить ихъ и отвратить ихъ гнѣвъ, съ другой—желаніемъ отблагодарить за благодѣяніе [5]). Вотъ единственный отвѣтъ на этотъ вопросъ, отвѣтъ, повидимому, удовлетворительный, но тѣмъ не менѣе разумнымъ образомъ не выясняющій идеи обоготворенія. Обыкновенно благодарятъ или про-

---

[1]) Ad nat. II, 3. 4.
[2]) Ibid. 6.
[3]) Ibid. 3. 7.
[4]) Ibid. 4.
[5]) Ibid. 5.

клинаютъ не самыя вещи или орудія добра и зла, а моральныхъ агентовъ. Вѣдь не флейта или цитра увѣнчиваются вѣнкомъ, а игрокъ; не сабля или копье, поразившее человѣка, считаются его врагами, а владѣющій этимъ оружіемъ [1]); не лекарство благодарятъ за излеченіе, а врача и т. д.,— вездѣ восходятъ къ виновнику того или другаго явленія. Не понятно, почему только философы идутъ противъ общепринятой логики—восходить къ виновнику, и, забывая причину дѣйствующую, останавливаются только на проявленіяхъ ея, оставляя въ сторонѣ Творца, двигателя всего, обоготворяютъ орудіе божественнаго могущества [2]).— Если боги философовъ—не боги, то тѣмъ болѣе нельзя назвать богами выдумки поэтовъ. Всѣ эти боги изобрѣтены людьми,— слѣд. имѣютъ начало, а это несообразно съ идеею божества [3]),—и сами были когда-то людьми;—на это существуютъ древнія памятники, которые указываютъ на города, гдѣ эти боги родились, страны, гдѣ они жили и гдѣ показываются самыя гробницы ихъ [4]). Рядъ языческихъ боговъ начинается Сатурномъ,—до него у римлянъ не было націи боговъ, вся божественная генеалогія ведется съ Сатурна [5]). Но языческіе писатели говорятъ о Сатурнѣ, какъ о человѣкѣ,—что послѣ различныхъ путешествій онъ явился въ Италіи, далъ Италіи законы и учредилъ чеканку монеты; за все это онъ и получилъ первенство. Такъ. образомъ Сатурнъ былъ человѣкъ и—стало быть—родился отъ человѣка же. Если же онъ и называется сыномъ неба и земли [6]), такъ это въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно говорятъ о человѣкѣ неизвѣстнаго происхожденія: „онъ съ неба упалъ“, т. е. генеалогія его неизвѣстна. Обоготвореніе Сатурна могло совершиться и иначе. Въ вѣка грубости и невѣжества видъ неизвѣстнаго человѣка могъ поразить взоръ предковъ римлянъ, какъ какое-либо божество, такъ что они могли включить Сатурна въ разрядъ боговъ, какъ это дѣлаютъ и потомки древнихъ римлянъ, включая въ число боговъ умершихъ людей, особенно императоровъ [7]). Но какъ бы ни прои-

---

[1]) Ad nat. II, 5.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. I, 7.

[4]) Языческія боги дѣлаются богами только послѣ своей смерти,—слѣд., по самому признанію язычниковъ, они были людьми. Ibid. 7.

[5]) Ad nat. II, 2; apol. 10.

[6]) О рожденіи Сатурна отъ неба и земли подробно въ ad nat. II, 12.

[7]) Apol. 10; ad nat. II, 7. 12.

зошло обоготвореніе Сатурна,—это вопросъ неважный,—ясно только одно, что Сатурнъ—отецъ боговъ былъ человѣкъ, точно также и весь „рой боговъ“, пот. что, по общепризнанной аксіомѣ, только отъ бога можетъ произойти богъ; если же первопричина не богъ, то и вся генеалогія языческихъ боговъ не можетъ быть названа божественной [1]). А если такъ, то кто возвелъ ихъ всѣхъ въ божеское достоинство и за что?—По убѣжденію поклонниковъ политеизма, прежде Сатурна не было верховнаго бога, слѣд. не было существа, которое бы могло и имѣло право придавать божескія совершенства другимъ существамъ. Но пусть это верховное существо было; за что же оно дало божеское достоинство другимъ? за услуги, въ которыхъ оно имѣло нужду?—Но это не мыслимо, пот. что всемогущій Богъ не могъ имѣть надобности въ чьихъ либо услугахъ, особенно услугахъ простаго смертнаго, и при томъ уже послѣ сотворенія міра. Въ награду за нравственныя достоинства ихъ?—Нельзя сказать и этого; боги должны быть скорѣе низвергнуты въ тартаръ, гдѣ „должны мучиться изверги человѣческаго рода, кровосмѣсители, прелюбодѣи, похитители, соблазнители дѣтей, люди жестокіе, убійцы, воры, обманщики,...“, потому что ни одного языческаго бога нельзя оправдать отъ какого-либо нравственнаго недостатка,—всѣ они, начиная съ отца боговъ, запятнаны тѣмъ или другимъ преступленіемъ [2]). Но если такъ, то зачѣмъ, возведя на небо однихъ, обижать ихъ товарищей по злодѣяніямъ, низводя ихъ въ тартаръ? и не логичнѣе ли было бы возвести въ рядъ боговъ всѣхъ величайшихъ злодѣевъ?... Если же скажутъ, что боги были безупречны по жизни, въ такомъ случаѣ зачѣмъ оставлены въ аду Сократъ, Аристидъ, Ѳемистоклъ, Александръ, Крезъ и др. личности, гораздо лучшія боговъ въ извѣстномъ отношеніи? [3]). Вотъ какихъ людей верховному богу слѣдовало бы выжидать, чтобы включить ихъ въ число боговъ. „Онъ, видно, весьма дурно поступилъ, поспѣшивши сдѣлать неудачный выборъ; онъ затворилъ небо, и теперь стыдится слышать въ глубинѣ ада роптаніе душъ, заслужившихъ, безъ сомнѣнія, преимущество“ [4]).

Знакомясь ближе съ религіею язычниковъ, не трудно усмотрѣть, что все богопочитаніе ихъ основано единственно на басняхъ, ихъ божества

---

[1]) Ad nat. II, 3. 12; apol. 10.
[2]) Apol. 11; ad nat. II, 7. 10.
[3]) Apol. 11; ad nat. II, 9. 10.
[4]) Apol. 11.

есть не что иное, какъ статуи, которыхъ „не боятся ни коршуны, ни мыши, ни пауки“, кумиры составлены изъ того же вещества, какъ и обыкновенные сосуды и орудія; для достиженія божеской почести кумиры претерпѣваютъ отъ своихъ художниковъ тѣже самыя жестокія мученія и казни, которымъ ежедневно подвергаютъ христіанъ.... словомъ, язычники боготворятъ тѣхъ, кого казнятъ,—казнь есть обоготвореніе [1]). Кромѣ того, язычество обоготворило не только людей, но даже человѣческія дѣйствія и чувства, различные фантомы, неимѣющіе даже реальнаго существованія, отвлеченныя понятія и т. д. [2]). Словомъ, „нѣтъ акта жизни, нѣтъ тѣлесной функціи, нѣтъ даже болѣзни, которые не были бы его богомъ“ [3]).

Противъ такой-то религіи христіане и оказываются преступниками, такимъ-то богамъ они и наносятъ жестокое оскорбленіе своимъ неуваженіемъ къ нимъ. Но если христіане, не признавая такихъ боговъ за боговъ, наносятъ имъ оскорбленія и виновны, то язычники, признающіе ихъ за боговъ и однако презирающіе ихъ, поступаютъ еще преступнѣе. Язычники увѣрены, что это—боги, и презираютъ ихъ, боятся ихъ—и истребляютъ, отмщаютъ за нихъ—и на ряду съ этимъ оскорбляютъ... Сами язычники покланяются тѣмъ только богамъ, какимъ имъ вздумается, и так. образ, избирая однихъ боговъ для чествованія, оскорбляютъ другихъ невыборомъ [4]). Участь общественныхъ боговъ находится вполнѣ въ рукахъ сената. Съ домашними богами—ларами поступаютъ прямо по домашнему,—ихъ продаютъ, закладываютъ, обращаютъ на что-либо другое, „по мѣрѣ того, какъ они старѣютъ и ветшаютъ отъ воздаваемыхъ имъ почестей“; съ общественными же богами и раздѣлываются по общественному,—эти боги „подвергаются налогамъ, назначаются въ продажу съ аукціона, вписываются въ книги квестора, какъ всѣ другія вещи, продаваемыя на рынкѣ“, и чѣмъ болѣе боги платятъ податей, тѣмъ болѣе ихъ и уважаютъ, и, наоборотъ, чѣмъ менѣе ихъ уважаютъ, тѣмъ менѣе и налогъ на нихъ. Съ цѣлію уплатить подати, „служители боговъ не стыдятся ходить по питейнымъ домамъ просить милостыни, за входъ въ храмъ берутъ плату, равно какъ получаютъ плату и за мѣста, занимаемыя въ храмѣ,—нельзя видѣть и знать боговъ иначе, какъ за извѣстную

---

[1]) Apol. 12.
[2]) Ad nat. II, 11.
[3]) Freppel. Tert. I, 91.
[4]) Ad nat. II, 9; apol. 13.

плату". Оскорбляютъ боговъ и тѣмъ, что въ ряду порядочныхъ боговъ и императоровъ — бывшихъ господъ и властителей боговъ, между Церерой и Діаной помѣщаютъ такую женщину, какъ Лавренція, и так. обр. компрометируютъ весь сонмъ боговъ [1]). Оскорбляютъ и обманываютъ боговъ и въ религіозныхъ обрядахъ, гдѣ всего менѣе можно бы ожидать того. Въ жертву богамъ приносятъ животныхъ дряхлыхъ, чахлыхъ, полумертвыхъ, зараженныхъ и покрытыхъ язвами, а изъ хорошихъ животныхъ стараются приносить въ жертву только негодныя части, которыя и безъ того были бы отданы рабамъ и собакамъ; изъ десятины, принадлежащей Геркулесу, едва приносятъ третью часть. Боговъ профанируютъ и во многихъ миѳахъ. Подобно людямъ, боги, по этимъ миѳамъ, сражаются между собой какъ гладіаторы, заключаютъ другъ друга въ оковы, подвергаются опасности лишенія жизни, связываютъ себя брачными узами, предаются позорнымъ страстямъ, заводятъ другъ противъ друга интриги. Подобно Гомеру, поэты римскіе заставляютъ боговъ пасти стада у смертныхъ, строить городскія стѣны и проч. За все это философы осмѣиваютъ боговъ, а трагики и комики находятъ даже особенное удовольствіе выводить боговъ на сцену, представлять ихъ несчастія и страсти [2]), и зрители — язычники не только не краснѣютъ за своихъ боговъ, ихъ слабости и грѣшки, напротивъ — приходятъ въ восторгъ отъ этого, рукоплещутъ актерамъ за удачное исполненіе на сценѣ роли боговъ [3]), и так. обр. явно ругаются надъ своими богами и унижаютъ ихъ. Мало того, божества эти позорятся даже и въ храмахъ своихъ. Если въ самыхъ храмахъ „у подножія жертвенниковъ совершаются прелюбодѣянія, если позорною сею страстію пресыщаются именно жрецы и служители боговъ, украшенные повязками, багряницею и священными одеждами, въ то время, когда еще курится ѳиміамъ, то не имѣютъ ли боги причинъ жаловаться болѣе на язычниковъ, нежели на христіанъ", такъ какъ христіане не ходятъ въ языческіе храмы и недѣлаютъ тамъ ничего подобнаго? [4])

Чтобы не оставаться въ долгу у христіанъ, язычники, съ своей стороны, упрекая христіанъ въ атеизмѣ, говорили что христіане чтутъ

---

[1]) Apol. 13; ad nat. I, 10.

[2]) Apol. 14; ad nat. I, 10; II, 7.

[3]) Apol. 15; ad nat. II, 7.

[4]) Apol. 15.

ослиную голову и ей поклоняются [1]). Творцемъ этой басни Тертулліанъ считаетъ Тацита, приводитъ самую эту баснь и опровергаетъ ее на основаніи сочиненій самаго же Тацита. По Тертулліану—тотъ же самый Тацитъ, которому принадлежитъ честь изобрѣтенія этой басни, говоритъ, что по разрушеніи Іерусалима Помпеемъ, въ храмѣ іудейскомъ не найдено было никакой ослиной головы, ни ея изображенія,—ясный знакъ, что ослиная голова, какъ божество іудеевъ и христіанъ—фикція [2]). Христіане не атеисты, и чтутъ не ослиную голову, говоритъ Тертулліанъ,—они покланяются единому истинному Богу [3]), чтутъ Крестъ Христовъ. Но за это опять преслѣдовать ихъ нечего,—язычники и сами чтутъ дерево (въ видѣ своихъ статуй), чтутъ части креста (такъ какъ всякій кусокъ дерева—часть креста), чтутъ и самый крестъ—въ воинскихъ знаменахъ и трофеяхъ, которые держатъ кресты, и этими трофеями и знаменами—крестами войска клянутся, благоговѣютъ передъ ними, и даже болѣе, чѣмъ предъ императоромъ и другими богами,—не хотятъ только чтить крестъ обнаженный, неизукрашенный [4]).—Но между тѣмъ, какъ одни Бога христіанскаго представляютъ подъ видомъ ослиной головы, другіе воображаютъ, что ихъ Богъ солнце [5]). А вотъ и третье представленіе христіанскаго Бога. „Недавно въ здѣшнемъ городѣ, говоритъ Тертулліанъ, одинъ негодяй [6]), изъ нанимающихся бороться со звѣрями, выставилъ картину съ слѣдующею надписью: „христіанскій Богъ—ослиный потомокъ“ [7]). На этой картинѣ онъ изображенъ былъ „съ ослиными ушами, стоя на роговой ногѣ, держа въ рукѣ книгу и на плечахъ тогу“. Подобное чудовище не можетъ представлять собой христіанскаго Бога,—оно скорѣе всего изображаетъ бога тѣхъ людей, которые чтутъ не только обыкновенныхъ животныхъ съ богинею Эпоною во главѣ ихъ, но и покланяются богамъ съ львиными и собачьими головами, съ овечьи-

---

[1]) Кромѣ Тертулліана, на почитаніе христіанами ослиной головы есть указаніе у М. Феликса,—Окт. 9.

[2]) Apol. 16; ad nat. I, 12.

[3]) Apol. 15.

[4]) Apol. 16; ad nat. I, 12.

[5]) Apol. 16; ad nat. I, 13.

[6]) Perditissimus.

[7]) Deus christianorum ὀνοκοίτης. Въ ad nat. надпись ὀνοκοίτης—и только.—Очевидно, это представленіе стоитъ въ связи и покоится на представленіи объ ослиной головѣ, о которомъ сказано выше.

ми и бараньими рогами, божествамъ, имѣющимъ видъ козловъ отъ креста, видъ змѣй отъ лядвій, съ крыльями на спинѣ и на ногахъ [1]).

Христіане же покланяются „единому Богу, Который своимъ словомъ, премудростію и всемогуществомъ извелъ изъ небытія міръ со стихіями, сотворилъ тѣла и духовъ для умноженія своего величія. Богъ невидимъ, хотя и является повсемѣстно; неосязаемъ, хотя благодатію своею и начерталъ въ насъ образъ свой; непостижимъ, хотя человѣческій разумъ и познаетъ Его,—это самое и доказываетъ Его существованіе и величіе". Кромѣ указанныхъ свойствъ Божіихъ, Его существованіе доказываютъ „дѣйствія Его, которыя насъ окружаютъ, сохраняютъ, увеселяютъ, устрашаютъ [2]). „Прислушайтесь къ свидѣтельству самой души вашей, которая, не смотря на темницу тѣла, на предразсудки и дурное воспитаніе, на свирѣпство страстей, на рабство ложнымъ богамъ, когда возбудится какъ бы отъ пьянства или глубокаго сна, когда почувствуетъ—такъ сказать—искру здоровья, невольнымъ образомъ призываетъ имя единаго Бога, и вопіетъ: великій Боже! благій Боже! что угодно Богу!—Стало быть, имя Его находится на устахъ всѣхъ. Душа признаетъ Его Судіею слѣдующими словами: Богъ видитъ, надѣюсь на Бога, Богъ воздастъ мнѣ. О, свидѣтельство души по природѣ христіанской! Произнося подобныя слова, она обращаетъ взоры свои не къ капитолію, но къ небу, зная, что тамъ чертогъ Божій, что оттуда сама она происходитъ, пот. что происходитъ отъ самаго Бога" [3]). Этотъ внутренній голосъ, вѣщающій людямъ объ

---

[1]) Apol. 16; ad nat. I, 11. 14.

[2]) Apol. 17; ad Scap. 2.

[3]) Apol. 17. Мы потому привели это мѣсто съ буквальною точностію, что оно представляетъ собою классическое мѣсто въ соч. Тертулліана, аргументъ, на который Тертулліанъ первый обратилъ особенное вниманіе,—онъ самъ называетъ это свидѣтельство *новымъ* (de test. an. 1). Ни одному аргументу ad hominem Тертулліанъ не придавалъ такого значенія въ апологіи, какъ свидѣтельству души—христіанки по природѣ. Сознавая всю важность этого свидѣтельства, Тертулліанъ рѣшился раскрыть его обстоятельнѣе, представить во всей ясности и полнотѣ, и съ этою цѣлію написалъ особый трактатъ, посвященный этой аргументаціи,—трактатъ этотъ—de testimonio animae. Въ немъ Тертулліанъ прежде всего указываетъ побужденіе, почему онъ особенно настаиваетъ на этой аргументаціи и ожидаетъ отъ нея столь блестящихъ результатовъ. По его словамъ—testimonium animae важнѣе всѣхъ свидѣтельствъ. Для язычника, предубѣжденнаго противъ христіанъ, не имѣютъ уже силы свидѣтельства самихъ же язычниковъ, а тѣмъ болѣе свящ. книги христіанъ, потому что кромѣ христіанъ ихъ никто и не читаетъ. Для язычника авторитетъ на сторонѣ того, кто говоритъ противъ христіанъ. Чтобы разсѣять предубѣжденіе язычниковъ, Терт. и обращается „къ новому свидѣтельству, которое извѣстнѣе всѣхъ книгъ, безопаснѣе всякаго ученія, публичнѣе всѣхъ возгласовъ, выше всякаго человѣка, потому что оно собственно

истинномъ Богѣ, подкрѣпляется и проясняется для христіанъ новымъ источникомъ богопознанія—Свящ. Писаніемъ. Священное Писаніе—это собраніе того, что Богъ возвѣщалъ людямъ чрезъ богопросвѣщенныхъ мужей, имѣвшихъ своею спеціальною миссіею—быть органами выполненія воли Божіей. Одушевляемые Духомъ Святымъ, эти мужи сообщали людямъ возвышенныя понятія о Богѣ единомъ, Творцѣ всего міра и Судіи; кромѣ того они пророчествовали о будущемъ. Ихъ пророчества и чудеса, совершаемыя ими для подтвержденія своей божественной миссіи, содержатся въ свящ. книгахъ, которыя при Птоломеѣ Филадельфѣ сдѣлались общенародными, благодаря переводу ихъ на греческій языкъ LXX переводчиками или толковниками [1]). Особенный авторитетъ этимъ книгамъ придаетъ ихъ древность,—онѣ гораздо древнѣе того, что язычники считаютъ древнимъ, древнѣе самихъ языческихъ боговъ. Моисей—первый священный писатель—современникъ Инаха, царя аргосскаго, древнѣе

человѣка и составляетъ". Это свидѣтельство—свидѣтельство души, которая—будетъ ли она вѣчна и божественна, или нѣтъ—во всякомъ случаѣ не должна лгать, но души „не подъ личиною педантскаго существа, образованнаго въ школахъ, изощреннаго чтеніемъ древнихъ книгъ и всегда готоваго изрыгать хульныя правила академіи или знаменитаго портика; а во всей ея грубости первоначальной простоты, въ видѣ варварскомъ и невѣжественномъ", души, отрѣшенной отъ всего внѣшняго, пріобрѣтеннаго въ школахъ или гдѣ либо, потому что душѣ наученной чему-нибудь не хотятъ вѣрить (de test. an. 1). Тертулліанъ анализируетъ затѣмъ фактъ сознанія, когда душа, призывая имя Божіе, называетъ одного только Бога, и слѣд. отвергаетъ божественность многихъ боговъ (de test. an. 2; ad nat. II, 1); признаетъ Его Существомъ, одареннымъ высочайшими совершенствами, имѣющимъ отношеніе къ сотвореннымъ существамъ: „Богъ милостивъ, Богъ благотворитъ; Боже тебя благослови, да сохранитъ тебя Богъ"; признаетъ Бога Судьей и Мздовоздателемъ: „Богъ видитъ, Богъ да воздастъ тебѣ, Богъ да будетъ судьей между нами"... Эти инстинктивные порывы (exuptiones) души часто являются въ языческихъ храмахъ предъ идолами (de test. an. 2), и тѣмъ самымъ указываютъ уже, что политеизмъ—это гнетъ для души, изъ подъ котораго она желаетъ высвободиться, противорѣчитъ ея естественнымъ стремленіямъ къ единому Виновнику всего, разрываетъ родство души съ Богомъ, которымъ (родствомъ) душа такъ дорожитъ. Testimonio animae Тертулліанъ подкрѣпляетъ и другія истины: возмездіе человѣку по смерти, фактъ воскресенія (с. 4). Свидѣтельства души тѣмъ болѣе вѣроятны, что обыкновенно бываютъ весьма просты; простота дѣлаетъ ихъ народными, вслѣдствіе этого—всеобщими, общедоступными, а всеобщность доказываетъ, что они естественны, прирождены душѣ (adv. Marc. I, 10) и—слѣд.—въ нѣкоторомъ смыслѣ божественны. Всѣ свои показанія душа—въ ея грубости первоначальной простоты—заимствуетъ не изъ книгъ, съ которыми она знакомится уже послѣ и которыя составляютъ уже второй источникъ, а изъ первичнаго источника, получаемаго непосредственно отъ своего Творца (de test. an. 5). Души въ ихъ естественной простотѣ должны быть одинаковы у всѣхъ, отсюда и показанія ихъ должны быть осязательны для всѣхъ, ихъ авторитетъ силенъ не для однихъ христіанъ, но и язычниковъ, какъ образованныхъ, такъ и необразованныхъ (Ibid. 5).

[1]) Apol. 18.

основанія Рима, древнѣе Гомера; да и другіе свящ. писатели старше древнѣйшихъ языческихъ мудрецовъ, законодателей и историковъ. Доказательство этого можетъ представить исторія [1]). Запечатлѣнныя авторитетомъ древности, свящ. книги пріобрѣтаютъ еще болѣе довѣрія и значенія, будучи божественны по своему характеру. Божественный характеръ ихъ слишкомъ осязателенъ, чтобы въ немъ сомнѣваться. Міръ и все, что въ немъ происходитъ, представляютъ ясное доказательство этого. Все, что въ немъ случается, — землетрясенія, столкновенія между царствами, войны, голодъ и пр., — все это было предсказано и предсказанія эти, еще прежде своего выполненія, занесены въ свящ. книги, какъ это всякій можетъ видѣть. Исполненіе однихъ пророчествъ и служитъ залогомъ божественности св. писаній — съ одной стороны, и ручательствомъ за будущее исполненіе еще неисполнившихся пророчествъ — съ другой, пот. что тѣ и другія пророчества составляютъ произведеніе одного и того же Духа Божія [2]). Опираясь на божественныя книги, христіане и вѣруютъ въ единаго Бога и Его Сына Іисуса Христа. Въ этого же Бога прежде вѣровали и іудеи — этотъ избранный изъ всего рода человѣческаго, руководимый Богомъ народъ; но потомъ отверглись Его, не признавая въ І. Христѣ обѣщаннаго Мессіи, не смотря на ясныя предсказанія о Немъ, и ожидая до сихъ поръ другаго. Они распяли Его, и за то были отвержены Богомъ, изгнаны изъ своего отечества, бродяжничаютъ, не имѣя царемъ своимъ ни Бога, ни человѣка, — „имъ не дозволено даже ступить ногою въ свою землю, даже въ видѣ путешественниковъ“. Этотъ единый Богъ „произнесъ Слово и произнеся родилъ Его, — по сей причинѣ Оно именуется Сыномъ Божіимъ, а по причинѣ единства существа называется и Богомъ; ибо Богъ есть Духъ. Слово становится Духомъ отъ Духа, Богомъ отъ Бога, подобно тому, какъ свѣтъ есть истеченіе свѣта. Источникъ свѣта ничего не теряетъ ни въ существѣ, ни въ сіяніи своемъ, когда сообщается и разливается; такъ и то, что происходитъ отъ Бога, есть Богъ и Сынъ Божій (оба составляютъ одно), Духъ отъ Духа, Богъ отъ Бога, иный въ лицѣ, но не въ качествѣ, иный въ порядкѣ, но не въ естествѣ, исходя изъ своего начала, но не оставляя его. Сей лучъ Божій, какъ о томъ было предсказано, снисшелъ въ Дѣву, и содѣлался въ нѣдрахъ ея плотію, родился человѣкомъ, соединеннымъ съ Богомъ. Плоть, оживляемая духомъ, пи-

[1]) Apol. 19.
[2]) Ibid. 20.

тается, растетъ, говоритъ, поучаетъ, дѣйствуетъ: это—Христосъ". По пророчествамъ—два пришествія І. Христа: „первое въ уничиженіи человѣческаго состоянія,—оно было; другое—въ величіи открытія Божества,—оно произойдетъ при концѣ вѣковъ. Не понимая перваго, іудеи ожидаютъ втораго, и полагаютъ, что оно одно только и будетъ. Униженіе Іисуса Христа побудило іудеевъ признать Его за простаго человѣка, и могущество Его сочли за волхвованіе". Своими чудесами „Онъ повсюду являетъ Себя Словомъ вѣчнаго Бога, Его единороднымъ Сыномъ, исполненнымъ премудрости, всемогущества и духа Его". Озлобленные противъ Него, іудейскіе учители и первосвященники принудили Пилата предать Его имъ на распятіе. І. Христосъ былъ распятъ и умеръ на крестѣ,—въ это время и случилось затмѣніе, записанное въ анналахъ, хранящихся въ римскихъ архивахъ. Снятое со креста и положенное во гробѣ, тѣло І. Христа оставалось въ немъ недолго,—І. Христосъ въ третій день воскресъ. Съ цѣлію воспрепятствовать распространенію вѣры въ І. Христа, іудеи стали распускать молву, что тѣло І. Христа было украдено Его учениками. Послѣ воскресенія чрезъ 40 дней, впродолженіе которыхъ І. Христосъ являлся своимъ ученикамъ и повелѣлъ имъ идти проповѣдывать Евангеліе всей твари, Онъ вознесся на небо. „Пилатъ, будучи въ сердцѣ своемъ и самъ едва ли не христіанинъ, представилъ Тиверію ясное и подробное донесеніе обо всемъ томъ, что здѣсь мною сказано, и императоры сами могли бы увѣровать во Христа, если бы не увлекалъ ихъ міръ"... „Вотъ исторія и точное время появленія нашей секты вмѣстѣ съ ея Учредителемъ и присвоеннымъ ей именемъ". Отсюда уже язычники могутъ видѣть: Богъ-ли І. Христосъ и истинна ли Его религія; а если она истинна, то всѣ другія, ей противоположныя, неистинны, ложны [1]).

Кромѣ Бога и Его единороднаго Сына, христіане признаютъ еще міръ духовъ, какъ признавали его и языческіе философы, поэты, признаетъ и простой невѣжественный народъ. Христіане вѣрятъ, что міръ безплотныхъ состоитъ изъ добрыхъ ангеловъ и злыхъ; дѣятельность послѣднихъ всегда клонится ко вреду человѣка, хотя человѣкъ и не всегда можетъ подмѣтить, что тутъ дѣйствуютъ именно духи злобы, благодаря тому, что духи эти не подпадаютъ подъ внѣшнія чувства и только за-

[1]) Apol. 21.

мѣчаются по своей дѣятельности. Но что особенно пріятно для демоновъ, такъ это—отклонять людей отъ истиннаго богопочитанія и привязывать ихъ идоламъ, подъ видомъ которыхъ они сами принимаютъ жертвы и пресыщаются ими. Благодаря быстротѣ перехода съ одного мѣста на другое, демоны успѣваютъ въ этомъ,—они знаютъ, что гдѣ дѣлается и, пользуясь этимъ, вводятъ людей въ заблужденіе посредствомъ обаяній и оракуловъ, и так. обр. легко доводятъ людей до того, что тѣ признаютъ и чтутъ ихъ за боговъ. [1]). Что боги и демоны—одно и тоже, доказательство этого представляетъ фактъ изгнанія бѣсовъ, доказательство сильное и торжественное. Пусть предстанетъ предъ христіаниномъ человѣкъ, завѣдомо одержимый бѣсомъ; если христіанинъ прикажетъ демону говорить, то демонъ сознается, что онъ—дѣйствительно демонъ, и что въ другихъ случаяхъ онъ выдаетъ себя за бога. Именемъ І. Христа, Котораго демоны страшно боятся, христіанинъ можетъ не только спрашивать демоновъ—кто они, чтобы убѣдить язычниковъ, но и совершенно изгонять ихъ изъ людей, и бѣсы повинуются христіанину, и исходятъ въ глазахъ язычниковъ съ бѣшенствомъ и крикомъ [2]). Если еще не изгоняемые они говорятъ о себѣ какъ о демонахъ, и называютъ себя богами изъ тщеславія, то осрамленные изгнаніемъ они уже не могутъ лгать и

---

[1]) Apol. 22; ad Scap. 2.

[2]) Apol. 23. 27; ad. Scap. 2. Въ экзорцизмѣ Прессансе не видитъ доказательства въ пользу христанской религіи (Hist. des trois premiers siècles de l'eglise chrét., par. E. Pressensé, t. II, éd 1861 an.). „Удивительно, говоритъ онъ, что Тертулліанъ настаиваетъ на аргументѣ, который не имѣетъ для себя другаго основанія, кромѣ эфемернаго суевѣрія“ (p. 457). Это явленіе—экзорцизмъ—Прессансе объясняетъ разстройствомъ воображенія; „ничто, говоритъ онъ, не было такъ распространено, какъ вѣрованіе въ одержаніе бѣсами, больной умъ вполнѣ подпадалъ подъ власть этого вѣрованія, только оно окрашивалось въ немъ различно, смотря по характеру вліяній, которымъ подвергался разстроенный умъ. Если больной приходилъ въ соприкосновеніе съ христіанами, то изъяснялъ свою болѣзнь какъ они, считалъ себя находящимся подъ вліяніемъ демона, въ этомъ демонѣ видѣлъ языческаго бога, и, не колеблясь, объявлялъ объ этомъ экзорцисту, который спрашивалъ его... Стало быть, неудивительно, что пылкое воображеніе Тертулліана воспламенилось при такомъ зрѣлищѣ, и что онъ извлекъ изъ этого одинъ изъ своихъ любимыхъ аргументовъ въ пользу новой религіи“ (p. 455). Такимъ-то образомъ „и самая лучшая апологія подверглась вліянію современныхъ предразсудковъ!“ (p. 457). Не будемъ ни защищать, ни опровергать этотъ взглядъ Прессансе, не будемъ ссылаться на Евангг. отъ Марк. XVI, 17,—укажемъ только, что для подтвержденія этого взгляда на экзорцизмъ въ первые вѣка нужно разстроить воображеніе у слишкомъ многихъ христіанъ того времени (Tert. apol. 23); объ экзорцизмѣ говоритъ и на немъ основываетъ доказательство истинности и божественности христіанства не одинъ Тертулліанъ (Orig. contra Cels. l. 1). Съ другой стороны—для подтвержденія этого взгляда Прессансе недостаетъ твердой опоры,—въ основѣ его лежитъ не болѣе, какъ одно бездоказательное предположеніе.

говорить противъ себя,—слѣд., свидѣтельству ихъ о христ. религіи и языческихъ богахъ въ этомъ случаѣ довѣрять можно. Это свидѣтельство, поразительное само въ себѣ, очень многихъ язычниковъ сдѣлало христіанами [1]); оно же сильно говоритъ за христіанство, оправдывая христіанъ отъ упрековъ въ оскорбленіи языческой римской религіи, пот. что, если эта религія не истинная религія, то и невозможно винить другихъ въ оскорбленіи ея. Обвиненіе это—вмѣсто христіанъ—обращается на самихъ же почитателей языческой религіи, какъ обожателей лжи, не только презирающихъ истинную религію и истиннаго Бога, но и открыто вооружающихся противъ нея, слѣд. виновныхъ въ атеизмѣ. Но если уже язычники настаиваютъ на своемъ богопочитаніи, не хотятъ оставить національную религію и принять христіанство, въ такомъ случаѣ они не должны оказывать вопіющей несправедливости и насилія, не должны требовать отъ христіанъ чествованія тѣхъ же самыхъ божествъ, и приносить имъ жертвы; не должны принуждать къ этому силою, а предоставить христіанамъ и свободу богопочитанія, и выборъ божества. Принуждая же христіанъ къ этому, они нисколько не угождаютъ своимъ богамъ, и сами боги, если только они дѣйствуютъ не во имя ребяческаго чувства, не должны принимать жертвы, приносимыя противъ воли. „Какой богъ потребуетъ себѣ насильственныхъ почестей! Человѣкъ даже ихъ не пожелаетъ“ [2]). „Религія должна быть пріемлема по убѣжденію, а не вслѣдствіе насильственныхъ мѣръ, приношенія божеству должны происходить отъ согласія сердца“ [3]). Этотъ принципъ—принципъ свободнаго вѣрованія въ какое угодно божество—римляне прилагаютъ ко всѣмъ подвластнымъ имъ націямъ,—только „у однихъ христіанъ отъемлется свобода совѣсти; одни христіане оскорбляютъ римлянъ; римляне не признаютъ христіанъ за римлянъ потому только, что не обожаютъ христіанскаго Бога. Но угодно вамъ, или не угодно, а нашъ Богъ есть Богъ всего человѣческаго рода; и Онъ долженъ быть—наконецъ—обожаемъ всѣми“ [4]).

Обожанія своихъ боговъ римляне требовали отъ всѣхъ изъ благодарности къ своимъ богамъ, въ силу того убѣжденія, будто римляне „по причинѣ одной своей ревности къ религіи возвысились до такой сте-

---

[1]) Apol. 23.
[2]) Ibid. 24. 28; ad Scap. 2.
[3]) Ad Scap. 2.
[4]) Apol. 24.

пени славы, что сдѣлались властителями міра, и будто бы доказательствомъ дѣйствительности ихъ божествъ служитъ то, что наибольшія ихъ поклонники суть и сильнѣйшіе въ мірѣ народы". По видимому, аргументъ сильный. Тертулліанъ старается распутать въ немъ гордіевъ узелъ и раскрыть тотъ софизмъ, какой лежитъ во всемъ этомъ убѣжденіи римлянъ. По его словамъ, говоря о помощи и содѣйствіи боговъ въ завоеваніяхъ и достиженіи блеска римской имперіи, нужно разумѣть только національныхъ боговъ, а никакъ не покоренныхъ,—невѣроятно, чтобы боги той или другой завоеванной области или мѣстности помогали римскому оружію овладѣть своей родиной, своей отчизной, гдѣ они родились, жили и гдѣ находятся ихъ гробницы. Всего естественнѣе ожидать отъ нихъ, что они помогутъ своему народу, своимъ соотечественникамъ, а не римлянамъ. Но и изъ національныхъ божествъ—благодаря какимъ же именно богамъ римляне достигли величія? Не Лаврентинѣ ли—этой самой непотребной женщинѣ, которой съ особымъ усердіемъ кадили римляне? Да и за что національные боги стали бы особенно ратовать за римлянъ? Почести имъ начали воздавать уже по достиженіи величія римскаго государства, прежде же, нежели римляне сдѣлались великими, они не были религіозны [1]). „Дикій Римъ древнѣе нѣкоторыхъ римскихъ боговъ. Онъ правительствовалъ прежде, чѣмъ Капитолій получилъ огромную окружность" [2]),—слѣд, причина величія римлянъ кроется не въ религіозности ихъ. Кромѣ того, величіе Рима нельзя считать слѣдствіемъ религіозности римлянъ и потому, что расширеніе римскаго государства посредствомъ завоеваній, его апогей достигались цѣлымъ рядомъ оскорбленій боговъ. „У римлянъ сколько было трофеевъ, столько и святотатствъ, сколько побѣдъ надъ народами, столько побѣдъ и надъ богами, сколько добычъ дѣлается у непріятеля, столько увозится и плѣнныхъ боговъ. И боги охотно соглашаются принимать почести отъ своихъ враговъ и побѣдителей! Они даютъ неограниченную власть тѣмъ, отъ которыхъ имъ слѣдовало бы требовать удовлетворенія за обиду, а не поклоненія... Такимъ образомъ трудно приписывать религіи величіе римлянъ, которые оскорбляли ее по мѣрѣ того, какъ возвеличивались, или возвеличивались по мѣрѣ того, какъ оскорбляли ее" [3]). Если—въ самомъ дѣлѣ—римскіе

[1]) Apol. 25.
[2]) Ibid. 26.
[3]) Ibid. 25.

боги располагали царствами, то іудеямъ—современникамъ ихъ боговъ—никогда бы не удалось царствовать; а между тѣмъ они царствовали, у нихъ существовалъ храмъ, который снабжали дарами даже сами римляне, и Богу іудеевъ сами римляне приносили жертвы. Римлянамъ никогда бы не удалось завоевать эту націю (іудеевъ), если бы она не совершила богоубійства... И такъ—раздаятель царскихъ вѣнцовъ не языческое божество, а то верховное Существо, „отъ Котораго зависятъ и земля и царствующіе на землѣ; Тотъ, Кто былъ прежде временъ и сотворилъ времена и вѣки, установилъ также и сроки и измѣненія имперій; города и возвышаются и падаютъ по волѣ Того, Кто обладалъ родомъ человѣческимъ прежде, нежели существовали города“ [1]). Этому-то Властителю вселенной христіане и покланяются, а не языческимъ мнимымъ богамъ. Убѣжденные въ истинности христіанства и ложности язычества, христіане на всѣ языческія принужденія—приносить жертвы богамъ—будутъ всегда выставлять справедливое сознаніе своей совѣсти, даже если бы за то пришлось поплатиться жизнію,—и это не будетъ упрямствомъ со стороны христіанъ; совѣтъ же язычниковъ христіанамъ—ради сохраненія своей жизни принесть жертву богамъ—какъ внушеніе демоновъ, противниковъ добра, навсегда останется совѣтомъ, которому никто изъ христіанъ не послѣдуетъ [2]).

Такимъ убѣжденіемъ, выраженнымъ за всѣхъ христіанъ, Тертулліанъ оканчиваетъ тотъ отдѣлъ своей апологіи, гдѣ трактуетъ объ отношеніи христіанъ къ римскому культу и доказываетъ, что христіане, покланяясь единому Богу, не безбожники, и, отказываясь отъ чествованія языческихъ боговъ, нисколько не оскорбляютъ римлянъ съ ихъ культомъ,—дѣло религіи—дѣло совѣсти и убѣжденія, всякій можетъ признать такого Бога, какого ему угодно,—въ область чувствъ, сердца посторонніе не должны входить съ своими требованіями, иначе это будетъ нарушеніе общечеловѣческихъ правъ и подневольное служеніе непріятно будетъ и самимъ богамъ.

Указанное обвиненіе христіанъ въ атеизмѣ было не особенно важно въ глазахъ римлянъ, и могло бы быть извинено, если бы только сюда не присоединились другія, имѣвшія въ глазахъ римлянъ великое значеніе,

---

[1]) Apol. 26.
[2]) Ibid. 27.

слывшія у нихъ политическимъ преступленіемъ, напр. оскорбленіе императорскаго величества.

Реализуя все, представляя все въ чувственной формѣ, Римъ давно уже воплотилъ всю римскую имперію въ одной личности императора, смотрѣлъ на императора, какъ на всю имперію. Императоръ, какъ центръ и воплощеніе всей жизни имперіи, сдѣлался священною личностію и для всякаго римлянина,—кому дорого было величіе отечества, дорога была также и личность императора [1]). Объ отношеніи римлянина къ своему отечеству извѣстно: каждый членъ римскаго государства благоговѣлъ предъ отчизной,—ея величіе было счастіемъ, гордостію для всякаго римлянина [2]). Воплотивши свою имперію въ лицѣ императора, римлянинъ перенесъ свой взглядъ и свои государственныя отношенія и на личность императора. Императоръ сдѣлался для него кумиромъ, богомъ [3]); ему воздвигались статуи, строились храмы, въ честь его приносились жертвы, его геніемъ клялись и т. п. [4]). За личностью императора—бога все стушевывалось, даже сами боги занимали второстепенное мѣсто и группировались около обоготвореннаго императора. Въ силу тѣсной связи императора и имперіи, оскорбленіе, нанесенное императору, считалось равносильнымъ оскорбленію всему государству, и всякое посягательство на честь и личность императора дорого бы обошлось всякому, кто бы только ни дерзнулъ на это. Къ чести римлянъ нужно замѣтить, что они бдительно охраняли особу императора [5]); къ оскорбленію ея было чутко ухо римлянина и, если гражданинъ римской имперіи слышалъ оскорбленіе величества, онъ приходилъ въ негодованіе,—предъ нимъ тотчасъ воскресалъ

---

[1]) Въ Римѣ существовалъ особый законъ, охранявшій императорское величіе, lex majestatis (Tacit annal. II, 50), какъ логическое слѣдствіе бывшаго прежде закона Юлія о поддержаніи величія римскаго народа.

[2]) Horat. Carm. saecul. v. 9—12; Virgil. Aeneid. VII, 218.

[3]) Обычной формулой, какой начинались оффиціальныя бумаги Домиціана, была: Dominus ac Deus noster haec fieri jubet (Dio Cass. LXVII, 13,—у Freppel'я, Tertull. I, 141).

[4]) Freppel. Tertullien, I, 134. 140; S. Justin, p. 53.—Какъ совершалась денфикація императоровъ по смерти ихъ, самый процессъ ея, объ этомъ можно читать въ Журн. Мин. Нар. Просв. ч. 176, стат. А. Радонежскаго: „погребальные обряды древнихъ римлянъ“ (глав. 12).

[5]) Правда, деспотизмъ императоровъ вызывалъ иногда себѣ отпоръ въ сдавленныхъ классахъ римской имперіи, находились недовольные государственнымъ гнетомъ, но эти довольно рѣдкіе и исключительные случаи возстанія противъ существующаго порядка, кажется, не могутъ входить въ общую характеристику отношеній римлянъ къ государству и императору, какъ исключенія,—они подтверждаютъ только общее правило.

образъ отечества на вершинѣ его блеска и рисовалось то пятно, какое налагалось оскорбленіемъ на этотъ свѣтлый фонъ отечественнаго блеска. Предъ этимъ преступленіемъ всякое другое казалось ему менѣе тяжкимъ. Смертная казнь была опредѣлена за непризнаніе въ императорѣ божескаго достоинства и за оскорбленіе его величества [1]).—По всему этому можно судить, какъ римляне должны были отнестись къ христіанамъ, въ обществѣ которыхъ они постоянно подозрѣвали и замѣчали оскорбленіе императора, а въ лицѣ его и всей имперіи. Христіане не боготворили императора, не оказывали ему божескихъ почестей, его геніемъ не клялись, въ языческихъ торжественныхъ процессіяхъ и жертвоприношеніяхъ въ честь императоровъ не принимали участія. Изъ всего этого римляне выводили одно заключеніе, что христіане—враги императора и имперіи. Къ этому-то обвиненію теперь и переходитъ Тертулліанъ и старается представить христіанъ не врагами кесарей и римской имперіи, а лучшими подданными.

Дѣйствительно, говоритъ Тертулліанъ, христіане величайшіе преступники, если только они на самомъ дѣлѣ оскорбляютъ императорское величество. Величество императоровъ гораздо выше величества римскихъ боговъ, и сами римляне правы, когда благоговѣютъ и страшатся императоровъ болѣе, нежели Юпитера олимпійскаго и другихъ бездушныхъ боговъ, не имѣющихъ возможности отмстить за свое оскорбленіе, потому что могущество императоровъ у нихъ всегда предъ глазами, осязательно, между тѣмъ какъ могущество боговъ составляетъ еще вопросъ,—и имъ всегда легче преступить клятву, произнесенную именемъ всѣхъ боговъ, нежели клятву однимъ геніемъ императора [2]). Но на христіанъ обрушивается все это обвиненіе не потому, чтобы они оскорбляли императорское достоинство, а единственно изъ-за того, что они за императора молятъ непризнаннаго и непризнаваемаго римлянами истиннаго Бога, за то, что они не ставятъ императора ниже того, что ему подвластно, за то, что христіане не играютъ благоденствіемъ императора [3]). „О здравіи и благоденствіи императоровъ христіане молятъ Бога предвѣчнаго, Бога истиннаго“, Который есть Творецъ всего—и императоровъ, Владыка и Раздаятель вѣнцовъ, чрезъ Котораго и сами императоры дѣлаются импера-

[1]) Senec. de benef. III, 26.
[2]) Apol. 28; ad Scap. 2.
[3]) Apol. 29; ad nat. I, 17.

торами. У этого истиннаго и всемогущаго Бога христіане „просятъ императорамъ долгоденствія, мирнаго царствованія, безопасности ихъ дома, храбрости воинства, вѣрности сената, благонравія народа, спокойствія всего міра, словомъ—всего того, что человѣкъ, что императоръ пожелать только могутъ“, и вполнѣ убѣждены, что Богъ услышитъ ихъ молитву и даруетъ просимое. Слѣдовательно, преступленіе христіанъ одно, именно—что они „соблюдаютъ правду и вѣрность къ Богу“ [1]), не умѣютъ лгать и льстить императорамъ, подобно самимъ язычникамъ, и оказываютъ имъ достодолжное уваженіе. Если христіанамъ вообще заповѣдано молиться за враговъ и гонителей,—каковыми по всей справедливости можно назвать тѣхъ императоровъ—гонителей, въ оскорбленіи величества которыхъ винятъ христіанъ,—и они выполняютъ эту заповѣдь; то тѣмъ болѣе они будутъ выполнять другую, прямую и положительную, заповѣдь—молиться за императоровъ и ихъ подданныхъ, чтобы въ государствѣ процвѣтало полное благоденствіе (1 Тим. II, 1. 2) [2]). Христіане—члены имперіи; слѣд., государственное волненіе болѣзненно отзовется и на нихъ, если только они не содѣйствуютъ его устраненію [3]),—своими молитвами они дѣйствительно и содѣйствуютъ этому; мало того, своими молитвами за императора и римскую имперію христіане не только пресѣкаютъ государственныя волненія, но и отодвигаютъ близкій конецъ міра,—молясь о продолженіи міра, христіане—естественно—молятся и о продолженіи римской имперіи [4]). Если же христіане не клянутся геніемъ императоровъ, такъ это—въ силу того убѣжденія, что геніи—демоны; но за то христіане клянутся жизнію императоровъ—помазанниковъ божіихъ, что для нихъ несравненно дороже самыхъ геніевъ [5]).

---

[1]) Apol. 30; ad Scap. 2.

[2]) Apol. 31; ad nat. I, 17; ad Scap. 2.

[3]) Apol. 31; ad nat. I, 17.

[4]) Въ первые вѣка было распространено мнѣніе о близости конца міра; это событіе—конецъ міра—въ представленіи первенствующихъ христіанъ объединялось съ паденіемъ римской имперіи. Связь эта, кажется, выработалась не вдругъ, а постепенно. На вершинѣ своего апогея, римская имперія представляла собою грандіозное зданіе; смотря на него, невольно закрадывалось убѣжденіе или въ совершенной невозможности паденія его, или же—паденіи только съ концомъ міра. Послѣднее событіе должно служить, по этому убѣжденію, живымъ предвѣстникомъ перваго и отдаленіе паденія всемірной монархіи, ясное дѣло, отдаляло и кончину міра. Опираясь на это, можно сказать, общее убѣжденіе, Тертуллианъ и говоритъ о немъ, какъ фактическомъ доказательствѣ искренности христіанъ къ особѣ императора и къ римской имперіи.

[5]) Apol. 32.

Обращаясь съ молитвами за императоровъ къ истинному, всемогущему Богу, христіане этимъ содѣйствуютъ благосостоянію имперіи и императоровъ болѣе, чѣмъ язычники. Правда, христіане не приравниваютъ императоровъ Богу, а ставятъ ниже Его; но этимъ они нисколько не унижаютъ императоровъ, потому что выражаютъ этимъ настоящую правду, а не лгутъ и не льстятъ императорамъ, подобно язычникамъ, которые хотя и обожаютъ императоровъ, но тѣмъ не менѣе въ тріумфальныхъ процессіяхъ чрезъ герольда заявляютъ имъ, что они не боги, а люди. Да и сами императоры, вѣроятно, согласятся, что для нихъ достаточно быть только императорами, а не присваивать себѣ честь божества [1]). Основатель римской имперіи—Августъ, дѣйствительно, и не присваивалъ себѣ титула божества, и терпѣть не могъ, чтобы его называли владыкой въ томъ смыслѣ, какъ говорятъ это о Богѣ. Одинъ Владыка—Господь, Онъ—Владыка и императоровъ, владычество Его простирается на всѣхъ,—приравнивать Ему императоровъ—будетъ оскорбленіемъ Его, и гнусной лестью императорамъ [2]). Если строго разбирать дѣло, то окажется, что враги императоровъ не христіане, празднующіе торжественные императорскіе дни изліяніемъ чувствъ своего сердца, и дѣлающіе это искренно, какъ подсказываютъ имъ это сердечныя влеченія, а язычники, которые „въ эти дни возжигаютъ огни, раскладываютъ постели по улицамъ, дѣлаютъ тутъ огромныя торжества, обращаютъ Римъ въ питейный домъ, разливаютъ всюду вино, толпами бѣгаютъ, производя всякія наглости и безчинства“, покрываютъ двери своихъ домовъ лаврами, возжигаютъ свѣтильники,—язычники, которые, подъ личиной почитанія императоровъ, желаютъ частой имъ смѣны, чтобы болѣе видѣть ихъ щедрость,—язычники—римляне, изъ среды которыхъ вышли различные Кассіи, Нигеры, Альбины, Сигеріи и Партеніи—убійцы своихъ императоровъ и бунтовщики. Ни въ чемъ этомъ нельзя упрекнуть христіанъ, нельзя уличить ни одного христіанина [3]). Если, теперь, римляне—усердные почитатели и обожатели императоровъ—оказываются врагами ихъ, то—наоборотъ—не можетъ ли случиться, что мнимые враги—христіане окажутся настоящими римлянами, а не врагами государства? Отъ христіанъ, имѣющихъ принципомъ своимъ—не дѣлать никому зла и вреда, можно ли ожидать чего-

[1]) Apol. 33; ad Scap. 2.
[2]) Apol. 34.
[3]) Apol. 35; ad Scap. 2.

либо противъ императоровъ и имперіи? [1]). Вся предшествующая исторія христіанъ показываетъ, что христіане хотя и много потерпѣли отъ язычниковъ, хотя бы и имѣли основаніе ненавидѣть ихъ и мстить имъ за различныя преслѣдованія; но, держась принципа всепрощающей любви, любви даже ко врагамъ, христіане никогда не дѣлали и попытки къ мести. А между тѣмъ они, при своей многочисленности, могли бы отмстить своимъ гонителямъ вооруженною силой; даже, не поднимая оружія, они жестоко отмстили бы своимъ властителямъ, если бы только это не противорѣчило ихъ убѣжденіямъ,—простое отдѣленіе христіанъ показало бы, сколько у римлянъ этихъ мнимыхъ враговъ. Если бы христіане отдѣлились, то въ городахъ наступило бы безмолвіе и тишина, и римлянамъ не надъ кѣмъ было бы властвовать. Но христіане не мстили и не мстятъ язычникамъ, платятъ имъ за зло добромъ, изгоняя враговъ—демоновъ... Нужно, впрочемъ, сознаться, что христіане дѣйствительно враги, только враги не государства и не рода человѣческаго, какъ представляютъ это римляне—язычники, а враги заблужденій религіозно-нравственныхъ [2]).

Чтобы окончательно оправдать христіанъ отъ взводимыхъ на нихъ антигосударственныхъ обвиненій, недостаточно было одного выясненія отношеній христіанъ къ римскимъ императорамъ,—такъ какъ государственная жизнь, правда, воплощенная въ лицѣ императоровъ, имѣетъ много проявленій и внѣ этой особы. При обвиненіи христіанъ въ противоправительственности, со стороны язычниковъ имѣлись въ виду еще другія основанія, взятыя изъ жизни христіанъ. Въ вѣка гоненій, когда христіане должны были на каждомъ шагу опасаться нападеній со стороны язычниковъ, открытое отправленіе богослуженія было невозможно. Для совершенія таинства евхаристіи и богослуженія первенствующіе христіане собирались большею частію въ катакомбахъ и тамъ—на гробахъ мучениковъ—въ вечерніе и ночные часы, время свободное отъ дневнаго шума и болѣе или менѣе безопасное отъ язычниковъ, пѣли хвалебные гимны Богу, устрояли вечери любви, совершали таинство евхаристіи. Подобныя богослужебныя христіанскія собранія, разумѣется, не могли укрыться отъ взоровъ языческихъ. Въ глазахъ подозрительнаго правительства эти собранія христіанъ приняли другой характеръ. О христіанахъ стали гово-

---

[1]) Apol. 36.

[2]) Ibid. 37; ad Scap. 2.

рить, что они, бѣгая свѣта и скрываясь отъ людскихъ глазъ въ катакомбахъ, вѣроятно, замышляютъ что-нибудь недоброе противъ государства; они—шайка заговорщиковъ, въ силу существующихъ законовъ о тайныхъ собраніяхъ нетерпимы въ обществѣ. Подозрѣнія и догадки эти усиливались еще тѣмъ, что христіане чуждались жизни язычниковъ, удалялись языческихъ развлеченій и т. п. Всѣ антигосударственныя обвиненія противъ христіанъ,—оскорбленіе императорскаго величества, христіане—враги государства, заговорщики, люди подозрительные въ общественной жизни,—всѣ обвиненія, вмѣстѣ взятыя, были очень сильными для гражданина римской имперіи; поэтому—для оправданія христіанъ (что они не политическіе преступники) апологету нужно было разбить всѣ тѣ элементы или частные пункты, изъ которыхъ слагалось это одно великое обвиненіе.—Тертулліанъ уже разъяснилъ выше, что христіане не враги императоровъ и нисколько не оскорбляютъ его величества. Теперь онъ приступаетъ къ анализу обвиненія, будто христіане составляютъ шайку заговорщиковъ, виновники общественныхъ бѣдствій, люди не пригодные къ общественной жизни.

Христіане—не враги государства, не составлютъ шайки заговорщиковъ и не нарушаютъ теченія государственныхъ дѣлъ, такъ какъ не имѣютъ пристрастія къ славѣ, почестямъ и т. д., и не находятъ для себя выгоды въ заговорахъ, или въ томъ, чтобы приводить въ замѣшательство народныя и сенатскія собранія [1]). Удаляясь отъ языческой жизни и языческихъ развлеченій, христіане не должны бы навлекать на себя подозрѣній въ антигосударственныхъ стремленіяхъ,—они удаляются только отъ языческихъ суевѣрій, признавая ихъ для себя положительно вредными, и избираютъ другой родъ удовольствій, потому что имъ не нравятся языческія, какъ язычникамъ—христіанскія [2]). Собираются же они въ одно мѣсто съ тою цѣлію, „чтобы молиться Богу, составляютъ священный союзъ благопріятный Ему, молятся объ императорахъ, ихъ министрахъ, всѣхъ властяхъ, мирѣ, благосостояніи всего міра, удаленіи окончательнаго переворота во вселенной; собираются, чтобы читать священное писаніе, изъ котораго, смотря по обстоятельствамъ, почерпаютъ необходимыя для нихъ свѣдѣнія и наставленія“,—писаніе, „питающее

---

[1]) Apol. 38; ad Scap. 2.

[2]) Apol. 39.

вѣру и надежду христіанъ, поддерживающее ихъ упованіе, болѣе и болѣе усиливаетъ между ними благочестіе, внѣдряя въ нихъ свои правила". Въ этихъ собраніяхъ, подъ предсѣдательствомъ старцевъ, „происходятъ увѣщанія и исправленія, произносятся приговоры именемъ Божіимъ", на которые христіане смотрятъ какъ на Божественный судъ. Братская любовь занимаетъ здѣсь очень видное мѣсто. За эту, между прочимъ, братскую любовь язычники винятъ христіанъ, вѣроятно, потому, что у язычниковъ порваны всѣ родственныя связи и между родственниками идутъ постоянные споры относительно имуществъ. У христіанъ все обще, кромѣ женъ,—въ этомъ отношеніи они рѣзко отличаются отъ самихъ римлянъ, которые разрушаютъ брачные узы, уступая своихъ женъ друзьямъ для произведенія на свѣтъ дѣтей, и такимъ образомъ даже высшіе классы римскаго общества подаютъ примѣры разврата. Въ собраніяхъ своихъ христіане устраиваютъ вечери любви; но это—не роскошные пиры салійцевъ, а скромныя трапезы, устраиваемыя съ благотворительною цѣлію; на нихъ все совершается благопристойно: ни громкихъ разговоровъ и никакихъ непристойностей на нихъ не бываетъ; начинаются и оканчиваются онѣ только молитвой. Послѣ вечери не бываетъ ни дѣтоубійства, ни разврата,—все это—выдумка, наглая ложь. Если бы собранія христіанъ стояли въ связи или въ сношеніи съ опасными и преступными скопищами, въ такомъ случаѣ христіане не стали бы ихъ отстаивать, а первые попросили бы уничтожить ихъ [1]). Но „собранія людей честныхъ, добродѣтельныхъ, благочестивыхъ и цѣломудренныхъ—не шайка заговорщиковъ, а болѣе почтенный сенатъ", и потому совершенно напрасно винятъ христіанъ и считаютъ ихъ,—за ихъ мнимое беззаконіе, оскорбленіе имперіи и ея боговъ,—виновниками всѣхъ общественныхъ бѣдствій [2]). Обыкновенно—лишь только случится какое либо бѣдствіе, сейчасъ же раздаются крики: „христіанъ ко львамъ"! [3]) Но поступая такимъ образомъ съ христіанами, забываютъ одно историческое явленіе, что общественныя бѣдствія, даже сильнѣйшія, были и тогда, когда еще не было христіанъ. Гдѣ же причина этихъ бѣдствій? Въ гнѣвѣ боговъ? Да боги-ли производятъ ихъ, если они сами ничего не могутъ ощущать? [4])

---

[1]) Apol. 39.
[2]) Ibid. 40.
[3]) Christianos ad leones!
[4]) Ibid. 40; ad nat. I, 9

Не языческіе боги, а истинный Богъ, раздражаемый беззаконіями людей, производилъ и производитъ всѣ эти перевороты на земномъ шарѣ, въ родѣ всемірнаго потопа и др. [1]). Съ другой стороны—замѣчено, что съ появленіемъ христіанства и христіанъ общественныя бѣдствія значительно уменьшились. Богъ не наказываетъ уже людей съ прежней строгостью; чѣмъ объяснить это обстоятельство, если не вліяніемъ христіанства и молитвами христіанъ? [2]). Такимъ образомъ выходитъ, что не христіане—причина общественныхъ бѣдствій, а сами же язычники, своимъ поклоненіемъ идоламъ раздражающіе Бога и подвигающіе Его къ наказанію за идолопоклонство,—они „привлекаютъ бичъ небесный на землю“. А что вмѣстѣ съ язычниками терпятъ божественныя наказанія и вѣрные служители Божіи, причина этого заключается въ особенныхъ планахъ Божіихъ,—Богъ въ настоящей жизни вполнѣ ни награждаетъ, ни наказываетъ никого,—окончательный судъ произведетъ Онъ и воздастъ каждому по заслугамъ при концѣ міра;—и стало быть, тотъ фактъ, что за святотатство язычниковъ наказываются и христіане, нисколько не говоритъ противъ христіанства и христіанъ и въ пользу язычества [3]).

Какъ неосновательны всѣ предъидущія обвиненія противъ христіанъ со стороны язычниковъ, такъ же не имѣетъ фактической опоры и тотъ упрекъ, дѣлаемый христіанамъ, будто „они безполезны для связей общественной жизни“. Въ обыденной жизни христіане поставлены въ одинаковыя съ язычниками условія: пользуются такою же житейской обстановкой, имѣютъ повсюду очень частыя столкновенія и сношенія съ язычниками,—удаляются только языческихъ церемоній и разнаго рода зрѣлищъ. Христіане и язычники взаимно работаютъ другъ для друга и получаютъ соотвѣтственное вознагражденіе или плату. Отсюда непонятно, какимъ образомъ выходитъ, что христіане безполезны въ общественной жизни? Если же взять въ расчетъ уплату податей, то христіане въ этомъ отношеніи

---

[1]) Въ посланіи къ Скапулѣ Тертулліанъ приводитъ еще другія два доказательства въ пользу невинности христіанъ въ томъ, въ чемъ ихъ винили. Грозная карающая рука Божія, обнаружившаяся въ чудесныхъ знаменіяхъ въ области природы, страшныя наказанія гонителей христіанъ, наконецъ—какое-то событіе изъ жизни самаго Скапулы,—все это нашло мѣсто въ ряду аргументовъ Тертулліана и—по его цѣли—должно было заставить Скапулу задуматься и вникнуть въ то, что „желая истребить христіанъ, онъ воюетъ противъ невинности“, въ судебныхъ процессахъ христіанъ поступаетъ вопреки своей совѣсти. (Ad Scap. 3. 4).

[1]) Apol. 40.

[2]) Ibid. 41.

оказываются исправнѣе самихъ язычниковъ. Помимо этихъ государственныхъ сборовъ, язычники немало получаютъ доходовъ или выгоды отъ христіанъ, благодаря конфискаціи ихъ имуществъ [1]). Христіане составляютъ въ средѣ язычниковъ тоже, что душа въ тѣлѣ,—они многихъ избавили отъ демоновъ, исцѣлили отъ болѣзней; своими молитвами низводили съ неба дожди, такъ какъ „никакая засуха не можетъ устоять противъ ихъ постовъ и молитвъ“; христіане отечески покровительствуютъ сиротамъ, питаютъ бѣдныхъ и пр. [2]). Это должно убѣдить людей даже предубѣжденныхъ, что христіане очень полезны въ общественной жизни, безполезны только для похитителей, волхвовъ, гадателей, астрологовъ и т. п. эксплоататоровъ [3]).

На христіанство, между прочимъ, смотрѣли какъ на одну изъ философскихъ школъ, какъ на человѣческое произведеніе, не видѣли въ немъ ничего божественнаго. На подобный взглядъ Тертулліанъ даетъ свое замѣчаніе. Пусть, говоритъ онъ, христіанство—философская школа; зачѣмъ же римляне не относятся къ ней также, какъ и ко всякимъ другимъ школамъ? Зачѣмъ на однихъ смотрятъ сквозь пальцы, а другихъ преслѣдуютъ? Къ христіанству, даже какъ къ философіи, язычники римскіе должны бы относиться съ уваженіемъ, большимъ, чѣмъ какимъ пользуются господствующія философскія школы,—превосходство его предъ философскими школами очевидно. Философы явно разрушаютъ общественное богослуженіе, порицаютъ языческія суевѣрія,—и имъ за это апплодируютъ; многіе философы вооружаются даже противъ государственныхъ властей и существующаго государственнаго строя,—и за это они получаютъ даже награды и т. д. Христіанъ же, которые ничего противогосударственнаго не сдѣлали, гонятъ, какъ враговъ императора и имперіи; христіанъ, проповѣдующихъ истину и отстаивающихъ ее, мучатъ и наказываютъ, какъ суевѣровъ и поклонниковъ заблужденій; христіанъ, исповѣдующихъ единаго истиннаго Бога и отвергающихъ несродный душѣ политеизмъ, винятъ и судятъ, какъ атеистовъ и т. д. Но дѣло въ томъ, что христіанство не есть отрасль той или другой философской школы, а христіане—послѣдователи ея; христіанъ нельзя сравнивать съ философами—ни со стороны ученія, ни со стороны приложенія этого ученія къ жизни,

---

[1]) Apol. 42.
[2]) Ad Scap. 4.
[3]) Apol. 43.

со стороны нравственности. У философовъ не было опредѣленнаго ученія о божествѣ, ихъ религіозныя мнѣнія были шатки и чрезвычайно разнообразны [1]); у христіанъ же—послѣдній ремесленникъ знаетъ о Богѣ болѣе, чѣмъ величайшій языческій философъ. Относительно же нравственныхъ вопросовъ и приложенія ихъ къ жизни не можетъ быть и рѣчи,—здѣсь, въ этомъ отношеніи, христіане далеко превосходятъ всѣхъ языческихъ философовъ,—сами язычники съ особеннымъ уваженіемъ отзываются о многихъ сторонахъ христіанской морали и практическомъ приложеніи ихъ. Словомъ, „возможно ли сравнивать философа съ христіаниномъ, ученика Греціи—съ ученикомъ самаго неба, человѣка, занимающагося одной славой, съ человѣкомъ, пекущемся единственно о своемъ спасеніи, человѣка мудро говорящаго—съ человѣкомъ мудро поступающимъ, человѣка разрушающаго все—съ человѣкомъ все зиждущимъ и поддерживающимъ? Какъ можно сравнивать поборника заблужденія съ противникомъ онаго, исказителя истины—съ отмстителемъ ея, похитителя ея—съ ея всегдашнимъ хранителемъ и обладателемъ? [2]). Что общаго между двумя человѣками, столь противоположными другъ другу?“ [3])—Коснувшись вопроса о превосходствѣ откровеннаго ученія предъ ученіемъ философовъ, Тертулліанъ, между прочимъ, беретъ изъ всей совокупности христіанскаго вѣроученія одинъ пунктъ—ученіе о посмертномъ существованіи человѣка, и изъ сравненія этого ученія съ ученіемъ внѣ-христіанскимъ доказываетъ свою мысль. Между тѣмъ, какъ внѣ христіанства царило ученіе о душепереселеніи, если только не совершенномъ уничтоженіи человѣка со смертію,—христіанство сказало о новой жизни послѣ гроба—не такой, какой она представлялась въ языческой догматикѣ,—возвѣстило, что для этой жизни всѣ люди воскреснутъ, „каждый вновь сдѣлается тѣмъ, чѣмъ онъ былъ, что душа опять оживитъ тѣло, хотя, можетъ быть, и не въ томъ точно видѣ, въ какомъ оно было“. Не говоря уже о томъ, что это христіанское ученіе всецѣло опирается на божественномъ авторитетѣ, необ-

---

[1]) Apol. 46; ad nat. II, 2.

[2]) Объ отношеніи языческихъ философовъ къ откровенному ученію Тертулліанъ говоритъ: Какой поэтъ, какой софистъ не черпалъ чего-либо изъ пророковъ? Изъ сихъ свящ. источниковъ философы пытались утолить жажду свою, только эти, заимствованныя ими откровенныя истины они искажали, передѣлывали на свой ладъ, сообразно съ своими основными взглядами. Откровенныя истины служили для нихъ оригиналомъ, съ котораго они списывали недостойныя копіи (apol. 47; ad nat. II, 2.

[3]) Apol. 46.

ходимо требуется оно идеею о Богѣ правосудномъ и всемогущемъ [1]), и производитъ великое вліяніе на жизнь принимающихъ это ученіе,—благодаря ученію о воскресеніи, вѣчныхъ наградахъ и наказаніяхъ, люди дѣлаются лучшими. Практическій выводъ отсюда, сообразный съ предположенною апологіею цѣлію, тотъ, что ученіе это выгодно и въ общественной жизни; но осуждать то, что выгодно, можетъ только предубѣжденіе, позабывающее всѣ выгоды. И этого предубѣжденія держатся римляне, не масса только, не слѣпая толпа, но и люди, занимающіе очень видные посты. И между римскими судьями есть такіе, которые, ради снисканія народной любви и расположенія, употребляютъ разныя жестокости по отношенію къ христіанамъ, и находятъ въ этомъ признакъ своего торжества. Между тѣмъ не римлянамъ—язычникамъ слѣдовало бы радоваться, а христіанамъ, потому что чрезъ гоненія, пытки и мучительную смерть они достигаютъ того, чего желали [2]).

Въ заключеніе своей апологіи Тертулліанъ не обращается къ римскимъ властямъ и римскому народу съ прошеніемъ о вѣротерпимости,—характеръ всей апологіи не позволяетъ ему закончить свое слово такимъ образомъ. Онъ призываетъ римлянъ только къ серьезному изслѣдованію дѣла христіанъ и указываетъ на неизбѣжное слѣдствіе гоненій. „Сначала выньте, говоритъ онъ, бревно изъ своего глаза, а потомъ уже беритесь за то, чтобы вынуть соломину изъ глаза сосѣда. Исправьте свои нравы прежде свирѣпства противъ нравовъ христіанъ. Изслѣдуйте то, въ чемъ насъ вините, и вы болѣе не будете насъ обвинять. Узнайте наконецъ себя самихъ, и вы сдѣлаетесь строже къ себѣ. Этой маленькой книжки [3]) должно быть достаточно, если не для того, чтобы показать вамъ истину, то—по крайней мѣрѣ—указать вамъ путь найти ее. Если угодно, осуждайте истину и доказывайте заблужденіе; но только пусть это будетъ съ полнымъ сознаніемъ дѣла“ [4]). „Вы можете, продолжаетъ онъ, обращаясь къ римской администраціи, безпрепятственно осуждать насъ на казнь, предавать мукамъ и истреблять [5]); но мы нисколько не страшимся гоненій, грозящихъ намъ со стороны тѣхъ людей, которые нена-

[1]) Тертулліанъ говоритъ, что ученіе о душепереселеніи выработано философами изъ откровеннаго ученія о посмертной судьбѣ человѣка (apol. 48; ad nat. I, 19).

[2]) Apol. 49.

[3]) Рѣчь о первой книгѣ ad nationes.

[4]) Ad nat. I, 19.

[5]) Apol. 50.

видятъ свѣтъ... [1]) несправедливость ваша есть прямое доказательство нашей невинности... Всѣ ваши утонченныя жестокости не служатъ ни къ чему: онѣ еще болѣе привязываютъ насъ къ нашей религіи. Мы умножаемся по мѣрѣ того, какъ вы насъ пожинаете: кровь наша дѣлается сѣменемъ для христіанъ". И это особенно благодаря примѣру. Если всякій примѣръ дѣйствуетъ сильнѣе словъ, то тѣмъ болѣе примѣръ христіанъ,—ихъ твердость и героическое перенесеніе мученій заставляютъ всякаго очевидца вникнуть въ ихъ причину и за тѣмъ—присоединиться къ христіанамъ. Такимъ образомъ, рядъ мученій, выдуманныхъ для христіанъ языческою ненавистію, есть ближайшій путь, ведущій язычниковъ въ церковь Христову [2]).

б) Противъ іудеевъ.

Характеръ сочиненія Тертулліана „adversus iudaeos" и анализъ его. Представленіе іудеевъ о своемъ превосходствѣ предъ другими народами, опирающееся на ветхозавѣтныхъ божественныхъ установленіяхъ. Временный характеръ этихъ установленій, прообразовательное значеніе ихъ. Ветхозавѣтныя мессіанскія пророчества и исполненіе ихъ на лицѣ Іисуса Христа. Ложная мессіанская идея іудеевъ, какъ причина, почему они не признали въ лицѣ Іисуса Христа обѣтованнаго Мессіи. Два пришествія Сына Божія. Заключительный выводъ Тертулліана изъ сочиненія „adversus iudaeos".

У Тертулліана есть еще трактатъ, касающійся внѣшней дѣятельности его,—трактатъ этотъ „adversus iudaeos". Цѣль его—не столько апологетическая, сколько миссіонерская—озарить іудеевъ свѣтомъ Христова ученія, путемъ выясненія ветхозавѣтныхъ мессіанскихъ пророчествъ показать, что І. Христосъ есть обѣтованный Мессія, что, если іудеи вѣрны ветхозавѣтному откровенію, то должны признать въ Немъ то обѣтованное Лицо, Которое было чаяніемъ ветхозавѣтнаго человѣчества.

Трактатъ противъ іудеевъ, по словамъ самаго Тертулліана, есть какъ бы продолженіе той бесѣды, которую вели между собою христіанинъ и іудейскій прозелитъ. Какъ видится, іудей особенно настаивалъ на своемъ происхожденіи отъ праотца вѣрующихъ, выставлялъ свое пре-

---

[1]) Ad Scap. 1.
[2]) Apol. 50; ad Scap. 5.

имущество въ царствѣ Божіемъ. Извѣстно, что іудеи рѣзко отдѣляли себя отъ прочихъ народовъ, только себя считали достойными наслѣдниками царства Божія [1]), тогда какъ всѣ другіе народы въ ихъ глазахъ представлялись людьми, стоящими внѣ дверей благодатнаго царства, „каплей воды въ сосудѣ, плевелами, уносимыми вѣтромъ“ [2]). Въ своемъ трактатѣ Тертулліанъ и имѣетъ въ виду прежде всего эту національную гордость іудеевъ,—узкости идей своихъ противниковъ противополагаетъ широту воззрѣній христіанства [3]), и доказываетъ, что обѣ неравныя половины человѣческаго рода—іудеи и другіе народы—по волѣ Божіей должны составить одну великую семью въ благодатномъ царствѣ Христовомъ; мало того, стоящая внѣ водительства Моисеева закона нація, по обѣтованію Божію, должна восторжествовать. Въ клятвѣ Божіей, изреченной Аврааму (Быт. XXII, 18), обѣ націи одинаково названы народами, безъ всякихъ преимуществъ той или другой. А въ обѣтованіи Ревеккѣ (Быт. XXV, 23) ясно указано, что младшая нація восторжествуетъ надъ старшею. Это обѣтованіе уже и исполнилось. Старшій народъ—іудейскій, призванный въ царство Божіе раньше другихъ народовъ, въ продолженіе своей жизни постепенно подпадалъ подъ иго рабства—въ религіозномъ отношеніи, „всегда былъ преступенъ въ идолопоклонствѣ“, оставлялъ истиннаго Бога и преклонялъ колѣна предъ идолами (Исх. XXXII, 1. 8), и въ концѣ временъ совершенно отвергъ истиннаго Бога. Младшій же народъ оказался съ преимуществами предъ старшимъ. Правда, онъ долго ходилъ во слѣдъ идоловъ, внѣ водительства писаннаго закона и особеннаго бдительнаго покровительства Божія; но онъ „оставилъ идоловъ, обратился къ Тому Богу, Котораго отвергъ Израиль, обрѣлъ благостыню божественнаго покровительства, которой Израиль лишился“, и такимъ образомъ „младшій—христіанскій народъ восторжествовалъ надъ старшимъ“—іудейскимъ [4]).

Да и имѣетъ ли іудейскій народъ, гордящійся своими преимуществами, какія-либо прерогативы, которыя бы рѣзко выдѣляли его изъ среды прочихъ народовъ, и которыя были бы постоянны и вѣчны?—Евреи,

---

[1]) Мѳ. III, 9; Лук. III, 8.

[2]) Tert. Adv. iud. 1.

[3]) Adv. iud. 1. 2.

[4]) Ibid. 1.—Въ послѣдней фразѣ подъ младшимъ народомъ разумѣются христіане изъ язычниковъ—главнымъ образомъ.

обыкновенно, указываютъ въ этомъ случаѣ на законъ Моисеевъ, на субботу, на обрѣзаніе и т. п. ветхозавѣтныя учрежденія. Но—говоритъ Тертулліанъ—ничто изъ всего этого не ставитъ евреевъ выше другихъ народовъ. Законъ Моисеевъ не есть исключительное достояніе іудеевъ,—Богъ „даровалъ его чрезъ Моисея не для одного только народа, но для всѣхъ вообще націй“. Доказательство этого—то, что Самъ же Законодатель дозволилъ принимать его всѣмъ безъ различія; съ другой стороны—то, что законъ этотъ явился уже сравнительно поздно, не есть первичный законъ, данный только евреямъ. Въ зачаточной и первичной формѣ синайскій законъ лежалъ и въ заповѣди, данной Адаму и Евѣ въ раю; эта заповѣдь есть какъ бы источникъ божественныхъ постановленій, въ ней „заключались совокупно всѣ постановленія, долженствовавшія развиться въ свое время въ позднѣйшемъ законѣ“, и перешедшія въ другія націи. Отсюда, если основа закона—первичная заповѣдь генетическимъ путемъ сдѣлалась достояніемъ всѣхъ образовавшихся націй, то нельзя говорить, чтобъ синайскій законъ—раскрытіе первичной заповѣди—былъ исключительною принадлежностію одного еврейскаго народа. „Прежде закона Моисеева, начертаннаго на каменныхъ доскахъ, существовалъ уже законъ неписанный, но понимаемый и соблюдаемый по внушенію естественныхъ познаній“,—законъ неписанный, или законъ совѣсти. Этимъ закономъ неписаннымъ руководились во все то время, пока не начертанъ былъ Моисеевъ законъ и—угодили Богу,—Ной, Авраамъ и другіе праведники водились единственно естественнымъ закономъ. Слѣд., „законъ (въ собств. смыслѣ) получилъ свое начало не на горѣ Хоривѣ, не на Синаѣ и не въ пустынѣ“, но ранѣе, и, стало быть, онъ не долженъ составлять предметъ особенной гордости и исключительности іудеевъ, на немъ одномъ не нужно останавливаться и считать его главнымъ закономъ, единымъ, вѣчнымъ и неизмѣннымъ. Явившись какъ выраженіе естественнаго закона, явившись сравнительно поздно, онъ не составлялъ сущности божественнаго домостроительства [1]). Моисеевъ законъ, кромѣ того, запечатлѣнъ былъ мѣстнымъ характеромъ, характеромъ жестокости. Этотъ „ветхій законъ поддерживался мечемъ, исторгалъ око за око“ [2]). Вслѣдствіе этого, несовершенный, онъ не могъ оставаться вѣчно-дѣйству-

---

[1]) Adv. iud. 2.

[2]) Ibid. 3.

ющимъ. „Чрезъ Моисея данъ законъ только на извѣстное время, съ тѣмъ, чтобы онъ соблюдаемъ былъ временно“, и въ самомъ же ветхомъ завѣтѣ были предсказаны пророками отмѣненіе его и замѣна новымъ закономъ [1]), чуждымъ мѣстной исключительности, закономъ, проникнутымъ характеромъ универсализма, возвышающимся надъ жестокостями и принудительными мѣрами ветхозавѣтнаго закона [2]).

Какъ временныя установленія, не должны составлять предметъ гордости для современныхъ іудеевъ и суббота и обрѣзаніе. Подобно закону, и эти ветхозавѣтныя учрежденія явились не рано и носили временный характеръ. Безъ этихъ обрядовъ, до времени ихъ установленія, сдѣлались угодниками Божіими праведники. Если бы обрѣзаніе очищало человѣка, то Адамъ былъ бы сотворенъ обрѣзаннымъ, или—по крайней мѣрѣ—получилъ бы обрѣзаніе для своего очищенія послѣ грѣхопаденія; если бы суббота была столь важнымъ установленіемъ, что безъ нея нельзя бы было обойтись, въ такомъ случаѣ первые люди строго выполняли бы то, что относится къ субботѣ. Между тѣмъ исторія показываетъ, что ни Адамъ и никто изъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ до Авраама не былъ обрѣзаннымъ, никто изъ нихъ не праздновалъ субботы, и однако—угодили Богу [3]). И самъ Авраамъ „угодилъ Богу прежде, нежели былъ обрѣзанъ, а субботы вовсе не праздновалъ“. Разсматривая характеръ ветхозавѣтныхъ учрежденій, Тертулліанъ находитъ, что самое обрѣзаніе было установлено „не какъ преимущество спасенія, а какъ знаменіе времени“ [4]). „Плотское обрѣзаніе временно дано было мятежному народу въ знаменіе, по которому могъ бы онъ быть узнанъ, когда ему воспретится входъ въ Іерусалимъ, по причинѣ беззаконій его“. Богу угодно было не это плотское обрѣзаніе, а обрѣзаніе сердца, какъ „залогъ спасенія покорному

---

[1]) Adv. iud. 2.

[2]) Ibid. 3.

[3]) Adv iud. 2.

[4]) Здѣсь Тертулліанъ предвидѣлъ возраженіе со стороны іудеевъ: примѣръ, касающійся сына Моисеева, доказываетъ, что кто пренебрегалъ обрѣзаніемъ, тотъ подвергался смерти. На это предвидѣнное возраженіе онъ отвѣчаетъ, что если-бы обрѣзаніе было непремѣннымъ залогомъ спасенія, то Моисей не упустилъ бы обрѣзать своего сына въ восьмой день; съ другой стороны—вынужденное обрѣзаніе одного ребенка не могло обратиться въ законъ для цѣлаго народа. Богъ повелѣлъ Моисею чрезъ Ангела обрѣзать сына своего для того, чтобы народъ еврейскій впослѣдствіи немогъ указывать на самаго Моисея, какъ на примѣръ небреженія объ этомъ обрядѣ (adv. iud. 3).

народу“ [1]), „обрѣзаніе духовное“, которое предварило собою обрѣзаніе плотское [2]). Вслѣдствіе того—„перводанное (плотское) обрѣзаніе должно было прекратиться и уступить мѣсто новому закону, отличному отъ закона, даннаго отцамъ іудеевъ“, и оно отмѣнено, какъ и было предсказано [3]).

Подобно тому „и соблюденіе субботы было учрежденіемъ только временнымъ“. „Священное писаніе упоминаетъ о субботѣ временной и вѣчной“. Временная суббота „принадлежитъ человѣку“, не пріятна Богу (Ис. 1, 14; Іез. XXIII, 38); а вѣчная суббота „восходитъ до Бога“. „Она возвѣщена и предписана прежде временной субботы, подобно какъ прежде плотскаго обрѣзанія было предсказано обрѣзаніе духовное“,—до Моисея праведники спаслись не особеннымъ благоговѣніемъ къ этой временной субботѣ. Если же постановленіе о субботѣ явилось только въ Моисеевомъ законѣ, то, очевидно, суббота—временна, празднованіе ея должно прекратиться также во времени, какъ и началось. Не къ этой временной субботѣ благоволилъ Богъ, „не въ соблюденіи этого седьмаго дня заключалось отправленіе субботы“. Взятіе Іерихона—яснѣйшее доказательство того. Отъ осадныхъ работъ города и отъ взятія его не были свободны и въ субботній день, не освобождались даже и священники. Тоже доказываютъ войны и побѣды при Маккавеяхъ, одержанныя въ субботніе дни. Изъ этихъ частныхъ случаевъ отмѣненія закона о субботѣ по повелѣнію Божію видно яснымъ образомъ, что „данъ евреямъ первоначально сей законъ не для того, чтобы онъ исполнялся вѣчно“ [4]).

Наконецъ—самое важное учрежденіе Моисеева закона—жертвоприношенія,—и онѣ должны были прекратиться. Нужно различать два рода жертвоприношеній: жертвоприношенія плотскія и духовныя,—„плотскія, земныя жертвы старшаго сына, т. е. Израиля, съ самаго начала прообразуются посредствомъ жертвъ Каина“, духовныя—посредствомъ жертвъ Авеля (Быт. IV, 4—14). Израильскому народу въ предписаніяхъ Моисея „повелѣно было приносить жертвы не въ иномъ какомъ мѣстѣ, какъ только въ землѣ обѣтованной“; младшій же народъ—по предсказаніямъ пророковъ, водимыхъ Духомъ Святымъ—„нѣкогда будетъ приносить жерт-

---

[1]) Adv. iud. 3.
[2]) Ibid. 4.
[3]) Ibid. 3.
[4]) Ibid. 4.

вы по всему лицу земли и на всякомъ мѣстѣ“ (Малах. 1, 11). Господь благоволилъ къ духовнымъ жертвамъ, „благопріятна Богу духовная жертва хвалы, жертва Ему—духъ сокрушенъ“ (Псал. L, 19; XLIX, 14). Напротивъ—плотскія жертвы Ему непріятны, и Онъ Самъ возвѣстилъ отверженіе ихъ (Ис. 1, 11—15) [1]).

Такимъ образомъ въ ветхомъ завѣтѣ „были предсказаны суббота временная и суббота вѣчная, обрѣзаніе плотское и обрѣзаніе духовное, законъ временный и законъ вѣчный, жертвы плотскія и жертвы духовныя“. Было предсказано, что временное и древнее должно прекратиться и замѣниться новымъ и духовнымъ—съ явленіемъ новаго божественнаго Законодателя. Слѣдоват., все дѣло теперь сводится къ выясненію одного, что „древній законъ прекратился, и что нынѣ дѣйствуетъ обѣтованный новый законъ“; другими словами—рѣшить вопросъ: „пришелъ, или нѣтъ Творецъ новаго закона, Блюститель духовной субботы, Первосвященникъ вѣчныхъ жертвоприношеній, безсмертный Владыка вѣчнаго царствія?“ Если пришелъ, то ветхозавѣтный законъ со всѣми его учрежденіями уже покончилъ свое существованіе и наступило время новаго завѣта; а если нѣтъ, въ такомъ случаѣ онъ еще и до сихъ поръ имѣетъ свою обязательную силу [2]). Этотъ вопросъ самъ собою разрѣшится, если сопоставить ветхозавѣтныя пророчества о явленіи Мессіи съ историческими событіями.

Было предсказано, что проповѣдь объ І. Христѣ распространится „во всю землю“ (Ис. XL, 1; Пс. XVIII, 5). „Это чудо уже совершилось“ предъ глазами всѣхъ,—„во всѣхъ мѣстахъ прославляется имя І. Христа, Который уже пришелъ и царствуетъ“, „имя и власть Его проникаютъ во всѣ концы вселенной; повсюду вѣруютъ въ Него; предъ Нимъ благоговѣютъ всѣ націи; вездѣ Онъ царствуетъ, вездѣ воздается Ему поклоненіе, вездѣ Ему приносится одинакая дань. Нѣтъ варвара, который бы не былъ принятъ отъ Него съ радостію; нѣтъ такого званія и состоянія, которое бы могло тутъ пользоваться особымъ преимуществомъ; Онъ ко всѣмъ одинаковъ, надъ всѣми равно властвуетъ. Онъ одинъ Царь, одинъ Судія, одинъ Господь Богъ во вселенной“ [3]).

---

[1]) Adv. iud. 5.

[2]) Ibid. 6.

[3]) Ibid. 7.

Пр. Даніилъ предсказалъ съ точностію „время для рожденія І. Христа, для Его страданій и для запустѣнія, т. е разрушенія Іерусалима“ (Дан. IX, 1. 2. 21—27),—по пророчеству—*„отъ исхода словесе до Христа* пройдетъ 62 седьмины, и *Святый святыхъ помажется;* потомъ *помазаніе потребится*; по истеченіи же семи седьминъ, въ одну седьмину и полъседьмины *разсыплется градъ, отымется жертва и скончаніе дастся на опустѣніе*“.—Хронологическія данныя ясно показываютъ, что отъ перваго года царствованія Дарія, когда открыто было Даніилу время пришествія Мессіи, до явленія І. Христа протекло $438^1/_2$ лѣтъ или $62^1/_2$ седьмины, и что—царствованіе Августа было тѣмъ временемъ, когда обѣтованный Мессія долженъ былъ явить Себя міру. Таже хронологія, продолженная за время явленія Мессіи, показываетъ исполненіе и остальной части пророчества Даніила, именно, что І. Христосъ, имѣя около 30 лѣтъ отъ роду, пострадалъ въ 15-й годъ царствованія Тиверія, что отъ рождества І. Христа до разрушенія Іерусалима прошло $52^1/_2$ года, или $7^1/_2$ седьминъ. Так. образ., отъ времени произнесенія пророчества Даніиломъ до разрушенія Іерусалима протекло $438^1/_2+52^1/_2$ г, т. е. 70 седьминъ. Въ послѣдній періодъ седьминъ потребилось *помазаніе,* когда *ископаша руцѣ и ноздѣ* І. Христа (Пс. XXI); „это кровавое жертвоприношеніе совершено было въ концѣ 70 седьминъ, въ царствованіе Тиверія; вся синагога сыновъ Израилевыхъ участвовала въ семъ жертвоприношеніи“. По истеченіи всѣхъ седьминъ пресѣклись въ странѣ іудейской жертвы и приношенія, пот. что—съ одной стороны—помазаніе потребилось, съ другой—разрушенъ іерусалимскій храмъ, и тамъ уже не могли быть отправляемы жертвы и приношенія. Так. образомъ пророчество Даніила исполнилось съ буквальною точностію [1]).

Въ подобномъ же соображеніи историческихъ данныхъ видно исполненіе и другаго пророчества Даніила, что въ Іудеѣ будутъ пророки только до Мессіи. Евангелистъ имѣлъ право сказать, что *вси пророцы и законъ до Іоанна* (Крестителя) *пророкоша* (Мѳ. XI, 13). Съ явленіемъ І. Христа не являлось уже болѣе пророковъ съ предсказаніемъ о Мессіи,—І. Христосъ явился „печатію и совершенствомъ всѣхъ пророковъ“,—„какъ скоро Онъ крестился, то полнота духовной благодати

[1]) Adv. iud. 8.

древняго закона всецѣло сосредоточилась въ І. Христѣ, и Онъ запечатлѣлъ видѣнія и всѣ пророчества, исполнивши ихъ своимъ пришествіемъ“ [1]).

Въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ было предсказано рожденіе І. Христа отъ Дѣвы и Его всепобѣждающая сила (Ис. VII, 13—15; VIII, 4). Здѣсь іудеи возражали, что и они видятъ въ этомъ мѣстѣ изъ пророчествъ Исаіи пророчество о Мессіи; но приложимо ли оно къ пришедшему уже І. Христу? „Исаія объявляетъ, говорили іудеи, что Онъ *наречется Еммануилъ*, и что *пріиметъ* (сокрушитъ) *силу Дамаскову, и* (восхититъ) *корысти Самарійскія предъ царемъ Ассирійскимъ*. Извѣстно же, что пришедшій — по вашему мнѣнію — Христосъ никогда не называлъ себя симъ именемъ и не производилъ войны“. Для рѣшенія перваго возраженія Тертулліанъ совѣтуетъ главнымъ образомъ обращать вниманіе на смыслъ наименованія—Еммануилъ (съ нами Богъ); наименованіе „съ нами Богъ“ въ точности оправдалось на І. Христѣ,— „всѣ іудеи, увѣровавшіе въ Него, иначе и не называютъ Еммануила, какъ „съ нами Богъ“. Разбираетъ затѣмъ идею о Мессіи, какъ Царѣ-Завоевателѣ. Въ выраженіи: *пріиметъ силу Дамаскову и корысти Самарійскія предъ царемъ Ассирійскимъ* іудеи „усиливаются видѣть предсказаніе о Христѣ—Завоевателѣ, не обращая вниманія на то, что предъ тѣмъ сказано въ пророчествѣ, т. е. что Онъ пріиметъ эту силу и эти корысти *прежде неже разумѣти отрочати назвати отца или матерь*“. Въ пророчествѣ этомъ „нужно принять въ уваженіе, говоритъ Тертулліанъ, возрастъ Отрочати, котораго слабость не свойственна тому, чтобы дѣйствовать подобно взрослому, а тѣмъ болѣе военачальнику“. Если, судя по законамъ природы, преуспѣяніе въ жизни предшествуетъ преуспѣянію въ воинскомъ искуствѣ, если необходимо нужно знать имя отца и матери прежде, нежели укрощать гордость Дамаска; то неизбѣжно слѣдуетъ заключить, что выраженія эти фигуральныя или аллегорическія“. „Христосъ, будучи еще въ колыбели, не имѣя оружія, безъ всякаго сраженія, принялъ *силу Дамаскову*“, т. е. золото и ѳиміамъ отъ восточныхъ волхвовъ. Золото и ѳиміамъ составляютъ главное богатство востока (Зах. XIV, 14; Пс. LXXI, 10), управляемаго почти всегда магами, въ зависимости отъ которыхъ находился и Дамаскъ.

[1]) Adv iud. 8.

„Стало быть, Христосъ, получивъ отъ востока въ даръ золото и ѳиміамъ, воспріялъ надъ нимъ власть духовно“. Онъ еще въ колыбели получилъ и *корысти Самарійскія*, т. е. поклоненіе волхвовъ, какъ образъ „побѣжденнаго идолопоклонства“, обозначеннаго именемъ Самаріи, обезславившей себя суевѣріемъ и возмущеніемъ противъ Бога, при Іероваамѣ, напримѣръ... Что такъ нужно понимать это мѣсто изъ пророчества, доказательствомъ служатъ другія мѣста Св. Писанія, въ которыхъ „І. Христосъ представляется въ видѣ завоевателя съ символическимъ оружіемъ и подъ фигуральными наименованіями (Пс. XLIV, 4): *препояши мечъ Твой по бедрѣ Твоей, Сильне.....* Подъ мечемъ здѣсь разумѣется не воинскій мечъ, но „мечъ слова Божія, мечъ обоюдуострый, изощренный правдою и мудростію Божіею, имущій воздать каждому по дѣломъ его; стало быть, Христосъ могъ и безъ участія въ браняхъ и сраженіяхъ вооружиться таинственно мечемъ слова Божія“. Въ его рукахъ *стрѣлы изощрены*, т. е. „заповѣди, обтекающія весь міръ, угрозы, казни и сокрушенія сердца, проникающія совѣсть каждаго“.—При такомъ пониманіи ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Мессіи, „Христосъ тѣмъ менѣе можетъ почесться воинственнымъ, что Исаія не возвѣщалъ о Немъ, какъ о земномъ завоевателѣ“ [1]).

Вслѣдъ за этимъ Тертулліанъ разрѣшаетъ другое недоумѣніе іудеевъ—касательно имени явившагося Мессіи,—они не видѣли въ ветхозавѣтныхъ книгахъ указанія на имя „Іисусъ“. Тертулліанъ доказываетъ, наоборотъ, что въ ветхомъ завѣтѣ была даже прообразовательная личность, носящая имя Іисуса,—это—Іисусъ Навинъ, преемникъ Моисея, введшій евреевъ въ землю, кипящую медомъ и млекомъ; послѣднимъ событіемъ онъ прообразовалъ І. Христа, имѣющаго ввести людей въ благодатное царство. Онъ посланъ былъ съ божественнымъ полномочіемъ, облеченъ именемъ Іисуса (Исх. XXIII, 20), названъ былъ Іисусомъ „по причинѣ будущаго таинства сего имени“ [2]).

По пророчествамъ, І. Христосъ долженъ произойти отъ потомства Давидова, долженъ быть исполненъ духовными дарами (Ис. XI, 1—3), подать міру примѣръ кротости, терпѣнія и самоотверженія (Ис. LIII, 3. 7; XLII, 2. 3). Все это съ поразительною точностію исполнилось

---

[1]) Adv. iud. 9.
[2]) Ibid. 9.

на лицѣ І. Христа. Ему наиболѣе всѣхъ приличествуетъ все обиліе духовныхъ даровъ; Онъ былъ потомокъ Давида,—Его Матерь Марія принадлежала къ роду Давидову; І. Христосъ родился въ Виѳлеемѣ,—это уже одно говоритъ о кротости Его. По пророчествамъ—(І. Христосъ) Мессія долженъ обладать особенно двумя свойствами—пророчествомъ и чудесами (Ис. LVIII, 1. 2; XXXV, 4—6). И эти черты пророчествъ исполнились на Іисусѣ Христѣ,—Онъ совершилъ много чудесъ, какъ это засвидѣтельствовали и сами іудеи, хотѣвшіе побить Его камнями за совершеніе чудесъ въ субботу, былъ и проповѣдникомъ въ продолженіе открытаго служенія своего роду человѣческому [1]).

Касаясь самой личности І. Христа (какъ Первосвященника), іудеи находили несообразными съ пророчествами страданія и смерть І. Христа, крестное распятіе находили противорѣчащимъ ветхозавѣтноту изреченію: *проклятъ всякъ висяй на древѣ* (Втор. XXI, 22. 23). По Тертулліану—проклятіе это обрушивается только на тѣхъ преступниковъ, которые осуждены на позорную казнь за смертныя преступленія. І. Христосъ хотя и былъ распятъ и претерпѣлъ позорную смерть, но претерпѣлъ ее не какъ преступникъ,—„ложь никогда не оскверняла Его устъ, Онъ былъ совершеннымъ образцемъ правды и смиренія“; претерпѣлъ казнь, но это совершилъ Онъ „во исполненіе пророковъ, указавшихъ самыя орудія Его смерти“. Все „таинство Его страстей предначертано было предварительнымъ предсказаніемъ“ (Псал. XXI; LXVIII; Втор. XXXIII, 17) и предуказано прообразами. Исаакъ, несшій дрова (на жертвенникъ) для жертвоприношенія, прообразовалъ жертвоприношеніе Іисуса, несшаго на себѣ древо крестное; Исаакъ, какъ только прообразъ, былъ пощаженъ, вмѣсто него принесенъ въ жертву овенъ; Іисусъ же, какъ исполненіе этого прообраза, былъ распятъ на принесенномъ Имъ самимъ древѣ крестномъ. Іосифъ, гонимый братьями и проданный ими въ Египетъ, предуказывалъ Спасителя, „измѣнически преданнаго своими братьями въ лицѣ Іуды“. Въ своемъ благословеніи Симеону и Левію Іаковъ символически указалъ на гоненіе І. Христа отъ книжниковъ и фарисеевъ (Быт. XLIX, 5. 6), завершившееся тѣмъ, что они пригвоздили І. Христа къ кресту. Моисей, крестообразно простершій руки во время битвы І. Навина съ Амаликитянами, также предъуказывалъ на таинство искупленія, на то,

[1]) Adv. iud. 9.

что „тамъ, гдѣ сражалось имя Іисуса, надлежало водрузить знаменіе креста, которымъ Іисусъ Навинъ могъ бы одержать побѣду". Мѣдный змій въ пустынѣ былъ образомъ вознесенія І. Христа на древо крестное и могущества креста... Такіе прообразы, ясные для настоящаго времени, но прикрытыя покровомъ таинственности для ветхозавѣтнаго человѣка, были проясняемы пророчествами, которыя очерчивали страданія и смерть І. Христа до мельчайшихъ подробностей. Псалмопѣвецъ прямо говоритъ, что „Господь царствуетъ съ высоты древа" (Тертулліановскій перифразъ 10 ст. XCV псалма); Пр. Исаія—что *начальство Его на рамѣ Его* (Ис. IX, 6); Пр. Іеремія говоритъ о злоумышленіяхъ враговъ противъ І. Христа (Іер. XI, 19); Псаломъ XXI съ удивительною точностію и подробностію говоритъ о страданіяхъ Мессіи на крестѣ; Пр. Исаія, предсказывая страданія Искупителя, говоритъ, что Онъ претерпитъ ихъ за грѣхи другихъ людей, будучи Самъ совершенно безгрѣшенъ (Ис. LVIII, 8—10) [1]). Обрисовывая крестныя страданія и смерть І. Христа, пророки не забыли упомянуть и о знаменіяхъ и чудесахъ, сопровождавшихъ эти событія изъ жизни Богочеловѣка. Тьма въ день смерти была предвозвѣщена пр. Амосомъ (VIII, 9. 10), и символически указана въ вечернемъ закланіи пасхальнаго агнца. Гибель іудейскаго народа за богоубійство (Іез. VIII, 12—18; IX, 1—6), убіеніе І. Христа—печати и завершенія древнихъ пророчествъ, исполнившаго на себѣ всѣ мессіанскія пророчества, оскуденіе пророчествъ,—все это было предъуказато въ ветхомъ завѣтѣ, и тѣмъ самымъ,—точнымъ исполненіемъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ на лицѣ І. Христа,—должно уже невольно убѣждать всякаго въ мессіанскомъ достоинствѣ І. Христа, въ признаніи того, что Онъ явился такимъ, какимъ былъ возвѣщенъ, и располагать къ вѣрѣ въ Него и Его дѣятельность [2]); исполненіе мессіанскихъ пророчествъ на лицѣ І. Христа ясно свидѣтельствуетъ, что І. Христосъ есть тотъ самый обѣтованный Мессія, Который долженъ былъ явиться на землѣ для искупленія человѣчества отъ рабства грѣху и смерти и для примиренія его съ Богомъ.

Если отрицать мессіанское достоинство І. Христа, въ такомъ случаѣ разрушается ветхозавѣтное пророчество. Въ силу предсказаній пророковъ, Мессіи надлежало родиться въ Виѳлеемѣ—іудейскомъ городѣ (Мих. V, 2). Если въ І. Христѣ не признавать обѣтованнаго вождя

[1]) Adv. iud. 10.
[2]) Ibid. 10. 11.

изъ племени Іуды и изъ Виѳлеема, то должно ожидать явленія другаго Мессіи изъ Виѳлеема. Но „мы видимъ, что въ городѣ Виѳлеемѣ не осталось теперь ниодной души израильскаго племени“, и имъ запрещено даже селиться вблизи Іудеи,—какимъ же образомъ и отъ кого родится въ Іудеѣ вождь? Если Мессія еще не пришелъ, то отъ кого же Онъ получитъ помазаніе?—во время чужеземнаго ига не дозволяется производить помазаніе, съ другой стороны—у іудеевъ нѣтъ ни храма, ни алтаря, гдѣ прежде совершалось помазаніе и гдѣ бы можно было помазать Мессію [1]).—Но что всего яснѣе и осязательнѣе доказываетъ пришествіе І. Христа, какъ совершившійся уже фактъ, такъ это—послѣднія событія изъ жизни чадъ Израиля. Было предсказано (Іер. II, 13), что іудеи отвергнутъ Мессію—источникъ живой воды, и ископаютъ себѣ бездонные колодцы, т е. „разсѣясь по разнымъ народамъ, учредятъ между ними синагоги, въ которыхъ не будетъ уже обитать Духъ Святый, какъ прежде въ храмѣ до пришествія Христа“ [2]). Было предсказано, (Ис. II, 20; III, 1; V, 6; LII, 5; I, 3—8; L, 11; Пс. LVIII, 12) что „по пришествіи Его, въ возмездіе за ихъ презрѣніе, жестокость и богоубійство“, ихъ постигнутъ несчастія: отъ Іерусалима и Іудеи отъимется премудрый Архитектонъ, благодать Божія перестанетъ на нихъ изливаться, блага небесныя не будутъ обогащать дома израилева. Все это уже исполнилось на іудеяхъ,—„купель Силоамская, исцѣлявшая израилевы немощи до пришествія Христова, потеряла съ того времени силу свою“, земля ихъ стала пуста, города—пожжены, чужеземное иго тяготѣетъ надъ ними. „Какъ предсказано было—съ одной стороны, что іудеи разсѣяны и истреблены будутъ ради І. Христа, а съ другой—извѣстно, что ихъ разсѣяніе и гибель совершились въ нашихъ глазахъ; то изъ сего явствуетъ, что іудеи подверглись сему злополучію дѣйствительно ради Христа. Здѣсь все одно со другимъ согласуется: смыслъ св. Писанія, происшествіе и порядокъ времени“,—Іерусалимъ разрушенъ, народъ разсѣянъ, и блуждаетъ по всей землѣ. Если Мессія не пришелъ, то пророчество оказывается неисполненнымъ,—„возвратите Іудеѣ государство, которое могъ бы обрѣсти І. Христосъ прежде, нежели станете утверждать, что придетъ другой Христосъ“ [3]).

---

[1]) Adv. iud. 13.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.

Не признавая въ лицѣ І. Христа обѣтованнаго Мессіи, іудеи, разумѣется, не представляли себѣ, что въ этомъ случаѣ они идутъ въ разрѣзъ съ ветхозавѣтными мессіанскими пророчествами; если же они отрицаютъ мессіанское достоинство І. Христа и не признаютъ совершеннаго Имъ дѣла искупленія человѣчества, такъ причина этого, главнымъ образомъ лежала въ ложной мессіанской идеѣ, выработавшейся у евреевъ, благодаря иноземному политическому гнету, тяготѣвшему надъ ними. Подъ вліяніемъ этой идеи о Мессіи, какъ Царѣ, Который въ своемъ явленіи сброситъ съ избраннаго народа ненавистное для евреевъ иноземное иго, іудеи отодвигали на задній планъ пророчества объ уничиженномъ состояніи Мессіи и высокой задачѣ обѣщаннаго Потомка Давидова,—на первый планъ выступили предъ ними пророчества о славѣ и владычествѣ Богочеловѣка, Его царственномъ могуществѣ; ожидая славнаго блестящаго явленія Мессіи, іудеи смѣшали, так. образомъ, первое и второе пришествіе Сына Божія. Съ цѣлію уяснить сынамъ Израиля мессіанскую идею, показать различіе между тѣмъ и другимъ явленіемъ Сына Божія, Тертулліанъ очерчиваетъ первое и второе пришествіе Сына Божія на землю, показываетъ цѣль, съ какой Сынъ Божій сходилъ на землю и цѣль славнаго Его пришествія; при этомъ онъ стоитъ опять на той же почвѣ, на какой стоялъ впродолженіе предъидущихъ разсужденій съ евреями, на почвѣ сопоставленія ветхозавѣтныхъ пророчествъ съ новозавѣтными событіями.

То и другое явленіе Сына Божія описано ветхозавѣтными пророками, представлено въ двухъ различныхъ видахъ или образахъ. „Первый образъ долженъ былъ состоять въ уничиженіяхъ всякаго рода (Ис. LIII, 2—4. 7), благодаря которымъ І. Христосъ и явился *камнемъ претыканія* для многихъ (Ис. VIII, 14), *умаленнымъ малымъ чимъ отъ ангелъ* (Пс. VIII, 6). „Второе же пришествіе ознаменуется величіемъ и славою. Тогда онъ не будетъ уже камнемъ претыканія и соблазна, но—камнемъ, *его же небрегоша зиждущіи и иже бысть во главу угла* (Пс. CXVII, 22), камнемъ, иже *удари и истни до конца* мечтательное величіе царствъ міра сего“ (Дан. II, 34 и слѣд.), явится во главѣ и величіи (Дан. VII, 13. 14; Пс. XLIV, 3—5; VIII, 6. 7; Евр. II, 7). „*Тогда воззрятъ нань его же прободоша и восплачутся о Немъ плаканіемъ* (Захар. XII, 10) тѣ, которые (іудеи) не умѣли и нехотѣли познать Его въ состояніи человѣческаго Его уничиженія“.

Въ первомъ пришествіи „Онъ облеченъ во вретище, т. е. въ страстную и смертную плоть... борется съ діаволомъ, который искушаетъ Его послѣ крещенія и влагаетъ въ сердце Іуды предательскія мысли“. Во второмъ— „Онъ совлекаетъ съ себя прежнее уничиженіе, какъ нечистую одежду, облекается въ свѣтлую ризу и возлагаетъ на главу свою кидаръ чистъ, т. е. воспріемлетъ славу и величіе втораго своего пришествія“. На эту двойственность явленія І. Христа указывали два козла очищенія (Лев. XVI), изъ коихъ „одинъ, взявшій на себя беззаконія людей и изгнанный въ пустыню, въ землю непроходиму, носитъ на себѣ явные знаки страданій І. Христа, Который былъ поруганъ, осыпанъ проклятіями и распятъ внѣ города, какъ бы въ пустынѣ; другой же козелъ напоминаетъ торжественное, славное состояніе І. Христа“. Так. обр. „первое Христово пришествіе должно было исполниться среди уничиженій и оскорбленій: образы, обозначающіе его, для многихъ покрыты тьмою; второе—напротивъ того—озарено свѣтомъ и сообразно съ достоинствомъ Божіимъ. Посему-то іудеямъ стоило только поднять глаза, чтобъ удостовѣриться въ семъ второмъ явленіи по блеску и сіянію его, между тѣмъ какъ завѣсы и немощи, несвойственныя Богу, при первомъ явленіи, могли помрачить ихъ взоры, и они даже теперь утверждаютъ, что Христосъ ихъ еще не пришелъ, потому что они не видѣли Его во всей славѣ; а того не хотятъ знать, что прежде долженъ Онъ явиться въ уничиженіи и посрамленіи“.

Общій выводъ изъ всего сказаннаго такой. Видя исполненіе всего предсказаннаго на І. Христѣ, возможно только одно заключеніе: или І. Христосъ—обѣтованный Мессія, и слѣд. въ Него должно вѣровать какъ въ Сына Божія, или—пророчества не истинны. Не имѣя возможности и смѣлости сказать послѣдняго, іудеи, поступая логически, не могутъ отрицать и перваго [1]). Этотъ послѣдній выводъ свой Тертулліанъ и противополагаетъ—какъ общую сумму всѣхъ приведенныхъ доказательствъ—невѣрію іудеевъ въ Іисуса Христа, противополагаетъ, добавимъ, съ тою же опять миссіонерскою цѣлію, какая преслѣдовалась имъ во всемъ трактатѣ adversus iudaeos.

---

[1]) Adv. iud. 14.

Взглядъ на внѣшнюю дѣятельность Тертуллiана.

Достигъ ли Тертулліанъ какого-либо результата въ своей дѣятельности противъ іудеевъ? Параллель между твореніями восточныхъ апологетовъ и апологетическими сочиненіями Тертулліана. Значеніе апологетическихъ сочиненій Тертуллiана противъ язычниковъ.

Послѣ анализа апологетическихъ сочиненій Тертулліана представляются два важные вопроса: сказалъ ли Тертулліанъ что-нибудь новое сравнительно съ предшествовавшими ему восточными апологетами? Другими словами: можно ли назвать апологетическія сочиненія Тертулліана хотя сколько-нибудь оригинальными, и не есть ли они простая компиляція греческихъ апологій? Послѣдній вопросъ: имѣла ли апологетическая дѣятельность Тертулліана какое-нибудь значеніе для своего времени, достигла ли той цѣли, какую преслѣдовала?

Начнемъ съ дѣятельности Тертулліана, обращенной противъ іудеевъ. Здѣсь Тертулліанъ преслѣдовалъ не столько апологетическую цѣль (въ собственномъ смыслѣ этого слова), сколько миссіонерскую. Безъ политической самостоятельности, разбросанные тамъ и здѣсь по лицу земли, іудеи около времени и во время Тертулліана не могли существенно вредить христіанству и христіанамъ; они уже достаточно зарекомендовали себя предъ язычествомъ, чтобы въ Римѣ и его провинціяхъ серьезно вѣрили ихъ клеветѣ противъ христіанъ; христіанство сдѣлалось уже нѣсколько извѣстнымъ язычникамъ, по крайней мѣрѣ язычники уже не смѣшивали христіанъ съ іудеями и не преслѣдовали христіанъ изъ-за іудеевъ. Отсюда—апологія (въ соб. смыслѣ), обращенная къ іудеямъ, не имѣла мѣста; по этому же Тертулліанъ и не задается цѣлію—оградить христіанъ и христіанство отъ іудейскихъ нападковъ и преслѣдованій,—его задача другая: озарить іудеевъ свѣтомъ евангельскаго ученія, и выполнялась эта задача также, какъ и другими церковными писателями,

на литературномъ поприщѣ имѣвшими дѣло съ іудеями. Вопреки взгляду іудеевъ на І. Христа, какъ простаго человѣка, обязаннаго своею славою силѣ веельзевула или магіи, безъ всякихъ привлекательныхъ сторонъ, христіанскіе писатели во всѣ времена доказывали сынамъ Израиля, что І. Христосъ есть истинный Мессія—Сынъ Божій, что на Немъ исполнились всѣ пророчества ветхаго завѣта о Потомкѣ Давидовомъ, и что Іудеи, если только они остаются вѣрными словамъ божественнаго ветхозавѣтнаго писанія, должны признать въ лицѣ І. Христа обѣтованнаго Мессію. Противъ претензіи іудеевъ на неизмѣнность и самостоятельность ветхозавѣтнаго закона, христіанскіе писатели доказывали, что съ явленіемъ Мессіи ветхозавѣтныя учрежденія утратили свое значеніе и должны уступить мѣсто новому завѣту. Священное писаніе ветхаго завѣта и сопоставленіе его съ новозавѣтными свящ. событіями и священною письменностію христіанскою—вотъ та почва, на которой вращалась борьба съ іудеями,—божественный авторитетъ былъ одинаково важенъ какъ для той, такъ и для другой стороны, божественный авторитетъ—и только онъ одинъ—имѣетъ значеніе въ борьбѣ съ израилемъ, и этимъ авторитетомъ прикрывались въ борьбѣ какъ христіане, такъ и іудеи; философскіе, метафизическіе вопросы въ этой полемикѣ не затрогивались, да и не могли затрогиваться въ спорахъ съ іудеями, консерваторами, людьми привязанными къ буквѣ закона и пророковъ. Отсюда—сколько ни развивалась полемическая дѣятельность церкви съ нехристіанскими взглядами и ученіями, средоточный пунктъ полемики съ іудеями—лицо І. Христа—оставался всегда однимъ и тѣмъ же, полемическій матеріалъ и точка зрѣнія не измѣнялись. Послѣ этого нѣтъ ничего удивительнаго, если позднѣйшіе апологеты, сравнительно съ апологетами I и II вв, писавшими противъ іудеевъ, не привнесли почти ничего новаго въ эту полемику, и постоянно повторяли на разные лады то, что уже было высказано прежде. Самъ Тертулліанъ, при всей своей геніальности, въ борьбѣ съ іудеями не придумалъ почти ничего особеннаго сравнительно съ Іустиномъ, напр.; полемическій матеріалъ уже весь былъ исчерпанъ, и Тертулліанъ, подобно прочимъ, повторилъ только сказанное, окрасивши, впрочемъ, это повтореніе своеобразнымъ оттѣнкомъ и болѣе практической постановкой и разрѣшеніемъ намѣченныхъ полемикой вопросовъ. Отсюда—едва ли можно дать какой либо опредѣленный отвѣтъ на вопросъ о значеніи литературной полемики Тертулліана съ іудеями. Можно только ука-

зать здѣсь одно, что іудеи и во времена Тертулліана, вѣроятно, заявляли о своемъ существованіи, преслѣдованіи интересовъ далеко не въ пользу христіанства и христіанъ; иначе нельзя объяснить себѣ появленія этого церковно-литературнаго памятника—adversus iudaeos.

Совершенно иное можно и должно сказать объ апологетической дѣятельности Тертулліана, направленной въ враждебный христіанамъ языческій лагерь.

Параллель между апологетическими сочиненіями [1]) Тертулліана и восточныхъ апологетовъ ясно говоритъ, что апологетической темой Тертулліанъ избралъ тоже, что и восточные апологеты, свое сильное слово обратилъ въ тотъ же лагерь, фанатизмъ котораго давилъ христіанъ; онъ воспользовался аргументами предшествовавшихъ ему апологетовъ,—ихъ аргументація сдѣлалась его. Въ трактатѣ ad nationes онъ даже видимо подражалъ Св. Іустину [2]). Но заключать отсюда не въ пользу Тертулліана еще слишкомъ поспѣшно. Этотъ обширный и проницательный духъ съумѣлъ остаться оригинальнымъ вполнѣ, пользуясь даже трудами своихъ предшественниковъ. Хорошо знакомый съ апологіями, явившимися ранѣе него, [3]) Тертулліанъ не могъ не позаимствовать изъ этого богатаго источника. Но его заслуга состояла въ томъ, что онъ съумѣлъ своимъ могучимъ вдохновеніемъ обновить давно повторяемую и почти избитую тему. Подъ его перомъ аргументы приняли новую силу, окрасились иначе, онъ придалъ имъ новую форму и судебно-ораторскій блескъ, неизвѣстные прежде. Достаточно бѣглаго прочтенія восточныхъ апологій и апологій Тертулліана, чтобы убѣдиться въ глубокомъ различіи между тѣми и другими.

Характеръ восточныхъ апологій, ихъ тонъ, апологетическіе пріемы, точка зрѣнія—все указываетъ на отличіе ихъ отъ апологетическихъ произведеній Тертулліана. Національныя особенности склада грековъ и римлянъ (карѳагенцы по характеру подходятъ къ римской національности) живо отразились на тѣхъ и другихъ апологіяхъ и придали каждой изъ нихъ особенную физіономію. Греки—вообще народъ философскихъ построеній, интересующійся умственными, спекулятивными вопросами, они

[1]) Здѣсь и далѣе мы разумѣемъ апологію, обращенную въ языческій лагерь.

[2]) Въ его сочиненіи Exhort. ad graecos.

[3]) Изъ нихъ самъ Терт. указываетъ на апологіи Іустина, Мильтіада и др. (Adv. Val. 5).

съ особенною любовію занимались преимущественно научными вопросами, умственнымъ движеніемъ своего вѣка. Ихъ не интересовали политическія движенія, всемірное владычество надъ міромъ не входило въ программу призванія грековъ,—наука—вотъ та область, гдѣ греки чувствовали свою силу и превосходство, умственный запасъ—вотъ то богатство, которое греки цѣнили болѣе всего. Вслѣдствіе этого, греки нисколько не стѣснялись узкой римской національностью и относились сочувственно ко всякому проявленію умственнаго движенія даже внѣ сферы греческой націи. Греки приняли христіанство и отнеслись къ нему, какъ и ко всякой системѣ, съ критическимъ анализомъ, подвергли изслѣдованію его внутреннюю научную состоятельность съ философской точки зрѣнія. Благодаря такому характеру грековъ и отношенію ихъ къ религіи, борьба между христіанствомъ и язычествомъ въ ихъ глазахъ представляла собою чисто ученый диспутъ, спокойный, сдержанный, гдѣ выдѣлялись двѣ доктрины—христіанская и языческая, борьбу идей, а не личностей. Каждая сторона знала противную доктрину и съ чисто научной точки зрѣнія дѣлала на нее нападеніе. Результатомъ этой борьбы двухъ религій былъ, со стороны христіанъ, рядъ апологій, по которымъ очень легко воспроизвести ходъ борьбы. Всѣ безъ исключенія греческія апологіи написаны въ духѣ философскихъ изслѣдованій. Апологеты брали христіанство, какъ философскую систему, ставили его на научную почву, обращали особенное вниманіе на вѣроучительную часть, и рядомъ спекулятивныхъ философскихъ доказательствъ старались убѣдить противниковъ, что христіанство не заключаетъ въ себѣ внутреннихъ противорѣчій, въ отношеніи своей внутренней состоятельности превосходитъ всѣ другія доктрины и вполнѣ отвѣчаетъ внутреннимъ потребностямъ человѣческаго духа. Носясь въ области абстракцій и философскихъ рѣшеній вопросовъ, восточные апологеты съ невозмутимымъ спокойствіемъ истинныхъ философовъ сосредоточивали все свое вниманіе только на началахъ разума, разработывали метафизическую сторону христіанской догматики, почти не касаясь практической стороны дѣла. Поэтому восточныя апологіи ближе и вѣрнѣе всего можно назвать апологіями съ метафизическимъ характеромъ, идеальнымъ.

Въ своемъ стремленіи къ отысканію научной истины гдѣ-бы то ни было, восточные апологеты не стѣснялись узкой рамкой, разграничивавшей христіанство отъ язычества,—они съ удовольствіемъ заимствовали

свидѣтельства въ интересахъ истины всюду, гдѣ только представлялась возможность, даже у язычниковъ, и нисколько не ослабляли силу этихъ свидѣтельствъ. Съ этою цѣлію всѣ они, будучи до обращенія въ христіанство послѣдователями философскихъ школъ, питавшіе великое уваженіе къ философіи, рылись въ архивахъ языческой мудрости и подбирали въ нихъ свидѣтельства для подкрѣпленія общихъ богословскихъ истинъ, отыскивали сходство между христіанствомъ и язычествомъ, точку соприкосновенія языческаго ученія съ христіанскимъ, и находили ее въ ученіи о божественномъ Логосѣ.

Совсѣмъ другой характеръ мы видимъ на западѣ,—апологія Тертулліана—первая изъ западныхъ апологій—очень рѣзко отпечатлѣла на себѣ типическія черты склада римлянъ Умственныя вопросы, научныя движенія мысли, философемы всего менѣе интересовали римлянъ,—они были не въ ихъ характерѣ, спекулятивную философію римляне не любили, и изъ моральной части ея избирали только то, что казалось пригоднымъ для римской жизни. На первомъ планѣ у нихъ стояло государство и государственная жизнь; этимъ масштабомъ они и измѣряли все. Все, что подходило подъ эту мѣрку, они принимали, какъ полезное и необходимое, а идущее какимъ бы то ни было образомъ въ разрѣзъ съ ихъ идеей государства, считалось безполезнымъ и даже положительно вреднымъ, хотя бы на самомъ дѣлѣ оно не заключало въ себѣ ничего вреднаго и опаснаго для государства. Съ практической точки зрѣнія взглянули римляне и на христіанство, и увидѣли въ немъ первѣе всего религію, стоящую въ томъ или другомъ отношеніи къ государству; христіанство поняли они какъ религію, разрушающую собою существующій строй государственной и общественной жизни, христіанъ—какъ толпу мятежниковъ, революціонеровъ. Въ силу такого взгляда на христіанство и христіанъ, борьба на западѣ носила ужъ другой характеръ,—здѣсь боролись не доктрины, не идеи, а два враждебные другъ другу лагеря— язычниковъ и христіанъ. Христіанство не ставили на научную почву, не доказывали ею философскую состоятельность или несостоятельность, не прибѣгали къ научнымъ построеніямъ отвлеченныхъ доводовъ въ пользу христіанства и христіанъ,—жизнь и ея явленія были главными доказательствами за и противъ христіанъ. Апологіи запада, какъ выраженіе и отобразъ этой борьбы, всѣ носятъ на себѣ какой-то оффиціальный характеръ, характеръ дѣловыхъ бумагъ или рѣчей ловкихъ ораторовъ или адвокатовъ, стоящихъ на юри-

дической почвѣ. Съ такимъ характеромъ и особенностями является Тертулліанъ въ своей апологетической дѣятельности. Его не интересуютъ метафизическіе вопросы; если онъ и касается христіанскаго вѣроученія, то какъ-бы вскользь и мимоходомъ, не пускается въ словопренія относительно догматической стороны христіанства, его научной состоятельности, — вѣроучительная часть занимаетъ у Тертулліана второстепенное мѣсто, если еще не менѣе. На первый планъ онъ выдвигаетъ практическіе вопросы, касающіеся христіанской жизни, мастерски рисуетъ картину жизни христіанъ и эту картину противопоставляетъ языческимъ обвиненіямъ, которыя также носили чисто практическій характеръ и облечены были въ конкретныя формы.

Ни на что Тертулліанъ такъ серьезно не смотритъ, какъ на обвиненія христіанъ въ политическихъ преступленіяхъ и ихъ непригодность и неблагонадежность въ семейной и общественной жизни. Но онъ доказываетъ несостоятельность этихъ обвиненій опять не философскими тонкостями, не абстрактными аргументами, а путемъ опыта,—представляетъ факты изъ жизни христіанъ, которые краснорѣчивѣе всякихъ логическихъ доводовъ говорятъ въ пользу христіанъ противъ взводимыхъ на нихъ обвиненій. Между тѣмъ, какъ во всѣхъ восточныхъ апологетахъ видны люди съ философскимъ образованіемъ и философы, Тертулліанъ выступаетъ на борьбу съ язычниками какъ ловкій ораторъ на форумѣ или трибунѣ, который подъ блестящей внѣшностью оратора и поэта скрываетъ солидность мыслителя—реалиста. Въ немъ видѣнъ человѣкъ опытный въ діалектикѣ, логикѣ, который въ совершенствѣ владѣетъ своимъ оружіемъ и съ успѣхомъ прилагаетъ къ дѣлу всѣ правила нападенія и защиты. Тертулліанъ, которому язычество напоминало самыя мрачныя страницы его жизни, философія надоѣла и опротивѣла, тѣсно замыкается въ сферѣ христіанства и въ немъ одномъ ищетъ себѣ основоположеній въ борьбѣ, суммально порицаетъ все язычество вмѣстѣ съ философіей, которая представляетъ собою—по его взгляду—стремленіе не отыскать истину, а затмить, исказить ее. Тертулліанъ вполнѣ убѣжденъ, что философы сами свои лучшія мысли заимствовали изъ священныхъ книгъ христіанскихъ, но только исказили заимствованное [1]); они—патріархи ересей, проповѣдники заблужденій; слѣд., заимствовать у нихъ свидѣтельства

[1]) Apol. 47; ad nat. II, 2.

можно только въ пользу лжи, а не истины. Не привыкшій вращаться въ области абстракцій, Тертулліанъ не ищетъ для себя въ этомъ случаѣ внѣшняго авторитета въ авторскихъ произведеніяхъ язычества,—онѣ представляются ему и не свободными отъ заблужденій, и не авторитетными, и не убѣдительными, и онъ предоставляетъ ихъ другимъ [1]); вмѣсто всего этого онъ переходитъ на почву опыта,—эта почва самая надежная для него, на ней онъ чувствуетъ себя хорошо обоснованнымъ. Свидѣтельства не отвлеченныя, а такъ сказать, осязательныя для всѣхъ по своей конкретности, свидѣтельства ad hominem пользовались у Тертулліана самымъ обширнымъ приложеніемъ, оттѣсняли собой многіе раціоналистическіе доводы восточныхъ апологетовъ. Самымъ общедоступнымъ и убѣдительнымъ аргументомъ въ пользу монотеизма христіанъ Тертулліанъ считалъ свидѣтельство души. Правда, и въ восточныхъ апологіяхъ (напр. у Аѳинагора) есть ссылка на этотъ аргументъ, но ссылка очень слабая и—такъ сказать—мимоходная. Никто съ большею силою не настаиваетъ на этомъ аргументѣ, на родствѣ человѣческой души съ Богомъ, какъ Тертулліанъ. Это же родство души съ Богомъ составляетъ—по Тертулліану—и естественный переходъ отъ язычества къ христіанству, средоточный пунктъ, гдѣ соприкасаются между собою двѣ религіозныя доктрины міра—язычество и христіанство.

Различныя фазы борьбы христіанства съ язычествомъ требовали отъ апологетовъ не одинаковой тактики вести дѣло защиты въ разное время. Явившись сравнительно рано, восточныя апологіи представляютъ собою первую попытку защитить христіанство отъ нападеній. У апологетовъ не тералась еще надежда покончить борьбу съ язычествомъ миролюбивымъ путемъ; они думали, что язычество убѣдится справедливыми просьбами и доводами христіанъ, и если само не потеряетъ кредита у своихъ послѣдователей, то, по крайней мѣрѣ, дастъ христіанамъ сво-

---

[1]) Въ de test. an. Тертулліанъ говоритъ, что вѣроучительнымъ вопросомъ занимались уже „многіе христіане“ (разумѣетъ восточныхъ апологетовъ) и составили нѣсколько небольшихъ книгъ по этому вопросу,—„они исчерпали источники древнихъ преданій, разобрали основныя правила языческой мудрости и достаточно доказали, что въ христіанскомъ ученіи нѣтъ ничего ни страннаго, ни опаснаго“ (de test. an. I). „Но языческая сія литература, сколь она ни обща всѣмъ религіямъ, не можетъ заслуживать ни малѣйшаго одобренія, какъ скоро мы захотимъ основательно опровергнуть какое—либо заблужденіе, или постановить новую какую-либо истину“, потому что ея авторитетъ не силенъ и для самихъ непредъубѣжденныхъ язычниковъ (Ibid.).

боду вѣры и убѣжденій. По этому всѣ вообще восточные апологеты обращались къ язычникамъ съ смиренной, покорнѣйшей просьбой — сжалиться надъ христіанами, не притѣснять ихъ, не преслѣдовать „новое ученіе“, устранить неправильное судопроизводство надъ христіанами. Благодаря ли немногочисленности христіанъ въ то время, или — можетъ быть — въ силу той же надежды на примиреніе съ язычествомъ и опасенія, какъ бы горячностію не испортить дѣла, восточные апологеты обращались къ свѣтскимъ властямъ съ какою — то робостію, боязливостію, страшились сильно затрогивать язычество, критиковать его, нападать на него, — они снисходительно, какъ бы сквозь пальцы, смотрѣли на язычество, его религіозный культъ и выработанные вѣками обычаи.

Напротивъ того, Тертулліанъ, стоящій уже на высшей ступени развитія апологетической дѣятельности церкви, играющій роль въ послѣднемъ актѣ кровавой драмы — преслѣдованія христіанъ, когда всякая надежда на мирное окончаніе столкновенія христіанства съ язычествомъ уже была потеряна, когда упрямство и фанатизмъ язычниковъ обнаружились вполнѣ, Тертулліанъ выступаетъ на апологетическое поприще съ апологіей другаго характера. Онъ ясно видѣлъ, что покорнѣйшая просьба христіанина — апологета ни къ чему не приведетъ, не облегчитъ участи гонимыхъ христіанъ; по этому рѣшился дѣйствовать иначе. Во имя равенства всѣхъ членовъ римской имперіи, въ силу общечеловѣческихъ правъ, онъ не проситъ, а уже требуетъ христіанамъ свободы вѣры, какъ должнаго, имъ принадлежащаго, но незаконно похищеннаго у нихъ. Онъ не ищетъ примиренія съ язычествомъ, не хочетъ слышать ни о какихъ уступкахъ язычеству; онъ не проситъ только правильности судопроизводства и вѣротерпимости христіанамъ, — предъ язычествомъ онъ является не просителемъ, и не апологетомъ, а бойцомъ. Тертулліанъ смѣло выступаетъ въ открытую борьбу съ язычествомъ, съ полнымъ сознаніемъ правоты своего дѣла и съ сознаніемъ собственнаго достоинства, является судьей язычества. Онъ безпощадно нападаетъ на язычество, указываетъ его нелѣпости и абсурды, — его апологія является такимъ образомъ не апологіей христіанъ, а язвительной сатирой на язычество и язычниковъ. По отношенію къ язычеству Тертулліанъ не всегда остается въ предѣлахъ умѣренности, по мѣстамъ оставляетъ почву безпристрастнаго анализа и критики язычества, его рѣчь часто обращается въ иронію и сарказмъ надъ религіознымъ культомъ язычниковъ и языческими бо-

гами; абсурды язычества изъ-подъ его пера выходятъ иногда преувеличенными....

Какъ на особенность апологіи Тертулліана въ ея отличіи отъ восточныхъ апологій нужно указать еще на одинъ пріемъ Тертулліана. Восточные апологеты въ собственно защитительной части своихъ апологій старались только объ одномъ—защитить христіанъ отъ тѣхъ обвиненій, какія слышались изъ языческаго лагеря, оправдать христіанъ отъ того, въ чемъ винили ихъ язычники. Тертулліанъ недовольствуется этимъ. Оправдывая христіанъ отъ того или другаго обвиненія, онъ старается доказать и ясно представить, что эти обвиненія приложимы не къ христіанамъ, а къ самимъ язычникамъ, и обставляетъ это солидными аргументами [1]).

Наконецъ, укажемъ еще на одну особенность апологіи Тертулліана, какъ отличительную черту ея. Восточные апологеты—всѣ безъ исключенія—смотрѣли на борьбу христіанства съ язычествомъ съ научной точки зрѣнія, измѣряли значеніе христіанства, какъ религіозной системы, общимъ масштабомъ, защищали христіанство тѣмъ же оружіемъ, какимъ язычники думали поразить его. Тертулліанъ перемѣняетъ точку зрѣнія. Онъ смотритъ на христіанство не съ точки зрѣнія научной, не съ точки зрѣнія самаго же язычества критикуетъ и осмѣиваетъ язычество, а съ точки зрѣнія христіанской. Понятное дѣло, что смотря на язычество съ этой стороны, онъ находилъ въ немъ нелѣпости, недостойныя разумнаго человѣка, и иронія за ироніей, шутка за шуткой сыпались со стороны Тертулліана на язычество; а при такомъ отношеніи къ дѣлу, у Тертулліана, при его пылкой натурѣ и раздражительности, не могло сохраниться спокойствія при изложеніи дѣла, той хладнокровности и методичности, какими отличались восточные апологеты.

Мы не имѣемъ прямыхъ историческихъ данныхъ для категорическаго рѣшенія втораго вопроса—о значеніи апологетическихъ сочиненій Тертулліана для современной ему церкви. Фактическія данныя говорятъ, что въ продолженіе всего царствованія С. Севера гоненія свирѣпствовали и внѣшнія бѣдствія церкви не прекращались. Руководясь неопредѣленнымъ римскимъ законодательствомъ относительно христіанъ, областные правители дѣйствовали по своему личному усмотрѣнію,—то фанатически

[1]) Tertull. Apolog. c. 4.

преслѣдовали христіанъ, то, какъ бы утомившись, на время оставляли пытки и мученія, то снова принимались за гоненія. Вообще—время Тертулліана—это было такимъ временемъ, когда трудно было опредѣлить историческое значеніе того или другаго письменнаго памятника. Если уже эдикты императоровъ не могли удержать массу и областныхъ правителей отъ прекращенія гоненій, то могла ли сдѣлать быстрый поворотъ въ убѣжденіяхъ правительства и народа и быстро доставить христіанству господствующее мѣсто въ умахъ язычниковъ апологія? Историческія данныя говорятъ, что своимъ результатомъ апологія Тертулліана не имѣла формальнаго, повсемѣстнаго въ римской имперіи прекращенія гоненій на христіанъ; но этого и не имѣлъ въ виду Тертулліанъ, онъ и не просилъ снисхожденія христіанамъ, какъ милости,—его задачей было—раскрыть глаза язычникамъ и если не указать истину, то, по крайней мѣрѣ, указать путь найти ее, показать, что язычники видятъ въ глазахъ христіанъ соломину, между тѣмъ какъ въ своихъ не видятъ бревна. Онъ требовалъ только, чтобы римляне, оставивши фанатизмъ и слѣпое предубѣжденіе противъ христіанъ, изслѣдовали то, что было причиной ненависти къ христіанамъ. Тертулліанъ вполнѣ убѣжденъ, что это изслѣдованіе непремѣнно приведетъ къ тому, что христіанъ не будутъ винить и преслѣдовать [1]), онъ уже знаетъ много примѣровъ, что ознакомленіе съ христіанствомъ приводило къ христіанству [2]). Поэтому, главною его цѣлію было—обратить язычниковъ къ спокойному изслѣдованію христіанства. Написанныя въ привлекательной формѣ, общедоступнымъ языкомъ, апологетическія сочиненія, вѣроятно, были прочитаны и христіанами и язычниками и произвели свое дѣйствіе. Нѣтъ особенной нужды довѣрять тому свидѣтельству Лактанція, что, благодаря темнотѣ и отсутствію внѣшней элегантности, сочиненія Тертулліана не пользовались особенною популярностію [3]); такой взглядъ не приложимъ къ апологетическимъ сочиненіямъ Тертулліана,—ясность и эластичность мысли, краснорѣчивый, цвѣтистый и образный языкъ, обработанный слогъ, серьезный тонъ, переходящій иногда въ шутливый, дѣлали его апологетическія сочиненія пріятнымъ чтеніемъ и Тертулліанъ могъ имѣть обширный кругъ читате-

---

[1]) Ad nat. I, 19.

[2]) Apol. 1; ad Scap. c. 5.

[3]) Lact. Inst. div. V, 1.

лей [1]). Ясно указывая нелѣпость обвиненій противъ христіанъ и высоту христіанскихъ вѣрованій, противоположныхъ вѣрованіямъ язычниковъ, Тертулліанъ своими сочиненіями достигалъ двухъ цѣлей, которыя, по всей вѣроятности, и имѣлъ въ виду: христіанъ утверждалъ въ ихъ непоколебимости и мужественномъ перенесеніи всѣхъ страданій за религіозную истину [2]), а язычниковъ, въ которыхъ подрывалъ убѣжденіе въ истинности ихъ вѣрованій, онъ ставилъ на пути къ переходу въ христіанство [3]) Такимъ образомъ выходитъ, что подобнымъ путемъ апологія Тертулліана содѣйствовала большей распространенности христіанскихъ идей и упадку язычества въ количественномъ отношеніи; что, не имѣя ближайшаго, осязательнаго обнаруженія своего дѣйствія въ доставленіи христіанамъ свободы вѣры и религіозныхъ убѣжденій, она въ другомъ отношеніи достигала ближайшей цѣли, ведущей къ болѣе отдаленной— торжеству Евангелія надъ язычествующей римской религіей.

---

[1]) Евсевій и Іеронимъ говорятъ о распространенности сочиненій Тертулліана (Euseb. H. E. II, 2, Hier. Ep. 14).

[2]) Tert. ad. Scap. 1.

[3]) Apol. 50; ad Scap. 5.

ЧАСТЬ II.

Внутренняя дѣятельность Тертулліана.

Источникъ происхожденія ересей и группировка ихъ. Тертулліанъ—полемистъ; характеръ его полемики съ ересями.—Причины, вызвавшія дѣятельность Тертулліана, какъ моралиста: очеркъ нравственнаго состоянія христіанскаго карѳагенскаго общества. Монтанизмъ, его вліяніе на убѣжденія и литературную дѣятельность Тертулліана. Характеръ дѣятельности Тертулліана—моралиста. Нравственное начало, положенное карѳагенскимъ пресвитеромъ въ основу его ученія.—Раздѣленіе полемическихъ сочиненій Тертулліана.

Другой обширною дѣятельностію Тертулліана, помимо апологетической, внѣшней, была его церковно-литературная полемика съ современными ересями и вообще мнѣніями, казавшимися ему неправильными и несогласными съ духомъ Христова ученія, а также полемика его противъ нравственнаго нестроенія современнаго ему христіанскаго (преимущественно карѳагенскаго) общества; въ этой полемикѣ выразились догматическія и нравственныя воззрѣнія Тертулліана [1]).

До появленія въ міръ христіанства свѣточемъ языческаго міра была философія,—она была тою путеводною звѣздой, которою руководилось человѣчество въ рѣшеніи высшихъ религіозныхъ вопросовъ. Понятное дѣло, что, будучи произведеніемъ человѣческаго разума, философія не могла вполнѣ удовлетворить требованіямъ самого же разума, не могла представить яснаго, точнаго, полнаго и удовлетворительнаго отвѣта на тѣ вопросы, которые издавна безпокоили мыслящее человѣчество. Отсюда—эти поиски истины, которые могли вызвать тогда такого рода воп-

[1]) Нужно замѣтить, что догматическое ученіе Тертулліана и небольшая картина нравственной жизни христіанъ находятся и въ апологетическихъ произведеніяхъ его; они будутъ приняты въ соображеніе при общемъ изложеніи вѣроученія и нравоученія Тертулліана.

росъ: что есть истина? [1]), другими словами—поиски, вызвавшіе разочарованіе въ возможности обрѣсти истину. Христіанство дало ясныя и единственныя удовлетворенія этихъ вопросовъ. Простые, доступные для всѣхъ отвѣты на метафизическіе вопросы, казалось, должны бы покончить тѣ безполезные поиски, въ которыхъ проводило время философствующее человѣчество въ до—христіанскомъ періодѣ, христіанское ученіе, даже какъ философскую систему, философы должны бы принять съ благодарностію и признать ея рѣшенія истинными, послѣдними словами мудрости, тѣмъ болѣе, что ея рѣшенія были словами Богочеловѣка. На дѣлѣ мы видимъ иное. Философія съ силой возстала за свой падавшій авторитетъ, стала настойчиво распространять свои доктрины даже въ средѣ самаго христіанства. На ряду съ защитниками христіанства, вышедшими изъ цивилизованнаго язычества, въ христіанствѣ явились люди съ философскимъ же образованіемъ, воспитанные въ школахъ языческой мудрости, которые хотя и приняли христіанство, но не могли примириться съ его философіей,—христіанство представлялось имъ юродствомъ, ненаучнымъ, и они старались внести въ него языческо-философскій элементъ, обосновать его не на словахъ Господа, а на модныхъ въ то время философскихъ принципахъ Для рѣшенія различныхъ метафизическихъ вопросовъ, представляемыхъ всякою вообще религіею, въ большинствѣ случаевъ они старались ограничиться одними своими средствами, не прибѣгая почти къ пособію откровеннаго ученія. Почвой ихъ въ этомъ случаѣ и подготовкой были философемы языческаго міра, аргументами—откровенныя истины, которыя отодвигались так. обр. на второй планъ и затѣнялись основными философскими положеніями, становились не господствующимъ началомъ въ ихъ системахъ, а служебнымъ только орудіемъ, обязаннымъ подходить подъ ихъ идеи. Благодаря такому соединенію философіи съ христіанствомъ, изъ ихъ рукъ вышло полу-христіанство, полу-языческая философія, система до-христіанскаго характера, прикрытая христіанской оболочкой. Такимъ характеромъ оттѣнены ереси язычествующія, извѣстныя подъ общимъ именемъ гностицизма, задававшіяся постоянно одними и тѣми же вопросами, разнообразясь только въ своихъ видоизмѣненіяхъ и частностяхъ.

Главнымъ вопросомъ, томившимъ всѣ умы, былъ вопросъ объ от-

[1]) Іоан. XVIII, 38.

ношеніи Безконечнаго къ конечному, Бога—къ міру и человѣку, о происхожденіи міра и зла [1]) и т. д. На этой почвѣ выродился гностицизмъ, котораго исторія, начинаясь съ I вѣка христіанской эры, тянется чрезъ II и III вв. Къ III вѣку гностицизмъ достигъ апогея своего величія, развернулся и высказался вполнѣ. Третій вѣкъ былъ покрытъ непроницаемымъ мракомъ гностическихъ лжеученій [2]),—гностики размножались чрезвычайно быстро, „какъ грибы выходили изъ земли“ [3]). Развѣтвляясь на безчисленныя секты, гностицизмъ представлялъ собою спутанную сѣть, въ которой трудно было найти его начало и историческое развитіе. Отсюда-то произошла та сбивчивость и спутанность въ классификаціи гностическихъ системъ [4]). Изслѣдованія послѣдняго времени привели только къ тому результату, что всѣ гностическія системы принадлежатъ къ двумъ семействамъ, распадаются на двѣ главныя группы съ рѣзко очерченнымъ характеромъ и опредѣленной физіономіей,—гностическій пантеизмъ и гностическій дуализмъ—вотъ тѣ два класса, подъ которые подводятся и съ которыми въ основѣ мирятся всѣ другія видоизмѣненія и вѣтви гносиса. Какъ гностики—пантеисты, такъ и гностики—дуалисты строятъ свое міровоззрѣніе на началахъ чисто языческихъ, кладутъ въ основу его тѣ или другіе результаты, выработанные языческою мудростію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ гностическій пантеизмъ—съ его безконечною генеалогіею эоновъ—у однихъ и крайній дуализмъ—у другихъ гностиковъ прикрывался христіанской оболочкой, благодаря которой онъ легко могъ проникать въ христіанское общество, увлекать простыхъ вѣрующихъ въ свои сѣти, и так. обр. постепенно, но быстро, пріобрѣтать себѣ послѣдователей въ средѣ особенно пытливыхъ христіанъ. Разсматриваемый со стороны теоретическаго содержанія, гностицизмъ представляетъ собою синкретизмъ, смѣшеніе христіанскихъ идей съ языческими доктринами,—въ немъ отразились различные элементы буддизма, религіи Зороастра, платонизма, филонизма и проч. [4]). Благодаря такому характеру своему, онъ могъ, при посредствѣ находящихся въ немъ христіанскихъ идей, проводить въ убѣжденіе христіанъ много языческихъ началъ,

---

[1]) Tertull. de praescr. 7.

[2]) Tertull. adv. Val. 39.

[3]) Epiph. haeres. 31, c. I; cf. Tertull. de praescr. 43; Iren. adv. haeres. I, 30.

[4]) Freppel. S. Irénée p. 214—228.

[5]) Ibid. p. 177.

вселять въ христіанахъ то, отъ чего они, при переходѣ въ христіанство, торжественно отреклись. Гностицизмъ особенно опасенъ былъ въ вѣка гоненій, „когда вѣра изнемогала, и церковь окружена была пожирающимъ пламенемъ“ [1]). Чѣмъ сильнѣе была эта опасность, тѣмъ болѣе выдвигалась нужда—разслѣдовать этотъ гностическій хаосъ, узнать его генезисъ, прослѣдить его историческое развитіе и развѣтвленіе, проанализировать его, показать характеристическія черты и опровергнуть его болѣе или менѣе основательными доводами. Живо чувствовалась эта нужда въ древней церкви, и церковь, въ видахъ огражденія себя отъ нападенія ересей, и съ цѣлію предохранить вѣрующихъ отъ опасности увлечься еретическими заблужденіями, съ самаго начала своего существованія на землѣ противопоставляла имъ свое оружіе истины. Не говоря уже объ апостолахъ, которые боролись съ зародышами гностицизма, и ближайшихъ преемникахъ, или непосредственныхъ ученикахъ ихъ, продолжавшихъ эту полемику, мы укажемъ мимоходомъ, что развившееся уже гностическое ученіе вызвало новую сильную полемику св. Иринея, спеціально занявшагося изученіемъ и опроверженіемъ гностицизма въ главныхъ его представителяхъ. Очень серьезно взглянулъ на эту полемику и ея значеніе св. Ириней, и посвятилъ ей всѣ силы своего духа. Не смотря на сильное пораженіе, нанесенное св. Иринеемъ, гностики упорно продолжали свое существованіе, хотя уже въ болѣе усовершенствованной формѣ. Вторымъ сильнымъ борцомъ противъ нихъ явился Тертулліанъ.

Наряду съ этимъ направленіемъ еретической мысли, во времена Тертулліана возвышались зданія другихъ ересей, которыя, въ отличіе отъ первыхъ, можно назвать ересями болѣе христіанствующими. Искренно принимая христіанство, представители этого направленія взглянули на христіанство съ логической стороны, старались понять христіанство какъ цѣлостную систему; они занялись первѣе всего и главнымъ образомъ вопросомъ о внутренней жизни Божества—троичности Лицъ въ Богѣ и ихъ взаимномъ отношеніи между собой. Глубоко вѣруя въ христіанство, но вмѣстѣ съ тѣмъ не понимая его сущности и его догмата о Божествѣ, эти еретики, такъ сказать, хотѣли передѣлать христіанство, устранить изъ него кажущееся противорѣчіе, не унижая самаго христіанства, задумали помирить логику съ вѣрой. Христіанство проповѣдывало монотеизмъ,

[1]) Tertull. Scorp. 1.

но въ тоже время говорило и о троичности лицъ въ Божествѣ. Еретики и задумали помирить единство и троичность и примиряли путемъ своеобразнаго пониманія и объясненія идеи троичности. Для достиженія этой цѣли они рѣшились даже пожертвовать собственно христіанскою идеею троичности. Выраженіемъ этого стремленія—понять тайну св. Троицы—въ III в. явилось монархіанство и—какъ вѣтвь его—патрипассіанство. Эта ересь была тѣмъ опаснѣе, что подъ предлогомъ возвышенія личности Основателя христіанства, отожествляя его съ лицомъ Бога Отца, она грозила если не совершенно разрушить христіанство, то—по крайней мѣрѣ—исказить его въ его основныхъ догматахъ.

Вотъ въ общихъ чертахъ источникъ происхожденія ересей, съ одной стороны какъ реакція христіанству со стороны языческой философіи, съ другой—какъ самостоятельный плодъ, выработавшійся въ христіанствѣ, стремленіе понять и уяснить себѣ христіанство. Та и другая группа ересей, хотя не въ одинаковой мѣрѣ, тѣмъ не менѣе сильно искажали христіанство. Какъ гностицизмъ, такъ и патрипассіанство въ своихъ системахъ имѣли въ виду лицо І. Христа,—Основатель христіанства былъ тѣмъ средоточнымъ пунктомъ, около котораго вращались всѣ ереси первыхъ вѣковъ. Смотря потому, съ какой стороны и какъ смотрѣли на І. Христа, сообразно съ этимъ и дѣло Его—христіанство и искупленіе человѣчества принимало тотъ или другой характеръ. Изъ какихъ бы началъ ни выходило патрипассіанство, какими бы побужденіями ни руководилось,—это все равно для догматики и христіанства,—оно отрицало или извращало въ христіанствѣ самое христіанство, лишало вѣрующихъ Того Посредника между Богомъ и людьми, Котораго такъ долго и такъ сильно жаждало человѣчество и т. д. Гностицизмъ былъ стремленіемъ проникнуть въ сущность Божества [1]), разрѣшить неотступные для всего мыслящаго человѣчества вопросы объ отношеніи безконечнаго къ конечному, происхожденіи міра и человѣка и началѣ зла [2]), попыткой уяснить сущность божественнаго домостроительства о спасеніи человѣчества, понять христіанство внѣ христіанства. Превратное ученіе гностиковъ, неправильный взглядъ другихъ еретиковъ на Христа и христіанство и т. д.,

[1]) De praescr. 7.

[2]) „Философы и еретики разсуждаютъ объ одинихъ и тѣхъ же предметахъ, путаютъ себя одними и тѣми же вопросами: откуда зло? для чего оно? откуда взялся человѣкъ и какъ произошелъ?“ De praescr. 7.

все это естественно должно было вызвать себѣ сильныхъ противниковъ въ лицѣ строгихъ ревнителей истины, мужественно и съ непоколебимою стойкостію защищавшихъ дѣло Богочеловѣка. Первымъ борцомъ за истину противъ заблужденія на латинскомъ западѣ явился Тертулліанъ.

Тертулліанъ жилъ въ такое кипучее время, когда шла продолжительная борьба съ ересями. Счастливо одаренный отъ природы сильнымъ умомъ, живымъ и твердымъ характеромъ, Тертулліанъ не могъ оставаться равнодушнымъ, безучастнымъ зрителемъ еретической пропаганды; римлянинъ, любитель права и дисциплины, онъ терпѣть не могъ еретическихъ сектъ, которыя умѣли только разрушать, а не созидать, производить схизму. Онъ не могъ равнодушно смотрѣть на гностическія ереси, потому что онѣ, въ своей практической и даже теоретической части, живо напоминали ему ненавистное язычество съ различными его обычаями. язычество, съ которымъ Тертулліанъ уже успѣлъ навсегда разстаться. Врагъ всякихъ заблужденій, питавшій глубокую антипатію ко всякой ереси [1]), Тертулліанъ всѣмъ существомъ своимъ стремился къ энергичной дѣятельности, его пылкая душа жаждала борьбы, въ которой онъ могъ развернуть свои могучія силы, показать свою неустанную энергію, цѣликомъ высказать свои убѣжденія и взгляды и съ силой защитить ихъ. Тѣмъ болѣе онъ долженъ былъ принять участіе въ этой борьбѣ, что ясно видѣлъ въ ней защиту дѣла Божія, и онъ вступилъ въ полемику, въ которой долженъ былъ помѣряться силами съ противниками христіанства. Благодаря обширному образованію, сильной діалектикѣ, юридическому такту и пламенной любви къ дѣлу, за которое онъ ратовалъ, Тертулліанъ былъ сильнымъ борцомъ.—Въ своей оригинальной полемикѣ Тертулліанъ прежде всего рисуетъ портретъ еретика [2]), часто въ преувеличенномъ видѣ, не щадитъ онъ здѣсь яркихъ красокъ, не стѣсняется выставлять такія черты, которыя сразу бросаются въ глаза своею баснословностью и сказочнымъ характеромъ; стрѣлы иронiи направляетъ не только про-

---

[1]) Не безъ основанія же Неандеръ придалъ ему эпитетъ „antignosticus„,—такъ мѣтко этотъ терминъ очерчиваетъ характеръ (geist) дѣятельности Тертулліана по отношенію къ ересямъ.

[2]) Эта особенность принадлежитъ исключительно Тертулліану, ее мы не находимъ ни у одного церковнаго писателя первыхъ вѣковъ; даже св. Ириней, и тотъ не считаетъ нужнымъ обрисовывать читателю личность еретика, а прямо начинаетъ имѣть дѣло съ его системой,—излагаетъ самую систему еретика и затѣмъ опровергаетъ ее соотвѣтствующими данными.

тивъ личности еретика, но и противъ его родины и даже профессіи; иронія и юморъ проникаютъ его полемическія сочиненія, неожиданные обороты его ораторской, цвѣтистой рѣчи, тривіальныя выраженія, по мѣстамъ являющіяся въ его полемическихъ сочиненіяхъ, составляютъ характерную особенность пера Тертулліана въ полемикѣ. Но лишь дѣло коснется догматовъ и изложенія ихъ, начинается самая полемика, иронія исчезаетъ, сарказмъ пропадаетъ безслѣдно,—серьезный тонъ и сдержанность рѣчи заступаютъ ихъ мѣсто. Собственно въ полемикѣ Тертулліанъ употребляетъ уже другіе пріемы: онъ всесторонне разбираетъ тѣ основы, на которые опираются еретики, дѣлаетъ крайніе выводы изъ еретической системы и этимъ путемъ доводитъ ересь ad absurdum. Проницательность дозволяла ему войти въ систему противника, окинуть ее однимъ взоромъ, сильный умъ разоблачалъ запутанные софизмы еретиковъ, строгій анализъ представлялъ въ ясномъ свѣтѣ фальшивыя положенія. Здравая разсудительность, серьезная сдержанность, которой у него иногда недостаетъ въ простыхъ счетахъ съ еретиками и въ обрисовкѣ ихъ личностей, небольшая доля іроніи, замѣчательное умѣнье подбирать подходящія мѣста св. Писанія составляютъ отличительную черту его догматической полемики. Рядомъ съ вѣскими аргументами,—разсудочными, или же заимствованными изъ св. Писанія,—у Тертулліана стоятъ иногда чисто риторскіе доводы, діалектическія тонкости и хитрая изворотливость ума, стремленіе завлечь читателя или слушателя, такъ что во многихъ мѣстахъ Тертулліанъ является скорѣе ораторомъ, чѣмъ богословомъ. Онъ не прочь ввести въ свою рѣчь парадоксы и афоризмы, провинціализмы родины, темныя выраженія—остатокъ древней латыни, уцѣлѣвшій на площадяхъ Рима; грубый архаизмъ нравился его слушателямъ, гармоническое сочетаніе его съ современною ему латынью пріятно щекотало ухо даже щепетильныхъ его современниковъ. Это Тертулліанъ зналъ, и чтобы успѣшнѣе достигать своей цѣли, пользовался всѣми діалектическими и лексическими средствами. И подобныя, чисто внѣшнія, средства имѣли сильное вліяніе на ходъ полемики,—часто только при помощи ихъ Тертулліанъ достигалъ побѣды надъ своими противниками. Если же какимъ бы то ни было путемъ онъ доводилъ противника до колебанія или попытки сдаться, онъ уже не щадилъ его, быстрыми и неожиданными нападеніями и ударами разбивалъ его окончательно, не давая ему времени оправиться отъ ударовъ. Какъ апологетъ, такъ и полемистъ, Тертулліанъ недолго

вращается въ метафизической области,—скоро переноситъ онъ спорные вопросы на почву положительнаго авторитета св. Писанія и св. Преданія, смотритъ на дѣло большею частію подъ практическимъ угломъ зрѣнія. На почвѣ умозрѣнія онъ чувствуетъ себя не очень сильнымъ, въ метафизикѣ впадаетъ даже въ заблужденія. Смѣлая самоувѣренность и стойкость въ своихъ взглядахъ характеризуютъ Тертулліана во все время его полемической дѣятельности. Вѣрный себѣ и разъ задуманной мысли, Тертулліанъ не отступалъ отъ нея даже въ виду близости къ заблужденію. Какъ на особенность, характеризующую полемическую дѣятельность Тертулліана, его юридическій тактъ, нужно указать на его аргументъ praescriptionis (право давности). Вѣроятно, Тертулліанъ, когда былъ еще адвокатомъ (если только былъ имъ когда-либо на самомъ дѣлѣ), часто пользовался этимъ аргументомъ, столь обычнымъ въ римской судебной практикѣ [1]), и освоился съ нимъ до такой степени, что перенесъ его и въ область богословскихъ споровъ, приложилъ его ко всей вообще системѣ христіанскаго вѣроученія, а не къ частному какому-либо пункту христіанскаго ученія. Praescriptio составляло любимое доказательство Тертулліана, доказательство того, что ереси не могутъ претендовать на авторитетъ и общепризнанность ихъ за истинныя ученія. Предъ силой этого аргумента, очень вѣскаго для сыновъ запада, воспитанныхъ подъ вліяніемъ римской юрисдикціи, еретики волей—неволей должны были или сложить безъ бою оружіе, или же ослабить силу этого довода. Какъ увидимъ ниже, еретики взялись за послѣднее средство.

Въ борьбѣ съ ересями можно вести дѣло двумя путями; въ первомъ случаѣ споръ переносится на почву священнаго Писанія и такимъ образомъ открывается, что каждый членъ христіанскаго православнаго ученія имѣетъ для себя основаніе и опору въ писанномъ словѣ Божіемъ, между тѣмъ какъ мнѣнія еретиковъ не только не находятъ въ священномъ Писаніи для себя поддержки, напротивъ— каждое изъ нихъ ниспро-

[1]) Право давности было узаконено. По закону XII таблицъ, двухлѣтнее владѣніе участкомъ земли и однолѣтнее владѣніе мебелью и вообще движимымъ имуществомъ обращало владѣтеля въ законнаго хозяина, и всякій судебный искъ на владѣніе уже не имѣлъ значенія,—ему противупоставляли praescriptio или владѣніе по праву давности, usucapio. Внѣ Италіи для законности praescriptionis нуженъ былъ болѣе продолжительный срокъ владѣнія. 10-лѣтнее владѣніе недвижимымъ имуществомъ въ присутствіи и 20-лѣтнее—въ отсутствіи владѣтеля поставляло внѣ опасности встрѣтить какой-либо искъ на это имущество. Freppel. Tertull. II, 212—219.

вергается ученіемъ библіи. Путемъ этого метода Тертулліанъ анализировалъ частности еретическихъ системъ и показывалъ ихъ ложность священнымъ Писаніемъ, св. Преданіемъ и богословскимъ разумомъ. Этотъ методъ, очевидно, не всегда могъ приводить къ ожидаемому результату. Самъ Тертулліанъ сознавалъ неудобность его во всей полемикѣ. Вы, говоритъ онъ, хотите спорить съ еретикомъ на почвѣ Писаній; но онъ не принимаетъ всѣхъ писаній, да и тѣ, которыя принимаетъ, онъ извращаетъ по своему вкусу [1]). Гораздо проще, гораздо болѣе выгодъ представлялъ другой путь, когда устанавливалось общее положеніе, принимаемое и церковію и ересью, и подъ это установившееся положеніе подводились спорные вопросы. Этотъ путь былъ и проще, и короче, и нашелъ у Тертулліана большее приложеніе. Въ общей борьбѣ со всѣми ересями, гдѣ не имѣется въ виду ни одна какая-либо частная еретическая система, Тертулліанъ пользуется исключительно первымъ методомъ, въ частной же полемикѣ съ каждой ересью въ отдѣльности онъ отдаетъ предпочтеніе и значительное преимущество методу послѣднему [2]).

Въ связи съ полемико-догматическими произведеніями и въ зависимости отъ нихъ у Тертулліана стоитъ рядъ моральныхъ сочиненій. Тертулліанъ былъ изъ числа тѣхъ людей, дѣятельность которыхъ простирается на всѣ стороны человѣческой жизни—умственной, религіозной и нравственно-практической. Ратуя противъ ересей и въ полемикѣ съ ними всесторонне раскрывая христіанское вѣроученіе, Тертулліанъ въ тоже время боролся съ современными ему сенсуалистическими взглядами на жизнь и ненормальностями въ нравственной жизни христіанъ. Какъ въ догматической области Тертулліану приходилось имѣть дѣло съ такими системами, которыя задавались главнымъ образомъ цѣлію—выяснить отношеніе между безконечнымъ и конечнымъ, божествомъ и человѣчествомъ; такъ и въ области практической ему представилась необходимость заняться рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи между духомъ и плотію. Представители языческой мудрости, задававшіе себѣ этомъ вопросъ, рѣшали его преимущественно въ смыслѣ сенсуалистическомъ, и этотъ сенсуализмъ нашелъ себѣ обширное приложеніе въ жизни. Перевѣсъ плоти надъ духомъ, чувственности надъ возвышенными стремленіями человѣческаго ду-

---

[1]) De praescr. 1

[2]) Системы еретиковъ будутъ представлены ниже, будутъ предшествовать изложенію самой полемики Тертулліана съ той или другой ересью.

ха широко распространялся и подавлялъ нравственное сознаніе людей. Крайняя степень развитія такого направленія, до какой доходили въ то время, не могла не вызвать противъ себя протеста, и тѣмъ сильнѣйшаго, чѣмъ болѣе оказывался въ жизни чувственный элементъ. По этому-то, когда на церковно-литературное поприще выступила такая энергичная личность, какимъ былъ Тертулліанъ, протестъ этотъ сказался во всей силѣ, протестъ, въ нѣкоторыхъ пунктахъ доведенный до противоположной крайности. Рядъ нравственныхъ трактатовъ Тертулліана—живое тому доказательство. Въ своихъ сочиненіяхъ нравственнаго характера Тертулліанъ касается тѣхъ сторонъ жизни, на которыхъ особенно отразилось современное направленіе, и ратуетъ противъ нихъ не съ тою снисходительностію, какою отличались другіе церковные писатели, а съ своеобразнымъ ригоризмомъ, обнаружившимся въ большей или меньшей силѣ. Въ нравственную область Тертулліанъ старается провести теорію преобладанія духа надъ плотію, подавленіе плотскихъ элементовъ въ интересахъ духовной стороны человѣка.

Нравственныя сочиненія Тертулліана не всѣ написаны подъ однимъ и тѣмъ же вліяніемъ. Тертулліанъ пережилъ два момента,—первый періодъ его христіанской жизни можно назвать періодомъ ортодоксальной его дѣятельности, второй—монтанистической. Эти два періода особенно ясно и рельефно отразились на нравственныхъ сочиненіяхъ Тертулліана: одни изъ нихъ написаны были въ то время, когда Тертулліанъ былъ еще homo ecclesiae, другія же—напротивъ—явились подъ болѣе или менѣе сильнымъ вліяніемъ монтанизма; такимъ же характеромъ отмѣчены и тѣ моральныя требованія, которымъ не было посвящено спеціальныхъ трактатовъ, но которыя были выражены въ разную пору дѣятельности Тертулліана—внѣшней (апологетической) и внутренней (полемической), въ сочиненіяхъ апологетическихъ и полемическихъ.

Для болѣе точнаго опредѣленія этого вліянія необходимо охарактеризовать монтанистическую секту и ея ученіе.

Монтанизмъ представляетъ собою не столько религіозно-вѣроучительную, сколько моральную и дисциплинарную систему. Какъ и всякая система, монтанизмъ имѣетъ свое опредѣленное начало и особую, ему свойственную, физіономію. Главою и основателемъ этой секты иллюминатовъ (какъ называетъ ее Фреппель) является Монтанъ, эвнухъ, уроженецъ Фригіи, этой классической земли Цибелы и Аѳиса, существенную часть

культа которыхъ составляли различныя оргіи и конвульсіи корибантовъ въ честь великой матери—природы. Находятъ возможнымъ и правдоподобнымъ то мнѣніе, что экстатикъ Монтанъ когда-то и самъ былъ изъ жреческой коллегіи Цибелы [1]). Систематическое развитіе и округленіе монтанистическаго ученія Неандеръ усвояетъ Тертулліану [2]).

Основной пунктъ монтанистической системы—постепенность божественнаго откровенія. По Монтану, Богъ съ мудрою постепенностію и какъ бы экономичностью открывалъ планы своего домостроительства и истины, которыя должны вести людей къ совершенству [3]). Первое откровеніе Онъ далъ израильтянамъ чрезъ Моисея, откровеніе неполное и несовершенное,—страхъ наказаній и прелесть наградъ—еще временныхъ, земныхъ—вотъ тѣ мотивы, какими обставлены были божественныя предписанія. Послѣ Моисея являлся цѣлый рядъ пророковъ, руководителей еврейскаго народа, которые также были органами, посредниками божественнаго откровенія, но уже болѣе совершеннаго, возвышеннаго; чрезъ пророковъ Богъ возводилъ людей болѣе и болѣе къ духовному, переносилъ ихъ мысль отъ земнаго къ небесному. Третій періодъ божественнаго откровенія начинается съ явленіемъ І. Христа. Сынъ Божій сообщилъ откровеніе полнѣе, чѣмъ пророки, Его законодательство носило болѣе духовный характеръ, но опять это откровеніе не было совершеннымъ и полнымъ,—люди, даже и сами ближайшіе ученики Господа были неспособны вполнѣ принять и усвоить возвышенныя истины, и І. Христосъ, для совершеннаго откровенія, обѣщалъ послать на землю Параклета [4]). Съ явленіемъ Параклета заканчивается прогрессивный ходъ божественнаго откровенія, другихъ моментовъ ожидать нельзя. Этотъ Параклетъ, сказавшій послѣднее слово Божіе людямъ и совершившій дѣло искупленія человѣчества [5]), и есть Монтанъ, „Духъ обитавшій во Отцѣ“ [6]),

---

[1]) Revue des deux mondes, t. LIV, p. 189.

[2]) Neander, Antignost. S. 5.

[3]) Tertull. de virg. vel. 1.

[4]) Въ подтвержденіе этого монтанисты ссылались на Іоан. XVI, 12. 13.

[5]) Tertull. de virg. vel. 1: „quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformantur, quod ad meliora proficitur.“.

[6]) Епиф. ерес. 48, въ твор. св. отц. 1865 г. кн. 5, стр. 320. 321. Здѣсь же Епифаній говоритъ, что Монтанъ называлъ себя и „Отцемъ“; но въ другомъ мѣстѣ онъ же утверждаетъ, что о Богѣ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ монтанисты учили одинаково съ вселенскою церковію (Ibid. стр. 303). Касательно того, въ какомъ отношеніи Монтанъ находился къ

проповѣдникъ постепенности и экономичности божественнаго откровенія и несовершенства служенія Христова [1]).

Время Монтана есть періодъ процвѣтанія дара пророчества и всевозможныхъ экстазовъ. Какъ и слѣдовало ожидать, къ этой сектѣ, или — какъ назвалъ ее Ревиль [2])—religion nerveuse, не замедлили примкнуть первѣе всего женщины, тѣмъ болѣе, что въ монтанистическомъ обществѣ даръ пророчества и право учительства и вообще всѣ религіозныя обязанности принадлежали и усвоялись безразлично обоимъ поламъ; и Максимилла съ Присциллой, честолюбивыя женщины, искательницы приключеній, первыя помощницы Монтана, являются и первыми и главными пророчицами [3]); ихъ авторитетъ монтанисты ставили такъ высоко, что на немъ опирали даже многія изъ положеній своего ученія [4]). Такой умный человѣкъ, какъ Тертулліанъ, и онъ увлекся этими экстазами и съ благоговѣніемъ относился къ бреднямъ пророчицъ Монтана [5]). Это—такія женщины, говоритъ онъ, которыя пророчествуютъ, бесѣдуютъ съ ангелами, а иногда даже съ самимъ Господомъ, въ экстатическихъ состояніяхъ постигаютъ божественныя тайны [6]) и проч. Какъ же, слѣд., не смотрѣть на нихъ высоко и не признавать ихъ авторитета?— Видѣнія пророчицъ были въ экстатическомъ состояніи ихъ, сопровождались различными конвульсивными движеніями и безсознательнымъ состоя-

---

Параклету, показанія расходятся. По однимъ—Монтанъ самъ былъ Параклетомъ, по другимъ—онъ былъ только возбудителемъ имъ, былъ только временнымъ носителемъ обѣщаннаго Утѣшителя. Древность приняла первое. Въ соборныхъ правилахъ (Втор. 7; Шест. 95) монтанисты трактуются наравнѣ съ антитринитаріями—Савелліанами и др. Причину этого св. Василій Великій объясняетъ тѣмъ, что монтанисты Св. Духа приравнивали человѣку и, слѣд., разрушали тайну троичности (Bас. Вел. 1 канон. посл. къ Амфил.). Отсюда понятно и то, почему бл. Іеронимъ такъ рѣшительно называетъ Тертулліана—монтаниста не церковнымъ человѣкомъ—homo non ecclesiae (Hier. ep. ad. Helv.,—opera Hier. t. II, p. 116, ed. 1616 an.). У Тертулліана есть мѣсто: „isti qui alium Paracletum in Apostolis et per Apostolos receperunt, quem nec in Prophetis proprius agnitum, jam nec in Apostolis possident“.... (de pud. 12). Не видно ли отсюда отличіе Параклета отъ Духа Святаго въ сознаніи самихъ монтанистовъ, въ родѣ Тертулліана?

[1]) Tert. de praescr. 52: „Paracletus plura in Montano dixit, quam Christus in evangelio protulit, nec tandum plura, sed etiam meliora atque majora“.

[2]) Revue des deux mondes, p. 190.

[3]) Епиф. ер. 48 стр. 302.

[4]) Напр. ученіе о душѣ человѣческой. Tertull. de anima, 8. 9.

[5]) Благоговѣніе къ ихъ пророчествамъ можно отчасти объяснить и тѣмъ, что сами пророчицы настаивали на этомъ (Епиф. ер. 48, стр. 324), и тѣмъ, что общее ученіе у нихъ вполнѣ подчинялось частному вдохновенію или пророчеству (Freppel. Tertull. I, 300).

[6]) Tert. de anima c. 9.

ніемъ [1]). Какъ плодъ ненормальнаго состоянія умственныхъ силъ, пророчества ихъ были, очевидно, смутны, неопредѣленны, не заключали въ себѣ прямаго и опредѣленнаго смысла [2]).

Выше было замѣчено, что монтанизмъ представляетъ собою главнымъ образомъ моральную систему; эта черта рельефно выдѣляется въ его ученіи. Монтанисты проповѣдывали строгую и неумолимую мораль сравнительно съ нравоученіемъ церкви, показавшимся монтанистамъ слишкомъ слабымъ и распущеннымъ. Вопреки церковной практикѣ, монтанисты усилили строгость покаянія, и объявили, что есть грѣхи непростительные, въ которыхъ безполезно раскаяніе, какое бы ни было принесено [3]), что церковь не можетъ принимать въ свои нѣдра уже отлученныхъ отъ общенія вѣрующихъ [4]), и так. обр. очень многихъ грѣшниковъ совершенно отклоняли отъ церкви, лишая ихъ церковнаго общенія [5]). Монтанисты увеличили число постовъ,—кромѣ принятыхъ церковію, ввели много постовъ чрезвычайныхъ [6]), и такимъ образомъ хотѣли сдѣлать христіанъ строгими аскетами и постниками. Вопреки ученію ап. Павла (1 Кор. VII, 39), монтанисты отвергли вторые браки [7]), называя ихъ тайнымъ прелюбодѣяніемъ [8]); неодобрительно относились и къ первымъ [9]),—въ видахъ совершенства, по ихъ взгляду, нужно и заключенные уже браки расторгать, какъ это и сдѣлали Максимилла и Прискилла,—лишь только исполнились онѣ пророческаго дара, тотчасъ же развелись съ своими мужьями [10]). На бѣгство и уклоненія отъ гоненій церковь смотрѣла снисходительно; монтанисты же стали трактовать бѣгство и укрывательство отъ мученій равнымъ отступничеству отъ вѣры во Христа и Параклета [11]). Мученичество считали почти единственною смертію, достойною христіанина, и какъ бы сами напрашивались

---

[1]) Tert. de an. 9; Епиф. стр. 308—313.

[2]) Епиф. стр. 308.

[3]) Tert. de pudic. 2. 19.

[4]) Ibid. 18.

[5]) Fleury, H. E. IV, 5.

[6]) Tert. de jejun. 1. 12. Hieron. ep. 39 ad Marcell.

[7]) Tert. de pud. 1; de monog. 2; exhort. ad castit. 11; Епиф. ерес. 48, стр. 316. 317.

[8]) „Non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri“. Exh. ad cast. 9.

[9]) Exh. ad cast. 9.

[10]) Euseb. H. E. V, 18. Fleury, H. E. IV, 5.

[11]) Tert. Scorp. 9; de fuga in persecut.

на пытки и мученическую смерть [1]). Внѣшняя простота въ одеждѣ, видимая строгость жизни были отличительными чертами монтанистовъ [2]). Монтанисты рѣзко отдѣляли себя отъ другихъ, называли себя „духовными“ [3]), тогда какъ всѣхъ другихъ трактовали какъ „душевныхъ“ [4]). Они чуждались міра и изгоняли у себя все, что только напоминало о мірѣ и его свѣтлыхъ сторонахъ, съ презрѣніемъ относились къ играмъ, торжествамъ, даже самой наукѣ [5]). Словомъ, казалось, что они вели жизнь святую. Но, при видимой святости, секта эта внутри себя заключала черты жизни, идущія въ разрѣзъ съ общимъ строемъ монтанистической доктрины и морали. Корыстолюбіе и безнравственность даже пророковъ этой секты были обыкновенными пороками, въ которыхъ упрекали монтанистовъ церковные писатели [6]). Передаютъ, что сами руководители этой секты въ своей жизни не провели до конца одного изъ своихъ принциповъ—стойкости и мужественнаго перенесенія житейскихъ невзгодъ, оказались слабодушными людьми,—Монтанъ и Максимилла повѣсились [7]).

Будучи вѣрнымъ отображеніемъ направленія своего времени [8]), монтанизмъ нашелъ себѣ многихъ послѣдователей. По Епифанію, „этотъ родъ еретиковъ былъ въ Каппадокіи, Галатіи, Фригіи, ихъ много было также въ Киликіи и Константинополѣ“ [9]). Явились они и въ Римѣ. Если вѣрить свидѣтельству Тертулліана, на первыхъ порахъ римскій епископъ даже сталъ покровительствовать имъ, и готовъ былъ даровать миръ церквамъ азійскимъ и фригійскимъ; и только по настоянію Праксея—противника монтанизма—„отрекся отъ новыхъ благодатныхъ даровъ“ и вернулъ назадъ посланныя грамоты мира [10]). Распространеніе монтанизма обратило наконецъ на себя вниманіе церкви. Епископы и церковные писатели, разсматривавшіе монтанистическое ученіе, и помѣстные соборы, задававшіеся цѣлію обслѣдовать это ученіе, нашли

---

[1]) De jejun. 13; de fuga in persec., in fine.

[2]) Euseb. H. E. V, 18.

[3]) „Nos spirituales“, говорили они обыкновенно о себѣ. De mong. 1.

[4]) „Psychicus non recipientibus spiritum, ea quae sunt spiritus non placent“. De monog. c. 1; cf. Adv. Prax. 1.

[5]) Revue des deux mondes, t. LIV, p. 190—191.

[6]) Voyez Fleury, H. E. IV, 5.

[7]) Ibid. 6.

[8]) Neander, Antignost. S. 5—6.

[9]) Епиф. ер. 48, стр. 326.

[10]) Tert. adv. Prax. 1.

его еретическимъ и осудили, послѣдователей его отлучили отъ церкви [1]), и стали трактовать монтанизмъ наравнѣ съ монархіанскими ересями [2]). Въ V вѣкѣ отъ монтанизма не осталось и слѣда.

Этою-то сектою и увлекся Тертулліанъ. Его естественная склонность къ ригоризму и вѣра въ близкій конецъ міра располагали его къ монтанизму и сродняли съ нимъ, а краснорѣчивый монтанистъ Проклъ окончательно обратилъ его въ монтанизмъ. Сдѣлавшись монтанистомъ, Терт. въ свою очередь и самъ старался утрированные взгляды монтанистовъ на жизнь и дѣятельность человѣка провести въ жизнь своихъ современниковъ.

Всѣ черты монтанистической морали, усвоенныя Тертулліаномъ, въ его дѣятельности нашли себѣ широкое приложеніе среди того общества, въ которомъ монтанизмъ привился и окрѣпъ.

Проконсульская Африка, мѣсто дѣятельности Тертулліана, поставлена была въ одинаковыя условія съ „вѣчнымъ городомъ“; римская Африка, метрополіей которой былъ Карѳагенъ, послѣ римскихъ завоеваній, ни въ чемъ не хотѣла уступить гордому Риму, начала усвоять себѣ и усвоила нравы и обычаи властителей міра. Всему этому способствовало одинаковое положеніе обѣихъ столицъ—Рима и Карѳагена—относительно Средиземнаго моря. Средиземное море было главнымъ центромъ, гдѣ встрѣчались разныя народности, составлявшія римскую имперію, главнымъ путемъ, посредствомъ котораго сообщались ближайшія европейскія и малоазійскія націи, оно было центромъ жизни и кипучей дѣятельности древняго міра, его историческаго движенія. На берегахъ этого моря возвышались метрополіи торговли и богатства, главные центры науки и цивилизаціи, но въ тоже время и главные пункты, откуда нравственная распущенность распространялась повсюду. Между этими центрами первое мѣсто занимали Римъ и Карѳагенъ. Карѳагенъ въ эпоху Тертулліана ни въ чемъ, кромѣ всемірнаго владычества, не уступалъ Риму. Благодаря счастливымъ обстоятельствамъ, Карѳагенъ сдѣлался центромъ умственной жизни запада, едва ли не лучшимъ даже самаго Рима. Строй карѳагенской жизни [3]), превосходное береговое положеніе, роскош-

---

[1]) Euseb. H. E. V, 16—19.

[2]) Лаод. 8; Втор. 7; Шест. 95; Вас. В. 1 кан. посл. къ Амфил.

[3]) Въ Карѳагенѣ былъ свой сенатъ, свой капитолій, свои правители, свои государственныя должности и почти самостоятельное управленіе. Freppel, Tertull. I, 10.

ная обстановка и т. п.,—все привлекало въ Карѳагенъ лучшія умственныя силы, въ него со всѣхъ сторонъ стремились и ораторы и поэты, такъ что не безъ основанія Карѳагенъ получилъ названіе „Musa coelestis, Camaena togatorum, litterarum latinarum artifex“ [1]); а за преобладающее въ немъ ораторское направленіе и богатство ораторской производительности сталъ называться (напр. у Ювелала) [2]) „Nutricula causidicorum“—разсадникомъ адвокатовъ, адвокатовъ часто съ своеобразнымъ оттѣнкомъ—напыщенностію и любовію щегольнуть своимъ языкомъ [3]). Ораторы Фронтонъ и Апулей, и поэтъ Немезіанъ—представители интеллигенціи язычествовавшаго Карѳагена [4]). И христіанствующая Африка была богата литературными дѣятелями. Въ Карѳагенѣ впервые за весь латинскій западъ возвышается голосъ въ защиту церкви и христіанства, здѣсь прежде всего ереси и расколы встрѣчаютъ себѣ отпоръ, прежде чѣмъ въ самомъ Римѣ, въ Карѳагенѣ опредѣляется и устанавливается дисциплинарный строй церкви. Мало того, въ церковно-литературномъ движеніи Карѳагенъ долгое время даже превосходитъ Римъ. Съ конца II в. и на нѣсколько вѣковъ далѣе центръ тяжести христіанской западной литературы совершенно переносится съ европейскаго континента на континентъ Африки, долгое время мы не видимъ на европейскомъ западѣ замѣчательныхъ церковно-литературныхъ произведеній. Тертулліанъ, Кипріанъ, Минуцій Феликсъ, Арнобій, Лактанцій, Августинъ—всѣ принадлежатъ Африкѣ. Здѣсь разработывалась христ. догматика на латинскомъ языкѣ,—европейскій западъ пользовался только уже готовыми результатами, добытыми церковно-африканскою литературой въ строго—западномъ направленіи, болѣе практическомъ и положительномъ, чѣмъ метафизическомъ, готовыми каноническими постановленіями, добытыми африканцами путемъ болѣе или менѣе продолжительныхъ споровъ.

Вмѣстѣ съ внутренней, духовной стороной, Карѳагенъ не уступалъ Риму и во внѣшней жизни. Провинціи Африки были столь богаты. что могли въ теченіе 8 мѣсяцевъ въ году прокармливать Римъ [5]). Афри-

---

[1]) Соч. Ешев. I, 186.

[2]) Sat. VII, v. 148.

[3]) Freppel, Tertull. I, 18. 19.

[4]) Ешев. I, 188.

[5]) Благодаря этому африканскія провинціи получили названіе „Nutrices Romae“—кормилицъ Рима. Соч. Ешев. I, 184; Freppel, Tertull. I, 11.

канскія житницы все болѣе и болѣе увеличивали свои колоніи. Карѳагенъ—ихъ метрополія—шелъ быстрыми шагами на пути къ внѣшнему процвѣтанію, и къ концу II в. достигъ того, что сдѣлался блестящею царицею Африки, съ которою могли соперничать только Римъ и Александрія [1]). Отражая на себѣ весь строй западно-европейской столицы—Рима [2]), Карѳагенъ былъ какъ бы продолженіемъ Италіи. Рабское подражаніе римскому блеску и жизни перенесло въ Карѳагенъ, вмѣстѣ съ роскошью и внѣшнимъ блескомъ, и множество пороковъ необузданнаго разгула и разврата. Всѣ писатели обрисовываютъ нравств. состояніе проконсульской Африки самыми мрачными красками. Роскошь и чувственныя удовольствія разслабили и изнѣжили пылкихъ африканцевъ, пороки приняли у нихъ громадные размѣры, вся Африка пылала огнемъ низкихъ страстей; сладострастіе было господствующимъ порокомъ африканцевъ [3]); цирковыя жестокости нисколько не уступали римскимъ, карѳагенская сцена носила на себѣ такой же характеръ, какъ и римская [4]). Словомъ, вся обрисовка языческаго Рима вполнѣ приложима къ картинѣ жизни языческаго Карѳагена: чувственная жизнь, грубыя инстинкты, привязывавшіе къ землѣ, безграничный и ничѣмъ не сдерживаемый эгоизмъ—продуктъ меркантильнаго духа карѳагенцевъ—составляли характеристическія черты населенія Карѳагена и его окрестностей.

Среди такого-то общества и такой обстановки жило карѳагенское христіанское общество, правда, довольно многочисленное [5]), но тѣмъ не менѣе еще невполнѣ отрѣшившееся отъ языческихъ элементовъ,—на свѣтломъ фонѣ жизни карѳагенскихъ христіанъ были пятна, наложенныя остатками язычества. Язычество слишкомъ глубоко пустило корни, чтобы скоро могло потерять всѣ слѣды свои въ христ. обществѣ. Картина жизни христіанъ карѳагенской церкви, которую рисуютъ Тертулліанъ и другіе писатели, показываетъ еще очень сильное вліяніе язычества на христіанъ и ихъ убѣжденія. Пылкое, порывистое африканское населеніе приняло христіанство съ тѣмъ же страстнымъ увлеченіемъ, которое характеризовало его во всѣхъ случаяхъ; но принимая его, населеніе Африки не

---

[1]) Freppel, Tert. I, 11.

[2]) См. примѣч. на 139 стр.

[3]) Freppel, Tertull. I, 13.

[4]) См. выше—часть I, стр. 44—46.

[5]) Tert. apol. 1. 37. Въ каждомъ городѣ, говоритъ Тертулліанъ, христіане составляли большинство жителей. Ad. Scap. 2.

оставляло многихъ и прежнихъ обычаевъ и привычекъ. Въ томъ обществѣ, среди котораго вращался Тертулліанъ и къ которому обращалось его сильное обличительное слово, была какая-то смѣсь христіанскаго съ языческимъ. „Въ самыхъ церквахъ, на гробахъ мучениковъ, карѳагенскіе христіане совершали пиры съ характеромъ языческимъ, пиры, переходившіе часто въ дикую оргію“ [1]). Подражая язычникамъ, многіе карѳагенскіе христіане, въ угоду властямъ, праздновали вмѣстѣ съ язычниками и по язычески извѣстные дни въ честь кесарей (напр. dies natales), принимали участіе въ торжественныхъ процессіяхъ, украшали свои дома гирляндами, дозволяли себѣ различныя дѣйствія, несогласныя съ христіанскимъ сознаніемъ того времени, и нерѣдко оканчивали ихъ оргіями. Цирковыя и театральныя зрѣлища,—съ ихъ языческимъ характеромъ, парализованіемъ благородныхъ стремленій и высокихъ чувствъ въ человѣкѣ, запятнанные характеромъ идолослуженія [2]), предлагавшія для нравственности медъ, отравленный ядомъ [3]),—для многихъ христіанъ были любимымъ препровожденіемъ времени. Многіе христіане, перешедшіе изъ язычества, не понимали вполнѣ духа Евангелія, не понимали цѣли, къ какой стремилось христіанство, и путей, ведущихъ къ достиженію этихъ цѣлей. Въ стремленіи древней церкви положить конецъ идолослуженію, все языческое, поддерживающее или только напоминающее собою язычество, конечно, полагало препятствія къ выполненію ея намѣренія. Между тѣмъ языческіе элементы не только не искоренялись, а—напротивъ—проникали въ жизнь самихъ христіанъ. Христіанство принимали люди всѣхъ сословій и профессій со всевозможными средствами къ жизни,—въ лоно церкви вступали и ремесленники, и промышленники, и воины, и судьи... Оставляя язычество, они не оставляли прежнихъ своихъ способовъ зарабатывать кусокъ хлѣба, не покидали и нѣкоторыхъ язык. обычаевъ. Будучи уже христіанами, ремесленники фабриковали идоловъ [4]), строили ниши для храмовъ [5]); промышленники продавали благовонныя вещества, употреблявшіяся для куренія предъ идолами [6]), торговали языческими

---

[1]) Ешев. I, 190—191.

[2]) De spect. 4.

[3]) Ibid. 27.

[4]) De idol. 4.

[5]) Ibid. 8.

[6]) Ibid. 11.

жертвами [1]), и такимъ образомъ, хотя и косвенно, но тѣмъ не менѣе содѣйствовали поддержанію языческаго культа, доставляли ему матеріальную опору, и какъ сами опять легко могли увлечься оставленнымъ язычествомъ, такъ и другихъ могли соблазнить къ возвращенію въ язычество [2]). Христіане перенесли съ собой изъ язычества обычай обмѣниваться въ извѣстные дни подарками, обычай, имѣющій въ основѣ своей языческое суевѣріе [3]); заключали съ язычниками контракты, содержавшіе въ себѣ языческіе формулы [4]); употребляли клятву языческими божествами, напр. „me hercle“, „me dius fidius“ и др. [5]). Немало и другихъ недостатковъ перенесено было изъ язычества въ христіанство [6]); грубый эгоизмъ въ жизни общественной и семейной, честолюбіе и властолюбіе, роскошь и эпикуреизмъ мало были ослаблены въ христіанахъ, перешедшихъ изъ язычества.

Всѣ эти и подобные имъ нравств. недостатки, живо напоминавшіе собою язычество съ его культомъ и распущенною нравственностію, не могли не обратить на себя вниманія такой личности, какъ Тертулліанъ. Строгій къ себѣ и другимъ, Тертулліанъ серьезно взглянулъ на такое ненормальное положеніе дѣла. Предъ нимъ тотчасъ возстала идея—покончить расчеты съ язычествомъ за другихъ, подавить уцѣлѣвшіе въ христіанахъ языческіе остатки. Онъ задумалъ и исполнилъ рядъ трактатовъ, посвященныхъ обличенію всѣхъ, даже незначительныхъ, нравств. недостатковъ своихъ собратій по вѣрѣ; оградить нравственность отъ колебаній, паденій и постороннихъ наростовъ и уяснить христіанскій идеалъ нравственности—вотъ задача Тертулліана—моралиста.

Въ рѣшеніи нравственныхъ вопросовъ возможны двѣ крайности—или дать человѣку слишкомъ много свободы, или же преувеличить строгость закона; другими словами—или крайняя снисходительность, или ригоризмъ, или недостатокъ, или же излишекъ строгости. При тогдашнемъ положеніи христіанства среди язычества, моралистъ не могъ согласиться на послабленіе закона въ интересахъ свободы и своеволія человѣка,—

---

[1]) De idol. 11.

[2]) На это особенно указываетъ Тертулліанъ, когда возстаетъ противъ фабрикаціи идоловъ и торговли тѣмъ, что имѣло отношеніе къ язычн. богослужебному культу. De idol. 6.

[3]) Ibid. 14.

[4]) Ibid. 22.

[5]) Ibid. 19. 20.

[6]) Ibid. 9.

въ атмосферѣ, зараженной идолослуженіемъ, нужно было дѣйствовать болѣе мѣрами строгости, чѣмъ снисхожденія. Такимъ образомъ моральный ригоризмъ Тертулліана, равно какъ и монтанизмъ, были естественными слѣдствіями того нравственнаго состоянія, въ какомъ находилось карѳагенское общество. Сильная нравственная распущенность, отсутствіе вѣрнаго пониманія нравственнаго идеала, сглаживаніе его, вызвали противъ себя, какъ реакцію, утрированный взглядъ на дѣятельность человѣка и суровое нравоученіе. Не будь нравственной распущенности въ христіанскомъ обществѣ, монтанизмъ былъ бы немыслимымъ явленіемъ въ христіанствѣ и ригоризмъ Тертулліана далеко не высказался бы въ такой широкой степени. Тертулліанъ явился противовѣсомъ общественной язвы, и—какъ человѣкъ пылкій, рѣшителлный, съ свойственною его характеру слабостію вдаваться въ крайности—переступилъ границы умѣренности, въ своихъ воззрѣніяхъ на нрав. дѣятельность человѣка сроднился съ монтанизмомъ.

Какъ моралистъ, Тертулліанъ, вопреки господствующему сенсуализму, проповѣдуетъ преобладаніе духа надъ плотію, умерщвленіе плоти въ интересахъ духа. Проводя этотъ взглядъ въ свою жизнь и жизнь другихъ, Тертулліанъ пришелъ къ крайнему, мрачному ригоризму. Не стало у него свѣтлаго взгляда на міръ и земную жизнь, которою прежде онъ такъ неумѣренно пользовался; удовольствія, доставляемыя жизнію, потеряли для него всю прелесть и очарованіе; у Тертулліана явилось полное разочарованіе во всемъ, чѣмъ онъ прежде жилъ и наслаждался [1]). Міръ Божій представлялся ему уже царствомъ зла, какою-то душною тюрьмой, изъ которой лучше всего бѣжать скорѣе, удовольствія—отравой, препятствіемъ къ достиженію вѣчнаго блаженства [2]); все, что хотя сколько-нибудь отзывалось язычествомъ, вызывало въ немъ горькія воспоминанія о своей прошлой жизни, полной разгула и удовольствій. Образъ грознаго Судіи—Бога постоянно предносился предъ его взоромъ и побуждалъ его отказываться отъ всего, на чемъ только лежала хотя небольшая печать свѣтскости и языческаго строя жизни. Мало того, что онъ равнодушно относился къ жизни и ея благамъ, онъ презиралъ ихъ. Его взоръ постоянно былъ обращенъ къ небесному, духовному,—„изнуряй плоть въ интересахъ духа“—сдѣлалось девизомъ его моральныхъ тре-

[1]) Ad mart. 1; de spect. 28. 29.
[2]) Ad mart. 1.

бованій и отъ каждаго человѣка—христіанина [1]). Желаніе небесныхъ радостей и боязнь ада отодвигали на задній планъ и совершенно стушевывали собой требованія жизни и плоти. Подъ такимъ угломъ зрѣнія христіанство приняло у него своеобразный, ригористическій оттѣнокъ. Богъ является у него только Богомъ правды и Судіею, Который за всякое нравственное преступленіе, за каждый нрав. промахъ только караетъ и караетъ; духъ христіанства—систематическою строгостію заповѣдей, суда и наказанія; такъ что въ нравственномъ ученіи Тертулліанъ становится скорѣе на ветхозавѣтную, чѣмъ новозавѣтную точку зрѣнія [2]). Ему казалась слишкомъ слабою современная мораль, представлялось, что христіане и мало молятся, и мало постятся, и мало совершаютъ нравственныхъ подвиговъ, и мало переносятъ лишеній и мукъ. Имѣя постоянно въ виду себя и свои силы, свою душу, жаждавшую опасностей, борьбы и тяжелыхъ нравственныхъ подвиговъ, онъ сталъ проповѣдывать суровую, аскетическую мораль съ полнымъ равнодушіемъ, даже презрѣніемъ къ жизни и ея требованіямъ [3]). Тертулліанъ слишкомъ суровъ, требователенъ, не признаетъ почти никакихъ правъ за человѣческой природой, не обращаетъ—особенно въ послѣдній, монтанистическій, періодъ своей жизни и дѣятельности—вниманія на обыкновенныя условія, въ какія человѣкъ поставленъ жизнію. Подъ свои ригористическія требованія онъ подводитъ христіанъ всѣхъ половъ, возрастовъ и всевозможныхъ семейныхъ и общественныхъ положеній. Для него не существуетъ обстоятельствъ. которыя могли бы смягчить его строгую, мрачную мораль, его ригористическій взглядъ всюду остается непоколебимымъ [4]); какіе бы случаи ему ни представляли, онъ старался обходить ихъ и обходилъ, благодаря своей богатой діалектической способности и изворотливости ума. Нѣтъ у него уступокъ ни для кого, нѣтъ кротости и снисходительности къ слабостямъ и недостаткамъ человѣческимъ,—всѣ христіане одинаково вступили въ воинство Христово [5]), всѣ, стало быть, должны одинаково

---

[1]) По справедливому замѣчанію Фреппеля, своей моралью Тертулліанъ хотѣлъ сдѣлать изъ міра монастырь (Freppel, t. I, p. 266).

[2]) „Мы исповѣдуемъ ученіе наше изъ страха къ суду Божію“, говоритъ онъ. De test. an. 2.

[3]) Ad mart. 4.

[4]) По взгляду Тертулліана, не должно никогда жертвовать нравственнымъ закономъ интересамъ хотя-бы и возвышеннымъ.

[5]) Ibid. 2.

подвизаться въ жизни, всѣ безъ исключенія должны осуществлять въ своей жизни и дѣятельности его руководящую моральную идею о торжествѣ духа надъ плотію. Борьба необходима въ дѣлѣ нравств. усовершенствованія, человѣкъ—христіанинъ безъ нея немыслимъ, вся жизнь христіанина должна быть непрерывной, ожесточенной борьбой съ міромъ и его заблужденіями. Силъ у человѣка достанетъ для этой борьбы, христіанинъ можетъ побѣдить діавола въ самомъ центрѣ его властительства, особенно при помощи и содѣйствіи Божіемъ [1]). Въ Богѣ христіанинъ долженъ искать себѣ опоры въ нравственной жизни, въ Немъ заключается и принципъ моральной силы и стойкости [2]). Богъ требуетъ отъ человѣка подвиговъ, слѣд., человѣкъ и долженъ безъ разсужденій совершать эти подвиги, не подъискивая никакихъ для себя основаній въ моральной жизни, кромѣ требованій Божіихъ,—Богъ лучше насъ знаетъ, чего требовать отъ человѣка, что для него полезно; отъ того-то всѣ Его требованія и повелѣнія безусловно хороши и обязательны для всѣхъ и каждаго [3]). Какъ уже было замѣчено, мотивами моральной дѣятельности по Тертулліану являются съ одной стороны обязанность выполнять долгъ христіанина—воина, съ другой—прелесть райскихъ наградъ и страхъ адскихъ мукъ [4]); любви, этого христіанскаго нравственнаго начала, для Тертулліана не существуетъ, какъ моральнаго принципа, вслѣдствіе чего его идеальный христіанинъ является рабомъ, исполняющимъ волю Божію за плату, изъ-за корыстныхъ расчетовъ. Смотря так. обр. на христіанина и его нравств. дѣятельность, Тертулліанъ не прочь регламентировать всю жизнь человѣка до подробностей, вставить ее въ рамку и указать, какъ христіанинъ долженъ поступать въ томъ или другомъ случаѣ [5]).

Въ нравственныхъ сочиненіяхъ Тертулліану приходилось имѣть дѣло съ частными явленіями жизни, рисовать картины ихъ и противоложныя имъ картины идеальныя, выработанныя Тертулліаномъ; нравственныя сочиненія и выражаютъ собою взглядъ Тертулліана на жизнь семейную и

---

[1]) De res car. 47.

[2]) Ad mart. 2.

[3]) De poenit. 4.

[4]) Ad mart. 3.

[5]) Нужно замѣтить, что въ своей морали Тертулліанъ не всегда держится только общихъ принциповъ; часто исключенія смѣшиваетъ съ правиломъ и возводитъ ихъ въ общій нравственный законъ.

общественную, взглядъ его на правительство, отношенія между власть имѣющими и подданными, на военную службу, общественныя удовольствія, взаимныя отношенія между христіанами и не-христіанами, гоненія, мученичество, посты и т. д. Здѣсь-то, въ обрисовкѣ жизни дѣйствительной и идеальной, особенно высказался могучій творческій процессъ воображенія Тертулліана, вылилась живая, поэтическая душа карѳагенскаго пресвитера. Глубокое убѣжденіе въ истинности того, что онъ передаетъ, страстная любовь къ тому дѣлу, за которое ратуетъ, къ той идеѣ, которую проводитъ въ жизнь и всячески отстаиваетъ, энтузіазмъ, горячность, съ какими почти навязываетъ другимъ свои идеалы нравственности—не оставляютъ Тертулліана до послѣдняго момента его авторской дѣятельности въ моральномъ направленіи [1]), одушевленіе проникаетъ всѣ его нравственныя требованія.

Представимъ теперь полемику Тертулліана съ тѣми, съ кѣмъ пришлось ему сталкиваться, и уяснимъ себѣ догматическія и нравственныя положенія, высказанныя имъ преимущественно въ этой серіи сочиненій.

Всѣ полемическія сочиненія Тертулліана распадаются на двѣ неравныя группы. Первая обнимаетъ собою общую полемику Тертулліана со всѣми ересями, гдѣ не разбирается въ частности и не имѣется въ виду ниодна система; сюда относятся сочиненія: „de praescriptionibus adversus haereticos“ и „Scorpiace adversus gnosticos“; во вторую группу входятъ сочиненія, посвященныя спеціальному разбору каждой ереси отдѣльно и полемическое сочиненіе „de anima adversus philosophos“. Къ этой же группѣ можно и должно причислить и тѣ немногія сочиненія, которыя не носятъ на себѣ сильнаго полемическаго характера, но тѣмъ не менѣе вызваны были неправильными еретическими взглядами (эти сочиненія: „de baptismo“—противъ каинитовъ и „de poenitentia“—какъ продолженіе предъидущаго трактата), и сочиненія, направленныя противъ нравственныхъ недостатковъ современнаго ему христіанскаго общества (всѣ остальныя сочиненія, завѣдомо и безспорно принадлежащія Тертулліану).

---

[1]) Послѣднее нужно сказать преимущественно о моральной дѣятельности Тертулліана—монтаниста,—въ домонтанистическій періодъ Тертулліанъ былъ снисходительнѣе, менѣе навязчивъ съ своими нравственными идеалами, его моральныя требованія граничили болѣе съ убѣжденіями другихъ, съ совѣтами, а не предписаніями.

А. Общая полемика Тертулліана.

Характеръ общей полемики. Провиденціальная роль ересей, ихъ значеніе въ жизни христіанъ. Неистинность ереси по самому названію ея, отсутствію апостольскаго авторитета, высоко-нравственныхъ принциповъ и дисциплинарности въ жизни нравственной.

Общую полемику Тертулліанъ начинаетъ выясненіемъ провиденціальной роли ересей, уясненіемъ того, какое значеніе имѣютъ онѣ въ жизни христіанъ. Нельзя удивляться, говоритъ онъ, тому, что появляются ереси, колеблютъ и ниспровергаютъ вѣру многихъ; онѣ должны явиться по слову Господа, чтобы испытать вѣру христіанъ и обнаружить нравственную цѣнность каждаго [1]). Поэтому поведеніе христіанъ, при встрѣчѣ съ ересями, должно быть сообразно съ этимъ значеніемъ ересей; обязанность каждаго христіанина—противопоставлять ереси твердую вѣру и не увлекаться ложнымъ ученіемъ,—„сильные отъ нашей слабости, ереси не могутъ устоять противъ твердой и крѣпкой вѣры“. [2]) Не поддержатъ ихъ тогда ни авторитетъ ихъ основателей, ни множество знаменитыхъ послѣдователей ихъ,—какъ первое, такъ и послѣднее нисколько не говоритъ въ пользу истинности ереси.

Слабые въ вѣрѣ часто увлекались и увлекаются впаденіемъ въ ересь извѣстныхъ, по видимому авторитетныхъ лицъ: какъ, говорятъ они, могли впасть въ заблужденіе такіе умные, твердые и испытанные въ вѣрѣ люди, какъ епископы, діаконы, учители и т. п.? Вѣроятно, ересь не настолько ложна, какъ ее обыкновенно представляютъ, иначе паденіе подобныхъ личностей было бы невозможно и немыслимо. Тертулліанъ несогласенъ съ такимъ взглядомъ. Развѣ ересь, говоритъ онъ, отъ того

[1]) De praescr. 1.
[2]) Ibid. 2.

дѣлается болѣе истинной? Станемъ ли мы судить о вѣрѣ по личностямъ, или же — наоборотъ, о личностяхъ по вѣрѣ? „Нѣтъ мудреца, кромѣ вѣрующаго; нѣтъ великаго человѣка, кромѣ христіанина; нѣтъ христіанина, кромѣ того, кто устоялъ до конца“; не по лицамъ, слѣдовательно, нужно судить о вѣрѣ, а наоборотъ,—при сужденіи о вѣрѣ по тѣмъ, кто ее принимаетъ, всегда возможны ошибки, потому что только Богъ можетъ знать вполнѣ человѣка, только предъ Нимъ открыто человѣческое сердце. Если же подобныя личности, хотя бы и знаменитыя и ученыя, впадаютъ въ ересь, это значитъ—правосудный и нелицепріятный Богъ видимымъ образомъ отдѣляетъ ихъ отъ церкви, чтобы они своимъ присутствіемъ не соблазняли другихъ. „И такъ пусть плевелы уносятся первымъ дуновеніемъ искушеній: тѣмъ чище будетъ пшеница въ житницахъ Господнихъ“ [1]); и пусть истинные христіане не слѣдуютъ по стопамъ подобныхъ людей, хотя бы и важныхъ, но отпадшихъ отъ церкви и вѣры въ истиннаго Искупителя. Самъ Господь и Его ученики, предсказывая появленіе ересей, повелѣли убѣгать ихъ. Господь І. Христосъ говорилъ: *пріидутъ волцы хищницы во одеждахъ овчихъ* (Мѳ. VII, 15). Но „что такое одежды овчія, какъ не внѣшность христіанства? Что такое волцы, хищницы, какъ не лживые духи, кроющіеся для того, чтобы разорить стадо Христово? Кто ложные пророки, какъ не учители заблужденій? Кто ложные апостолы, какъ не люди, извращающіе Евангеліе? Кто антихристы, какъ не противники І. Христа?“ Подобные люди оставляютъ вѣру, впадаютъ въ ересь [2]), противную единенію [3]), прикрываются христіанской одеждой и думаютъ подтвердить свои заблужденія Св. Писаніемъ [4]).

Если ближе всмотрѣться въ ересь, ея сущность и происхожденіе, видно будетъ, что ересь не можетъ претендовать на истинность. Уже то одно обстоятельство, что ересь есть ересь, αἵρησις т. е. выборъ того ученія, какое еретикъ принимаетъ, говоритъ противъ нея. Еретикъ учитъ не тому, что преподалъ намъ Господь, вслѣдствіе чего, по слову апостола, онъ уже самоосужденъ и на него вполнѣ обрушивается апостоль-

---

[1]) De praescr. 4.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 5.

[4]) Ibid. 4.

ская анаѳема (Галат. 1, 8) [1]). Его ученіе не божественное, а чисто человѣческое; „философія, предпринимающая дерзностно изслѣдовать природу божества и судьбы Его, послужила орудіемъ сей мірской мудрости,— она произвела всѣ ереси. Изъ нея истекли эоны и другіе странные вымыслы. Отсюда платоникъ Валентинъ почерпнулъ свою человѣческую троицу. Отсюда явился мнимо-добрый и безпечный богъ стоика Маркіона. Философы и еретики разсуждаютъ объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, занимаютъ себя одними и тѣми же вопросами: откуда зло и для чего оно? Откуда взялся человѣкъ и какъ произошелъ? А недавно Валентинъ предложилъ еще новый вопросъ: какое начало Бога"? Аристотель съ своей діалектикой и искуствомъ спорить далъ имъ оружіе, при помощи котораго еретики съ одинаковою легкостію созидаютъ и разрушаютъ созданное, вырабатываютъ басни и безконечныя родословія, спорятъ одна секта съ другой, и въ концѣ концовъ дѣлаются заклятыми врагами другъ другу [2]). Слѣд, со стороны своего происхожденія и отношенія между собой ереси не могутъ претендовать на характеръ истинности и безусловный авторитетъ. Но неистинная въ своемъ источникѣ, будучи порожденіемъ чисто человѣческимъ, не находитъ-ли ересь оправданія себѣ въ чемъ либо другомъ?

Чтобы устранить упреки себѣ и оправдать свои ученія и выработку ихъ, еретики говорили, что само же Св. Писаніе, на которое ссылаются истинные христіане въ полемикѣ съ ересями, не только не запрещаетъ изысканій и изслѣдованій, напротивъ—повелѣваетъ все извѣдывать: *ищите и обрящете*, говоритъ оно (Мѳ. VII, 7). По Тертулліану, слова эти не уполномочиваютъ на подобныя изысканія, ведущія къ ереси. „Мы, говоритъ онъ, не нуждаемся въ любопытствѣ послѣ І. Христа, ни въ изысканіяхъ послѣ евангелія. Вѣруя имъ, не хотимъ ничему другому вѣрить, думаемъ даже, что болѣе и вѣрить нечему". Въ словахъ *„ищите и обрящете"* нисколько не рекомендуется проводить время въ еретическихъ поискахъ. Контекстъ евангельской рѣчи говоритъ только объ одномъ, именно—искать Христа, чтобы, нашедши Его, обрѣсти истинное ученіе въ Его словахъ. Слова *„ищите и обрящете"* были сказаны Господомъ въ то время, когда Онъ только что вступилъ

---

[1]) De praescript. 6.

[2]) Ibid. 7.

въ открытое служеніе роду человѣческому. Всѣ сомнѣвались въ Его божественномъ, мессіанскомъ достоинствѣ: ап. Петръ еще не исповѣдалъ Его Сыномъ Божіемъ, Іоаннъ Креститель, который былъ увѣренъ въ Немъ, преданъ былъ уже смерти, или—по крайней мѣрѣ—находился въ темницѣ. Говоря: *„ищите и обрящете“*, Христосъ преслѣдовалъ одну цѣль, чтобы люди вникли въ Его ученіе и дѣла, и изъ нихъ убѣдились, что Онъ есть тотъ Мессія, о Которомъ свидѣтельствовали писанія (Іоан. V, 39) [1]). Так. обр. слова эти показываютъ только, что нужно искать истинное ученіе Христа, и что послѣ ученія Господа для христіанина совершенно безполезны эти нескончаемые поиски чего-то. I. Христосъ преподалъ всѣмъ народамъ точный и неизмѣнный символъ вѣры, которому всѣ обязаны вѣрить и который, слѣд, надлежитъ искать, чтобы найти его и затѣмъ уже только вѣрить ему. Сей единственный и неизмѣнный символъ не требуетъ безконечныхъ исканій: ищите, пока не найдете, вѣрьте, когда нашли, и храните, чему повѣрили“ [2]); далѣе отысканія предмета вѣры поиски христіанина не должны простираться,—здѣсь находится предѣлъ, за которымъ начинаются уже безполезные и ни къ чему не ведущіе споры различныхъ партій. Если продолжить поиски за этимъ предѣломъ, то грозитъ опасность никогда такимъ путемъ не найти истины, не отыскать того, чему училъ Іисусъ Христосъ, чегодолжно искать и чему слѣдуетъ вѣрить, пот. что не будетъ надежной точки опоры въ этихъ исканіяхъ [3]), и подобнымъ образомъ ищущій истины волей—неволей начнетъ блуждать изъ стороны въ сторону, переходить отъ мнѣній одной партіи къ ученію другой секты. „Вы, ищущіе всегда и не находящіе ничего, обратите вниманіе на то, что вы ищете чего-то тамъ, гдѣ ничего нельзя найти; вы, стучащіеся всегда, знайте, что вы стучитесь тамъ, гдѣ никого нѣтъ; вы, просящіе всегда и ничего не получающіе, убѣдитесь, что вы просите у того, кто дать ничего не можетъ“ [4]). Нѣтъ, не въ этихъ блужданіяхъ изъ стороны въ сторону нужно искать истину, и не у еретиковъ она находится, а въ церкви Христовой, содержащей неизмѣнно преподанное ей правило вѣры [5]). Церковь какъ сама содержитъ этотъ символъ неизмѣннымъ, такъ старается

[1]) De praescr. 8.
[2]) Ibid. 9.
[3]) Ibid. 10.
[4]) Ibid. 11.
[5]) Ibid. 12. 13

и требуетъ, чтобы и другіе не нарушали его подъ какимъ-либо предлогомъ—подъ предлогомъ-ли темноты и сбивчивости его,—въ этомъ случаѣ въ церкви есть богопросвѣщенные мужи, исполненные дара ученія и наученные превосходными учителями, которые разъясняютъ его;—или подъ благовиднымъ предлогомъ искать истину,—тогда церковь выставляетъ на видъ символъ вѣры и говоритъ, что вѣра, а не изслѣдованія, не состязанія ведутъ ко спасенію. „Законъ состоитъ въ томъ, чтобы не отступать отъ правила вѣры,—законъ предписываетъ это рѣшительно, и спасеніе наше тѣсно связано съ исполненіемъ закона, споры же, какъ результатъ единственно любопытства, ни къ чему не ведутъ, и какъ ни парадоксальна, тѣмъ не менѣе совершенно справедлива мысль, что „гораздо лучше не узнать другаго (помимо вѣры и символа), дабы не научиться тому, чего узнать не должны... Ничего не знать противнаго правилу вѣры, значитъ—все знать“ [1]).

Но вѣдь еретики опираются на Св. Писаніе, они думаютъ убѣдить насъ не иначе, какъ Св. Писаніемъ? Такое возраженіе предвидѣлъ Тертулліанъ со стороны тѣхъ, которые склонны были пойти по стопамъ любителей словопренія. Это самое возраженіе дало Тертулліану поводъ сказать нѣсколько словъ объ отношеніи еретиковъ къ Свящ. Писанію и представить доказательства, что еретики не имѣютъ права цитовать Св. Писаніе. „Мы нападаемъ на противниковъ нашихъ, говоритъ Тертулліанъ, въ томъ самомъ убѣжищѣ, изъ котораго они вызываютъ насъ на брань. Дерзость ихъ ссылаться на Св. Писаніе имѣетъ сперва нѣкоторое вліяніе на извѣстныхъ людей; пререканіями своими они утомляютъ сильнѣйшихъ, побѣждаютъ слабыхъ, колеблютъ прочихъ. Мы остановимъ ихъ съ перваго шагу, утверждая, что они не могутъ и недолжны быть допущены къ состязанію о Св. Писаніи“. Св. Писаніе принадлежитъ не имъ и они не имѣютъ никакого права овладѣвать имъ [2]); еретики принимаютъ не весь канонъ св. книгъ,—нѣкоторыя книги совершенно вычеркиваютъ изъ списка богодухновенныхъ писаній, другія, принимаемыя ими, искажаютъ своими выдумками, темными мѣстами Св. Писанія злоупотребляютъ, доказывая ими свои мысли [3]). Смотря на дѣло съ такой точки зрѣнія, возможно ли вести споръ съ еретикомъ на почвѣ Писаній? „Все, что

[1]) De praescr. 14.
[2]) Ibid. 15. 37.
[3]) Ibid. 17. 38.

вы ни скажете, онъ упорно отвергнетъ, между тѣмъ какъ станетъ утверждать то, что вы отвергаете". Понятно послѣ этого, что отъ подобнаго словопренія, кромѣ усталости и негодованія, вы ничего не вынесете [1]). Поэтому, между прочимъ, а съ другой стороны потому, что еретикъ уже не христіанинъ, апостолъ совѣтуетъ даже и не вступать съ нимъ въ споръ,—такое состязаніе утомитъ только голову и изнуритъ легкія [2]), еретика же не обратитъ на путь истины. Въ виду возраженій съ обѣихъ сторонъ, еретикъ останется въ большей нерѣшительности относительно того, гдѣ находится ересь,—на его ли сторонѣ, или на сторонѣ его противниковъ? [3]).

Вслѣдъ за указаніемъ отношенія еретиковъ къ св. Писанію, Тертулліанъ приходитъ къ своему любимому аргументу praescriptionis, которымъ и пользуется съ значительнымъ, повидимому, успѣхомъ. Сущность этого аргумента можно выразить въ такой формѣ. Господь, явившись на землю для спасенія человѣчества, въ своихъ рѣчахъ поучалъ людей, передавалъ волю Отца Своего, и высказалъ обязанности, налагаемыя христіанствомъ на всякаго послѣдователя Его. Онъ избралъ 12 апостоловъ, которымъ поручилъ проповѣдывать евангеліе всей твари. Принявъ отъ обѣщаннаго имъ Духа Святаго даръ глаголати иными языки, они проповѣдали міру вѣру въ І. Христа и учредили церковь—сперва въ Іудеѣ, а потомъ и во многихъ другихъ городахъ внѣ Палестины. Отъ этихъ основанныхъ апостолами церквей всѣ прочія заимствуютъ сѣмя ученія и также считаются въ числѣ апостольскихъ церквей. Какъ апостольскія, всѣ церкви составляютъ единую церковь, единую по общенію мира, по званію братьевъ и по связямъ дружества, соединяющаго всѣхъ вѣрующихъ. Все это имѣетъ основаніемъ своимъ единство вѣры и ученія, свидѣтельствуемое всѣми этими церквами [4]). Отсюда—истинное ученіе Господа и апостоловъ можно узнать отъ сихъ только церквей,—эти церкви ведутъ свое начало отъ апостоловъ и научены апостолами сначала устно, а потомъ и чрезъ писанія. „Если это такъ, то всякое ученіе, согласное съ ученіемъ сихъ коренныхъ апостольскихъ церквей, столь же древнихъ, какъ и самая вѣра, неоспоримо истинно, потому что оно принято церквами

[1]) De praescr. 17.
[2]) Ibid. 16.
[3]) Ibid. 18.
[4]) Ibid. 20.

отъ апостоловъ, апостолами отъ I. Христа, I. Христомъ отъ Бога, и, слѣдовательно, всякое другое ученіе должно быть ложнымъ, противнымъ истинѣ“ [1]). Такимъ образомъ доказательство православныхъ состоитъ въ томъ, что ихъ ученіе, ведущее свое начало чрезъ апостоловъ отъ Бога, истинно, его начало лежитъ въ древности, оно не есть человѣческое ученіе. Прилагая все это къ еретическому ученію, легко убѣдиться, что ученіе еретиковъ ложно, потому что оно—человѣческое изобрѣтеніе, его родоначальники жили, такъ сказать, только вчера, на сторонѣ ереси нѣтъ права давности, аргумента praescriptionis [2]).

Чтобы ослабить силу этого довода, имѣвшаго важное значеніе для западныхъ еретиковъ, знакомыхъ съ римскимъ правомъ, и совершенно устранить его, еретики приводили три возраженія: а) или апостолы, съ которыхъ ведется рядъ преемственности, не все знали; б) или, если все знали, то не все передали церквамъ [3]); в) или же—наконецъ—если и все знали и все передали, то церкви не поняли ихъ [4]). Разрѣшеніе этихъ возраженій и обрисовка дисциплинарнаго строя ересей, какъ выраженія ихъ догматики [5]), и составляетъ тѣ вводные элементы доказательства praescriptionis, о которыхъ Тертулліанъ упоминалъ прежде только мимоходомъ.

а) Апостолы все знали. Отрицать это—значитъ обвинять Господа въ непредусмотрительности, что Онъ избралъ для проповѣди такихъ людей, которые были и малосвѣдущи и несовсѣмъ вѣрны. Но ужели можно подозрѣвать Его въ невѣдѣніи? Ужели можно предположить, чтобы апостолы не знали всего ученія I. Христа? Они повсюду сопровождали Господа во время Его земной жизни, имъ особо Господь изъяснялъ все требующее объясненія (имъ дано вѣдати тайны, недоступныя для другихъ). Господь ничего не могъ сокрыть отъ такихъ учениковъ, какъ Петръ, Іоаннъ и Іаковъ, которые пользовались особеннымъ Его расположеніемъ, присутствовали при важнѣйшихъ событіяхъ изъ Его жизни и удостоились слышать гласъ Отца небеснаго; не могъ скрыть и отъ всѣхъ вообще апостоловъ, которымъ по воскресеніи Своемъ являлся и съ которыми бе-

---

[1]) De praescr. 21.
[2]) Ibid. 34.
[3]) Ibid. 22.
[4]) Ibid. 28.
[5]) Ibid. 41. „Doctrinae index disciplina est“.

сѣдовалъ о тайнахъ царствія. Правда, Спаситель говорилъ ученикамъ: *еще много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ* [1]); но Онъ же прибавилъ: *егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину* [2]). Т. е. когда сойдетъ на васъ Духъ святый, Онъ восполнитъ все, недосказанное Мною и непонятое вами. Одна половина этого обѣтованія исполнилась, Духъ святый сошелъ на апостоловъ; слѣд., непреложное слово Господа должно исполниться и относительно вѣдѣнія апостоловъ. [3]). Правда, ап. Павелъ и послѣ того упрекалъ ап. Петра; но этотъ упрекъ касался только внѣшняго поведенія ап. Петра, а вовсе не былъ вызванъ разностью религіозныхъ убѣжденій и ученія ап. Петра и Павла,—ученіе ихъ было одно и тоже, Петръ и Павелъ проповѣдывали одно евангеліе, только различнымъ народамъ, и одинаковымъ образомъ—мученичествомъ запечатлѣли ученіе Господа [4]). Слѣд., и этотъ фактъ, занесенный на страницы апостольской исторіи, нисколько не оправдываетъ ссылку еретиковъ, будто апостолы не все знали, будто религіозный и вѣроучительный кругозоръ ихъ былъ ограниченъ.

б) Безразсудно предполагать и то, будто апостолы все знали, а не проповѣдывали, не сообщали всѣмъ того, что знали: иное преподали публично всему свѣту, а другое открывали въ тайнѣ только небольшему числу людей, будто въ наставленіи Тимоѳею: *преданіе сохрани* [5]) разумѣется тайно преподанное апостольское ученіе. Въ указанномъ мѣстѣ апостолъ имѣетъ въ виду не тайное ученіе свое, а то, которое преподавалъ онъ при многихъ свидѣтеляхъ; онъ предостерегаетъ Тимоѳея отъ принятія какого-либо иного ученія, и—стало быть—подразумѣваетъ всю совокупность того ученія, которое составляло вѣроучительный кодексъ той церкви, епископомъ которой былъ Тимоѳей [6]). Апостолъ и не могъ передавать какое-либо тайное ученіе по заповѣди Господа. І. Христосъ вовсе не желалъ, чтобы Его ученіе оставалось сокрытымъ: *еже глаголю вамъ во тьмѣ*, говорилъ Онъ, *рцыте во свѣтѣ, и еже во уши*

[1]) Іоан. XVI, 12.

[2]) Ст. 13.

[3]) De praescr. 22.

[4]) Ibid. 23. 24.

[5]) 1 Тим. VI, 20; 2 Тим. II, 2.

[6]) De praescr. 25.

слышите, проповѣдите на кровляхъ [1]), чтобы всѣ знали Его ученіе [2]). При такой ясной заповѣди апостолы не могли никоимъ образомъ, не оскорбляя Господа, скрывать Его ученіе. Никакія препятствія не могли удержать ихъ отъ проповѣди: ни труды, соединенные съ дѣломъ проповѣданія ученія Господа, ни ярость іудеевъ и язычниковъ,—всѣхъ и всюду они оглашали евангельскимъ словомъ, и достигали того, что даже язычники принимали ученіе Креста. Если же апостолы раскрывали тайны царствія въ первоначальной проповѣди частнымъ лицамъ, то возможно-ли предположить, чтобы они скрыли что-либо изъ ученія І. Христа отъ церквей вѣрующихъ? Если ввѣряли догматы частнымъ лицамъ, то ужели могли утаить ихъ отъ цѣлыхъ церквей? Ужели публично они проповѣдывали одно евангеліе, а тайно—другое, въ одномъ случаѣ одного Христа, а въ другомъ—другаго, одно воскресеніе для народа, а другое—для избранныхъ лицъ? Нѣтъ, одинъ Христосъ, одна вѣра, одно евангеліе составляло предметъ проповѣди впродолженіе всей ихъ апостольской дѣятельности и для всѣхъ лицъ—знатныхъ и незнатныхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, мудрыхъ и необладающихъ мудростію; они строго выполняли желаніе Господа, чтобы въ ихъ поученіяхъ царствовало совершенное однообразіе [3]).

в) Но можетъ быть церкви не все слышали и понимали? Вѣдь апостолъ дѣлалъ же упреки нѣкоторымъ церквамъ въ томъ, что онѣ невѣрно поняли проповѣданное имъ ученіе [4]).—Противъ такого возраженія говоритъ то, что апостолъ свидѣтельствуетъ о вѣрѣ церкви, что Духъ святый научаетъ церкви и что ученіе разныхъ церквей согласно во всѣхъ отношеніяхъ. Это согласіе служитъ сильнѣйшимъ доказательствомъ того, что содержимое ими ученіе истинно и что преподано всѣмъ имъ одинаковое ученіе и въ одинаковой формѣ [5]). Но если предположить съ еретиками, что церквами не было понято ученіе Господа и апостоловъ, то ужели впродолженіе цѣлыхъ столѣтій тысячи людей заблуждались и въ вѣроученіи и въ приложеніи этого вѣроученія къ нравственной жизни? Ужели христіанство было покрыто мракомъ заблужденій до

---

[1]) Мѳ. X, 27.
[2]) Мѳ. V, 15.
[3]) De praescr. 26.
[4]) Гал. III, 1. 3; V, 7; 1 Кор. III, 2. 3.
[5]) De praescr. 27. 28.

времени появленія еретиковъ, этихъ мнимыхъ реформаторовъ или—якобы—возстановителей чистаго христіанства? И можно ли допустить, чтобы ересь была истиннѣе Христова ученія, еретики—лучше апостоловъ? [1]).

Praescriptio убѣждаетъ насъ, что христіанство истинно, ересь—ложь. Ложь есть не что иное, какъ искаженіе истины, тѣнь ея; но, какъ всякому должно быть очевиднымъ, должна быть сначала истина, а потомъ уже искаженіе ея, сперва образъ, а потомъ тѣнь его, первѣе оригиналъ, а потомъ уже недостойная и гнусная передѣлка его [2]). Сначала Богъ сѣетъ доброе сѣмя, потомъ уже врагъ приходитъ и примѣшиваетъ тутъ плевелы [3]). Историческія данныя говорятъ, что христіанское ученіе предшествуетъ ученію еретиковъ,—оно восходитъ ко временамъ Самаго Господа и Его апостоловъ, а еретическое ученіе едва достигаетъ временъ апостольскихъ, на сторонѣ христіанства—praescriptio, право давности, на сторонѣ еретиковъ—его нѣтъ [4]). „Знаменитѣйшіе лжесплетатели—Маркіонъ, Валентинъ, Апеллесъ, Нигидій, Гермогенъ и др. жили и распространяли выдуманное ими ученіе очень недавно, не далѣе царствованія Антонина [5]). Живя очень далеко отъ временъ апостольскихъ и времени земной жизни Господа, чѣмъ еретики эти докажутъ свою миссію—исправлять христіанство? І. Христосъ не сходилъ еще на землю для уполномочія ихъ, даромъ чудотвореній они не могутъ подтвердить свое апостольство, пот. что имъ не дано власти творить чудеса [6]). Ихъ церкви не могутъ доказать своего апостольскаго характера, пот. что ни одна изъ нихъ не восходитъ ко временамъ апостольскимъ, и не можетъ указать ни на одного изъ апостоловъ или мужей апостольскихъ, какъ на своего основателя. Характеръ ученія еретиковъ нисколько не свидѣтельствуетъ объ апостольскомъ происхожденіи этого ученія, потому что духъ различія и внутренняго противорѣчія, какой господствуетъ въ различныхъ еретическихъ сектахъ, прямо идетъ въ разрѣзъ съ характеромъ ученія апостоловъ, никогда въ ученіи не

---

[1]) De praescr. 29.

[2]) Ibid. 29.

[3]) Ibid. 31.

[4]) Въ книгѣ de virg. vel. Тертулліанъ говоритъ, что ереси опровергаетъ не столько новость ихъ, сколько ихъ неистинность: все, что бы ни шло противъ истины, будетъ ересь, хотя бы то былъ и древній обычай (с. 1).

[5]) De praescr. 30.

[6]) Ibid. 30.

противорѣчившихъ другъ другу. Но если какіе-либо пункты ученія еретиковъ и восходятъ ко временамъ апостоловъ, то они были апостолами отвергнуты и прокляты, какъ заблужденія [1]). Напр. ученіе Саддукеевъ о воскресеніи, принятое Маркіономъ, Валентиномъ, Апеллесомъ и др, было отвергнуто и осуждено ап. Павломъ; безконечныя родословія, усвоенныя Валентиномъ, служеніе стихіямъ, которое принимаетъ Гермогенъ, и другія заблужденія встрѣтили себѣ сильнаго противника въ лицѣ тогоже ап. Павла и осуждены имъ [2]). Всѣ вообще ереси, поименованы ли онѣ каждая въ писаніяхъ апостольскихъ, или нѣтъ, всѣ онѣ осуждены апостолами, какъ несогласныя съ духомъ Христова ученія [3]). Мало того, можно даже сказать, что ереси осуждены какъ идолопоклонство: ереси изображаютъ Бога не такимъ, каковъ Онъ есть; всякая же ложь, всякая неправда, имѣющая предметомъ своимъ Божество, есть родъ идолопоклонства [4]).

Такимъ образомъ правильный взглядъ на ереси не дозволяетъ видѣть въ еретикахъ уполномоченныхъ свыше возстановителей христіанства, а въ ихъ ученіи—истинное христіанское ученіе. По характеру и содержанію ихъ ученія можно уже заранѣе судить и объ ихъ поведеніи: какъ doctrinae index disciplina est, такъ—наоборотъ—и disciplinae index doctrina est. Поэтому, чтобы вполнѣ познакомиться съ ересями и оцѣнить ихъ характеръ и ложность, необходимо къ вѣроученію ихъ присоединить и картину поведенія еретиковъ. Съ перваго же взгляда на ихъ поведеніе бросается въ глаза, какъ оно „легкомысленно, земляно, человѣкоподобно, не имѣетъ ни важности, ни вида власти, ни благочинія. Неизвѣстно, кто у нихъ оглашенный, кто вѣрующій; оглашенными считаются совершенными прежде, чѣмъ научены; они входятъ, слушаютъ, молятся какъ попало, даже вмѣстѣ съ язычниками, если случится... Ниспроверженіе всякаго благочинія они называютъ простотой, а привязанность къ благочинію—притворствомъ. Они преподаютъ миръ (благословеніе) всякому безъ разбора. Такъ какъ они противоположны другъ другу въ своемъ вѣрованіи, то для нихъ все равно, все праведно, лишь бы только болѣе людей присоединилось къ нимъ, чтобы торжествовать

---

[1]) De praescr. 32.
[2]) Ibid. 33.
[3]) Ibid. 35.
[4]) Ibid. 40.

надъ истиной; всѣ они надмѣнны, всѣ обѣщаютъ просвѣтить... А жены ихъ чего себѣ не дозволяютъ? Онѣ осмѣливаются учить, спорить, заклинать (exorcismos agere), обѣщать исцѣленіе, а можетъ быть и крестить. Ихъ ординаціи дѣлаются наугадъ, по своенравію, безъ соблюденія послѣдовательности и постепенности: они возвышаютъ то новообращенныхъ, то людей преданныхъ міру, то нашихъ даже отступниковъ, чтобы привязать ихъ къ себѣ если не истиною, то честолюбіемъ,—нигдѣ люди такъ скоро не повышаются въ чины, какъ въ скопищахъ мятежниковъ, гдѣ мятежъ почитается заслугою; у нихъ сегодня одинъ епископъ, завтра же другой; этотъ нынѣ діаконъ, завтра чтецъ, сегодня священникъ, а на слѣдующій день уже мірянинъ. Мірянъ они прямо возводятъ въ священническія должности [1]). Къ епископамъ даже своимъ не имѣютъ почтеніе; такъ оно и должно быть, потому что принципъ произвола и позволительности всего господствуетъ у нихъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. „Что сказать объ ихъ проповѣди?—У нихъ на сердцѣ не то, чтобы обращать язычниковъ, но чтобы нашихъ развращать, ставятъ себѣ за честь повергать ницъ стоящихъ прямо, вмѣсто того, чтобы поднимать падшихъ [2]). Обличаются также въ связяхъ съ магиками, шарлатанами, астрологами, философами, со всѣми людьми, одержимыми необузданнымъ любопытствомъ. Они увѣряютъ, что не надобно бояться Бога, а потому и живутъ въ величайшемъ своевольствѣ“ [3]). „Осквернившіе блудомъ ереси дѣвственную вѣру, ввѣренную І. Христомъ“ [4]), они нисколько не думаютъ загладить свой грѣхъ, никогда не пойдутъ за Господа на страданія и смерть, и постараются избѣжать гоненій, если бы они постигли ихъ, считая ихъ послѣ искупительной смерти Господа совершенно ненужными и безполезными, непреслѣдующими никакихъ нравственныхъ цѣлей [5]).

Въ заключеніе трактата Тертулліанъ представляетъ въ сжатомъ видѣ еретическія ученія ересей съ древнихъ поръ до его времени, не вдаваясь ни въ какую полемику съ ними [6]).

---

[1]) De praescr. 41.

[2]) Ibid. 42.

[3]) Ibid. 43.

[4]) Ibid. 44.

[5]) Scorp. Содержаніе этого сочиненія Тертулліана подробно представлено будетъ ниже.

[6]) De praescr. послѣднія главы

Вся общая полемика Тертулліана съ ересями направлялась имъ къ тому, чтобы представить оружіе для борьбы со всѣми ересями. Тертулліанъ указалъ, что ни разумъ, ни Писаніе не оправдываютъ ереси; мало того, ереси, будучи другаго начала, чѣмъ христіанство, не имѣютъ права вторгаться въ область Писаній и подкрѣплять ими свои измышленія; представилъ, что споръ съ ними на почвѣ Писаній даже немыслимъ, вслѣдствіе слишкомъ свободнаго отношенія еретиковъ къ свящ. письменности; все, что только можно противопоставить имъ въ полемикѣ, это— praescriptio, которымъ болѣе всего доказывается ложность ереси.

Указавши так. образомъ общую точку зрѣнія на ереси, Тертулліанъ могъ уже перейти и къ частной полемикѣ съ каждою ересью въ отдѣльности, не опасаясь встрѣтить возраженій касательно общихъ принципіальныхъ вопросовъ полемики православія съ ересью. Эта частная полемика обнимаетъ собою вторую группу полемическихъ сочиненій Тертулліана. Изложеніе его начнемъ борьбой Тертулліана съ дуалистическими ересями.

Б. Частная полемика.

I. Маркіонъ.

Біографія Маркіона; его ученіе. Характеръ полемики Тертулліана противъ Маркіона. Опроверженіе Маркіонова дуалистическаго ученія соображеніями разума и свидѣтельствами свящ Писанія. Выводимое отсюда и подтвержденное рядомъ свидѣтельствъ ученіе о единствѣ Божіемъ, неразрывной связи между ветхимъ и новымъ завѣтомъ; ученіе о лицѣ Іисуса Христа: Его воплощеніе (опроверженіе возраженій, представляемыхъ противъ этого событія), тожество пророческаго Мессіи и историческаго Христа; искупленіе, воскресеніе Іисуса Христа и всеобщее воскресеніе мертвыхъ, его возможность и необходимость. Отношеніе Маркіона къ священной письменности, неправильность его; подлинность и неповрежденность новозавѣтныхъ книгъ свящ. Писанія, принимаемыхъ и содержимыхъ церковію.

1. *Маркіонъ* [1]) былъ уроженецъ Синопа [2]), сынъ епископа. На первыхъ порахъ онъ велъ воздержную, чисто монашескую жизнь [3]); но

---

[1]) Маркіонъ явился въ царствованіе Антонина около 148 г. (Curs. compl. patrol. II, 239; Tert. de praescr. 30. 51; adv. Marc. I, 9; Epiphan. haeres. 42).

[2]) Adv. Marc. I, 1; de praescr. 51; Epiph. haer. 42, 1.

[3]) Curs. compl. patrol. II, 239; Fleury, hist. eccles. III, 34.

потомъ съ одной дѣвой впалъ въ грѣхъ прелюбодѣянія [1]). Его отецъ, человѣкъ религіозный, строгой жизни, ревностный блюститель церковныхъ постановленій, до того былъ опечаленъ поведеніемъ своего сына, что рѣшился отлучить его отъ церкви, и ничто, никакія просьбы Маркіона не могли измѣнить рѣшенія его отца—престарѣлаго епископа [2]). Съ цѣлію получить примиреніе съ церковію, котораго тщетно искалъ на родинѣ, Маркіонъ отправился въ Римъ; обратился тамъ съ просьбой своей къ предстоятелямъ церквей. Но и въ Римѣ ему не удалось достигнуть своей цѣли, и тамъ не могли даровать ему миръ, ссылаясь на его отца, и увѣряя, что безъ согласія его отца они ничего не могутъ сдѣлать въ его пользу [3]). Маркіонъ былъ страшно разсерженъ своей неудачей, и въ присутствіи римскаго духовенства произнесъ ту фразу, которую можно поставить девизомъ его еретической дѣятельности: „вы не хотѣли меня принять въ общеніе съ церковію; такъ я же растерзаю вашу церковь и положу въ ней всегдашнее раздѣленіе (schisma)“. Такъ передаютъ Епифаній, Флери, а за ними повторяетъ и авторъ предварительной замѣтки къ сочиненію Тертулліана adversus Marcionem [4]). Но едва ли простая жажда мщенія была причиной ереси,—съ слишкомъ уродливымъ складомъ головы нужно представлять человѣка, который завѣдомо, сознательно усвоилъ бы себѣ ложный образъ мыслей и сталъ распространять его. На основаніи историческихъ данныхъ дѣло представляется иначе. Задатки ереси Маркіона лежатъ въ борьбѣ Маркіона съ іудействующимъ направленіемъ мысли въ Малой Азіи [5]), борьбѣ, увлекшей его слишкомъ далеко и поставившей на совершенно противоположную іудействующей точку зрѣнія [6]). Іудействующіе христіане никакъ не могли

---

[1]) Fleury, H. E. III, 34; curs. compl. patrol. II, 239; Tert. de praescr. 51.

[2]) Curs. compl. patrol. II, 239; Tert. de praescr. 51; Epiph. haer. 42, 1.

[3]) Они и не могли принять его въ силу 32 прав. апост., по которому только тотъ епископъ можетъ принять отлученнаго, который отлучилъ его; другой можетъ принять или въ случаѣ смерти отлучившаго, или разрѣшенія его или соборнаго.—Тертулліанъ говоритъ, что Маркіонъ два раза былъ изгоняемъ изъ церкви. Послѣ перваго изгнанія Маркіону опять удалось примириться съ церковію, только не надолго: безпокойный характеръ и неправославныя мнѣнія его опять заставили изгнать его изъ церкви. „Наконецъ, добавляетъ Тертулліанъ, Маркіонъ отрекся отъ своихъ заблужденій и изъявлено было согласіе даровать ему миръ, съ тѣмъ условіемъ, чтобы онъ опять привелъ въ церковь отвлеченныхъ имъ отъ нея; но смерть не дала ему на то времени“. (De praescr. 30).

[4]) Epiph. haeres. 42, 2; Fleury, hist. eccles. III, 34; Curs. compl. patr. II, 239.

[5]) Куда Маркіонъ вернулся изъ Рима и гдѣ въ первые обнаружился его дуализмъ.

[6]) Freppel, Cours d'éloqu. sacr. S. Irenée, p. 264—266. Neander, Genetische Entw.

согласиться, чтобы ветхозавѣтный законъ Моисея и обрядовый строй дохристіанской-іудейской націи, зиждущійся на предписаніяхъ Моисея, могъ покончиться съ явленіемъ христіанства. Ихъ любимою темою и твердымъ убѣжденіемъ было то, что ветхозавѣтный порядокъ долженъ сохранить всѣ права на совмѣстное съ христіанствомъ существованіе, какъ божественное установленіе [1]). Они говорили, что существенной разницы между ветхимъ и новымъ завѣтомъ нѣтъ, что христіанство — то же ветхозавѣтное ученіе, только возобновленное и возстановленное. Маркіонъ противодѣйствовалъ этому крайнему направленію; но и самъ не остался въ границахъ умѣренности: держась противоположной точки зрѣнія въ этой борьбѣ, онъ мало по малу дошелъ до мысли о полной, радикальной противоположности между обоими завѣтами [2]). Всматриваясь въ библію съ заранѣе задуманною цѣлію — найти эту противоположность, Маркіонъ всюду находилъ ее [3]). По его представленію [4]), нѣтъ никакого сходства между іудействомъ и христіанствомъ, — съ одной стороны строгое и суровое правосудіе, доходящее до жестокости, духъ отмщенія и страха; съ другой — духъ кротости, безпредѣльнаго милосердія и любви [5]); ветхій и новый завѣтъ — это такія же двѣ противоположности, какъ свѣтъ и тьма, тепло и холодъ и т. п. Христіанство и іудейство, какъ добро и зло, не могли быть произведеніемъ одного и того же Бога, — творцы ихъ — Богъ закона и Богъ евангелія, какъ и самыя творенія, отличны одинъ отъ другаго [6]). Несовершенное, зло — іудейство и творцомъ своимъ имѣло Бога несовершеннаго; Богъ іудейскій ниже Бога христіанскаго;

---

gnost. System, S. 281—283. Прав. Собес. 1874, іюль, — статья Д. Гусева „догматическая система св. Иринея въ связи съ гностическимъ ученіемъ II в.“.

[1]) У нихъ же особенно въ ходу была мысль о тысячелѣтнемъ царствованіи Мессіи (Freppel, S. Irenée, p. 265).

[2]) Tert. de praescr. 30; adv. Marc. I, 19. Предшественникомъ Маркіона съ такими взглядами былъ Кердонъ, система котораго легла въ основу теоріи Маркіона и придала Маркіонову дуализму болѣе или менѣе метафизическій характеръ (Freppel, S. Irenée, p. 267—268). Тертулліанъ называетъ Кердона „informatorem scandali ejus„, sc. Marcionis. (Adv. Marc. I, 2. См. также August. de haeres. 21; Epiph. haeres. 42, 3).

[3]) По Тертулліану, Маркіонъ составилъ книгу подъ названіемъ „antitheses“, въ которой доказывалъ противоположность ветхаго и новаго завѣта, закона и евангелія (adv. Marc. IV, 1).

[4]) Съ системой Маркіона можно знакомиться по Иринею (adv. haeres. I, 29), Тертулліану (adv. Marcionem, de carne Christi, de resurrectione carnis), Епифанію (haeres. 42), Амвросію (de incarnationis dominicae mysterio), Августину (haer. 22) и др.

[5]) Freppel, S. Irenée, p. 261—266.

[6]) Tertull. adv. Marc. I, 2. 19; IV, 1. De praescr. 34.

Онъ несамостоятеленъ [1]), недальновиденъ [2]), Его свойства—неумолимое правосудіе безъ тѣни любви [3]) и жажда войны [4]); Онъ непостояненъ въ своихъ намѣреніяхъ и опредѣленіяхъ, противорѣчитъ себѣ [5]); наконецъ, Онъ—виновникъ зла [6]). Этотъ Богъ хотя сотворилъ и весь міръ (изъ готовой, вѣчной матеріи) [7]), тѣмъ не менѣе Онъ—чисто національный Богъ. Подъ свое покровительство и водительство Діміургъ (ветхозавѣтный Богъ) избралъ одинъ только еврейскій народъ, далъ ему, какъ руководительныя средства, законъ и природу, чрезъ своихъ пророковъ обѣщалъ избранному народу послать на землю временнаго Мессію, чтобы тотъ упрочилъ за іудеями мірское владычество [8]). Но несмотря на всѣ эти средства, люди не могли достигнуть свѣта истиннаго богопознанія и возможности спасенія,—безсиліе Діміурга здѣсь обнаружилось вполнѣ [9]). Тогда рѣшилъ помочь людямъ другой Богъ—новозавѣтный. Христіанскій Богъ—Богъ невидимый, невѣдомый никому въ древнемъ мірѣ—не принималъ никакого участія въ судьбахъ дохристіанскаго міра; Онъ открылся только съ явленіемъ на землю Мессіи [10]). Какъ показало новозавѣтное откровеніе, христіанскій Богъ—это благость и любовь, Его свойства діаметрально противоположны свойствахъ ветхозавѣтнаго Бога—Діміурга [11]). Открывшій этого Бога Іисусъ Христосъ—не тотъ національный Мессія, который былъ обѣщанъ Діміургомъ, а другой, Мессія универсальный, безъ признаковъ партикуляризма и іудейской замкнутости [12]); новозавѣтный Мессія, какъ и Богъ христіанскій, не имѣлъ ничего общаго съ древнимъ міромъ и Діміургомъ [13]); Его явленіе было—такъ сказать—неожиданнымъ вторженіемъ въ чужія владѣнія, неожиданнымъ,

---

[1]) Adv. Marc. I, 6.

[2]) Ibid. II, 25.

[3]) Ibid. I, 6; II, 5—7. 11. 13.

[4]) Ibid. I, 6; Ирин. I, 27 п. 2.

[5]) Ibid. II, 20. 22. Ирин. I, 27 п. 2.

[6]) Ирин. I, 27 п. 2.

[7]) Так. обр. у Маркіона является 3 совѣчныхъ начала: Богъ христіанскій, іудейскій Богъ и вѣчная матерія (Tert. adv. Marc. I, 15).

[8]) По Маркіону, этотъ Мессія еще не явился,—іудеи доселѣ ожидаютъ Его пришествія (Gourcy, suite des apol. chret. I, 137).

[9]) Freppel, S. Irenée p. 268.

[10]) Tertull. adv. Marc. I, 19.

[11]) De praescr. 34; adv. Marc. I, 6.

[12]) Adv. Marc. I, 15. 19; IV, 6, III, 21.

[13]) Ibid. IV, 6.

такъ какъ оно никѣмъ не было предсказано и подготовлено [1]). І. Христосъ не позаимствовалъ ничего отъ міра внѣшняго, матеріальнаго— произведенія Диміурга: тѣло І. Христа было призрачное, а не реальное [2]),—принять на себя обыкновенную плоть человѣка было постыдно, недостойно Бога [3]); Его рожденіе отъ Дѣвы, земная жизнь и дѣятельность, смерть и воскресеніе были только призракомъ, а не дѣйствительностію [4]). І. Христосъ явился для уравновѣшенія власти зла; поэтому вся дѣятельность Его была направлена къ тому, чтобы разрушить дѣла ветхозавѣтнаго Бога „міродержителя“, законъ, пророковъ и т. д. [5]); Его заслуга состояла въ томъ, что Онъ сообщилъ людямъ истинное вѣдѣніе. Спасеніе принадлежитъ только душамъ, и притомъ не только тѣхъ людей, которые приняли ученіе І. Христа, усвоили его себѣ, но и нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ личностей, которые шли въ разрѣзъ съ велѣніями іудейскаго Бога или совершенно не знали Его, напр. Каинъ, Содомляне, Египтяне и т. п. Тѣло же, взятое отъ земли, не будетъ участвовать въ спасеніи, равнымъ образомъ не получатъ спасенія и тѣ ветхозавѣтныя личности, которыя усердно служили іудейскому Богу и на Него уповали, ветхозавѣтные праведники: Авель, Энохъ, Ной и др. [6]). Благодаря тому, что тѣло неспособно, недостойно къ воспріятію вѣчныхъ наградъ, оно и не воскреснетъ для блаженной жизни, будутъ жить за гробомъ только души [7]).

Выходя изъ воззрѣнія на матерію, какъ на источникъ зла, и имѣя въ виду противоположность между ветхозавѣтными и новозавѣтными учрежденіями, Маркіонъ послѣдовательно пришелъ къ строгому взгляду на то, что имѣетъ ближайшее отношеніе къ матеріальности, тѣлесности, и что носитъ ветхозавѣтный характеръ. Съ этой точки зрѣнія бракъ, какъ установленіе ветхозавѣтнаго Бога, разрушать дѣла котораго составляетъ

---

[1]) Freppel, S. Irinée p. 266, Tertull. adv. Marc. III, 2. 6.

[2]) Tertull. de praescr. 33. 51; de carne Christi 3. 5; adv. Marc. I, 24.

[3]) Adv. Marc. III, 2; de carne Christi 1. 3. 4. 5 и др.

[4]) Freppell, S. Irenée p. 268—269; Tertull. adv. Marc. III, 8.

[5]) Ирин I, 27 п. 2; III, 25; IV, 28. 40; Epiph. haeres. 42 c. 4; Tertull. advers. Marc. I, 14. 15.

[6]) Ирин. I, 27 п. 3; Epiph. haeres. 42 c. 4.

[7]) Tertull. adv. Marc. I, 24; V, 9. 10; de praescr. 33. 51; de carne Christi 1; de resurrect. carnis 2. Епифаній говоритъ, что Маркіонъ принималъ въ свою систему метемпсихозъ, „переліянія или переселенія душъ изъ однихъ тѣлъ въ другія“ (Epiph. haer. 42, c. 4. 12).

прямую обязанность всякаго поклонника новозавѣтнаго Бога, и носящее на себѣ плотской характеръ, не могъ быть допущенъ Маркіономъ, и Маркіонъ не далъ въ христіанствѣ мѣста этому учрежденію, запретилъ, осудилъ его [1]). Животныя, по Маркіону, нечисты, поэтому человѣкъ всячески долженъ воздерживаться отъ употребленія мяса животныхъ въ пищу [2]).

Очевидно, что при такомъ пониманіи ветхаго и новаго завѣта Маркіонъ долженъ былъ встрѣтить въ новозавѣтной письменности, на которую онъ любилъ ссылаться, многія мѣста и даже цѣлыя книги, идущія въ разрѣзъ съ его воззрѣніемъ [3]). Подобныя книги, или только нѣкоторыя мѣста ихъ Маркіонъ или передѣлывалъ по своему вкусу, или же совершенно отвергалъ ихъ, считая ихъ или написанными подъ іудейскимъ вліяніемъ, или же попорченными [4]). Такъ—ап. Петръ и Іаковъ показались ему зараженными іудействомъ, и—ихъ посланія Маркіонъ исключилъ изъ новозавѣтнаго канона. Многія мѣста изъ посланій ап. Павла,—этого истиннаго ученика христіанства, по словамъ самаго Маркіона,—мѣста, несогласныя съ его взглядомъ, Маркіонъ объявилъ попорченными и вычеркнулъ изъ текста; онъ не стѣснился отвергнуть даже цѣлыя посланія [5]). Четвероевангеліе Маркіонъ передѣлалъ на свой ладъ, „обрѣзывая его тамъ и здѣсь, сглаживая, прибавляя, исправляя“ [6]), и

---

[1]) Tertul. adv. Marc. I, 29; V, 7.

[2]) Tertull. adv. Marc. I, 14. Епифаній приводитъ другое основаніе, почему Маркіониты воздерживались отъ вкушенія мяса животныхъ. При вѣрѣ въ метемпсихозъ, они опасались, какъ бы при вкушеніи мяса животныхъ не поѣсть человѣческую душу, переселившуюся въ животнаго, или не поѣсть душу животнаго, равную человѣческой душѣ, и потому говорили, что „вкушающіе мясо подлежатъ суду, какъ поядающіе души“ (Epiph. haeres. 12, c. 4. 12).

[3]) О ветхозавѣтной письменности не можетъ быть и рѣчи,—законъ и пророковъ, явившихся въ эпоху властительства Діміурга, Маркіонъ отвергалъ безусловно (Gourcy, op. cit. t. I p. 137; cf. Epiph. haer. 42 c. 4).

[4]) „Маркіонъ, держа въ рукѣ желѣзо, а не карандашъ, изорвалъ въ куски все писаніе, чтобы придать вѣсу своей системѣ“, говоритъ Тертуллианъ (de praescr. 38; de carne Christi 3).

[5]) Изъ посланій ап. Павла онъ выбросилъ все, что въ нихъ говорится о Богѣ—Творцѣ міра, какъ Отцѣ Господа, и ссылки апостола на ветхозавѣтныя пророчества, предвозвѣстившія пришествіе Господа (Ирин. I, 27 п. 2). Изъ канона посланій ап. Павла Маркіонъ принималъ только 10 посланій: къ Галатамъ, 1 и 2 къ Коринѳянамъ, Римлянамъ, Колоссянамъ, 1 и 2 къ Солунянамъ, Ефесеямъ, Филимону, Филиппійцамъ и—такъ называемое—посланіе къ Лаодикійцамъ, хотя и не все (Epiph. haeres. 42 c. 9).

[6]) Все, касающееся факта рождества І. Христа, рѣчи І. Христа, гдѣ Онъ Творца міра называетъ Отцемъ и пр., Маркіонъ устранилъ изъ евангелій (Ирин. I, 27 п. 2) и так. обр. „оборвалъ евангелія“ (corrosit evangelia—adv. Marc. I, 1; cf. IV, 2) и пользо-

издалъ новую редакцію евангелія, извѣстнаго подъ именемъ Маркіонова [1]), гдѣ не говорилось о человѣческомъ достоинствѣ І. Христа и не указывалось связи между І. Христомъ и Творцемъ міра. Такимъ образомъ изъ рукъ Маркіона вышелъ новый кодексъ новозавѣтной письменности, который уже не противорѣчилъ его основному взгляду на противоположность между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, и на который Маркіонъ спокойно могъ сослаться въ борьбѣ съ своими противниками.

Дуалистическое ученіе Маркіона, какъ видится, встрѣчено было сочувственно, пот. что, спустя очень небольшой промежутокъ времени послѣ своего появленія, оно уже нашло себѣ многихъ послѣдователей [2]). Появившееся около половины 2 вѣка, къ концу 2 и началу 3 вѣка оно было уже довольно распространено [3]),—въ своемъ трактатѣ de praescriptionibus [4]) Тертулліанъ говоритъ о маркіонитахъ наравнѣ съ валентиніанами, какъ о болѣе или менѣе распространенныхъ сектахъ [5]). Имѣя въ виду пресѣчь зло, распространяемое этимъ ученіемъ, защитникъ церковнаго ученія Тертулліанъ рѣшилъ дать сильный отпоръ этой ереси [6]). Онъ сознавалъ всю важность своего труда противъ Маркіона и особенно заботился о его выполненіи. Рядъ сочиненій, направленныхъ противъ Маркіона [7]), и особенное стараніе, съ какимъ онъ передѣлывалъ нѣсколько разъ libri adversus Marcionem [8]),—ясное тому до-

---

вался только евангеліемъ Луки, „изуродованнымъ, имѣющимъ видъ одежды, много изъѣденной молью“ (Epiph. haeres. 42 c. 9. 11)

[1]) Marcion interpolando suum evangelium fecit (Tert. adv. Marc. IV, 1. Hieppel, S. Irenée, p. 267).

[2]) Самымъ замѣчательнымъ ученикомъ Маркіона. съ которымъ пришлось имѣть дѣло Тертулліану, былъ Апеллесъ (de praescr. 30; Epiph. haeres. 44). Сходясь съ своимъ учителемъ въ общихъ догматическихъ положеніяхъ, Апеллесъ отличался отъ него только тѣмъ, что плоть І. Христа считалъ небесною, воздушною, что эту плоть І. Христосъ по своемъ воскресеніи оставилъ, такъ что вознесся одинъ духъ. Съ обычнымъ ему юморомъ Тертулліанъ говоритъ, что свои мнѣнія Апеллесъ писалъ (въ φανερώσεις) подъ диктовку Филумены, впослѣдствіи блудницы, въ которую онъ былъ влюбленъ (de praescr. 30).

[3]) Іуст. 1 апол. 58; Fleury III, 34; Epiph. haeres. 42 c. 1.

[4]) Явившіе ся еще до перехода Тертулліана въ монтанизмъ, въ первыхъ годахъ III в. (Du-pin, bibl. des aut. eccles. t. I, p. 91; Patrol. par Cohen, p. 314 и слѣд.).

[5]) Tertull. de praescr. 29.

[6]) Противъ Маркіона писали еще Иринеи (соч. adversus haereses) и Ософилъ антіохійскій (см. Euseb. hist. eccl. IV, 24).

[7]) Противъ Маркіона написаны Тертулліаномъ: libri V adv. Marc., de carne Christi, de resur. carnis и трактатъ, похищенный у него до выхода въ свѣтъ (adv. Marc. I, 1).

[8]) По свидѣтельству самаго Тертулліана, libri adv. Marcionem, это замѣчательное произведеніе древней полемической литературы, не скоро были выпущены въ свѣтъ,—ихъ

казательство. Въ этихъ сочиненіяхъ Тертулліанъ не оставилъ безъ вниманія ни одного положенія еретика,—всѣ ихъ привелъ, разобралъ, указалъ, почему то или другое положеніе Маркіона не можетъ быть принято. Идя шагъ за шагомъ за мыслями Маркіона, Тертулліанъ, выражаясь словами поклонника его Бальзака, „пронзилъ своимъ оружіемъ въ сердце Маркіона“, и на ряду съ опроверженіемъ ереси представилъ церковное ученіе, даже по такимъ вопросамъ, которые еще не были окончательно разрѣшены Отцами и учителями церкви [1]), а иные и совершенно еще не затрогивались, такъ что сочиненія его противъ Маркіона представляютъ собою „какъ бы сокровищницу древней теологіи“ [2]), „разумный анализъ всего откровенія, сокровище науки и эрудиціи“ [3]). Понятное дѣло, что принимаясь первымъ за рѣшеніе того или другаго догматическаго вопроса, Тертулліанъ могъ впасть въ ошибки. Желая приблизить, по возможности, къ пониманію христіанъ откровенные догматы, Тертулліанъ допускалъ иногда чисто философическія воззрѣнія, которыя не могли мириться съ библейскимъ взглядомъ [4]). Пылкій по природѣ, Тертулліанъ не остановился на полпути въ борьбѣ съ Маркіономъ; онъ безпощадно поражалъ Маркіона на каждомъ шагу; но въ пылу этой битвы Тертулліанъ незамѣтно для себя, увлеченный борьбой, переступилъ границы умѣренности, впалъ въ крайность и допустилъ неправильные взгляды.

Не начиная прямо полемики съ Маркіономъ, Тертулліанъ, по своему обыкновенію, прежде всего обрисовываетъ личность Маркіона и его родину. Своимъ описаніемъ, составляющимъ плодъ его фантазіи, а не дѣйствительности, Тертулліанъ какъ будто старается расположить читателя не въ пользу еретика, и отчасти достигаетъ этого, по крайней мѣрѣ онъ сразу даетъ понять, что за личность Маркіонъ и какъ смотритъ на него карѳагенскій полемистъ. Въ описаніи родины и самой личности Маркіона вылилась у Тертулліана вся та желчь, какая накопилась у

неоднократно Тертулліанъ передѣлывалъ. Настойчивость Тертулліана въ борьбѣ съ ересью удивительна: не смотря на то, что его сочиненіе противъ Маркіона, уже разъ передѣланное, но еще не вполнѣ выправленное, было похищено, Тертулліанъ не бросилъ задуманнаго плана (adv. Marc. I, 1), терпѣніе его не истощилось,—кража сочиненія повліяла только по мѣстамъ на тонъ рѣчи Тертулліана въ борьбѣ съ ересью Маркіона.

[1]) Напр. ученіе о соединеніи двухъ естествъ въ І. Христѣ, антропологическіе вопросы догматики.

[2]) Curs. compl. patrol. II, 239.

[3]) Freppel, Tertull. II, 268

[4]) Напр. о тѣлесности Бога.

него, желчь противъ ереси и похитителя прежняго трактата adversus Marcionem. Не сдерживаемая разсудкомъ богатая фантазія Тертулліана обнаружилась здѣсь во всей своей силѣ. Сказочное описаніе мѣстности, гдѣ родился Маркіонъ, заранѣе уже указываетъ, какъ Тертулліанъ будетъ вести полемику съ своимъ противникомъ; изъ него уже видно, что въ полемикѣ этой Тертулліанъ при случаѣ не будетъ жалѣть стрѣлъ иронiи, темныя стороны ереси будетъ обрисовывать яркими красками, хотя бы даже и въ преувеличенномъ видѣ и т. д. Характеристика Маркіона и его родины заключается въ 1 главѣ сочин. adv. Marc.; характеристика эта прямо расчитана на эффектъ [1]), эффектъ далеко не въ пользу еретика.

„Море, говоритъ онъ, называемое Эвксинскимъ (Pontus Euxinus), получило свое названіе въ шутку,—оно не соотвѣтствуетъ его природѣ. Не считай его гостепріимнымъ по его положенію,—слишкомъ удалено оно отъ нашихъ цивилизованныхъ странъ, какъ будто стыдится своего варварства. Самые свирѣпые народы [2]) населяютъ его берега, если только блуждать въ повозкахъ значитъ населять. Постоянныхъ жилищъ нѣтъ; жизнь суровая; между мужчинами и женщинами грубыя и открытыя удовольствія (libido). Съ подвѣшеннымъ колчаномъ стрѣлъ они не боятся, чтобы кто могъ убить ихъ. Они пожираютъ въ своихъ пирушкахъ трупы своихъ родителей, смѣшанные съ мясомъ животныхъ. Горе тому, кто умираетъ естественною смертію, не оставляя своимъ надежды пожирать его,—проклятіе тяготѣетъ надъ его прахомъ! Тамъ женщины чужды всѣхъ чувствъ стыдливости, свойственныхъ ихъ полу. Матери отказываютъ въ груди своимъ дѣтямъ. Прялки замѣняютъ онѣ сѣкирами, бракъ—военными подвигами. И самое небо въ этихъ дикихъ странахъ такое же жестокое: никогда нѣтъ яснаго дня; солнце поднимается надъ горизонтомъ какъ бы нехотя. Одинъ вѣтеръ, одинъ туманъ. Цѣлый годъ—зима, вѣчно дуетъ аквилонъ. Жидкости начинаютъ течь только при помощи огня; теченіе рѣкъ замедляется льдинами. Горы громоздятся подъ снѣгами. Все цѣпенѣетъ, все коченѣетъ. Здѣсь кипятъ только бурныя страсти, страсти такого сорта, которыя сценѣ доставили тему для басенъ о

---

[1]) Freppel, Tert. II, 269.

[2]) Gentes illae fuere Sarmatae, Geloni, Massagetae et genus universum populorum hamaxobiorum, de quibus eorumque feritate horrescunt historiae. См. комменг. на 1 гл. adv. Marc. въ Curs. compl. patrol. t. II, p. 246—247.

жертвоприношеніяхъ жителей Тавриды, амурахъ, населяющихъ Колхиду, смертныхъ мученіяхъ (crucibus) кавказцевъ. Но Понтъ не имѣетъ ничего столько варварскаго, столь печальнаго, какъ то, что онъ далъ рожденія Маркіону. Маркіонъ гаже скиѳа, неустойчивѣе гамаксобія, безчеловѣчнѣе массагета, смѣлѣе (отважнѣе) амазонки, чернѣе тучи, холоднѣе зимы, трескуче мороза, коварнѣе Истера, скалистѣе (abruptior) Кавказа. Нужно ли удивляться этому? онъ раздираетъ своими порицаніями истиннаго Прометея, всемогущаго Бога. Маркіонъ остервененнѣе даже звѣрей этой барбаріи. Въ самомъ дѣлѣ, какой бобръ (castor) способенъ также обезобразить свое тѣло, какъ этотъ разрушитель брака? какая понтійская мышь (mus)—такой грызунъ, какъ Маркіонъ, который изгрызъ (qui corrosit) евангелія? О, Эвксинъ, ты породилъ скота, болѣе пригоднаго философамъ, чѣмъ христіанамъ [1]). Діогенъ циникъ когда-то въ полдень съ фонаремъ въ рукѣ искалъ человѣка; теперь Маркіонъ, потушивши пламя вѣры, потерялъ и того Бога, котораго нашелъ“ [2]). Въ слѣдующихъ затѣмъ строкахъ и другихъ мѣстахъ своего сочиненія Тертулліанъ нерѣдко называетъ Маркіона отступникомъ, безсердечнымъ и безумнымъ человѣкомъ [3]), мертвецомъ для Христовой церкви [4]), убійцею истины [5]), а его послѣдователей—„безразсуднымъ и злымъ отродьемъ“, „собаками, лающими на истиннаго Бога [6]) и т. п.

Послѣ такого вступленія Тертулліанъ принимается за дѣло уже серьезно, начинаетъ послѣдовательно, шагъ за шагомъ разбивать положенія Маркіона, пуская въ него вмѣстѣ съ логическими доводами и доказательствами изъ откровеннаго ученія и стрѣлы іроніи, сарказма, и немало личныхъ оскорбленій и т. п.

Маркіонъ „признавалъ двухъ боговъ,—одного, котораго не могъ отвергнуть, Творца, т. е. нашего Бога, и другаго, существованіе котораго нельзя доказать, т. е. своего Бога“ [7]), Бога добраго и бога злаго.

---

[1]) ... feram probabiliorem philosophis edidisti, quam christianis.

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

[3]) Apostata, impertissimus rusticus... Adv. Marc. II, 4.

[4]) Ibid. 2.

[5]) De carne Chr. 5.

[6]) „Canes latrantes in Deum veritatis“, которыя „obrodunt ossa argumentationum“... Adv. Marc. II, 5.

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

Къ такому дуалистическому взгляду, убѣжденъ Тертулліанъ, привелъ Маркіона довучливый для всей древности вопросъ: „откуда зло?“ Не находя возможнымъ порѣшить этотъ вопросъ при существованіи одного начала, Маркіонъ въ основѣ всего положилъ два начала: Бога—виновника всего добраго, и бога—творца зла и всего несовершеннаго [1]). Такимъ образомъ первый и самый главный вопросъ въ борьбѣ съ ересью Маркіона былъ вопросъ о единствѣ Божіемъ. Основное положеніе Тертулліана, къ какому сводятся всѣ другія его мысли, то, что „можетъ быть только одинъ Богъ, и что Онъ не существуетъ, если Онъ не единъ“ [2]). Богъ есть существо высочайшее, существующее отъ вѣчности; Онъ не рожденъ и несотворенъ, безконеченъ, какъ и безначаленъ; Онъ—существо высочайшее по своей сущности, свойствамъ и могуществу. Имѣть другую идею о Богѣ значитъ—не знать Его, отрицать Его, отнимая у Него то, что Ему существенно принадлежитъ [3]). Подставляя подъ такое общепризнанное понятіе о Богѣ дуализмъ Маркіона, не трудно убѣдиться, что онъ не мирится съ идеей о Богѣ. Какимъ образомъ Богъ будетъ высочайшимъ существомъ, если Онъ имѣетъ равнаго себѣ? существуетъ ли дѣйствительно другое существо также высочайшее? Два высочайшіе существа рядомъ и одновременно не могутъ существовать, пот. что уже въ природѣ верховнаго существа заключается свойство—не имѣть себѣ равнаго [4]),—высочайшее существо, въ силу верховенства своего, необходимо сглаживаетъ, исключаетъ всякое соперничество на равенство. Отсюда, если Богъ не единъ, то Онъ и не существуетъ, а если существуетъ, то необходимо Онъ будетъ одинъ [5]), не имѣетъ себѣ равнаго другаго Бога. Аналогичнымъ фактомъ, подтверждающимъ дуализмъ, Маркіонъ считалъ одновременное царствованіе двухъ совершенно равныхъ государей въ своихъ государствахъ. По Тертулліану, такая аналогія не имѣетъ мѣста и ничего не доказываетъ,—приравнивать царей Богу нельзя. Цари могутъ совмѣстно и одновременно царствовать, пот. что они не всесовершеннѣйшія существа, какъ Богъ, а существа ограниченныя; они могутъ быть сравниваемы между собой, между тѣмъ какъ Богъ выше

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

[2]) Ibid. I, 3. Deus, si non unus est, non est.

[3]) Ibid. I, 3; V, 1.

[4]) De carne Chr. 3; adv. Marc. I, 4.

[5]) Confirmavimus duos esse non posse (adv. Marc. I, 6). Ergo Deus unicus erit (ibid. 3, cf. adv. Hermog. 4).

всѣхъ сравненій. Ему одному принадлежитъ верховное могущество; всякое другое могущество будетъ уже ограниченнымъ и заимствованнымъ [1]). Но и помимо того, сравненіе царей ничего не скажетъ въ пользу Маркіона и его теоріи. Строго говоря, сравниваемые между собою цари не будутъ равны, не будутъ обладать верховенствомъ въ одинаковой степени, пот. что самое сравненіе уже показываетъ первенство и преимущество одного предъ другимъ [2]). Наконецъ, если бы даже они были и равны, и можно было провести параллель между царями земными и двумя богами, и тогда дуализмъ доказать нельзя: допуская такимъ путемъ двухъ боговъ, можно ввести и третьяго, и четвертаго и т. д., эти новыя божества не разрушатъ аналогіи съ земными царями,—и так. образ. дуализмъ очень естественно и послѣдовательно приведетъ къ политеизму [3]).

Какъ бы дѣлая уступку требованіямъ идеи божества высочайшаго, Маркіонъ находилъ возможнымъ считать двухъ боговъ неодинаковыми: одинъ Богъ—грозный судія, склонный къ войнѣ; другой—кроткій, мирный, только добрый и всесовершенный [4]). Но и въ этомъ случаѣ Маркіоновъ дуализмъ рушится предъ идеей Бога—верховнаго существа [5]), хотя Маркіонъ и старается обосновать его на священномъ Писаніи [6]). По своей сущности верховное существо не можетъ имѣть близь себя верховнаго же существа ни равнаго себѣ, ни низшаго. Невозможность перваго уже доказана; относительно же втораго очевидно до наглядности, что если при сравненіи одно верховное существо будетъ низшимъ, зависимымъ отъ высшаго. то оно уже не будетъ верховнымъ существомъ, и такимъ образомъ выводъ опять будетъ не въ пользу Маркіона, а въ защиту ученія о единствѣ Божіемъ,—„ни равные, ни различные боги существовать не могутъ“ [7]). Къ этому же выводу о монотеизмѣ приво-

[1]) Adv. Marc. I, 4. 5; II, 2. 16

[2]) Ibid. I, 4.

[3]) Ibid. I, 4. 5. 15.

[4]) Marcionem dispares deos constituere, alterum judicum, ferum, belli potentem; alterum mitem, placidum, et tantummodo bonum atque optimum (adv. Marc. I, 6).

[5]) Ibid. I, 6.

[6]) Противъ единобожія Маркіонъ указывалъ на Псал. LXXXI, 1. 6, гдѣ рѣчь идетъ не объ одномъ Богѣ. Тертулліанъ говоритъ, что въ св. Писаніи названіе боговъ прилагается не къ одному только Богу; но это ничего не доказываетъ,—„никто не Богъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ называется Богъ“. Въ подобныхъ вопросахъ нужно основываться не на названіи, значкѣ, звукѣ, а на сущности того, кому усвоется это названіе. Adv. Marc. I, 7.

[7]) Ibid.

дитъ и общечеловѣческое сознаніе, голосъ совѣсти, постоянно и при всѣхъ случаяхъ взывающій только къ единому Богу [1]).

Признавая двухъ боговъ, Маркіонъ говорилъ, что верховный—христіанскій Богъ въ ветхомъ завѣтѣ, въ періодъ владычества древняго (veteris) Бога, былъ неизвѣстенъ, объ Немъ никто ничего не слыхалъ; Христосъ явился такимъ образомъ съ проповѣдію о новомъ, невѣдомомъ Богѣ. По Тертулліану, такъ говорить о двухъ богахъ нельзя. Если Іисусъ Христосъ проповѣдывалъ о новомъ Богѣ, то не говоритъ ли уже одно это обстоятельство противъ истинности новаго Бога? [2]) И возможно ли называть Бога древнимъ и новымъ? То и другое названіе указываетъ на невѣчность Бога. Новость свидѣтельствуетъ о началѣ, а древность грозитъ концомъ. Богъ же, какъ вѣчный и неизмѣняемый, чуждъ какъ древности, старости такъ и новости, молодости, стоитъ внѣ временныхъ условій, Онъ вѣченъ, а вѣчность не имѣетъ времени,—она сама принципъ времени [3]). По Маркіону, новозавѣтный Богъ въ до христіанскую эпоху былъ неизвѣстенъ, и только съ явленіемъ христіанства люди узнали Его. Тертулліанъ старается доказать и доказываетъ невѣрность этого, и говоритъ, что прежде неизвѣстный Богъ и не могъ впослѣдствіи сдѣлаться извѣстнымъ „вслѣдствіе величія“ и не долженъ—„вслѣдствіе благости“. Если Онъ былъ прежде неизвѣстенъ, тогда какимъ образомъ объ Немъ узнали, какъ о совершенно отличномъ отъ извѣстнаго? Предъидущее всегда служитъ нормой для послѣдующаго; съ этой точки зрѣнія о новозавѣтномъ Богѣ, какъ открывшемся послѣ, было бы извѣстно (отчасти) тоже, что и о ветхозавѣтномъ. Далѣе, Маркіонъ предполагаетъ двухъ боговъ—извѣстнаго и неизвѣстнаго. Объ извѣстномъ не можетъ быть и рѣчи,—Онъ существовалъ несомнѣнно, потому что Онъ не былъ бы и извѣстенъ, если бы не существовалъ. А неизвѣстный? Онъ еще можетъ быть предметомъ спора,—Онъ могъ существовать, могъ и не быть, потому что если бы Онъ существовалъ, то былъ бы и извѣстенъ; если же Онъ ничѣмъ не заявилъ о Себѣ, что естественно сомнѣніе въ Его существованіи до обнаруженія [4]). Но дѣло въ томъ, что

---

[1]) Объ этомъ подробнѣе въ apolog. 17 и lib. de test. animae. См. выше стр. 81. 82.

[2]) Изъ новости боговъ Тертулліанъ подробно доказываетъ ложность ихъ въ apolog. 10.

[3]) Adv. Marc. I, 8.

[4]) Ibid. I, 9.

Богъ, Котораго Маркіонъ называетъ христіанскимъ Богомъ, неизвѣстнымъ въ ветхозавѣтный періодъ, не былъ тогда, какъ и всегда, неизвѣстнымъ. Противъ такого маркіонова взгляда съ силою возстаетъ общечеловѣческое сознаніе и голосъ совѣсти всѣхъ людей всѣхъ временъ. Единый Богъ, къ Которому душа человѣческая имѣетъ инстинктивное стремленіе и Котораго только одного признаетъ истиннымъ Богомъ и единымъ Судьей [1]),—этотъ Богъ, по всеобщему сознанію, „никогда не скрывался, никогда не отсутствовалъ; Онъ всегда былъ извѣстенъ людямъ, всегда объ Немъ слышали, Онъ всегда открывался, какъ только Ему угодно было [2]). Богъ имѣетъ за себя свидѣтельства,—это—все то, что составляемъ мы и въ чемъ мы, и затѣмъ—рядъ сверхъестественныхъ откровеній. Этими путями Богъ открывался всѣмъ [3]), пот. что всѣ для Него не чужды, все Ему принадлежитъ, какъ Творцу, и къ Нему относится, какъ къ Промыслителю. Онъ—Творецъ; отсюда—„Онъ и Богъ и Богъ несомнѣнный, а другой—не Богъ, поелику все не Его и чуждо Ему“. Этотъ Богъ—Творецъ всего—устраняетъ необходимость и даже возможность существованія другаго Бога, Бога маркіонова. Какъ всемогущій, Онъ одинъ сотворилъ весь міръ видимый и невидимый, не имѣлъ въ творческомъ процессѣ нужды въ какомъ бы то ни было сотрудникѣ или помощникѣ [4]), и этимъ-то творческимъ актомъ Онъ первѣе всего заявилъ о своемъ существованіи. Богъ Маркіона, этотъ новоизобрѣтенный Богъ, ничего не создалъ, не проявилъ себя въ творческомъ актѣ, слѣд., нѣтъ разумнаго и осязательнаго основанія признавать существованіе такого Бога. А между тѣмъ этотъ Богъ, если бы онъ существовалъ, долженъ бы обнаружиться въ творчествѣ. Зная о существованіи другаго Бога, Богъ Маркіоновъ (Богъ христіанскій) непремѣнно открылся бы и открылся именно въ дѣлахъ, не меньшихъ дѣлъ ветхозавѣтнаго Бога [5]).

---

[1]) Ibid. I, 10; cf. apolog. 17; de test. an. Здѣсь Тертулліанъ подробно доказываетъ единобожіе изъ сознанія человѣческаго.

[2]) Adv. Marc. I, 10; II, 2

[3]) „Только развѣ еретикамъ не открылся“, иронически замѣчаетъ Тертулліанъ,—„еретикамъ, которые, не перенося свѣта Его славы, выдумываютъ себѣ другаго бога, сіяніе славы котораго слабѣе. Ibid. II, 2.

[4]) Ibid. I, 16.

[5]) Ibid. I, 11.—А можетъ быть новозавѣтный Богъ не хотѣлъ проявлять себя въ творческомъ актѣ, можетъ такой малый міръ недостоинъ Его творчества?—могли возразить Тертулліану. Не говоря уже о томъ, отвѣчаетъ Тертулліанъ, что лучше небольшая дѣятельность, чѣмъ совершенное, абсолютное бездѣйствіе (Ibid. I, 12), нужно замѣтить, что

Отсюда — „какъ никто не сомнѣвается и несомнѣвался въ Богѣ — Творцѣ, поелику Онъ все создалъ, такъ никто не долженъ вѣрить въ того Бога, Который ничего не сотворилъ“.—Далѣе, нужно вѣрить только въ Того Бога, Который открылъ себя инымъ еще путемъ, кромѣ дѣлъ творенія. Этотъ другой путь — путь естественнаго и сверхъестественнаго откровенія. Съ самаго момента появленія человѣка на землѣ, Богъ не переставалъ сообщать свои откровенія, и эти откровенія сообщали человѣку вѣдѣніе не объ иномъ какомъ Богѣ, а именно о Творцѣ міра [1]). Так. обр. актъ творенія міра и человѣка, голосъ совѣсти людей и божественныя откровенія говорятъ спять не въ пользу маркіонова дуализма. Руководясь этими источниками богопознанія, люди признавали только единаго Бога — Творца, новаго Бога никто не зналъ, онъ явился лишь у Маркіона. Не Іисусъ Христосъ, а Маркіонъ, такимъ образомъ, оказывается провозвѣстникомъ новаго Бога, отличнаго до противоположности отъ Творца міра, религіознымъ реформаторомъ, задавшимся цѣлію — привести религіозную истину къ первоначальной чистотѣ, исправлять и порицать фальшивость ветхозавѣтныхъ вѣрованій, хотя, нужно замѣтить, не маркіоново это дѣло, такъ какъ все, что въ ветхомъ завѣтѣ носило временный характеръ, съ явленіемъ христіанства оказалось излишнимъ, все это уже отмѣнено [2]).

Невозможно согласиться съ дуализмомъ Маркіона, разсматривая свойства Божіи, приписываемыя Маркіономъ новозавѣтному Богу и ветхозавѣтному. Отрицая участіе новозавѣтнаго Бога въ творческомъ актѣ,

---

міръ вовсе не заслуживаетъ такого упрека; онъ прекрасенъ, ему дивились и его восхваляли многіе даже до такой степени, что дѣлали его своимъ кумиромъ, боготворили его (Ibid. I, 13). Взоръ каждаго непредубѣжденнаго человѣка подсказетъ совершенство видимаго міра,—все въ немъ прекрасно, цѣлесообразно; начиная отъ грандіозныхъ созданій до крылышка на ѣкомыхъ—во всемъ видна премудрая творческая рука высочайшаго Художника. Этотъ міръ имѣетъ цѣну въ глазахъ самаго Бога,—для вѣнца своего творенія Онъ сходилъ на землю и снизошелъ даже до крестной смерти (Adv. Marc. I, 11. 15). Такимъ образомъ все располагаетъ вѣрить, что міръ не недостоинъ творческой дѣятельности Божіей и—слѣд.—Богъ могъ открыться путемъ творенія.

[1]) Adv. Marc. I, 10. 18.

[2]) Adv. Marc. I, 20.—Тертулліанъ съ особенною силою настаиваетъ на естественномъ откровеніи и его значеніи, какъ предшествующемъ сверхъестественному, имѣя въ виду исключительный супранатурализмъ Маркіона, будто внѣ христіанскаго откровенія человѣкъ не могъ дойти до идеи о Богѣ (Freppel, Tert. II, 278). Тертулліанъ говоритъ: „Богъ первѣе всего долженъ быть познанъ естественнымъ путемъ—naturâ, затѣмъ уже изъ ученія—doctrinâ, естественнымъ—изъ дѣлъ, доктринальнымъ—изъ предсказаній“... (Adv. Marc. I, 10).

маркіониты говорили, что новозавѣтный благій Богъ открылся въ актѣ искупленія человѣчества, какъ проявленіи полной и совершенной благости и милосердія Божія.—По Тертулліану, прежде бы нужно доказать существованіе новозавѣтнаго Бога посредствомъ Его дѣлъ, а затѣмъ уже Его свойство—посредствомъ благодѣяній [1]). Для Бога недостаточно одного дѣла избавленія человѣка. Если суровый Богъ—Диміургъ открылъ себя большею дѣятельностію, то Богъ добрый, любвеобильный ужели могъ ограничиться однимъ дѣломъ спасенія человѣка? [2]). Съ другой стороны, съ маркіоновой же точки зрѣнія выйдетъ, что новозавѣтный Богъ, Котораго онъ называетъ благимъ, не абсолютно благое существо. Если Онъ существовалъ и прежде, до явленія въ мірѣ христіанства, почему не явилъ свою благость раньше, и так. образомъ не открылся свойственнымъ Ему образомъ? Нельзя сказать, чтобы не было для Бога побужденій къ болѣе ранней помощи. Смерть и грѣхъ царствовали съ начала вещей, была въ полной силѣ и злоба (malitia) Творца—Диміурга. Если новозавѣтный Богъ, въ силу присущей Ему и естественной благости, восхотѣлъ помочь человѣку, то Онъ и долженъ былъ оказать эту помощь раньше, когда лишь только появилось зло, долженъ былъ излечивать нравственную болѣзнь въ началѣ ея, а не медлить излеченіемъ, и такимъ образомъ давать болѣзни полнѣйшую возможность усиливаться и достигать громадныхъ размѣровъ. Значитъ, Богъ или не зналъ причины и повода своего необходимаго откровенія, или сомнѣвался въ нихъ, или не могъ, или не хотѣлъ оказать своей благости. Но все это недостойно совершеннѣйшаго Бога. Если Онъ видѣлъ это зло и не пресѣкалъ его, въ такомъ случаѣ Онъ былъ и попустителемъ зла, и покровителемъ оскорбленій, и измѣнникомъ благости,—другими словами—Онъ не былъ бы такимъ Богомъ, какимъ представляетъ Его Маркіонъ [3]). Не будучи благимъ въ томъ отношеніи, что поздно явился съ своею помощію бѣдствующимъ людямъ, съ точки зрѣнія Маркіона Богъ несовершенно благъ и потому, что спасеніе даровано Имъ не всѣмъ людямъ. По идеѣ—Богъ всесовершенъ,

---

[1]) Prius est ut eum probes esse, per quae Deum probari oportet per opera; tunc deinde per beneficia. Primo enim quaeritur an sit; et ita, qualis sit. Alterum de operibus, alterum de beneficiis dignoscetur". Adv. I, 17.

[2]) Adv. Marc. I, 17.

[3]) Ibid. I, 22. 23. 17.

всесовершена должна быть и благость Его. Между тѣмъ это свойство Божіе неодинаково обнаруживается по отношенію ко всѣмъ людямъ. Для немногихъ Богъ оказываетъ нѣкоторую благость, для многихъ же—никакой; одни спасены Имъ, другіе—нѣтъ. Отсюда—Богъ несовершенно благъ,—для Него лучше бы уже совершенно не помогать людямъ, чѣмъ помогать только немногимъ, и слѣд. поступать несправедливо, оказывать лицепріятіе [1]). И на тѣхъ, которые спасены, благость Божія обнаруживается не вполнѣ: Богъ спасаетъ не всего человѣка, а только душу его,—тѣло остается безо всякой божественной помощи, оно не участвуетъ въ актѣ спасенія, не раздѣляетъ съ душею возмездія за нравственную дѣятельность въ земной жизни [2]), тогда какъ и тѣло принимаетъ участіе въ жизни и дѣятельности человѣка; съ другой стороны, такъ какъ оно дѣйствуетъ подъ владычествомъ души, а не самостоятельно, то оно и менѣе виновно, и менѣе заслуживаетъ гнѣва Божія; оно омывается водами крещенія, удаляется отъ брака и т. д.,—чѣмъ же объяснить то обстоятельство, что Богъ спасаетъ одну душу, а тѣло оставляетъ безъ своей помощи, если не отсутствіемъ въ Богѣ совершенной благости? [3]).

Устанавливая въ своей системѣ различіе между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ Богомъ, Маркіонъ новозавѣтному Богу приписывалъ только благость и кротость и устранялъ отъ Него правосудіе и строгость. Христіанскій Богъ, по убѣжденію Маркіона, „никогда ничѣмъ не возмущается, ни на что не гнѣвается, никого не наказываетъ, не судитъ, не осуждаетъ,—производить судъ не прилично Его величію“. Чтобы устранить такое заблужденіе еретика, Тертулліанъ посвящаетъ нѣсколько страницъ въ своемъ трактатѣ выясненію отношеній между благостью и правдой Божіей. Ничто, говоритъ онъ, такъ нейдетъ въ разрѣзъ съ божественнымъ величіемъ, какъ равнодушное отношеніе ко всему окружающему. Богъ совершенъ, Онъ долженъ водворять нравственный порядокъ въ человѣческомъ родѣ, издавать законы, обуздывающіе своеволіе и преступленія и нарушенія нравственнаго порядка. Но эти законы будутъ ли имѣть смыслъ, если за выполненіемъ ихъ Онъ не будетъ слѣдить, если явное попраніе ихъ Богъ будетъ оставлять безъ всякаго наказа-

---

[1]) Adv. Marc. I, 24. 25.

[2]) Ibid. I, 24; de praescr. 51; de carne Chr. 1.

[3]) Adv. Marc. I, 24.

нія [1]). Равнодушное отношеніе къ преступленіямъ, не наказываніе ихъ будетъ уже въ нѣкоторомъ смыслѣ дозволеніемъ—дѣлать что угодно въ оскорбленіе самого Божества. „Благость Его въ этомъ случаѣ будетъ уже слабостью, Его любовь къ порядку—мечтой, законы окажутся безсильными, преступленіе внѣ опасности наказанія". Нѣтъ, если Богъ благъ и великъ, во имя этихъ свойствъ Онъ долженъ и карать порокъ, требовать исполненія своей воли, а не пренебрегать ее [2]). Въ силу любви своей къ добру, Онъ долженъ питать отвращеніе ко злу, истреблять порокъ въ видахъ охраненія и торжества добродѣтели и добра [3]). Разсматриваемое со стороны своего проявленія и цѣли, правосудіе будетъ не зло, какъ утверждаетъ Маркіонъ, а добро, родъ благости [4]), такой же существенный аттрибутъ Бога, какъ и благость. Эти два свойства—правосудіе и благость—необходимо должны совмѣщаться и совмѣщаются въ одномъ Богѣ, взаимно поддерживаютъ и руководятъ другъ друга [5]), они въ Богѣ существенны и вѣчны [6]) и нераздѣлимы. Благость безъ правосудія не можетъ существовать въ Богѣ, и—наоборотъ—правосудіе безъ благости. Благость (безъ правосудія) есть благость—такъ сказать—нелѣпая, несправедливая, неразсудительная, мечтательная, которая могла бы имѣть весьма пагубныя послѣдствія, если бы только она дѣйствительно существовала". На широкомъ пути соблазна, въ рукахъ Божіихъ было одно только средство, обуздывающее людей и удерживающее ихъ отъ преступленій; это—строгое правосудіе, страхъ котораго можетъ сильно вліять на человѣка въ его дѣятельности,—оно служитъ уздою для человѣка и поощреніемъ къ добродѣтели [7]), служитъ оградою и свѣтильникомъ для благости [8]). Не будь въ Богѣ правосудія, тогда авторитетъ Божій палъ бы, грѣшники, не сдерживаемые болѣе страхомъ наказаній за свою грѣховную жизнь, дали бы большій просторъ себѣ и дѣлали что имъ угодно, безъ всякаго опасенія за отвѣтственность предъ правдой Божіей [9]) Не нужны тогда для христіанина таинства, вводя-

[1]) Adv. Marc. I, 26; II, 11. 13.
[2]) Ibid. I, 26; II, 11. 13.
[3]) Ibid. I, 27.
[4]) Idid. II, 11.
[5]) Ibid. II, 13.
[6]) Ibid. II, 12.
[7]) Ibid. II, 13.
[8]) Ibid. II, 11.
[9]) Ibid. I, 27; II, 12.

щія человѣка въ новую жизнь, не нужны очищенія отъ грѣховъ; не будетъ тогда для христіанина цѣли—во время гоненій идти на вѣрную смерть, когда безнаказанно со стороны Бога можно избѣгнуть всѣхъ пытокъ и мученій простымъ актомъ—воскуреніемъ ѳиміама предъ идолами и т. д. Словомъ—полная нравств. распущенность, безъ слѣда сдержанности,—вотъ результатъ признанія Бога только благимъ, но не правосуднымъ вмѣстѣ съ тѣмъ и строгимъ [1]).

Изъ всего сказаннаго до сихъ поръ вытекаетъ, что по требованію идеи божества необходимо признать единство Бога и устранить Маркіоновъ дуализмъ. Всѣ тѣ свойства, какія Маркіонъ приписываетъ своему неизвѣстному Богу, всѣ они принадлежатъ единому Богу—Творцу міра. Онъ и благъ и кротокъ, и правосуденъ и строгъ [2]). Какъ бы маркіониты ни обставляли свое дуалистическое ученіе, оно оказывается ложнымъ; какія бы несообразности и затрудненія ни находили въ откровенномъ ученіи о единомъ Богѣ—благомъ и правосудномъ,—всѣ они при правильномъ взглядѣ на дѣло, при возможномъ проникновеніи въ планы и намѣренія Божіи, насколько можно судить о нихъ по божественнымъ дѣйствіямъ, всѣ они устранятся безвозвратно, и ветхозавѣтный Богъ явится также правосуднымъ, какъ и благимъ. По своей благости Онъ сотворилъ міръ, и все сотворенное, которое было добро зѣло, благословилъ. По благости своей Богъ сотворилъ человѣка—образъ и подобіе свое, поставилъ его господиномъ творенія, ввелъ въ рай, какъ бы въ церковь, далъ ему помощницу Еву, по благости руководилъ имъ въ его жизни и т. д. [3]).

Противъ благости Божіей, проявлявшейся въ ветхомъ завѣтѣ, Маркіонъ дѣлалъ много возраженій. Мысль всѣхъ возраженій вытекаетъ изъ основнаго воззрѣнія Маркіона на ветхозавѣтнаго Бога и направляется къ тому, чтобы доказать, что ветхозавѣтный Богъ не былъ благимъ и совершеннымъ во всѣхъ отношеніяхъ. На возраженія Маркіона Тертулліанъ старается дать болѣе или менѣе полный отвѣтъ, выяснить дѣло такъ, чтобы затрудненіе, высказываемое въ возраженіи, устранялось само собой и въ результатѣ выходила неправильность возраженія и неправильность сопоставленія библейскихъ фактовъ.

---

[1]) Adv. Marc. I, 28. 29.
[2]) Ibid. II, 3.
[3]) Ibin. II, 4.

Слѣдя за библейскимъ разсказомъ, Маркіонъ прежде всего остановился на актѣ паденія человѣка и отсюда извлекъ довольно вѣское возраженіе. „Если Богъ благъ, говорилъ Маркіонъ, если вѣдаетъ будущее, если Онъ всемогущъ, то какъ могло произойти, что человѣкъ, созданный по образу и подобію Его, былъ соблазненъ діаволомъ и заслужилъ смерть, нарушивъ законъ Божій? Если Онъ благъ, то долженъ бы былъ желать, чтобы этого не случилось. Если Онъ вѣдаетъ будущее, то могъ бы предвидѣть, что случится; если всемогущъ, то могъ бы тому воспрепятствовать. А такъ какъ грѣхъ совершился, то надобно полагать, что въ Богѣ недоставало или благости, или предвѣдѣнія, или могущества“ [1]). Противъ этого возраженія Тертулліанъ доказываетъ, что Богъ и всемогущъ, и всевѣдущъ, и благъ. Свой аргументъ онъ заимствуетъ изъ дѣлъ творенія Божія. Вселенная носитъ на себѣ неизгладимые слѣды и могущества Бога, приведшаго все изъ небытія въ бытіе, и предвѣдѣнія, поелику Богъ не иначе, конечно, началъ творить міръ, какъ предвидѣвши всѣ послѣдствія этого творенія, въ твореніи проявилась и благость Божія [2]). Стало быть, не въ Богѣ нужно искать причины паденія человѣка, потому что въ противномъ случаѣ нужно бы предположить уже въ Богѣ существованіе зла, тогда какъ до паденія зло не существовало даже и по имени [3]). Виновникомъ грѣхопаденія является не Богъ, а самъ человѣкъ. По благости своей Богъ сотворилъ человѣка по образу своему. Свободный, какъ и Самъ Богъ, господинъ своихъ дѣйствій, человѣкъ могъ поступать такъ и иначе,—предъ нимъ предложены были огонь и вода, жизнь и смерть,—отъ человѣка уже зависѣло опредѣлить направленіе своей воли: или устоять въ добрѣ, послушаніи волѣ Божіей, или же склониться ко злу; Богъ здѣсь нисколько не стѣснялъ человѣка, Онъ только заранѣе высказалъ ему мотивы исполненія заповѣди, подобно тому, какъ и въ дальнѣйшей исторіи человѣка, Богъ даетъ ему заповѣди, но выборъ—выполнять эти заповѣди или нѣтъ—Богъ предостав-

[1]) Adv. Marc. II, 5.

[2]) Ibid. II, 5. 13.

[3]) Ibid. II, 5. Нѣсколько ниже Тертулліанъ рѣшаетъ подобное же возраженіе: до паденія человѣка зло существовало въ лицѣ діавола, діаволъ же сотворенъ Богомъ,—это обстоятельство не говоритъ ли противъ Бога, какъ виновника зла?—Тертулліанъ говоритъ, что Богъ создалъ ангеловъ добрыми, далъ имъ свободу, и отъ нихъ уже зависѣло—устоять въ добрѣ, или пасть. Паденіе діавола Тертулліанъ видитъ въ Іезек. XXVIII, 12—19. Adv. Marc. II, 10.

ляетъ самому человѣку. Слѣдовательно, не въ Богѣ причина паденія человѣка [1],—иначе вышла бы несообразность: Богъ былъ бы и виновенъ въ грѣхѣ, и самъ каралъ этотъ же грѣхъ [2],—и фактъ паденія человѣка нисколько не говоритъ противъ Бога [3]. Разъ давши человѣку свободу, Богъ—какъ благій и неизмѣнный въ своихъ опредѣленіяхъ—не хотѣлъ лишить ее человѣка, хотя и предвидѣлъ паденіе человѣка, злоупотребленіе этой свободой. Человѣкъ созданъ по образу Божію; но ясное дѣло, образъ, копія всегда будетъ имѣть въ чемъ-нибудь недостатокъ противъ оригинала, и человѣкъ, „какъ вдуновеніе Божіе [4]), а не сущность Его, по необходимости долженъ былъ имѣть въ чемъ-либо недостатокъ, онъ способенъ былъ злоупотребить своей свободой, словомъ—онъ былъ не безгрѣшенъ, потому что не былъ Богомъ“. Созданный быть властелиномъ вселенной, человѣкъ долженъ былъ прежде всего сдѣлаться властелиномъ себя. Онъ получилъ отъ Бога то или другое нравственное качество, но чтобы это качество сдѣлалось его собственностію, обратилось ему какъ бы въ природу, человѣкъ долженъ былъ нравственно усовершаться, развивать свою волю. Иначе, если бы Богъ, предвидя паденіе, лишилъ человѣка свободы или устранилъ всѣ поводы къ грѣху, тогда дѣятельность человѣка—несвободная, хотя бы и добрая—не принадлежала бы лично ему, не имѣла бы и нравственной цѣны предъ Богомъ. Человѣкъ изъ властелина сдѣлался бы рабомъ, лишился образа Божія, и Богъ, лишившій человѣка свободы, въ виду опасности паденія послѣдняго, оказался бы измѣнчивымъ, невѣрнымъ своимъ опредѣленіемъ [5]). Изъ всего этого вытекаетъ то, что „Бога нельзя винить ни въ грѣхѣ, потому что Богъ его запретилъ, наказалъ и изгладилъ; ни въ смерти, пот. что Богъ угрожалъ ею для того, чтобы человѣкъ предохранилъ себя отъ нея, и человѣкъ заслужилъ ее добровольнымъ своимъ ослушаніемъ. Никогда Богъ не подвергалъ бы человѣка игу закона, если бы не далъ ему силы переносить его; никогда не угрожалъ бы

---

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

[2]) Ibid. II, 9.

[3]) Ibid. II, 6.

[4]) „Вдуновеніе есть только подобіе духа Божія; потому что если принять духъ и дуновеніе синонимическими понятіями, въ такомъ случаѣ встрѣтит я сильное затрудненіе—какимъ образомъ душа человѣка, т. е Духъ Божій, подверглась соблазну отъ діавола, пала и стала носить на себѣ слѣды порчи?—Adv. Marc II, 9.

[5]) Ibid. II, 7.

казнію никакому преступнику, если бы преступленіе могло быть извинено". Словомъ—„всякое добро происходитъ отъ Создателя, а всякое зло—отъ свободной твари, возмущающейся противъ Творца своего" [1]). Человѣкъ согрѣшилъ, нарушилъ волю Творца, Богъ и наказываетъ его, обнаруживаетъ свое правосудіе.

Эти послѣднія мысли составляютъ у Тертулліана прямой переходъ къ опроверженію другаго возраженія, касающагося взаимныхъ отношеній благости и правосудія Божія. Фактъ паденія человѣка и обнаруженіе затѣмъ божественнаго правосудія привелъ маркіонитовъ къ тому взгляду, что благость Божія предшествовала, происходя изъ Его сущности, а строгость послѣдовала затѣмъ". По Тертулліану—раздѣлять въ Богѣ эти свойства и считать одно изъ нихъ предъидущимъ, а другое послѣдующимъ—невозможно [2]). И до паденія и послѣ паденія человѣка Богъ былъ и благъ и правосуденъ [3]),—эти свойства, существенныя и вѣчныя въ Богѣ, съ паденіемъ человѣка только начали обнаруживаться нѣсколько иначе [4]). Когда паденіемъ человѣка благость Божія была оскорблена, тогда правосудіе выступило на первый планъ, благость стала уже подъ защиту правды [5]), но при этомъ Богъ опять остался и благимъ, и проявлялъ свою благость во всѣ вѣка до христіанской эпохи [6]). Послѣ этого совершенно излишня попытка Маркіона—изгладить евангельскія свидѣтельства о благости и правосудіи одного и тогоже Бога (Мѳ. V, 45),—свидѣтельство это, помимо евангельскаго сказанія, отпечатлѣно во всей вселенной [7]). Словомъ, откровенное свидѣтельство, котораго авторитетъ невозможно не признать, убѣждаетъ, что „одинъ и тотъ же Богъ есть все для всѣхъ: Онъ и поражаетъ и исцѣляетъ, даетъ смерть и возвращаетъ жизнь, смиряетъ и прославляетъ, творитъ зло и приноситъ миръ" [8]).

Но не слѣдуетъ ли отсюда, что Богъ виновникъ зла?—Для правильнаго и яснаго рѣшенія этого вопроса—по Тертулліану—необходимо

---

[1]) Adv. Marc. II, 8.
[2]) Ibid. II, 8.
[3]) Ibid. II, 9.
[4]) Ibid. II, 12.
[5]) Ibid. II, 12. 13; de res. car. 14.
[6]) Ibid. II, 13.
[7]) Ibid. II, 17.
[8]) Ibid. II, 14; de res. car. 14.

различать два рода зла: „зло—какъ преступленіе, и зло—какъ наказаніе за преступленіе“. Отъ уясненія этого различія выяснится и самое возраженіе и отвѣтъ на него. Возраженіе это всецѣло покоится на непониманіи (этого) различія между тѣмъ или другимъ родомъ зла. „Зло—преступленіе отцемъ своимъ имѣетъ діавола, виновникъ же зла—наказанія есть Богъ; первое есть плодъ нечестія, второе есть дѣйствіе правосудія Божія, наказывающаго преступное зло посредствомъ правоснднаго зла“ [1]) И между тѣмъ какъ зло—преступленіе отклоняетъ людей отъ Бога и нравственнаго назначенія человѣка, сраствореннное благостію правосудіе Божіе преслѣдуетъ всегда нравственную цѣль—исправить тѣхъ людей, которые погрязаютъ въ нечестіи, и такимъ образомъ излить на нихъ свою благость положительнымъ образомъ. Богъ дѣйствуетъ здѣсь подобно опытному хирургу, который посредствомъ различныхъ операцій излечиваетъ трудныя болѣзни. И какъ на хирурга могутъ жаловаться и винить его лишь въ томъ случаѣ, если его операціи некстати и безъ нужды; такъ и здѣсь, противъ провосудія Божія можно бы было возражать единственно въ томъ случаѣ, когда бы Богъ или несправедливо каралъ пороки, наказывалъ порокъ фиктивный, а не дѣйствительный,—другими словами—„чтобы осудить Бога—Судію и Мстителя преступленій и неправды, надлежитъ оправдать и возвеличить самыя преступленія и неправду“ [2]). Правда Божія обнаруживается совмѣстно съ благостью, и наоборотъ—благость съ правосудіемъ, эти два свойства Божія и совмѣстное ихъ дѣйствованіе видны во всей жизни еврейскаго народа, его организаціи, начиная съ законодательства (особенно ясно обнаружились они и отпечатлѣны на ветхозавѣтныхъ предписаніяхъ). Законъ Моисея, которымъ руководилась вся жизнь еврейскаго народа, особенно рельефно выражаетъ эти свойства Божіи, и слѣдов. показываетъ происхожденіе свое отъ одного и того же Бога. „Въ немъ даже животныя не были забыты, хотя собственно не ради нихъ, а для пріученія сердецъ нашихъ къ кротости и состраданію въ отношеніи къ ближнимъ“; весь законъ сводился къ благотворительности и любви къ ближнимъ [3]). Обращая вниманіе на такія строгія предписанія, какъ *око за око, зубъ за зубъ* (Исх. XXI, 24; Лев. XXIV, 20), Маркіонъ заключалъ, что

[1]) Adv. Marc. II, 14.
[2]) Ibid. II, 15. 16.
[3]) Ibid. II, 17.

въ этихъ предписаніяхъ нѣтъ и проблеска любви, они не могли произойти отъ Бога благости, виновникъ ихъ—жестокій Діміургъ, существо несовершенное, они—произведеніе злаго начала [1]). Тертулліанъ—наоборотъ—доказываетъ, что подобныя предписанія явились въ законѣ не потому, чтобы Богъ—Законодатель жаждалъ казни людей, а съ благой цѣлію, чтобы предупредить зло и преступленія на будущее время. „Ничто такъ не страшно для зачинщика, говоритъ Тертулліанъ, ничто такъ неспособно его воздержать, какъ увѣренность въ томъ, что съ нимъ поступлено будетъ такимъ же образомъ, какъ и онъ поступилъ“,—*око за око, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу, жженіе за жженіе, язву за язву, вредъ за вредъ* (Исх. и Лев. указ. мѣста) [2]). Съ другой стороны, въ ветхозавѣтномъ законѣ есть такое предписаніе, которое запрещаетъ даже помнить гнѣвъ, а тѣмъ болѣе отмщать обиду. Относительно мщенія и непамятозлобія ветхозавѣтный законъ, повидимому, допустилъ противорѣчіе,—съ одной стороны—око за око, съ другой—*злобы кійждо брата своего да не помнитъ въ сердцахъ своихъ* (Зах. VII, 10). Это противорѣчіе объясняется очень просто. „Законъ, руководствующій всякаго рода людей, которыхъ характеръ и вѣра неодинаковы, долженъ былъ изъясняться различно“. Онъ успокоивалъ религіознаго израильтянина, заставляя его ждать мщенія отъ Господа [3]); онъ устрашалъ невѣрующаго іудея, предъявляя ему мщеніе человѣческое, готовое пасть на него, возмездіе—так. обр.—позволено было для сдерживанія отъ преступленія тѣхъ, которыхъ не могла воздерживать вѣра въ Бога—мстителя. Если сопоставить ветхозавѣтныя предписанія съ новозавѣтными, вникнуть въ сущность тѣхъ и другихъ, ясно будетъ, что „цѣль и духъ обоихъ законовъ—какъ ветхозавѣтныхъ, такъ и новозавѣтныхъ—одни и тѣже—въ отношеніи прощенія обидъ и любви“ [4]). А это уже само собой показываетъ, что Законодатель того и другаго закона одинъ и тотъ же, что ветхозавѣтный законъ произведеніе одного и тогоже Бога, а не Діміурга. Подобно новозавѣтнымъ, ветхозавѣтныя предписанія клонятся къ нравственному исправленію тѣхъ, которые подчинены этому за-

---

[1]) Adv. Marc. II, 18.

[2]) Ibid. II, 18.

[3]) Такъ какъ полное отмщеніе Богъ усвояетъ себѣ: *Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ*, говоритъ Онъ (Рим. XII, 19; Евр. X, 30). Ibid.

[4]) Ibid. II, 16; IV, 16.

кону. Обратимъ ли вниманіе на законы о пищѣ,—увидимъ, что запрещеніе вкушать нѣкотораго рода пищу имѣло въ виду нравственную цѣль, „испытать умѣренность и обуздать обжорство, предупредить неумѣренность и своевольство—обыкновенныя слѣдствія невоздержанія,—словомъ, заставить человѣка поститься для Бога и довольствоваться обыкновенною пищею". Будемъ-ли разсматривать „множество церемоній и жертвоприношеній",—замѣтимъ, что и они имѣютъ высшее намѣреніе Божіе: „зная склонность еврейскаго народа къ идолопоклонству, Богъ хотѣлъ отвратить его отъ идолопоклонства и привязать къ истинной религіи тѣми же почти внѣшними обрядами, которые были въ употребленіи у язычниковъ". Посредствомъ тягостныхъ и многообразныхъ церемоній Богъ предполагалъ покорить себѣ грубые и непослушные умы. При посредствѣ религіозныхъ обрядовъ, столь различныхъ и часто повторяемыхъ, Онъ хотѣлъ удерживать ихъ безпрерывно въ своемъ присутствіи и пріучать къ постоянному размышленію о божественномъ законѣ—источникѣ и счастія, и славы, и непорочности человѣка",—это—отрицательная цѣль закона, положительная же прямо и ясно предписываетъ эти же качества (Ис. 1, 16. 17; LVII, 7; LVIII, 1; Пс. 1, 1—3; XXIII, 4; XXXIII, 13. 19. 21—23; IV, 5; CXXXII, 1; CXVII, 7—8; XXXII, 18; CXV, 15) [1]).

Съ цѣлію поддержать свой основной взглядъ, Маркіониты выдвигали еще рядъ фактовъ, повидимому доказывающихъ ихъ взглядъ на ветхозавѣтнаго Бога—какъ существо несовершенное,—выставляли на видъ противорѣчія Бога самому себѣ, Его легкомысліе и непостоянство или измѣнчивость. Если, говорили они, Богъ благъ и неизмѣненъ въ своихъ опредѣленіяхъ, то какъ Онъ, запрещающій безусловно воровство, могъ повелѣть евреямъ, чтобы они обобрали египтянъ? не ставится ли Онъ здѣсь въ противорѣчіе съ самимъ собой? Богъ запретилъ работать въ день субботній (Исх. XX, 9. 10), а между тѣмъ повелѣлъ носить кивотъ завѣта вокругъ Іерихона втеченіе 8 дней, неисключая, конечно, и субботняго дня. Запретилъ творить кумиры (Исх. XX, 4), и повелѣлъ вылить золотыхъ херувимовъ и серафимовъ для украшенія кивота завѣта, сдѣлать мѣдный змѣй въ пустынѣ. Онъ самъ установилъ жертвоприношенія, и самъ же объявилъ, что они ему мерзость (Ис. 1, 13). Въ

[1]) Adv. Marc. II, 18. 19.

различныя времена Онъ поступалъ различно съ одними и тѣми же лицами, напр. Онъ избралъ еврейскій народъ, и потомъ опять отвергъ его. Всѣ эти и подобные имъ факты не ясно ли говорятъ противъ ветхозавѣтнаго Бога, что Онъ въ своей дѣятельности противорѣчилъ себѣ, что Онъ—измѣняемъ, непостояненъ, и въ Немъ какъ будто недостаетъ предвѣдѣнія? и не указываютъ ли они такъ рельефно на Его несовершенства вообще? [1]).

Вотъ отвѣты Тертулліана на всѣ эти возраженія.

Богъ повелѣлъ евреямъ взять различные сосуды и одежды у египтянъ, но это не было кражей со стороны евреевъ, кражей, сдѣланной по распоряженію Божію. Евреи много перенесли въ Египтѣ, много страдали, много работали, и за все это они не получали никакого вознагражденія отъ египтянъ; египтяне были много обязаны евреямъ и сдѣлались предъ ними должниками. Отсюда то, что взято было ими при исшествіи изъ Египта, было только незначительною частью той платы, какую евреи должны были получить отъ египтянъ, а ни въ какомъ случаѣ не кражей [2]).—Не указываетъ на противорѣчіе Бога Самому Себѣ и то обстоятельство, что Онъ повелѣлъ въ субботній день носить вокругъ Іерихона ковчегъ завѣта. Въ законѣ сказано очень ясно, что субботній день—Господу Богу (Исх. XX, 9. 10), всецѣло долженъ быть посвященъ религіознымъ дѣйствіямъ. Ношеніе ковчега было не мірскимъ дѣломъ или работой,—оно имѣло религіозный характеръ, которымъ не только не нарушалась суббота, напротивъ—освящалась [3]).—Изображеніе херувимовъ и серафимовъ и мѣднаго змія не шло въ разрѣзъ съ запрещеніемъ дѣлать изображенія, изваянія, кумиры. Заповѣдь: *не сотвори кумира* имѣла въ виду идолопоклонство, поклоненіе тому, что имѣло связь съ идолопоклонствомъ, или выражало идею языческаго политеистическаго культа. Херувимы же и серафимы, служившіе простыми орнаментами ковчега завѣта, и мѣдный змій, какъ „прообразъ великаго таинства“, нисколько не подходятъ подъ запрещеніе закона, какъ не выражающіе нисколько идеи идолопоклонства [4]).—Что же касается видимаго противорѣчія Бога Самому Себѣ въ отношеніи къ жертвамъ, то

[1]) Adv. Marc. II, 20.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. II, 21.
[4]) Ibid. 22.

Это противорѣчіе устранится вполнѣ, если обратить вниманіе на то, какое жертвоприношеніе Богъ установилъ и какія жертвы—мерзость Ему. Отъ евреевъ Богъ требовалъ жертвоприношеній чистаго сердца, жертвъ, приносимыхъ „не нечистыми руками, съ дурными намѣреніями, отъ оскверненнаго сердца“, и носящихъ характеръ внѣшняго принужденія,—такія жертвы, какъ плодъ непріятнаго Богу душевнаго настроенія, непріятны Ему, мерзость, и Имъ не принимаются. Напротивъ, жертвы—плодъ благочестиваго расположенія—Ему всегда пріятны, какъ напр. жертвы Авеля, Ноя и др. ветхозавѣтныхъ праведниковъ [1]).—Наконецъ, относительно послѣдняго возраженія, касающагося непостоянства Божія, измѣнчивости Его въ своихъ опредѣленіяхъ, нужно замѣтить, что отвергая тѣхъ, которыхъ прежде избралъ и принялъ какъ свой народъ, Богъ поступаетъ какъ нелицепріятный Судія, основывающійся въ принятіи или осужденіи извѣстныхъ лицъ на ихъ нравственномъ достоинствѣ. Пока принятыя Имъ личности нравственно хороши, выполняютъ Его волю, Богъ благоволитъ къ нимъ; но если они обнаруживаютъ ослушаніе, противленіе Его закону, заблуждаются и коснѣютъ въ религіозно-нравственномъ упорствѣ, Богъ отвергаетъ ихъ, какъ недостойныхъ быть Его наслѣдіемъ. Саулъ и Соломонъ—вотъ два яснѣйшіе примѣра, подтверждающіе высказанный взглядъ, примѣра, доказывающіе, что правосудіе Божіе требуетъ, чтобы съ человѣкомъ поступлено было сообразно съ его перемѣной [2]). Въ этомъ же смыслѣ говорится о Богѣ, что Онъ „раскаевается“ (1 Цар. XV, 10. 11), т. е. что Онъ измѣняетъ свои отношенія къ человѣку, коль скоро въ человѣкѣ происходитъ перемѣна [3]). Но эта перемѣна въ людяхъ и основывающееся на ней измѣненіе отношеній Бога къ людямъ не указываютъ на измѣняемость Бога,—какъ всевѣдущій, Богъ все зналъ и знаетъ прежде совершенія самаго факта, и заранѣе предопредѣляетъ свои отношенія къ людямъ [3]).—Противъ всевѣдѣнія Божія маркіониты указывали на тѣ мѣста св. Писанія, гдѣ Богъ представляется какъ бы незнающимъ,—Онъ спрашиваетъ Адама—гдѣ ты? (Быт. III, 9), Каина—гдѣ братъ твой Авель? (IV, 9) и т. д. Тертулліанъ замѣчаетъ, что если Богъ и обращался къ Адаму и Каину съ подобными вопросами, то этими обращеніями Онъ вовсе не выражалъ

[1]) Adv. Marc. II, 22.
[2]) Ibid. 23. 24.
[3]) Ibid. II, 24.

того, что Онъ не знаетъ, гдѣ Адамъ и Авель. Въ отношеніи къ Адаму своимъ вопросомъ Богъ выражалъ болѣе упрекъ, чѣмъ незнаніе мѣста, представлялъ „то ужасное состояніе, въ какое впалъ Адамъ“, давалъ ему этимъ „поводъ сознаться въ своемъ преступленіи и въ немъ покаяться“. „Въ отношеніи же къ Каину, Богъ попустилъ ему исполнить мѣру его беззаконія чрезъ ослушаніе и упорство его. Богъ умилосердился надъ Адамомъ и проклялъ Каина, преподавъ такимъ образомъ грѣшникамъ всѣхъ вѣковъ два великіе примѣра [1]).

Изъ всего, сказаннаго до сихъ поръ о Богѣ вообще, видно, что ни идея о божествѣ, ни кажущіяся противорѣчія въ св. Писаніи, ни мнимая противоположность двухъ завѣтовъ,—ничто не благопріятствуетъ маркіонитской теоріи. Богъ одинъ, существующій отъ вѣчности, Богъ—Творецъ міра, Богъ благій и правосудный. Онъ открывалъ Себя и въ ветхомъ завѣтѣ [2]), но совершеннымъ образомъ явилъ Себя только въ Сынѣ, егда пріиде кончина лѣта. Сынъ есть полное выраженіе невидимаго Отца, и только чрезъ Него возможно для насъ широкое богопознаніе [3]). Сынъ Божій—„Намѣстникъ Отца—соединилъ въ себѣ человѣка и Бога“,—Онъ—„Богъ по своему могуществу, и человѣкъ—по своимъ слабостямъ“. Сый въ лонѣ Отчи явился на землю, „пребывалъ съ людьми, какъ равный имъ, дабы человѣкъ могъ дѣйствовать подобно Богу, какъ равный Ему. Онъ умалилъ Себя, чтобы сдѣлать человѣка великимъ, жилъ между людьми, дабы научить человѣка поступать подобно Богу“; наконецъ—принялъ крестную смерть, и эта-то смерть, этотъ „позоръ“ и есть таинство спасенія человѣческаго [4]). Для совершенія тайны искупленія І. Христосъ—Сынъ Божій принялъ человѣческую плоть [5]); Онъ явился на землѣ посланникомъ не другаго, какого-то невѣдомаго, Бога, а именно Творца міра, Котораго возвѣщалъ людямъ и Онъ и Его апостолы; о другомъ Богѣ они не говорили и не дѣлали никакого намека.

---

[1]) Adv. Marc. II, 25.

[2]) По Тертулліану—ветхозавѣтныя явленія Бога людямъ были явленіями Сына Божія; на эти явленія Тертулліанъ смотритъ какъ на приготовленіе къ великому дѣлу воплощенія (Guillon. Bibhoth. choisie des pères de l'église grècque et latine, II, 505).

[3]) Ads. Marc. II, 27.

[4]) Антидокетизмъ подробно доказываетъ Тертулліанъ въ 3 кн. adv. Marc. и въ сочиненіи, посвященномъ специальному изслѣдованію этого ученія,—de carne Christi, и отчасти въ de res. carnis.

[5]) Adv. Marc. III, 1.

Вотъ въ короткихъ словахъ новозавѣтное ученіе о лицѣ І. Христа и Его мессіанскомъ достоинствѣ, изложенное—на основаніи священной новозавѣтной письменности—Тертулліаномъ. При изложеніи этого ученія въ трактатахъ, направленныхъ противъ Маркіона и его послѣдователей, Тертулліанъ опять имѣлъ въ виду эту ересь, и что написано имъ по части христологіи, вызвано было ересью Маркіона и его послѣдователей.

Вопросъ о лицѣ І. Христа, чрезвычайно важный въ Христовой церкви, серьезно затрогивалъ вниманіе еретиковъ; и для еретиковъ онъ былъ серьезнымъ вопросомъ, и они болѣе или менѣе разработывали его. Этотъ вопросъ у Маркіона принялъ своеобразный докетическій оттѣнокъ. Подъ вліяніемъ своей дуалистической теоріи, маркіониты пришли къ неправильному ученію о лицѣ І. Христа, стали смотрѣть на Него съ докетической точки зрѣнія. Маркіонъ никоимъ образомъ не могъ допустить, чтобы явившійся для противодѣйствія Творцу міра Мессія позаимствовалъ изъ царства Диміурга „тѣлесную субстанцію“, облекся въ тѣло человѣческое,—въ глазахъ Маркіона І. Христосъ имѣлъ только призрачный видъ, а не реальное тѣло, Его жизнь въ тѣлѣ, обращеніе съ людьми, воскресеніе и проч.,—все это было не болѣе, какъ обманъ глазъ современниковъ І. Христа и иллюзія всего послѣдующаго человѣчества. Такой докетизмъ Маркіона „извращалъ все дѣло Христа“ [1]), ниспровергалъ самую основу христіанской религіи: „нѣтъ христіанства, нѣтъ искупленія: апостольская проповѣдь—обманъ, смерть І. Христа, Его страданія, воскресеніе—только басни, наша надежда на свое воскресеніе—не болѣе, какъ несбыточная мечта, такъ какъ она всецѣло покоится на вѣрѣ въ воскресеніе І. Христа; если не было истинной смерти І. Христа, то и Его рожденіе было лишь мнимымъ,—всѣ свидѣтельства, констатирующія этотъ фактъ, столько же ложны; вся Его жизнь—постоянная иллюзія; нѣтъ Еммануила; вся исторія—не болѣе, какъ проблема“ [2]).

Понятно, что Тертулліанъ, внимательный ко всякому движенію еретической мысли, не могъ пройти молчаніемъ ученіе, „извращающее все дѣло Христа“. Такое полнѣйшее ниспроверженіе христіанства вызвало со стороны Тертулліана сильную оппозицію; долго останавливается онъ

---

[1]) Adv. Marc. III, 8; сюда же вся почти IV книга adv. Marc.

[2]) Ibid. III, 8; de car. Chr. 1; Guillon, Bibl. choisie des pères de l'église grècque et latine, II, 508.

на этомъ вопросѣ—явленіи І. Христа во плоти, посвящаетъ ему всѣ силы своего духа и съ честью отстаиваетъ христіанство противъ нападеній еретика. Въ своихъ антидокетическихъ сочиненіяхъ Тертулліанъ, какъ и прежде, слѣдитъ за логикой еретика, построяетъ свои разсужденія, имѣя предъ глазами, какъ уже было высказано прежде, главные пункты Маркіонова ученія и частныя возраженія противъ православной христологіи, слышавшіяся изъ лагеря маркіонитовъ.

На первый разъ Тертулліанъ обращаетъ вниманіе на самый фактъ явленія І. Христа въ міръ, этотъ вступительный вопросъ въ христологію. Маркіониты утверждали, что І. Христосъ явился на землѣ вдругъ, Его пришествіе не было ни предсказано, ни подготовлено,—Сынъ Божій явился внезапнымъ, нежданнымъ Вѣстникомъ невѣдомаго Бога. Тертулліанъ указываетъ несообразность такого взгляда съ обыкновеннымъ, естественнымъ ходомъ дѣла. Въ порядкѣ вещей, говоритъ онъ, чтобы „сначала Отецъ объявилъ о своемъ Сынѣ, а не Сынъ объ Отцѣ, и чтобы прежде Отецъ засвидѣтельствовалъ о Сынѣ, чѣмъ Сынъ объ Отцѣ“. Богу Отцу прежде нужно было заявить о своемъ покровительствѣ Сыну, чтобъ это покровительство послужило свидѣтельствомъ, что Сынъ явился не подъ знаменемъ чуждаго Ему авторитета, а по уполномочію своего Отца. „Сынъ, о Которомъ Отецъ никогда не объявлялъ, не будетъ признанъ, въ Посланника, на Котораго Повелитель никогда не указывалъ, не увѣровали бы“. Словомъ, предварительное объявленіе о Сынѣ было необходимо,—этого требуетъ самое существо дѣла; если же этотъ естественный ходъ дѣла нарушается, выходитъ изъ обыкновенныхъ границъ послѣдовательности, въ такомъ случаѣ становится подозрительнымъ самое это нарушеніе [1]). Безъ подготовленія Сынъ Божій не могъ явиться, иначе Онъ могъ быть неузнанъ. Его нравственныя качества не могутъ быть единственными доказательствами Его божественнаго посланничества безъ предварительнаго приготовленія людей къ этому явленія Сына Божія, и знаменія и чудеса не будутъ имѣть особенной силы,—І. Христосъ говорилъ, что знаменія и чудеса будутъ совершаемы и лжехристами (Мѳ. XXIV, 24); по однимъ внѣшнимъ свидѣтельствамъ посредствомъ чудесъ нельзя было вѣрно узнать Мессію, принять І. Христа за Посланника истиннаго Бога, притомъ Бога неизвѣстнаго, какъ думалъ Маркіонъ [2]).

[1]) Adv. Marc. III, 2; IV, 6.
[2]) Ibid. III, 6. 3.

Словомъ, Христосъ не могъ явиться вдругъ (subito). Его пришествіе было подготовляемо впродолженіе ветхозавѣтнаго періода, подготовляемо разнообразными пророчествами. Доказательствомъ этого служитъ исполненіе на лицѣ І. Христа мессіанскихъ пророчествъ. Эти пророчества ветхаго завѣта до такой степени ясно и рельефно выдѣляются въ ветхозавѣтномъ домостроительствѣ, что не могъ отрицать ихъ самъ Маркіонъ, только онъ понялъ ихъ неправильно. Для оправданія своего основнаго взгляда на ветхій и новый завѣтъ онъ прибѣгъ не къ церковному пониманію этихъ пророчествъ, а опять къ своему дуализму. Выходя изъ своего основнаго воззрѣнія на противоположность между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, между Диміургомъ и его царствомъ и новозавѣтнымъ Богомъ, Маркіонъ пришелъ къ признанію двухъ Мессій---Мессіи, предвозвѣщеннаго Диміургомъ, и Мессіи новозавѣтнаго, о которомъ не было никакого и намека въ періодъ властительства Диміурга. Противъ такого воззрѣнія Маркіона на лицо І. Христа, какъ лицо совершенно отличное отъ пророческаго Мессіи, Тертулліану нужно было доказать тождество обоихъ Мессій и исполненіе на лицѣ І. Христа ветхозавѣтныхъ мессіанскихъ пророчествъ. Путемъ сравненія мессіанскихъ пророчествъ съ событіями изъ жизни І. Христа Тертулліанъ достигаетъ выполненія указанной цѣли, доказываетъ, что І. Христосъ есть тотъ самый Мессія, Который былъ чаяніемъ всего ветхозавѣтнаго человѣчества [1]). Если бы І. Христосъ былъ Посланникомъ, отличнымъ отъ пророческаго Мессіи, въ такомъ случаѣ Онъ долженъ бы явиться послѣ ветхозавѣтнаго Мессіи,— въ порядкѣ послѣдовательности должно быть сначала полное обнаруженіе царства Диміурга съ завершеніемъ его въ явленіи ветхозавѣтнаго Мессіи, потомъ уже начало царства невѣдомаго Бога съ своимъ Мессіею, какъ реакціонеромъ противъ всего ветхозавѣтнаго строя, а не наоборотъ [2]); и если непредсказанный никогда Мессія явился, то сомнительно появленіе всегда предвозвѣщаемаго Мессіи. Становясь на такую точку зрѣнія, еретическое безуміе (haeretica dementia) необходимо уже сближается съ іудейскимъ заблужденіемъ [3]) и пользуется его аргументаціей, заблуж-

[1]) Adv. Marc. III, 2. 5. Здѣсь Терт. ссылается на прор. Исаіи (L, 6; XLI, 19; XLIII, 20), Іоиля (III, 18) и др.

[2]) Adv. Marc. III, 4.

[3]) Въ непризнаніи Маркіономъ І. Христа за обѣтованнаго Мессію Тертулліанъ видитъ продолженіе іудейскаго воззрѣнія на Мессію и очень ясно называетъ іудеевъ patriarchos erroris ejus. Adv. Marc. III, 16.

деніемъ, что предреченный пророками Мессія—утѣха израиля и надежда его—еще не явился, Его пришествіе имѣетъ быть еще впереди.—Тотъ, Который явился въ царствованіе Тиверія, былъ не признанъ ими за Мессію и убитъ,—таково было ихъ ослѣпленіе, о которомъ немало свидѣтельствъ въ ихъ священныхъ книгахъ (Ис. XXIX, 14; VI, 10; I, 2. 3; XLII, 19). Подобно тому, какъ сдѣлалъ Тертулліанъ въ борьбѣ съ іудеями, и здѣсь, для уясненія дѣла, рисуетъ онъ картину уничиженнаго состоянія І. Христа и образъ славнаго Его пришествія.

Въ предсказаніяхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ нужно различать два явленія Мессіи, двѣ картины Его пришествія: первое по времени пришествія Его въ зракѣ раба, въ уничиженномъ состояніи (in humilitate) (Ис. LIII, 2—12; Пс. VIII, 6; XXI, 7; Зах. XII, 10; III, 1. 3); напротивъ—второе пришествіе Его будетъ славнымъ (Дан. VII, 13. 14; Пс. XLIV, 3; VIII, 6; Зах. III, 4—5; XII, 10); первое явленіе уже было, второе же—еще впереди, „весь блескъ славы и величія Его обнаружится въ Его будущемъ пришествіи при концѣ міра, когда Онъ пріидетъ судить міръ“ [1]). Обращая вниманіе главнымъ образомъ на славное пришествіе Мессіи, іудеи опустили изъ виду уничиженное Его состояніе и стали ожидать втораго явленія помимо перваго; имъ показалось несообразнымъ ни съ лицомъ Мессіи, ни съ характеромъ пророчествъ уничиженное состояніе І. Христа, и они отвергли Мессію въ зракѣ раба. Напротивъ того, христіане признали и признаютъ, что І. Христосъ есть обѣтованный Мессія, главный предметъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ, „Духъ Творца, Духъ лица Его (Плач. IV, 20), Христосъ Господь, Который изначала—Намѣстникъ Отца, во имя Отца былъ слышанъ и видѣнъ“ [2]). Господь І. Христосъ принялъ человѣческую плоть, уничижилъ себя, и тѣмъ искупилъ родъ человѣческій отъ грѣха и его слѣдствій. І. Христосъ унизилъ себя; но это-то уничиженіе и возвышаетъ Его, оно-то и возбуждаетъ въ сердцѣ вѣрующаго большую и большую любовь къ своему Искупителю. „Если бы Онъ не былъ немощенъ и не подвергся поруганію, то не былъ бы и Мессіею, не былъ бы и Богомъ моимъ“. Уничиженіе І. Христа не было случайнымъ явленіемъ,—оно необходимо входило въ планы божественнаго домостроительства спасенія людей [3]).

---

[1]) Adv. Marc. III, 7.
[2]) Ibid. III, 6.
[3]) Ibid. III, 2.

Для спасенія человѣчества Господь родился отъ Дѣвы, принялъ истинную человѣческую плоть. Маркіониты отвергали вочеловѣченіе І. Христа, считали для Бога унизительнымъ актъ рожденія, жизнь въ тѣлѣ. „Что можетъ быть постыднѣе, какъ рожденіе вашего Бога?“ говорили маркіониты; „что можетъ быть недостойнѣе Бога, постыднѣе для Него, какъ родиться или умереть, какъ имѣть плотское тѣло или носить крестъ, какъ претерпѣть обрѣзаніе или быть распятымъ, какъ быть вознесеннымъ на крестѣ или подвергнуться погребенію, какъ быть положеннымъ въ ясляхъ или быть заключеннымъ во гробѣ“?.. [1]). Но фактъ пришествія І. Христа былъ слишкомъ очевиденъ, чтобы совершенно игнорировать его, и настойчиво требовалъ себѣ объясненія. Маркіонъ съ своей стороны далъ это объясненіе—чисто докетическаго характера,—что плоть І. Христа была призрачной, Его жизнь—иллюзіей, оптическимъ обманомъ.— Очень долго останавливается Тертулліанъ на этомъ пунктѣ ученія Маркіона (какъ объ этомъ уже сказано на предъидущихъ страницахъ) и различными доводами опровергаетъ его. Недостойно Бога, говоритъ онъ, вводить людей въ обманъ [2]) и на иллюзіи основывать столь великое дѣло, какъ актъ искупленія. Допуская въ одномъ случаѣ обманъ, иллюзію, могъ ли І. Христосъ возбудить вѣру людей въ свое божество? Не могли ли послѣ этого считать призрачнымъ самое Его божество, субстанцію внутреннюю, если Онъ ввелъ людей въ заблужденіе даже своею внѣшностію? [3]). Для Бога „достопочтеннѣе и приличнѣе было считаться настоящимъ человѣкомъ, если Онъ дѣйствительно былъ рожденъ, нежели, вопреки собственному сознанію, пользоваться мнѣніемъ (людей), что Онъ рожденъ, когда на самомъ дѣлѣ не былъ рожденъ“, и так. обр. всю свою земную жизнь покрывать покровомъ лжи и запечатлѣвать свою миссію иллюзіей [4]). И почему бы Богъ не могъ облечься въ истинное тѣло?

Невозможность боговоплощенія маркіониты первѣе всего видѣли въ томъ, что съ воплощеніемъ Богъ пересталъ бы быть неизмѣняемымъ. „Я отрицаю, говорилъ Маркіонъ, чтобы Богъ превратился въ человѣка и воспріялъ наше тѣло, потому что безконечное существо всегда пребы-

[1]) Adv. Marc. III, 2, de car. Chr. 5.

[2]) Богъ истинемъ; мракъ, ложь—чужды Ему, говоритъ Тертулліанъ, повторяя слова апостола—2 Кор. VI, 14. Adv. Marc. III, 8.

[3]) Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto? Ibid. III, 8. Cf. de carne Chr. 3.

[4]) De car. Chr. 3.

ваетъ неизмѣннымъ, а обратиться въ новое существо—значитъ уничтожить существо первое; стало быть, существо, не имѣющее конца, не могло и измѣниться“ [1]). По Тертулліану, подобный законъ измѣняемости приложимъ только къ конечнымъ существамъ, но никакъ не къ безконечному; въ противномъ случаѣ Богъ не былъ бы выше тварей во всѣхъ отношеніяхъ. Доказательство того, что принятіе плоти для духовныхъ существъ не грозитъ уничтоженіемъ ихъ духовной субстанціи, представляютъ собою ветхозавѣтныя явленія ангеловъ [2]). На явленія ангеловъ ссылался и Маркіонъ. Проводя параллель между ангелами, являвшимися въ ветхозавѣтномъ періодѣ, и Ангеломъ завѣта, онъ думалъ подтвердить этимъ свой докетизмъ, и какъ у являвшихся въ ветхомъ завѣтѣ ангеловъ плоть считалъ призрачной, такъ и здѣсь,—плоть Ангела завѣта—призрачная [3]). Тертулліанъ находитъ эту параллель неудачной, какъ параллель между безконечнымъ и конечными существами, Творцемъ и тварями, и невѣрной въ самой основѣ. Если же самъ Тертулліанъ и пользуется тою же параллелью въ подтвержденіе доказываемой мысли, такъ лишь потому, что она была одной изъ самыхъ сильныхъ основъ маркіонова мнѣнія. Какъ и всегда, Тертулліанъ и это оружіе обращаетъ противъ самаго же Маркіона, и доказываетъ, основываясь на той же параллели, совершенно противоположную маркіоновой мысль. По его взгляду „плоть у этихъ ангеловъ была не призрачной, а истинной и цѣлостной человѣческою сущностію“ [4]). Если для Бога не составило труда и не было невозможности съ кажущеюся плотію связать настоящія чувства и дѣйствія, то тѣмъ легче для Него было эти настоящія чувства и дѣйствія воплотить въ дѣйствительномъ человѣческомъ организмѣ,—Онъ—и Творецъ и Художникъ его. Тѣло ангеламъ Онъ могъ создать изъ какой—нибудь матеріи, и тѣмъ же путемъ, какимъ привелъ его къ реальному бытію, тѣмъ же могуществомъ могъ и опять, по минованіи надобности, обратить его въ ничтожество [5]). Въ доказательство реальности тѣлесной органи-

---

[1]) De car. Chr. 3.

[2]) Здѣсь Терт. приводитъ еще въ примѣръ Духа святаго. Почившій на І. Христѣ „Духъ подъ симъ видомъ былъ вмѣстѣ и голубь и Духъ; Онъ не лишился собственной сущности, пріявши сущность чужую“ (de carne Chr. 3.

[3]) Adv. Marc. III, 9.

[4]) Ibid.—Dehinc scito, nec illud concedi tibi, ut putativa fuerit in angelis caro, sed verae et solidae substantiae humanae.

[5]) Adv. Marc. III, 9. Всемогуществомъ Божіимъ Тертулліанъ объясняетъ происхож-

заціи этихъ ангеловъ Тертулліанъ ссылается на свидѣтельство трехъ главныхъ чувствъ—зрѣнія, осязанія и слуха... [1]). Въ этихъ-то истинныхъ, хотя и нерожденныхъ, тѣлахъ ангелы и являлись въ ветхомъ завѣтѣ праведникамъ; съ ними вмѣстѣ также въ истинной нерожденной плоти являлся и Христосъ [2]). Если же ангелы могли оставаться по сущности ангелами подъ оболочкой человѣческаго тѣла, и если самъ Христосъ для временныхъ, случайныхъ цѣлей облекался плотію, а не призракомъ, и это облеченіе плотію не прекращало Его божескаго существованія, то какимъ же образомъ воплощеніе для искупленія человѣчества могло противорѣчить неизмѣняемости Божіей? что могло препятствовать Сыну Божію принять ту же человѣческую плоть въ своемъ явленіи для избавленія человѣчества отъ рабства грѣху и смерти, и въ тоже время оставаться Богомъ во плоти? что удержало бы Его принять плоть не нерожденную, какъ въ явленіяхъ ветхозавѣтныхъ (nondum natam carnem), а рожденную отъ плоти (carnem ex carne natam)? Презрѣнія къ брепной плоти? Но если Онъ возгнушался самой плоти, то почему не отвергъ и подобія ея? [3]). „Рожденіе невозможно или малоприлично Богу“, говорили маркіониты, въ отвѣтъ на вопросъ, почему Богъ не могъ воплотиться [4]). Но для Бога все возможно, что только Онъ восхощетъ, говоритъ Тертулліанъ; отсюда—возможность рожденія и самое рожденіе стоятъ въ тѣсной связи съ желаніемъ Бога,—желалъ ли Богъ родиться? „Если Онъ хотѣлъ, то и могъ, а если могъ, то и родился“. „Если бы Онъ не хотѣлъ родиться, то и не являлся бы въ человѣческомъ видѣ, не являлся бы такимъ, какимъ не хотѣлъ бы быть“ [5]). Такимъ образомъ съ точки зрѣнія невозможности не могло быть причины къ нерожденію Бога.

При правильномъ взглядѣ на дѣло устраняется и другое предположеніе Маркіона, что для Бога „было неприлично воплотиться“. Сколько бы Маркіонъ ни трактовалъ о рожденіи, какъ „недостойномъ величія Божія“, какъ бы ни чернилъ и не поносилъ зачатіе, утробную жизнь

деніе и уничтоженіе плоти какъ у воплощавшихся ангеловъ, такъ и у Духа святаго, въ видѣ голубя сходящаго на І. Христа при крещеніи. Ibid. и de car. Chr. 3. 6.

[1]) Adv. Marc. III, 9; de car. Chr. 3.

[2]) Adv. Marc. III, 9.

[3]) Ibid, III, 9. 10; de car. Chr. 3.

[4]) De carne Chr. 3.

[5]) Ibid.

младенца, самый актъ рожденія, сопровождаемый муками матери, и видъ новорожденнаго младенца,—его витійство не докажетъ ничего. Рожденнаго такимъ образомъ человѣка Христосъ возлюбилъ, сошелъ для него на землю, пострадалъ и умеръ, и своею смертію искупилъ его; свою любовь къ человѣку Онъ простеръ до того, что „возлюбилъ также и рожденіе человѣка и плоть его“,—„ибо нельзя любить вещи, не любя того, что служитъ къ бытію ея“,—и Самъ Онъ родится, облекается человѣческимъ тѣломъ. „Небеснымъ рожденіемъ Онъ преобразуетъ наше рожденіе, исхитя его отъ смерти; исцѣляетъ плоть отъ всѣхъ ея немощей, очищаетъ проказу, возвращаетъ зрѣніе слѣпцу, даетъ крѣпость разслабленному, изгоняетъ зловреднаго духа, воскрешаетъ мертвыхъ. Постыдится ли Онъ родиться въ сей самой плоти?“ [1]). „Если бы Онъ благоволилъ родиться отъ какого-либо животнаго и, воспріявъ его тѣло, сталъ бы проповѣдывать царство Божіе“,—это было бы недостойно Бога. Но Онъ принялъ плоть человѣка, а не животнаго, воплотился отъ Дѣвы. И хотя вѣрованіе „въ Бога вочеловѣчившагося, рожденнаго отъ Дѣвы, пріявшаго плотское тѣло и—такъ сказать—слѣпо ввергшагося во всѣ низости нашего естества“, составляетъ буйство проповѣди евангельской, тѣмъ не менѣе это—фактъ, отвергать который не можетъ и Маркіонъ [2]). Съ другой стороны, Господь не могъ считать плоть человѣческую недостойной того, чтобы въ нее облечься, и никогда не признавалъ ее такою (иначе онъ не принялъ бы и подобія ея). Плоть—Его твореніе,—а все, что сотворилъ Богъ—добро зѣло,—твореніе притомъ отличное отъ прочихъ тварей: между тѣмъ какъ „всѣ существа произведены по одному повелѣнію, по одному мановенію могущества“, плоть (составляющая человѣка) создана была особымъ образомъ, указывающимъ на особенное вниманіе къ ней Бога,—Богъ Самъ „работалъ надъ веществомъ (изъ котораго она образована) съ особеннымъ стараніемъ“; при оцѣнкѣ плоти „не слѣдуетъ опускать изъ виду и достоинства Художника ея“ [3]). Плоть возвысилась еще болѣе отъ того, что она сдѣлалась сосудомъ, вмѣщающимъ въ себѣ дыханіе Божіе, „посредствомъ котораго она устранила грубые элементы персти и воспріяла достоинство души“ [4]). Однимъ

[1]) De carne Christi, 4.

[2]) Ibid.

[3]) Adv. Marc. III, 10; de res. car. 5. 6. 9.

[4]) De res. car. 7.

словомъ, Господь, не прибѣгая къ иллюзіи, могъ принять истинную плоть [1]); и это вполнѣ сообразно съ планами божественнаго домостроительства и съ св. Писаніемъ, передающимъ эти планы. По предвѣчнымъ намѣреніямъ Божіимъ, І. Христосъ долженъ былъ имѣть истинную, рожденную плоть (carnem ex carne natam), чтобы Его искупительные заслуги достигали своей цѣли, „чтобы своимъ рожденіемъ Онъ реформировалъ наше рожденіе, своею смертію разрушилъ нашу смерть,—умеръ и воскресъ въ тойже плоти, въ какой и родился [2]). Отвергая истинную плоть и облекая Христа въ какую-то фантастическую, маркіониты, ниспровергая божественные планы, тѣмъ самымъ уже унижали и Христа и пославшаго Его Отца, а дѣла между тѣмъ не уясняли, — при ихъ предположеніи фиктивной плоти І. Христа, вопросы, представляемые Евангеліемъ и касающіеся земной жизни І. Христа, остаются положительно неразрѣшенными и неразрѣшимыми. Все Евангеліе говоритъ противъ маркіоновой теоріи и утверждаетъ дѣйствительную плоть Іисуса Христа. І. Христосъ родился, принялъ на себя плоть (Лук. XI, 27); у него были мать и братья (Мр. VI, 3); Онъ постоянно обращался съ людьми; страдалъ, умеръ и воскресъ; во всей своей жизни Онъ вполнѣ былъ сыномъ человѣческимъ [3]). Но какимъ образомъ все это могло быть, если Господь не имѣлъ истиннаго тѣла? Онъ не назывался бы человѣкомъ, если бы не былъ человѣкомъ, не имѣлъ плоти,—ни сыномъ человѣческимъ, если бы не родился отъ человѣка. Плоть І. Христа была, безъ сомнѣнія, человѣческая, потому что рождена отъ человѣка [4]), была и смертна, ибо Христосъ былъ человѣкъ и сынъ человѣческій, точно также, какъ Онъ былъ Богъ и Сынъ Божій. „Коренное основаніе сихъ двухъ сущностей—духа и плоти свидѣтельствуетъ о Богѣ и человѣкѣ, объ одномъ пріявшемъ рожденіе, а о другомъ нерожденномъ, объ одномъ тѣлесномъ, а о другомъ духовномъ, объ одномъ немощномъ, а о другомъ всемогущемъ, объ одномъ подверженномъ смерти, а о другомъ безсмертномъ: это—сущности, являющія два естества—божеское и человѣческое, въ которыхъ одна и таже вѣра признаетъ и дѣйствительность духа и дѣйствительность плоти. Чудеса ознаменовали Духа Божія, а страданія заявили плоть

---

[1]) Adv. Marc. III, 10; de res. car. 5. 6. 9.

[2]) Adv. Marc. III, 9; IV, 10.

[3]) Adv. Marc. III, 10. 11; IV, 42; de car. Chr. 5. 7; de res. car. 48.

[4]) Adv. Marc. IV, 10.

человѣческую. Чудеса не происходили безъ Духа, равно какъ и страданія не были безъ плоти. Если страда́нія и плоть были мечтательны, то и Духъ былъ призракъ, равно какъ и чудеса. Зачѣмъ же посредствомъ лжи лишать насъ половины Христа? Онъ весь былъ истина; Онъ восхотѣлъ лучше родиться, нежели что-либо солгать, и особливо противъ Самаго Себя, притворяясь носящимъ плоть — крѣпкую безъ костей, сильную безъ мускуловъ, краснѣвшую безъ крови, алкавшую, не чувствуя голода, ядущую безъ зубовъ, говорящую безъ языка, такъ что слова... были какъ бы призракомъ голоса“.... Ужели „Онъ обманываетъ, проводитъ, обольщаетъ глаза, играетъ чувствами, когда дозволяетъ Себя видѣть, осязать, приближаться къ Себѣ?“ Въ такомъ случаѣ Онъ „долженъ бы былъ представляться намъ не какъ Богочеловѣкъ, но какъ волхвъ, не какъ Первосвященникъ спасенія, но какъ учредитель суетныхъ зрѣлищъ, не какъ воскреситель мертвыхъ, но какъ губитель живыхъ. Но если даже Онъ и волхвъ былъ, то все же долженствовалъ дѣйствительно родиться“ [1]).

Между тѣмъ какъ самъ Маркіонъ отвергалъ и истинную плоть и актъ рожденія І. Христа отъ Дѣвы Маріи, нѣкоторые изъ его послѣдователей, по словамъ Тертулліана, бросились изъ огня да въ пламя. Признавая тѣло І. Христа истиннымъ тѣломъ, они отвергали его рожденіе; таковъ былъ Апеллесъ — „маркіоновъ бѣглецъ“. Онъ видѣлъ въ тѣлѣ І. Христа „плоть заимствованную отъ звѣздъ и отъ сущностей міра вышняго“ [2]), подобную той нерожденной (sine nativitate) плоти, въ какой являлись ангелы. Сущность полемики Тертулліана противъ такого взгляда сводится къ тому, чтобы доказать, что для искупительныхъ цѣлей І. Христосъ долженъ былъ воспріять не звѣздное и нерожденное тѣло, а именно человѣческую плоть путемъ рожденія. Если ангелы являлись людямъ въ нерожденной плоти, отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы и Христосъ явился въ такой же плоти. Никакой ангелъ не сходилъ на землю для искупительныхъ страданій и смерти, и слѣд., имъ не было необходимости облекаться въ тѣло путемъ рожденія. Христосъ же пришелъ на землю чтобы умереть. Но рожденіе и смерть связаны между собою взаимными узами, — „условіе смерти есть причина рожденія“ [3]).

---

[1]) De car. Chr. 5; cf. adv. Marc. III, 11; IV, 21.
[2]) De car. Chr. 6.
[3]) Ibid.

Господь являлся въ ветхомъ завѣтѣ вмѣстѣ съ ангелами; но такъ какъ причины Его явленія людямъ тогда были совершенно иныя, чѣмъ искупленіе человѣчества, поэтому Онъ и облекался въ плоть нерожденную, и, слѣд., Его ветхозавѣтныя явленія и явленія ангеловъ не могутъ быть доказательствами въ пользу апеллесовой мысли о нерожденности плоти Христовой. Не допуская даже различія въ цѣляхъ явленія Господа и ангеловъ, невозможно принять мнѣнія еретиковъ, что тѣло І. Христа было звѣздное. Вѣдь еретики не могутъ же доказать, что тѣло ангеловъ было заимствовано отъ звѣздъ. А если нѣтъ возможности доказать это, такъ какъ объ этомъ нигдѣ не написано, то нельзя доказать и того, чтобы І. Христосъ, плоть Котораго они приравниваютъ плоти ангеловъ, позаимствовалъ свое тѣло отъ звѣздъ [1]). Ангелы, какъ духовныя существа,—которые если и имѣютъ тѣло, то „тѣло особеннаго рода“,—могутъ для случайныхъ цѣлей Божіихъ на время „преображаться въ человѣческую плоть“, но „облекаться въ тѣло безъ помощи какого-либо вещества“,—это— „отличительное свойство ангеловъ“... [2]). Но пусть ангелы для явленій людямъ заимствовали свою плоть даже отъ звѣздъ; и тогда аналогія между ангелами и Господомъ не докажетъ мысли еретиковъ. Въ пришествіи на землю Господь долженъ имѣть тѣло отличное отъ тѣлъ ангеловъ, такъ какъ различны были самыя цѣли ихъ явленій. Для искупленія человѣчества Господь „долженствовалъ быть истиннымъ человѣкомъ, облечься въ ту плоть, участь которой есть умереть; а рожденіе всегда предшествуетъ той плоти, которой участь есть смерть“ [3]). Считая принятіе Господомъ земной плоти дѣломъ унизительнымъ для Бога,— такъ какъ міръ—по ихъ представленію – есть произведеніе „какого-то знаменитаго ангела, который сотворилъ міръ и по сотвореніи ввелъ въ него раскаяніе“,— и облекая І. Христа плотію звѣзднаго происхожденія, еретики незамѣтно для себя впадаютъ въ противорѣчіе. Если міръ есть—такъ сказать—„произведеніе грѣха, засвидѣтельствованнаго раскаяніемъ своего создателя“, и самый грѣхъ, то и всѣ части его будутъ также грѣхи, слѣд., „грѣхи суть и небеса, и небесныя силы и вообще все, что имъ зачато и произведено, ибо *злое дерево* и *плоды злы творитъ* (Мѳ. VII, 17). Отсюда слѣдуетъ, что плоть Христова,

[1]) De car. Chr. 6.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.

заимствованная, по ихъ мнѣнію, отъ небесныхъ сущностей, составлена изъ элементовъ грѣха и есть плоть грѣховная, составляетъ часть той самой сущности, которою они не хотятъ облечь І. Христа, потому что она грѣховна, т. е. наша плоть". Так. образ. съ точки зрѣнія Апеллеса и его послѣдователей должно быть недостойно величія Божія принятіе и звѣздной плоти,—и звѣздная плоть не могла быть лучше, чѣмъ плоть рожденная отъ человѣка [1]). Съ другой стороны, теорія звѣздной плоти не мирится съ общепринятымъ церковнымъ ученіемъ объ І. Христѣ—новомъ Адамѣ. Сопоставляя І. Христа съ первымъ человѣкомъ, церковь, на основаніи 1 Кор. XV, 47, не дѣлаетъ различія сущностей ихъ, она только указываетъ на небесную и чисто духовную сущность новаго человѣка—І. Христа и на земную сущность Адама, при чемъ названіе „духовной, небесной" прилагаетъ не къ плоти, а къ духу, доказательствомъ чего служитъ фактъ богоуподобленія людей, когда люди становятся подобными І. Христу, не теряя однако своего тѣла, не переставая носить сущность плоти. „Христосъ былъ небеснымъ человѣкомъ въ этой именно земной плоти" [2]). Въ своей плоти Онъ имѣлъ всѣ признаки земнаго естества, такъ что на первыхъ порахъ принятъ былъ за обыкновеннаго, простаго смертнаго, Его человѣчество скрывало отъ взоровъ первыхъ еретиковъ (евіонеевъ) Его божественное достоинство, первые еретики видѣли въ Немъ только земнаго человѣка, съ обыкновенною человѣческою природой; Его плоть терпѣла голодъ во время искушенія отъ діавола, томилась жаждой въ присутствіи самарянки, проливала слезы смотря на Лазаря, трепетала при приближеніи смерти (плоть немощна, сказано), наконецъ—она должна была пролить свою кровь". Но „какимъ бы образомъ эта плоть могла подвергнуться поруганію и страданіямъ, если бы сіяли въ ней лучи небеснаго происхожденія?" [3]).

Нѣсколько сходный съ апеллесовымъ такой взглядъ на плоть І. Христа, что І. Христосъ „облекся въ ангельское естество". Тертулліанъ не указываетъ, кому именно принадлежитъ такой взглядъ, онъ прямо приступаетъ къ его анализу. Прежде всего и главнымъ образомъ Тертулліанъ устраняетъ такой взглядъ вопросомъ о побужденіяхъ и цѣли принимать ангельское естество. Если цѣлію этого было искупленіе чело-

[1]) De car. Chr. 8.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. 9. 18.

вѣка,—съ чѣмъ соглашались и еретики,—въ такомъ случаѣ приличнѣе было Господу принять плоть человѣка, для спасенія котораго Онъ сходилъ на землю, чѣмъ ангельское естество, спасать которое не было воли Отца небеснаго. Онъ не могъ принимать естество ангельское съ цѣлію искупленія человѣчества, и не принялъ; иначе выйдутъ большія несообразности и противорѣчіе съ св. Писаніемъ. „Для чего, спрашиваетъ Тертулліанъ, Онъ воспріялъ ангельское естество? Не для того ли, чтобы имѣть сильнаго союзника для вспомоществованія ко спасенію рода человѣческаго? Видно одинъ Сынъ Божій недостаточенъ былъ къ тому, чтобы избавить человѣка, который низвергнутъ однимъ зміемъ". Отсюда, у насъ не одинъ Спаситель, и при томъ—каждый изъ насъ имѣлъ нужду въ другомъ. Не для того ли, чтобы избавить человѣка „чрезъ посланничество ангела"? Но тогда зачѣмъ было Сыну Божію Самому принимать личное участіе въ томъ, что могло быть совершено чрезъ ангела? Въ актѣ спасенія человѣка въ этомъ случаѣ или Сынъ Божій оказывается излишнимъ, или ангелъ. Но безъ Сына Божія спасеніе невозможно; слѣд., излишнимъ оказывается участіе ангельское. Св. Писаніе нигдѣ и не усвояетъ искупительныхъ заслугъ ангелу,—искупленіе приписывается единственно Сыну Божію (Ис. LXIII, 9) [1]), Который явился на землю *умаленный малымъ чимъ отъ ангелъ* (Пс. VIII, 6), умаленный не по божественной своей сущности, такъ какъ божество Его неизмѣримо выше ангельскаго существа, а поелику „Онъ былъ человѣкомъ по своей плоти, по душѣ своей и по своему качеству Сына человѣческаго" [2]). Онъ принялъ человѣческую плоть, чтобы уничтожить въ своей плоти плотскій грѣхъ, „пріялъ подобіе плоти согрѣшившей, потому что плоть Христова не грѣшившая была подобна плоти грѣшившей, подобна по естеству, а не по испорченности Адамовой" [3]). А это уже необходимо требуетъ, чтобы „плоть въ І. Христѣ была таже самая, какая грѣшитъ въ человѣкѣ, и что грѣхъ въ ней былъ умерщвленъ въ томъ смыслѣ, что она была безгрѣшна во Христѣ, между тѣмъ какъ въ человѣкѣ не безгрѣшна. И Христосъ ничего бы не сдѣлалъ для испол-

---

[1]) De car. Chr. 14.

[2]) Ibid.

[3]) Defendimus autem, non carnem peccati evacuatam esse in Christo, sed peccatum carnis; non materiam, sed naturam; nec substantiam, sed culpam... Ipsa non peccatrix caro Christi... De car. Chr. 16; adv. Marc. V, 14.

нія принятаго Имъ намѣренія —уничтожить грѣхъ во плоти, если бы не уничтожилъ его въ той плоти, въ которой находится естество грѣха, не сотворилъ бы ничего также и ко славѣ своей. Что дивнаго сдѣлалъ бы Онъ, искупивши скверну грѣха въ лучшей плоти особаго качества, т. е. въ плоти не грѣшившей?“ Но „усвоивши себѣ эту плоть, Онъ не сдѣлалъ ее грѣховною“ [1]).

Такимъ образомъ оказывается безспорнымъ, что плоть І. Христа была истинная, реальная, а не фантастическая или плоть нечеловѣческая. Слѣдующій затѣмъ вопросъ такой: „пріялъ ли І. Христосъ плоть свою въ утробѣ Дѣвы? И какая была цѣль рожденія Господа отъ Дѣвы?— Тотъ, Кто намѣревался ввести новый порядокъ рожденія, долженъ былъ и самъ родиться совершенно новымъ образомъ. Новое рожденіе и открылось въ томъ, что человѣкъ родился въ Богѣ или Богъ въ человѣкѣ, пріявъ плоть отъ древняго сѣмени, но безъ древняго сѣмени“, І. Христосъ воплотился отъ Дѣвы, подобно первому Адаму, который былъ созданъ изъ дѣвственной земли, въ то время, какъ человѣческая рука еще не касалась земли и не брошено было на нее никакого сѣмени. Дѣва Марія сдѣлалась орудіемъ спасенія человѣческаго, какъ Ева, еще дѣвственная, сдѣлалась орудіемъ смерти; тотъ полъ, которымъ разрушено зданіе жизни, снова и воздвигаетъ это зданіе [2]). Сынъ Божій родился отъ Дѣвы Маріи „безъ содѣйствіи человѣка“, имѣлъ мать изъ рода человѣческаго, не имѣя отцомъ человѣка. Въ Немъ плоть человѣческая соединилась съ Духомъ Божіимъ. Вотъ почему Господь, воплотившійся отъ Дѣвы, былъ сыномъ человѣческимъ, оставаясь въ тоже время и Сыномъ Божіимъ. *Слово,* не переставая быть Словомъ, *плоть бысть* (Іоан. 1, 14), и какъ, по непреложному слову Спасителя, *рожденное отъ плоти плоть есть, а рожденное отъ Духа Духъ есть* (Іоан. III, 6), то родившееся отъ Бога Духа Слово, будучи Духомъ, когда родилось отъ Дѣвы Маріи, стало плотію, истиннымъ человѣкомъ [3]). Какъ Богочеловѣкъ, Господь *родился не отъ крови, ни отъ похоти плотскія, ни отъ похоти мужескія, но отъ Бога* (Іоан. 1, 13); „Онъ—Слово Божіе, и со Словомъ—Духъ Божій, и съ Духомъ—Сынъ Божій, и наконецъ все то, отъ чего Христосъ есть Богъ. Разсматри-

[1]) De car. Chr. 16.
[2]) Ibid. 17.
[3]) Ibid. 18.

ваемое особо во плоти, Слово не имѣетъ въ Себѣ ничего ни отъ крови, ни отъ похоти плотскія, ни отъ похоти мужескія: Оно родилось отъ Бога и отъ воли Его" [1]). Воплощеніе Его отъ Дѣвы совершилось наитіемъ Св. Духа, при чемъ Господь принялъ отъ нея плоть не особенной какой-либо сущности, а истинную человѣческую плоть [2]), которая возрастала подъ непосредственнымъ вліяніемъ и надзоромъ Богоматери, питалась млекомъ ея [3]). Воплотившійся Господь былъ истиннымъ человѣкомъ, *цвѣтомъ отъ корене Іессеова* (Ис. XI, 1), Потомкомъ Давидовымъ, Которому обѣщано было царство (Лук. 1, 32) [4]),—словомъ—былъ тѣмъ обѣщаннымъ Мессіею, Который составлялъ средоточіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ, былъ тѣмъ центромъ, къ которому обращены были взоры ветхозавѣтнаго человѣчества,—Онъ, будучи Богомъ истиннымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ былъ и истиннымъ человѣкомъ.

Чтобы доказать противъ Маркіона и его послѣдователей тожество пророческаго Мессіи и историческаго Христа, какъ истиннаго Богочеловѣка, Тертулліанъ анализируетъ ветхозавѣтныя мессіанскія пророчества, указываетъ ихъ исполненіе на лицѣ І. Христа, и всюду направляетъ свои аргументы къ тому, чтобы доказать, что І. Христосъ есть обѣщанный Мессія, Богочеловѣкъ. Этимъ анализомъ пророчествъ въ полемикѣ съ Маркіономъ Тертулліанъ преслѣдуетъ въ сущности туже цѣль, что и въ борьбѣ съ іудеями; отсюда и доказательства какъ здѣсь, такъ и тамъ, существенной разницы не представляютъ.

Прежде всего Тертулліанъ останавливается на пророчествѣ Исаіи объ Еммануилѣ. Сколько бы Маркіонъ ни оспаривалъ это пророчество, его приложимость къ лицу І. Христа, несомнѣнно одно, что это лицо—Еммануилъ, съ нами Богъ есть І. Христосъ [5]). Образъ этого могущественнаго лица—Еммануила приложимъ къ одному І. Христу, сильное оружіе Котораго—слово проникаетъ во всю землю и постоянно дѣлаетъ великія завоеванія [6]). Еммануилъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и Христосъ,

---

[1]) De car. Chr. 19.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 20.

[4]) Ibid. 21.

[5]) Nobiscum Deus Christus est. Adv. Marc. III, 12.

[6]) Ibid. III, 14. Мѣсто изъ Ис. VIII, 4 Тертулліанъ понимаетъ не вполнѣ буквально, и въ этомъ случаѣ идетъ въ разрѣзъ съ пониманіемъ іудеевъ и маркіонитовъ, изъ которыхъ послѣдніе на этомъ мѣстѣ основывали свое заключеніе, что на І. Христѣ не испол-

Помазанникъ; но чтобы быть помазаннымъ, необходимо быть человѣкомъ, имѣть истинное, а не фантастическое тѣло [1]).—Относительно І. Христа въ ветхомъ завѣтѣ находится очень ясный прообразъ въ лицѣ І. Навина. І. Навинъ и какъ вождь, введшій народъ Божій въ землю обѣтованную, и какъ носитель имени „Іисусъ“ указываетъ на новаго вождя—І. Христа Подобно ветхозавѣтному Іисусу, новозавѣтный Іисусъ вводитъ въ обѣтованную землю, т. е. „въ царство жизни вѣчной другой народъ, рожденный въ пустынѣ вѣка“, вводитъ чрезъ благодать евангелія, а не чрезъ дисциплинарный законъ (ибо не Моисей, представитель этого закона, а Іисусъ Навинъ ввелъ евреевъ въ землю обѣтованную). Іисусъ Христосъ есть тотъ *Ангелъ*, о Которомъ говорилъ ветхій завѣтъ (Исх. XXIII, 20) [2]). Словомъ—сопоставленіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ съ новозавѣтными евангельскими событіями приводитъ къ твердому убѣжденію, что І. Христосъ есть обѣтованный издревле Мессія, явившійся во плоти. По исполненіи временъ Онъ явился для искупленія человѣчества, явился въ томъ именно видѣ, какъ указано было въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ, пришелъ въ зракѣ раба, безславный, незнатный и обезчещенный,—уничиженіе и смиреніе Его—черты Его служенія роду человѣческому (Ис. LIII; LII, 14; Псал. XLIV, 3). [3]). Предуказанныя въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ и съ точностію исполнившіяся на І. Христѣ уничиженіе и страданія, служатъ—съ одной стороны—доказательствомъ того, что Онъ принялъ истинную человѣческую плоть, въ которой и пострадалъ, съ другой—доказываютъ Его мессіанское достоинство и послѣ себя, по видимому, не должны допускать сомнѣній въ лицѣ І. Христа, на Которомъ, не смотря на уничиженіе, почіютъ дары Св. Духа (Ис. XI, 2), Который въ Своей земной жизни является Учителемъ

нилось это пророчество о Мессіи и Его вожистненномъ характерѣ, слѣд. Христосъ—не Тотъ, о Которомъ предсказывалъ Исаія, не ветхозавѣтный Мессія. Сопоставляя это пророчество Исаіи съ другими ветхозавѣтными пророчествами (Зах. XIV, 14; Пс. LXXI, 10) Тертулліанъ, вопреки маркіонитамъ и іудеямъ, находитъ, что пророчество это вполнѣ исполнилось на лицѣ І. Христа, что І. Христосъ еще въ колыбели совершилъ предсказанныя завоеванія, не путемъ кровопролитныхъ войнъ, а мирнымъ образомъ,—совершилъ завоеванія—въ лицѣ восточныхъ мудрецовъ, взялъ корысти—въ видѣ даровъ востока: златѣ, ливанѣ и смирнѣ (adv. Marc. III, 13). Подтвержденіе такого объясненія пророчества Исаіи Тертулліанъ находитъ въ Псал. XLIV, 4. 5; Апок. I, 16—въ сопоставленіи сихъ мѣстъ съ Ефес. VI, 17; Мѳ. X, 38. (Adv. Marc. III, 14; cf. adv. iud. 8. 9).

[1]) Adv. Marc. III, 15.

[2]) Adv. Marc. III, 16; cf. adv. iud. 9.

[3]) Adv. Marc. III, 17; IV, 21.

(Ис. L, 10) и Примирителемъ человѣчества съ Богомъ (Ис. LIII, 12) [1]).

Но Маркіониты, желая отстоять свою излюбленную дуалистическую теорію, ученіе о двухъ мессіяхъ, старались подъискать и подъискивали новыя возраженія. Они находили, что предсказанный ветхозавѣтными пророками Мессія не могъ пострадать крестнымъ образомъ: „невѣроятно, говор. они, чтобы Творецъ подвергъ своего Сына такому роду смерти, который Онъ Самъ же проклиналъ: *проклятъ*, говоритъ Онъ, *всякъ висяй на древѣ* (Втор. XXI, 23)“ [2]). Это возраженіе Тертулліанъ устраняетъ нестолько разъясненіемъ истиннаго смысла указаннаго проклятія, такъ какъ оно было подробно объяснено имъ въ полемикѣ съ іудеями [3]), сколько сводомъ и поясненіемъ другихъ прообразовъ, находящихся въ ветхозавѣтныхъ книгахъ и такъ или иначе указывающихъ на страданія І. Христа и вознесеніе Его на древо крестное. Въ данномъ случаѣ, относительно мѣста изъ Второз. XXI, 23, онъ замѣчаетъ лишь, что смыслъ этого проклятія въ приложеніи къ І. Христу отличенъ отъ того, въ какомъ принимаетъ его Маркіонъ, и затѣмъ переходитъ къ ветхозавѣтнымъ прообразамъ страданій и вознесенія на крестъ І. Христа. Ветхій завѣтъ, говоритъ онъ, обиленъ тѣми образами, которые указывали на І. Христа, и всѣ они сводятся къ одной главной идеѣ, что искупительная смерть Мессіи послѣдуетъ за цѣлымъ рядомъ физическихъ и моральныхъ страданій, смерть на древѣ. Исаакъ, несшій дрова для жертвоприношенія, когда Авраамъ хотѣлъ принести его въ жертву, указывалъ, что І. Христосъ, преданный Отцемъ въ умилостивительную жертву за грѣхи міра, понесетъ древо своего страданія. Іосифъ, преслѣдуемый братьями и проданный ими въ Египетъ, прообразовалъ І. Христа, Который преданъ былъ іудеями—своими братьями въ лицѣ Іуды. На крестную смерть І. Христа указывало и благословеніе, заключающееся во Второзаконіи (XXXIII, 17: *первородный юнца доброта Его, рози единорога рози Его: ими языки избодетъ вкупѣ даже до края земли*) [4]), гдѣ подъ рогами единорога разумѣются концы креста; указывали и предсмертныя слова Іакова къ Симеону и Левію (*Симеонъ и Левій братія совершиста обиду отъ воли своея... яко во гнѣвѣ*

[1]) Adv. Marc. III, 17.
[2]) Ibid. III, 18; adv. iud. 10.
[3]) Adv. iud. 10.
[4]) Подъ концемъ здѣсь разумѣетъ Тертулліанъ І. Христа.

всемъ избиста человѣка, и въ похоти своей прерѣзаста жилы юнца—Быт. XLIX, 5. 6), подъ которыми нужно разумѣть книжниковъ и фарисеевъ. На крестъ Христовъ и его всепобѣждающую силу указывало и положеніе Моисея съ распростертыми руками во время битвы евреевъ съ амаликитянами, и вознесеніе мѣднаго змія на древо (Числ. XXI) [1]). Все это—прообразы, заимствованные изъ пятокнижія Моисеева. Въ другихъ священныхъ книгахъ находятся еще яснѣйшія указанія на страданія и смерть І. Христа. *Господь воцарился отъ древа* (Пс. XCV, 10), *Отроча родися царь, Его же начальство бысть на рамѣ Его* (Ис. IX, 6), *пріидите и вложимъ древо въ хлѣбъ его* (Іер. XI, 19) и т. д.,—всѣ эти пророчества очень ясно говорятъ о страданіяхъ І. Христа. Если же обратить вниманіе на XXI псаломъ, то не останется никакого сомнѣнія въ томъ, что І. Христосъ по пророчествамъ долженъ былъ пострадать, и что пророчества эти не приложимы ни къ кому другому, кромѣ І. Христа, не приложимы даже къ тому Мессіи, Котораго ожидаютъ напрасно іудеи до сихъ поръ и Котораго Маркіонъ отличаетъ отъ явившагося Господа. Такимъ образомъ маркіониты съ своей разрушающей христіанство теоріей должны или отвергнуть эти пророчества, когда событія изъ жизни І. Христа такъ рѣзко оправдываютъ ихъ, или же отрицать самыя новозавѣтныя событія, чтобы не придавать особеннаго значенія пророчествамъ и так. обр. показать ихъ неисполнившимися на лицѣ І. Христа [2]). І. Христосъ—это Тотъ Мессія, Котораго такъ ожидали всѣ, къ Которому направлены взоры не одной какой-либо націи, а христіанъ всѣхъ націй, чрезъ Котораго открылся новый путь на небо—къ Божеству, путь евангелія; „Христосъ—это всеобщій (catholicum) храмъ Божій, въ которомъ обитаетъ Богъ“, Творецъ міра [3]). Что І. Христосъ есть обѣтованный Мессія, разительнымъ доказательствомъ этого служатъ, кромѣ указаннаго выше, событія, слѣдующія за страданіями и смертію Его. Когда исполнилось предъуказанное опредѣленное пророками время, Іисусъ Христосъ пришелъ на землю во плоти; іудеи не приняли Его, ожесточились противъ Него и предали Его на распятіе, сдѣлались богоубійцами. Вслѣдъ за этимъ обрушились на нихъ всѣ тѣ наказанія, о которыхъ говорили ветхозавѣтные пророки.

---

[1]) Adv. Marc. III, 18.
[2]) Ibid. 19. 20.
[3]) Ibid. 21. 22.

Лишенные политической самостоятельности, подчиненные чужеземному игу, разсѣянные по лицу земли послѣ разрушенія Іерусалима и храма, іудеи видимо испытываютъ на себѣ тяжесть гнѣва Божія. Эти наказанія есть божественное мщеніе за кровь І. Христа, мщеніе, о которомъ было сказано, что Богъ отмститъ смерть Его на преступномъ и виновномъ въ ней народѣ. Казнь Божія, постигшая іудеевъ послѣ смерти І. Христа—самое разительное доказательство того, что І. Христосъ есть Тотъ Самый предреченный пророками Мессія, чаяніе и утѣха израиля, Посланникъ Бога—Творца и единственный Христосъ, кровь Котораго взыскивается на богоубійственномъ народѣ [1]) І. Христосъ явился на землю, установилъ новый завѣтъ, отмѣнилъ ветхій; но фактъ отмѣненія ветхозавѣтныхъ предписаній и установленій опять нисколько не говоритъ о противоположности между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, между ветхозавѣтнымъ Богомъ и новозавѣтнымъ, между Которыми будто существуетъ антагонизмъ. Ветхозавѣтный и новозавѣтный Богъ—одинъ и тотъ же истинный Богъ; ветхій и новый завѣтъ—произведеніе одного и того же Бога, и отмѣна ветхаго завѣта не должна смущать. Самъ Богъ, давая ветхозавѣтный законъ и изрекая различныя предписанія, Самъ указалъ на временное значеніе до-христіанскаго іудейскаго института, предсказалъ о новомъ законѣ, имѣющемъ явиться съ пришествіемъ Мессіи—Сѣмени жены, Потомка Давида. Ветхозавѣтный законъ, какъ имѣющій временный характеръ, тѣнь будущаго, утратилъ свое значеніе, оказался излишнимъ, когда явился самый предметъ, отбрасывающій отъ себя эту тѣнь [2]). Слѣд., для объясненія факта отмѣненія ветхозавѣтнаго института нѣтъ нужды прибѣгать къ дуализму [3]); слѣдуя за закономъ, евангеліе отдѣляется отъ него,—оно—другое, отличное отъ него, но не противоположное ему [4]). Новозавѣтный Богъ, какъ сейчасъ указано уже было, не отличенъ отъ ветхозавѣтнаго, І. Христосъ не другой Мессія, неимѣющій ничего общаго съ ветхимъ завѣтомъ и пророческимъ Мессіею. Все ветхозавѣтное ученіе вращалось около ученія о Богѣ—Творцѣ міра и Его Мессіи; этого же Бога и того же Христа Его проповѣдывали и апостолы, разнесшіе слово

---

[1]) Adv. Marc. III, 23. 24, IV, 42; cf. adv. iud. 13.

[2]) Adv. Marc. I, 20.

[3]) Ibid. IV, 1.

[4]) Ibid. IV, 11. На ветхозавѣтный законъ Тертулліанъ смотритъ какъ на зародышъ евангелія и уподобляетъ законъ сѣмени, а евангеліе—плоду этого сѣмени.

Евангелія по всей землѣ, въ честь Его же христіане въ храмахъ воспѣваютъ священные гимны [1]), какъ о томъ предвозвѣщено было еще до явленія Христа на землю [2]).

Въ общей системѣ христіанскаго вѣроученія есть важный пунктъ, составляющій существенную часть догматики,—это—ученіе о воскресеніи мертвыхъ. Опирающееся въ своемъ основаніи на ученіи ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго писаннаго слова Божія, и имѣющее своимъ залогомъ фактъ воскресенія изъ мертвыхъ І. Христа—родоначальника нашего спасенія [3]), это ученіе сдѣлалось краеугольнымъ камнемъ въ христіанскомъ вѣроученіи, такимъ событіемъ, на которомъ, по слову апостола (1 Кор. XV, 12—20), опирается все христіанство, такъ какъ оно доказываетъ божественную и человѣческую личность Основателя христіанства. Согласно ветхозавѣтнымъ предсказаніямъ, умершій І. Христосъ не остался въ нѣдрахъ земли,—Онъ воскресъ и своимъ воскресеніемъ показалъ побѣду надъ смертію и свою божественную власть и могущество [4]); для укрѣпленія вѣры въ эту истину Онъ доказалъ воскресеніе „не только чрезъ Себя, но и на самомъ Себѣ“ [5]). Вотъ поэтому-то ученіе о воскресеніи и имѣло и имѣетъ великое значеніе для христіанъ,—„надежда христіанъ—воскресеніе дѣлаетъ насъ вѣрующими“ [6]).

Но чѣмъ важнѣе какой-либо пунктъ христіанской догматики, тѣмъ сильнѣе является отрицаніе ея со стороны враговъ церкви—вообще, и маркіонитовъ—въ частности. Выходя изъ своего дуалистическаго начала и полнаго презрѣнія плоти, какъ произведенія Диміурга, и самаго Создателя плоти, Маркіонъ и его послѣдователи отвергали, или—точнѣе—искажали идею воскресенія; по выраженію Тертулліана, „они признавали только полувоскресеніе (dimidiam resurrectionem), воскресеніе души, и отрицали воскресеніе тѣлесной субстанціи [7]).

Тертулліанъ, который рѣшился разобрать всѣ спорныя положенія маркіоновой догматики и доказать противъ нихъ всѣ, имѣющія отношенія къ маркіоновымъ заблужденіямъ, христіанскія истины, пользуется

---

[1]) Gloriae relatio, et laus, et benedictio, et hymni
[2]) Ibid. III, 22; I, 21.
[3]) Ibid. V, 9; de res. car. 2. 48. 51
[4]) Adv. Marc. V, 9.
[5]) Ibid; de res. car. 2.
[6]) De res. car. 1.
[7]) Ibid. 2.

удобнымъ случаемъ, чтобы привести рядъ аргументовъ въ подтвержденіе истины воскресенія и разрушить такимъ образомъ маркіоново „полувоскресеніе“. Онъ начинаетъ дѣло съ той связи, какая существуетъ между І. Христомъ и человѣчествомъ. Если І. Христосъ облекся истинною плотію, если плоть была искуплена І. Христомъ, была, слѣд., произведеніемъ не другаго какого-либо Бога, а Бога истиннаго (Котораго Маркіонъ называлъ новозавѣтнымъ Богомъ), то падаютъ всѣ сомнѣнія „новыхъ саддукеевъ“ относительно полнаго воскресенія людей. Въ основѣ всѣхъ этихъ доказательствъ лежатъ, такимъ образомъ, всѣ предъидущія доказательства, какія Тертулліанъ приводилъ противъ Маркіона для утвержденія единства Бога и Христа Его и дѣйствительности воплощенія Господа [1]). То правда, говоритъ Тертулліанъ, что въ смерти разрушается только тѣло, между тѣмъ какъ душа остается неразложимой [2]); но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобъ для будущей жизни воскресла одна душа, а тѣло оставалось въ такомъ же разрушенномъ состояніи, въ какое поставила его смерть,—Богъ воскреситъ полнаго человѣка, какимъ онъ былъ въ земной жизни, состоящаго изъ тѣла и души. Эта истина для непредъубѣжденнаго ума обставлена всевозможными доказательствами, которыя рѣшительнымъ образомъ опровергаютъ искаженія еретиковъ. Свои мысли относительно полувоскресенія или даже совершеннаго уничтоженія человѣка еретики подкрѣпляютъ „умствованіями, которыя у нихъ общи съ язычниками“, такъ что если „отнять у нихъ эти умствованія“, и оставить ихъ при одномъ св. Писаніи, то они не въ состояніи будутъ защитить свою доктрину [3]). Вотъ почему въ полемикѣ съ ними первѣе всего и главнымъ образомъ нужно прибѣгнуть къ показаніямъ здраваго смысла и авторитету внѣшнихъ свидѣтельствъ, чтобъ разсѣять ихъ основные доводы и свести полемику на почву св. Писанія.

Еретики говорили, что плоть недостойна воскресенія, она—темница для души, узы, которыми Богъ при воскресеніи не свяжетъ и не стѣснитъ опять душу, какъ она была стѣснена ими до смерти тѣлесной [4]). Противъ такого соображенія еретиковъ Тертулліанъ приводитъ тѣже доказательства, какія онъ приводилъ прежде, въ подтвержденіе того, что

---

[1]) De res. car. 2; de carne Christi.
[2]) Ibid. 2; de anima 45.
[3]) De res. car. 3.
[4]) Ibid. 4.

I. Христосъ могъ облечься въ истинное тѣло, т. е. что плоть есть твореніе Божіе, созданное Богомъ съ особеннымъ стараніемъ, отличнымъ отъ прочихъ тварей образомъ [1]); плоть хотя есть и персть, но персть уже измѣненная творческимъ дѣйствіемъ Божіимъ [2]): ее неоднократно касалась рука Божія; плоть сдѣлалась носительницею и вмѣстилищемъ дыханія Божія (ужели-же „Богъ вложилъ въ какой-либо презрительный сосудъ тѣнь души своей, дыханіе своего Духа, дѣятельный образъ Слова своего, и осудилъ ихъ на изгнаніе въ поносное мѣсто?“ [3]); плоть создана по образу Божію [4]), чтобы она наслаждалась и обладала всѣми тварями; чрезъ нее сообщаются человѣку спасительныя таинства и выполняются заповѣди Божіи [5]); плоть принимаетъ весьма дѣятельное участіе въ спасеніи человѣка [6]) и пр.,—словомъ, все говоритъ въ пользу плоти. Если есть въ св. Писаніи мѣста, гдѣ плоть унижается, то рядомъ же съ ними есть и такія, которыя возвышаютъ ее. И слѣд., „если бы какіе недостатки плоти и мѣшали ей воскреснуть, то почему преимущества ея не могутъ дать ей на то права? Богу свойственнѣе спасать то, что иногда было одобряемо“,—въ этомъ обнаруженіе благости Божіей во всей полнотѣ. Мало того, можно даже сказать, что если бы плоть была безъ недостатковъ, „если бы столь многія бѣдствія не облегали плоти, то благость, благодать, милосердіе, всемогущія щедроты Божіи оставались бы безполезными“ [7]). Такимъ образомъ, со стороны плоти не можетъ быть препятствія къ ея воскресенію. Тѣмъ менѣе можетъ быть препятствія къ тому со стороны самаго Бога. Онъ всемогущъ,—ужели же Онъ не настолько великъ и силенъ, что „не въ состояніи возсоздать и привести въ первый видъ ковчегъ плоти, не смотря на то, самъ ли собою онъ разрушился, или пожранъ и исчезъ отъ какого-либо случая?“ Здравый смыслъ, имѣя въ виду фактъ творенія міра, какъ проявленіе божественнаго могущества, невольно приводитъ къ убѣжденію, что Богъ, сильный для созданія изъ ничего, силенъ и для во-

---

[1]) De res. car. 5. 6. 9; de car. Chr. 4

[2]) De res. car. 6

[3]) Ibid. 7.

[4]) Здѣсь подъ плотію Тертулліанъ разумѣетъ всего человѣка. См. de res. car. 5.

[5]) De res. car. 9.

[6]) Ibid. 7. 8.

[7]) Ibid. 9. 10.

скресенія,—реальность одного факта—творенія доказываетъ возможность и другаго—воскресенія [1]).

На каждомъ шагу встрѣчающіеся образы воскресенія въ природѣ еще болѣе утверждаютъ въ этой истинѣ. Повсюду виды въ природѣ явленія аналогичныя съ воскресеніемъ. „День умираетъ и, уступая мѣсто ночи, погребается во тьмѣ. Краса вселенной скрывается подъ похоронными завѣсами. Все дѣлается безцвѣтнымъ, безмолвнымъ, смутнымъ, вездѣ работы прекращаются. Природа облекается въ трауръ и оплакиваетъ потерю свѣта. Но вдругъ свѣтъ вновь для вселенной оживаетъ со всѣмъ своимъ великолѣпіемъ, въ сопровожденіи брачнаго веселія солнца, которое закалаетъ смерть свою, т. е. ночь, раздираетъ свои покровы, т. е. тьму, и переживаетъ само себя, пока опять не наступитъ ночь съ плачевнымъ своимъ облаченіемъ. Тогда начинаютъ блѣднѣть лучи звѣздъ, потухающіе 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 такіе же законы, какъ и на небесахъ. Деревья воспріемлютъ красу свою, которой были лишены. Цвѣты появляются съ своимъ разнообразіемъ красокъ. Поля снова одѣваются своею зеленью. Сѣмена, истлѣвшія въ нѣдрахъ земли, произрастаютъ, и произрастаютъ неиначе, какъ истлѣвши... Однимъ словомъ, всякая тварь переходитъ отъ смерти къ жизни... Все исчезнувшее приходитъ въ прежнее состояніе, все, переставши существовать, воспріемлетъ бытіе, все оканчивается съ тѣмъ, чтобы возникнуть вновь. Это безпрерывное круговращеніе природы есть свидѣтельство воскресенія мертвыхъ“... [2]) Изъ царства животныхъ—переходъ птицы Феникса отъ смерти къ жизни подтверждаетъ туже истину... [3]). Если же въ неразумной природѣ все изображаетъ собою воскресеніе, если въ мірѣ все воскресаетъ, то ужели человѣкъ, царь природы, многимъ лучшій птицъ, навсегда умретъ? [4]).

До сихъ поръ была доказываема только возможность воскресенія;

---

[1]) De res. car. 11.

[2]) Ibid. 12.

[3]) Ibid. 13. На птицу Фениксъ указывали всѣ древніе церковные писатели, трактовавшіе о воскресеніи мертвыхъ, напр. Климентъ александрійскій, Аѳинагоръ и др

[4]) Ibid. 14. 35.

но между возможностью и необходимостью еще большое разстояніе,— очень можетъ быть, что препятствій къ воскресенію не окажется ни со стороны плоти, ни со стороны могущества Божія, но не будетъ и побудительныхъ причинъ къ тому, чтобы воскресить ее. И такъ, есть ли эта необходимость воскресенія плоти, побудительная причина его? Есть, и эта причина или необходимость заключается въ судѣ. Судъ Божій при концѣ міра будетъ полный, совершенный, непреложный. Для этого суда должна будетъ воскреснуть нераздѣльно вся сущность, которая будетъ судима,— „полнота и совершенство суда неиначе могутъ быть приведены въ дѣйствіе, какъ когда человѣкъ всего себя представитъ на судъ. Онъ будетъ судимъ, какъ жилъ,—жизнь есть причина суда. Она должна быть разсмотрѣна со стороны столькихъ сущностей, сколько человѣкъ имѣлъ ихъ впродолженіе своей жизни“ [1]). Человѣкъ состоитъ изъ двухъ сущностей—тѣла и души; взаимодѣйствіе ихъ до такой степени сильно, что невозможно провести пограничную черту между областью души и дѣятельностію тѣла [2]); въ земной жизни плоть до того нужна душѣ, что не будь плоти, душа многаго не выразила бы сама по себѣ,—плоть самая дѣятельная сотрудница души [3]). При посредствѣ плоти сообщаются душѣ божественные дары и таинства. Благодаря тѣлу, душа восходитъ отъ силы въ силу по ступенямъ нравственнаго совершенства [4]). Словомъ, „плоть вмѣшивается въ каждое дѣйствіе души безъ исключенія“ [5]). И такъ, возможно ли допустить, чтобы всеблагій и правосудный Богъ устранилъ отъ суда ту сущность человѣка, которая была такъ тѣсно связана съ душой и такъ дѣятельно помогала ей? Заслуживая въ земной жизни одобренія или порицанія, она и должна получить праведное возмездіе на судѣ; въ противномъ случаѣ не будутъ имѣть значенія и смысла тѣ упреки и увѣщанія для плоти, какія бываютъ въ настоящей жизни [6]). Правда, душа, какъ дѣятельное и управляющее начало въ человѣкѣ, „должна первая подвергнуться суду Божію, потому что первая рѣшалась на преступленіе“ или на другую какую-либо дѣятель-

[1]) De res. car. 15 43.

[2]) Ibid. 7.

[3]) Ibid. 7. 8. 16. 40.

[4]) Ibid. 8. 34.

[5]) Ibid. 16.

[6]) Ibid. 16. 47. 56.

ность; но это не исключаетъ и того, чтобы была судима и плоть,—возмездіе ей должно пополнить судъ Божій надъ душою [1]).

Вооружившись такимъ образомъ предшествующими доказательствами въ пользу истинности и достовѣрности воскресенія полнаго человѣка, можно и должно обратиться для подтвержденія того же и къ тексту св. Писанія; но „объяснять (и понимать) его нужно не иначе, какъ руководясь сими ручателями, а отнюдь не полагаясь на мечтанія еретиковъ, источникъ которыхъ есть одно невѣріе“. Съ этой стороны падутъ всѣ тѣ возраженія, какія только могутъ еретики представить противъ истины воскресенія, и богооткровенное ученіе утвердится на незыблемыхъ основахъ. Возвѣщенное Богомъ и запечатлѣнное множествомъ другихъ свидѣтельствъ, достовѣрность его утверждающихъ, ученіе о воскресеніи останется непоколебимымъ при всѣхъ нападеніяхъ на него со стороны еретиковъ [2]). Какъ бы еретики ни объясняли фактъ воскресенія,—въ смыслѣ ли возвращенія человѣка къ свѣту истиннаго богопознанія, или же въ смыслѣ духовнаго возрожденія въ таинствѣ крещенія [3]),—они утверждаютъ его уже самымъ наименованіемъ надежды христіанъ. „Воскресеніе мертвыхъ“—два слова ясныя, рѣшительныя, безсомнительныя—уже свидѣтельствуютъ о самомъ фактѣ. Какъ то, такъ и другое изъ нихъ показываетъ, что воскреснуть должна именно та сущность человѣка, которая умираетъ,—„ничто не должно быть возстановленнымъ, кромѣ того, что падетъ смертію“. Подвергается смерти плоть, между тѣмъ какъ „душа не имѣетъ даже имени, означающаго ея паденіе, потому что дѣйствительно для нея нѣтъ паденія“, „душа (поэтому) не знаетъ дѣйствительности смерти, также какъ не знаетъ и образа ея“, т. е. сна, во время котораго тѣло носитъ на себѣ признаки смерти [4]). Такимъ образомъ воскресеніе должно относить къ тѣлесной сущности человѣка, и понимать его буквально [5]), какъ требуютъ того многочисленныя мѣста св. Писанія, рисующія самую обстановку воскресенія, картину предшествующихъ воскресенію и послѣдующихъ за нимъ событій [6]) и самаго воскресенія [7]), очень ясно обрисо-

[1]) De res. car. 17.
[2]) Ibid. 18.
[3]) Ibid. 19. Опроверженіе обоихъ этихъ взглядовъ въ гл. 20 и далѣе.
[4]) Ibid. 18. 47.
[5]) Ibid. 25. 26. 28.
[6]) Ibid. 21. 22. 26. 27. 41.
[7]) Ibid. 41 и далѣе.

вывающія картину самаго суда Божія [1]), посмертныхъ наградъ и наказаній [2]). Эти указанія заключаетъ въ себѣ не только новозавѣтное св. Писаніе [3]), но и ветхозавѣтное; особенно ясно указываютъ на воскресеніе пр. Іезекіиль (XXXVII, 1—14) [4]) и образъ пр. Іоны, исторгнутаго изъ чрева китова [5]), изъ новаго завѣта—чудеса воскрешенія мертвыхъ, совершенныя Господомъ [6]),—это—самыя наглядныя доказательства воскресенія. Проповѣдуемое І. Христомъ и Его апостолами ученіе о воскресеніи принималось слушателями въ настоящемъ, буквальномъ его значеніи, такъ что подобное пониманіе вызывало иногда недоумѣнія въ возможности совершенія такого чуда, которыя апостолъ разрѣшилъ въ посвященныхъ спеціальному изслѣдованію этого вопроса главахъ своего творенія [7]). Пользуясь образомъ посѣва зерна, апостолъ утверждаетъ, что человѣкъ воскреснетъ „въ такомъ же тѣлѣ, какое было посѣяно смертію“, но только совершеннѣйшимъ, „прозябнетъ подобная же плоть, но въ иномъ видѣ, ибо получитъ она отъ Бога силу и убранство, какими благоугодно будетъ Ему одѣть ее, смотря по ея заслугамъ“ [8]). Воскреснетъ та плоть, о которой Богъ сказалъ: *„земля еси и въ землю отъидеши“*, но воскреснетъ „въ нетлѣніи, славѣ и силѣ“,—*сѣется тѣло душевное, востаетъ тѣло духовное* [9]). Какъ же понимать это измѣненіе? Въ смыслѣ совершеннаго уничтоженія прежней тѣлесной организаціи человѣка? Тертулліанъ далекъ отъ такого взгляда. По его воззрѣнію, большая разница между измѣненіемъ и совершеннымъ уничтоженіемъ: уничтоженіе плоти извращаетъ самую идею воскресенія, дѣлаетъ воскресеніе совершенно излишнимъ и безполезнымъ актомъ; между тѣмъ, какъ измѣненіе, преображеніе тѣла подкрѣпляетъ эту идею,—быть измѣненнымъ—значитъ сдѣлаться другимъ, оставаясь притомъ тѣмъ же, сохраняя прежнюю сущность [10]). Измѣненіе плоти будетъ состоять въ исцѣленіи ея отъ тѣлесныхъ недостатковъ. Такъ какъ поврежденіе каждаго члена орга-

---

[1]) De res. car. 23—25.
[2]) Ibid. 26—27. 35.
[3]) Ibid. 33—34. 36—39. 48.
[4]) Ibid. 29. Объясненіе этого пророчества въ глав. 30 и 31.
[5]) Ibid. 32.
[6]) Ibid. 38.
[7]) Ibid. 39.
[8]) Ibid. 52.
[9]) Ibid. 53.
[10]) Ibid. 55. 56.

низма влечетъ за собою смерть его, которая упразднится при всеобщемъ воскресеніи и въ своей всеобщности и въ частныхъ проявленіяхъ; физическіе недостатки организма—съ другой стороны—есть случайность, ненормальность, которыя не будутъ имѣть мѣста послѣ земной жизни,—„наша принадлежность есть собственно цѣлость, съ нею мы и родимся“, поврежденія же—это явленія послѣдующія за моментомъ рожденія; поэтому воскреснетъ плоть цѣлостная, безъ этихъ физическихъ недостатковъ,—„если Богъ не воскреситъ людей цѣлыми, то не воскреситъ и мертвыхъ“ [1]). Воскресшая плоть облечется въ нетлѣніе [2]), въ ангельское естество [3]), люди будутъ жить яко ангели Божіи на небесахъ (Мѳ. XXII, 30), [4]), не имѣя нужды въ физіологическихъ отправленіяхъ своего организма и поддержаніи его матеріальною пищею; „члены тѣла не будутъ страдать подъ бременемъ человѣчества“ [5]), люди не будутъ поставлены въ такія же соціальныя условія жизни, какъ на землѣ,—все различіе въ ихъ положеніи будетъ зависѣть отъ степени славы, какой они удостоятся [6]). По воскресеніи всѣ люди будутъ судимы. Судъ этотъ будетъ уже окончательный, полный и совершенный [7]); послѣ него каждый получитъ воздаяніе по мѣрѣ заслугъ своихъ [8]), что пріобрѣлъ въ своей земной жизни: праведники получатъ вѣчную награду. Живя въ ангельскомъ естествѣ, они будутъ наслаждаться видѣніемъ Господа славы [9]), жилищемъ будутъ имѣть на небесахъ особенныя обители, которыя у Отца небеснаго *многи суть* [10]). Только послѣ окончательнаго суда праведники удостоятся этого блаженства,—„никто, по исшествіи изъ тѣла, не наслаждается непосредственно видѣніемъ Господа нашего, кромѣ мученика, который, пользуясь славнымъ своимъ преимуществомъ, идетъ прямо въ рай, не подвергаясь никакимъ мытарствамъ“ [11]). Вотъ, между прочимъ, почему Тертулліанъ, вмѣстѣ съ древнею церковію, такъ высоко ставилъ

---

[1]) De res. car. 57.
[2]) Ibid. 60.
[3]) Ibid. 36. 41.
[4]) Ibid. 62.
[5]) Ibid. 61.
[6]) Ibid. 49. 52.
[7]) Ibid. 15. 43.
[8]) Ibid. 48.
[9]) Ibid. 43.
[10]) Ibid. 41.
[11]) Ibid. 43.

мученичество и рекомендовалъ не избѣгать гоненій, доставляющихъ мученическій вѣнецъ. Противоположное состоянію праведниковъ будетъ состояніе грѣшниковъ,—ихъ ожидаетъ вѣчное наказаніе, мученіе, плачъ и скрежетъ зубовъ въ геенне или тьмѣ кромѣшней [1]). Но то или другое воздаяніе люди будутъ раздѣлять не въ одинаковой степени: *„ина плоть человѣкомъ*, т. е. служителямъ Божіимъ, которые есть истинные люди; *ина плоть скотомъ*, т. е. язычникамъ, о которыхъ пророкъ говоритъ: *приложися скотомъ несмысленнымъ* (Пс. XLVIII, 13); *ина птицамъ*, т. е. мученикамъ, пріемлющимъ возвышенный полетъ; *ина рыбамъ*, т. е. тѣмъ, которые считаютъ достаточнымъ одно крещеніе... *ина слава солнцу*, т. е. І. Христу; *ина слава лунѣ*, т. е. церкви; *ина слава звѣздамъ*, т. е. потомству Авраамову; *звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ; ина слава тѣламъ небеснымъ, и ина земнымъ*, т. е. христіанину и іудею“ [2]). Общаго между всѣми степенями будетъ только одно, что люди „будутъ на небесахъ участвовать въ славѣ Христовой“, если только земную жизнь свою сообразовали съ жизнію Христовою [3]).

Ученіемъ о лицѣ І. Христа и воскресеніи мертвыхъ Тертулліанъ заканчиваетъ первую, большую половину своего полемическаго труда противъ Маркіона и его послѣдователей [4]). Вторая половина его сочиненія „adversus Marcionem“ собственно экзегетическаго содержанія. Въ ней Тертулліанъ касается новозавѣтной священной письменности, какъ источника нашего богопознанія и основной почвы, на которую главнымъ образомъ сводилась полемика съ еретикомъ и на которой возводилось зданіе положительнаго ученія христіанской религіи; опредѣляетъ канонъ свящ. книгъ новаго завѣта, возстановляетъ ниспровергнутый Маркіономъ авторитетъ евангелій и апостольскихъ посланій. Этимъ путемъ Тертулліанъ опять доказываетъ туже главную мысль, какая преслѣдовалась имъ во всей предъидущей полемикѣ противъ Маркіона,—мысль о взаимной тѣс-

---

[1]) De res car. 35.

[2]) Ibid. 52. 49.

[3]) Ibid. 43.

[4]) Книги Тертуллиана de carne Christi и de resurrectione carnis составляютъ самостоятельные трактаты; если же анализъ ихъ сопоставленъ здѣсь съ анализомъ книгъ „adversus Marcionem“, такъ сдѣлано это лишь съ цѣлію представить полемику Тертулліана противъ Маркіона въ одной картинѣ, полемику по всѣмъ вопросамъ, какіе затрогивались Маркіономъ и обсуждались Тертулліаномъ.

ной связи между ветхимъ и новымъ завѣтомъ и отсутствіи противоположности между тѣмъ и другимъ, мысль о единствѣ и тожествѣ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Бога и Христа Его, обѣщаннаго въ ветхомъ завѣтѣ Мессіи.

Въ очеркѣ жизни и ученія Маркіона [1]) было указано, что съ цѣлію доказать свою основную дуалистическую мысль и опирающіяся на ней частныя положенія своей догматики, Маркіонъ отнесся слишкомъ свободно къ новозавѣтной священной письменности, которая шла въ разрѣзъ съ его ученіемъ. Слѣдствіемъ такого свободнаго отношенія къ священ. Писанію новаго завѣта явился такъ называемый Маркіоновъ канонъ книгъ св. Писанія, въ которомъ многихъ книгъ недоставало, въ принимаемыхъ имъ книгахъ многія мѣста были или искажены, или же совершенно опущены.—Послѣ доказательствъ, что Богъ единъ и теорія Маркіона—съ ея дуализмомъ—неосновательна, шатка, что новый завѣтъ не есть радикальная противоположность ветхому, что І. Христосъ есть истинный Мессія, Посланникъ Творца вселенной, Тертулліанъ говоритъ о Свящ. Писаніи новозавѣтномъ въ сопоставленіи его съ ветхозавѣтнымъ. Съ первыхъ же строкъ онъ устанавливаетъ авторитетъ новозавѣтной священной письменности, употребляя здѣсь тѣже доказательства, какія онъ приводилъ въ соч. de praescriptionibus, приводитъ свидѣтельства въ подтвержденіе истинности новозавѣтныхъ писаній,—что новозавѣтные священные писатели все, касающееся жизни и ученія І. Христа, и могли знать и вѣрно передать [2]). Въ частности, останавливаясь на евангельскихъ книгахъ, Тертулліанъ противъ Маркіона говоритъ, что со стороны авторитета всѣ евангелія равны, какъ равно авторитетны сами евангелисты, потому что авторитетъ всѣхъ ихъ всецѣло покоится на авторитетѣ Господа; писанія всѣхъ ихъ имѣютъ одинаковое значеніе для вѣрующихъ, потому что всѣ онѣ передаютъ одно и тоже, и только въ расположеніи событій евангельской исторіи и выборѣ матеріала для этой исторіи они разнообразятся. Отвергая прочихъ евангелистовъ, Маркіонъ принималъ только евангеліе Луки, и то искаженное (evangelium adulteratum), и въ этомъ случаѣ, вопреки существу самаго дѣла и вѣрованію вселенской церкви, уменьшалъ авторитетъ другихъ новозавѣтныхъ священныхъ

---

[1]) См. стр. 165. 166.

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

писателей, или даже совершенно отрицалъ значеніе ихъ, изъ-за того только, что у нихъ находились противорѣчія съ его теоріей. У нѣкоторыхъ апостоловъ онъ отыскивалъ потворства недостаткамъ христіанъ, другимъ дѣлалъ упреки въ лицемѣріи, не обращая вниманія на то, что эти упреки въ потворствѣ и лицемѣріи обращаются на самаго І. Христа, избравшаго такихъ лицъ провозвѣстниками своего ученія [1]).— Но какъ бы то ни было, а Маркіонъ настаивалъ на подлинности только своего извращеннаго (adulterati) евангелія, подлинность котораго оспариваютъ церковные писатели, и считаетъ неистинными, испорченными временемъ и переписчиками всѣ другія евангелія, которыя принимала и принимаетъ церковь за подлинныя произведенія учениковъ Господа. Но не можетъ быть, говоритъ на это Тертулліанъ, чтобы церковь во все время—отъ Тиверія до Антонина—была безъ истиннаго евангелія, и чтобы евангелія вышли въ свѣтъ только въ редакціи Маркіона. Самъ же Маркіонъ, до совращенія въ ересь, принималъ четверо—евангеліе, подлинность котораго церковь отстаиваетъ противъ него; слѣдов., и до Маркіона были евангелія, съ Маркіономъ же явилась лишь новая редакція одного изъ четырехъ прежнихъ евангелій. Является теперь вопросъ, какое же евангеліе истинно,—Маркіоново, или то, которое принимаетъ церковь? Этотъ вопросъ рѣшаетъ время: которое евангеліе древнѣе, то и истинно; евангеліе позднѣйшаго происхожденія не можетъ претендовать на характеръ подлинности и безусловнаго авторитета въ глазахъ вѣрующихъ; позднѣйшая редакція, передѣлка можетъ быть названа недостойной копіей, извращеніемъ первоначальнаго евангелія. Евангелію Маркіона предшествовало то четвероевангеліе, которое принимаетъ церковь и отвергаетъ Маркіонъ; слѣдовательно, съ этой стороны Маркіоново евангеліе не есть подлинно—апостольскаго происхожденія писаніе, а передѣлка, искаженіе истиннаго четвероевангелія, которое принималъ и самъ Маркіонъ до своего еретичества [2]), содержится церковію, которое передано церкви или непосредственными, ближайшими учениками Господа, или же ихъ спутниками. Обращая вниманіе на происхожденіе евангелій, необходимо признать подлинными всѣ четыре еван-

---

[1]) Adv. Marc. IV, 2. 3.

[2]) Вся эта аргументація зиждется на той аксіомѣ, формулированной Тертулліаномъ, что въ основѣ лжи всегда лежитъ истина,—ложь есть только извращеніе, искаженіе истины. Adv. Marc. IV, 4; de praescr. 29.

гелія, а не то одно искаженное евангеліе Луки, которое Маркіонъ выдаетъ за подлинное евангеліе,—всѣ они вышли изъ-подъ пера апостоловъ и всѣ принимались и принимаются церковію за несомнѣнно апостольскія творенія [1]), принимались безъ тѣхъ пропусковъ и передѣлокъ, какія дозволилъ себѣ сдѣлать Маркіонъ даже въ канонизованномъ имъ евангеліи Луки, съ цѣлію доказать свою теорію о радикальной противоположности между обоими завѣтами [2]).—Благодаря подобной задачѣ, какую преслѣдовалъ Маркіонъ, и совершенно произвольному отношенію къ свящ. Писанію, Маркіонъ изъ новозавѣтныхъ писаній—вообще и евангелія—въ частности опустилъ все, что напоминало собою ветхій завѣтъ, хотя безпристрастное сопоставленіе евангельской исторіи (не въ редакціи Маркіона) съ ветхозавѣтными пророчествами и новозавѣтнаго ученія съ ветхозавѣтнымъ ясно говоритъ противъ Маркіона. Тертулліанъ здѣсь опять обращается къ общей темѣ полемики съ Маркіономъ о противоположности и различности двухъ завѣтовъ и доказываетъ противную Маркіоновой мысль. Общая мысль, какую проводитъ Тертулліанъ, та, что объ одномъ и томъ же учитъ и ветхій и новый завѣтъ, одинъ и тотъ же духъ проникаетъ оба завѣта; Христосъ явился исполнителемъ того, что было въ ветхомъ завѣтѣ неисполненнымъ, Онъ усовершилъ ветхозавѣтный законъ, ввелъ въ него новый элементъ, исполнилъ на Себѣ всѣ ветхозавѣтныя мессіанскія пророчества, и такимъ образомъ въ своемъ божественномъ лицѣ связалъ эти два божественные завѣта [3]). Эти общія мысли, разложенныя на частнѣйшія, Тертулліанъ доказываетъ путемъ подробнаго сравненія новозавѣтной священной письменности съ ветхозавѣтной. Здѣсь же находитъ у него мѣсто и критическое отношеніе къ маркіонову канону. Прежде всего Тертулліанъ касается евангельской исторіи и ученія [4]), и только когда уже подробно проанализировалъ евангелія, онъ рѣшается приступить къ апостольской письменности [5]).

Ссылаясь на 2 гл. посланія къ Галатамъ, Маркіонъ отвергалъ евангелія Матѳея, Марка и Іоанна, какъ писанія такихъ личностей, которыхъ ап. Павелъ упрекалъ за изданіе евангелій; ссылаясь на упрекъ,

---

[1]) Adv. Marc. IV, 5.

[2]) Ibid. 6.

[3]) Ibid. 6. 23. „O Christum, et in novis veterem!“. Ibid. 21. 22.

[4]) Предметъ IV кн. adv. Marcionem.

[5]) Этимъ онъ занимается въ послѣдней (V) книгѣ трактата „adversus Marcionem“.

сдѣланный ап. Павломъ ап. Петру, отвергалъ и нѣкоторыя другія свящ. книги новозавѣтнаго канона [1]). Внимательный взглядъ на дѣло показываетъ, что упрекъ ап. Павла издателямъ евангелій относится не къ тѣмъ апостоламъ, евангелія которыхъ церковь принимаетъ за истинныя и подлинныя евангелія, а къ тѣмъ псевдоапостоламъ, которые съ именемъ апостоловъ выпускали въ свѣтъ свои ложныя евангельскія повѣствованія. А на упрекъ ап. Петру нужно смотрѣть не какъ на упрекъ за ученіе, а только на упрекъ за обращеніе съ другими (conversatio), за то, что его поступки не сообразовались съ проповѣдуемымъ имъ ученіемъ [2]). Так. образомъ одна изъ основъ, на которыхъ опиралось произвольное отношеніе Маркіона къ новозавѣтному канону, падаетъ; авторитетъ принимаемыхъ церковію евангелій возстановляется, евангелій безъ Маркіоновыхъ интерполяцій и искаженій [3]). Тщательный анализъ Маркіонова евангелія показываетъ далѣе, что въ томъ видѣ, какъ оно вышло изъ рукъ Маркіона, оно недостаточно, предполагаетъ другія евангельскія повѣствованія, которыхъ нѣтъ въ каноне Маркіона. Такъ—самая 4-я глава евангелія Луки, съ которой собственно и начинается Маркіоново евангеліе, показываетъ уже, что Маркіонъ выскоблилъ первыя три главы и начало четвертой [4]). Тоже можно сказать и о другихъ мѣстахъ Маркіонова евангелія, слѣдующихъ за опущенными главами или стихами. Евангельскія повѣствованія стоятъ въ такой тѣсной связи между собою, что одно изъ нихъ предполагаетъ другое и опирается на немъ; если вычеркнуть нѣкоторыя изъ нихъ, оставивши безъ измѣненія другія, то окажутся ничѣмъ не восполнимые пробѣлы въ стройной и гармонически соединенной исторіи земной жизни Богочеловѣка и Его ученіи [5]). Кромѣ того, евангеліе Луки, даже въ редакціи Маркіона, не вполнѣ удовлетворяетъ маркіоновой цѣли, не устраняетъ того, что Маркіонъ привыкъ называть antitheses, въ немъ, даже помимо воли Маркіона, остались очень ясныя указанія на ветхій завѣтъ и до-христіанское божественное домостроительство человѣческаго спасенія, какъ предварительную подготовку къ христіанскому времени или новому завѣту, напр. въ притчахъ о старомъ и

[1]) Adv. Marc. IV, 3

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 4. 5.

[4]) Ibid. 7. 8.

[5]) Ibid. 7 sq.

новомъ винѣ (Лук. IV) [1]), о потерянной и опять найденной драхмѣ и заблудшей овцѣ (Лук. XV) [2]), о рабахъ (Лук. XIX) [3]), о званныхъ на бракъ (Лук. XIII) [4]) и пр; въ ветхозавѣтныхъ учрежденіяхъ и предписаніяхъ, которыя выполнялъ даже Самъ Господь и Его ученики, до окончательнаго уничтоженія этихъ ветхозавѣтныхъ установленій и замѣны ихъ новозавѣтными [5]); даже въ Маркіоновомъ евангеліи уцѣлѣли мѣста, гдѣ указывается тѣсная и неразрывная связь между ветхимъ и новымъ завѣтомъ: Господь исповѣдуется Сыномъ Божіимъ въ плоти пришедшимъ, пророческимъ Мессіею; изгоняемые изъ людей бѣсы исповѣдуютъ І. Христа какъ Sanctus Dei [6]); Его соотечественники и увѣровавшіе въ Него называютъ Его Сыномъ Божіимъ [7]). Но если бы І. Христосъ не имѣлъ никакого отношенія къ ветхому завѣту, былъ Посланникомъ новозавѣтнаго невѣдомаго Бога, явился безъ всякихъ приготовленій въ ветхомъ завѣтѣ со стороны Бога и людей, тогда какимъ образомъ узнали бы о Его божественномъ происхожденіи и Его имени [8]), стали называть Его Сыномъ Божіимъ [9]), Христомъ [10]), какимъ образомъ Самъ І. Христосъ сталъ бы называть Себя Христомъ и Сыномъ человѣческимъ [11]), Господомъ субботы, т. е. ветхозавѣтныхъ учрежденій [12]), а Творца неба и земли — Отцемъ своимъ и Отцемъ всѣхъ вѣрующихъ? [13]) и т. д.

Такимъ же экзегетическимъ путемъ Тертулліанъ, вопреки Маркіону, доказываетъ гармонію между обоими завѣтами и на основаніи посланій ап. Павла, которыя входили въ составъ Маркіонова канона [14]). Ученіе

---

[1]) Adv. Marc. IV, 9
[2]) Ibid. 32.
[3]) Ibid 37.
[4]) Ibid. 30.
[5]) Ibid. 9. 12 etc.
[6]) Ibid. 7. 8.
[7]) Ibid. 10 etc.
[8]) Ibid. 7.
[9]) Ibid. 10.
[10]) Ibid. 10.
[11]) Ibid. 21.
[12]) Ibid. 12.
[13]) Ibid. 25. 26; V, 11 etc.
[14]) Т. е. посланій къ Галатамъ (въ гл. 1—4), 1 Коринѳянамъ (5—10 гл.), 2 Коринѳянамъ (гл. 11—12), Римлянамъ (въ главахъ 13—14), 1 Солунянамъ (въ гл. 15), 2 Солунянамъ (гл. 16), Лаодикійцамъ или Ефесянамъ (въ гл. 17—18), Колоссянамъ (гл. 19), Филиппійцамъ (гл. 20) и Филимону (въ главѣ 21).

апост. Павла, изложенное въ его посланіяхъ, прямо направляется противъ ереси Маркіона.

Первѣе всего противъ Маркіона, ссылавшагося на посланія апост. Павла, Тертулліанъ указываетъ на то обстоятельство, что ап. Павелъ не былъ самовидцемъ Слова въ Его земной жизни, не слышалъ Его ученія непосредственно изъ устъ божественнаго Учителя, былъ избранъ въ число апостоловъ сравнительно поздно, когда Господь, по вознесеніи на небо, сидѣлъ уже одесную Отца [1]). Съ этой стороны Маркіонъ поступаетъ нелогично, признавая авторитетъ за апост. Павломъ и отнимая его (авторитетъ) у другихъ апостоловъ — ближайшихъ и непосредственныхъ учениковъ Господа: Матѳея, Марка, Іоанна, Петра, Іакова и Іуды [2]). — Обращаясь за тѣмъ къ твореніямъ апост. Павла, легко усмотрѣть, что апостолъ очень ясно засвидѣтельствовалъ въ своихъ посланіяхъ истину единобожія [3]) и связь между ветхимъ и новымъ завѣтомъ. По его ученію, христіанскій Богъ не отличный отъ Творца міра, Богъ не невѣдомый, открывшій Себя только во Христѣ и чрезъ Христа [4]). При обращеніи своемъ отъ іудейства, т е. отъ вѣры въ Творца міра и служенія Ему, въ христіанство, и при обращеніи другихъ вслѣдствіе своей проповѣди, апостолъ очень хорошо зналъ, къ Кому онъ переходитъ самъ и его ученики, на вѣру въ Кого перемѣняютъ они вѣрованіе свое и предковъ, вѣрованіе въ Творца. Это обстоятельство приводитъ къ тому выводу, что новозавѣтный Богъ былъ знаемъ еще ранѣе явленія Мессіи, открывался въ ветхомъ завѣтѣ, какъ Творецъ міра и Промыслитель [5]). Онъ — единый виновникъ обоихъ завѣтовъ. Апостолъ Павелъ въ своихъ посланіяхъ неоднократно говорилъ о временномъ значеніи ветхозавѣтныхъ учрежденій,—по его словамъ, тотъ же самый Богъ, Который установилъ ихъ, Онъ же предсказалъ чрезъ пророковъ своихъ и отмѣненіе ихъ (abolitionem veteris legis) съ наступленіемъ новаго времени, на пограничномъ рубежѣ котораго стоитъ Іоаннъ Предтеча („законъ и пророки только до Іоанна“), а вмѣстѣ съ отмѣненіемъ ветхозавѣтнаго закона — и начало евангелія (aedificatio Evangelii) [6]). Находя въ ветхомъ

[1]) Adv. Marc. V, 1.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. 1. 5. 7. 11. 13 etc.
[5]) Ibid. 1. 2.
[6]) Ibid. 2. 4. 8. 17 etc.

завѣтѣ прообразовательныя указанія на оба завѣта и на основаніи ихъ, апостолъ точно опредѣлилъ взаимное отношеніе обоихъ завѣтовъ,—съ одной стороны характеристикой новаго завѣта, какъ проникнутаго духомъ евангельской свободы, а іудаизма, какъ подзаконнаго рабства [1]), онъ указывалъ различіе (но не противоположность) обоихъ завѣтовъ, съ другой—въ своемъ ученіи и образѣ дѣйствій онъ ясно показывалъ и тѣсную связь. Онъ проповѣдывалъ и свободу отъ дѣлъ закона, и въ тоже время не разрывалъ союза съ ветхозавѣтнымъ закономъ, былъ іудеемъ для іудеевъ и даже обрѣзалъ ученика своего Тимофея [2]); говорилъ о совершенствѣ служенія Іисусова и Его искупительномъ значеніи, и вмѣстѣ съ тѣмъ прибавлялъ, что все это было точнымъ исполненіемъ ветхозавѣтнаго домостроительства [3]),—и крестъ Христовъ, и всѣ событія изъ жизни Господа были предсказаны Творцемъ міра, и слѣдов., не выходили изъ области Его домостроительства. Доказывая тожество историческаго Христа съ пророческимъ Мессіею, апостолъ вмѣстѣ съ тѣмъ подтверждаетъ и ту истину, что І. Христосъ былъ облеченъ истинною плотію, которая могла быть распятою и при посредствѣ которой было совершено искупленіе человѣчества [4]). Факты искупленія и воскресенія тѣлъ, послужившаго для апостола предметомъ спеціальныхъ разсужденій, показываютъ, что новозавѣтному Богу не чуждо было ветхозавѣтное человѣчество, что І. Христосъ возстановилъ человѣка—свое созданіе [5]).

Въ заключеніе полемики съ Маркіономъ Тертулліанъ и противъ него, какъ и противъ всѣхъ еретиковъ вообще, приводитъ любимый свой аргументъ praescriptionis, доказывая этимъ путемъ, что только вѣра истинной Христовой церкви—вѣра истинная. Со временемъ апостольскихъ евангельская вѣра неизмѣнно распространялась и распространилась уже по всей землѣ,—это говоритъ за ея истинность. И если эта вѣра есть вѣра апостольская, то нужно заключить съ необходимостію, что другое ученіе, явившееся сравнительно поздно, во времена Антонина, не есть ученіе апостольское, вѣрованіе по нему не есть вѣра апостольская; по-

---

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

[2]) Idid. 3. 4.

[3]) Ibid. 4, 5.

[4]) Ibid. 5. 7.

[5]) Ibid. 8.

этому-то и доктрина Маркіона, даже если бы она и распространилась по всей землѣ, и тогда не могла бы прослыть за вѣру апостольскую, какъ явившаяся послѣ апостоловъ [1]). Съ другой стороны, ученіе Маркіона не можетъ получить авторитета истинности и потому, что самъ Маркіонъ не облеченъ божественнымъ полномочіемъ производить религіозныя реформы. „По какому праву (ты такъ учишь), спросилъ бы я тебя? пишетъ Тертулліанъ. Ты пророкъ? объяви намъ какое либо пророчество. Если ты апостолъ, проповѣдуй явно. Если ты мужъ апостольскій, разсуждай какъ апостолы. Если ты простой христіанинъ, вѣруй тому, что дошло до насъ по преданію. Если же ты не имѣешь въ себѣ ничего подобнаго, то умри, могу я сказать тебѣ откровенно, ибо ты и безъ того уже умеръ, переставши быть христіаниномъ и не принимая той вѣры, которая составляетъ христіанина“ [2]).

Слѣдя шагъ за шагомъ за полемикой Тертулліана противъ Маркіона, мы неразъ замѣчали, что Маркіонъ имѣлъ слишкомъ невысокій взглядъ на Творца міра. Ветхозавѣтный Богъ въ его глазахъ не имѣлъ тѣхъ аттрибутовъ совершенства, какіе приписываются божеству въ силу идеи о Богѣ. Припомнимъ тѣ черты, какими Маркіонъ обрисовываетъ ветхозавѣтнаго Бога, создавшаго міръ изъ готовой матеріи [3]),—и намъ понятно будетъ то настроеніе, съ какимъ Тертулліанъ выступилъ противъ Маркіона съ своимъ замѣчательнымъ литературнымъ трудомъ, понятенъ будетъ тонъ рѣчи, тонъ саркастическій, проглядывающій въ иныхъ мѣстахъ сочиненій, направленныхъ противъ Маркіона. Нужно замѣтить, впрочемъ, что ересь Маркіона была еще самой христіанствующей (какъ назвалъ ее аббатъ Фреппель) [4]), болѣе тонкой, ересью, которая, подъ видомъ возвышенія христіанства, разрывала Бога на два существа—злое и доброе, а изъ Его произведенія сдѣлала двѣ несоизмѣримыя величины—ветхій завѣтъ и новый, изъ лица І. Христа—двѣ личности: пророческаго Мессію и новозавѣтнаго Христа, воплощеніе Котораго есть одна изъ величайшихъ иллюзій человѣчества. Не таковы по характеру другія ереси, съ которыми имѣлъ дѣло Тертулліанъ, ереси Гермогена и Валентина.

---

[1]) Adv. Marc. V, 19.

[2]) De car. Chr. 2.

[3]) См выше, стр. 163.

[4]) Freppel,—Tertul. t. II, p. 294.

2. Гермогенъ.

Замѣчаніе Тертулліана о характерѣ его. Дуалистическое ученіе Гермогена (Богъ и матерія); опроверженіе этого ученія Тертулліаномъ и изложеніе, въ противуположность ему, церковнаго ученія о твореніи міра изъ ничего. Краткое указаніе на психологическое воззрѣніе Гермогена и таковое же воззрѣніе Тертулліана.

По происхожденію своему Гермогенъ былъ африканецъ, по профессіи—живописецъ. Тертулліанъ характеризуетъ его, какъ человѣка безпокойнаго, хвастливаго, выставляющаго на видъ свою болтовню подъ громкимъ названіемъ краснорѣчія. „Наглость свою онъ украшалъ именемъ мужества, а злословіе насчетъ каждаго называлъ подвигомъ чистой совѣсти“ [1]). По Тертулліану—характеръ свой Гермогенъ какъ нельзя лучше отобразилъ въ выдуманной имъ матеріи—„безпорядочной, нестройной, увлекаемой буйнымъ, колеблющимся и пылкимъ движеніемъ“ [2]). Зная, что въ обрисовкѣ личностей ересіарховъ Тертулліанъ имѣлъ слабость дозволять себѣ лишнія штрихи противъ дѣйствительности, и отрѣшаясь отъ всякихъ предзанятыхъ мнѣній относительно характера и склонностей еретика, мы все-таки должны отдать честь Гермогену, какъ человѣку развитому, получившему образованіе въ академіи и портикѣ [3]).

Ученіе Гермогена носитъ на себѣ характеръ крайняго дуализма. Какъ и всѣ вообще древніе философы, Гермогенъ пытался разрѣшить вопросъ о происхожденіи міра и выяснить начало несовершенства и зла въ мірѣ. Не находя возможнымъ разрѣшить его, производя міръ изъ одного начала, Гермогенъ впалъ въ дуализмъ, о который разбилась вся древняя, до-христіанская, философія. Тертулліанъ передаетъ намъ самый путь, какимъ дошелъ Гермогенъ до признанія двухъ началъ. При рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра, говорилъ Гермогенъ, возможны три теоріи: „или Богъ произвелъ все изъ Себя Самаго, или изъ ничего, или же—наконецъ—изъ чего—либо“ [4]). Пантеистическаго представленія нельзя допустить, потому что оно противорѣчитъ нераздѣлимости и неизмѣняемости Божіей,—„Богъ всегда одинъ и тотъ же въ качествѣ Господа“. Но если бы Онъ извелъ все изъ Себя, то раздѣлился бы и „Самъ со-

---

[1]) Adv. Hermog. 1.

[2]) Ibid. 45.

[3]) Ibid. 3.

[4]) Ibid. 2.

ставлялъ бы уже часть изъ Себя"; будучи производителемъ всего изъ Себя, Богъ въ одно и тоже время былъ бы и полнымъ и неполнымъ,— полнымъ, потому что Онъ существуетъ, неполнымъ, потому что перешелъ въ область бываемаго; былъ совершеннымъ и несовершеннымъ, —совершеннымъ, пот. что Онъ—Богъ, Котораго нельзя мыслить несовершеннымъ, былъ и несовершеннымъ, такъ какъ для достиженія этого совершенства Онъ проходитъ различные фазисы развитія въ міровой жизни; Его творенія были бы и совершенными, поелику они изъ божественной сущности, и несовершенными, потому что составляютъ только часть божества [1]). Не менѣе несообразностей представляетъ собою и второе предположеніе, твореніе міра изъ ничего. „Богъ добръ, желаетъ творить только добрыя вещи, каковъ и Самъ, не желаетъ и не творитъ ничего, кромѣ добрыхъ вещей. Стало быть, всѣ существа, Имъ произведенныя, сообразно естеству Его, должны быть добрыя. Но опытъ показываетъ, что иныя вещи произведены Имъ недобрыя и злыя; а это не могло произойти по Его выбору и волѣ". Слѣд., было нѣчто такое, что стѣсняло Бога въ Его творчествѣ, ограничивало Его, была какая-то необходимость, которой Богъ былъ подчиненъ. Эта необходимость, безъ сомнѣнія, есть матерія, „недобрая и злая сущность" [2]). Такимъ образомъ самою состоятельною оказывается у Гермогена третья гипотеза—о двухъ началахъ, виновникахъ міра: Богѣ, какъ Диміургѣ, первомъ и единственномъ виновникѣ всѣхъ вещей, и матеріи, доставившей Богу элементы для творчества и заправлявшей Его дѣятельностію. Матерія нерождена и несотворена, не имѣетъ начала, не будетъ имѣть и конца [3]), отъ вѣчности существовала совмѣстно съ Богомъ [4]). До своего образованія она была безформенной, движеніе имѣла безпорядочное, подобное движенію въ кипящемъ котлѣ, нуждалась во внѣшней силѣ для своего устройства [5]). Богъ и явился ея устроителемъ. „Онъ не проникалъ матеріи со всѣхъ сторонъ, чтобы сотворить изъ нея міръ, но для исполненія своихъ намѣреній Онъ являлся ей или приближался къ ней, подобно тому, какъ производитъ свое дѣйствіе красота чрезъ одно проявленіе, или магнитъ

[1]) Adv. Hermog. 2.

[2]) Idid.

[3]) Ibid. 4; cf. de praescr. 33.

[4]) Ibid. 3.

[5]) Ibid. 42.

чрезъ приближеніе или прикосновеніе“ [1]). Такимъ образомъ міръ явился произведеніемъ двухъ факторовъ: безформенной, хаотической матеріи, и упорядочивающей ее божественной силы [2]). Богъ, какъ существо доброе, есть виновникъ всего добраго и совершеннаго; матерія же, какъ злое начало, въ этомъ образовательномъ актѣ привнесла въ міръ свои злые задатки, вслѣдствіе чего повсюду, гдѣ перестаетъ дѣйствовать божественная сила—образовательница, начинается зло, продуктъ одной матеріи.

На душу человѣка Гермогенъ и его послѣдователи смотрѣли какъ на продуктъ матеріи, а не какъ на вдуновеніе Божіе [3]); по ихъ взгляду, души состоятъ изъ огня и вѣтра [4]). Для такихъ матеріалистовъ, какъ Гермогенъ и его послѣдователи, воскресеніе души и тѣла было не болѣе, какъ дѣтской мечтой,—вѣчный круговоротъ матеріи, обыкновенныя генераціи человѣческихъ поколѣній—вотъ та вѣчная жизнь, которой такъ жаждетъ человѣчество [5]).

Для подтвержденія своего дуализма Гермогенъ ссылался на слѣдующее, по его мнѣнію, справедливое соображеніе. Богъ по существу своему вѣченъ, вѣчны и существенныя свойства Его. Въ ряду свойствъ Божіихъ есть, между прочимъ, одно, которое существенно принадлежитъ Богу и которое выражается понятіемъ „Господь“. По Гермогену, Богъ всегда былъ Богомъ, всегда былъ также и Господомъ, не было ни одного момента, когда бы Онъ не былъ Богомъ и Господомъ; но не былъ бы Онъ ни Господомъ, ни Богомъ, если бы всегда не существовало что-либо такое, надъ чѣмъ бы Онъ всегда былъ Господомъ; а потому матерія всегда существовала съ Богомъ [6]), она была тѣмъ предметомъ, надъ которымъ проявлялось господство Бога до мірообразованія. Обращаясь къ библіи, Гермогенъ и въ ней находилъ указаніе на вѣчность матеріи; „чтобы подкрѣпить свои положенія, онъ заимствовалъ оттуда, по обычаю своему, нѣсколько словъ, и воспользовался симъ случаемъ, чтобы исказить смыслъ самыхъ простыхъ вещей. Изъ слова *„въ началѣ* (in principio)“ *сотвори Богъ небо и землю* они (Гермогенъ и его послѣдо-

[1]) Adv. Hermog. 44.
[2]) Ibid. 9.
[3]) De anima 1. 2.
[4]) Fleury, H. E. IV, 21.
[5]) Ibid.
[6]) Tertul. adv. Hermog. 3.

ватели) составили нѣчто твердое и тѣлесное и наименовали его матеріею“ [1]). Въ словахъ *„земля же бѣ невидима и неустроена“* они находили указаніе на домировое, хаотическое состояніе матеріи: *земля*— это матерія, словомъ *бѣ* указывается на то, что эта матерія существовала прежде, не имѣя начала и не получивъ ни отъ кого бытія; въ домировомъ бытіи она *невидима и неустроена,* т. е. груба, смѣшана и безпорядочна... [2]).

Съ этою ересью и нужно было бороться Тертулліану [3]), выяснить и доказать твореніе міра изъ ничего. Задача предстояла трудная. Дѣло въ томъ, что идея творенія міра изъ ничего была присуща только іудейству и христіанству, въ язычествѣ по всюду отрицалась она, въ силу той аксіомы, что e nihilo nihil fit. Даже философы древности—и тѣ не возвысились до такой идеи о Богѣ, чтобы признавать Его Творцемъ вселенной изъ ничего,—дуализмъ или прямой матеріализмъ былъ общимъ достояніемъ внѣ-іудейскаго и нехристіанскаго человѣчества. Поэтому, когда въ ряды христіанъ стали вступать люди съ философскимъ образованіемъ, проникнутые философскими идеями, и сдѣлали попытку подвести христіанскія идеи подъ философскіе тезисы, оказалось, что догматъ о міротвореніи въ христіанскомъ смыслѣ не подходилъ ни подъ одну господствовавшую тогда философскую систему; отсюда, при осуществленіи этой попытки, и явились ложныя ученія еретиковъ гностическаго направленія. По мѣрѣ развитія и распространенія еретическихъ ученій защита этого догмата становилась болѣе и болѣе необходимою потребностію церкви. Въ періодъ полнаго процвѣтанія гностическихъ идей въ Африкѣ Тертулліанъ и рѣшился дать отпоръ такимъ лжеученіямъ въ видѣ Гермогенова ученія. Еще при жизни Гермогена написалъ онъ свой трактатъ „adversus Hermogenem“, гдѣ остановилъ серьезный взоръ на теоріи Гермогена, подробно разсбралъ ее и указалъ несообразности, въ силу которыхъ она не можетъ быть принята не только какъ совершенно истинная, но и какъ болѣе или менѣе удовлетворительная.

Гермогенъ признавалъ матерію вѣчной, непроисшедшею ни отъ кого и ни отъ чего сущностію. Тертулліанъ находитъ, что при такомъ представленіи магерія вполнѣ дѣлается Богомъ, равною Ему уже по тому

---

[1]) Adv. Hermog. 19.

[2]) Ibid. 23.

[3]) Противъ Гермогена писалъ еще св. Ѳеофилъ антіохійскій. Vide Euseb. E. H. IV, 24

одному, что она вѣчна. Но представленіе двухъ совѣчныхъ началъ—Бога и матеріи—не гармонируетъ съ общею идеею о Богѣ. „Если вѣчность есть отличительный аттрибутъ Бога, то она, конечно, принадлежитъ Ему одному“, иначе она не будетъ отличительнымъ аттрибутомъ совершеннаго Бога,—матерія вполнѣ приравняется Богу, сдѣлается Богомъ [1]). Богъ не будетъ первымъ и единственнымъ виновникомъ всего, потому что матерія оспариваетъ это преимущество Бога; съ другой стороны—между существами совѣчными и современными не можетъ быть первенства и старшинства [2]). Нельзя говорить, чтобъ матерія Гермогена была ниже Бога, что, обладая аттрибутомъ вѣчности наравнѣ съ Богомъ, она была ниже Бога по другимъ свойствамъ, потому что приписавши ей одно божеское существенное свойство, необходимо уже признать за ней и всѣ другія [3]). Матерія въ системѣ Гермогена не ниже Бога, даже неравна Ему, а несравненно выше Его, и потому, что она у Гермогена стоитъ выше Сына Божія, равнаго и единосущнаго Отцу [4]), и потому, что она доставила творческой дѣятельности Божіей необходимый матеріалъ, въ которомъ Богъ нуждался и безъ котораго Онъ не могъ обойтись, и слѣд., она поставила Бога въ подчиненное себѣ отношеніе [5]). Несообразность такого заключенія относительно Бога очевидна для всякаго, и никакой здравомыслящій человѣкъ не признаетъ вѣрнымъ такого взгляда на Бога.

Но въ какомъ бы отношеніи къ Богу матерія ни стояла, она все-таки существуетъ въ системѣ Гермогена, существуетъ съ извѣстными опредѣленными свойствами и аттрибутами. Если разсмотрѣть присущія матеріи свойства и качества, то окажется невообразимый хаосъ въ теоріи Гермогена. „Съ перваго взгляда, говоритъ Гермогенъ, матерія кажется намъ безтѣлесною; но, разсмотрѣвъ ее при свѣтильникѣ здраваго ума, мы открываемъ, что она ни тѣлесна, ни безтѣлесна“. Подобное опредѣленіе качества матеріи вызываетъ у Тертулліана улыбку,—„какой это здравый умъ, который ничего не объясняетъ здраво, т. е. точно и вѣрно?“ спрашиваетъ Тертулліанъ. Здравый умъ требуетъ, чтобы „вещь была

---

[1]) Adv. Hermog. 4. 5.
[2]) Ibid. 6.
[3]) Ibid. 7.
[4]) Ibid. 18.
[5]) Ibid. 8.

или тѣлесна или безтѣлесна,—средняго, третьяго ничего не существуетъ... Здравый умъ Гермогена, видно, ничего иного не сказалъ ему, какъ только то, что матерія ни тѣлесна, ни безтѣлесна“ [1]), или—что „матерія частію тѣлесна, частію безтѣлесна“, т. е. она—и то и другое, въ сущности же—ни то ни другое.—Изъ тѣлесной части матеріи Гермогенъ производилъ тѣла, а безтѣлесной приписывалъ движенія: „если бы она, говор. Гермогенъ, была только тѣлесна, то незамѣтно было бы въ ней ничего безтѣлеснаго, т. е. движенія; а если бы была, напротивъ, только безтѣлесна, то не производила бы никакого тѣла“. Тертулліану представляется, что Гермогенъ совершенно напрасно движеніе относитъ къ существеннымъ свойствамъ матеріи,—движеніе не имѣетъ въ себѣ ничего существеннаго, оно—простая случайность сущности, подобная паденію, столкновенію и т. п. [2]),

По сущности своей матерія ни добра и ни зла,—„если бы матерія была добрая, то она не имѣла бы надобности въ томъ, чтобы Богъ ее устроивалъ; если же бы она была въ сущности злая, то противилась бы всякому своему улучшенію, и тогда Богъ никогда не могъ бы управиться съ нею, потому что работалъ бы вотще“. Но почему матерія—добрая не могла имѣть надобности въ большемъ усовершенствованіи? Ужели Богъ, если бы матерія была злою, не могъ преобразовать ее, Богъ, Который несравненно могущественнѣе матеріи? [3])

Гермогенъ допускалъ противорѣчіе: признавалъ матерію неограниченною пространствомъ, и въ тоже время заключалъ ее въ опредѣленное пространство, въ творческомъ актѣ замыкалъ ее въ тѣсную рамку міровой системы [4]). Чтобы устранить это противорѣчіе, Гермогенъ дѣлалъ такую оговорку: Богъ употребилъ въ дѣло міротворенія не всю матерію, оформилъ только нѣкоторую часть ея, другая же часть осталась неприкосновенною, въ прежнемъ хаотическомъ состояніи. Слѣд., Богъ не ограничилъ всей матеріи тѣснымъ кругомъ міровой системы, Онъ только раздѣлилъ ее на двѣ части. Такимъ образомъ актъ мірозданія доказываетъ не ограниченіе матеріи, а только дѣлимость ея, не исключающую собою другихъ свойствъ присущихъ матеріи. Тертулліанъ и въ этой уловкѣ

---

[1]) Adv. Hermog. 35.
[2]) Ibid. 36.
[3]) Ibid. 37.
[4]) Ibid. 38.

Гермогена видитъ противорѣчіе. Матерія вѣчна, равна Богу; но если это такъ, то ей, возведенной на божественный пьедесталъ, должно быть чуждо свойство дѣлимости, потому что оно указываетъ на невѣчность и идетъ въ разрѣзъ съ понятіемъ о Богѣ, неизмѣняемомъ и недѣлимомъ [1]).

Приступая къ выясненію мірообразованія, Гермогенъ первѣе всего выражалъ свой взглядъ на вселенную, какъ на упорядоченный доміровой хаосъ матеріи. Тертулліану самый этотъ взглядъ на вселенную кажется невѣрнымъ и невыдерживающимъ критики. Общее свое положеніе, что предъидущее всегда служитъ нормой для послѣдующаго [2]), Тертулліанъ прилагаетъ къ дѣлу и въ настоящемъ случаѣ и при помощи этого масштаба находитъ, что хаосъ никоимъ образомъ не могъ отобразиться въ такомъ организмѣ, который греки называли κόσμος—красотой. Человѣкъ, смотрясь въ зеркало, во всякомъ случаѣ видитъ въ немъ изображеніе себя, а не другаго кого, не мула какого-нибудь. Впрочемъ, замѣчаетъ Тертулліанъ съ свойственной ему ироніей, такой мудрецъ, какъ Гермогенъ, который воображаетъ себѣ соотвѣтствіе между обработанной и оформленной матеріей и матеріей грубой и безобразной, можетъ быть и видитъ мула, когда смотрится въ зеркало [3]).

Что касается самаго процесса мірообразованія, то Гермогенъ выяснялъ его такимъ образомъ: „Богъ не проникалъ матеріи со всѣхъ сторонъ, чтобы сотворить изъ нея міръ, но только для исполненія своихъ намѣреній Онъ являлся ей или приближался къ ней, подобно какъ производитъ свое дѣйствіе красота чрезъ одно проявленіе, или магнитъ чрезъ одно приближеніе или прикосновеніе“. Не говоря уже о томъ, что нѣтъ аналогіи между Богомъ, красотой и магнитомъ, помимо этого въ подобномъ выясненіи встрѣчается затрудненіе. Если Богъ вліялъ на матерію какимъ бы то ни было образомъ, то вліяніе это, очевидно, началось только съ момента мірообразованія, не ранѣе. Гдѣ же Богъ былъ до этого времени? Ужели до начала міра Онъ былъ невидимъ для матеріи во все

---

[1]) Ibid. 39. Вообще Тертулліанъ въ системѣ Гермогена находитъ много разбросанныхъ тамъ и здѣсь противорѣчій, разбросанныхъ съ тою цѣлію, что они не бросались рѣзко въ глаза. Напр. въ одномъ мѣстѣ онъ приписываетъ матеріи безпорядочное движеніе, въ другомъ равномѣрное. Ibid. 41. 42.

[2]) Adv. Marc. I, 9.

[3]) Adv. Hermog. 40.

время совмѣстнаго ихъ существованія отъ вѣчности? Ужели всегда былъ удаленъ отъ нея Тотъ, Кто всюду присутствуетъ и все наполняетъ? И „какъ безпредѣльно должно быть то мѣсто, гдѣ Богъ былъ столь удаленъ отъ матеріи, что никогда не являлся ей и никогда не приближался къ ней. Видно, огромный путь долженъ Онъ былъ предпринять, когда восхотѣлъ въ первый разъ явиться ей и къ ней приблизиться“ [1]). Наконецъ, съ точки зрѣнія Гермогена выходитъ, что, создавши міръ однимъ дѣйствіемъ воззрѣнія или приближенія своего, Богъ уже пересталъ являться матеріи, окружать ее и поддерживать созданный Имъ міръ отъ разрушенія, превращенія его въ первобытный хаосъ. Между тѣмъ съ созданія міра Онъ чаще долженъ былъ являться матеріи, поддерживать и бдительно охранять, чтобы не распался на первоначальные составные элементы этотъ грандіозный организмъ [2]).

Въ противоположность мірообразовательной системѣ Гермогена, Тертулліанъ представляетъ свой богословскій взглядъ на творческую дѣятельность Божію. Въ творческомъ актѣ „Богъ, говоритъ Тертулліанъ, не довольствуется однимъ воззрѣніемъ или приближеніемъ, а употребляетъ къ тому премудрость, могущество, разумѣніе, слово, дыханіе, мужество“, въ которыхъ Онъ не имѣлъ бы нужды, если бы творилъ міръ по-гермогеновски [3]). Откровенное ученіе передаетъ намъ, что прежде всего Богъ создалъ Премудрость (Притч. VIII, 22—25), родилъ ее въ Самомъ Себѣ, родилъ въ то время, „какъ начала она двигаться въ мысли Божіей для устройства всѣхъ дѣйствій въ нашемъ мірѣ“. Эта Премудрость есть „Слово Божіе, Слово, т. е. Премудрость, безъ Которой *ничтоже бысть еже бысть*, подобно какъ безъ Премудрости ничто также и предпринято не было“. Слово Божіе рождено прежде всѣхъ вѣкъ,—ничто, исключая Бога Отца, не было древнѣе Единороднаго Сына Божія и благороднѣе Его“ [4]). Вмѣстѣ съ Словомъ въ творческомъ актѣ принималъ дѣятельное участіе еще Духъ Божій: „Духъ Божій, Премудрость Божія были совѣтниками Божіими, Слово и Духъ—правая рука Божія, двоица, посредствомъ которой Богъ произвелъ все, что ни сотворилъ“ [5]),

---

[1]) Adv. Hermog. 44.
[2]) Ibid. 45.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. 18.
[5]) Ibid. 18. 45.

сотворилъ не изъ матеріи,—никакой матеріи до мірообразованія не существовало, и слѣд, Богъ сотворилъ все изъ ничего [1]). Твореніе міра изъ ничего—единственное рѣшеніе вопроса о происхожденіи міра, оно же даетъ удовлетворительные отвѣты на вопросъ: откуда зло?—Посмотримъ теперь, какъ теорія Гермогена, несостоятельная въ своихъ основахъ, рѣшаетъ этотъ вопросъ о злѣ; основательна ли она съ этой стороны и отвѣчаетъ ли той цѣли, съ какою она составлена,—выясненію вопроса о злѣ?

Теорія Гермогена нисколько не выясняетъ начала міра—съ его добромъ и зломъ. При внимательномъ разсмотрѣніи этой теоріи прежде всего является вопросъ: если Богъ создалъ міръ изъ готовой матеріи, злой по природѣ, откуда же явилось добро? Изъ матеріи? Въ такомъ случаѣ матерія, стало быть, обладаетъ и дурными и добрыми качествами, она—основа и добра и зла, а это несовмѣстимо между собой и не принимается въ самой системѣ Гермогена за вѣрное положеніе [2]). Отъ Самаго Бога? Но Онъ отъ Себя ничего не могъ привнесть въ область міра, потому что въ творческой дѣятельности былъ стѣсненъ матеріею [3]). Слѣд., добро не изъ матеріи и не изъ Бога, а изъ чего-либо стоящаго внѣ ихъ. Но внѣ Бога нѣтъ ничего; стало быть, Богъ произвелъ добро изъ ничего [4]). Но если добро изъ ничего, то непонятно, почему зло не могло произойти также изъ ничего; изъ ничего же Богъ, какъ всесильный, могъ произвести и всѣ вообще вещи. И это вполнѣ сообразно съ понятіемъ о Богѣ; только созданіе міра изъ ничего и освобождаетъ Бога отъ стѣснительной для Него необходимости въ творческомъ актѣ [5]), и возвращаетъ Богу свободу дѣйствій, безъ которой Онъ не можетъ быть и мыслимъ [6]). А если это такъ, если не изъ матеріи Богъ сотворилъ добро; то зачѣмъ Ему еще услуги матеріи и къ чему создавать зло? Ужели въ созданіи добраго у Него уже истощилась благость, что Онъ рѣшился создать зло? Зачѣмъ это зло, какая цѣль—творить его? Для того ли, какъ представлялъ Гермогенъ, чтобы добро рельефнѣе выдѣлилось на этомъ темномъ фонѣ зла и несовершенства? Но довольно странно представлять подобный путь обнаруженія благости Бо-

[1]) Adv. Hermog. 45.
[2]) Ibid. 13. 16.
[3]) Ibid. 13.
[4]) Ibid. 14.
[5]) Ibid. 15.
[6]) Ibid. 16.

жіей [1]). Какъ благій, Богъ не могъ создавать зло съ тою собственно цѣлію, чтобы обнаружить свою благость,—это противно самымъ элементарнымъ понятіямъ о Богѣ. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія Гермогена не выясняется начало зла въ мірѣ, и та цѣль, какую преслѣдовалъ Гермогенъ своимъ дуализмомъ—оправдать Бога отъ упрековъ въ виновности зла, нисколько не достигается. При всѣхъ предположеніяхъ оказывается, что Богъ — виновникъ зла, если не прямой, то косвенный, оказывается если не виновникомъ, то попустителемъ зла, поелику дозволилъ ему проявиться въ созданномъ Имъ мірѣ; если не производителемъ, то одобрителемъ зла, такъ какъ Онъ, по своей благости, столь долгое время терпѣлъ зло въ формѣ матеріи и не исправлялъ матерію—потому ли, что не хотѣлъ, или потому, что для этого былъ безсиленъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ начало зла восходитъ къ Богу [2]). Богъ оказывается рабомъ и покровителемъ зла и въ томъ случаѣ, если Онъ живетъ въ сообществѣ съ матеріею, которую Гермогенъ признаетъ злою сущностію, хотя, впрочемъ, и несправедливо: обладающая всѣми божественными свойствами, матерія естественно должна быть и совершенно добра [3]).

Так. обр. система Гермогена въ вопросѣ о происхожденіи зла и добра запутывается въ противорѣчіяхъ и не указываетъ истиннаго виновника зла. Припишетъ ли она созданіе всего Богу,—Богъ будетъ виновникомъ зла; матеріи,—тогда явится противорѣчіе въ основныхъ воззрѣніяхъ Гермогена: матерія—злая сущность и вмѣстѣ съ тѣмъ производительница добра; будетъ ли приписывать произведеніе добра Богу, а зла—матеріи, тогда матерія явится Богомъ, явится притомъ совмѣщеніе трудностей двухъ первыхъ предположеній: Богъ будетъ виновникомъ добра и зла, матерія также будетъ производительницею добра и зла. Словомъ, и въ присутствіи матеріи Богъ оказывается у Гермогена виновникомъ зла, слѣдовательно, матерія не гарантируетъ Бога отъ упрековъ, и, слѣд., она введена въ систему какъ безполезный членъ, ненужный балластъ; исключивши ее изъ системы, окажется возможнымъ только откровенное ученіе о созданіи міра изъ ничего [4]).

Помимо общихъ разсужденій и опроверженій ереси Гермогена, Тер-

[1]) Adv. Hermog. 15.
[2]) Ibid. 9. 10.
[3]) Ibid. 10. 11.
[4]) Ibid. 16.

тулліанъ значительную часть своего трактата „adversum Hermogenem“ посвящаетъ разбору тѣхъ соображеній и основъ, на которыхъ опирался взглядъ Гермогена. Первѣе всего онъ останавливается на соображеніяхъ еретика относительно имени „Господь“. Вопреки Гермогену, Тертулліанъ доказываетъ, что это имя не выражаетъ сущности Божіей, оно означаетъ только могущество Божіе. Поэтому, такъ какъ могущество Божіе проявилось только съ созданіемъ міра, то и господство Его открылось только съ того момента, когда явились творенія Божіи, надъ которыми бы проявлялось Его господство; между тѣмъ какъ имя „Богъ“, какъ имя сущности Божіей, отъ вѣчности было въ Богѣ, имя „Господь“ знаменуетъ вновь происшедшій порядокъ вещей и явилось во времени. Подтвержденіе этого представляетъ библейская исторія міротворенія, къ тойже мысли приводятъ и соображенія разума. Въ первыхъ стихахъ книги Бытія Богъ называется Богомъ, и—только. Но какъ скоро Онъ создалъ вселенную и вѣнецъ ея—человѣка, который одинъ только могъ познавать Господа, Онъ не замедлилъ назвать Себя Господомъ. „Съ этого времени Богъ, бывшій дотолѣ только Богомъ, становится Господомъ, устроивъ Себѣ область, надъ которою долженъ былъ господствовать; до тѣхъ поръ Онъ былъ Богомъ—такъ сказать—для Себя,—теперь Онъ начинаетъ быть Богомъ для вещей, сдѣлавшись ихъ Господомъ“ [1]). До сотворенія міра Богъ не могъ быть Господомъ по той простой причинѣ, что не было существъ и предметовъ, надъ которыми бы Онъ господствовалъ, не было даже и въ томъ случаѣ, если совѣчна Ему матерія. При томъ отношеніи, какое Гермогенъ устанавливаетъ между Богомъ и матеріею, отношеніи равенства, не можетъ быть и рѣчи о господствѣ,—„Богъ не могъ быть Господомъ сущности равной Ему“. Если же Онъ и воспользовался матеріею въ творческомъ актѣ, то, вѣроятно, по какому-нибудь уступочному праву; рѣшился употребить въ дѣло дурную и злую сущность, побуждаемый къ тому, вѣрно, не дѣйствіемъ своего всемогущества, а чувствомъ своей слабости, препятствовавшей Ему сотворить вещи изъ ничего. Если бы Онъ былъ Господомъ матеріи—дурной и злой, то, по всей вѣроятности, Онъ сначала исправилъ бы ея недостатки, и только тогда бы образовалъ міръ, когда бы она сдѣлалась безукоризненно доброю сущностію. Между тѣмъ Онъ создалъ вселенную

---

[1]) Adv. Hermog. 3.

изъ матеріи въ томъ ея видѣ, въ какомъ она отъ вѣчности существовала, матеріи злой; отсюда—Богъ пользовался матеріею не какъ Господь, а какъ подчиненный ея, не смѣющій исправить недостатковъ своей госпожи [1]). Что Богъ не былъ Господомъ матеріи, доказательство этого представляетъ и то, что матерія, по всему равная божеству, неизмѣняема, слѣд., не могла подвергнуться реформаторской дѣятельности Божіей [2]). Фактъ существованія зла въ томъ видѣ, какъ его выясняетъ Гермогенъ, исключаетъ уже всякое понятіе о господствѣ Божіемъ надъ матеріею [3]).

Свящ. Писаніе, на которое Гермогенъ ссылался въ подтвержденіе своей дуалистической гипотезы, еще менѣе поддерживаетъ ученіе о твореніи міра изъ готовой матеріи. Въ первомъ стихѣ книги Бытія—*въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*—Гермогенъ и его послѣдователи видѣли указаніе на матерію (въ словѣ *начало*—principium) [4]). Лишь только еретики ссылались на какія-либо мѣста св. Писанія, Тертулліанъ обыкновенно вооружался библіею и путемъ объясненія ихъ доказывалъ, что данныя мѣста священнаго текста не заключаютъ въ себѣ той мысли, какую хотятъ видѣть еретики. Такъ поступаетъ онъ и въ настоящемъ случаѣ Онъ особенно долго останавливается на первыхъ стихахъ 1 главы кн. Бытія и постепенно разбиваетъ основы еретиковъ. Ссылка еретиковъ на 1 стихъ отличалась натянутостію, въ словѣ „in principio“ видѣть указаніе на творческій матеріалъ едвали можетъ непредъубѣжденный читатель. Съ этой стороны настоящая ссылка Гермогена и его основа—in principio—не должна бы и обращать на себя особеннаго вниманія, такъ какъ здѣсь приходилось только изощрять діалектическія тонкости. Но дѣло въ томъ, что чѣмъ замысловатѣе была аргументація, чѣмъ хитрѣе построенъ былъ софизмъ, тѣмъ болѣе онъ могъ отуманивать головы вѣрующихъ, незнакомыхъ съ софистическими тонкостями человѣческаго ума, и тѣмъ большимъ авторитетомъ могъ пользоваться у еретиковъ, для которыхъ библія все-таки имѣла нѣкоторое значеніе. Въ виду ли этого, или—просто—потому, что Тертулліанъ не любилъ опускать изъ виду ссылки еретиковъ на свящ. Писаніе, Тертулліанъ всесторонне разсматриваетъ и данное мѣсто изъ

---

[1]) Adv. Hermog. 9.
[2]) Ibid. 12.
[3]) Ibid. 9.
[4]) Ibid. 19.

исторіи міротворенія и доказываетъ противоположную гермогеновской мысль. Слово principium, изъ котораго еретики сдѣлали что-то твердое и тѣлесное, матерію, слово это означаетъ собою не матеріалъ творчества, не имя какой-либо сущности, а „знаменуетъ—такъ сказать—зачатіе сущности, поелику ничто, кромѣ Бога, не безначально,—тотъ моментъ, съ котораго извѣстная вещь получаетъ свое существованіе. Напр. когда говорятъ: въ началѣ (in principio) горшечникъ сдѣлалъ блюдо, здѣсь подъ словомъ principium разумѣется не матеріалъ, изъ котораго горшечникъ сдѣлалъ блюдо, а порядокъ, наблюдаемый мастеромъ въ своихъ работахъ [1]). Правда, слово principium указываетъ иногда и на происхожденіе сущности, но тогда конструкція рѣчи бываетъ иная: тогда говорятъ на in principium, а ex principio, не въ началѣ, а изъ начала, изъ основы. Въ данномъ мѣстѣ подъ словомъ principium нельзя, слѣдов., подразумѣвать происхожденіе. Во всякомъ дѣлѣ, какое бы оно ни было, должно быть три главные предмета: тотъ, кто творитъ, вещь имъ творимая, и матеріалъ, изъ котораго творится вещь. Эти три имени должны встрѣчаться и въ повѣствованіи о міротвореніи, т. е. лице Творца, міръ и матерія. Если же матерія не упомянута бытописателемъ тамъ, гдѣ указаны Творецъ и творенія, то само собою слѣдуетъ, что ея и не было, что Творецъ произвелъ все изъ ничего; иначе матерія, какъ творческій элементъ, была бы указана [2]). Доказательствомъ послѣдней мысли,—что бытописатель упомянулъ бы о матеріи, если бы изъ нея сотворенъ былъ міръ,—представляетъ дальнѣйшее повѣствованіе, гдѣ свящ. писатель постоянно уже указываетъ на матерію, изъ которой что либо происходитъ: *да прораститъ земля быліе травное... и изнесе земля быліе травное... да произведетъ земля душу живу... и бысть тако* (Быт. 1, 11. 12. 20. 21. 24). „Если Духъ Святый озаботился наставить насъ, изъ чего та или другая вещь происходитъ, ужели бы Онъ забылъ просвѣтить насъ касательно происхожденія неба и земли?... Изъ всего этого, говоритъ Тертулліанъ, я вывожу заключеніе, что въ началѣ дѣйствительно сотворилъ Богъ небо и землю изъ ничего; но чтобы все сотворено было изъ первобытной матеріи, о томъ я нигдѣ не читалъ,—долгъ Гермогена показать, гдѣ о томъ написано“ [3]).

---

[1]) Adv. Hermog. 19.
[2]) Ibip. 20. 21.
[3]) Ibid. 22.

Какъ бы въ отвѣтъ на это, Гермогенъ указывалъ на слѣдующія слова изъ книги Бытія: *земля же бѣ невидима и неустроена* (1, 2). *Земля*—это, по Гермогену, матерія; она была *невидима и неустроена*,—этимъ указывается на ея первобытное, хаотическое состояніе, когда она была груба, смѣшана и безпорядочна. Пусть (говоритъ Тертулліанъ) матерія существуетъ, и здѣсь рѣчь идетъ именно о ней; но указано ли въ этомъ мѣстѣ, чтобы Богъ извлекъ что-либо изъ матеріи этой? Нѣтъ, и не могло быть,—для міробразованія она была совершенно безполезна; „отъ нея произошла лишь ересь, ересь столь безстыдная, что вмѣсто рожденія ея отъ матеріи, сама она породила матерію“... [1]) Что же въ данномъ мѣстѣ разумѣется подъ именемъ земли? Во всякомъ случаѣ не матерія, - чтобы землею называлась матерія, другими словами—чтобы земля и матерія были синонимическими понятіями и названіями, для этого нѣтъ основанія ни въ одномъ мѣстѣ свящ. Писанія [2]). Но Гермогенъ, желая отстоять свою теорію и ссылку на указанное мѣсто свящ. Писанія, различалъ два вида земли—землю первобытную, хаотическую, и землю уже оформленную Богомъ, и говорилъ, что образованная Творцемъ земля получила свое наименованіе отъ первобытной земли. Но возможно ли это? Преобразованная, оформленная земля уже измѣнилась противъ первобытной, стало быть, она не могла оставить за собой имени той земли, сущности которой не удержала. Обыкновенно, когда предметъ, благодаря различнымъ условіямъ и обстоятельствамъ, измѣняется, онъ получаетъ уже другое и имя, соотвѣтствующее новой его организаціи. Сосудъ, сдѣланный изъ глины, вѣдь не называется уже глиной, а сосудомъ. Точно также и земля: если бы даже она была образована и изъ первобытной матеріи, и тогда она не могла бы носить съ ней одного имени, и тогда она не могла бы имѣть ничего общаго съ матеріей,—по убѣжденію Гермогена, матерія—сущность злая, а о землѣ книга Бытія ясно говоритъ, что она была *добро*. Наконецъ, если вселенная произошла изъ матеріи, въ такомъ случаѣ непонятно, почему небо, земля и всѣ вообще существа сотворенныя не получили имени матеріи [3]). Второе слово въ этомъ текстѣ—*земля же бѣ*....—глаголъ *бѣ*, на которомъ Гермогенъ опиралъ свою мысль о вѣчности матеріи и ея безначальности, можетъ быть упот-

---

[1]) Adv. Hermog. 23.
[2]) Ibid. 24.
[3]) Ibid. 25.

реблено, говоритъ Тертулліанъ, „въ отношеніи ко всякой вещи, даже и къ той, которая сотворена, получила рожденіе, прежде не существовала“, лишь бы только существовала она въ данный моментъ времени, о которомъ идетъ рѣчь, и входила въ повѣствованіе, какъ опредѣленный объектъ [1]). *Земля же бѣ невидима и неустроена.* Эти послѣднія слова относятся къ сотворенной Богомъ землѣ, ей и могъ принадлежать такой видъ; къ матеріи же всего менѣе приложимо это мѣсто свящ. Писанія. Если матерія вѣчна, если она и до образовательнаго, творческаго акта существовала вмѣстѣ съ Богомъ и не было притомъ никакой третьей сущности, никакой тьмы, то матерія не могла быть невидимой; если же она была невидима въ силу присущаго ей свойства—тьмы, то никто и не узналъ бы о ея существованіи, и самъ Гермогенъ не могъ бы говорить: „матерія была груба, смѣшана, безпорядочна“. Какъ вѣчная, матерія, въ силу совершенствъ своихъ, не могла быть грубой, хаотической, потому что эти свойства указываютъ уже на ея несовершенство, а несовершенство—это признакъ появленія вещи или предмета во времени [2]). *И тьма верху бездны, и Духъ Божій носашеся верху воды.* И здѣсь нѣтъ указанія на всеобщій хаосъ, какой думалъ Гермогенъ находить въ „смѣшеніи существъ“. Каждому существу опредѣлена здѣсь извѣстная область: тьмѣ—верхъ бездны, а Духу—верхъ воды; стало быть, воображаемаго Гермогеномъ хаоса не существовало [3]).

Въ виду опроверженій, еретики соглашались, что небо и земля сотворены Богомъ; тѣмъ не менѣе они, по видимому, рѣшались на послѣднее средство—защитить свой дуализмъ. „Священное Писаніе, говорили они, хотѣло упомянуть только о небѣ и о нашей землѣ, что Богъ сотворилъ ихъ въ началѣ; что же касается бездны, тьмы, духа [4]), воды, то съ ними ничего подобнаго не было; слѣдов, они принадлежатъ къ несотворенной матеріи, пот. что въ противномъ случаѣ было бы обозначено, что они были сотворены“. Правда, отвѣчаетъ Тертулліанъ, здѣсь не указано въ частности, чтобы вода, вѣтеръ, тьма, бездна были сотво-

---

[1]) Adv. Hermog. 27.

[2]) Ibid. 28.

[3]) Ibid. 30.

[4]) Здѣсь Тертулліанъ подъ Духомъ Божіимъ разумѣетъ не третіе лицо Св. Троицы, а вѣтеръ,—это яснѣе всего видно изъ adv. Hermog. 32.

рены Богомъ; но это уже понятно само собой. Дѣло не новое—употребленіе содержащаго вмѣсто содержимаго. Если выше указано, что небо и земля сотворены Богомъ, то подъ этими двумя родами проявленія творческой дѣятельности Божіей разумѣются и частнѣйшіе виды этихъ родовъ, какъ члены одного великаго міроваго организма, подобно тому, какъ при сотвореніи человѣка—гдѣ говорится объ образованіи тѣла, разумѣется и лицо человѣка, и кости, и кровь,—члены созданы вмѣстѣ съ тѣлами, а потому съ ними уже и наименованы... Всѣ стихіи и элементы, какіе бы ни были, заключаются въ небѣ и землѣ, какъ части одного цѣлаго, а потому о каждой изъ нихъ порознь и не говорится, что она создана Богомъ [1]). Но что и эти части не есть продуктъ несотворенной матеріи, въ этомъ убѣждаетъ само же свящ. Писаніе, которое, выражаясь въ одномъ мѣстѣ кратко, въ другихъ мѣстахъ говоритъ подробнѣе; оно утверждаетъ, что не только земля и небо сотворены Богомъ, но и бездна (Притч. Сол. VIII, 22. 24), и тьма (Ис. XLV, 7), и духъ или вѣтеръ (Ам. IV, 13), и воды (Притч. VIII, 29) [2]).

Картину мірозданія Тертулліанъ рисуетъ такимъ образомъ. Прежде всего Богъ создалъ міръ съ неустроенными стихіями: земля была груба и невидима,—„груба потому самому, что невидима, недоступна для глазъ, лишена того, чего ей еще недостаетъ; невидима потому, что окружена влажнымъ оплотомъ достаточно сгущеннымъ“. Въ дальнѣйшемъ творческомъ, мірообразовательномъ актѣ Богъ соблюдаетъ строгую постепенность: не моментально сосредоточиваетъ свѣтъ въ солнцѣ и лунѣ, не тотчасъ по созданіи неба украшаетъ его міріадами звѣздъ, не наполняетъ моря огромными обитателями, не обогащаетъ тотчасъ земли обильнымъ плодородіемъ. Въ созданныхъ небѣ и землѣ заключался матеріалъ для послѣдующаго творчества,—и дѣятельность Божія тамъ обнаруживается уже въ выдѣленіи созданныхъ прежде стихій изъ общаго смѣшенія ихъ. „Суша, дотолѣ покрытая водами, просіяла отъ раздѣленія водъ, низвергшихся въ бездну; она сдѣлалась видимой, какъ скоро изречено было творческое: *да явится суша* (а не „да будетъ суша“, такъ какъ она уже была сотворена, но только не была видима), перестала быть грубою, какъ скоро услышала божественное: *да прораститъ земля былiе*

[1]) Adv. Hermog. 31.

[2]) Ibid. 32.

травное... и древо плодовитое... да изведетъ земля душу живу по роду, четвероногая, и гады, и звѣри земли по роду". Съ этихъ поръ „земля, прежде названная грубою, невидимою и неустроенною, одарена стала красотою и совершенствомъ" [1]). Въ заключеніе всего *созда Богъ человѣка, персть вземъ отъ земли, и вдуну въ лице его дыханіе жизни, и бысть человѣкъ въ душу живу* [2]).

Въ трактатѣ „de anima" Тертулліанъ заявляетъ, что онъ не оставилъ безъ разбора и критики и психологіи Гермогена, написалъ съ этою цѣлію спеціальное сочиненіе „de censu animae" [3]). Сочиненіе это до насъ не дошло. Нѣкоторыя мѣста изъ его трактата „de anima" даютъ право думать, что матеріалистическому взгляду Гермогена на душу Тертулліанъ противопоставилъ свой взглядъ, что душа не есть продуктъ матеріи (materiae suggestus), а дыханіе или вдуновеніе Божіе (ex Dei flatu) [4]). Весь его трактатъ „de censu animae", кажется, опирался на одномъ мѣстѣ изъ кн. Бытія (II, 7): *и вдуну* Богъ *въ лице* человѣка *дыханіе жизни и бысть человѣкъ въ душу живу* [5]), и объясненіи понятія „дыханіе". Flatus (дыханіе) Тертулліанъ рѣзко отдѣлялъ отъ spiritus [6]). Душа, по Тертулліану, безсмертна, потому что она божественнаго происхожденія; тѣмъ не менѣе она способна къ страданію, такъ какъ она получаетъ бытіе чрезъ рожденіе; способна выступать изъ границъ и доходить до забвенія [7]).

До сихъ поръ мы представляли полемику Тертулліана съ дуалистическими системами подъ оболочкой христіанской. Продолженная далѣе, полемика Тертулліана не могла не остановиться и на другихъ теоріяхъ, бывшихъ въ ходу во времена Тертулліана. Соображаясь съ принятой группировкой ересей, мы должны послѣ дуализма поставить гностическій пантеизмъ, въ лицѣ лучшаго тогда представителя его—Валентина, и полемическое противъ него сочиненіе карѳагенскаго пресвитера

---

[1]) Adv. Hermog. 29.
[2]) Ibid. 31.
[3]) De anima 1.
[4]) Ibid. 1. 3. 22.
[5]) Ibid. 3.
[6]) Ibid. 22. 24.
[7]) Et a primordio exorbitationis capacem, et inde etiam oblivionis adfinem. Ibid. 24.

3. Валентинъ.

Личность Валентина, его пантеистическая система и подтвержденіе ея свящ. Писаніемъ. Характеръ полемики Тертулліана противъ валентиніанъ; изображеніе валентиновой эонологіи. Мораль валентиніанъ и отношеніе къ ней Тертулліана.

Ересь Валентина [1]) появилась при Антонинѣ Піѣ, около половины II в. [2]). Валентинъ родомъ былъ изъ Фревонита—приморской страны Египта [3]), научное образованіе получилъ въ Александріи [4]) подъ сильнымъ вліяніемъ платоническихъ идей [5]). Его умъ, образованіе и способность къ краснорѣчію обѣщали ему видное мѣсто въ церковной іерархіи, и онъ надѣялся было получить епископство; но надежда его не оправдалась,—на туже епископскую каѳедру, на которую разсчитывалъ Валентинъ, былъ избранъ другой кандидатъ, ознаменовавшій себя славою мученичества [6]). Тертулліанъ, а за нимъ и Флери [7]), ставятъ это неудачное искательство каѳедры епископа въ связи съ его ересью и въ его лжеученіи видятъ одно изъ средствъ Валентина—отмстить за предпочтеніе ему другаго. Эта—очень обычная попытка выяснять происхожденіе той или другой ереси—едва ли достаточно выясняетъ мотивъ неправильнаго ученія Валентина. Прежде всего бросается въ глаза то однообразіе причинъ, какими Тертулліанъ обусловливаетъ появленіе ересей. Въ портретѣ каждаго еретика онъ старается подъискать ту или другую черту, которая бы видимо разрѣшала вопросъ, что же заставило еретика оставить истинное откровенное ученіе и перейти на сторону неправославномыслящихъ людей?—и находитъ ее или въ неудачномъ стремленіи составить себѣ болѣе или менѣе блестящую карьеру (Валентинъ), или въ простой ссорѣ съ клиромъ (Маркіонъ) и т. п. Въ настоящемъ случаѣ кажется справедливымъ, что Валентинъ и безъ этого, чисто внѣшняго побужденія, могъ прійти къ какому-либо ходячему въ то время философскому ученію. Какъ человѣка образованнаго, его, безъ сомнѣнія, занималъ интересовав-

---

[1]) О Валентинѣ и валентиніанахъ писали Ириней, Тертулліанъ, Ѳеодоритъ; изъ новѣйшихъ—особенно Matter,—hist. du gnostic. t. II.

[2]) Tert. de praescr. 30; Theodor. de haer. fab. l. I.

[3]) Epiph. haer. XXXI, 2. Впрочемъ Епифаній передаетъ это подъ сомнѣніемъ, какъ слухъ.

[4]) Epiph. Ibid.

[5]) Tertull. de praescr. 30; de carne Chr. 20.

[6]) Tertull. adv. Val. 4.

[7]) Tertull. adv. Val. 4; Fleury, H. E. III, 26.

шій всѣхъ вопросъ объ отношеніи безконечнаго къ конечному, происхожденіи міра и человѣка и т. д. При рѣшеніи этого вопроса, подъ вліяніемъ философскихъ идей, которыми пропитано было тогдашнее образованіе, можно было остановиться на одномъ изъ господствовавшихъ тогда рѣшеній—или дуалистическомъ (какъ это сдѣлали Маркіонъ, Гермогенъ и др.), или пантеистическомъ,—средины между ними не было въ философемахъ того времени. Валентинъ остановился на пантеистическомъ. Соединяя платоническое ученіе объ идеяхъ и многочисленныя мистеріи съ ѳеогоніей Гезіода и евангеліемъ Іоанна [1]) (Валентинъ принималъ только это евангеліе), онъ построилъ религіозную систему пантеистическаго характера [2]) съ тремя моментами развитія божественной жизни: тожествомъ, различіемъ и возвращеніемъ къ тожеству, моментами, которые Тертулліанъ справедливо назвалъ тремя актами одной драмы [3]).

Свое ученіе Валентинъ проповѣдывалъ прежде всего на своей родинѣ—въ Египтѣ, частнѣе—въ Александріи; и только уже позже, при Игинѣ, онъ перешелъ въ Римъ, гдѣ и пробылъ до Аникиты [4]); проникъ и на берега Роны. Для большаго успѣха Валентинъ и его послѣдователи пантеистическое ученіе свое прикрывали библейскимъ покровомъ,—это придавало авторитетъ ихъ ученію въ глазахъ вѣрующихъ и увлекало простодушныхъ въ вѣрѣ въ ихъ сѣти.

Свое ученіе Валентинъ изложилъ въ большомъ сочиненіи „о Софіи“, до насъ недошедшемъ [5]). Были у валентиніанъ и другія книги, содержащія ихъ ученіе и мистеріи [6]). Тертулліанъ упоминаетъ о какихъ-то псалмахъ [7]), Епифаній—о сочиненіи съ заглавіемъ „πόθεν τὰ κακὰ“ (откуда зло)? [8]) Были еще „памятныя записки“ учениковъ валентиновыхъ [9]). Тертулліанъ говоритъ, что валентиніане, принимая изъ общепринятыхъ

---

[1]) Сравненіе зонологіи Валентина съ генеалогіею боговъ Гезіода сдѣлано было Епифаніемъ,—v. Epiph. haer. XXXI, 2. 3.

[2]) Fleury, H. E. III, 26.

[3]) Tertull. adv. Val. 13.

[4]) Fleury, H. E. III, 29, cf. Epiph. haer. XXXI, 7.

[5]) Tertull. adv. Val. 2, В. Снегиревъ, ученіе о лицѣ І. Христа, стр. 87.

[6]) Епифаній говоритъ, что излагаетъ зонологію Валентиніанъ „по ихъ книгамъ“ (Epiph. haeres. XXXI, 5).

[7]) Psalmi apostatae, et haeretici et platonici Valentini (Tert. de carne Chr. 20).

[8]) Epiph. haer. XXXI.

[9]) Ibid. 9.

церковію евангелій только евангеліе Іоанна, имѣли взамѣнъ другихъ евангелій свое евангеліе (suum evangelium) [1]).

Несмотря на то, что источниковъ для знакомства съ ересью валентиніанъ было сравнительно много, ересь нѣкоторое время оставалась для очень многихъ неизвѣстною. Въ ученіе валентиніанъ для постороннихъ было трудно проникнуть, потому что таинственность, окружавшая его, забота ихъ—скрыть свое ученіе отъ профановъ,—все это дѣлало изученіе ереси дѣломъ далеко не легкимъ [2]). Даже вступающимъ въ святилище ихъ доктрины можно было узнать нѣчто лишь послѣ продолжительнаго, пятилѣтняго искуса, впродолженіе котораго неофитовъ мистифицировали таинственностію и чѣмъ-то необычайнымъ, съ цѣлію возвысить авторитетъ своего ученія въ ихъ глазахъ возвысить величіе таинствъ, постоянно усиливая любопытство новичковъ и надѣясь тѣмъ сильнѣе привязать ихъ къ своему ученію, съ другой стороны—чтобы убѣдиться въ новичкѣ, его надежности и т. д. [3]). Благодаря тому, что ученіе свое Валентинъ скрывалъ, его на первыхъ порахъ считали правовѣрнымъ и даже благочестивымъ человѣкомъ, и этотъ взглядъ на него поддерживался до тѣхъ поръ, пока онъ, „какъ бы потерпѣвъ свойственное тѣламъ крушеніе, не отступилъ отъ вѣры и не извратился умомъ“ [4]), пока ересь не сдѣлалась болѣе извѣстной.

Трех-актная комедія Валентина (какъ называетъ эту систему Тертулліанъ) [5]) представляетъ собою попытку наполнить безконечное разстояніе между безконечнымъ и конечными существами, Богомъ и міромъ. Признавая безконечное и конечное несоизмѣримыми, между которыми нѣтъ и не можетъ быть непосредственнаго отношенія, Валентинъ соединилъ Бога и міръ длинною цѣпью эоновъ, которые составляютъ так. образ. простой переходъ отъ безконечнаго къ конечному. Въ этомъ рядѣ эоны, по мѣрѣ удаленія своего отъ первоисточника, болѣе и болѣе теряютъ божественныя свойства, грубѣютъ, такъ сказать матеріализуются [6]). Первый и самый совершенный эонъ—Πρόων, глава эоновъ, принципъ всѣхъ

---

[1]) Tertull. de praescr. 49.

[2]) Adv. Val. 1.

[3]) Ibid. 1.

[4]) Epiph. haer. XXXI, 7.

[5]) Tertull. adv. Val. 13.

[6]) Систему Валентина мы будемъ излагать преимущественно по Иринею съ дополненіями изъ Тертулліана.

вещей. Этотъ первоэонъ, котораго называютъ также Προαρτή, Προπατωρ и Βύθος, и награждаютъ эпитетами „необъятный и невидимый, вѣчный и безначальный“, безчисленные вѣка существовалъ въ величайшей тишинѣ и спокойствіи. Ему соприсуща была Ἔννοια, или Χάρις или же Σιγή,—женское начало [1]). Βύθος, съ цѣлію раскрыться въ множественности, вмѣстѣ съ Σιγή породилъ Νοῦς, своего единственнаго сына, подобнаго и равнаго ему, единаго понимающаго и вмѣщающаго въ себѣ величіе отца. Этотъ Νοῦς былъ отцомъ и принципомъ всего (pater aeonum unigenitus). Вмѣстѣ съ нимъ родился женскій эонъ Ἀλήθεια. Эти четыре эона— Βῦθος и Ἔννοια (Σιγή), Νοῦς и Ἀλήθεια—образовали изъ себя первую тетраду (τετρὰς), которая была корнемъ и сущностію всего. Начавшійся процессъ развитія продолжился далѣе. Каждый явившійся мужескій эонъ въ свою очередь получилъ стремленіе развиваться далѣе и чрезъ соединеніе (συζύγια) съ соотвѣтствующимъ ему женскимъ эономъ производить новыхъ эоновъ. Νοῦς породилъ новую пару эоновъ— Λόγος и Ζωή, а эти—въ свою очередь—Ἄνθρωπος и Ἐκκλησία. Λόγος и Ζωή, Ἄνθρωπος и Ἐκκλησία составили вторую тетраду, обѣ же тетрады вмѣстѣ образовали осьмерицу или огдоаду (ὀγδοὰς) [2]). Вторая тетрада въ системѣ Валентина является радоначальницею всѣхъ остальныхъ эоновъ, и так. обр. производительность эоновъ (по отношенію къ эонамъ же) тѣсно замыкается только въ огдоадѣ. Λόγος и Ζωή, желая прославить Отца, произвели еще 5-ть паръ эоновъ: Βύθιος и Μύξις, Ἀγήρατος и Ἕνωσις, Αὐτοφυὴς и Ἡδονή, Ἀκίνητος и Σύγκρασις, Μονογενὴς и Μακαρία; 2-я же пара второй тетрады—Ἄνθρωπος и Ἐκκλησία произвели другіе 6 паръ эоновъ: Παράκλητος и Πίστις, Πατρικὸς и Ἐλπὶς, Μητρικὸς и Ἀγάπη, Ἀεινοὺς и Σύνεσις, Ἐκκλησιαστικὸς и Μακαριότης, Θελητὸς и Σοφία [3]). Первыя 5 паръ составили декаду (δεκὰς), а послѣднія 6 паръ—додекаду (δωδεκὰς). Огдоада, декада и додекада всѣ вмѣстѣ составляютъ плирому (πλήρωμα), полноту эоновъ [4]). Далѣе додекады не пошла эоническая производительность божества въ самой плиромѣ;

---

[1]) Такимъ образомъ принципъ половаго различія валентиніане полагали въ самой первоосновѣ всего,—міръ явился, стало быть, только копіею того, что дѣлалось и дѣлается въ плиромѣ.

[2]) Iren. adv. haer. I, 1 n. 1; Tertull. adv. Val. 7.

[3]) Iren. I, 1 n. 2; Tertull. adv. Val. 7. 8.

[4]) Iren. I, 1 n. 3; Tertull. adv. Val. 7.

этимъ заканчивается первое дѣйствіе трех-актной драмы, до-міровой процессъ развитія внутри самаго Бога.

Второй актъ—продолженіе этого процесса въ природѣ—совершается внѣ плиромы. Онъ начинается неудачной попыткой эона Σοφια какимъ бы то ни было образомъ познать первоотца (Προπάτωρ). Βύθος знаемъ только единородному сыну—Νοῦς, для всѣхъ другихъ эоновъ онъ невидимъ и непостижимъ, и никому не можетъ быть открытъ, такъ что когда Νοῦς противъ воли Отца и безъ его вѣдома хотѣлъ сообщить и прочимъ эонамъ вѣдѣніе объ Отцѣ, то болѣе благоразумная Σιγὴ, по волѣ Отца, удержала его отъ такой дерзкой попытки. Между тѣмъ всѣ эоны желали увидѣть и постичь Отца [1]), виновника своего бытія, и это желаніе особенно сильно проявилось у самаго послѣдняго эона—Σοφια [2]). Съ цѣлію удовлетворить своему страстному порыву, она вышла изъ плиромы и истекала бы до безконечности, если бы не была удержана и возвращена опять въ плирому силою, заключающею и сдерживающею собою всю плирому, Ὅρος или Σταυρὸς [3]). Но попытка эта не осталась безслѣдною: своимъ слѣдствіемъ она имѣла объективированіе божественной эманаціи за чертой плиромы. Σοφία породила новую сущность женскаго пола, сущность безформенную [4]); эту сущность валентиніане называютъ Ἐνθύμησις или Σοφία Ἀχαμώθ [4]) (hachamoth—премудрость). Въ испугѣ отъ новой безобразной сущности, продукта невѣдѣнія, печали, страха и изумленія, Σοφία вмѣстѣ съ прочими эонами стала умолять Отца... [5]). Изъ опасенія, какъ бы исторія Софіи не повторилась съ другими эонами, Νοῦς, по волѣ Отца, произвелъ еще пару эоновъ—Χριστὸς и Πνεῦμα ἅγιον. Эти два эона закрѣпили собою плирому, внесли и поселили единство и довольство всѣхъ эоновъ. Χριστὸς научилъ всѣхъ эоновъ довольствоваться знаніемъ того, что Отецъ непостижимъ, а Πνεῦμα ἅγιον научилъ хвалить его и находиться въ совершенномъ покоѣ, и уравнялъ всѣхъ

---

[1]) Iren. contra haer. I, 2 n. 1; Tertull. adv. Val. 9.

[2]) Нужно замѣтить, что въ системѣ Валентина чѣмъ болѣе эоны удалялись въ своей эманаціи отъ Βύθος, тѣмъ становились несовершеннѣе. Въ обратномъ эманаціи отношеніи стояло ихъ желаніе постигнуть виновника всего: чѣмъ далѣе эоны были отъ Βύθος и чѣмъ были несовершеннѣе, тѣмъ сильнѣе проявлялось въ нихъ желаніе познать Первоотца. Это желаніе какъ бы сконцертировалось въ послѣднемъ эонѣ Σοφία.

[3]) Iren. I, 2 n. 2; 3 n. 3. 5; Tart. adv. Val. 9.

[4]) Iren. I, 2 n. 4; Tert. adv Val. 10.—По взгляду гностиковъ—пантеистовъ, женское начало даетъ только сущность безформенную, оформливаетъ ее уже мужеское начало.

[5]) Iren. I, 2 n. 3; Tert. adv. Val. 10.

эоновъ [1]). Всѣ эоны были довольны этимъ, и чтобы засвидѣтельствовать свою благодарность Отцу и радость, произвели еще эона — Ἰησοῦς или Σωτὴρ (онъ же и Χριστὸς, и Λογος и Πᾶν, такъ какъ онъ отъ всѣхъ); для произведенія его эоны привнесли отъ себя все, что только они имѣли въ себѣ лучшаго, такъ что, благодаря этому, Ἰησους явился совершеннѣйшею красотою и звѣздою плиромы и носилъ имена всѣхъ эоновъ, и въ частности — имена Христа и Логоса [2]). Новый Христосъ сжалился надъ Ἀχαμώθ — этимъ выродкомъ несовершеннымъ и безформеннымъ, и, распростершись черезъ крестъ, далъ ей (Ахамоѳъ) форму бытія, но вмѣстѣ съ тѣмъ вселилъ въ нее сознаніе въ невозможности познать Отца, видѣть себя когда либо въ плиромѣ и достигнуть общенія съ эонами плиромы. Какъ произведеніе чувствъ печали, ужаса и пр., она и сама была охвачена этими же чувствами. Въ сознаніи неудовлетворенности своего положенія, она наконецъ обратилась къ виновнику своего бытія. Лишь только она сдѣлала это усиліе обращенія, Христосъ послалъ къ ней Параклета. Параклетъ явился къ ней въ сопровожденіи своихъ ангеловъ, далъ ей знаніе и освободилъ ее отъ страстей, не уничтожая ихъ однако. Онъ сплотилъ ихъ, и изъ этихъ сплоченныхъ безтѣлесныхъ движеній произвелъ тѣлесную матерію. Отсюда начинается собственно мірообразованіе или раскрытіе эоническихъ существъ въ области чувственнаго и матеріальнаго, является вселенная со всѣмъ разнообразіемъ ея формъ: слезы Ахамоѳъ произвели рѣки и моря, отъ ея смѣха явился свѣтъ, отъ изумленія и замѣшательства — тѣлесныя стихіи міра; самое же движеніе обращенія Ἀχαμώθ къ своему творцу было причиною происхожденія душъ. Освобожденная отъ страстей, Ἀχαμώθ въ радости охватила ангеловъ, сопровождавшихъ Параклета, и породила духовный плодъ [3]). Такимъ образомъ здѣсь лежитъ начало и происхожденіе трехъ субстанцій: пневматической (отъ Ахамоѳъ и ангеловъ) или духовной, по природѣ доброй, неспособной къ порчѣ, илической или матеріальной (отъ страстей), неспособной къ спасенію, а безусловно предназначенной къ погибели; среднее между ними мѣсто занимаетъ психическая или душевная суб-

[1]) Iren. c. haer. I, 2 n. 5; Tertull. adv. Val. 11.

[2]) Iren. I, 2 n. 6; Tertull. adv. Val. 12.

[3]) Iren. c. haer. I, 4 n. 1. 2. 3. 5; Tert. adv Val. 14. 15. Матеріальный міръ въ системѣ Валентина не имѣетъ реальнаго существованія, потому что онъ, равно какъ и всѣ другія сущности, произошли путемъ эманаціи изъ духовной субстанціи; онъ—простая фантасмагорія, феноменальное явленіе (Tert. adv. Val. 26,—v. Freppel, S. Irenée, p. 250).

станція [1]), которая одинаково способна и спастись и погибнуть. Изъ этой послѣдней — психической субстанціи — Ἀχαμώθ образовала Диміурга (Δημιουργός) [2]), бога и виновника всего того, что было внѣ плиромы, который при содѣйствіи своей матери (Ахамоѳъ) творилъ безсознательно, самъ не зная, что творитъ [3]). Весь міръ, даже ангелы и архангелы, были произведеніемъ Диміурга. Диміургомъ было сотворено 7 небесъ; самъ онъ находился выше нихъ, Ахамоѳъ—еще выше него, но ниже плиромы,—въ средней области между этими мірами и плиромой (κένωμα).—Изъ печали матери—Ἀχαμώθ Диміургъ образовалъ космократора (Κοσμοκράτωρ) и всѣхъ злыхъ духовъ, Космократора, населившаго тотъ же міръ (κόσμος), что и человѣкъ [4]).—Создавши міръ, Диміургъ создалъ также и человѣка матеріальнаго или тѣлеснаго (χοικὸς) изъ невидимой матеріи, вдунулъ въ него душу. Человѣка онъ создалъ по своему образу и подобію,—по образу, такъ какъ человѣкъ тѣлесенъ (χοικὸς), по подобію, поелику онъ ψυχικὸς или animalis, и облекъ его въ кожаную одежду, т. е. въ чувственное тѣло. Сообщено было человѣку Ἀχαμώθ'омъ и духовное начало. Такимъ образомъ для образованія человѣка составные элементы были заимствованы отовсюду: тѣло—изъ матеріи, душа—отъ Диміурга, духъ—отъ Ахамоѳъ [5]).

Далѣе начинается третій актъ валентиновой драмы (дѣйствіе происходитъ въ міровой исторической жизни), третій моментъ—искупленіе и постепенное возвращеніе проявившагося во внѣ божества въ плирому или къ самому себѣ. Главную роль здѣсь играетъ другой Христосъ, произведенный Диміургомъ. Этотъ Христосъ прошелъ чрезъ утробу Дѣвы Маріи какъ чрезъ каналъ, при крещеніи сошелъ на него эоническій Христосъ, вышедшій изъ плиромы съ совершенствами всѣхъ эоновъ. Во Христѣ—Спасителѣ человѣчества сосредоточилось тѣлесное начало, созданное неизреченнымъ искуствомъ, душевное—отъ Диміурга, духовное—отъ Ахамоѳъ, и эоническая сущность или Христосъ, сошедшій на него въ видѣ голубя [6]). Тѣло Христа не было такимъ, какъ у людей,—оно

---

[1]) Психическое начало Френпель понимаетъ просто какъ животную жизнь (S. Irenée, p 244).

[2]) Онъ же называется Μητροπάτωρ, Ἀπάτωρ...

[3]) Iren. I, n. 1. 3; Tert. adv. Val. 17. 18. 20.

[4]) Iren. I, 5 n. 2. 4; Tertull. adv. Val. 19. 21. 22.

[5]) Iren. I, 5 n. 5. 6; Tertull. adv. Val. 24. 25.

[6]) Iren. c. haer. I, 5 n. 6; 6 n. 1; Tert. adv. Val. 27.

было психическимъ, безстрастнымъ и невидимымъ, а не матеріальнымъ, потому что матерія неспособна ко спасенію,—тѣло Іисуса Христа было принесено свыше [1]). Эоническій Христосъ оставался со Христомъ-Спасителемъ впродолженіи земной жизни Его—до преданія Его въ руки судей. Лишь только Спаситель предсталъ предъ Пилата, небесный Христосъ оставилъ Его, и такимъ образомъ пострадалъ только психическій Христосъ [2]). Цѣль искупленія состоитъ въ томъ, чтобы усовершать людей гносисомъ и вести ихъ ко спасенію. Когда гносисъ, или истинное вѣдѣніе вполнѣ привьется къ духовнымъ и психическимъ людямъ, тогда духовное сѣмя, освобожденное отъ оковъ матеріи, вмѣстѣ съ Ахамоѳъ, возвратится въ плирому, Ахамоѳъ сдѣлается невѣстой эоническаго Христа [3]). Искупленія въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ его христіанство, валентиніане не признавали, равно какъ не признавали и существованія нравственнаго зла. Въ системѣ Валентина зло утрачиваетъ свое реальное, нравственное значеніе: оно есть только простое ограниченіе божественнаго бытія, естественное несовершенство конечныхъ существъ,—зло—метафизическое.

Предназначенные къ спасенію, духовные люди (пневматики) по необходимости уже спасаются, несмотря ни на какія препятствія,—они—какъ золото, которое не утрачиваетъ своей цѣнности и достоинства даже въ грязи. Хотя бы пневматики и дозволяли себѣ все, вели чисто языческій образъ жизни и позволяли себѣ безнравственные поступки, они необходимо войдутъ въ плирому. Совсѣмъ въ иныя условія спасенія поставлены душевные люди (психики),—ихъ спасеніе стоитъ въ прямой зависимости отъ ихъ жизни и дѣлъ. Не чуждые паденій, психики нуждаются для своего усовершенствованія и руководства ко спасенію въ заповѣдяхъ, внѣшнемъ авторитетѣ, и только благодаря этому руководству, благодаря—за тѣмъ—ихъ жизни, ихъ духовное начало войдетъ въ плирому. Для иличеcкихъ же людей спасеніе не возможно, какъ бы они ни жили, что бы въ своей жизни ни дѣлали,—полное уничтоженіе ожидаетъ ихъ впереди [4]).

---

[1]) Epiph. haeres. XXXI, 7; Tertull. adv. Val. 26.

[2]) Iren. I, 7 n. 2; Tertull. adv. Val. 27.

[3]) Iren. I, 6 n. 1.

[4]) Iren. I, 6 n. 2; Tertull. adv. Val. 26. Гностики раздѣляли людей на три класса различной природы и назначенія—на духовныхъ, душевныхъ и плотскихъ. Въ соотвѣтствіе съ

Какъ и всякая система, опирающаяся на христіанскихъ основахъ, валентіанизмъ подъискивалъ въ свящ. Писаніи подтвержденія своей эонологіи. Указаніе на эоновъ вообще валентиніане видѣли въ тѣхъ мѣстахъ библіи, гдѣ употреблено слово αἰών [1]). Первую огдоаду видѣли въ началѣ евангелія Іоанна (Богъ—Βυθος, благодать—Χάρις или Σιγή, начало—Νοῦς, истина—Ἀλήθεια, слово—Λόγος, жизнь,—Ζωή, человѣкъ—Ἄνθρωπος,—нѣтъ здѣсь только церкви—Ἐκκλησία) [2]). 30 эоновъ плиромы указаны 30 годами жизни Спасителя до явленія міру, также въ притчѣ о виноградаряхъ (Мѳ. XX, 1—16), изъ которыхъ одни были посланы въ виноградникъ въ 1 часу, другіе—въ 3, иные—въ 6, 9, 11 (1+3+6+9+11=30) [3]). Огдоаду и декаду Валентинъ находилъ въ первыхъ двухъ буквахъ имени Іисусъ (Ιλ, I=10, λ=8) [4]); на 18 эоновъ (огдоаду и декаду) указалъ Христосъ, пребывавшій съ учениками по воскресеніи 18 мѣсяцевъ [5]); додекада была обозначена 12—лѣтнимъ возрастомъ Спасителя во время бесѣды Его въ храмѣ съ учителями іудейскими (Лук. II, 42) и 12 апостолами (Лук. VI, 13) [6]). Св. Ап. Павелъ ясно обозначилъ плиромy, когда сказалъ, что во Христѣ обитаетъ вся полнота (πλήρωμα) божества (Колос. II, 9) [7]). Эоническаго Христа валентиніане называли Πᾶν—все,—основаніе этого они видѣли въ Лук. II, 23; Исх. XIII, 2; Колос. III, 11; Рим. XI, 36; Колос. II, 9; Ефес. I, 10) [8]); указаніе на Ὅρος или Σταυρὸς находили въ Лук. XIV, 27; Мр. X, 21; Мѳ. X, 34; Лук. III, 17 (гдѣ подъ лопатой они разумѣли крестъ); 1 Кор. I, 18; Гал VI, 14 [9]).

этимъ дѣленіемъ классифицировали и религіи. Первому классу соотвѣтствуетъ, по ихъ воззрѣнію, гностицизмъ или истинное христіанство, второму—душевному—іудейство, иллическому—язычество. Принявшій гностическое ученіе язычникъ—иликъ признаваемъ былъ гностиками неспособнымъ ко спасенію, потому что человѣкъ, по ихъ убѣжденію, не можетъ измѣнить своей природы,—люди уже родятся или гностиками, или іудеями, или же язычниками, а не сами дѣлаются тѣми, другими или третьими (соч. Ешев. I, 443). Отсюда, нравств. дѣятельность человѣка въ глазахъ гностиковъ—пантеистовъ утрачиваетъ свое значеніе, самоотверженіе—безполезно, мученичество—безцѣльно....

[1]) Iren. I, 1.
[2]) Ibid. I, 8 n. 5.
[3]) Ibid. I, 1 n. 3.
[4]) Ibid. I, 3 n. 2.
[5]) Ibid.
[6]) Ibid.
[7]) Ibid.
[8]) Ibid. I, 3 n. 4.
[9]) Ibid. I, 3 n. 5

Паденіе Софіи—12-го эона было обозначено паденіемъ Іуды—12-го апостола, страданіемъ Господа въ 12 мѣсяцѣ и болѣзнію женщины, страдавшей кровотеченіемъ 12 лѣтъ [1]). На Ахамоѳъ—этого выродка эоническаго видѣли указаніе въ 1 Кор. XV, 8 [2]); оформленіе Ахамоѳъ Христомъ чрезъ крестъ—въ Лук. VIII, 41 [3]); на страсти Ахамоѳъ—печаль, боязнь, тоску и проч.—въ Мѳ. XXVI, 38. 39; Іоан. XII, 27 [4]).—Свое раздѣленіе людей на духовныхъ, душевныхъ и плотскихъ также видѣли въ св. Писаніи: указаніе на плотскихъ людей видѣли въ Лук. IX, 57. 58, на душевныхъ—Лук. IX, 61, 62, на духовныхъ—Лук. IX, 60. Три рода людей видѣли въ трехъ мѣрахъ муки, изъ которыхъ приточная жена (Σοφια) сдѣлала закваску (закваска—это Христосъ) [5]); также въ 3 сынахъ Адама: Каинѣ—родоначальникѣ иликовъ, Авелѣ - родоначальникѣ психиковъ и Сиѳѣ, въ которомъ видѣли отца пневматиковъ, или истинныхъ гностиковъ [6]).

Гностическій пантеизмъ вполнѣ высказался въ системѣ Валентина; по своей полнотѣ и округленности валентинизмъ представляетъ собою полное развитіе и выраженіе пантеистическаго гносиса. Сознавая эту полноту, еще въ древности особенное вниманіе обращали преимущественно на эту систему, и были вполнѣ убѣждены, что въ валентиновомъ гносисѣ они поражали весь гностическій пантеизмъ (Иринеи). Полное опроверженіе всей системы принадлежитъ Иринею. Въ своемъ сочиненіи „adversus haereses“ онъ опровергаетъ гностицизмъ Валентина сначала діалектическимъ путемъ, указываетъ нелѣпость его эонологіи и неудовлетворительность объясненія происхожденія міра и проч.; затѣмъ указываетъ на произвольное отношеніе валентиніанъ къ св. Писанію и св. Преданію, неправильность въ употребленіи и объясненіи тѣхъ мѣстъ св. Писанія, которыми валентиніане думали подкрѣпить свою теорію [7]), и наконецъ опровергаетъ его положительнымъ образомъ—на основаніи Св. Писанія и Преданія [8]). Судя по тому, какъ Иринеи опровергалъ эту систему въ

---

[1]) Iren. I, 3 n. 3.
[2]) Ibid. I, 8 n. 2.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. I, 8 n. 3.
[6]) Tertull. adv. Val. 29.
[7]) Iren. c. haer. II.
[8]) Ibid. III—V.

своемъ сочиненіи, можно бы думать, что валентинизмъ послѣ этого долженъ утратить свое значеніе и авторитетъ въ глазахъ мыслящихъ людей и перейти изъ дѣйствительной жизни въ область прошедшей исторіи. На самомъ дѣлѣ мы видимъ не то Пораженный на берегахъ Роны, валентинизмъ привился и открылъ на другомъ континентѣ древняго міра, и на новомъ мѣстѣ съ каждымъ годомъ болѣе и болѣе пріобрѣталъ себѣ послѣдователей среди образованныхъ и пытливыхъ христіанъ. Это обстоятельство побудило Тертулліана взяться за перо и выступить въ качествѣ борца за истину противъ развивающейся на его родинѣ ереси.

Въ трактатѣ Тертулліана видятъ постоянное подражаніе сочиненію Иринея „adversus haeres s“ [1]), тѣмъ болѣе, что Тертулліанъ самъ сознается въ томъ, что имѣлъ подъ глазами сочиненія Иринея [2]), и самое сравненіе его сочиненія съ сочиненіемъ Иринея говоритъ за это. Фреппель говоритъ, что „Тертулліанъ слѣдуетъ своему образцу почти шагъ за шагомъ: то онъ буквально воспроизводитъ подробности, приводимыя ліонскимъ епископомъ, то сокращаетъ ихъ, или прибавляетъ другія, которыя онъ находилъ въ другомъ мѣстѣ“ [3]). Но это отнюдь не говоритъ противъ заслуги Тертулліана въ борьбѣ его съ валентинизмомъ: полемика эта и при заимствованіи представляетъ не мало оригинальностей,—оригинальная постановка дѣла, своеобразный способъ веденія борьбы, характеръ и тонъ сочиненія ставятъ его выше обыкновенныхъ компиляторовъ и подражателей. Если припомнимъ, что кромѣ гностиковъ—пантеистовъ Тертулліанъ имѣлъ дѣло еще съ монархіанскою ересью Праксея, въ чемъ ему не было никакого предшественника, то понятно будетъ, что Тертулліанъ и безъ подражанія умѣлъ бороться съ ересями, не особенно нуждался, чтобы прокладывали ему дорогу другіе; талантъ Тертулліана самъ намѣчалъ себѣ пути и самъ по себѣ достигалъ цѣли—побѣды.

Какъ уже замѣчено, полемика Тертулліана съ валентинизмомъ оригинальна. Тертулліанъ былъ слишкомъ практиченъ для того, чтобы вдаваться въ метафизическія тонкости, область метафизики идеалистической и пантеистической не сродна ему,—онъ и не вдается въ нее. Отъ того валентинизмъ съ его эонологіей и представляется ему

---

[1]) Freppel. Tertull. II, 281.

[2]) Tertull. a Iv. Val. 5.

[3]) Freppel. Tertull. II, 282.

чистою глупостью, которую можетъ высказывать только сумасшедшій [1]); отъ того же и опроверженіе валентинизма состоитъ у него лишь въ простомъ реализированіи отвлеченностей пантеизма, въ борьбѣ господствуетъ не сильная и несокрушимая логика, а большею частію тонкая діалектика и язвительная насмѣшка. Въ полемикѣ съ валентинизмомъ Тертулліанъ, по словамъ Мелера, только „приподнимаетъ покровъ этой таинственной теологіи Валентина, съ намѣреніемъ опровергнуть ее не столько раціональными доводами, сколько осмѣяніемъ; онъ ничего новаго не говоритъ объ эонахъ, а извлекаетъ только то, что было сказано о нихъ Іустиномъ, Мильціадомъ, Иринеемъ и Прокуломъ, и довольствуется тѣмъ, что проноситъ ихъ въ траги—комической сценѣ“ [2]). Въ глазахъ Тертулліана валентинизмъ не заслуживаетъ даже серьезнаго опроверженія и серьезной борьбы,—„многія изъ нелѣпостей, говоритъ онъ, и не заслуживаютъ другаго опроверженія (кромѣ каррикатуры); всякій дѣльный отвѣтъ могъ бы только придать имъ болѣе важности“ [3]). Изъ такого-то взгляда Тертулліана и объясняется то, что полемики съ валентиніанами у него собственно и нѣтъ. Сатирикъ и юмористъ, Тертулліанъ только рисуетъ обратную, смѣшную сторону ереси, представляетъ валентинизмъ въ каррикатурномъ видѣ, или, какъ самъ онъ выражается, только „излагаетъ таинственную путаницу, а не опровергаетъ ее“ [4]), и только по мѣстамъ встрѣчаются у него критическія замѣтки относительно ученія валентиніанъ. Облеченные въ конкретную форму абстрактные эоны доставили Тертулліану обширный матеріалъ для сатиры на валентиніанъ. Искусно подобранныя аналогіи представили эоновъ въ ясномъ свѣтѣ, хотя и не совсѣмъ привлекательномъ. Пластичность изображенія, юмористическій тонъ, живость изложенія,—все это могло дѣлать и—вѣроятно—дѣлало сочиненіе „adversus Valentinianos“ популярнымъ сочиненіемъ, легкимъ чтеніемъ, фотографіей ереси, фотографіей доступной для всѣхъ. Для Тертулліана же и нужно было имѣть только возможно большій кругъ читателей, чтобы всякій вѣрующій, ознакомившись съ валентинизмомъ, могъ критически отнестись къ нему, а не поддаваться съ закрытыми глазами вліянію гностико-пантеистической пропаганды, съ другой стороны—чтобы

---

[1]) Tertull. adv. Valent. 3.

[2]) Patrol. par Cohen, II, 316.

[3]) Tertull. adv. Val. 6; cf. Epiph. haer. XXXI, 2.

[4]) Tertull. adv. Val. 4.

разочаровать валентиновыхъ поклонниковъ въ томъ пантеистическомъ ученіи, какое они принимали. Тертулліанъ, кажется, вполнѣ достигъ предположенной цѣли [1]). Имѣя предъ глазами картину валентинизма, вышедшаго изъ-подъ пера Тертулліана, валентинизма, на который безъ смѣха нельзя смотрѣть, едвали у кого явилось бы желаніе посвятить себя въ тайны этой секты, сдѣлаться ученикомъ Валентина и принять все это хитросплетеніе за истинное ученіе. Такимъ образомъ значеніе этой полемики Тертулліана только отрицательное, но тѣмъ не менѣе все-таки сильное, не пропавшее безслѣдно въ исторіи христіанской церкви.

Весь трактатъ Тертулліана „adversus Valentinianos“, какъ уже замѣчено выше, есть только сатира и насмѣшка, а не серьезное опроверженіе ереси Валентина, каррикатурное изображеніе валентиновой эонологіи [2]). Въ основѣ трактата лежитъ изложеніе гностической системы, но только изложеніе это окрашено въ своеобразную краску. Поэтому, чтобы не вдаваться въ повтореніе, опустимъ въ анализѣ тертулліановскаго трактата изложеніе системы Валентина, тождественное съ изложеніемъ у Иринея и приведеннымъ выше,—представимъ только характерныя мѣста изъ сочиненія Тертулліана „adversus Valentinianos“.

Указавши въ началѣ на скрытность валентиніанъ по отношенію къ своему ученію, ради которой при случаѣ они не стѣсняются даже отрекаться отъ своего ученія и притворяться наивными простаками, Тертулліанъ замѣчаетъ, что характеристическая черта валентиніанъ—скрытность не оставляетъ ихъ и въ пропагандѣ своего пантеизма, благодаря ихъ искуству „прежде убѣждать, чѣмъ научать“, а не наоборотъ, какъ свойственно истинѣ, ибо „истина убѣждаетъ научая, а не научаетъ убѣждая“ [3]). Считая себя однихъ мудрыми, а всѣхъ другихъ простаками, валентиніане забываютъ, что по слову Господа и апостоловъ, мудрость должна быть соединена съ простотою. Поэтому, если истинные христіане

---

[1]) Цѣль эту Тертулліанъ прямо опредѣляетъ: „я, говоритъ онъ, отлагаю всякую прямую борьбу и удовольствуюсь однимъ изложеніемъ сей таинственной путаницы; и если что, читатель, возбудитъ въ тебѣ смѣхъ, это будетъ знакомъ, что ты отдаешь справедливость подобнымъ нелѣпостямъ, изъ которыхъ многія даже и не заслуживаютъ серьезнаго опроверженія; дѣльный отвѣтъ придалъ бы имъ болѣе важности (adv. Val. 6).

[2]) Вотъ поэтому-то главнымъ образомъ при изложеніи системы Валентина мы и руководились сочиненіемъ Иринея, гдѣ подробно и прямо, безъ ироніи и прикрасъ, изложена эта система.

[3]) Tertull. adv. Val. I.

просты, и, слѣдовательно, на взглядъ валентиніанъ, безумны, то валентиніане должны быть—наоборотъ—просты потому именно, что они мудры,—мудрость валентиніанъ и простота христіанъ—двѣ вещи далеко несовмѣстимыя. Если бы, говоритъ Тертулліанъ, мнѣ нужно было сдѣлать выборъ между мудростью и простотой, то я предпочелъ бы недостатокъ менѣе важный, простоту,—„лучше мало знать, нежели слишкомъ много, лучше самому обманываться, нежели обманывать другихъ“,—предпочелъ бы такой мудрости простоту, тѣмъ болѣе, что простота засвидѣтельствована уже кровію мучениковъ, тогда какъ мудрость—возгласами: распни, распни Его!... „Простота одна, стало быть, въ состояніи познать и заявить Бога; а мудрость сама по себѣ легко можетъ измѣнить Ему и преслѣдовать Его“; истинная мудрость проистекаетъ отъ простоты, между тою и другой—тѣсная и неразрывная связь [1]).

Говоря объ эонологіи валентиніанъ Тертулліанъ, замѣчаетъ, что валентиніанскія басни живо напоминаютъ собою тѣ „розсказни кормилицы о черномъ котѣ“ [2]), какія приходилось выслушивать въ дѣтствѣ. „Кто имѣетъ понятіе о Богѣ, тотъ, услышавъ обо всѣхъ именахъ эоновъ, обо всѣхъ ихъ бракахъ, порожденіяхъ, смертяхъ, происшествіяхъ, счастіи и несчастіи ихъ божества, столь легко раздробленнаго, не усомнится, конечно, признать все это за сущія басни и за тѣ безконечныя родословія, которыя уже осудилъ Апостолъ (1 Тим. I, 4) [3]).

Хотя валентинизмъ считаетъ родоначальникомъ своимъ одну личность, Валентина, тѣмъ не менѣе онъ разнообразится до чрезвычайности,—„эта ересь принимаетъ столько же разныхъ видовъ, сколько блудница (lupa foemina) обыкновенно измѣняетъ свое лицо и платье“. И этого нужно ожидать отъ такой секты, гдѣ въ каждомъ сектаторѣ находится „духовное сѣмя“, въ силу чего каждый можетъ выдавать свои выдумки за откровеніе свыше и непреложную истину и отвергать бредни другихъ [4]).

Не говоря о всѣхъ развѣтвленіяхъ валентинизма (отрасли его только частію входятъ въ планъ сочиненія Тертулліана), пантеизмъ гностическій,

---

[1]) Adv. Val. 2. 3.

[2]) Turris Lamiae et pectines colis,—это—дѣтскія басенки или сказочки, бывшія въ ходу во времена Тертуллиана. Turris... Карнѣевъ переводитъ: „розсказни о черномъ котѣ“.

[3]) Adv. Val. 3.

[4]) Ibid. 4.

принимаемый въ его генезисѣ, нелѣпъ. Валентиніане „нагромоздили, навѣсили и нацѣпляли въ небѣ вершины на вершины, возвышенія на возвышенія, чтобы построить обиталища каждому изъ своихъ боговъ“; на вершинѣ всѣхъ нихъ, „какъ бы на чердакѣ подъ крышей, обитаетъ самъ богъ валентиніанъ.... въ тишинѣ и ненарушимомъ покоѣ миролюбиваго, или—лучше сказать—безсмысленнаго божества, какимъ повелѣлъ ему быть Эпикуръ“ [1]).—Съ развитіемъ божества, въ плиромѣ является первая тетрада, настоящая „квадрига, въ которую впряглась секта валентиніанъ“ [2]); за тѣмъ—„осмерица, происшедшая отъ совокупленія мужескаго и женскаго пола, житница первоначальныхъ эоновъ, зачало братскихъ супружествъ между богами валентиніанъ, источникъ всей святости и велелѣпія этой ереси, а лучше сказать—скопище злодѣяній или боговъ никому неизвѣстныхъ, зародышъ всего послѣдующаго плодоносія“ [3]). Нарождается еще 10 и 12 эоновъ,—„ура (φεῦ) семейству Птоломееву!“—Но производительность, плодоносія останавливается только на 30 эонахъ“. Видно, говоритъ Тертулліанъ, вся сила, способность и плодотворное могущество тутъ истощилось, какъ будто не было уже болѣе ни чиселъ, ни другихъ именъ, которыя бы какой-нибудь педагогъ могъ преподать. Почему бы—въ самомъ дѣлѣ—не довести порожденій до 50 или до сотни? Зачѣмъ оставлять въ забвеніи кормилицъ и товарищей всѣхъ сихъ боговъ?“ [4]). Говоря объ эонахъ въ самой плиромѣ, валентиніане оказываютъ настоящее лицепріятіе: изъ всѣхъ эоновъ только одинъ Νοῦς имѣетъ возможность познавать Отца и познаетъ его и вкушаетъ отъ того веселіе и радость, между тѣмъ какъ другіе эоны лишены этой возможности познанія и—вслѣдствіе того—находятся въ печали, особенно Σοφία, которая за это питала непримиримую ненависть къ эону Νοῦς [5]). Послѣ напрасныхъ стремленій и попытокъ познать Отца, Σοφία подверглась безобразію, блѣдности исхудалости и небреженію о своей красотѣ, и въ этомъ случаѣ выразила въ себѣ обычное свойство женщины, опла-

---

[1]) Adv. Val. 7.

[2]) Квадрига—двухколесная колесница въ которую впрягали четверку лошадей.

[3]) Adv. Val. 7.—Въ другомъ мѣстѣ Тертулліанъ замѣчаетъ, что метаморфозы въ валентиновой плиромѣ до того замѣчательны, что самъ Овидій, творецъ метаморфозъ, „навѣрно отрекся бы отъ всѣхъ своихъ превращеній, если бы зналъ гораздо чудеснѣйшія превращенія нашихъ временъ. (Ibid. 12).

[4]) Adv. Val. 8.

[5]) Ibid. 9.

кивающей отторгнутаго отъ любви Отца. Въ горѣ отъ неудачъ и неудовлетворенности своего стремленія, Σοφία сама собой, безъ мужа, зачала и родила дочь, подобно тому, какъ курица или грифъ бываютъ матерьми безъ мужескаго участія. Сначала Σοφία испугалась своей беременности и скрывала ее, — „лекарствъ противъ того еще не было нигдѣ“, въ то время еще не было трагедій и комедій, изъ которыхъ можно было бы ей научиться, если не умерщвлять зародышъ ребенка еще въ утробѣ, то по крайней мѣрѣ подкидывать плодъ своего невоздержанія. Во время родовъ она обращается съ мольбой къ Отцу, „все родство“ вступается за нее, особенно Νοῦς, виновникъ всѣхъ ея злополучій [1]). Созданіемъ Σωτήρ'а, украшеннаго какъ бы павлиными перьями, заканчивается первое дѣйствіе трех-актной комедіи, совершавшееся въ самой плиромѣ. „Рукоплещи и выходи изъ театра!..“ [2]). Затѣмъ поднимается занавѣсъ и начинается 2-й актъ. Декорація перемѣняется. Дѣйствіе переносится изъ плиромы въ сферу міровой жизни. Ἐνθύμησις или Ахамоѳъ, у которой сохранился еще „запахъ нетлѣнія“, устремилась было искать свѣта, но Ὅρος закричалъ ей: „Іао“, подобно тому, какъ кто-бы сказалъ: „назадъ, римляне“, или: „заклинаю васъ именемъ Кесаря!“.... Ахамоѳъ не могла такимъ образомъ достигнуть даже границы свѣта, — прямой путь къ тому былъ закрытъ для нея, окольныхъ путей для достиженія своихъ цѣлей не могла подъискать, такъ какъ съ трагической сценичностью она была совершенно незнакома и никогда не играла никакой роли въ Котулловой трагедіи — Лавреолѣ; Ахамоѳъ осталась внѣ свѣта только съ своей спутницей — страстью [3]) Печаль Ахамоѳъ на неудачу вылилась въ слезахъ. „Можешь себѣ представить великость ея бѣдствія по тому обилію слезъ, какое истекло изъ ея глазъ. Изъ нея лились воды и соленыя, и горькія, и сладкія, и теплыя, и холодныя, и сѣрныя, и желѣзистыя, и селитряныя, и ядовитыя“, такъ что воды, заключающіяся въ различныхъ бассейнахъ и рѣкахъ, все это — горести и слезы Ахамоѳъ. Изъ смѣха и улыбки ея являлся свѣтъ. „Ахамоѳъ имѣла однакожъ средство противъ жестокости своего положенія, шутливо замѣчаетъ Тертулліанъ: каждый разъ, когда хотѣла она разогнать мракъ своего одиночества и заточенія,

---

[1]) Adv. Val. 10.

[2]) Ibid. 13.

[3]) Ibid. 14. 10.

ей стоило только улыбнуться", и—мракъ исчезалъ [1]).—Въ мірообразовательномъ процессѣ принималъ дѣятельное участіе Ἰησοῦς или Σωτὴρ („Христу, видно, не захотѣлось въ другой разъ оставлять плирому"), Σωτὴρ, окруженный ангелами, какъ бы ликторами съ связками прутьевъ [2]). Софія Ахамоѳъ внутренно влюбляется въ ангеловъ и, посредствомъ духовнаго зачатія, чувствуетъ себя беременною, раждаетъ различныя сущности, составляющія міръ [3]). Она же производитъ и Диміурга по образу своему... Так. образ. „женщина Ахамоѳъ—образъ Отца". Вотъ „образы столь безумнаго живописца, вотъ что называется срисовать лошака по образцу осла, или написать портретъ Птоломея по портрету Валентина" [4]). Значеніе Ахамоѳъ въ актѣ творенія міра великое: „еретики воздали сему существу всѣ почести, дали ему, безъ сомнѣнія, и бороду, не говоря уже о прочемъ"... [5]).

Переходя за тѣмъ къ практической дѣятельности людей, валентиніане долго и съ особенною любовію останавливаются на классѣ духовныхъ людей. Пневматики болѣе всѣхъ другихъ интересовали ихъ, потому что валентиніане себя, и только себя однихъ, относили къ этому классу подъ именемъ истинныхъ христіанъ. Духовные люди, по ихъ убѣжденію, во всякомъ случаѣ спасутся, какъ бы они ни жили и чтобы ни дѣлали. „Говорятъ даже, замѣчаетъ Тертулліанъ, что у нихъ для почести небесныхъ супружествъ надлежитъ вникать въ таинство брака и праздновать его, совокупляясь тутъ же съ подругой, т. е. женщиной; и того, кто въ мірѣ семъ живетъ, не любя женщины и не совокупляясь съ ней, того они считаютъ человѣкомъ выродившимся, ублюдкомъ истины. Что же теперь станется съ эвнухами изъ валентиніанъ?" [6]).—Результатомъ человѣческой жизни будетъ возвращеніе всѣхъ въ прежнее состояніе. „Окончивши жатву всего своего потомства, Ахамоѳъ должна собрать ее въ свои житницы, или же, когда она, принесши это сѣмя на мельницу, и измоловши въ муку, положитъ его въ особый ларь, гдѣ оно должно смѣситься и окиснуть,—въ то время воспослѣдуетъ всеобщее усовершен-

[1]) Adv. Val. 15.
[2]) Ibid. 16.
[3]) Ibid. 17.
[4]) Ibid. 19.
[5]) Ibid. 30.
[6]) Ibid. 32.

ствованіе“ [1]). Не имѣя нужды въ усовершенствованіи, духовные люди оставятъ души, въ которыя казались они облеченными, и возвратятъ ихъ обратно Диміургу, сами же сдѣлаются духами чисто разумными, неосязаемыми, невидимыми, и въ семъ состояніи невидимо и таинственно введены будутъ въ плирому, потомъ розданы будутъ ангеламъ въ супруги. „Какова однако участь ангеловъ? Они будутъ наслаждаться пріятностями брака, похитивъ и раздѣливъ между собой этихъ сабинянокъ“ [2]). При этомъ—какой-бы ни былъ гностикъ, лишь бы былъ онъ только человѣкъ, можетъ войти въ плирому, „чтобы отъ ангела родить тамъ какого-нибудь образцоваго эона“ [3]).

Въ заключеніи изложенія эонологіи Тертулліанъ съ притворнымъ ужасомъ восклицаетъ: „что это я дѣлаю? Мало того, что обнаружилъ столь великое таинство,—я еще осмѣливаюсь издѣваться?—Боюсь, чтобъ Ахамоѳъ не сошла отъ того съ ума; θελητὸς, вѣрно, разсердится; Фортуна также наморщится“... [4]).

„Какъ бы въ видѣ послѣдняго акта валентиновой чудесной комедіи“, Тертулліанъ касается различныхъ варіантовъ, какіе встрѣчаются въ эонологіяхъ послѣдователей Валентина [5]), и находитъ, что разность между ними только въ словахъ, а не въ существѣ дѣла,—сколько бы имена и комбинаціи эоновъ ни измѣнялись, въ результатѣ выходитъ все тотъ же валентинизмъ, только болѣе или менѣе окрашенный въ своеобразную краску [6]).

---

4. Праксей.

Общія замѣчанія объ антитринитаріяхъ. Праксей, его біографія, ученіе. Значеніе Тертулліановой полемики противъ ереси Праксея; самая полемика Церковное ученіе (выраженное Тертулліаномъ) о троичности лицъ Божества и ихъ взаимномъ отношеніи, частнѣе—о лицѣ Сына Божія и Его личномъ отличіи отъ Бога Отца.

Сильный толчекъ раскрытію существенныхъ догматовъ откровенной религіи былъ данъ на западѣ ересью патрипассіанъ, однимъ изъ отпрыс-

---

[1]) Adv. Val. 31.
[2]) Ibid. 31. 32.
[3]) Ibid. 32.
[4]) Idid. 32.
[5]) Ibid. 33.
[6]) Ibid. 33--39.

ковъ монархіанскихъ ученій. Главною темою этой ереси былъ самый непостижимый догматъ, касающійся внутренней жизни Божества, догматъ о лицахъ Св. Троицы и ихъ взаимномъ отношеніи.

Ученіе о троичности лицъ Божества при единствѣ существа было ученіемъ собственно христіанскимъ. Внѣ христіанства его не было. Даже іудейство, и то еще смутно сознавало идею троичности лицъ, — строгій монотеизмъ проникалъ все вѣроученіе іудеевъ, „единъ Богъ“ — было положительнымъ девизомъ догматическаго ученія сыновъ Израиля, по крайней мѣрѣ такъ понимали они свое ученіе о Богѣ. Только христіанство возвѣстило міру эту глубокую тайну Божества въ болѣе ясной формѣ, только съ явленіемъ новаго религіознаго завѣта приподнялась завѣса, скрывающая отъ взоровъ человѣческихъ внутреннюю жизнь Божества, приподнялась, насколько это было возможно и необходимо для человѣка въ дѣлѣ спасенія. Своимъ явленіемъ на землю второе лицо Пресв. Троицы ясно показало, что единый по существу Богъ не единъ по лицу; сошествіемъ на апостоловъ Духъ Святый видимымъ образомъ подтвердилъ существованіе въ Богѣ третьяго лица. Но эта истина, возвѣщенная въ христіанствѣ, истина троичности лицъ въ Божествѣ, съ теченіемъ времени сдѣлалась предметомъ многихъ споровъ. Противъ нея шли — такъ называемые — антитринитаріи и — въ частности — патрипассіане. Какъ всѣ вообще антитринитаріи, такъ и патрипассіане — въ частности выходили изъ идеи единобожія; въ ихъ глазахъ ученіе о лицахъ Св. Троицы, ихъ ипостасномъ различіи не мирилось съ основною религіозною истиною, единствомъ божескаго существа, и — они рѣшились, въ интересахъ монотеизма, принести въ жертву ученіе о троичности лицъ при единствѣ сущности Божіей. Простымъ отрицаніемъ троичности лицъ дѣло не ограничивалось, ученіе Св. Писанія и вѣрованіе вселенской церкви въ три самостоятельныя божественныя лица настойчиво требовали объясненія этого вѣрованія и ученія. Одно изъ подобныхъ объясненій представляетъ собою патрипассіанская ересь Праксея, появившаяся въ періодъ кипучей дѣятельности Тертулліана (уже монтаниста), въ началѣ III вѣка.

Родоначальникомъ ереси патрипассіанъ былъ Праксей [1]). Родина

[1]) Съ ересью Праксея можно познакомиться только по сочиненію Тертулліана „adversus Praxeam“. Но изучать ересь по его сочиненію нужно осмотрительно, нужемъ тщательный анализъ его трактата, чтобы возстановить по нему еретическую систему. Дѣло

его —Азія [1]), это обычное въ первые вѣка мѣсто зарожденія лжеученій догматическаго характера. Праксей перенесъ свое ученіе съ родины въ Римъ и началъ тамъ распространять его. Слава мученичества Праксея имѣла сильное вліяніе на хорошій пріемъ Праксея и его ученія въ Римѣ,—его приняли какъ исповѣдника вѣры, а ученіе его—какъ ученіе истинное. Въ Римѣ Праксей сдѣланъ былъ даже учителемъ, и такимъ образомъ очень легко и удобно могъ распространять свое лжеученіе, чуждое философскихъ умозрѣній и лишенное замкнутости гностико-пантеистическихъ міровоззрѣній,—не только среди людей, которые, по выраженію Тертулліана, „спали въ простотѣ вѣры“, но и между лицами высокопоставленными [2]). Внѣшній характеръ ереси, ратовавшей за догматъ единобожія и, повидимому, удерживавшей основной догматъ христіанства—божество Искупителя, Котораго она старалась возвысить и ставила очень высоко [3]),—характеръ этотъ доставилъ Праксею много послѣдователей и покровителей даже среди римскаго клира. Самъ римскій епископъ Викторъ стоялъ на сторонѣ Праксея и заботился объ усиленіи и утвержденіи его ученія [4]). По словамъ Тертулліана, Викторъ сначала былъ если не покровителемъ, то—по крайней мѣрѣ—одобрителемъ ригоризма и пророчествъ монтанистовъ и отправилъ было въ азіатскія и фригійскія церкви грамоты мира; но лишь только появился въ Римѣ Праксей и объявилъ себя противъ монтанизма, Викторъ отказался отъ своего плана—даровать миръ тѣмъ церквамъ, гдѣ монтанизмъ былъ силенъ, и возвратилъ разосланныя уже мирныя грамоты [5]). Отсюда-то и объясняется то озлобленіе монтанистовъ противъ праксеизма, отсюда-то и понятнымъ дѣлается тонъ рѣчи въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Тертулліанова трактата противъ Праксея,—монтанисты потеряли авторитетную личность, которая, повидимому, имѣла въ виду покровительствовать имъ. „Праксей, говоритъ Тертулліанъ, оказалъ двойную услугу діаволу: уда-

---

въ томъ, что Тертулліанъ, желая довести своего противника ad absurdum, не рѣдко навязывалъ ему собственные крайніе выводы изъ его системы и выдавалъ за тезисы еретика. Осмотрительность и нужна, чтобы выводы Тертулліана не принять за выводы еретика.

[1]) Tertull. adv. Prax. 1.

[2]) Ibid. 1.

[3]) Ibid. 1. 3.

[4]) De praescr. 53.—Quam (haeresin Praxeae) Victorinus corroborare curavit.

[5]) Adv. Prax. 1.

лилъ пророчества и ввелъ ересь, обратилъ въ бѣгство Параклета и распялъ Бога Отца [1]).

Сущность ученія Праксея можно представить такимъ образомъ. Выходя изъ понятія о единствѣ Божіемъ, и желая удержать идею единобожія въ самомъ строгомъ смыслѣ [2]), даже при вѣрѣ въ божество Искупителя, Праксей всѣ три лица Свят. Троицы отожествилъ, слилъ въ одно лицо, лицо Бога Отца, уничтожилъ всякое личное различіе въ божествѣ. Подъ предлогомъ возвышенія личности І. Христа на степень Бога, онъ вполнѣ отожествилъ ее съ личностію Бога Отца, такъ что, по его представленію, Богъ Отецъ и Богъ Сынъ—это одно и тоже лицо,—„Отецъ и Сынъ—одинъ и тотъ же Богъ“ [3]). „Самъ Отецъ вселился въ утробу Дѣвы, Самъ Отецъ отъ нея родился, Самъ Отецъ и пострадалъ,—словомъ—Самъ Отецъ есть І. Христосъ“ [4]), и „І. Христосъ есть не кто иной, какъ Самъ Богъ Отецъ, Самъ Господь всемогущій“ [5]). Праксей смѣшивалъ, или—точнѣе—сливалъ въ одно лицо и Бога Отца, и Бога Сына, и Бога Духа Святаго, и такимъ образомъ хотѣлъ удержать единодержавіе, составлявшее исходный пунктъ его ученія [6]). Въ дальнѣйшемъ развитіи своей системы, Праксей, удерживая тоже единодержавіе, опредѣлялъ—частнѣе—значеніе втораго лица Св. Троицы, указывалъ, что же такое Сынъ, если нѣтъ различія между лицами Божества? „Въ одномъ и томъ же лицѣ онъ ясно различалъ и Отца и Сына, увѣряя, что „Сынъ есть плоть, т. е. человѣкъ, т. е. Іисусъ, а Отецъ есть Духъ, т. е. Богъ, т. е. Христосъ“. „Иной—Іисусъ, и иной Христосъ“; а если это такъ, то „Сынъ будетъ отличенъ отъ Отца тѣмъ именно, что Іисусъ—Сынъ, а Христосъ—Отецъ“ [7]). Такимъ образомъ только воплo-

---

[1]) Prophetiam exspulit et haeresin intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.—Adv. Prax. 1; cf. de praescr. 53.

[2]) .... de unico (Domino) haeresim faciat. Adv. Prax. 1. 3.

[3]) Duos unum volunt esse, ut idem Pater et Filius habeatur. Adv. Prax. 5.—Hic Deum Patrem omnipotentem I. Christum esse dicit. De praescr. 53; cf. adv. Prax. 1. 18.

[4]) Ipsum dicit Patrem descendisse in Virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum denique ipsum esse Jesum Christum. Adv. Prax. 1. 13; cf. de praescr. 53.

[5]) Adv. Prax. 1. 2. 18.

[6]) Idid. 2. 3. 9. 11.—Monarchiam, inquiunt, tenemus.

[7]) Ibid. 27.—In una persona distinguant Patrem et Filium, dicentes, Filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum; Patrem autem Spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum... Si alius est Jesus, alius Christus, alius erit Filius, alius Pater, quia Filius Jesus, et Pater Christus.

щеніе, плоть, принятая Отцемъ, дѣлаетъ Его Сыномъ [1]). Что такъ нужно понимать отличіе Бога Отца отъ Бога Сына, это Праксею очевидно изъ благовѣщенія Ангела Дѣвѣ Маріи. Ангелъ объявилъ, что „Сыномъ Божіимъ будетъ нареченъ Святый, имѣющій родиться отъ Нея; родилась же плоть, слѣд, эта-то плоть и будетъ Сынъ Божій“ [2]). При такомъ различіи лицъ единство божественнаго лица не нарушается,—въ существѣ дѣла остается все тоже единое лицо Бога Отца [3]). „Самъ Отецъ родился и пострадалъ [4]), исшелъ изъ Самаго Себя и возвратился къ Самому Себѣ [5]), Самъ Отецъ сдѣлался собственнымъ своимъ Сыномъ“... [6]). Словомъ—„Отецъ, будучи невидимъ, не имѣя плоти, есть тоже, что и Сынъ, видимый въ человѣческой плоти“ [7]).

Для подтвержденія своего ученія о личномъ тожествѣ Бога Отца и Бога Сына, Праксей и его послѣдователи ссылались на Св. Писаніе, на тѣ мѣста его, гдѣ говорится о единомъ Богѣ и гдѣ, повидимому, Богъ Отецъ и Богъ Сынъ отожествляются. Множества мѣстъ библейскихъ они не приводили, ограничивались лишь немногими, имъ „благопріятствующими“, которыми и старались „оградить единство Божіе и мнимое свое единодержавіе въ Божествѣ“ [8]). Изъ ветхозавѣтнаго Свящ. Писанія они ссылались единственно на слова пр. Исаіи, XLV, 21: *Азъ есмь Богъ, и нѣсть иного развѣ Мене*; изъ новаго завѣта приводили слова Господа ап. Филиппу: *видѣвый Мене видѣ Отца; Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть.* (Іоан. XIV, 9. 10) [9]).

---

[1]) Adv. Prax. 27.

[2]) Ibid.—Caro erit Filius Dei.

[3]) Ibid. 18. 27.

[4]) Ibid. 1. 13.—Въ 29 гл. Тертулліанъ представляетъ нѣсколько иначе, ближе къ взгляду Праксея на Сына Божія. По Праксею, Сынъ Божій есть плоть, т. е. человѣческая природа І. Христа; когда она страдала, то божество только сострадало (compatitur),—„страдалъ Сынъ, и Отецъ сострадалъ“. Если же онъ и говоритъ, что Отецъ страдалъ (esse passum), то это выраженіе можетъ указывать только на дѣйствительное соединеніе человѣческой природы съ божественной—См. Д. Гусева, ересь антигринитаріевъ III в. стр. 182—183.

[5]) Adv. Prax. 23.—Praxeas ipsum vult Patrem de semetipso exiisse, et ad semetipsum abiisse.

[6]) Ibid. 10.—Ipse se, inquiunt, Filium sibi fecit... Pater Filium facit, et Patrem Filius.

[7]) Visibilem quidem in carne, invisibilem vero ante carne; ut idem sit Pater invisibilis, ante carnem, qui et Filius visibilis in carne. Ibid. 15.

[8]) Ibid. 20.

[9]) Ibid.

Ересь Праксея недолго оставалась прикровенной. Не смотря на благовидную цѣль и внѣшность ея, Тертулліанъ скоро подмѣтилъ еретическій образъ мыслей Праксея и явился сильнымъ противникомъ патрипассіанства и жаркимъ защитникомъ ученія о Св. Троицѣ. Онъ написалъ противъ этой ереси спеціальное изслѣдованіе „adversus Praxeam“, гдѣ представилъ ересь Праксея въ ея истинномъ свѣтѣ, сдѣлалъ изъ нея крайніе выводы, вмѣстѣ съ тѣмъ, по поводу ереси Праксея и въ противоположность ей, изложилъ ученіе о троичности лицъ въ Божествѣ. Сильное и правдивое слово Тертулліана, вѣскость и убѣдительность доводовъ произвели на ересіарха сильное впечатлѣніе, такъ что онъ, послѣ прочтенія этого трактата, сознался свое заблужденіе и отрекся отъ него [1]).—Такимъ образомъ честь какъ открытія этой ереси, такъ и пораженія ея въ лицѣ ея родоначальника вполнѣ принадлежитъ Тертулліану.

Послѣ перваго пораженія, эта ересь въ своей первоначальной формѣ утратила свое значеніе въ глазахъ вѣрующихъ; съ появленіемъ антипатрипассіанскаго сочиненія Тертулліана никто уже не сочелъ нужнымъ даже и говорить о ней. Даже въ измѣненной формѣ—и то ученіе патрипассіанское не могло уже сильно привиться къ сознанію вѣрующихъ и встрѣчало себѣ сильный отпоръ. Противъ ученія Ноэта,—ученіе его было родственно съ ученіемъ Праксея,—образовалась сильная партія съ Св. Ипполитомъ во главѣ, число приверженцевъ ея быстро возрастало, между тѣмъ какъ ряды приверженцевъ патрипассіанскаго ученія значительно рѣдѣли [2]).

Кромѣ такого побѣдоноснаго значенія, сочиненіе „adversus Praxeam“ особенно высоко ставитъ Тертулліана какъ церковнаго дѣятеля—догматиста, представившаго изложеніе ученія о св. Троицѣ, не смотря даже на то, что авторъ въ это время былъ уже послѣдователемъ монтанизма. Монтанистическое ученіе, не ниспровергавшее православнаго ученія о св. Троицѣ, не имѣло и не могло имѣть вреднаго вліянія на Тертулліана въ его полемикѣ съ ересью антитринитаріевъ и въ изложеніи имъ ученія о трехъ лицахъ Пресв. Троицы.—Не смотря на то, что во-

---

[1]) Du-Pin, op. cit. t. I, p. 98.

[2]) См. Д. Гусева, ересь антитринитаріевъ III в., стр. 174—175.

просъ о Троицѣ почти еще не поднимался въ церковной литературѣ вообще, и тѣмъ болѣе на западѣ, церковное ученіе еще не было ясно и точно формулировано, Тертулліанъ высказалъ это ученіе сравнительно очень ясно и опредѣленно.

Полемику съ Праксеемъ Тертулліанъ начинаетъ представленіемъ того, что онъ будетъ защищать противъ ереси Праксея,—другими словами—въ основаніе полемики Тертулліанъ поставляетъ символъ вѣры, бывшій въ то время въ употребленіи. „Мы всегда вѣровали и вѣруемъ въ единаго Бога и Его единаго Сына—Его соприсносущное Слово, исшедшее изъ Него Самаго, Имже вся быша, безъ Негоже ничтоже бысть, еже бысть; мы вѣруемъ, что Онъ посланъ былъ Отцемъ Своимъ въ утробу Дѣвы, родился отъ нея и человѣкомъ и Богомъ, сыномъ человѣческимъ и Сыномъ Божіимъ, что имя Его есть І. Христосъ,—что Онъ страдалъ, умеръ и былъ погребенъ по писанію,—что потомъ Отцемъ Своимъ былъ воскрешенъ, и, вознесясь на небо, сѣлъ одесную Его,—что Онъ опять нѣкогда пріидетъ судить живыхъ и мертвыхъ. Мы вѣруемъ, что Онъ оттуда по обѣщанію своему ниспослалъ отъ Отца Св. Духа, Утѣшителя, Освятителя вѣры тѣхъ, которые вѣруютъ въ Отца, и Сына и св. Духа“ [1]). Принимая этотъ символъ, преданный намъ „съ самаго начала евангелія“, мы, говоритъ Тертулліанъ, вполнѣ сохраняемъ божественное домостроительство, раздѣляющее единицу (unitatem substantiae) на Троицу (Trinitatem)—Отца, Сына и св. Духа. „Отецъ, Сынъ и св. Духъ—три не по достоинству, но по степени, не по сущности, но по образу (бытія), не по власти, но по личнымъ особенностямъ; всѣ три имѣютъ одну сущность, одинаковое достоинство и равную власть, пот. что существуетъ только одинъ Богъ, отъ Котораго исходятъ эти степени, эти образы, эти личныя особенности подъ именемъ Отца, Сына и св. Духа“ [2]). Вѣра въ троичность лицъ нисколько не уничтожаетъ единства существа Божія и не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія; христіане, подъ именемъ Отца, Сына и св. Духа, принимаютъ не трехъ боговъ, а единаго Бога, и въ этомъ случаѣ Троица, благоразумно пріемлемая, со-

---

[1]) Adv. Prax 2.— Въ полемикѣ съ ересями Тертулліанъ изложилъ еще символъ въ двухъ мѣстахъ,—въ de praescr. 13. и въ de virg. vel. 1. Въ существѣ дѣла всѣ эти символы, разнообразясь по формѣ, содержатъ одно и тоже ученіе, только въ одномъ символѣ это ученіе изложено подробнѣе, въ другомъ сжатѣе. Самый краткій символъ—въ de virg. vel. 1.

[2]) Adv. Prax. 3.

ставляетъ непреложную истину. Вѣруя въ три лица, христіане нисколько не противорѣчатъ единовластительству (monarchiae, unico imperio), за которое Праксей и его послѣдователи ратуютъ и въ жертву которому приносятъ троичность лицъ. Единодержавіе не требуетъ непремѣнно, чтобы Отецъ не имѣлъ Сына и Св. Духа и не исполнялъ своей воли чрезъ ангеловъ. Если въ обыкновенной жизни монархія не нарушается отъ того, что государь дѣлаетъ своего сына соучастникомъ своей власти, напротивъ, остается всецѣлою принадлежностью одного лица, удѣлившаго часть своего управленія своему сыну; то непонятно, какимъ образомъ единодержавіе уничтожится въ Богѣ, если Онъ имѣетъ Сына и Св Духа. „Божество не раздѣляется и не разсѣевается въ Сынѣ и Св. Духѣ“, потому что „Они составляютъ только вторую и третью степень (locum) и имѣютъ одну сущность со Отцемъ“. Единодержавіе уничтожилось бы въ томъ только случаѣ, если бы было три бога—соперника, чего никто изъ христіанъ никогда не допускалъ [1]). Въ частности—единодержавіе не нарушается Сыномъ Божіимъ, не нарушается и Духомъ Святымъ. Сынъ Божій, происходя изъ сущности Отца, ничего не дѣлаетъ безъ воли Отца,—Отецъ даровалъ ему всякую власть, передалъ Ему и единодержавіе, но эту власть Сынъ Божій опять нѣкогда, по ученію ап. Павла, передастъ Своему Отцу: *егда покоритъ Ему всяческая, тогда и Самъ Сынъ покорится покорившему Ему всяческая, да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. XV, 24—28),—средоточіе единодержавія, слѣд., заключается въ единомъ Богѣ, и монархія въ христіанствѣ и при Сынѣ удерживается во всей силѣ. Точно также не нарушаетъ единодержавія и третіе лицо Св. Троицы, потому что „Духъ также не откуда-либо исходитъ, а отъ Отца чрезъ Сына (a Patre per Filium) [2]).

Праксей и его послѣдователи личность Отца отожествляли съ личностью Сына, „смѣшивали двухъ въ одномъ, такъ чтобы Отецъ былъ тоже, что и Сынъ“. Это самое обстоятельство вынуждаетъ Тертулліана изложить подробно и обстоятельно ученіе о Сынѣ, Его бытіи и свойствахъ, опредѣлить—„существуетъ ли Сынъ, кто Онъ и каковъ Онъ есть“ [3]),—и Тертулліанъ, вѣрный своей задачѣ—опровергнуть ересь сначала путемъ положительнаго ученія церкви, затѣмъ уже полемически,

[1]) Adv Prax. 2.
[2]) Ibid. 4.
[3]) Ibid. 5.

подробно и обстоятельно говоритъ объ отношеніи Сына и Св. Духа къ Богу Отцу, отношеніи тѣсномъ, какое только возможно между единосущными лицами. При этомъ онъ остается вѣрнымъ и послушнымъ требованію времени. До IV вѣка не было ересей, которыя бы касались исключительно ученія о Св. Духѣ; если же и касались какія, то какъ бы вскользь и мимоходомъ. Главное вниманіе всѣхъ—и еретиковъ и православныхъ—было устремлено на лицо Сына Божія, всѣхъ волновали исключительно христологическіе споры. Поэтому-то и Тертулліанъ, говоря объ отношеніи лицъ Пресв. Троицы между собою, главнымъ образомъ имѣетъ въ виду отношеніе Сына къ Отцу. Поставленный имъ самимъ вопросъ—„существуетъ ли Сынъ, кто Онъ и каковъ Онъ есть?“—Тертулліанъ изслѣдуетъ и рѣшаетъ въ слѣдующихъ (съ V-й) главахъ своего спеціальнаго трактата „adversus Praxeam“.

Прежде всякаго начала, говоритъ онъ, существовалъ только одинъ Богъ, Онъ Самъ составлялъ для Себя и міръ, и пространство и все; былъ одинъ въ томъ смыслѣ, что внѣ Его не было ничего другаго. Впрочемъ нельзя безусловно говорить, чтобы Онъ былъ одинъ. Съ Нимъ существовало Лице, Которое Онъ имѣлъ въ Самомъ Себѣ, т. е. Разумъ (Ratio), отъ Котораго все произошло и Который есть нечто иное, какъ Его Премудрость. Греки называютъ Его Λόγος, Которое значитъ тоже, что и Sermo (Слово), хотя собственно между Разумомъ и Словомъ—Ratio и Sermo—есть различіе. Разумъ—Ratio—это предшествующее въ Богѣ, тогда какъ Слово—Sermo—послѣдующее: произведенное Разумомъ, составлявшимъ Его сущность, Слово явилось послѣ Разума, какъ выраженіе его [1]). Аналогическое этому представляетъ умственный процессъ человѣка. Когда человѣкъ мыслитъ, первичнымъ является у него разумъ, который воплощается въ слово; но это слово до такой степени неотдѣлимо отъ разума, что человѣкъ иначе не можетъ и мыслить, какъ только посредствомъ словъ,—все, что явилось въ мысли, облеклось въ слово, есть уже слово, въ умственномъ процессѣ слово является собесѣдникомъ человѣка. Эта аналогія съ несомнѣнностію

---

[1]) Здѣсь Тертулліанъ подъ Разумомъ разумѣетъ внутреннее, домірное бытіе Слова у Бога, какъ первообраза твореній, а подъ Словомъ—Слово въ Его дѣятельности міротворенія; первымъ названіемъ выражаетъ внутреннюю природу Слова и Его единосущіе съ Богомъ Отцемъ, а вторымъ указываетъ на Его происхожденіе и рожденіе отъ Бога, на Его дѣятельность во внѣ, какъ Творца и Устроителя міра. См. Ересь антитринитаріевъ III в. Д. Гусева, стр. 223.

убѣждаетъ, что Богъ, какъ Существо разумное. „прежде созданія вселенной имѣлъ въ Самомъ Себѣ Разумъ свой, и въ Разумѣ—свое Слово, Которое родилъ Онъ непосредственно изъ своей внутренности, *изъ чрева,* какъ говоритъ Давидъ“ (Псал. 109, 3) [1]); родилъ это Слово, какъ скоро восхотѣлъ дать бытіе разнороднымъ существамъ, которыя предварительно уже расположилъ своимъ Разумомъ, Премудростію и Словомъ [2]). Слово подобно и равно Тому, отъ Кого Оно происходитъ; Оно есть Сынъ перворожденный, такъ какъ рожденъ прежде всего, Сынъ единородный, потому что только одинъ Онъ зачатъ и рожденъ въ сердцѣ Бога, рожденъ отъ Бога. Слово существовало въ качествѣ настоящей, дѣйствительной сущности, было истинное лицо, и так. образ. „содѣлавшись вторымъ послѣ Бога лицомъ, составило два единосущныхъ лица—Отца и Сына, Бога и Слово“. Оно не похоже на человѣческое слово, которое есть нечто иное, какъ воздухъ исторгнутый изъ устъ, не есть пустой звукъ и что-то безтѣлесное, потому что отъ Бога всесовершеннаго по сущности не могло произойти нѣчто пустое, которое, къ тому же, было бы Творцемъ и Производителемъ реальнаго міра. Слово называется Сыномъ Божіимъ, образомъ Отца; но Богъ Отецъ не безтѣлесенъ,—Онъ хотя и духъ, тѣмъ не менѣе имѣетъ тѣло своего рода въ своемъ образѣ [3]); равно какъ и всѣ вообще невидимыя существа, какія бы они ни были, имѣютъ у Бога свое тѣло и свою форму, посредствомъ которыхъ они бываютъ видимы только одному Богу [4]). Но, будучи образомъ Отца, равнымъ Отцу по реальности своего бытія, Сынъ вмѣстѣ съ тѣмъ и отличенъ отъ Отца, будучи Сыномъ Божіимъ, Онъ—особое лицо, живущее самостоятельною жизнію [5]). Слово находится въ такомъ тѣсномъ отношеніи и единеніи съ Отцемъ, какое только возможно при генетической связи ихъ. Это тѣсное единеніе и отношеніе между Сыномъ и Отцемъ Тертулліанъ выясняетъ посредствомъ аналогіи. Подобно тому, какъ дерево, ручей, лучъ суть истеченія корня, источника и солнца, подобно этому и Сынъ есть истеченіе Отца, но истеченіе не въ смыслѣ гностико-пантеистическомъ, валентиновомъ. У Валентина эоны или божественныя

[1]) Adv. Prax. 5. 6.

[2]) Ibid. 6.

[3]) Ibid. 7.—Deus esse corpus sui generis in sua effigie..

[4]) Ibid. 7.

[5]) Ibid. 7. 18.

эманаціи отстоять на далекомъ разстояніи отъ своей первоосновы, это разстояніе увеличивается все болѣе и болѣе для каждаго новаго эона, такъ что между первоосновой и послѣднимъ эономъ полагается уже непроходимая бездна, послѣдній эонъ уже не знаетъ Отца, изнуряется страстнымъ желаніемъ постигнуть Его и почти рушится въ своей сущности. Напротивъ того, въ христіанскомъ ученіи Сынъ хотя есть и истеченіе Отца, но отличное отъ валентиновой эманаціи: „Сынъ одинъ только знаетъ Отца, все видитъ, все слышитъ отъ Отца, говоритъ только то, что заповѣдано Ему Отцемъ, исполняетъ не свою волю, но волю Отца своего; Слово всегда пребывало во Отцѣ, никогда не отдѣлялось отъ Него“ (Іоан. XIV, 11; I, 1; X, 30). Вотъ истинный смыслъ, какой нужно соединять съ понятіемъ объ истеченіи Сына отъ Отца [1]).

Вышеприведенныя аналогіи позволяютъ и даже необходимо требуютъ сдѣлать изъ нихъ два заключенія. Богъ и Слово Его, Отецъ и Его Сынъ—два отличныя лица, но вмѣстѣ съ тѣмъ они неразрывно соединены между собой, какъ неразрывно соединены корень и дерево, источникъ и ручей, солнце и лучъ [2]). Проводя далѣе указанную аналогію, мы получимъ: плодъ, происходящій отъ дерева, составляетъ какъ бы третью часть въ отношеніи къ корню; ручей, вытекающій изъ рѣки, есть третье по отношенію къ источнику; свѣтъ, происходящій отъ луча, также бываетъ нѣчто третье по отношенію къ солнцу. Подобно тому и Духъ Святый, исходящій отъ Отца чрезъ Сына (a Patre per Filium), составляетъ третіе лицо, третіе по отношенію къ Отцу и Сыну. И такъ въ указанныхъ аналогичныхъ явленіяхъ ни дерево, ни рѣка, ни лучъ—съ одной стороны, ни плодъ, ни ручей, ни свѣтъ—съ другой не чужды своего источнаго начала, но всегда нераздѣльны съ нимъ; такъ и Сынъ и Св. Духъ, происходя отъ своего источника—Отца, соединены съ Нимъ тѣснымъ образомъ, въ тоже время неразрывно соединены и между собой,—„Отецъ, Сынъ и Св. Духъ неотдѣлимы одинъ отъ другаго“ (inseparatos ab alteruiro) [3]). Но говоря о нераздѣльности трехъ лицъ Божества, не должно сливать ихъ въ одно лицо, какъ это дѣлаютъ Праксей и его послѣдователи. При единствѣ существа, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ

---

[1]) Adv. Prax. 8.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.

составляютъ три отличныя одно отъ другаго лица,—„иной Отецъ, иной Сынъ, и иной Духъ Святый“. Самыя имена ихъ уже ясно говорятъ, что Отецъ—не то, что Сынъ и Св. Духъ: „раждающій есть иной, нежели раждаемый, посылающій не таковъ, какъ посылаемый“. По отношенію къ Сыну и Св. Духу Отецъ есть всецѣлая сущность (tota substantia), Сынъ есть истеченіе и часть сего всецѣлаго (derivatio et portio totius substantiae), точно также и Духъ Святый (Paracletus) иное лицо (alius), нежели Отецъ и Сынъ. Тѣсное взаимное отношеніе лицъ св. Троицы можно кратко выразить такимъ образомъ, что Сынъ составляетъ вторую степень, а Духъ Святый—третью степень (secundus et tertius grandus) одного и тогоже Божества [1]).

На этомъ заканчивается изложеніе положительнаго ученія Тертулліана о св. Троицѣ, какъ раскрытіе положеннаго въ началѣ трактата символа. Далѣе (X—XXXI гл.) у Тертулліана идетъ собственно полемическій отдѣлъ сочиненія „adversus Praxeam“. Въ немъ Тертулліанъ преслѣдуетъ туже цѣль, что и въ первомъ отдѣлѣ,—доказать троичность лицъ при единствѣ божескаго существа, но только другимъ уже путемъ, путемъ опроверженія главныхъ монархіанскихъ положеній Праксея и его послѣдователей.

Выше было уже замѣчено, что изъ вопросовъ, касающихся внутренней жизни божества, въ первые три вѣка христіанства занимали всѣхъ христологическіе вопросы; до IV в. вопросъ о Св. Духѣ не былъ спеціально изслѣдуемъ. Вслѣдствіе того, что не было внѣшняго побужденія со стороны еретиковъ говорить настойчиво о Св. Духѣ, Его единосущіи съ Отцемъ и отличности отъ Него, Тертулліанъ главное вниманіе свое обращаетъ на лицо Сына Божія, Его личное отличіе отъ Бога Отца.

Праксей и праксеисты говорили, что „Отецъ Самъ сдѣлался собственнымъ своимъ Сыномъ“. На основаніи понятій „отецъ“ и „сынъ“ Тертулліанъ доказываетъ несообразность такого положенія монархіанъ. Отецъ и сынъ необходимо должны быть отличными другъ отъ друга личностями. Отецъ необходимо долженъ имѣть сына, а сынъ—отца. Только при сохраненіи этого существеннаго условія и возможно сохраненіе свойствъ отчества и сыновства. Отецъ только тогда и будетъ отцемъ, когда у него есть отличный отъ него сынъ, и сынъ тогда только

[1]) Adv. Prax. 9.

будетъ сыномъ, если у него будетъ отличный отъ него отецъ. Какъ отецъ не можетъ самъ быть своимъ сыномъ, такъ и сынъ не можетъ быть своимъ отцемъ, оставаясь вмѣстѣ съ тѣмъ своимъ сыномъ. Понятія „отца“ и „сына“ стоятъ между собою въ такомъ отношеніи, что если совмѣстить въ одномъ лицѣ и отчество и сыновство, то устранится всякое различіе между этими свойствами,—лицо, которое мы назовемъ отцемъ и собственнымъ своимъ сыномъ, въ нашемъ представленіи не будетъ ни тѣмъ и не другимъ, подобно тому, какъ мужъ можетъ быть мужемъ въ томъ только случаѣ, если есть у него жена, лицо отдѣльное отъ него,—онъ не можетъ быть мужемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ своей женой. Эти аналогичные факты достаточно разъясняютъ, что коль скоро Богъ Отецъ есть Отецъ, Онъ необходимо имѣетъ и Сына, и Сынъ, коль скоро Онъ—Сынъ, долженъ имѣть Отца; Богъ Отецъ не можетъ быть Отцемъ и вмѣстѣ своимъ Сыномъ, точно также, какъ Сынъ Божій не можетъ быть Сыномъ и собственнымъ своимъ Отцемъ [1]).—Но вѣдь такъ—почеловѣчески; по обыкновенному порядку вещей, дѣйствительно, не возможно, чтобъ извѣстное лицо было отцемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ своимъ сыномъ; для Бога же—все возможно: Онъ можетъ, вопреки обыкновенному порядку вещей, быть и Отцемъ и своимъ Сыномъ.—Правда, говоритъ Тертулліанъ, для Бога все возможно, какъ для существа всемогущаго; но Его всемогущество не можетъ простираться на всѣ прихоти нашего воображенія именно потому, что Онъ можетъ производить все. Между могуществомъ Божіимъ и его проявленіемъ и обнаруженіемъ есть разница и извѣстное соотношеніе. Могущество Божіе можетъ простираться и простирается лишь на то, что согласно съ Его хотѣніемъ, а не съ нашимъ желаніемъ. Богъ могъ бы дать человѣку крылья для летанія, но Онъ не далъ ихъ, хотя и могъ; Богъ могъ бы Праксея и другихъ еретиковъ задушить при самомъ ихъ рожденіи, именно потому, что Онъ всемогущъ, но Онъ не сдѣлалъ этого, потому что это не согласовалось съ Его хотѣніемъ. „Могущество Божіе есть тоже, что Его воля: чего не можетъ, того Онъ не хочетъ, все, чего Онъ хочетъ, то и можетъ сдѣлать“ [2]). Онъ могъ бы сдѣлаться собственнымъ своимъ Сыномъ, если бы восхотѣлъ, но этого Онъ не сдѣлалъ именно потому, что не захотѣлъ. Онъ восхотѣлъ родить изъ Себя Сына и—родилъ, такъ что Сынъ явился

[1]) Adv. Prax. 10.
[2]) Ibid.

отдѣльнымъ, отличнымъ отъ Отца лицомъ, какъ то и ясно изъ многочисленныхъ мѣстъ Св. Писанія [1]). Въ Св. Писаніи Богъ Отецъ говоритъ: *отрыгну сердце мое слово благо* (Псал. XLIV, 1); въ другомъ мѣстѣ Онъ говоритъ Сыну: *Сынъ мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя* (Псал. II, 7); Ипостасная Премудрость говоритъ: *Господь созда мя начало путей своихъ въ дѣла своя; прежде всѣхъ холмовъ раждаетъ мя* (Прем. VIII, 22). Но если бы Отецъ и Сынъ были одно и тоже лицо, въ такомъ случаѣ въ указанныхъ мѣстахъ читалось бы: *отрыгну сердце мое Мене Самаго въ Слово благо... Рече Господь Самому Себѣ: Азъ Сынъ мой есмь, Азъ днесь родихъ Мене... Азъ Господь создахъ Мя начало путей въ дѣла моя, прежде всѣхъ холмовъ родихъ Мя....* Отсюда прямой выводъ, что Тотъ, Кто говоритъ, и Тотъ, съ Которымъ и Тотъ, о Которомъ говоритъ, не могутъ быть однимъ и тѣмъ же Лицемъ, что „въ Св. Писаніи мы находимъ Духа Святаго, Который говоритъ, находимъ Отца, Которому Онъ говоритъ, находимъ Сына, о Которомъ Онъ говоритъ“, такъ что совершенно ясно указывается каждое лицо отдѣльно, но въ тоже время въ тѣсномъ единеніи съ другими лицами [2]). Кромѣ указанныхъ уже мѣстъ, Св. Писаніе представляетъ не мало другихъ, изъ которыхъ видно, что при единствѣ существа въ Богѣ не одно лицо. Сюда относятся всѣ тѣ мѣста, гдѣ Богъ говоритъ о Себѣ во множественномъ числѣ: *сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію*, а не *сотворю человѣка по образу моему и по подобію*. Или: *се Адамъ бысть яко единъ отъ насъ*. Причина, почему Богъ говоритъ здѣсь о Себѣ во множественномъ числѣ, лежитъ не въ томъ, чтобы Онъ имѣлъ здѣсь въ виду ангеловъ, какъ утверждаютъ іудеи, не признающіе Сына, а въ томъ, что „къ лицу Божію были пріобщены еще два лица: лицо Сына и Слово Его, и лицо Духа Святаго въ Словѣ... Онъ бесѣдовалъ въ единствѣ Троицы (ex unitate Trinitatis), съ Сыномъ, Который долженъ будетъ нѣкогда облечься въ плоть человѣка, со Св. Духомъ, Который долженъ будетъ нѣкогда освятить человѣка; бесѣдовалъ съ Ними какъ съ своими совѣтниками и исполнителями (ministris et arbitris) [3]). Неединоличность Бога подтверждаютъ и тѣ мѣста,

[1]) Adv. Prax. 10. 11.
[2]) Ibid. 11.
[3]) Ibid. 12.

гдѣ праксеисты видѣли двухъ боговъ: *помаза Тя, Боже, Богъ твой елеемъ радости* (Псал. XLIV 8); *въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово* (Іоан. I, 1); *рече Господь Господеви моему: сѣди одесную Мене* (Псал. CIX, 1) [1]) и др. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ и множествѣ другихъ утверждается одна главная мысль, что въ божествѣ соблюдается „единство сущности въ трехъ лицахъ, нераздѣльно соединенныхъ“ [2]), троичность „въ лицахъ, а не въ сущности, въ отличіи, а не въ раздѣленіи“ [3]).

Патрипассіане, отожествляя лицо Сына Божія съ лицомъ Бога Отца, говорили, что есть только одинъ Богъ, и что если Св. Писаніе говоритъ еще о Сынѣ, то это нужно понимать такимъ образомъ, что Богъ невидимый—это Отецъ, а Богъ въ явленіи человѣческому роду—это Сынъ [4]). Противъ такого воззрѣнія еретиковъ Тертулліанъ доказываетъ, что это же самое основаніе служитъ опорой и для православнаго взгляда на Бога Отца и Сына и ихъ личное различіе. Въ Св. Писаніи, дѣйствительно, говорится о Богѣ невидимомъ и видимомъ. Моисею, желавшему видѣть Господа, было сказано Богомъ: *невозможно видѣти лица моего,—не бо узритъ человѣкъ лице мое и живъ будетъ* (Исх. XXXIII, 13. 20). Между тѣмъ многіе, по заявленію Св. Писанія, видѣли Бога и никто изъ видѣвшихъ не умеръ. Не допуская логическаго противорѣчія въ Свящ. Писаніи,—которое говоритъ о Богѣ, что Онъ невидимъ, и въ тоже время передаетъ факты, свидѣтельствующіе о томъ, что онъ видимъ,—необходимо признать одно, что видимъ былъ иной, чѣмъ невидимый (ибо о Томъ, Кто былъ видимъ, нельзя сказать, что Онъ невидимъ); „подъ именемъ невидимаго мы должны разумѣть Отца—невидимаго по причинѣ полноты Его величія, а подъ именемъ Того, Кто видимъ, разумѣть Сына—видимаго по причинѣ Его происхожденія, умѣряющаго Его величіе“, и так. обр. отличать видимое лицо отъ невидимаго. Но при этомъ нужно замѣтить, что—какъ Богъ, Слово Божіе и Духъ—Сынъ Божій также невидимъ для человѣческаго взора, такъ что до своего воплощенія Онъ являлся Патріархамъ, Пророкамъ и даже Моисею не иначе, какъ только въ образѣ (speculo),

---

[1]) Adv. Prax. 13.

[2]) ... unam substantiam in tribus cohaerentibus. Ibid. 12.

[3]) ... personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. Ibid.

[4]) Ibid. 14.

гаданіи (aenigmate), видѣніи и снѣ [1]); это потому, что Слово и Духъ могутъ быть видимы только очами воображенія, съ другой стороны потому, что взоръ людей не можетъ перенести всей полноты Его божественнаго величія, подобно тому, какъ не можетъ перенести полнаго сіянія солнечныхъ лучей [2]). Точно также и новозавѣтное Св. Писаніе говоритъ о видимомъ и невидимомъ Богѣ: съ одной стороны оно свидѣтельствуетъ, что *Бога никтоже видѣ нигдѣже, ниже видѣти можетъ* (Іоан. I, 18; 1 Тимоѳ. VI, 18), съ другой—что апостолы *видѣли и осязали* Бога (1 Іоан. I, 1). Апостолы видѣли не Бога Отца, а Сына Его единороднаго, воплотившагося, *сущаго надъ всѣми Бога* (Рим. IX, 5), І. Христа [3]), т. е. другое лицо, а не лицо Бога Отца. Но это опять не нарушаетъ единства Божія,—и при существованіи Сына, какъ особаго лица, Богъ остается единымъ Богомъ по существу Своему [4]).

Послѣ всего этого Тертулліанъ касается въ своемъ трактатѣ тѣхъ основъ, на которыхъ опиралась ересь Праксея и которыми подкрѣплялась она. Чтобы подтвердить свое ученіе о безусловномъ единствѣ Божіемъ, праксеисты приводили изъ Св. Писанія три мѣста, гдѣ говорится, что Богъ единъ (*Азъ есмь Богъ, и нѣсть иного, развѣ Мене*), и что Сынъ Божій есть полное выраженіе своего Отца (*видѣвый Мене видѣ Отца*) и единосущенъ Ему (*Азъ и Отецъ едино есма*) [5]). Съ цѣлію лишить еретиковъ послѣдней и главной опоры, Тертулліанъ прочитываетъ имъ почти все евангеліе Іоанна [6]), и доказываетъ изъ него личное отличіе Сына Божія отъ Отца при единствѣ божескаго существа ихъ [7]), причемъ особенное вниманіе обращаетъ на цитуемыя еретиками мѣста новозавѣтнаго Св. Писанія (*Азъ и Отецъ едино есма* [8]), *видѣвый Мене видѣ пославшаго Мя Отца* [9]), *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* [10]), и доказываетъ, что во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ говорится о личномъ различіи Отца и Сына и

---

[1]) Adv. Prax. 14.
[2]) Ibid. 14.
[3]) Ibid. 15. 16.
[4]) Ibid. 18. 19.
[5]) Ibid. 20.
[6]) Ibid. 21 sq.
[7]) Ibid. 25. 24. 22.
[8]) Ibid. 22.
[9]) Ibid. 24.
[10]) Ibid.

вмѣстѣ съ тѣмъ тѣсномъ единеніи ихъ [1]), въ силу котораго Сынъ не есть особый Богъ въ томъ смыслѣ, чтобы такимъ образомъ было два бога (дуализмъ), а только особенное божественное лицо, намѣстникъ (vicarius) Бога Отца, исполняющій Его волю [2]).

Какъ же смотрѣть на Сына Божія? Выходя изъ своего монархіанскаго принципа и желая удержать его вполнѣ, Праксей и его послѣдователи говорили, что „Сынъ есть плоть, т. е. человѣкъ, т. е. Іисусъ". По ихъ воззрѣнію, такимъ образомъ, Сынъ отличается отъ Отца единственно тѣмъ, что воплотился; другими словами — Сынъ есть тотъ же единый Богъ, только принявшій человѣческую плоть. И эту мысль праксеисты подтверждали фактомъ благовѣщенія Дѣвѣ Маріи о зачатіи и рожденіи отъ нея Еммануила. „Ангелъ, говорили они, объявилъ, что Святый, имѣющій родиться, будетъ нареченъ Сыномъ Божіимъ; раждаемое же есть плоть; слѣд., Сынъ Божій есть плоть". Тертулліанъ на это говоритъ, что Дѣва Марія наитіемъ Св. Духа зачала и родила Еммануила, стало быть, не о плоти сказано, что *раждаемое наречется Сынъ Божій*. Родился отъ нея дѣйствительно Богъ, частнѣе — „Слово, рожденъ Духъ, вмѣстѣ съ Словомъ, по волѣ Отца". Это Слово облеклось въ плоть, оставаясь въ тоже время неизмѣннымъ въ своемъ божескомъ существѣ. Божеская природа Слово до такой степени тѣсно соединилась съ человѣческою въ лицѣ Іисуса, что между ними нельзя провести пограничной черты и указать, гдѣ въ Немъ оканчивается божественное естество и начинается человѣческое. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, ни то ни другое естество не нарушилось и не уменьшилось, — Іисусъ Христосъ былъ человѣко-богомъ или Бого-человѣкомъ, т. е. и сыномъ человѣческимъ и Сыномъ Божіимъ, въ одно и тоже время „и Богомъ и человѣкомъ, отличаясь, безъ сомнѣнія, въ качествѣ той и другой сущности, ибо Слово есть нечто иное, какъ Богъ, а плоть — нечто иное, какъ человѣкъ". Во Христѣ мы видимъ двойственное естество, соединенное безъ смѣшенія въ одномъ лицѣ, Бога и человѣка Іисуса [3]). Каждое естество проявлялось въ Его жизни въ свойственныхъ ему дѣйствіяхъ, обѣ сущности дѣйствовали отдѣльно, каждая по своему естеству. Изъ этого видно,

---

[1]) Adv. Prax. 25. 24. 22.

[2]) Ibid. 24.

[3]) Ibid. 27. ... duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum...

что ни божеское естество не было подавлено человѣческимъ, ни человѣческое поглощено божественнымъ,—иначе дѣла Богочеловѣка ясно показали бы это,—то и другое существо остались въ Немъ неизмѣненными [1]). Такимъ образомъ съ этой точки зрѣнія взглядъ Праксея на Сына Божія, какъ только на плоть, оказывается несостоятельнымъ. Если Праксей въ плоти видитъ Сына Божія, то гдѣ же будетъ сынъ человѣческій? Невозможно видѣть Сына Божія и въ духѣ, пот. что духъ, по его мнѣнію, есть Богъ Отецъ [2]). Несостоятельность взгляда Праксея на лицо Сына Божія, какъ на воплотившагося Бога Отца, открывается и съ другой стороны. Праксей и его послѣдователи актъ искупленія человѣчества признавали дѣломъ Бога Отца: Самъ Богъ Отецъ воплотился, пострадалъ и умеръ (умеръ не въ божественной, а въ человѣческой сущности) [3]); но затѣмъ сами же говорили, что „Сынъ страдалъ, а Отецъ сострадалъ (compatitur)“ [4]). Въ томъ и другомъ случаѣ выходитъ, что Отецъ страдалъ (такъ какъ и состраданіе есть нечто иное, какъ страданіе съ другимъ), и так. образ, Богъ оказывается страстнымъ. Если Праксей въ своей системѣ не рѣшается прямо назвать Бога страстнымъ и считаетъ Его безстрастнымъ существомъ, то, допуская даже состраданіе съ Сыномъ, онъ впадаетъ въ противорѣчіе, въ одномъ мѣстѣ приписывая Богу такое свойство, которое въ другомъ самъ же отрицаетъ.... [5]). Но что всего болѣе говоритъ противъ патрипассіанскаго ученія, такъ это—молитвенный вопль страждущаго Сына Божія: *Боже мой, Боже мой, вскую Мя еси оставилъ?* При праксеевомъ предположеніи, что самъ Отецъ пострадалъ, совершенно непонятнымъ будетъ этотъ вопль, непонятнымъ то, къ какому Богу Онъ обращалъ это воззваніе. Этотъ вопль говоритъ только объ одномъ, что Сынъ одинъ страдалъ, а Отецъ оставилъ Его и не страдалъ съ Нимъ, оставилъ, впрочемъ, не совершенно, потому что въ руцѣ Его Сынъ предалъ духъ свой [6]).

Общее заключеніе своего трактата Тертулліанъ формулируетъ такимъ образомъ, что „вѣровать въ единство Бога, не пріемля единства

---

[1]) Adv. Prax. 27.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 1. 13. 29.

[4]) Ibid. 29.

[5]) Ibid.

[6]) Ibid. 30.

съ Нимъ Сына и Духа Святаго, значитъ имѣть только вѣру іудеевъ", ни къ чему не послужатъ тогда евангеліе и сущность новаго завѣта, если отвергнуть вѣру въ Бога, существующаго въ трехъ лицахъ—Отца, Сына и Святаго Духа, въ это таинство христіанской вѣры. Искаженіе этого ученія о Св. Троицѣ въ христіанскомъ вѣроученіи равносильно искорененію въ себѣ самой вѣры въ евангельскую Троицу; считать Сына кѣмъ-либо другимъ, а не Сыномъ, значитъ не вѣровать въ Сына. *Иже аще исповѣсть, яко Іисусъ есть Сынъ Божій,* но не Отецъ, *Богъ въ немъ пребываетъ и той въ Бозѣ .. Не имѣяй Сына Божія, живота не имать* (1 Іоан. IV, 15; V, 10. 12) [1]).

---

5. Психологическія воззрѣнія Тертулліана.

Разборъ философскихъ и отчасти еретическихъ воззрѣній на душу, ея сущность, происхожденіе, способности; значеніе органовъ чувственнаго воспріятія въ дѣлѣ познанія. Ученіе Тертулліана о томъ же предметѣ. Сонъ и сновидѣнія. Загробная жизнь. Взглядъ Тертулліана на вѣрованіе въ возможность сношенія съ душами умершихъ людей.

Въ ряду полемическихъ сочиненій Тертулліана важное мѣсто занимаетъ довольно обширный трактатъ психологическаго содержанія; трактатъ этотъ—„de anima"; направленъ онъ противъ ходячихъ въ то время философскихъ ученій о душѣ. Хотя философія не пользовалась расположеніемъ Тертулліана [2]), а особенно господствовавшая въ его время трактовалась имъ какъ зародышъ ереси, если уже не самая ересь [3]); несмотря на то, что философъ въ глазахъ Тертулліана былъ только animal gloriae [4]), поборникъ заблужденія, исказитель истины [5]), патріархъ еретиковъ [6]), caupo sapientiae et facundiae [7]),—несмотря на то, что Тертулліанъ былъ врагомъ всего, что только отзывалось философіей, онъ все-таки философствовалъ, самъ прибѣгалъ иногда къ фи-

---

[1]) Adv. Prax. 31.

[2]) De praescr. 7; Apol. 46; ad nat. II, 2.

[3]) De praescr. 47; da an. 3; cf. de praescr. 7; adv. Marc. V, 19.

[4]) Adv. Val. 4; de an. 3.—Изъ всѣхъ философовъ древности только одинъ Сенека пользовался симпатіей Тертуллиана и удостоился эпитета „Seneca saepe noster", вѣроятно, благодаря суровой стоической морали, какая проникаетъ его нравоучительныя сочиненія.

[5]) Apol. 46.

[6]) Apol. 47; de an. 3; de praescr. 7; adv. Hermog. 8.

[7]) De an. 3.

лософскимъ основоположеніямъ и доводамъ. Недовольствуясь пониманіемъ вещей въ томъ видѣ ихъ, какъ онѣ представляются во внѣ, смѣшанной массой и съ внѣшней стороны, онъ желалъ отыскивать въ нихъ сущность, законъ, которому онѣ подчинены, единство и взаимную связь ихъ между собой. Руководимый желаніемъ провести свои идеи до конца, высказаться вполнѣ, критически разобрать и опровергнуть все то, что казалось ему нехристіанскимъ, Тертулліанъ рѣшился написать спеціальное сочиненіе противъ философовъ, разбить ихъ главныя психологическія основы, которыя не мирятся съ вѣрой, и такимъ образомъ лишить опоры еретиковъ—постоянныхъ своихъ противниковъ въ полемикѣ. „Еретики побуждаютъ насъ, говоритъ карѳагенскій пресвитеръ, противъ нашей воли обратиться къ философіи и словопренію“ [1]) и проанализировать главныя ихъ мысли. Далѣе, значительная доля вѣры въ естественныя, неиспорченныя ложнымъ образованіемъ, силы человѣка, разумный эклектизмъ, выборка изъ древней философіи лучшаго, согласнаго съ вѣрой, широкое мѣсто, отведенное Тертулліаномъ естественнымъ наукамъ и собственнымъ опытамъ и размышленіямъ,—все это указываетъ, что Тертулліанъ вовсе не былъ врагомъ истинной философіи и реальнаго знанія, какимъ думали иногда представлять его,—онъ былъ чуждъ только безполезныхъ отвлеченностей и ненужныхъ умозрѣній.

Религіозное ученіе философовъ и свой критическій взглядъ на него Тертулліанъ изложилъ въ апологетическихъ сочиненіяхъ [2]); поэтому, не вдаваясь въ излишнія повторенія, онъ въ данномъ случаѣ ограничиваетъ свою полемику съ философами—отцами еретиковъ—только областью психологическихъ воззрѣній. Въ полу-религіозномъ, полу-философскомъ трактатѣ „de anima“ Тертулліанъ первѣе всего опредѣляетъ тѣ источники психологическихъ знаній, какими человѣкъ—христіанинъ можетъ располагать. Какъ въ полемикѣ со всѣми вообще ересями и—въ частности—съ Маркіономъ, такъ и въ настоящемъ случаѣ такихъ источниковъ онъ указываетъ два: естественный—внутренній голосъ, здравый смыслъ, и сверхъестественный—божественное откровеніе. Первый источникъ одинъ недостаточенъ,—великій философъ древности Сократъ собственнымъ примѣромъ показалъ, какъ мало можетъ сдѣлать человѣкъ одними естествен-

[1]) De res. ca rnis 5.

[2]) Въ сочиненіяхъ: Apologeticus и ad nationes.

ными силами. Находясь въ темницѣ, въ виду уже смерти, когда въ послѣдній разъ собрались около него жена, дѣти, друзья, и когда чаша съ ядомъ была уже готова, онъ разсуждаетъ о безсмертіи, и однако не приходитъ ни къ какому опредѣленному результату. И это понятно. „Кому истина открыта безъ Бога? кто познаетъ Бога безъ Христа? кто постигнетъ Духа Святаго помимо таинства вѣры?“ [1]). Только вѣра христіанская представляетъ надежную точку опоры въ человѣческомъ знаніи, только христіанство расширяетъ кругозоръ этого знанія. Если Сократъ, постоянно водимый своимъ геніемъ (daemonium), по выраженію пиѳіи, мудрѣйшій изъ всѣхъ, мало зналъ по части метафизическихъ и вообще философическихъ рѣшеній вопросовъ, то „какъ велика должна быть мудрость христіанской религіи, которая однимъ своимъ дуновеніемъ (adflatus) ниспровергла все могущество демоновъ, отвергла небесныхъ или—вѣрнѣе—мірскихъ боговъ, не установила новаго культа демоновъ, разсѣеваетъ заблужденіе во имя истины“..., которая утверждаетъ истину безсмертія чрезъ своихъ мучениковъ. Мудрость христіанская открываетъ то, чему должно вѣрить касательно души. Да и кто лучше можетъ знать душу и ея природу, какъ не Тотъ, Кто ее образовалъ? Стало быть, къ откровенію, а не къ философамъ должно обращаться за рѣшеніемъ интересующихъ человѣка вопросовъ о душѣ [2]), не къ философамъ, которые даже заимствованныя изъ откровенія истины часто искажали и перемѣшивали истину съ ложью [3]). Но этимъ нисколько не отрицается то, чтобы философы при свѣтѣ разума могли иногда находить истину. Какъ среди бурь и волненій моря случайно можетъ открыться моряку гавань, и среди непроницаемаго мрака слѣпое счастіе можетъ указать счастливый исходъ; такъ и въ области изслѣдованій возможны благопріятные результаты при помощи естественнаго инстинктивнаго стремленія человѣка къ истинѣ. Многія истины внушены намъ самой природой,—у человѣка есть—такъ сказать—чутье къ простымъ истинамъ, ко всему первоначальному, вышедшему свѣжимъ отголоскомъ изъ нѣдръ природы или изъ рукъ божественнаго творчества. Къ этому естественному источнику—внутреннему голосу нужно обращаться, послѣ сверхъестественнаго откровенія, а опять не къ философамъ. Это потому, что философы пускаются въ из-

[1]) De an. 1.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. 2; cf. apolog. 47.

слѣдованія безъ свѣта откровенія. Разбирая философскія ученія, не трудно убѣдиться, что чистой истины у нихъ нельзя найти, во 1-хъ потому, что у нихъ самихъ нѣтъ согласія относительно того или другаго рѣшенія извѣстнаго вопроса,—великія разногласія существуютъ даже у послѣдователей одной и той же философской школы, такъ что изъ массы различныхъ отвѣтовъ нѣтъ возможности отыскать истинный; далѣе—потому, что и сами они не увѣрены въ истинности своихъ мыслей, хотя бы отчасти и истинныхъ,—у нихъ нѣтъ опредѣленнаго критерія для этого. Изъ философскихъ положеній можно принять только тѣ, которыя согласны съ закономъ и пророками, истины, согласныя съ библіей [1]). Но такихъ истинъ у философовъ очень мало, мало—въ данномъ случаѣ—касательно души, ея природы и свойствъ, несмотря на то, что о душѣ писало много и врачей и философовъ,—темнота мысли, невѣрности взглядовъ, споры однихъ авторовъ съ другими—характеристическія черты ихъ психологическихъ сочиненій. Послѣ этого можетъ ли христіанинъ обращаться къ этому смутному и ненадежному источнику и почерпать изъ него? Притомъ, собственно говоря, нужно ли христіанину пускаться въ длинныя изслѣдованія философскаго характера? Ему позволено искать только то, что онъ можетъ найти, и запрещены для него безконечныя, ни къ чему не ведущія, изысканія; его изслѣдованія не должны выходить изъ круга того, что ему открыто Богомъ и что доступно его силамъ и пониманію [2]).

Послѣ такихъ предварительныхъ замѣчаній объ источникахъ знанія человѣческаго—вообще и психологическаго—въ частности, Тертулліанъ приступаетъ къ изложенію своихъ мыслей о душѣ, ея природѣ, происхожденіи и т. д. По самому назначенію и цѣли своего трактата онъ долженъ былъ остановиться на философскихъ психологическихъ ученіяхъ, проанализировать ихъ, посмотрѣть и указать, съ какой стороны они ошибочны и не могутъ быть приняты, и уже затѣмъ, если не окажется ни одной теоріи истинной, предложить свой собственный взглядъ на душу, взглядъ согласный съ библіей.

Было много философскихъ ученій о душѣ, различныхъ между собою часто до противоположности. „Одни изъ философовъ отрицали без-

---

[1]) De an. 2.

[2]) Non amplicius inveniri licet, quam quod a Deo discitur; quod a Deo discitur, totum est. De an. 2; cf. de praescr. 14.

смертную душу, другіе признавали ее безсмертной; одни спорили о сущности (substantia) души, другіе—о формѣ (forma), третьи—о различныхъ способностяхъ ея“ и т. д. [1]). На первый разъ Тертулліанъ останавливается на рѣшеніи вопроса о природѣ души. По этому вопросу онъ встрѣтился съ различными философскими воззрѣніями. Большая часть философовъ, говоритъ Тертулліанъ, утверждали тѣлесность души [2]): Гиппархъ и Гераклитъ производили ее изъ огня, Гиппонъ и Фалесъ—изъ воды, Эмпедоклъ и Критіасъ—изъ крови, Эпикуръ—изъ атомовъ, Критолай и перипатетики—изъ какой-то пятой сущности [3]). Даже стоики—и тѣ близки были къ той мысли, чтобы приписать душѣ тѣлесность [4]). Напротивъ, платоники отрицали всякую мысль о ея тѣлесности. „Всякое тѣло, говорили они, или одушевлено или неодушевлено. Если оно неодушевлено, то приводится въ движеніе извнѣ; если одушевлено, то движется внутренней силой. Душа не приводится въ движеніе совнѣ, равно какъ и извнутри себя, слѣд., она не есть тѣло, потому что она не отвѣчаетъ тѣмъ двумъ условіямъ, которыя бы дѣлали ее тѣломъ“ [5]). Тертулліанъ останавливается на взглядѣ Платона, какъ болѣе заслуживающемъ критическаго разбора. Онъ говоритъ, что нельзя допустить мысли Платона, съ точки зрѣнія самаго же Платона. Если только тѣла приводятся въ движеніе совнѣ, то душа, на которую дѣйствуютъ внѣшнія возбужденія, которая гнѣвается, пророчествуетъ, чувствуетъ къ чему-либо внѣшнему привязанность, что составляетъ внѣшнее вліяніе на нее, душа есть тѣло [6]). Но всякое тѣло питается, уподобляетъ себѣ другія тѣла. Здѣсь лежитъ другое доказательство того, что душа есть тѣло,—она питается соотвѣтствующей ей пищей, упражненіями. Зоранъ, подтверждая эту же мысль, показываетъ, что безъ пищи душа ослабѣваетъ, чахнетъ и наконецъ оставляетъ то тѣло, въ которое была завита [7]); а этого не могло бы быть, если бы душа не была тѣломъ. Клеанѳъ утверждаетъ, что дѣти походятъ на своихъ родителей не только по своей наружности, но и по нравственнымъ качествамъ,—новое доказа-

---

[1]) De an. 3.
[2]) Extruerunt al auferendam animae corpulentiam.
[3]) Ex quinta nescio qua substantia...
[4]) De an. 5.
[5]) Ibid. 6.
[6]) Ibid. 6.
[7]) Ibid.

тельство того, что душа подобна тѣлу [1]). Но если такъ, то какимъ образомъ объяснить себѣ тотъ процессъ, когда душа получаетъ впечатлѣнія, какъ умственные и физическіе органы выполняютъ свои функціи?— Подобный вопросъ нисколько не затрудняетъ Тертулліана, и онъ даетъ на него лаконическій отвѣтъ, хотя въ отвѣтѣ этомъ заключается почти столько же, сколько и въ вопросѣ. Качества вещей тѣлесныхъ, говоритъ онъ, отвѣчаютъ тѣлеснымъ органамъ чувствъ, какъ-то: осязанію, зрѣнію, слуху и т. п.; качества же безтѣлесныхъ вещей, какъ—благость, ненависть и проч., отвѣчаютъ умственнымъ органамъ [2]).—До сихъ поръ Тертулліанъ цитовалъ только философовъ и медиковъ и ихъ авторитетомъ подтверждалъ тѣлесность души. Ему кажется, что и въ евангеліи можно найти ясное указаніе на тѣлесность души. Притча о богатомъ и Лазарѣ—первый его евангельскій аргументъ. Душа богача, находящаяся во адѣ, пожираемая пламенемъ и мучимая жаждой, проситъ душу блаженнаго Лазаря, чтобы та омочила конецъ своего перста, устудила ея языкъ и так. обр. доставила ей съ каплею воды хотя небольшое облегченіе. На этотъ разсказъ, по мнѣнію Тертулліана, не нужно смотрѣть какъ только на притчу; здѣсь передается дѣйствительный фактъ, который нужно понимать буквально, потому что одному изъ лицъ этого разсказа дается и собственное имя Лазаря. Пусть даже это будетъ притча,—это все равно,— евангельскій фактъ и тогда останется фактомъ, имѣющимъ одинаковый смыслъ [3]). Такимъ образомъ оказывается несомнѣннымъ, что душа имѣетъ тѣло, имѣетъ она, слѣдовательно, и извѣстную фигуру со всѣми тремя измѣреніями, свойственными тѣламъ. Доказательство этого—пророческое (монтанистическое) видѣніе. „Есть еще и теперь у насъ одна изъ сестеръ, пишетъ Тертулліанъ, получившая даръ откровенія. Получаетъ она откровенія въ экстатическомъ состояніи во время богослужебныхъ собраній. Въ это время она бесѣдуетъ съ ангелами, а иногда и съ самимъ Господомъ, видитъ и понимаетъ таинства, узнаетъ сердца нѣкоторыхъ людей, даетъ врачебства тѣмъ, кто въ нихъ нуждается. Читаютъ ли Писанія, поютъ ли псалмы, говорятъ ли поученіе къ народу, или просто разговариваютъ,—всюду она находитъ матеріалъ для своихъ видѣній. Какъ-то случайно мы заговорили во время ея экстаза о душѣ. Служба

[1]) De an. 5.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. 7.

окончилась, народъ разошелся; тогда она сказала: „между прочимъ душа показалась мнѣ тѣлесной, и я видѣла духъ не какъ пустое и безсодержательное качество, а облеченнымъ въ человѣческую форму, душу нѣжную, блестящую, воздушнаго цвѣта [1]). Вотъ ея видѣніе“ [2]). Видѣніе монтанистической пророчицы Тертулліанъ самъ уже развиваетъ и—такъ сказать—обосновываетъ его содержаніе. „Когда Богъ вдунулъ въ человѣка дыханіе жизни, говоритъ онъ, и когда человѣкъ сталъ въ душу живу, это дыханіе тотчасъ же перенеслось внутрь человѣка и разлилось по всѣмъ частямъ тѣла, сгустилось подъ божественнымъ вліяніемъ, заключилось въ тѣлесныя границы, которыя оно наполнило какъ литейную форму“,—душа вполнѣ приняла форму тѣла человѣка. Такимъ-то путемъ съ самаго творенія душа помѣщена была въ тѣло Адама и въ Адамѣ сдѣлалась сѣменемъ всѣхъ душъ рода человѣческаго [3]).

Порѣшивши такимъ образомъ вопросъ о природѣ души въ смыслѣ тѣлесности ея, Тертулліанъ переходитъ къ другому психологическому вопросу—о способностяхъ души, ея простотѣ и единичности.—Многіе философы древности разрѣшали этотъ вопросъ въ смыслѣ раздѣленія души на двѣ составныя части: духъ (animus, mens, νοῦς) и собственно душу (anima, ψυχή). При такомъ дѣленіи, выходящемъ изъ психологіи Платона, человѣкъ распадался на три составныя части или особыя субстанціи: тѣло или организованную матерію, душу—принципъ этой организаціи, и духъ или мыслящую субстанцію [4]). Тертулліанъ возстаетъ противъ такого дѣленія и старается защитить единичность души. Къ чему, говоритъ онъ, отдѣлять душу (anima, flatus vitae) или принципъ органической жизни человѣка отъ духа (animus, mens), мыслящей стороны психической жизни человѣка? Къ чему вводить безполезный третій членъ, когда совершенно достаточно и двухъ для объясненія жизни индивидуума, двухъ, т. е. тѣла и души? Для чего органической жизни опредѣлять свой принципъ, а интеллектуальной подставлять особый? То же начало, которое оживотворяетъ человѣка, оно же дѣлаетъ его и мыслящимъ существомъ. Допуская раздѣленіе психической

---

[1]) ... non inanis et vacuae qualitatis... forma per omnia humana... tenera et lucida, et aerei coloris, а по другому чтенію—aetherei coloris.

[2]) De an. 8. 9.

[3]) Ibid. 9.

[4]) Freppel, Tertull. II, 357.

жизни человѣка на двѣ части, совершенно особенныя и самостоятельныя, мы неизбѣжно встрѣтимся съ затрудненіями и противорѣчіями даннымъ опыта. Если духъ и душа различныя и самостоятельныя, независимыя одна отъ другой сущности, то могло бы случиться и раздѣленія ихъ на практикѣ, могло бы быть, что духъ отдѣлится отъ души, когда душа оставляетъ тѣло, и останется въ тѣлѣ, или, наоборотъ, оставитъ тѣло, когда душа еще тѣсно связана съ физическимъ организмомъ,—вѣдь раздѣленіе между различными сущностями очень возможно. Между тѣмъ что же представляетъ опытъ? Подобнаго раздѣленія между душой и духомъ не бываетъ; душа никогда не оставляетъ тѣла, отдѣляясь отъ духа, и наоборотъ, а это, очевидно, доказываетъ, что духъ и душа—одна и таже субстанція, нераздѣлимость ихъ свидѣтельствуетъ о единствѣ души [1]). Повторяемъ, раздѣленіе души на двѣ субстанціи не можетъ быть принято; при такомъ раздѣленіи психической жизни на двѣ части, въ человѣческій механизмъ вводится безполезное колесо,—вся дѣятельность, приписываемая духу, можетъ не менѣе того принадлежать и душѣ, и—слѣдовательно— допускать въ одномъ и томъ же человѣкѣ двѣ различныя сущности съ одинаковою дѣятельностію, это значитъ—которую либо изъ нихъ осудить на полнѣйшее бездѣйствіе.—Духъ не отличенъ отъ души,—„то, что латиняне называютъ mens, а греки—νοῦς, есть только способность, которая раждается съ душей, живетъ въ ней и принадлежитъ ей по праву рожденія, способность, посредствомъ которой душа дѣйствуетъ и разсуждаетъ, которой она владѣетъ, движется въ себѣ самой отъ себя самой [2]). Кратко, сущность животворящая и одушевляющая тѣло равнымъ образомъ есть центръ и умственной дѣятельности,—одной и тойже душѣ принадлежитъ и vis sapientialis и vis vitalis [3]). Эта принадлежность, по Тертулліану, остается за душой, а не за духомъ,—душа въ его представленіи играетъ главную, первенствующую роль во всей жизни человѣка, духъ относится къ ней какъ одно изъ украшеній, придатковъ души, духовная жизнь является одной изъ формъ проявленія душевной жизни [4]); перевѣсъ на сторонѣ души остается и

---

[1]) De an. 10. 12.

[2]) Ibid. 12.

[3]) Ibid. 15.

[4]) Ibid. 12. 15. 14.

потому, что во время своихъ откровеній Богъ бесѣдуетъ не съ духомъ, а съ душей [1]).

Гдѣ же помѣщается душа, этотъ средоточный пунктъ всей жизни человѣка? Хотя душа разлита во всемъ тѣлѣ, тѣмъ не менѣе она имѣетъ главное свое мѣстопребываніе въ одной извѣстной части тѣла, гдѣ она живетъ, и безъ которой не можетъ въ человѣкѣ продолжать своего существованія. Этотъ центръ, эту резиденцію vis vitalis и vis sapientialis—ἡγεμονικὸν—нѣкоторые философы совершенно отрицаютъ, Платонъ и Аристотель признаютъ и помѣщаютъ въ тайникѣ сердца. Тертулліанъ вполнѣ соглашается съ мнѣніемъ великихъ двухъ философовъ, душу помѣщаетъ въ тайникѣ сердца и свой взглядъ находитъ согласнымъ съ божественнымъ откровеніемъ: въ св. Писаніи, говоритъ онъ, центромъ душевной жизни человѣка полагается сердце (Притч. XXIV, 2; Мѳ. IX, 4; Псал. I, 12; Рим. X, 10; Мѳ. V, 28) [2]).

Отвергая предъидущее дѣленіе души—собственно на душу и духъ, Тертулліанъ далѣе самъ вноситъ новое раздѣленіе. Онъ подмѣтилъ въ человѣкѣ двѣ стороны—разумную и неразумную, и это данное опыта внесъ въ свою психологію какъ аксіому. Разумная душа—это душа первобытная, врожденная отъ природы, anima naturaliter christiana, какъ онъ назвалъ ее въ другомъ мѣстѣ [3]), а неразумная—это душа, побывавшая и искусившаяся подъ обольщеніемъ змія, душа подверженая порчѣ и постоянно искажаемая [4]).

Въ психической жизни человѣка важную роль играютъ внѣшніе органы, при посредствѣ которыхъ человѣкъ воспринимаетъ впечатлѣнія отъ окружающихъ его предметовъ. Какъ смотрѣть на нихъ и ихъ дѣятельность? Платонъ признавалъ полное безсиліе ихъ въ дѣлѣ открытія истины. Тертулліанъ не согласенъ съ взглядомъ Платона; для него чрезвычайно важно было отвергнуть эту мысль, потому что она, по убѣжденію Тертулліана, служитъ основаніемъ многихъ ересей. Онъ аргументируетъ свои мысли о внѣшнихъ чувствахъ такимъ образомъ. Обманываются ли въ самомъ дѣлѣ внѣшнія чувства? Вообще—они вѣрны, и если когда обманываются, то въ частныхъ и исключительныхъ случаяхъ, которые

---

[1]) De an. 13.
[2]) Ibid. 15.
[3]) Въ de testim. an.
[4]) De an. 16.

всегда можно предусмотрѣть. Наприм., палка, опущенная въ воду, кажется переломленной; но этотъ физическій законъ всегда можно имѣть въ виду и въ другой разъ не ошибаться. Угловатая (четырехъугольная) башня издали кажется круглой, но это происходитъ отъ слишкомъ далекаго разстоянія... и проч. Словомъ, ошибки чувствъ могутъ имѣть мѣсто, но они всегда могутъ быть предусмотрѣны и устранены показаніями самихъ же внѣшнихъ чувствъ. Послѣ этого нѣтъ основанія отвергать свидѣтельство чувствъ, тѣмъ болѣе, что и самъ І. Христосъ довѣрялъ ихъ свидѣтельству [1]). Внѣшнія чувства доставляютъ душѣ матеріалъ, который подвергается обработкѣ разума. Здѣсь, по Тертулліану, умѣстенъ вопросъ о самомъ разумѣ и его отношеніи къ чувствамъ. Гностики строго разграничивали области разума и чувствъ и относили ихъ къ различнымъ принципамъ, говорили, что разумъ—это уже позднѣйшее явленіе въ человѣкѣ. Въ дѣтствѣ человѣкъ не имѣетъ разума, онъ дается человѣку совнѣ уже въ болѣе или менѣе зрѣломъ возрастѣ. Нѣтъ, говоритъ Тертулліанъ, разумъ одновременъ съ самой душой, какъ и всѣ другія способности также одновременны: душа рождается со всѣми своими способностями [2]), только эти способности находятся еще въ первоначальномъ, неразвитомъ состояніи. Въ дѣтствѣ разумъ представляетъ собою лишь только врожденное сѣмя, которое должно развиться и раскрыться при различныхъ условіяхъ и среди безконечно-разнообразныхъ обстоятельствъ [3]). Лишь только ребенокъ вышелъ изъ утробы матери, онъ уже привѣтствуетъ бѣлый свѣтъ своими криками,—онъ понимаетъ, что онъ родился; онъ владѣетъ своими органами чувствъ, обоняетъ, ощущаетъ вкусъ, видитъ; онъ чувствуетъ непріятность извѣстнаго своего положенія,—его слезы заявляютъ объ этомъ; онъ отличаетъ отъ всѣхъ другихъ свою мать, кормилицу, лицъ, которые ухаживаютъ за нимъ и т. д. [4]). Во всемъ этомъ Тертулліанъ видитъ доказательство разумности ребенка съ самаго его рожденія, доказательство того, что человѣкъ является на свѣтъ со всѣми способностями душевными, что разумъ не есть новая способность, которая привходитъ въ че-

---

[1]) De an. 17. 18.

[2]) Ibid. 19.

[3]) Ibid. 20.

[4]) Ibid. 19.

ловѣкѣ уже позже, во время его жизни, что воля наша также составляетъ необходимую принадлежность души человѣка [1]).

Изъ представленныхъ до сихъ поръ чертъ, касающихся природы души, можно составить себѣ такое понятіе о душѣ. Душа произошла изъ дыханія Божія, она безсмертна, тѣлесна, имѣетъ фигуру, по сущности — проста, раждается со всѣми способностями, получаетъ въ дальнѣйшемъ развитіи своемъ характеръ индивидуальности, который она уже никогда не теряетъ; обладаетъ свободной волей, подвержена различнымъ случайностямъ, разумна, она — и dominatrix и divinatrix [2]).

Послѣ вопросовъ о природѣ и способностяхъ души, въ психологіи Тертулліана находится не менѣе важный вопросъ, вопросъ о происхожденіи или началѣ душъ. Какъ и вездѣ въ трактатѣ „de anima“, Тертулліанъ начинаетъ дѣло съ критики философскихъ ученій объ этомъ предметѣ. Вниманіе его первѣе всего остановилось опять на ученіи Платона, его теоріи о предсуществованіи душъ. По этой теоріи, души сходятъ въ тѣла съ неба, туда же опять и возвратятся. Въ первобытномъ мірѣ души наслаждались неизмѣнчивымъ счастіемъ, благодаря участію ихъ въ божественной жизни и вѣдѣніи. Спускаясь на землю, чтобы облечься въ тѣла, онѣ забываютъ свое первобытное состояніе, хотя и могутъ привести себѣ на память это состояніе, благодаря созерцанію видимыхъ предметовъ и познанію идей, которыя составляютъ ихъ счастіе, блаженство. По отношенію къ душамъ, так. обр, познаніе есть нечто иное, какъ припоминаніе [3]).—Теорія Платона (теорія предсуществованія душъ) представляется Тертулліану одной изъ неудачныхъ попытокъ рѣшить вопросъ о началѣ душъ. Самое неудачное въ этой теоріи Платона—забвеніе душой первобытнаго состоянія и весь познавательный процессъ. „Какимъ образомъ ты можешь доказать, говоритъ Тертулліанъ, что душа потеряла сознаніе идей, облекшись тѣломъ, когда самъ ты уподобляешь ее Богу и почитаешь вѣчной? Вѣчному и божественному несвойственно забвеніе. Если эта божественная субстанція неспособна сохранить память о первобытномъ состояніи, то какимъ образомъ можетъ возвратить это познаніе? Ты говоришь, что душа имѣетъ сознаніе идей по силѣ своей природы; но въ

---

[1]) De an. 21.

[2]) Ibid. 22.

[3]) Ibid. 23. 24. Freppel. Tertullien, II, 372.

такомъ случаѣ она не могла потерять его, ибо никакое существо не можетъ лишиться свойствъ, вложенныхъ въ его природу. Ты хочешь объяснить это забвеніе продолжительностію времени, протекшаго послѣ того? Но время не дѣйствуетъ на то, что, по твоему, врождено и, слѣдовательно, вѣчно. Что множество лѣтъ можетъ сдѣлать тому, что не подлежитъ измѣняемости? Ты приписываешь это забвеніе тѣлу? Но невѣроятно, чтобы рожденная субстанція могла уничтожить силу субстанціи нерожденной. Тѣло разнообразится въ своихъ формахъ и качествахъ, тогда какъ забвеніе равно у всѣхъ. Наконецъ, если бы знаніе ограничивалось однимъ простымъ воспоминаніемъ, то дѣти должны бы знать больше всякаго, потому что они только что оставили эту первобытную жизнь, предполагаемую тобой“ [1]). Такимъ образомъ теорія забвенія и воспоминанія падаетъ, а съ нею вмѣстѣ рушится и гипотеза предсуществованія душъ.— По этой же теоріи, равно какъ и по ученію стоиковъ, душа вводится въ тѣло уже послѣ рожденія человѣка,—душа является въ ребенкѣ съ первымъ только дыханіемъ ребенка, съ послѣднимъ вздохомъ и отлетаетъ отъ человѣка. „Матери, беременныя женщины! говоритъ Тертулліанъ, имѣя въ виду указать несообразность такого взгляда: матери, беременныя женщины! (я уже не обращаюсь къ мущинамъ и неплоднымъ женамъ), васъ спрашиваю, вы дайте свидѣтельство въ подтвержденіе истины. Не чувствуете ли вы движеній ребенка во время беременности?.. Для васъ должно быть несомнѣннымъ, что ребенокъ вашъ живетъ и движется во чревѣ; и если онъ перестаетъ шевелить своими маленькими членами, вы уже выражаете страхъ (опасеніе за жизнь дитяти)“... Не доказываетъ ли это, что ребенокъ еще въ утробной жизни имѣетъ душу? [2]) И такой взглядъ вполнѣ согласенъ со взглядомъ на то св. Писанія. Откровеніе показываетъ, что дѣти святыхъ женъ пророчествуютъ еще въ утробѣ своихъ матерей. Исавъ и Іаковъ борются между собой еще въ утробѣ Ревекки [3]).—Но если души рождаются вмѣстѣ съ тѣлами, то слѣдуетъ, что онѣ ничего не могутъ знать о своемъ какомъ-то первобытномъ состояніи и не могутъ, слѣд., приноминать того, что когда-то знали; слѣдуетъ также, что онѣ не раздѣляли прежде участи другихъ индивидуумовъ.

---

[1]) De an. 24.
[2]) Ibid. 25.
[3]) Ibid.

Какъ несостоятельна приведенная уже теорія о началѣ душъ, точно также не можетъ расчитывать на авторитетъ и вѣрность и другая, нѣсколько родственная съ ней, гипотеза, которой придерживался Платонъ, и которую исповѣдывалъ, какъ символъ свой, Пиѳагоръ. Теорія эта—метемпсихозъ [1]). Она подтверждалась и подтверждается постояннымъ круговоромъ жизни, тѣмъ, что жизнь слѣдуетъ за смертью, что живущіе раждаются отъ умершихъ.... Въ самой опорѣ этой теоріи Тертулліану дѣло представляется совершенно наоборотъ: не смерть предшествовала и предшествуетъ жизни, а—напротивъ—жизнь явилась прежде,—сначала жизнь, а потомъ смерть—вотъ естественный, первоначальный законъ. „На какомъ же основаніи предполагать, говоритъ Тертулліанъ, что теперь этотъ законъ измѣнился, что теперь живущіе раждаются отъ умершихъ? Послѣ этого можно сказать, что и зрѣнію предшествуетъ слѣпота, лѣтству—старость, мудрости—глупость". Т. е. совершенно обратный порядокъ вещей, обратный тому, какой мы теперь замѣчаемъ въ жизни [2]). Это—одна сторона дѣла. А вотъ другая. По этой теоріи выходитъ, что каждый человѣкъ долженъ раждать только одного человѣка, между тѣмъ, какъ опытъ представляетъ дѣло совершенно не такъ: мы видимъ, что одинъ раждаетъ многихъ [3]). Далѣе, для сохраненія своего тожества, каждый долженъ бы родиться съ характеромъ, вкусомъ и привычками, отличавшими его въ предшествовавшей жизни; но опытъ говоритъ другое, несогласенъ съ идеями защитниковъ и поклонниковъ метемпсихоза,—вѣдь большая выйдетъ несообразность, если окажется, что миролюбивый Пиѳагоръ восемь вѣковъ назадъ былъ храбрымъ и воинственнымъ солдатомъ [4]). Наконецъ, по этой теоріи, Богъ посылаетъ души въ другія тѣла съ тою цѣлію, чтобы или наказать ихъ, или наградить. Но цѣль эта достигалась бы въ томъ лишь случаѣ, если бы души помнили свою прежнюю жизнь; гдѣ нѣтъ сознанія ни о заслугѣ, ни о проступкахъ, тамъ не можетъ быть и рѣчи о наградахъ или наказаніяхъ [5]).

Еще болѣе несообразностей мы получимъ, если обратимъ вниманіе на родственную съ гипотезой метемпсихоза теорію Эмпедокла—

---

[1]) De an. 28.
[2]) Ibid. 29.
[3]) Ibid. 30.
[4]) Ibid. 31.
[5]) Ibid.

μετενσωμάτωσιν, или превращеніе людей въ звѣрей и—наоборотъ—звѣрей въ людей [1]). Существенная разница между душой человѣческой и душой животнаго, и переселять первую въ тѣло послѣдняго—это значитъ ассоціировать между собою двѣ несоизмѣримыя величины, несозданныя одна для другой. Соединеніе ихъ можетъ быть только чисто внѣшнее; но при такомъ представленіи уже не будетъ μετενσωμάτωσις, какъ соединеніе внутреннее, тѣсное, а не насильственное [2]).

Такимъ образомъ ни теорія предсуществованія душъ, ни метемпсихозъ съ его вѣтвью—μετενσωμάτωσις, ни тотъ отпрыскъ Платоновой теоріи, гдѣ представляется, что душа входитъ въ человѣка съ первымъ дыханіемъ новорожденнаго ребенка, чрезъ соприкосновеніе его съ окружающею холодной атмосферой—ex aëris pulsu (основаніе этой теоріи въ филологическомъ значеніи слова ψυχή, отъ ψῦχος—холодъ) [3],—ни одна изъ нихъ несостоятельна. Фактическія данныя подтверждаютъ, что душа существуетъ въ человѣкѣ еще ранѣе его появленія на свѣтъ, предшествуетъ рожденію и дается въ самомъ зачатіи [4]). По мнѣнію Тертулліана, необходимо признать справедливымъ и принять тотъ взглядъ, что „душа младенца находилась въ зародышѣ въ душѣ родителей и вышла уже оттуда, чтобы получить собственную, самостоятельную жизнь“. Проводя этотъ взглядъ далѣе, Тертулліанъ высказалъ теорію традуціанизма. Всѣ души заключены были въ душѣ Адама (потенціально), изъ которой онѣ выходятъ, какъ изъ своего первоначальнаго и единственнаго источника, такъ что „душа Адама для всѣхъ душъ служитъ источнымъ сѣменемъ“ [5]). Такимъ ученіемъ традуціанизма Тертулліанъ легко могъ объяснить достаточнымъ образомъ взглядъ на качества и наслѣдственныя привычки людей—съ одной стороны, съ другой—подтвердить мысль о единствѣ человѣческаго рода и передачѣ первороднаго грѣха [6]). Сущность этой теоріи Тертулліанъ формулируетъ такимъ образомъ. Душа зачинается одновременно съ тѣломъ: тѣло—изъ обыкно-

[1]) De anima, 32. 34.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 25.

[4]) Ibid. 25. 26.

[5]) Ibid. 27. 36.

[6]) Freppel, Tertull. II, 379. Критика и исторія этой теоріи традуціанизма представлены Фреппелемъ—t. II, p 379—390. О теоріи традуціанизма можно читать также въ Curs. compl. patrol. t. I, p. 181—182.

веннаго, физическаго сѣмени, душа — изъ сѣмени душевнаго [1]), зачинается въ моментъ половаго совокупленія мущины съ женщиной, одновременно съ тѣломъ [2]). Это душевное сѣмя образуется ex animae destillatione, подобно тому, какъ тѣлесное сѣмя — ex carnis defaecatione [3]). Всю теорію традуціанизма Тертулліанъ строитъ съ одной стороны на библейскомъ выраженіи: тѣло Богъ образовалъ изъ земли и вдунулъ въ него дыханіе жизни, съ другой — на благословеніи: растите и множитеся... [4]). Созданный такимъ образомъ человѣкъ заключаетъ въ себѣ задатки, зародышъ всего будущаго развитія, какъ физическаго, такъ и духовнаго, только развитіе этихъ двухъ сторонъ человѣка нельзя представлять себѣ одинаковыми. Между тѣмъ какъ физическій организмъ ростетъ въ своихъ размѣрахъ и строѣ (modulo et habitu), душа ростетъ и крѣпнетъ по своимъ способностямъ и чувствамъ. „Всѣ качества въ зародышѣ заключены въ сущности души“, — другими словами — душа имѣетъ способность развиваться, раскрываться, въ нераскрытомъ состояніи заключаетъ въ себѣ всѣ способности, которыя съ теченіемъ времени, подъ вліяніемъ различныхъ обусловливающихъ развитіе обстоятельствъ, получаютъ то или другое направленіе и преобладающее раскрытіе. Этими-то различными сторонними вліяніями обусловливается то, что хотя въ душахъ въ задаткѣ есть всѣ науки и искуства, тѣмъ не менѣе не всѣ люди слѣдуютъ однимъ и тѣмъ же склонностямъ и не съ одинаковою любовью занимаются различными отраслями человѣческаго знанія и техники. На этомъ же покоится различіе характеровъ и способностей (въ широкомъ смыслѣ) у людей. Подобно тому, какъ растенія развиваются подъ различными климатическими и другими условіями и сообразно съ ними приносятъ плодъ, такъ и души [5]). Онѣ страстны, подвержены болѣзнямъ, и болѣе или менѣе отдаются подъ защиту или вліяніе божественнаго, особенно въ виду обольстителя демона, который воинствуетъ надъ душами, особенно въ средѣ язычества, когда онѣ еще

[1]) Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales, ejusdemque momenti. De an. 27.

[2]) In hoc solemni sexuum officio, quod marem ac foeminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi... unico impetu .. animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Ibid 27.

[3]) Ibid. 27.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid. 37. 38.

не возрождены благодатію Христовою [1]); это тѣмъ болѣе, что еще въ Адамѣ душа сдѣлалась нечистою, пала [2]), послѣ чего всѣ люди сдѣлались грѣховными,— „одинъ Богъ безъ грѣха, и одинъ Христосъ безъ грѣха, такъ какъ Христосъ есть Богъ“. Но несмотря на грѣхъ, въ человѣкѣ все-таки осталось добро,— „божественность души, въ силу предшествовавшаго ея блага, проглядываетъ въ предчувствіяхъ и голосѣ совѣсти [3]).

По справедливому замѣчанію Фреппеля, трактатъ Тертулліана de anima есть настоящая исторія души, начиная отъ происхожденія души до ея отдѣленія отъ тѣла; онъ обнимаетъ всѣ главнѣйшіе моменты психической жизни и ея проявленія [4]).

Указавши на происхожденіе души и обрисовавши ея раскрытіе, Тертулліанъ представляетъ за тѣмъ свой взглядъ на одно изъ замѣчательныхъ явленій человѣческой жизни—сонъ, какъ образъ безсмертія души.

Душа—дѣятельное начало въ человѣкѣ, она всегда въ дѣйствіи, никогда не знаетъ прекращенія своей дѣятельности. Между тѣмъ, какъ тѣло, утомленное дневными трудами, находитъ пріятный отдыхъ во снѣ, предается покою и остается неподвижнымъ, въ состояніи, подобномъ состоянію его до настоящей жизни, и въ какомъ оно будетъ по смерти,— душа бодрствуетъ, ея дѣятельность продолжается, хотя и не обнаруживается во внѣ, она не бездѣйствуетъ, не порабощаетъ игу сна своей безсмертной природы, но „находится въ постоянномъ движеніи и мечтаетъ безъ отдыха: она путешествуетъ и по землѣ и по морю, трудится, радуется, скорбитъ, различаетъ позволительное отъ непозволительнаго“. Этотъ естественный законъ постоянной дѣятельности души, не прерывающейся и во время сна, самымъ наглядным и осязательнымъ образомъ представляетъ, что жизнь души не ограничивается земнымъ поприщемъ, не оканчивается съ физическою смертію [5]). Находясь въ постоянномъ движеніи и непрестанной дѣятельности, она никогда не можетъ успокоиться совершенно, даже со смертію, а потому—необходимо—должна имѣть участіе въ загробной жизни, въ жизни вѣчной, безсмертной [6]),

---

[1]) De an. 39.
[2]) Ibid. 40.
[3]) Ibid. 41.
[4]) Freppel, Tert. II, 392.
[5]) De an. 43.
[6]) Ibid. 44. 45.

независимо отъ тѣла, такъ какъ она и безъ тѣла можетъ жить и дѣйствовать [1]). Душа проста, единична, нераздѣлима, безсмертна [2]). Что же такое смерть, какъ смотрѣть на нее, и что станется съ душой, когда будетъ порвана связь ея съ тѣломъ?—Первый человѣкъ не былъ сотворенъ смертнымъ,— таковымъ онъ сдѣлался уже послѣ; первозданный человѣкъ не подвергся бы ей, если бы не согрѣшилъ [3]). Только съ грѣхопаденіемъ явилась смерть и стала долгомъ природы, debitum naturae. Отсюда-то и объясняется страхъ смерти, какъ неестественнаго въ началѣ явленія, здѣсь же лежитъ причина и того, почему не такъ легко разрывается союзъ души съ тѣломъ [4]). Какъ скоро этотъ союзъ разрушенъ, душа не уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ,— какъ въ сонной жизни, такъ и здѣсь, душа продолжаетъ свое существованіе [5]), только уже не на землѣ,—всѣ тѣ мнѣнія, будто души послѣ смерти удерживаются на землѣ до тѣхъ поръ, пока не оправдаются, будто души людей, умершихъ неестественною смертію, скитаются на землѣ до тѣхъ поръ, пока не выйдетъ предназначенный имъ срокъ смерти [6]),—всѣ эти мнѣнія несправедливы. Освободившись отъ узъ тѣла, душа нисходитъ въ преисподнюю, которую Тертулліанъ помѣщаетъ въ нѣдрахъ земли [7]). Его преисподняя не есть какое-либо мѣсто открытое со всѣхъ сторонъ, не есть помѣщеніе съ какою бы то ни было кровлею въ извѣстной части свѣта,—преисподняя—это какая-то бездна, гдѣ заключены души до дня суднаго. Отъ этого мѣста заключенія душъ отличается райское мѣсто, paradisus, въ которомъ, съ воскресенія Господа, находятся патріархи и пророки [8]). Въ райскія же мѣста прямо идутъ и поселяются тамъ даже до всеобщаго суда и души мучениковъ и предвкушаютъ тамъ блаженство, участіе въ блаженномъ видѣніи Бога (души остальныхъ людей всѣхъ безъ исключенія идутъ въ преисподнюю, ad inferos, и остаются тамъ до дня суда) [9]).

---

[1]) De an. 43.

[2]) Ibid. 15.

[3]) Ibid. 52.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid. 53.

[6]) Ibid. 56.

[7]) ... non in gremio terrae, sed in imimis visceribus. Ibid 54.

[8]) Ibid. 55.

[9]) Ibid. Здѣсь лежитъ основаніе того, почему Тертулліанъ такъ высоко смотрѣлъ на

Говоря о сонной жизни, Тертулліанъ касается и сновидѣній, и задается вопросомъ, какъ смотрѣть на нихъ? нужно ли имъ вѣрить?— По представленію Эпикура, всѣ вообще сны нельзя назвать пустяками, праздной мечтой,—имъ нужно вѣрить; поэтому не безъ причины же существуетъ множество различныхъ снотолкователей и комментаторовъ сновъ [1]). Платонъ не на всѣ сны смотрѣлъ одинаково, а обращалъ вниманіе на различныя обстоятельства, сопровождающія сновидѣнія, напр. на время ночи, когда былъ сонъ, на время года, положеніе спящаго и т. п., и съ этой точки зрѣнія оцѣнивалъ ихъ [2]). Самъ же Тертулліанъ группируетъ сны на два разряда. Многія сновидѣнія составляютъ простой результатъ предшествовавшей дѣятельности души, сводятся къ простому воспоминанію того, что особенно когда-либо поражало душу. Но есть и такія сновидѣнія, которыя бываютъ или подъ божественнымъ вліяніемъ, или подъ вліяніемъ демоновъ. Божественному вліянію нужно приписать тѣ сны, которые честны, святы, пророчественны, относятся къ откровенію [3]); сны съ противоположнымъ характеромъ можно приписать вліянію демоновъ.

Въ заключеніе своего трактата Тертулліанъ почти мимоходомъ касается одного явленія, бывшаго общераспространеннымъ въ его время, вѣры въ возможность сношенія съ душами умершихъ людей. Всѣ эти вызыванія тѣней умершихъ, различныя спиритическія явленія онъ называетъ или простымъ шарлатанствомъ смѣтливыхъ людей, или же участіемъ въ нихъ демоновъ. Послѣднюю мысль онъ подтверждаетъ экзорцизмомъ, на который имѣлъ случай ссылаться и прежде [4]). Притча о богатомъ и Лазарѣ довольно ясно говорили ему, что для душъ умершихъ людей нѣтъ выхода изъ опредѣленнаго имъ мѣста [5]).

мученичество, и считалъ мученическую смерть единственною, достойною христіанина, смертію. (Объ этомъ рѣчь будетъ впереди).

[1]) De an. 46.

[2]) Ibid. 48.

[3]) Somnia honesta, sancta, prophetica, revelatoria, aedificatoria, vacatoria. Ibid. 47.

[4]) Ibid. 57, cf. apolog. 23.

[5]) De an. 57.

В. Дѣятельность Тертулліана, направленная къ спеціальному раскрытію нѣкоторыхъ пунктовъ христіанскаго ученія и внутреннему устроенію христіанскаго общества.

1. Ученіе о крещеніи.

Взглядъ каинитовъ на крещеніе. Вещество таинства. Значеніе вещества—воды, по Тертулліану. Способъ совершенія и благодатное дѣйствіе таинства; низведеніе даровъ Св. Духа на крещаемаго. Лица, имѣющія право совершать крещеніе; время совершенія таинства; неповторяемость крещенія. Разрѣшеніе нѣкоторыхъ недоразумѣній касательно крещенія.

Въ средѣ карѳагенскихъ христіанъ времени Тертулліана была небольшая секта, которая по своей незначительности не могла бы и обращать серьезнаго вниманія ревнителей христіанства, если бы не производила дурнаго вліянія на христіанъ и „дремлющихъ въ простотѣ вѣры“ не совращала съ истиннаго пути въ свои сѣти. Секта эта – каинитская [1]). Не говоря о другихъ ея особенностяхъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ, представимъ здѣсь только ту крупную разность, касающуюся перваго христіанскаго таинства—крещенія, на которую обратилъ вниманіе Тертулліанъ. Одна женщина изъ секты каинитовъ, „скверной своимъ ученіемъ“, „ядовитѣйшая эхидна“ возставала противъ таинства крещенія [2]). Она находила несообразнымъ, чтобы такое простое дѣйствіе, какъ погруженіе въ воду, производило такія великія послѣдствія, какія христіане приписываютъ таинству крещенія [3]). Какъ священникъ, а еще болѣе—какъ жаркій ревнитель христіанства, Тертулліанъ рѣшился литературнымъ

---

[1]) Объ этой сектѣ можно читать у Терт. въ соч. de praescr. 47 и въ примѣчаніи къ этой главѣ, составленномъ на основаніи другихъ источниковъ комментаторомъ Тертулліана.

[2]) De bapt. 1. Женщина эта—Квинтилла, современница Тертулліану.

[3]) Ibid. 2. Nihil est, quod tam obdiuet mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae in effectu repromittitur.

путемъ представить апологію таинства крещенія и такимъ образомъ „научить своихъ оглашенныхъ“—съ одной стороны, съ другой—„убѣдить тѣхъ безпечныхъ вѣрующихъ, которые, довольствуясь простою вѣрою, не стараются вникать въ то, чему свящ. Писаніе и преданіе насъ научаютъ, и чрезъ таковое небреженіе не могутъ познать тѣхъ основаній, на коихъ утверждается исповѣдуемая ими вѣра“ [1]). Секта каинитовъ своимъ ученіемъ о крещеніи опредѣлила Тертулліану задачу труда—сказать слово церкви, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свое, о веществѣ, формѣ, дѣйствіяхъ и совершителѣ крещенія и о тѣхъ приготовленіяхъ, какія требуются отъ взрослыхъ, желающихъ принять это таинство.

Вещество таинства—вода. Каиниты не считали воду необходимою принадлежностью таинства крещенія,—какъ настоящія „эхидны, аспиды и т. п. змѣи“, они „убѣгали воды, а искали и ищутъ сухихъ и безплодныхъ мѣстъ“ [2]). Ихъ особенно и главнымъ образомъ въ таинствѣ крещенія поражала несоразмѣрность между средствами, столь обыкновенными, какъ вода, и дѣйствіями таинства, которое „изглаждаетъ пятна прошедшихъ грѣховъ, дѣлаетъ насъ чадами Божіими, отверзаетъ намъ входъ въ жизнь вѣчную“ [3]). Все въ крещеніи кажется просто, нѣтъ никакого блеска, ни пышности, ни великолѣпія“. .. изъ купели „человѣкъ не выходитъ ни болѣе чистымъ, ни болѣе опрятнымъ“ [4]). Тертулліанъ не видитъ несообразности въ цѣли и средствахъ и, при свѣтѣ идеи о Богѣ съ Его главными свойствами—простотою и могуществомъ, устраняетъ всякую возможность сомнѣнія въ силѣ таинства. Результатъ таинства, дѣйствительно, таинственный, но „для того-то и вѣрить ему должно, что дѣйствіе его столь чудесно“ [5]). Богъ, какъ всемогущій, и съ простыми средствами можетъ соединить и соединяетъ великія дѣйствія. Кромѣ того, простая сама по себѣ стихія, вода поставлена очень высоко по той важной роли, какую она играла въ мировой жизни и должна играть. „Стихія сія благодатна по своему происхожденію, знаменита съ самаго начала міра. Она прежде, нежели міръ получилъ полное свое устройство, укрывалась подъ завѣсой всемогущества Божія,—*Духъ Божій*

---

[1]) De bapt. 1.
[2]) Ibid. I.
[3]) Ibid. 1. 2
[4]) Ibid. 2.
[5]) Ibid. 2.

почивается верху воды“... Между тѣмъ какъ царствовалъ повсюдный хаосъ, „вода, одна вода, вещество совершенное, изящное, чистое, служила престоломъ, сѣдалищемъ Духа Божія, Который предпочелъ ее всѣмъ стихіямъ“. Въ мірообразовательномъ процессѣ она играла первенствующую роль, такъ какъ Богъ творилъ все „посредствомъ воды“,—„вода первая произвела то, что имѣетъ жизнь“, и этимъ самымъ уже ясно указала на свое высокое значеніе, какъ вещества, чрезъ которое „даруется душѣ нашей жизнь вѣчная, духовное возрожденіе“ [1]). Духъ Божій проникалъ водную стихію и оживлялъ ее, такъ что чрезъ это проникновеніе вода получила силу освящать человѣка и въ таинствѣ крещенія, всякая вода, гдѣ бы она ни была взята—въ морѣ или прудѣ, рѣкѣ или источникѣ, озерѣ или другомъ какомъ либо водоемѣ, лишь бы только былъ призванъ на нее Духъ Святый, освящающій ее своимъ присутствіемъ и дѣлающій ее способной освящать въ свою очередь и другихъ [2]). Вода имѣетъ великое значеніе въ рукахъ Божіихъ какъ орудіе для достиженія высокихъ цѣлей: она спасла евреевъ отъ преслѣдовавшаго ихъ египетскаго войска, потопивши фараона—древняго мучителя со всѣмъ его воинствомъ, и въ этомъ отношеніи вполнѣ прообразовала таинство крещенія, такъ какъ и въ крещеніи человѣкъ чрезъ воду вступаетъ въ но-

---

[1]) De bapt. 3. 4.

[2]) У Фреппеля въ данномъ случаѣ проглядываетъ полная тенденціозность, усердіе къ католичеству и желаніе вставить при случаѣ свое слово въ пользу особенностей римско-католической догматики. Комментируя 4 главу трактата de baptismo, онъ останавливается на выраженіи „vim sanctificandi combibunt“, и говоритъ: „таинство есть истинное и непосредственное дѣйствіе благодати,—оно дѣйствуетъ само по себѣ, въ силу божественнаго установленія, или, по выраженію, принятому въ школѣ съ XIII в., ex opere operato. Ибо, говоритъ Тертулліанъ, воды, освященныя Духомъ Божіимъ, получаютъ въ свою очередь освящающую силу... Никогда схоластическій теологъ не пользовался выраженіями болѣе сильными, чтобы сказать, что таинства производятъ благодать ex opere operato“. (Frepp., Tert. I, 429—430). Нравственную настроенность принимающаго таинство, его приготовленность къ принятію благодати таинства Фреппель отодвигаетъ на задній планъ, а исповѣданіе вѣры совершенно опускаетъ изъ виду, хотя Тертуллианъ поставляетъ эти условія на первомъ планѣ: „воды (крещенія), говоритъ онъ, омываютъ и очищаютъ насъ отъ грѣха не иначе, какъ при исповѣданіи вѣры нашей, запечатлѣнной печатію Отца и Сына и Св. Духа“ (de bapt. 5), приготовленіе къ крещенію и нравственную расположенность считаетъ столь же важными, какъ и необходимыми условіями таинства (конецъ трактата de bapt.) Для Фреппеля всѣ эти условія представляются столь маловажными, что онъ, положа руку на сердце, могъ, на основаніи словъ даже Тертуллиана, сказать, что „таинство совершается собственною и существенною ему силою, лишь бы только оно не встрѣтило въ субъектѣ противныхъ расположеній, которыя бы задерживали и останавливали силу его“ (Frepp. I, 431).

вую жизнь, а діаволъ погибаетъ для человѣка [1]). Вода, по убѣжденію всѣхъ и каждаго, служитъ очистительнымъ средствомъ, и во всѣхъ религіяхъ и мистеріяхъ была считаема необходимою составною принадлежностію [2]). Она замѣчательна по своей силѣ и плодотворности: „какія блага, какое обиліе, какую помощь получаетъ отъ нея міръ!“ [3]). Вода исцѣляла людей въ купели іерусалимской (виѳезда), когда возмущалъ ее ангелъ [4]). Но что всего болѣе говоритъ въ пользу воды, такъ это то, что Самъ Господь крестился въ водѣ Іордана, воздалъ ей такимъ образомъ особую честь, предпочелъ ее всѣмъ стихіямъ [5]), освятилъ ее, такъ что послѣ Него, когда благодать Божія излилась на людей обильнѣе, воды получили большую силу. „Что прежде исцѣляло тѣло, то исцѣляетъ нынѣ душу; что доставляло временное здравіе, то приноситъ нынѣ вѣчное спасеніе; что прежде освобождало (въ іерусалимской купели) одного человѣка отъ болѣзни однажды въ годъ, то избавляетъ нынѣ всегда множество людей отъ грѣха“... [6]). Но не сама по себѣ вода имѣетъ такую силу дѣйствовать на душу, а въ силу благодатнаго присутствія въ ней Духа Божія, въ силу того, что надъ этой водой „предсѣдитъ Ангелъ, очищая отъ преступленій и пріуготовляя насъ къ пріятію Святаго Духа“ [7]).

Какъ совершается таинство крещенія?—Вода, на которую призвана благодать Св. Духа и которая получила отъ того освящающую силу, тогда только дѣйствуетъ благотворно и спасительно для крещаемаго человѣка, когда крещеніе совершено извѣстнымъ образомъ. Тѣло крещаемаго погружается въ воду; во время этого акта происходитъ невидимое, совершенно духовное дѣйствіе таинства [8]). Воды крещенія омываютъ и очищаютъ человѣка внутреннимъ образомъ. Когда человѣкъ погружается въ воду, онъ возраждается къ жизни новой, святой, между тѣмъ какъ діаволъ—этотъ древній мучитель, фараонъ—теряетъ всю гордость и силу свою въ водахъ, которыя сдѣлались спасительными

---

[1]) De bapt. 9.
[2]) Ibid. 5.
[3]) Ibid. 3.
[4]) Ibid. 5.
[5]) Ibid. 9.
[6]) Ibid. 5.
[7]) Ibid.
[8]) Ibid. 6.

божественною силою І. Христа, пригвожденнаго ко кресту [1]); крещаемый получаетъ исцѣленіе души отъ грѣховъ, вѣчное спасеніе, отпущеніе всякой вины и всякой казни, вводится, такъ сказать, въ пріязнь съ Богомъ, и становится подобнымъ первому человѣку, созданному по образу Божію. Въ крещеніи образъ входитъ въ соотношеніе съ оригиналомъ, составляющимъ вѣчность, человѣкъ воспріемлетъ Духа Святаго, вдунутаго въ него Богомъ въ началѣ міра и утраченнаго имъ неповиновеніемъ своимъ“ [2]). Въ крещеніи совершается видимое дѣйствіе, но при этомъ видимомъ дѣйствіи и посредствомъ него смываются грѣховныя пятна въ душѣ—въ силу тѣсной связи души съ тѣломъ,—„душа омывается въ водѣ черезъ тѣло, а плоть очищается духомъ“ [3]). Но всѣ эти плоды таинства тогда только получитъ человѣкъ, благодать крещенія низольется на него въ томъ только случаѣ, если человѣкъ выполнитъ съ своей стороны требуемое условіе: „воды омываютъ и очищаютъ насъ отъ грѣха не иначе, какъ при исповѣданіи вѣры нашей, запечатлѣнной печатію Отца и Сына и Св Духа, коихъ всѣхъ троихъ мы призываемъ во свидѣтели“ [4]).

Лишь только совершено погруженіе въ воду, сейчасъ же начинается другой актъ, непосредственно слѣдующій за первымъ, „святое помазаніе елеемъ по древнему чину“. Этимъ актомъ крещаемый освящается или посвящается на служеніе Богу, подобно древнимъ первосвященникамъ и Христу, Котораго Богъ Отецъ помазалъ и чрезъ это помазаніе исполнилъ Святаго Духа. Какъ въ погруженіи, такъ и въ помазаніи елеемъ совершается видимое дѣйствіе,—помазаніе производится на тѣлѣ; но „дѣйствіе его простирается и на душу“ [5]). Но этимъ помазаніемъ дѣло не ограничивается. Хотя человѣкъ крещенъ, т. е. погруженъ въ воду, хотя члены его помазаны елеемъ, тѣмъ не менѣе онъ не сдѣлался еще вполнѣ маслиной привитой къ небесной лозѣ—І. Христу. Поэтому послѣ крещенія и елеопомазанія совершается другое таинство, присоединяемое къ первому: послѣ помазанія елеемъ „возлагаются на насъ руки, призывая и привлекая къ намъ Духа Святаго молитвою, со-

---

[1]) De bapt. 9.
[2]) Ibip. 5.
[3]) Ibid. 4.
[4]) Ibid. 5.—Lavacrum obsignatio est fidei. De poen. 6.
[5]) Ibid. 6.

провождающею сей священный чинъ“ [1]). Тогда-то Духъ Святый охотно сходитъ отъ Бога Отца на тѣла такимъ образомъ очищенныя и благословенныя, и почиваетъ на водахъ крещенія, видя въ нихъ какъ бы древнее свое сѣдалище... Какъ скоро земляное наше тѣло омоется отъ прежнихъ грѣховъ спасительными водами крещенія; то Св. Духъ, сей небесный голубь, снисходитъ на насъ, возвѣщая намъ миръ Божій“ [2]).

Право совершать крещеніе принадлежитъ прежде всего первосвященнику, т. е. епископу; совершать его могутъ также священники и діаконы, но не безъ дозволенія епископа, „дабы сохранить уваженіе къ церкви въ ея первостоятелѣ и соблюсти миръ чрезъ сію подчиненность“. Въ крайнихъ случаяхъ, когда нѣтъ никого изъ ординарныхъ совершителей крещенія, а между тѣмъ грозитъ опасность ищущему крещенія, никто даже изъ мірянъ не долженъ отклонять отъ себя права „сообщить даръ Господень“ желающему принять его [3]), такъ что въ такихъ случаяхъ всякій мірянинъ, не давшій ему того, что онъ „могъ“ дать, будетъ виновенъ. Только женщины составляютъ единственное исключеніе изъ этого общаго правила. Жены, которымъ запрещено даже учить и которымъ апостолъ едва дозволилъ присутствовать при публичномъ ученіи, ни въ какомъ случаѣ не должны рѣшаться крестить другихъ [4]).

Но и тѣ лица, которые имѣютъ право совершать крещеніе, должны поступать съ осторожностію и осмотрительностію. Хотя креститься могутъ всѣ [5]), никто не лишенъ сего небеснаго дара, однако совершитель таинства долженъ обращать строгое вниманіе на то, чтобы ищущаго крещенія найти „въ религіозномъ расположеніи духа“, обрѣсти въ немъ „начатокъ вѣры, произведенный чтеніемъ Св. Писанія“, и только тогда долженъ крестить, когда вѣра ищущаго крещенія уже не терпитъ отлагательства [6]). Въ этихъ видахъ полезнѣе отлагать крещеніе, особенно дѣтей; ихъ лучше всего крестить, когда они возмужаютъ, будутъ въ состояніи понимать ученіе, оцѣнить высокость таинства и исполнять свои обязан-

---

[1]) De bapt. 7.

[2]) Ibid. 8.

[3]) Эта же мысль находится въ Exhort. ad cast. 7.

[4]) De bapt. 17.

[5]) Ibid. 17. 13.

[6]) Ibid. 18.

ности. Люди, обыкновенно, поступаютъ очень осторожно по отношенію къ своимъ имѣніямъ, не довѣряя управленія ими дѣтямъ до ихъ возмужалости; если такъ по отношенію къ земнымъ благамъ, то какъ вручить имъ благо небесное? Даже есть причины отлагать крещеніе и для взрослыхъ людей, молодыхъ, потому что они подвержены слишкомъ сильнымъ страстямъ: „пусть они или прежде женятся, или укрѣпятся въ вѣрѣ и воздержаніи“ [1]).

Всѣ, желающіе спасенія, должны креститься, безъ крещенія никто не можетъ спастись (Іоан. II, 5); и если Самъ Іисусъ Христосъ, будучи совершенно безгрѣшнымъ, восхотѣлъ креститься и крестился, то тѣмъ болѣе люди грѣшные нуждаютсе въ крещеніи [2]).

Но какъ бы крещеніе ни было важно для грѣшниковъ, какіе бы благодѣтельные плоды оно ни приносило, оно все таки омываетъ лишь прошедшіе грѣхи, не можетъ заглаждать будущихъ грѣховъ человѣка,— для очищенія грѣховъ, совершенныхъ послѣ крещенія, въ церкви Христовой установлено другое таинство—таинство покаянія [3]).

Крещеніе совершается надъ человѣкомъ однажды во всю его жизнь, оно—*едино*, какъ *едина вѣра* и *единъ Господь* (Еф. IV, 5); грѣхи наши омываются въ купели крещенія только однажды, и этимъ уже ясно напоминается намъ, что мы, омытые водами крещенія, не должны уже грѣшить [4]). Есть, правда, и другое крещеніе, крещеніе кровію, но и оно также едино и есть—такъ сказать—пополненіе воднаго крещенія, въ немъ заглаждаются грѣхи, содѣланные послѣ перваго крещенія. Оба крещенія—крещеніе водою и крещеніе кровію—указаны Господомъ: желая призвать насъ водою и содѣлать избранными кровію, Онъ произвелъ изъ ребръ своихъ эти два крещенія—кровь и воду (Іоан. XIX, 34), потому-то вѣрующіе въ кровь Его должны очищаться водою, а очищающіеся водою должны пить и кровь Его [5]).

Самое лучшее, удобное и торжественное время для крещенія есть день Пасхи, когда страсти Господни, въ которыя мы крестимся,

---

[1]) De bapt. 18.

[2]) Ibid. 12.

[3]) Ibid. 8 и lib. de poenit.

[4]) Ibid. 12. 15.

[5]) Ibid. 16.

уже совершены. Другимъ торжественнымъ днемъ для крещенія будетъ день Пятидесятницы, когда уже протекло довольно долгое время для расположенія и наученія имѣющихъ креститься. Впрочемъ каждый день есть день Господень, всякое время, всякій часъ удобны для крещенія,—благодать таинства не нуждается въ праздникахъ [1]), лишь бы только желающій креститься приготовился должнымъ образомъ къ таинству—частыми молитвами, постомъ, колѣнопреклоненіями, бдѣніемъ и исповѣданіемъ всѣхъ прошедшихъ грѣховъ своихъ [2]).

Разсуждая о таинствѣ крещенія, Тертулліанъ касается нѣкоторыхъ другихъ вопросовъ, имѣющимъ связь съ главнымъ предметомъ его сочиненія. Судя потому, что Тертулліанъ не опускалъ изъ виду ни одного почти современнаго движенія религіозно-нравственной мысли, можно думать, что затрогиваемые имъ вопросы были въ то время ходячими вопросами и—можетъ быть—вызывали разнорѣчивыя рѣшенія. Для уясненія дѣла и приведенія къ единству сужденій по этимъ вопросамъ, Тертулліанъ, пользуясь случаемъ, и даетъ свои взгляды на нихъ. На первомъ мѣстѣ онъ ставитъ вопросъ о крещеніи Іоанновомъ: откуда оно—съ неба или отъ человѣка, и какъ на него смотрѣть,—вопросъ, поднятый еще во времена І. Христа и не разрѣшенный въ евангеліи (Мѳ. XXI, 25). Тертулліанъ очень хорошо опредѣляетъ характеръ крещенія Іоаннова, указывая, что этотъ временный *обрядъ* только приготовлялъ, располагалъ къ принятію благодати, но не сообщалъ ее. Крещеніе Іоанново было отъ Бога, потому что Богъ заповѣдалъ его, хотя и не сообщилъ ему никакой сверхъестественной силы. Крещеніе Іоанново было крещеніе покаянія; покаяніе же есть нѣчто только человѣческое, стало быть, и крещеніе Іоанново было тогоже свойства, не заключало въ себѣ ничего, кромѣ человѣческаго дѣйствія, и—слѣдовательно—оно не было небеснымъ, иначе оно даровало бы отпущеніе грѣховъ и низводило Св. Духа. Оно было только ступенью или лѣстницею къ отпущенію грѣховъ и освященію души, которыя надлежало пріять чрезъ Іисуса Христа [3]).

Другое затрудненіе, указываемое современниками Тертулліана: Господь пришелъ и никого не крестилъ (Іоан. IV, 2), между тѣмъ, какъ

---

[1]) De bapt. 19.

[2]) Ibid. 20.

[3]) Ibid. 10.

Іоаннъ пророчествовалъ о Немъ, что Онъ будетъ крестить Духомъ Святымъ и огнемъ [1]); не видимъ также, чтобы и апостолы получили крещеніе, исключая ап. Павла [2]); отсюда—таинство крещенія не безусловно необходимо для всѣхъ.— Тертулліанъ устраняетъ эти затрудненія, выходя изъ того положенія, что новозавѣтное крещеніе не могло совершаться ранѣе того времени, когда сошелъ Духъ Святый. Смотря на дѣло съ этой стороны, Тертулліанъ говоритъ, что если бы Іисусъ Христосъ Самъ крестилъ, то Его крещеніе было бы не болѣе, какъ крещеніе Іоанново, и, слѣд., при Предтечѣ было бы совершенно излишнимъ, и что І. Христосъ и безъ такого крещенія могъ отпускать грѣхи, однимъ только словомъ Своимъ; крестили Его ученики, но крестили опять крещеніемъ Іоанновымъ, крещенія Іисусова ученики Его не могли совершать во время земной жизни Господа, потому что Господь не достигъ еще высочайшей своей славы и не утвердилъ еще дѣйствительности крещенія своими страстями и своимъ воскресеніемъ: „мы иначе не могли истребить въ себѣ смерть, какъ Его страстями, не могли иначе возстановить въ себѣ жизнь, какъ Его воскресеніемъ“ [3]). Что же касается апостоловъ, то они, конечно, получили крещеніе Іоанново, и впродолженіе всей земной жизни Господа никогда не говорили о другомъ крещеніи. Но были ли апостолы крещены послѣ того новозавѣтнымъ крещеніемъ, объ этомъ Тертулліанъ не говоритъ ничего опредѣленнаго [4]), хотя и отвергаетъ бывшее въ ходу мнѣніе, что апостолы были достаточно крещены, когда они въ кораблѣ во время бури покрывались волнами [5]). Рѣшать этотъ вопросъ категорически Тертулліанъ считаетъ даже дерзостью съ своей стороны: крещены ли были апостолы или остались безъ крещенія—рѣшать это не наше дѣло,—была бы явная дерзость ставить себя судьями касательно спасенія апостоловъ, какъ будто бы благодать призванія ихъ и неразлучное пребываніе ихъ съ І. Христомъ не могли замѣнить для нихъ самаго крещенія, тѣмъ болѣе, что они были возлюбленными учениками Того, Кто обѣщалъ спасеніе всѣмъ вѣрующимъ въ Него (Мѳ. IX, 2; Лук. XVIII, 42) [6]). Это однакожъ не значитъ, чтобы для спасенія до-

[1]) De bapt. 11.
[2]) Ibid. 12.
[3]) Ibid. 11.
[4]) Ibid. 12.
[5]) Ibid.
[6]) Ibid. 12.

статочно было одной вѣры безъ таинства и для всѣхъ. Прежде достаточно было одной вѣры, и до установленія крещенія Іис. Христомъ можно было спастись безъ крещенія; но какъ скоро таинство установлено, явился новый законъ, то онъ уже имѣетъ преимущество предъ предшествовавшими, и къ прежней спасающей вѣрѣ присоединилось новое таинство, таинство крещенія, „печать и краса нашей вѣры, вѣры древле нагой, выполнявшейся только чрезъ соблюденіе закона“, таинство, установленное Господомъ, когда Онъ сказалъ: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Мѳ. XXVIII, 19), такъ что послѣ установленія таинства всѣ, вступающіе въ число вѣрующихъ, должны креститься, какъ крестился, напримѣръ, ап. Павелъ и др. [1]).

---

2. О покаяніи.

Потребность и необходимость покаянія. Грѣхи плотскіе и духовные, въ которыхъ нужно каяться. Покаянный процессъ: сознаніе грѣховности, устная исповѣдь—публичная и частная и ея значеніе, рѣшимость исправить жизнь и благочестивые подвиги. Не нужно откладывать покаянія и исповѣди ни подъ какими предлогами. Монтанистическій взглядъ Тертулліана на грѣхи; раздѣленіе ихъ на простительные и непростительные; перечень смертныхъ грѣховъ; можно ли и должно ли каяться въ нихъ?

Въ трактатѣ „de baptismo“ Тертулліанъ замѣтилъ, что какъ древній міръ, очищенный и обновленный потопомъ, получившій какъ бы новую жизнь въ ковчегѣ, впослѣдствіи опять согрѣшилъ, осквернилъ себя преступленіями и нуждался въ новомъ очищеніи; такъ и всякій человѣкъ, чистый при выходѣ изъ водъ крещенія, если подвергается новымъ грѣхамъ, имѣетъ нужду въ спасительномъ дѣйствіи божественной благодати, которая бы дѣлала человѣка опять чистымъ, безгрѣшнымъ [2]). Этимъ замѣчаніемъ Тертулліанъ какъ бы напередъ указалъ на другой трактатъ, посвященный спеціальному изложенію мыслей о покаяніи. Трактатъ этотъ—„de poenitentia“ [3]). Вотъ ходъ мыслей въ этомъ сочиненіи Тертулліана.

---

[1]) Da bapt. 13.

[2]) Ibid. 8.

[3]) Нѣкоторыя мысли о покаяніи, разграниченіи грѣховъ по ихъ важности и значенію раскрыты Тертулліаномъ въ другомъ сочиненіи—„de pudicitia“, гдѣ, превознося чистомудріе и осуждая прелюбодѣяніе, Тертулліанъ указываетъ на разрядъ грѣховъ, отпущенія которымъ не бываетъ. Разграниченіе грѣховъ есть и въ сочиненіи „adversus Marcionem“.

Потребность покаянія составляетъ—такъ сказать—сущность природы, во всѣхъ людяхъ вложена самой природой; даже люди, находящіеся внѣ свѣта сверхъестественнаго божественнаго откровенія, руководясь только свѣтомъ природы, признаютъ существованіе покаянія или раскаянія, разумѣя подъ нимъ нѣкоторое движеніе души, слѣдующее за добровольно и сознательно сдѣланнымъ злымъ дѣломъ. Только ихъ мысль о покаяніи, неозаряемая свѣтомъ божественнаго откровенія, слишкомъ далека отъ характера истинности. Невѣдающіе Бога, Его дѣлъ не знаютъ и воли Его, не знаютъ того, что составляетъ божественный законъ для человѣческой нравственной дѣятельности и что—нарушеніе этого закона или грѣхъ, въ которомъ только и нужно раскаяваться. Отсюда-то, отъ смѣшанности у нихъ понятій о святой дѣятельности и грѣхѣ, и происходитъ то, что язычники часто раскаяваются въ томъ, что составляетъ добрую дѣятельность и въ чемъ раскаяваться, какъ въ грѣховномъ, противно волѣ Божіей. Отсюда выходитъ, что „раскаяніе ихъ почти всегда есть грѣхъ“ [1]), они раскаяваются некстати и забываютъ раскаяваться, когда то было бы нужно. Даже если ихъ раскаяніе бывало иногда и умѣстнымъ, и тогда оно не достигало предположенной цѣли, какую Богъ имѣлъ въ виду при установленіи покаянія, оставалось безплоднымъ, не приносило пользы—спасенія человѣка, потому что не проникалось настоящимъ принципомъ покаянія—страхомъ Божіимъ и соединеннымъ съ нимъ желаніемъ перемѣнить свою нравственную жизнь, оставить грѣхи, не возвращаться болѣе на путь порока и вести жизнь сообразную съ волей Божіей. Между тѣмъ истинное покаяніе, какого требовалъ Богъ во всѣ времена и повсюду, необходимо сопровождается искреннимъ раскаяніемъ, печалію и сокрушеніемъ о грѣхахъ и нравственной перемѣной [2]); кромѣ того, чтобы быть полнымъ, оно должно выразиться во внѣшнихъ дѣйствіяхъ [3]).

Грѣхи бываютъ плотскіе и духовные (spiritalia et corporalia vel carnalia), какъ и самъ человѣкъ состоитъ изъ плоти и духа. Хотя тѣло и духъ—различныя субстанціи, тѣмъ не менѣе отсюда не слѣдуетъ, чтобы грѣхи въ существѣ своемъ различались и могли быть разсматриваемы какъ грѣхи различной тяжести; они равны между собой, такъ какъ

---

[1]) De poenit. 1.
[2]) Ibid. 2.
[3]) Ibid. 5.

въ тѣхъ и другихъ грѣхахъ взаимодѣйствуютъ душа и тѣло,—руководительнымъ началомъ въ грѣхахъ плоти и духа является одна и таже свободная воля человѣка, этотъ единственный источникъ нравственной человѣческой дѣятельности [1]). Въ этихъ грѣхахъ плоти и духа, составляющихъ собою нарушеніе заповѣдей Божіихъ, закона Божія, и долженъ каяться человѣкъ, и—неложный въ своихъ обѣтованіяхъ Богъ приметъ искреннее покаяніе грѣшника, правосудный взвѣситъ на вѣсахъ своего правосудія раскаяніе, какъ и нравственную дѣятельность человѣка, и даруетъ ему прощеніе,—Богъ, изрекающій казнь за грѣхъ, обѣщаетъ и прощеніе за раскаяніе [2]). „О ты, подобный мнѣ грѣшникъ, восклицаетъ Тертулліанъ, имѣй прибѣжище къ покаянію, и, какъ потерпѣвшій кораблекрушеніе, привяжись къ сей доскѣ спасенія, которая изъ бурнаго моря злыхъ твоихъ страстей вынесетъ тебя на пристань милосердія. Ухватись съ радостію за сіе непредвидѣнное кормило счастія, дабы ты, будучи каплею воды, песчаной пылинкой, негоднымъ кускомъ глины, могъ сдѣлаться прекраснымъ деревомъ, посаженнымъ на берегу рѣки, покрытымъ листьями, приносящимъ своевременно добрые плоды и не подверженнымъ ни огню, ни сѣкирѣ. Раскайся, познавши свои заблужденія, раскайся въ томъ, что ты любилъ вещи, Богомъ ненавидимыя“ [3]). Коль скоро человѣкъ раскаялся и такимъ образомъ вошелъ въ благодать Божію, онъ долженъ принять твердое намѣреніе впредь уже не оскорблять Бога нарушеніемъ Его воли,—„кто раскаялся, тотъ началъ бояться Бога“, и въ страхѣ Божіемъ получилъ надежное ручательство и средство избѣгать грѣха, такъ какъ начало грѣха и лежитъ именно въ отсутствіи въ человѣкѣ страха Божія. Раскаявшійся, т. е. отрекшійся чрезъ покаяніе отъ діавола, одержавшій надъ нимъ побѣду и поправшій его именемъ Господнимъ, не долженъ опять призывать его къ себѣ новымъ паденіемъ и давать ему новое властительство надъ собой; „кто же поступаетъ иначе, тотъ ставитъ діавола выше Бога; такой человѣкъ, желая сдѣлать какъ бы сравненіе, оставляетъ одного и приходитъ къ другому, и такимъ образомъ, узнавъ обоихъ, возвращается къ тому, кого,

---

[1]) De poenit. 3.

[2]) Позже, въ монтанистическій періодъ своей дѣятельности, Тертулліанъ на грѣхи смотрѣлъ иначе, онъ уже ясно различалъ грѣхи простительные и непростительные, remissibilia (delicta) и irremissibilia. См. ниже, стр. 311—312.

[3]) Ibid. 4.

вѣроятно, нашелъ лучшимъ", а вслѣдствіе этого „онъ, безъ сомнѣнія, дѣлается столь же ненавистнымъ Богу, сколько пріятнымъ сатанѣ" [1]). Такимъ образомъ только при раскаяніи и исправленіи себя возможно прощеніе со стороны Бога, потому что цѣна прощенія и есть покаяніе, оно то и составляетъ существенное условіе ненаказанности; и если кто расчитываетъ получить милость безъ раскаянія, тотъ подобенъ человѣку, который не заплатилъ за товаръ, а уже протягиваетъ руку за его полученіемъ. Только искреннее раскаяніе и внутреннее исправленіе доставляютъ прощеніе, а не внѣшній одинъ актъ исповѣди и устное разрѣшеніе отъ грѣховъ,—разрѣшеніе стоитъ въ связи съ раскаяніемъ, оно—уже послѣдующій актъ въ покаянномъ процессѣ. „Грѣшникъ долженъ омыть себя покаяніемъ прежде, нежели получитъ прощеніе" [2]), и затѣмъ уже оберегаться отъ грѣховъ, хотя и есть средство загладить эти новые грѣхи покаяніемъ.

До сихъ поръ Тертулліанъ говорилъ о покаяніи, предшествовавшемъ крещенію, какъ подготовительномъ средствѣ къ духовному возрожденію; дальнѣйшія разсужденія его относятся уже къ покаянію послѣ крещенія.

„Не знаю, говоритъ Тертулліанъ, продолжая свою рѣчь о тѣхъ, которые снова впадаютъ въ грѣхъ, не знаю, долженъ ли я говорить о дѣйствительности втораго или окончательнаго покаянія: боюсь, какъ бы не открыть пути ко грѣху, желая указать путь раскаянія". Правда, милосердіе и благость Божія неисчерпаемы, Его любовь къ человѣчеству безпредѣльна, и Богъ много разъ можетъ простить человѣку грѣхи его; но въ силу этого нельзя думать, чтобы можно было грѣшить столько разъ, сколько разъ Онъ можетъ простить,—„придетъ время, когда намъ все еще можно будетъ грѣшить, но мы уже не избѣгнемъ Его гнѣва"; спасшіеся разъ отъ кораблекрушенія не рѣшаются уже подвергать себя новой опасности—быть затопленными морскими волнаии. Но слабость человѣческая надломляетъ духовную жизнь христіанина, врагъ человѣчества—діаволъ всевозможными путями и средствами совращаетъ человѣка на путь порока. Богъ предвидѣлъ это, и, чтобы не оставить человѣка въ безнадежномъ состояніи, „по закрытіи дверей крещенія отверзъ пад-

[1]) De poenit. 5.

[2]) Ibid. 6.

шему грѣшнику двери втораго покаянія, въ которыя можно войти толкущему въ нихъ, по—повидимому—не болѣе одного раза, потому именно, что это есть уже второе покаяніе". Поэтому не надо отчаяваться, когда придетъ надобность во второмъ покаяніи; „избѣгай новаго паденія, но не удаляйся и отъ втораго покаянія; берегись подвергнуться вновь опасности, но не отвращайся и отъ вспомоществующей руки, хотящей спасти тебя въ другой разъ. Когда кто сдѣлается опять больнымъ, тотъ не долженъ стыдиться прибѣгнуть вновь къ врачу. Ты обрѣтешь милость у Бога, если не будешь отвергать Его благодѣяній. Ты оскорбилъ Его, но можешь и примириться съ Нимъ. Ты знаешь у Кого просить прощенія; знаешь также, что Онъ тебѣ въ томъ не откажетъ" [1]). Любвеобильный Господь не желаетъ смерти грѣшника, Онъ увѣщеваетъ его къ покаянію и раскаяннымъ обѣщаетъ полное прощеніе; для Него горько потерять грѣшника, поэтому-то Онъ радуется обращенію одного грѣшника болѣе, нежели доброму поведенію тѣхъ, которые не разлучались съ Нимъ [2]).

Чистосердечное признаніе грѣховъ своихъ, исповѣданіе ихъ составляютъ первый актъ въ покаянномъ процессѣ. Дальнѣйшія дѣйствія въ актѣ покаянія указываютъ, что обрѣтеніе потерянной послѣ крещенія благодати и невиннаго состоянія гораздо труднѣе, чѣмъ снисканіе ихъ въ первый разъ—въ купели крещенія. Въ крещеніи сообщены были человѣку дары, заключенъ былъ завѣтъ между Богомъ и человѣкомъ и утвержденъ печатію вѣры и любви. Грѣховною жизнію союзъ этотъ расторгается, печать вѣры разламывается, человѣкъ предпочитаетъ демона Христу; отсюда понятно, что цѣна втораго примиряющаго съ Богомъ средства должна быть выше, чѣмъ цѣна перваго, очевидно, почему покаяніе отмѣчено чертами болѣе унизительными и трудными для кающагося. Въ покаяніи недовольно одного простаго раскаянія, хотя бы и искренняго, какъ въ крещеніи; нужно еще, чтобы оно засвидѣтельствовано было внѣшними подвигами (aliquo actu). Внѣшнее дѣйствіе покаянія чаще называется греческимъ терминомъ ἐξομολόγησις—исповѣдь; устное исповѣданіе грѣховъ— ἐξομολόγησις совершенно необходимо въ по-

---

[1]) De poenit. 7.

[2]) Тертулліанъ ссылается здѣсь на видѣніе Іоанна Богослова (Апок. гл. II и III), слова Самаго Господа (Іезек. XXXIII, 11), притчи о потерянной и опять найденной драхмѣ, заблудшей овцѣ, блудномъ сынѣ и др. De poenit. 8; cf. de pudicit. 7. 8.

каянномъ процессѣ,—не потому оно нужно, чтобы Богъ не зналъ грѣховъ кающагося, но потому, что оно есть „начало исправленія и удовлетворенія за грѣхи. Отъ исповѣди раждается покаяніе, которое умиряетъ Господа. Исповѣданіе сокрушаетъ и уничижаетъ человѣка, перемѣняетъ его и дѣлаетъ достойнымъ божественнаго милосердія. Оно повелѣваетъ ему пребывать въ пеплѣ и вретищѣ и погружать свою душу въ горесть, дабы очистить ее чрезъ страданіе. Оно запрещаетъ ему всякое услажденіе въ пищѣ и питіи, не для одного тѣла, но и для души. Оно требуетъ, чтобы грѣшникъ питалъ и укрѣплялъ свою душу молитвою, постомъ, воздыханіями и слезами, чтобы день и ночь вопіялъ къ Богу своему, чтобы преклонялъ колѣна предъ священниками, повергался ницъ предъ престоломъ Божіимъ и просилъ братій своихъ молиться за него“. Такое покаяніе, по словамъ Тертулліана, „возвышаетъ цѣну раскаянія, служащаго почестію, воздаваемою Богу; оно оправдываетъ грѣшника, избавляетъ его отъ божественнаго гнѣва, и земными и временными страданіями замѣняетъ для него вѣчныя казни будущаго вѣка. Унижая человѣка до праха земли, оно его вновь подъемлетъ; осыпая пепломъ, очищаетъ душу его; обвиняя и осуждая, разрѣшаетъ. Вообще, чѣмъ болѣе грѣшникъ строгъ къ себѣ, тѣмъ болѣе снисходителенъ къ нему Богъ“ [1]).

При такомъ высокомъ значеніи исповѣди—публичной ли или частной [2]), совершенно напрасно нѣкоторые избѣгаютъ ее,—„имъ непріятна исповѣдь предъ народомъ“, почему и откладываютъ ее со дня на день, стыдясь публично открыть то, что они дѣлали тайно. Стыдъ совершенно неумѣстный и излишній. Если взвѣсить и безпристрастно оцѣнить то, что испытываетъ кающійся при исповѣданіи грѣховъ и что получаетъ отъ Бога, то окажется, что стыдъ долженъ быть совершенно затѣненъ божественною милостію, тѣмъ болѣе, что исповѣдь совершается въ кругу христіанъ же, среди своихъ братій, имѣющихъ одинаковыя надежды и одинакій страхъ, живущихъ одинаково и раздѣляющихъ та-

[1]) De poenit. 9.—Во всемъ этомъ покаянномъ процессѣ Фреппель усматриваетъ три составные элемента покаянія: раскаяніе—какъ внутренній актъ, внѣшнее исповѣданіе грѣховъ или ἐξομολόγησις, и сатисфакцію—какъ очистительныя дѣла, въ смыслѣ католической догматики, и съ особенною силою настаиваетъ на этомъ разграниченіи, усматривая у Тертулліана даже и терминологію, принятую на Тридентскомъ соборѣ (Freppel, II, 15), хотя сатисфакцію въ католическомъ смыслѣ видѣть у Тертулліана не позволяетъ текстъ его сочиненія „de poenitentia“.

[2]) De poenit. 10; cf. de bapt. 20.

кія же горести и страданія... Зачѣмъ же грѣшнику избѣгать и чуждаться людей столь же грѣшныхъ, какъ и онъ, какъ будто они могутъ одобрять или осуждать его паденіе? Тѣло не можетъ заниматься или тѣшиться болью какого-либо одного своего члена,—при болѣзни одного члена оно все страдаетъ; точно также и въ тѣлѣ церкви: если болитъ одинъ ея членъ, эта болѣзнь не можетъ не отразиться на всемъ ея организмѣ,—всѣ члены ея примутъ въ немъ живое участіе, какъ бы это ни было больно страждущему члену. „Больно имѣть членъ тѣла отрѣзаннымъ, или рану, требующую прижога, противно принимать лекарство горькое и ѣдкое; но если средства эти служатъ къ выздоровленію, то никто не жалуется на ихъ непріятность,—надежда на будущее выздоровленіе заставляетъ забывать настоящее горе“ [1]).

А есть и такіе люди, которые откладываютъ исповѣдь не вслѣдствіе ложнаго стыда, а потому, что имъ не хочется совершать тѣлесныхъ подвиговъ покаянія. Ѣдкая иронія Тертулліана обрушивается на такихъ людей. „Имъ боязно, говоритъ онъ, показаться при публикѣ въ небрежномъ и некрасивомъ одѣяніи, лишаться разнообразныхъ удовольствій, носить грубую власяницу, соблюдать постъ. Имъ, быть можетъ, лучше нравится каяться въ уборѣ тирской блудницы, имѣя золотую булавку для прикалыванія волосъ, употребляя душистый порошокъ для чистки зубовъ и мѣдныя ножницы для обрѣзанія ногтей, бѣлила и румяна для подкрашиванія губъ и щекъ. Поѣзжай на воды, принимай морскія ванны, умножай свои расходы, питайся жирными яствами, пей старыя вина. Если же кто тебя спроситъ, для чего столько тратишь, ты можешь отвѣчать: я согрѣшилъ предъ Богомъ, спасеніе мое въ опасности, а потому я и рѣшился такимъ образомъ каяться и изнурять свое тѣло, дабы примириться съ Богомъ, Котораго я оскорбилъ моими грѣхами“. Людямъ, которые страшатся покаянныхъ подвиговъ, можно бы посовѣтовать взять примѣръ съ язычниковъ: какія средства употребляютъ они для полученія государственныхъ должностей по выборамъ! Ничего они не стыдятся, ничто ихъ не затрудняетъ. Одежда ихъ грубая; день и ночь стучатся они у множества дверей; сколько дѣлаютъ поклоновъ и униженій! Они какъ будто убываютъ въ ростѣ, встрѣчаясь съ человѣкомъ, имѣющимъ какое-либо вліяніе на народъ, не даютъ праздниковъ,

[1]) De poenit. 10.

не приглашаютъ къ себѣ даже и друзей, лишаютъ себя свободы и всякихъ удовольствій. Все это они терпятъ, лишь бы народъ выбралъ ихъ себѣ въ правители на одинъ годъ. А христіане для полученія вѣчнаго спасенія не хотятъ пожертвовать какими-либо пустыми удовольствіями [1]). Примѣръ язычниковъ долженъ бы убѣдить людей, гоняющихся за модами, дорожащихъ голосомъ свѣта и нѣжащихъ свое тѣло; если же онъ будетъ безсиленъ, въ такомъ случаѣ адскій огонь будетъ сильнѣйшимъ средствомъ обратить ихъ на путь истины и спасенія. „Помышляя объ исповѣди, помышляй также и объ адскомъ огнѣ, который исповѣдь можетъ для тебя утушить“, огнѣ, слабые отблески котораго, только искры его постоянно представляются нашему взору въ видѣ вулканическихъ явленій; не пренебрегай тѣмъ средствомъ, которое даровалъ Господь для твоего исцѣленія [2]).

Въ сочиненіи de poenitentia Тертулліанъ говорилъ безразлично о всѣхъ грѣхахъ, для всѣхъ грѣшниковъ открывалъ дверь покаянія, хотя и однажды, всѣмъ грѣшникамъ обѣщалъ милосердіе Божіе, подъ условіемъ искренняго раскаянія и твердой рѣшимости исправить жизнь свою. Позже, по переходѣ въ монтанизмъ, взглядъ его видоизмѣнился, сталъ ригористичнѣе. Взглядъ Тертулліана—монтаниста на грѣхи и покаяніе выраженъ въ его сочиненіи „de pudicitia“. Превознося цѣломудріе [3]) и осуждая прелюбодѣяніе, Тертулліанъ по связи предмета говоритъ и о другихъ грѣхахъ. Трактатъ de pudicitia [4]) вызванъ былъ эдиктомъ римскаго епископа [5]), въ которомъ (эдиктѣ) римскій епископъ обѣщалъ отпущеніе грѣховъ блудникамъ и прелюбодѣямъ, когда они раскаятся [6]). Эдиктъ этотъ не подходилъ подъ взглядъ Тертулліана—монтаниста, ригористически смотрѣвшаго на прегрѣшенія людей; поэтому

---

[1]) De poenit. 11.

[2]) Ibid. 12.

[3]) Pudicitia flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fructus generis, fundamentum sanctitatis, praejudicium omnis bonae mentis; quamquam rara, nec facile perfecta, vixque perpetua, tamen aliquatenus in saeculo morabitur, si natura praestruxerit, si disciplina persuaserit, censura compresserit.. De pudic 1.

[4]) Направленъ онъ противъ тѣхъ, кого Тертулліанъ по переходѣ въ монтанизмъ называлъ и ихъ самихъ. (Ibid.).

[5]) Фреппель называетъ его Зефиримомъ. Freppel, Tertull. I, 138.

[6]) Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium, Pontifex scilicet maximus, quod est Episcopus Episcoporum, edicit: Ego et moechia et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. De pud. 1.

Тертулліанъ, нисколько не стѣсняясь, называетъ его „edictum, cui adscribi non poterit bonum factum“; его не должно быть въ церкви, этой Христовой невѣстѣ, истинной, цѣломудренной и святой; онъ открываетъ дверь прелюбодѣянію, дѣлаетъ храмъ Божій не вертепомъ уже разбойниковъ (Мѳ. XXI, 13), а притономъ блудниковъ и прелюбодѣевъ [1]). Пусть ссылаются на то, что Богъ благъ, милосердъ, желаетъ не смерти грѣшника, а покаянія (Іезек. XVIII, 23. 32; XXXIII, 11), *всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися, паче же вѣрнымъ* (1 Тим. IV, 10); слѣд., и отпущеніе грѣховъ, даже и прелюбодѣямъ, согласно съ благостью Божіей. Ссылка эта, по представленію Тертулліана, не даетъ права такъ снисходительно относиться ко всѣмъ грѣшникамъ безъ исключенія. Богъ благъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и святъ, и отъ людей требуетъ святости; Богъ по природѣ благъ и милосердъ, но съ милосердіемъ Его неразрывно соединено и другое свойство—правда [2]). Эта правда не позволяетъ открывать подобными эдиктами дверь въ церковь Божію прелюбодѣямъ.

Для лучшаго уясненія дѣла и подтвержденія своей мысли Тертулліанъ дѣлаетъ разграниченіе между грѣхами: одни грѣхи считаетъ грѣхами смертными, другіе несмертными [3]), одни простительными, другіе непростительными [4]); простительные грѣхи можно загладить искреннимъ раскаяніемъ, при непростительныхъ же всякое покаяніе будетъ излишнимъ, напраснымъ [5]). Къ грѣхамъ смертнымъ или непростительнымъ онъ относитъ человѣкоубійство, идолопоклонство, обманъ, отреченіе, хулу, блудъ, прелюбодѣяніе и всякое осквернение храма Божія [6]), а по другому перечисленію—идолопоклонство, хулу, человѣкоубійство, прелюбодѣяніе, блудъ, лжесвидѣтельство, обманъ [7]).

---

[1]) De poenit. 1.

[2]) Etsi bonus natura Deus, tamen et justus.

[3]) Основаніемъ для такого разграниченія Тертулліанъ выставляетъ мѣсто изъ 5 главы 1 посл. Іоанна (16 ст.), гдѣ одни грѣхи называются *грѣхами къ смерти*, другіе *грѣхами не къ смерти*.

[4]) Alia (delicta) erunt remissibilia, alia irremissibilia; secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. De pud. 2.

[5]) Сказавши о грѣхахъ простительныхъ, Тертулліанъ прибавляетъ: sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiora, quae veniam non capiant.... horum ultra exorator non erit Christus. Ibid. 19.

[6]) Homicidium, idolatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei. Ibid. 19.

[7]) Idolatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Adv. Marc. IV, 9.

Но если есть грѣхи смертные или непростительные, къ чему въ такомъ случаѣ и каяться въ нихъ? Если уже нѣтъ надежды на прощеніе ихъ, тогда самое раскаяніе дѣлается безплоднымъ и безцѣльнымъ. Такія мысли невольно являются при сопоставленіи смертныхъ грѣховъ съ покаяніемъ и его слѣдствіемъ. Эти мысли Тертулліанъ влагаетъ въ уста своихъ противниковъ—психиковъ и ставитъ ихъ въ своемъ сочиненіи въ формѣ возраженія, на которое и отвѣчаетъ въ такомъ смыслѣ, что отпущеніе этихъ грѣховъ можетъ дать только одинъ Богъ, подобно тому, какъ Онъ же одинъ можетъ и мертвыхъ воскрешать, и что отпущеніе ихъ тѣмъ цѣннѣе, что оно доставляетъ не одно только человѣческое примиреніе. „Обращенное ко Господу и выраженное предъ Нимъ, покаяніе это тѣмъ лучше заслуживаетъ прощенія, что человѣкъ проситъ его у одного Бога, смотритъ на миръ, дарованный людьми, какъ на недостаточный для его грѣха,—предпочитаетъ краснѣть предъ церковію, чѣмъ быть съ нею въ видимомъ общеніи... Посмотрите—онъ при дверяхъ; онъ для другихъ служитъ предостереженіемъ, благодаря примѣру смиренія; онъ призываетъ къ себѣ на помощь слезы братьевъ своихъ и чрезъ это возвращается богаче, чѣмъ чрезъ видимое общеніе, возвращаемое ему. Если онъ не получаетъ мира здѣсь—на землѣ, за то сѣетъ его съ надеждой на будущее, приготовляетъ его сборъ. Нѣтъ, покаяніе этого рода не можетъ быть тщетнымъ“ [1]). Такимъ образомъ, по взгляду Тертулліана, и такъ называемые смертные грѣхи не исключаютъ возможности отпущенія ихъ, только отпущеніе это принадлежитъ уже не церкви, а одному Богу.

Говоря такимъ образомъ, Тертулліанъ, по справедливому замѣчанію Фреппеля, совершенно и не открываетъ дверь прощенія, и не закрываетъ ее, а оставляетъ полуотворенной: всегда, говоритъ Тертулліанъ, „можно“ надѣяться на прощеніе смертныхъ грѣховъ отъ Бога, хотя сама церковь и не можетъ даровать мира смертнымъ грѣшникамъ; отселѣ—покаяніе, раскаяніе и въ смертныхъ грѣхахъ не безполезно [2]).

---

[1]) De pudic. 3.

[2]) Freppel, Tertull. II, 143.

3. О бракѣ.

Полемика Тертулліана по вопросу о бракѣ противъ маркіонитовъ и психиковъ. Взглядъ маркіонитовъ и монтанистовъ на бракъ и его повторяемость. Двойственность взгляда Тертулліана на бракъ въ до-монтанистическій и монтанистическій періодъ литературной дѣятельности его (допущеніе въ первомъ періодѣ повторяемости брака и осужденіе даже перваго брака—во второмъ). Бракъ христіанъ съ язычниками.

По вопросу о бракѣ взглядъ Тертулліана двоится. Принявши монтанизмъ, Тертулліанъ расходился въ данномъ вопросѣ со взглядомъ церкви; вопреки апостолу и церковной практикѣ, онъ признавалъ только единобрачіе и безусловно отрицалъ повтореніе брака. Взглядъ свой на бракъ Тертулліанъ выразилъ въ сочиненіяхъ „de monogamia“, „exhortatio ad castitatem“ и „ad uxorem libri 2“. Первое сочиненіе полемическаго характера, второе и третіе носятъ отпечатокъ совѣта близкаго человѣка, имѣющаго въ виду дать свободу отъ брачныхъ узъ и доставить пользу другому.

Полемика Тертулліана по вопросу о бракѣ направлена противъ маркіонитовъ и тѣхъ членовъ христіанскаго общества, къ числу которыхъ онъ и самъ нѣкогда принадлежалъ и которыхъ по переходѣ въ монтанизмъ сталъ называть не иначе, какъ людьми душевными, psychici,— полемика совмѣстная и одновременная противъ еретиковъ и церкви.

Выходя изъ того положенія, что всѣ произведенія Діміурга, противодѣйствовать дѣламъ котораго составляетъ прямую обязанность послѣдователей христіанскаго Бога, должны быть отвергнуты, маркіониты совершенно отрицали бракъ, какъ дѣло плоти, установленіе ветхозавѣтнаго Бога [1]). Христіанская церковь, основываясь на апостольскихъ изреченіяхъ, напротивъ, допускала даже повтореніе брака [2]). Ригористическій монтанизмъ, вѣрный своимъ принципамъ, взялъ на дѣло совершенно иначе. Явившись какъ отпоръ своевольному капризу тогдашняго римскаго и карѳагенскаго общества—заключать и расторгать браки когда угодно, монтанизмъ безусловно осуждалъ вторые браки наравнѣ съ прелюбодѣяніемъ или блудомъ, явился съ характеромъ экзальтированнаго пуританизма, допускавшаго лишь моногамію, да и моногамію—какъ милость для

1) См. выше стр. 164. 165.

2) De monog. 1. Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.

слабаго человѣчества. Онъ явился, такимъ образомъ, среднимъ направленіемъ. Сдѣлавшись послѣдователемъ фригійскаго сектатора, Тертулліанъ, разумѣется, началъ отстаивать монтанистическія воззрѣнія на бракъ и отрицать истинно-церковныя и еретическія, какъ крайности; на его взглядъ, еретики не пользуются и тѣмъ, чѣмъ предоставлено пользоваться, психики, напротивъ, злоупотребляютъ предоставленнымъ [1]),—тѣ и другіе не могутъ встрѣтить одобренія [2]). По заявленію Тертулліана, только въ монтанизмѣ позволительность (licentia) и воздержаніе (continentia) находятся въ полной гармоніи; отрицая крайности психиковъ и еретиковъ, монтанизмъ ратуетъ только за единобрачіе [3]) и нерасторжимость брака ни въ какомъ случаѣ, даже смертномъ. Этотъ пунктъ монтанистическаго ученія тѣмъ съ большимъ усердіемъ защищалъ карѳагенскій пресвитеръ, что онъ вполнѣ согласовался съ его психическимъ настроеніемъ. Для Тертулліана, съ его мрачнымъ, не любящимъ стѣсненія характеромъ, бракъ не имѣлъ особенной прелести, и если онъ самъ когда-то вступилъ въ бракъ, за то и постарался впослѣдствіи покончить расчеты съ тѣми обязанностями, которыя налагались на него бракомъ, остаться вполнѣ свободнымъ человѣкомъ и возвышать свой голосъ противъ позволительности втораго брака, якобы несогласнаго съ характеромъ христіанства [4]). По переходѣ въ монтанизмъ, въ немъ явилось даже отвращеніе отъ вторыхъ браковъ. Въ монтанизмѣ оно такъ и должно было случиться. При вѣрованіи въ близкій конецъ міра и видѣ нравственной распущенности, монтанисты тяготились брачными узами,—имъ только хотѣлось поскорѣе—безъ всякой помѣхи—разстаться съ жизнію путемъ мученичества. Отсюда—милостью со стороны монтанистовъ было и то, что они допустили хоть одинъ бракъ, оставили человѣку хоть немного свободы въ этомъ случаѣ.

Зная характеръ Тертулліана—пылкій и рѣшительный, его привязанность къ монтанизму, глубокую нелюбовь къ препятствіямъ, легко по-

---

1) De monog. 1. Te laedunt qui abutuntur, quemadmodum qui non utuntur.

2) Ibid. Verum neque continentia ejusmodi laudanda, quia haeretica est, neque licentia deferenda, quia psychica est. Illa blasphemat, ista luxuriat; illa destruit nuptiarum Deum, ista confundit.

3) Ibid. Penes nos, quos spirituales merito dici facit agnitio spiritualium charismatum, continentia tam religiosa est, quam licentia verecunda, quandoquidem ambae cum Creatore sunt. Continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat. Illa non cogitur, ista, regitur. Illa arbitrium habet, haec modum. Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum.

4) См. его письмо къ женѣ.

пять, какъ Тертулліанъ долженъ былъ отнестись къ церковному ученію о бракѣ и къ ученію маркіонитовъ объ этомъ же предметѣ. Маркіониты слишкомъ сильное и невыгодное для себя впечатлѣніе произвели на Тертулліана, чтобы онъ снисходительно отнесся къ ихъ ученію о чемъ бы то ни было; отсюда понятна его неуступчивость маркіонитскимъ тезисамъ. Рядомъ опытовъ Тертулліанъ убѣдился, что церковное ученіе о бракѣ и его повторяемости оставляетъ очень много мѣста человѣческой свободѣ; отселѣ неудивительна настойчивость Тертулліана на необходимости реформы въ ученіи о бракѣ по планамъ Монтана и его пророчицъ — органовъ св. Духа. „Эта роковая идея, запавшая въ душу, гдѣ кипѣлъ гнѣвъ, вылилась изъ нея какъ горящая лава, готовая покрыть потокомъ брани все, что бы ни встрѣтилось на пути“ [1]). Искусная софистика въ рукахъ Тертулліана была сильнымъ орудіемъ въ борьбѣ съ психиками, орудіемъ, которымъ онъ умѣло воспользовался [2]); натянутыя объясненія библейскихъ мѣстъ, экзегетическій произволъ [3]) дали Тертулліану возможность доказать излюбленную мысль и провести монтанистическій взглядъ на бракъ до конца. Но рядомъ съ этимъ есть у Тертулліана и прекрасныя мысли, основанныя на серьезныхъ данныхъ. Оспаривая вторые браки, Тертулліанъ представляетъ два великіе типа брачнаго союза: естественный, это—Адамъ, мужъ одной жены, и сверхъестественный, это—Христосъ, имѣющій союзъ только съ одною церковію; эти два типа онъ выставляетъ всюду въ своемъ разсужденіи о бракѣ, этотъ аргументъ повторяетъ на различные лады и опредѣляетъ, что примѣръ этихъ двухъ прототиповъ человѣческаго рода—созданнаго и возрожденнаго—ограничиваетъ брачное сопряженіе однимъ, не допускаетъ расторженія и повторенія браковъ.

Одинаковы съ полемическимъ трактатомъ по содержанію, но различны по характеру и тону, сочиненія, „exhortatio ad castitatem“ и „ad uxorem“. Въ существѣ дѣла не высказывая ничего новаго, въ указанныхъ сочиненіяхъ Тертулліанъ представляетъ тѣмъ не менѣе нѣкоторыя частности, не встрѣчающіяся въ трактатѣ „de monogamia“. Какъ плодъ спокойной разсудительности Тертулліана, а не запальчивости горячаго полемиста, совѣтъ близкимъ людямъ, а не отпоръ против-

1) Freppel, Tertull. II, 115.
2) Exhort. ad cast. 3.
3) Ibid. 3. 4; de monogam. 2. 11. 14.

никамъ, эти сочиненія, такъ сказать, суммируютъ то, что Тертулліаномъ высказано въ трактатѣ „de monogamia“, суммируютъ въ мягкой формѣ. Первое сочиненіе написано Тертуллианомъ какъ совѣтъ одному христіанину, какъ онъ долженъ поступить, лишившись своей жены (умершей), второе—нѣчто въ родѣ духовнаго завѣщанія Тертулліана своей женѣ, какъ лучше всего поступить ей, когда она по смерти своего мужа—Тертулліана останется вдовой.

Смерть человѣка вообще вызываетъ размышленія такого или иного характера; смерть человѣка близкаго—жены тѣмъ большія думы навѣваетъ, думы о томъ, между прочимъ, какъ устроиться въ жизни по смерти дорогаго человѣка. Имѣя въ виду это, а можетъ быть и запросъ, Тертулліанъ и пишетъ цѣлый трактатъ и посвящаетъ его извѣстному, опредѣленному лицу, можетъ быть, колебавшемуся относительно дальнѣйшей жизни своей и томившемуся надъ разрѣшеніемъ вопроса: жениться опять по смерти жены, или остаться навсегда вдовцомъ. Предполагая, что самъ онъ помретъ ранѣе своей жены, и не желая поставить ее на путь колебанія относительно того же вопроса, Тертулліанъ и ей посвящаетъ—какъ бы духовное завѣщаніе—сочиненіе въ двухъ книгахъ съ разрѣшеніемъ брачнаго вопроса въ смыслѣ моногаміи. „Я не сомнѣваюсь, любезный братъ, что послѣ смерти своей жены ты разсудилъ, какъ достигнуть покоя душѣ своей, котораго иначе нельзя достигнуть, какъ оставаясь на будущее время вдовцомъ. Обрати на это вниманіе“ [1]). „Любезная подруга моя въ служеніи Господу! Я призналъ полезнымъ помыслить о томъ, что ты должна дѣлать, въ случаѣ, если я оставлю міръ сей прежде тебя. Завѣщаваю тебѣ мои совѣты и приглашаю тебя имъ послѣдовать“ [2]). Такъ начинаетъ Тертулліанъ то и другое сочиненіе. Основная мысль въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ карѳагенскаго пресвитера та, что христіане должны стремиться къ высотѣ нравственнаго совершенства, богоподобію, и вслѣдствіе этого устранять то, что можетъ препятствовать этому стремленію.

Предстѣвимъ теперь главныя положенія Тертулліана по вопросу о бракѣ, съ подробнымъ раскрытіемъ его мыслей.

„Мы, говоритъ Тертулліанъ, знаемъ одинъ бракъ, какъ и одного

---

[2]) Exhort ad castit. 1.

[1]) Ad uxor. lib. 1 c. 1.

Бога", и находимъ, что почтеннѣе тотъ брачный законъ, въ которомъ не опускается изъ виду и естественный законъ стыдливости. Психики если допускаютъ повтореніе брака, такъ это потому, что они не приняли Духа; отсюда—имъ не то нравится, что угодно Духу, а что угодно плоти (Быт. VI. 3; Галат. V, 17) [1]); моногамію отрицаютъ только тѣ, которые не слушаютъ внушеній Параклета, Который учитъ только истинѣ, по слову Господа, возвѣщаетъ людямъ то, что они не могли вмѣстить изъ ученія Спасителя [2]), Который ни въ какомъ случаѣ не можетъ передавать противнаго каѳоличѣскому преданію и налагать новое, неудобоносимое бремя, вопреки легкому бремени Господа [3]).

Богъ хочетъ, чтобы созданный по Его образу человѣкъ стремился къ богоподобію, былъ также святъ, какъ святъ Богъ. „Онъ установилъ различныя степени святости для людей. Первую степень составляетъ дѣвство, соблюдаемое отъ рожденія. Вторая степень дѣвства послѣ крещенія состоитъ въ томъ, чтобы мы во время супружества очищали себя добровольною разлукою между мужемъ и женой, или сохраняли цѣломудріе, пребывая постоянно какъ бы въ безбрачномъ состояніи. Наконецъ, третья степень заключается въ единобрачіи, когда мы по смерти первой жены отказываемся отъ вступленія въ новый бракъ. Первое счастіе, первое дѣвство—вовсе не знать того, о чемъ послѣ можно жалѣть, познавши оное. Вторая степень—презирать то, что слишкомъ хорошо намъ извѣстно. Третья—также достойна похвалы, потому что воздержаніе есть добродѣтель" [4]). Превознося дѣвство, Тертулліанъ не отрицаетъ брачное соединеніе мужа и жены: признавать бракъ дѣломъ нечистымъ, по Тертулліану, могутъ только еретики, расторгать существующій бракъ значитъ возставать противъ Того, Кто создалъ и жену и благословилъ бракъ [5]); первый бракъ – дѣло законное [6]). Не то представляютъ вторые браки; Тертулліанъ отрицаетъ ихъ.

---

1) De monog. 1.

2) Іоан. XVI, 12. 13.

3) De monog. 2.

4) Exh. ad cast. 1. Сравнивая дѣвство и вдовство, Тертулліанъ отдаетъ предпочтеніе послѣднему; состояніе вдовства самое трудное, такъ какъ воздержаніе отъ того, что извѣстно и испытано, несравненно труднѣе воздержанія отъ того, что неизвѣстно; дѣвственница счастливѣе, вдова достойнѣе; первая никогда не совращалась съ пути, другая вновь вступаетъ на него; та вѣнчается благодатію, эта—мужествомъ и доблестію (Ad uxor. I, 8).

5) Ad uxor. I, 3.

6) Ibid. 7. Послѣ не такъ смотрѣлъ Тертулліанъ и на первые браки. См. ниже.

Если раскрыть ветхозавѣтныя книги Св. Писанія, то въ нихъ мы увидимъ ученіе о моногаміи, убѣдимся, что моногамія не нова, не чужда въ церкви Божіей и есть собственно ученіе христіанское, такъ что Параклетъ является въ этомъ случаѣ не столько установителемъ, сколько возстановителемъ и истолкователемъ моногаміи. Адамъ былъ мужемъ одной жены, Господь создалъ ему только одну жену [1]), присовокупилъ и брачный законъ: *и будета два въ плоть едину* (Быт. II, 18. 24), два, а не три и не многіе въ одну плоть, такъ что нарушеніе этого божественнаго закона будетъ уже злодѣяніе, scelus [2]). Примѣромъ единобрачія служитъ Авраамъ. До обрѣзанія онъ былъ мужемъ одной жены, и хотя послѣ обрѣзанія онъ не былъ моногамомъ, это ничего не доказываетъ: образцемъ для насъ служитъ въ этомъ случаѣ Авраамъ до обрѣзанія. Авраамъ „бигамомъ началъ быть съ обрѣзаніемъ, моногамомъ — съ необрѣзаніемъ. Ты думаешь принимать бигамію? допусти и обрѣзаніе. Защищаешь необрѣзаніе? слѣдуй и моногаміи. И тогда ты будешь сыномъ Авраама—моногама, какъ необрѣзаннаго; такъ что если ты обрѣзываешься, то уже не сынъ, поелику ты будешь не отъ вѣры, а отъ знаменія вѣры (ex signaculo fidei), оправдываемой въ обрѣзаніи“. Въ подтвержденіе этой мысли Тертулліанъ ссылается на 3 главу посл. ап. Павла къ Галатамъ. Приводитъ изъ библіи и другіе примѣры единобрачія [3]). При этомъ Тертулліанъ не могъ не натолкнуться на нѣкоторые ветхозавѣтные примѣры, которые шли въ разрѣзъ съ моногаміей. Прежде всего онъ останавливаетъ свое вниманіе на законѣ ужичества и даетъ ему такія объясненія, которыя не ниспровергаютъ его главныя мысли о моногаміи, а поясняютъ и доказываютъ. Законъ ужичества былъ необходимъ,—онъ вытекалъ изъ благословенія Божія: *растится и множится* (Быт. I, 28); онъ былъ необходимъ, потому что скопцы и неплодные считались безславными,—чтобы избавить ихъ отъ безславія, необходимо было возстановить ихъ сѣмя [4]). Въ новомъ завѣтѣ все это утратило значеніе: безславіе не покрываетъ умершихъ бездѣтными и скопцовъ, такъ какъ скопцы заслужили даже милость, призванные въ

1) „Богъ, конечно, могъ бы сотворить Адаму нѣсколькихъ женъ, если бы восхотѣлъ, но того Онъ не сдѣлалъ“, говоритъ Тертулліанъ (Exh. ad cast. 5; ad uxor. I, 2); стало быть, тѣмъ самымъ узаконилъ только единобрачіе.

2) De monog. 4.

3) Ibid. 6.

4) Ibid. 7.

царство небесное; ветхозавѣтный законъ *прешелъ*, а что прешло, то уже не имѣетъ силы, не имѣетъ значенія; смерть не расторгаетъ брака,— „живъ единственный Отецъ нашъ—Богъ и наша матерь—церковь, мы, живущіе Богу, не мертвы, и не мертвыхъ мы хоронимъ, поелику и они живы во Христѣ". Къ подобному же выводу приходитъ Тертулліанъ, обращая вниманіе на примѣръ ветхозавѣтныхъ патріарховъ, которые имѣли по нѣскольку не только женъ, но и наложницъ. Примѣръ ихъ, по видимому, даетъ право вступать въ бракъ нѣсколько разъ. Не отрицая многоженства и конкубинатства, Тертулліанъ объясняетъ такіе ветхозавѣтные примѣры въ смыслѣ допущенія, а не повелѣнія. На полигамію и конкубинатство патріарховъ Тертулліанъ смотритъ какъ на дозволеніе, вытекающее изъ заповѣди: *растите́ся и множи́теся* (Быт. I, 28); это дозволеніе ветхозавѣтное въ новомъ завѣтѣ было отмѣнено, какъ отмѣнено и многое другое. Допуская многоженство, Богъ поступилъ подобно человѣку, который сажаетъ деревья, съ цѣлію послѣ порубить ихъ на постройки. Ветхій завѣтъ имѣлъ цѣлію сажать деревья, новый подаетъ сѣкиру для рубки ихъ [1]). Въ ветхомъ завѣтѣ встрѣчается полигамія; но въ немъ же находится и безусловное ограниченіе ея: жрецамъ дозволялось жениться не болѣе, какъ на одной женѣ (Лев. XXI, 13; Втор. XVII, 17). Подобное запрещеніе—жениться во второй разъ—относится и къ христіанамъ, а не къ ветхозавѣтнымъ только священникамъ, и не къ священникамъ только новозавѣтнымъ, а и къ мірянамъ,—христіане—всѣ священники, въ христіанствѣ всякій вѣрующій—священникъ для себя и нѣкоторыхъ другихъ: онъ можетъ приносить Богу жертву въ молитвахъ, колѣнопреклоненіяхъ, бдѣніяхъ, можетъ даже въ крайнихъ случаяхъ крестить [2]). Правда, въ церкви есть границы между мірянами и священниками; но существенныя христіанскія обязанности у нихъ одни и тѣже; стало быть, и міряне, какъ и священники, должны жениться однажды. Къ тому же, если міряне будутъ вступать во второй бракъ, откуда будетъ брать священниковъ—моногамовъ? [3]).

---

[1]) Exh. ad cast. 6.

[2]) Ibid. 7. Эта, высказанная Тертулліаномъ, мысль дала Неандеру и др. протестантскимъ авторамъ основаніе видѣть у Тертулліана выраженіе древняго ученія о всеобщемъ священствѣ въ христіанствѣ, въ смыслѣ протестантскомъ. На самомъ дѣлѣ, если всмотрѣться въ текстъ Тертулліановой рѣчи, окажется, что Тертулліанъ называетъ христіанъ священниками не въ смыслѣ пастырей, совершителей таинствъ и отправителей общественнаго богослуженія,—для этого существуетъ іерархія, а только какъ людей, которые по нравственнымъ качествамъ должны быть равными священникамъ.

[3]) Ibid. 7.

И новый завѣтъ представляетъ немало примѣровъ, изъ которыхъ видны и моногамія и воздержаніе отъ брака: моногама—священника Захарію, небрачнаго—Іоанна Предтечу. Говоря объ апостолахъ, Тертулліанъ упоминаетъ только объ одномъ ап. Петрѣ, какъ человѣкѣ женатомъ; всѣ другіе апостолы, по его словамъ, были или скопцы, или люди, воздержавшіеся отъ брака. Если, говоритъ Тертулліанъ, апостолъ и говоритъ: *еда не имамы власти сестру жену водити, яко и прочіи апостоли, и братія Господня, и Кифа* (1 Кор. IX, 5), такъ здѣсь разумѣетъ не женъ апостоловъ—въ собственномъ смыслѣ этого слова, а вообще женщинъ, бывшихъ при апостолахъ съ цѣлію служенія имъ и слушанія евангельской проповѣди, какъ и при І. Христѣ, ибо на греческомъ языкѣ жена и женщина называются однимъ и тѣмъ же именемъ—γυνή [1]).—Единобрачіе должно быть и по тому высокому значенію, какое придаетъ браку апостолъ Павелъ. Бракъ изображаетъ собою таинственно союзъ Христа съ церковію, и какъ союзъ этотъ одинъ, такъ и бракъ долженъ быть одинъ, неповторяемъ [2]).

Доказывая моногамію, Тертулліанъ ссылается и на язычниковъ. Не говоря уже о языческихъ жрецахъ—моногамистовъ по должности [3]), и между заурядными людьми при различныхъ празднествахъ и церемоніяхъ единобрачные имѣютъ предпочтеніе предъ второбрачными. Если у язычниковъ такъ, то тѣмъ болѣе такъ должно быть у христіанъ, чтобы не стать имъ ниже язычниковъ [4]).—Насколько моногамія естественна, видно это и изъ царства животныхъ [5]).

Въ тѣсной и неразрывной связи съ вопросомъ о единствѣ брака стоитъ вопросъ о нерасторжимости брака. По взгляду Тертулліана, бракъ нерасторжимъ ни въ какомъ случаѣ, даже смерть одного изъ соединенныхъ бракомъ не разрываетъ брачныхъ узъ и не даетъ права оставшемуся въ живыхъ вновь вступать въ брачный союзъ. Первоначальный основной брачный законъ говоритъ: *еже Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ* (Мо. XIX, 6. 8). Такимъ образомъ „только одинъ

---

1) De monog. 8.
2) Exhort. ad cast. 5.
3) Ad uxor. I, 6. 7.
4) Exh. ad cast. 12.
5) De monog. 4. Etiam in ipsis animalibus monogamia recognoscitur, ne vel bestiae de moechia nascerentur. Ex omnibus bestiis, ex omni carne, duo mares in arcam, ut vivant secum masculus et foemina.

Богъ разлучаетъ, Богъ, Который и соединяетъ". Расторгая бракъ смертію одного изъ брачившихся, Богъ тѣмъ самымъ налагаетъ уже нравственную обязанность на оставшагося въ живыхъ не вступать въ новый бракъ: такое сочетаніе будетъ противно волѣ Божіей, будетъ считаться прелюбодѣяніемъ [1]). Мы не должны жалѣть того, что потеряли черезъ смерть жену или мужа: *Господь даде, Господь отъятъ: яко Господеви изволися, тако и бысть* (Іов. I, 21). Если бы Богъ хотѣлъ, чтобы мы оставались въ супружествѣ, то Онъ не лишилъ бы насъ первой жены или перваго мужа; коль скоро лишаетъ, то, значитъ, это угодно Ему и идти противъ этого грѣшно. Правда, человѣку дана свобода поступать такъ или иначе; но эту свободу свою человѣкъ долженъ сообразовать съ волей Божіей, поступать такъ, какъ желаетъ Богъ; если же человѣкъ дѣлаетъ не то, что угодно Богу, тогда онъ дѣлаетъ угодное діаволу, дѣлается рабомъ его [2]). Отсюда, необходимо тщательно узнавать волю Божію, волю не только явную, всѣмъ извѣстную, но и сокровенную. Иное какъ бы и согласно съ волей Божіей, потому что Богомъ дозволено; но дозволеніе не составляетъ еще прямой воли дозволяющаго, оно иногда вызывается необходимостію. Воля же Божія въ собственномъ смыслѣ состоитъ въ томъ, что прямо и безусловно предписывается Богомъ, а не въ томъ, что дозволяется по снисхожденію. Дозволеніе одного предполагаетъ другое, лучшее и побуждаетъ насъ слѣдовать этому лучшему, какъ угодному Богу и согласному съ Его волей; слѣд., дозволенное, какъ предпочитаемое, будетъ ниже того, чему оно предпочтено; человѣкъ, дѣлая то, что только дозволено, грѣшитъ. Вторые браки основаны на волѣ Божіей, допускающей ихъ по снисхожденію (какъ вытекаетъ изъ самаго понятія о бракѣ и установленія его, брачный союзъ только одинъ); поэтому, какъ результатъ не безусловной воли, а вызванной снисходительностію, они не составляютъ безусловнаго блага, — имъ предпочитается лучшее — воздержаніе [3]). Отсюда, оставшійся въ живыхъ

[1]) По Тертулліану, бракъ есть соединеніе Богомъ двоихъ въ одну плоть; прелюбодѣяніе будетъ въ томъ случаѣ, когда является соединеніе послѣ какого бы то ни было расторженія брака. Matrimonium est, cum Deus junxit duos in unam carnem, aut junctos deprehendens in eadem carne, conjunctionem signavit. Adulterium est, cum, quoquo modo disjunctis duobus, alia caro, imo aliena miscetur, de qua dici non possit: haec est caro ex carne mea, et hoc os ex ossibus meis (De monog. 9). По другому опредѣленію, adulterium есть не что иное, какъ matrimonium illicitum (Ibid. 15).

[2]) Exh. ad cast. 2.

[3]) Ibid. 3 12.

супругъ, воспользовавшись представившеюся свободой отъ брачныхъ узъ, долженъ позаботиться о томъ, чтобы умѣрить свои страсти и пожеланія, посвятить себя воздержанію [1]), позаботиться, чтобы плоть не взяла перевѣса надъ духомъ—слабѣйшая надъ сильнѣйшимъ (Мѳ. XXVI, 41) [2]). Здѣсь представляется полнѣйшая къ тому возможность. Безъ жены человѣкъ чувствуетъ себя какъ бы возрожденнымъ: „когда молится, онъ, кажется, видитъ себя ближе къ небу; онъ проводитъ ночи въ размышленіяхъ о свящ. Писаніи; сердце его исполняется блаженства; борясь съ діаволомъ, онъ пріобрѣтаетъ довѣріе къ себѣ“; онъ соблюдаетъ тѣлесную чистоту; несвязанный брачными узами и соединенными съ ними обязанностями, онъ во всякое время и вездѣ можетъ молиться,—молитва его тогда истекаетъ изъ души, незапятнанной стыдомъ и робостію, и Духъ Святый возноситъ ее прямо къ Богу [3]). Сверхъ того, есть и психологи-

---

[1]) Ad uxor. I, 6.

[2]) Ibid. I, 4.

[3]) Exh. ad cast. 10. Говоря о внутренней жизни христіанъ, Тертулліанъ неоднократно, въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, касался одного изъ существенныхъ проявленій религіозно-нравственной жизни—молитвы. Насколько важной и необходимой Тертулліанъ считалъ молитву, это можно видѣть изъ того, что уясненію ея и условій ея дѣйственности онъ посвятилъ даже особый трактатъ: „de oratione“.—Въ образецъ всякой молитвы христіанина Тертулліанъ полагаетъ молитву Господню. Взглядъ его на эту молитву очень высокъ,—Тертулліанъ справедливо называетъ ее небесной, божественной истиной. Молитва Господня кратка; но чѣмъ болѣе кратка она на словахъ, тѣмъ обширнѣе въ мысляхъ,—она содержитъ въ себѣ почти все нравоученіе Господа, все благочиніе церкви: „она есть сокращеніе всего евангелія“ (De orat. dom. 1). Не касаясь самаго объясненія молитвы Господней Тертулліаномъ (I—VIII гл.), такъ какъ оно вполнѣ согласно съ нашими катихизическими объясненіями, укажемъ здѣсь тѣ условія, при которыхъ приносимая молитва можетъ быть успѣшна. Эти условія, высказанныя Тертулліаномъ во второй половинѣ сочиненія—съ 9 главы, отвѣчаютъ тѣмъ условіямъ, которыя выражены Спасителемъ въ нагорной бесѣдѣ и Апостоломъ Павломъ въ его посланіяхъ; именно: при молитвѣ нужно быть примиреннымъ со всѣми, даже и съ врагами (с. 10), имѣть внутреннюю чистоту души, а не внѣшнюю только (наприм. омыть себя) (с. 11), молиться нужно стоя, а не сидя, какъ дѣлаютъ язычники (с. 12), тихо, со скромностію, а не фарисейски—напоказъ, или языčески—съ различными тѣлодвиженіями (с. 13); молитва искренняя должна исходить отъ сердца (с. 14). Жены, являясь въ храмъ на молитву, должны быть съ покрытыми головами (с. 15. Cf. de virg. vel.—весь трактатъ,—тамъ повторяются пространно тѣже мысли и доказательства, что и въ соч. de orat. dom. с. 15). Молиться можно и должно съ преклоненіемъ колѣнъ; только въ день Пасхи не должно быть колѣнопреклоненій для выраженія воздержанія отъ обнаруженія печали и скорби (de orat. dom. 17). Христіанская молитва, по заповѣди Апостола, должна быть во всякое время и на всякомъ мѣстѣ (с. 18). Говоря о времени молитвы, Тертулліанъ особенно указываетъ на 3, 6 и 9 часы дня, или—по нашему—9 12 и 3 часы,—троекратная молитва въ честь и славу Пресв. Троицы, затѣмъ—предъ принятіемъ пищи и хожденіемъ въ баню („духъ всегда долженъ быть очищенъ прежде тѣла, небесное должно предшествовать земному“—с. 19), при входѣ въ домъ и послѣ лобзанія ми-

ческое основаніе удаляться вторыхъ браковъ. Неженившійся во второй разъ не испытываетъ тѣхъ состояній и внутреннихъ волненій, какія неизбѣжно являются у двоеженца. У двоеженца „душа волнуется отъ двухъ женъ: отъ одной по воспоминанію, отъ другой — по дѣйствительности". Первой жены нельзя ненавидѣть, потому что память о ней священна, тѣмъ болѣе, что она перешла уже въ царство Божіе, вторую невозможно ненавидѣть, потому что она постоянно находится предъ глазами. Выводъ опять тотъ же: чтобы быть спокойнымъ и сохранить цѣломудріе, необходимо отказаться отъ вторыхъ браковъ [1]).—Если бракъ не расторгается со смертію, тѣмъ болѣе не долженъ онъ расторгаться при жизни. Въ первомъ случаѣ смерть—дѣло Божіе, во второмъ—расторжимость брака при жизни—дѣло чисто человѣческое, происходящее отъ различныхъ житейскихъ причинъ: несогласія, гнѣва, ненависти, клеветы и т. п., вслѣдствіе чего мужъ и жена дѣлаются иногда взаимными врагами [2]).

Психики, защищая повторяемость брака, ссылаются на 1 Кор. VII, 39: *жена привязана есть закономъ, въ елико время живетъ мужъ ея: аще же умретъ мужъ ея, свободна есть за негоже хощетъ, посягнути, точію о Господѣ* [3]). Тертулліанъ находитъ пониманіе этой ссылки психиками неправильнымъ. Если, говоритъ онъ, допустить вторые браки, тогда надо допустить и третьи, и четвертые и т. д., т. е. допустить полигамію, не имѣющую мѣста въ христіанствѣ [4]). Приведенное мѣсто изъ 1 Кор. VII, 39, по Тертулліану,

---

ра, данпаго брату по вѣрѣ (с. 20). Принесенная при такихъ условіяхъ молитва „подаетъ мужество страждущимъ и терпѣніе воздыхающимъ, умножаетъ благодать; устраняетъ гнѣвъ Божій, имѣетъ силу преклонять и умилостивлять Бога; доставляетъ счастіе намъ и другимъ людямъ: она представляетъ изображеніе жизни Господа нашего, Который, во время пребыванія своего на землѣ, воскрешалъ мертвыхъ, укрѣплялъ слабыхъ, исцѣлялъ больныхъ, изгонялъ бѣсовъ, отверзалъ темницы и разрѣшалъ узы невинныхъ. Молитва изглаживаетъ грѣхи, удаляетъ искушенія, останавливаетъ мечъ гоненія. Молитва утѣшаетъ немощныхъ и увеселяетъ сильныхъ. Молитва руководствуетъ странствующихъ, усмиряетъ грозы и приводитъ въ оцѣпенѣніе разбойниковъ. Молитва питаетъ бѣдныхъ и учитъ богатыхъ воздерживаться. Молитва возстановляетъ падшихъ, укрѣпляетъ колеблющихся и убѣждаетъ противящихся. Молитва есть ограждепіе вѣры и щитъ нашъ противъ взоровъ злочестивцевъ, подстерегающихъ паденіе наше, чтобъ тому порадоваться. Станемъ ходить подъ покровомъ сего оружія... Всѣ Ангелы, всѣ твари молятся... Самъ Господь молился" (с. 23). Такой прекрасной картиной примѣровъ и дѣйствій молитвы заканчиваетъ Тертулліанъ свое сочиненіе о молитвѣ.

[1]) Exh. ad cast. 11.

[2]) De monog. 10.

[3]) Ibid. 11.

[4]) Ibid. 18; cf. Exhort. ad cast. 9.

нисколько не говоритъ о повторяемости брака. Апостолъ писалъ: *привязался ли еси женѣ? не ищи разрѣшенія. Отрѣшился ли еси жены? не ищи жены. Аще ли же и оженишися, не согрѣшилъ еси: и аще посягнетъ дѣво, не согрѣшила есть: скорбь же плоти имѣти будутъ таковіи* (1 Кор. VII, 27, 28). Мысль апостола здѣсь сводится къ моногаміи въ христіанствѣ. Жизнь христіанина начинается собственно въ христіанствѣ [1]), поэтому „освобожденному отъ жены прежде вѣры не считается послѣ вѣры второй женой та, которая послѣ вѣры первая". При свѣтѣ мысли о томъ, что жизнь наша начинается собственно съ принятіемъ христіанства, легко понять слова апостола и въ 39 ст.: *жена привязана есть закономъ, въ елико время живетъ мужъ ея: аще же умретъ мужъ ея, свободна есть, за негоже хощетъ, посягнути, точію о Господѣ.* Апостолъ считаетъ жену свободной по смерти мужа, („разведеннымъ онъ не позволилъ вступать въ бракъ, вопреки древней заповѣди"); „если она выйдетъ за мужъ (по смерти перваго мужа), не согрѣшитъ, потому что не вторымъ мужемъ будетъ тотъ, который отъ вѣры первый". Какъ бы въ поясненіе этой мысли, апостолъ и прибавилъ: *точію о Господѣ* [2]). Точно также нужно понимать и слѣдующія слова апостола: *хощу юнымъ вдовицамъ посягати, чада раждати, домъ строити, ни единыя же вины дати противному хулы ради* (1 Тим. V, 14). Апостолъ не желаетъ здѣсь, чтобы бракъ въ христіанствѣ повторялся; относительно молодыхъ вдовъ его мысль совершенно та, „чтобы онѣ столько же разъ выходили за мужъ, сколько разъ вдовѣютъ" [3]). Наконецъ, если апостолъ и позволяетъ имъ вступать въ бракъ, такъ это позволеніе его не есть повелѣніе [4]),—это—временное допущеніе вслѣдствіе немощи плоти, подобно тому, какъ разводъ допущенъ былъ Моисеемъ вслѣдствіе жестокосердія (Мѳ. XIX, 8). Какъ временная мѣра, вызванная необходимостью, она не могла существовать вѣчно. Съ явленіемъ Христа и Параклета она утратила свое значеніе. Жестокосердіе, бывшее причиной развода, господствовало до Христа; точно также и немощь плоти, вслѣдствіе которой допущенъ былъ второй бракъ, имѣла мѣсто только до Параклета. Отсюда—съ явленіемъ Христа и Параклета

[1]) De monog. 12. A fide ipsa vita nostra censetur. См. также de pudic. 1.

[2]) De monog. 11.

[3]) Ibid. 13. Сравн. объясненное Тертулліаномъ мѣсто съ Рим. VII, 2. 6.

[4]) Aliud est indulgere, aliud jubere.

не стало причинъ для развода и повторенія брака (разводъ и повтореніе брака стоятъ въ тѣсной и неразрывной связи между собой),—„новый законъ отрицаетъ разводъ, новое пророчество—второй бракъ“ [1]).

Оригинально съ софистической стороны объясненіе Тертулліаномъ мѣста изъ 1 Коринѳ. VII, 1. Апостолъ говоритъ: *добро человѣку женѣ не прикасатися*. Тертулліанъ заключаетъ: прикасаться женѣ, слѣдовательно, есть зло; ибо нѣтъ ничего противоположнаго добру, кромѣ зла. Отсюда, въ виду того, что христіане должны стремиться къ высотѣ нравственнаго совершенства, къ добру, и выходитъ, чтобы и тѣ, которые имѣютъ женъ, были какъ бы не имѣющими ихъ, а тѣмъ болѣе тѣ, которые не имѣютъ, не должны имѣть. Апостолъ приводитъ и причины этого, именно—неженатые болѣе помышляютъ о Богѣ (1 Кор. VII, 32). Если апостолъ и допускаетъ бракъ, такъ это, по Тертулліану, не есть основаніе непремѣнно вступать въ бракъ: „уже не благо то, что допускается, ибо совершенное благо не допускается, а уже позволяется“ [2]). Допущеніе не есть утвержденіе чего-либо лучшаго,—допущеніе вынуждается иногда не волей, а необходимостью [3]), и—очевидно—оно уже не будетъ совершенное благо. Апостолъ говоритъ: *лучше женитися, нежели разжизатися* (1 Кор. VII, 9). Какъ же должно быть понимаемо это благо (*лучше*), которое лучше наказанія? Оно благо только сравнительно съ худшимъ. Абсолютное благо то, которое есть благо безъ сравненія даже съ другимъ благомъ,—сравнительное благо не будетъ уже благомъ, а только низшей степенью зла, пожалуй, съ именемъ блага. Сравненіе апостола: *лучше женитися, нежели разжизатися* похоже на такое: лучше лишиться одного глаза, чѣмъ обоихъ. И какъ потерю одного глаза нельзя назвать благомъ (хотя по сравненію съ лишеніемъ обоихъ глазъ она и можетъ быть названа чѣмъ-то въ родѣ блага), точно также и *женитися* нельзя назвать безусловнымъ благомъ,—оно—благо только по сравненію съ *разжизатися* [4]). Къ тому же, слова: *лучше женитися, нежели разжизатися*, по Тертулліану, „произнесъ апостолъ отъ самаго себя именемъ Господнимъ“: *повелѣнія Господня* (объ этомъ)

---

[1]) De monog. 14.

[2]) Ibid. 3. Non permittitur, sed ultro licet. Подобную же мысль развиваетъ Тертулліанъ и въ сочиненіи ad uxor. I, 3.

[3]) De monog. 3. Permissio habet causam, aliquando et necessitas.

[4]) Ibid

не имамъ, совѣтъ же даю (ст. 25) [1]); слѣд., не составляютъ воли Господа, а единственно снисхожденіе или разсужденіе самаго апостола [2]), относятся они не ко вдовцамъ, а къ людямъ неженатымъ и холостымъ [3]); указавши на свой совѣтъ, апостолъ далѣе какъ бы отсовѣтываетъ исполнять то, что предъ симъ дозволилъ, отсовѣтываетъ вступать и въ первый бракъ, а тѣмъ болѣе во второй, какъ бы отклоняетъ свой совѣтъ, чтобы дать мѣсто заповѣди Божіей [4]).

Разсуждая такимъ образомъ, Тертулліанъ приходитъ къ выводу, что и бракъ вообще неодобрителенъ, есть терпимое любодѣяніе,—крайность, вытекающая изъ взгляда его на жизнь вообще, на плоть и ея требованія и т. п. Такой выводъ свой онъ основываетъ на словахъ апостола, который говоритъ, что супруги *пекутся, како угодити себѣ*. Апостолъ, по представленію Тертулліана, имѣетъ здѣсь въ виду не взаимное угожденіе чистотою нравовъ, а все то, чѣмъ возбуждаютъ супруги другъ друга къ сладострастію, часто внѣшность; а „желаніе нравиться внѣшне есть самая сущность плотской похоти, которая съ своей стороны есть причина любодѣянія. Бракъ не уподобляется ли любодѣянію, не бываетъ ли цѣлію удовлетворенія тѣхъ же пожеланій?“ Желающій вступить въ бракъ любодѣйствуетъ съ невѣстой прежде женитьбы,—до женитьбы всякая женщина для него чужая, всякая женщина выходитъ за мужъ послѣ того уже, какъ съ нею совершено любодѣяніе взоромъ. Такимъ образомъ между любодѣяніемъ и бракомъ различіе не въ существѣ, а только въ названіи, въ санкцированіи закономъ одного и отрицаніи другаго: „бракъ и любодѣяніе составляютъ одинъ союзъ, одно плотское сочетаніе, пожеланіе котораго Господомъ названо прелюбодѣяніемъ“ [5]). Въ виду этого самое лучшее для человѣка—совершенно удаляться отъ женскаго пола, предпочитать безусловное дѣвство. Но если такъ, то нужно благодарить Бога и за то, что Онъ дозволилъ вступать въ бракъ хоть одинъ разъ, не желать повторенія брака, такъ какъ повтореніе, неограничиваемое уже

---

[1]) Exh. ad cast. 3. 4; al uxor. I, 3.

[2]) Exh. ad cast. 4. „Гдѣ онъ дозволяетъ тамъ излагаетъ свое мнѣніе какъ человѣкъ благоразумный; гдѣ запрещаетъ, тамъ говоритъ какъ человѣкъ, руководимый Духомъ Святымъ“.

[3]) Exh. ad cast. 3, ad uxor. I, 3. Обращаясь съ такими словами къ вѣрующимъ, апостолъ прабавляетъ: *хощу, да вси человѣцы будутъ, якоже и азъ*, т. е. въ безбрачномъ состояніи.

[4]) Exh. ad cast. 4.

[5]) Во всемъ этомъ разсужденіи Тертулліанъ имѣетъ въ виду Мѳ. V, 28. (Exh. ad cast. 9).

ничѣмъ, естественно можетъ повести къ полигаміи [1]) и послужить препятствіемъ къ нравственному усовершенствованію [2]).

Въ предъидущихъ разсужденіяхъ Тертулліанъ представилъ разнообразные доводы въ пользу моногаміи и противъ двоеженства; но и защитники повторенія браковъ не безъ основанія же поддерживаютъ свой взглядъ на возможность и—иногда—необходимость второбрачія, они приводятъ различныя побудительныя причины вступленія во второй бракъ. Чтобы провести свой взглядъ до конца, Тертулліану въ данномъ случаѣ необходимо было коснуться и разобрать тѣ мотивы, какіе представлялись въ пользу повторяемости браковъ; Тертулліанъ это и сдѣлалъ.

Чѣмъ оправдываютъ вторые браки? Одни извиняютъ ихъ похотію слабой плоти; другіе ссылаются на необходимость снискивать себѣ друзей, имѣть кого-либо для управленія домомъ и семействомъ, для поддержанія порядка въ хозяйствѣ, наблюденія за прислугой, хозяйственной экономіи, для того, чтобы имѣть дѣтей—наслѣдниковъ имущества и т. д. [3]). Ни одинъ изъ этихъ мотивовъ, по Тертулліану, не оправдываетъ второбрачія при правильномъ взглядѣ на дѣло. Въ противоположность первому доводу Тертулліанъ указываетъ на основную свою мысль о торжествѣ духа надъ плотію: плоть должна покаряться духу, человѣкъ не долженъ увлекаться требованіями плоти, особенно незаконными; противъ перваго же довода указываетъ на христіанскихъ дѣвственницъ, которыя ради достиженія высоты нравственнаго совершенства отказываются отъ брачныхъ узъ, дѣлаются супругами и дщерями Бога, живутъ и бесѣдуютъ съ Нимъ; отказываются быть госпожами чужаго дома, наслаждаться богатствами мужа и т. д., и пользуются только тѣмъ, что необходимо для благоприличія и умѣренности [4]). Говорятъ, что жена нужна для поддержанія хозяйства и ради экономіи. Но ужели хороши дома только семьяниновъ, а у холостяковъ непремѣнно должно быть разореніе? Евнухи и воины обходятся безъ женъ и вслѣдствіе только этого ничего не теряютъ въ своемъ хозяйствѣ. Если воины ничего не теряютъ, не понятно,

---

[1]) Exh. ad cast. 9; cf. de monog. 16. „Кто осуждаетъ двоеженство, Тотъ не положилъ опредѣленнаго числа браковъ“.

[2]) Exh. ad cast. 10. „Если плоть во время перваго брака удаляетъ отъ насъ Духа Святаго, то тѣмъ болѣе—во второмъ бракѣ“.

[3]) Exh. ad cast. 11.

[4]) Ad uxor. I, 4.

почему христіане, воины Христа, обязанные подчиняться дисциплинѣ небеснаго Вождя, будутъ терпѣть ущербъ. Путешественники обходятся безъ женъ; ужели христіане, путники въ мірѣ семъ, не могутъ обходиться безъ нихъ? Но пусть христіанину нужна подруга для домашняго обихода; для этого не необходимо жениться,—можно избрать какую-либо престарѣлую вдову, украшенную добродѣтелями... Нужны дѣти—наслѣдники, нужно потомство? Но къ чему у христіанина такое желаніе? Онъ отказался отъ наслѣдства мірскими удовольствіями, и опять хочетъ имѣть наслѣдниковъ; у него нѣтъ дѣтей отъ перваго брака, такъ онъ старается получить ихъ отъ втораго; ему хочется подольше пожить, тогда какъ у христіанина не должно быть такого желанія (Филип. I, 23); христіанинъ желаетъ имѣть дѣтей, тогда какъ въ этотъ желѣзный для христіанства вѣкъ пытки и мученія даютъ христіанину совершенно иное назначеніе, гдѣ потомство можетъ служить помѣхой: безъ потомства, безъ дѣтей ничто не можетъ привязывать христіанина къ земному, воспрепятствовать подвергнуться гоненію и пріять мученическій вѣнецъ, онъ болѣе обратитъ вниманія на свое спасеніе [1]).

Въ заключеніе Тертулліанъ указываетъ на то, кто болѣе всего стремится снова вступать въ бракъ. Правда, говоритъ онъ только о женщинахъ, но это же можно отнести отчасти и къ мущинамъ. „Жены лѣнивыя, болтливыя, пьяницы, кокетки составляютъ дурное общество, которое противится состоянію вдовства. Легкомысленные языки ихъ произносятъ слова, вредныя для цѣломудрія; лѣность враждуетъ противъ достоинства; суета приводитъ къ распутству; пьянство есть мать всѣхъ пороковъ. Ни одна изъ женщинъ сего рода не одобритъ единобрачія, потому что онѣ изъ чрева своего сотворили себѣ бога“ [2]). Словомъ, повторенія браковъ требуетъ только нравственная уродливость, и никогда не домогаются его люди съ твердой нравственностію.

Тертулліанъ—монтанистъ безусловно отрицалъ вторые браки. До перехода въ монтанизмъ взглядъ его на бракъ былъ снисходительнѣе, Тертулліанъ допускалъ и вторые браки, *точію о Господѣ*. Тяжело переносить вдовство,—сознавалъ это въ прежнее время Тертулліанъ. Какъ же поступать тѣмъ вдовцамъ и вдовамъ, которые не въ силахъ

[1]) Exh. ad cast. 11. 12; ad uxor. I, 5.

[2]) Ad uxor. I, 9.

оставаться въ состояніи вдовства? Вступать въ бракъ,—вотъ естественный отвѣтъ. Но съ кѣмъ? Были примѣры, что вдовы выходили за мужъ, вдовцы женились. Не осуждая ихъ, Тертулліанъ требуетъ только, чтобы бракъ ихъ былъ *о Господѣ* [1]), соединеніемъ вѣрующаго мужа съ вѣрующею же женой. Имѣя въ виду мѣсто изъ посланія ап. Павла (1 Кор. VII, 12—15) и основываясь на немъ, нѣкоторые вступали въ бракъ съ язычниками. Тертулліанъ находитъ, что такое пониманіе указаннаго апостольскаго мѣста неправильно: апостолъ говоритъ здѣсь только о тѣхъ, „которыхъ благодать Божія застала уже въ бракѣ съ невѣрными“ [2]),—для нихъ бракъ остается нерасторжимымъ, хотя бы одинъ изъ супруговъ и оставался въ язычествѣ. Правильность такого пониманія указаннаго мѣста Тертулліанъ подтверждаетъ и дальнѣйшими стихами той же главы (15 и 16): *въ мирѣ призва насъ Господь Богъ; что бо вѣси, жено, аще мужа спасеши, или что вѣси, мужу, аще жену спасеши*? Вступленіе христіанина въ бракъ съ язычницей или выходъ христіанки за язычника не допускается; это вытекаетъ изъ словъ апостола: *жена, аще умретъ мужъ ея, свободна есть, за негоже хощетъ посягнути, точію о Господѣ* (1 Кор. VII, 39); во избѣжаніе злоупотребленій, апостолъ говоритъ о вторыхъ бракахъ, что они, коль скоро является въ нихъ необходимость, должны совершаться *о Господѣ*, т. е. между христіаниномъ и христіанкой и по христіанскому обряду. „Слово *точію* придаетъ великую силу закону и дѣлаетъ его совершенно обязательнымъ; слово сіе повелѣваетъ и убѣждаетъ, приказываетъ и увѣщеваетъ, обязываетъ и угрожаетъ“ [3]). Впрочемъ, на такіе браки Тертулліанъ и здѣсь смотритъ какъ на снисходительное допущеніе со стороны Апостола. Допуская браки только *о Господѣ*, апостолъ имѣлъ въ виду устранить 1) осквернѣніе плоти христіанина отъ соприкосновенія съ плотію язычника [4]), вслѣдствіе чего вступающіе въ бракъ съ язычниками или язычницами не изъяты отъ обвиненія въ блудѣ и, какъ любодѣйцы, должны быть лишены общенія съ вѣрующими; 2) опасность для христіанина отъ брака съ язычниками. Постоянное обращеніе христіанина—

[1]) Ad uxor. II, 1. Слова апостола: *хощу, да вси человѣцы будутъ, яцоже и азъ* Тертулліанъ относитъ къ совѣту апостола, а слова: *точію о Господѣ*—къ повелѣнію Господню.

[2]) Особенность Тертулліана въ толкованіи Св. Писанія.

[3]) Ad uxor. II, 2.

[4]) Ibid.

супруга съ язычницей—супругой или супруги – христіанки съ супругомъ—язычникомъ можетъ повести къ тому, что христіанину или христіанкѣ по необходимости придется или одновременно работать двумъ господамъ, Богу и мужу или женѣ – язычникамъ, или же окончательно перейти на ту или другую сторону. Въ данномъ случаѣ Тертулліанъ имѣетъ въ виду только одну женщину, какъ болѣе слабое существо, говоритъ только объ ней одной; ясное дѣло, что доводы Тертулліана приложимы и къ мущинѣ. „Всякая христіанка должна стараться нравиться Богу. Какъ же ей работать двумъ господамъ—Богу и своему мужу язычнику? Стараясь нравиться (въ лицѣ мужа) идолопоклонству, она должна сообразоваться съ обычаями язычниковъ: должна заботиться о своей красотѣ, своемъ уборѣ, своемъ туалетѣ; должна предаваться постыднымъ его ласкамъ, оскверняющимъ и самое брачное ложе. Сіи столь мало сходствующіе между собою супруги не станутъ возлагаемаго природою на оба пола долга выполнять съ тою умѣренностію и благоприличіемъ, какъ христіане, дѣйствующіе со страхомъ Божіимъ“ [1]). Бракъ христіанки съ язычникомъ не сообразенъ будетъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи. „Въ состояніи ли жена исполнять христіанскія обязанности, когда будетъ имѣть вблизи себя служителя діавола, который за долгъ себѣ поставитъ мѣшать тому? Нужно ли явиться на стояніе? Мужъ назначитъ на это время свиданіе въ банѣ. Придетъ ли день поста? Мужъ именно въ сей день пригласитъ друзей на пиршество. Случится ли крестный ходъ въ церкви? Никогда столько заботъ и занятій не явится въ идолопоклонствѣ. Какой мужъ—идолопоклонникъ дозволитъ женѣ безпрепятственно посѣщать братьевъ, обходить деревни, навѣщать больныхъ въ хижинахъ? Какой мужъ захочетъ растаться съ женою ночью, чтобы она пошла молиться съ братіею во время всенощныхъ бдѣній? Стерпитъ ли онъ, чтобы она проводила всю ночь въ церкви въ праздникъ воскресенія Христова, и чтобы она являлась пріобщаться св. таинъ, которыми онъ пренебрегаетъ и гнушается? Будетъ ли онъ смотрѣть равнодушно, что она ходитъ въ темницы цѣловать оковы мучениковъ? И что скажетъ онъ, когда узнаетъ, что жена его должна давать братьямъ лобзаніе міра, должна подносить воду для омытія ногъ вѣрующихъ, раздѣлять съ ними хлѣбъ и вино во время вечери, проводить время въ созерцаніи и молитвѣ? Если придетъ

[1]) Ad uxor. II, 3.

путешественникъ изъ христіанъ, какое гостепріимство будетъ онъ имѣть въ домѣ язычника? Когда надобно будетъ дать бѣдному хлѣба, не найдетъ ли жена невѣрующаго житницу свою запертою?“ [1])—Пусть найдутся и такіе язычники, которые хорошо относятся къ христіанамъ и какъ бы покровительствуютъ имъ. И въ этомъ случаѣ не избѣгнуть христіанкамъ осужденія: покровительство язычниковъ всегда невыгодно отзывается на христіанахъ. Пусть христіанка скрываетъ свои религіозно-нравственныя доблести; это еще болѣе возбудитъ любопытство и подозрѣніе язычника. „Можешь ли ты, говоритъ Тертулліанъ, обращаясь къ христіанской женѣ, укрыться, когда крестишь постель или тѣло свое, или же когда плюешь на нечистыя вещи? Если ты встанешь ночью, чтобы помолиться, не будетъ ли мужъ твой подозрѣвать тебя въ магіи? Не замѣтитъ ли онъ, что ты какъ будто нѣчто втайнѣ отвѣдываешь прежде ужина? И когда узнаетъ, что это не что иное, какъ хлѣбъ, то что онъ подумаетъ на счетъ тебя въ своемъ невѣжествѣ? Не будетъ ли онъ жаловаться на всѣ подобныя тайны? Можетъ быть, онъ даже станетъ подозрѣвать тебя, что ты хочешь его отравить“ [2]). Все покровительство язычника можетъ послѣ отозваться шуткой и поруганіемъ самаго священнаго для христіанина, или даже преданіемъ христіанина или христіанки пыткѣ и мученіямъ [3]). Самая обстановка домашней жизни во всякой языческой средѣ такова, что она очень легко можетъ вліять на христіанина или христіанку и мало по малу совращать въ язычество и идолопоклонство. „Служительница Господня должна жить посреди боговъ—ларовъ, присутствовать при праздникахъ и торжествахъ идоловъ, глотать дымъ ароматовъ въ началѣ года и въ первый день каждаго мѣсяца. Она выходитъ изъ дому дверьми, украшенными лавровыми вѣнками и свѣтильниками, какъ бы изъ вертепа разврата. Лежа безпрерывно за столомъ съ мужемъ и съ пирующими друзьями его, не прилѣпится ли она къ ихъ мнѣніямъ? Ей надобно будетъ служить нечестивымъ, тогда какъ она служила прежде однимъ святымъ. Не чувствуетъ ли она осужденія своего, служа такимъ образомъ тѣмъ, кого нѣкогда должна будетъ судить сама? Слыша пѣніе своего мужа, что она услышитъ? Да и сама она что станетъ пѣть передъ нимъ? Вѣроятно, какіе нибудь стихи изъ комедіи или въ честь Бахуса

[1]) Ad uxor. II, 4.
[2]) Ibid. II, 5.
[3]) Ibid.

пѣсню, выученную ею въ питейномъ или игорномъ домѣ. Осмѣлится ли она произнесть имя Господа, воззвать къ Іисусу Христу? Куда дѣнется пища духовная, укрѣпляющая вѣру тѣхъ супруговъ, которыхъ досуги посвящаются благочестивому чтенію, вообще ими дѣлаемому? Подобные разномыслящіе супруги станутъ ли благословлять другъ друга во имя Божіе? Нѣтъ; для женщины въ семъ положеніи все бываетъ чуждо, враждебно, все подвергаетъ ее осужденію, все стремится удалить ее отъ пути спасенія“ [1]). Правда, все это можетъ произойти и съ женой, которая вступила въ бракъ съ язычникомъ еще въ язычествѣ; но ужели Богъ не подкрѣпитъ ее? ужели Онъ не окажетъ ей своей помощи? Не то совсѣмъ съ женой—христіанкой, вступающей въ бракъ съ язычникомъ. Бракъ этотъ—запрещенный бракъ, не угоденъ Богу; а что не угодно Богу, то оскорбляетъ Его, а что Его оскорбляетъ, то приноситъ только несчастія [2]).

Изъ за чего христіанки выходятъ иногда за мужъ за язычниковъ? Бываетъ, что побудительной причиной является иногда суетное честолюбіе: нуженъ роскошный домъ, богатая обстановка. Но честолюбіе не согласно съ духомъ христіанскаго ученія. Страсть выходить за мужъ изъ-за богатства часто не находитъ для себя оправданія даже и среди самихъ язычниковъ. „Многія жены идолопоклонницы, благородныя и богатыя, соединяются иногда съ людьми бѣдными и незнатными; иныя выходятъ за мужъ за своихъ отпущенниковъ и рабовъ“. Христіанамъ ли послѣ этого гнаться за богатствомъ? Да и къ чему оно христіанамъ, когда ихъ удѣлъ царство небесное, совокупность всѣхъ благъ? [3]).

---

4. Противъ роскоши и излишествъ во внѣшнемъ убранствѣ.

Драгоцѣнности въ обстановкѣ и одеждѣ Благородные металлы въ ряду другихъ металловъ, драгоцѣнные камни,—они прямой пользы не приносятъ. Противъ употребленія драгоцѣнныхъ металловъ и камней говоритъ общее сознаніе всѣхъ людей и воля Божія. Честолюбіе—источникъ роскоши. Косметика и куафюра и ихъ неприложимость въ христіанствѣ.

На тему о чистотѣ нравовъ и предосудительности обращать особенное вниманіе на внѣшность Тертулліанъ говоритъ въ особомъ сочиненіи

---

[1]) Ad uxor. II, 6.
[2]) Ibid. 7.
[3]) Ibid. 8.

„de cultu foeminarum“ (въ 2 книгахъ); въ немъ Тертулліанъ подробно разсмотрѣлъ вопросъ о женскихъ украшеніяхъ. Вопросъ этотъ онъ поставилъ въ нѣкоторой связи съ вопросомъ объ отношеніяхъ между мущиной и женшиной.

Внѣшнія украшенія Тертулліанъ признаетъ неприличными для христіанскихъ женъ. Сознаніе каждой христіанкой въ своемъ лицѣ падшей Евы не располагаетъ къ веселью и украшенію себя [1]), христіанское смиреніе и скромность не допускаютъ суетнаго тщеславія и желанія нравиться—признака нравственной испорченности [2]); генезисъ украшеній научаетъ избѣгать ихъ: изобрѣтеніе украшеній и дорогихъ нарядовъ преданіе приписываетъ тѣмъ соблазнителямъ дщерей человѣческихъ, о которыхъ говорится въ кн. Бытія, т. е. падшимъ ангеламъ,—они указали женщинамъ на изысканныя одежды и драгоцѣнныя украшенія и чрезъ то подстрекли и подстрекаютъ врожденное женщинамъ любопытство и тщеславіе [3]). Разсматривая, далѣе, драгоцѣнности, которыми пользуется тщеславіе, Тертулліанъ находитъ, что драгоцѣнности эти потому и дороги и такъ цѣнны, что трудно добываются, иногда стоятъ нѣсколькихъ жизней добывающихъ (напр. рудокоповъ, водолазовъ). А между тѣмъ что особеннаго представляютъ эти драгоцѣнности? Золото и другіе благородные металлы съ успѣхомъ могли бы замѣниться мѣдью или желѣзомъ,—извѣстно, что кольца, которыми женщины украшаютъ свои руки, употреблялись прежде желѣзныя, а обручальныя кольца и въ вѣкъ Тертулліана употреблялись желѣзныя. Желѣзо—полезнѣе и практичнѣе золота. „Пусть люди, привязанные къ золоту и серебру, покажутъ мнѣ, говоритъ Тертулліанъ, какое можно сдѣлать изъ нихъ полезное и нужное употребленіе, подобно употребленію желѣза и мѣди. Никогда земля не была обработываема золотомъ, корабли никогда не строились изъ серебра; никогда золотой мечъ не защитилъ ни чьей жизни и серебряныя стѣны не служили оплотомъ для людей ни противъ непогодъ, ни противъ непріятельскихъ нападеній. Наконецъ, золото и серебро никогда не употреблялись для добычи и обработки желѣза, между тѣмъ какъ сами они не могутъ быть добыты и обработаны безъ помощи желѣза. Изъ всего сего не вижу я, чтобы золото и серебро получили отъ природы какое-либо преимуще-

[1]) De cultu foem. I, 1.
[2]) Ibid. 2. 3. 4.
[3]) Ibid. 3. 4; II, 10.

ство предъ другими металлами“ [1]). Тоже нужно сказать и о драгоцѣнныхъ камняхъ. „Можно ли что лучшаго сказать въ пользу драгоцѣнныхъ камней, которые считаются дороже золота и серебра? Не одинаковаго ли они вещества съ простыми кремнями и обыкновенными камешками“? Подобно благороднымъ металламъ, и драгоцѣнные камни никакой прямой пользы не приносятъ. „Ихъ нельзя употребить ни для фундаментовъ домовъ, ни для постройки крѣпостныхъ стѣнъ, ни для покрыши зданій, ни для устройства террасъ. Они служатъ единственно для удовлетворенія честолюбія женщинъ и для умноженія ихъ гордости“, съ каковою цѣлію ихъ возможно красивѣе и изящнѣе отдѣлываютъ [2]). Противъ употребленія благородныхъ металловъ и драгоцѣнныхъ камней говоритъ и общее согласіе всѣхъ народовъ; оно показываетъ, что драгоцѣнности эти тамъ только и дороги, гдѣ ихъ нѣтъ, между тѣмъ какъ гдѣ онѣ добываются, тамъ поселяютъ къ себѣ равнодушіе: „у Парѳянъ, Мидянъ и другихъ народовъ, изобилующихъ золотыми копями, часто куются изъ золота цѣпи для рабовъ и преступниковъ, такъ что сіи послѣдніе, отягощаясь такъ называемымъ у насъ богатствомъ, бываютъ тѣмъ несчастнѣе, чѣмъ болѣе богаты, и тѣмъ самымъ доказываютъ ту истину, что золото можетъ быть иногда предлогомъ презрѣнія“ [3]); у народовъ этихъ мѣстныя драгоцѣнности носятся только въ такихъ мѣстахъ, гдѣ нельзя ихъ видѣть [4]),—таково презрѣніе къ нимъ у этихъ народовъ!— Различное смѣшеніе цвѣтовъ въ одеждахъ, окраска—противны Богу; они показываютъ только, что „Богъ какъ будто не въ состояніи былъ или позабылъ сотворить такихъ овецъ, на которыхъ шерсть была бы багрянаго или другаго блестящаго цвѣта, въ какой она теперь окрашивается. А какъ извѣстно, что Онъ могъ бы и сіе сотворить, то надо согласиться, что Ему было то неугодно, потому что Онъ того не сдѣлалъ; стало быть, измѣнять Его волю есть не что иное, какъ дерзость“ [5]), извращеніе естественнаго, и какъ такое—несообразно съ волей Божіей [6]).—Внѣшнія украшенія у женщинъ доходятъ иногда до страсти, и эта страсть до того овладѣваетъ человѣкомъ, что ему оказывается невозможнымъ сдерживать себя,—это —

[1]) De cultu foem. I, 5.
[2]) Ibid. 6.
[3]) Ibid. 7.
[4]) Ibid. 8.
[5]) Ibid. 8; II, 10.
[6]) Ibid. I, 8.

болѣзнь, и болѣзнь неизлечимая, если ей дать возможность болѣе или менѣе развиться, она можетъ довести до совершеннаго разоренія. „Мы видимъ разореніе знатнѣйшихъ фамилій отъ пріобрѣтенія какихъ-нибудь ящиковъ и шкатулокъ; видимъ вуали, стоющіе до 25.000 золотыхъ монетъ; видимъ стоимость пѣлыхъ лѣсовъ и острововъ, украшающихъ нѣжную головку; видимъ несмѣтные доходы, висящіе на ушахъ честолюбивой красавицы; видимъ на пальцахъ стоимость нѣсколькихъ мѣшковъ золота. Можно ли сказать послѣ сего, чтобы честолюбіе не торжествовало, когда на женщинъ тратятся столь неимовѣрныя издержки?“ [1]).

Подобно тому, какъ Тертулліанъ отозвался о нарядахъ и украшеніяхъ женщинъ, подобно этому отзывается онъ и о косметикѣ, и куафюрѣ и т. п.

Къ чему служитъ косметика? Для поддержанія красоты и благоприличія, обычный отвѣтъ. Но къ чему это? Чтобы нравиться мужьямъ своимъ, какъ говорятъ женщины? Это—одно притворство; вѣрнѣе всего косметика, равно какъ и наряды, употребляется для привлеченія взоровъ чужихъ мужчинъ [2]), воспламененія страстей другихъ. А если такъ, то косметика не должна употребляться у христіанскихъ женъ. „Желаніе нравиться посредствомъ искуственныхъ прикрасъ можетъ происходить единственно отъ испорченнаго и развращеннаго сердца“, прикрасы прилагаютъ путь къ искушеніямъ, могутъ нарушать душевное спокойствіе другихъ. Нужно имѣть въ виду, что нравственный законъ осуждаетъ не только за дѣла, но и за желанія; отсюда, нужно удаляться не только отъ дурныхъ дѣлъ, но и отъ дурныхъ желаній, въ родѣ желанія прельстить ближняго и чрезъ то погубить его, прельстить посредствомъ искуственныхъ прикрасъ. Въ силу этого, желая сохранить чистымъ свое сердце и не вводить въ соблазнъ ближняго, христіанскія женщины должны „не только отвергать всякаго рода украшенія, воспламеняющія наши страсти, но даже убавлять или изглаживать блескъ природной красоты посредствомъ нѣкотораго рода небреженія, котораго источникомъ былъ бы Богъ“ [3]). Говоря такимъ образомъ, Тертулліанъ не осуждаетъ вообще естественной красоты, какъ дѣла рукъ Божіихъ,—онъ осуждаетъ только

---

[1]) De cultu foem. 9.

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

[3]) De cultu foem. II, 2 ... sed etiam naturalis speciositatis obliterandum dissimulatione et incuria, ut proinde oculorum incursibus molestum.

ту красоту и то пригожество, отъ которыхъ можетъ быть вредъ [1]), находитъ, что красота эта для христіанокъ, какъ невѣстъ Христовыхъ, совершенно безполезна, какъ доставляющая только поводъ къ сладострастію [2]), она суетна, и, какъ таковая, не должна имѣть мѣста и приложенія у христіанокъ,—христіане должны заботиться не о тѣлесной красотѣ, а о духовной, въ интересахъ духовной красоты изможддать свою плоть покаяніемъ и подвигами, чтобъ доставить торжество духу [3]). Излишнее косметическое убранство, подобно тому, какъ и наряды, оскорбительны для Творца,—„безмѣрная склонность многихъ женщинъ употреблять разнаго рода снадобья, чтобы сдѣлать кожу свою бѣлою и глянцевитою, чтобы красить лице и щеки свои румянами, чтобы чернить свои брови сажею“—оскорбляетъ Создателя. „Видно, простое твореніе (plastica) Божіе не нравится имъ, въ немъ находятъ недостатки и пользуются разными художествами. Онѣ осуждаютъ Верховнаго Творца всего, ибо исправлять или передѣлывать то, что создано Богомъ, значитъ именно осуждать Его“; мало того, это значитъ—слѣдовать совѣтамъ діавола. Онъ ведетъ войну противъ Бога, онъ возмущаетъ все, онъ и научаетъ дѣлать противное Ему. „Что пріемлемъ мы отъ рожденія, то твореніе Божіе, а что къ тому прибавляемъ, то отъ сатаны“. Отсюда выводъ тотъ, что христіанки, желая остаться христіанками, должны соблюдать простоту и въ одеждѣ и въ косметикѣ, чтобы соблюсти строгое цѣломудріе и въ себѣ и въ другихъ [4]).

Послѣ одеждъ и косметики Тертулліанъ касается, должно быть существовавшей въ то время и вызвавшей протестъ карѳагенскаго моралиста, куафюры. Относительно послѣдней Тертулліанъ говоритъ, обращаясь къ женщинамъ христіанкамъ: „иныя изъ васъ подкрашиваютъ волосы шафраномъ, стараются придать волосамъ своимъ тотъ цвѣтъ, которымъ обдѣлила ихъ природа“. Эти подкрашиванія и подмазыванія волосъ Тертулліанъ находитъ—помимо всего—вредными даже въ гигіеническомъ отношеніи: отъ нихъ вылѣзаютъ волосы, слабѣетъ мозгъ и

---

[1]) De cult. foem. II, 2. „Христіанка естественно хорошо можетъ быть сложена; но красота ея не должна быть предметомъ соблазна; ей не слѣдуетъ не только привлекать взоровъ мущинъ разными прикрасами, но и быть ими замѣченною“. Ibid. II, 4.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 4.

[4]) Ibid. 5.

т. д. [1]), находитъ несогласными съ христіанствомъ: „христіанка кладетъ шафранъ на свою голову какъ на жертвенникъ“; кому она приноситъ эту жертву? Очевидно, нечистому (immundo) духу. Христіанка перекрашиваетъ свои волосы; зачѣмъ это? Чтобы измѣнить свой возрастъ, свои лѣта? Какая несообразность—стыдиться того возраста, котораго многіе такъ желаетъ. Подкрашиваютъ волосы, какъ будто молодѣютъ; но вѣдь это только на время [2]): настанетъ пора, когда никакія подкрашиванія не помогутъ; а если такъ, то къ чему и прежде—до старости—подкрашиваться? [3]) Мода требуетъ, чтобы волосы были такъ или иначе причесаны или приглажены. Тертулліанъ находитъ эту моду несогласной съ св. Писаніемъ. Интересно, какъ ригористъ Тертулліанъ обрисовываетъ это излишнее усердіе женщинъ къ своей куафюрѣ. „Что вамъ не хочется оставить въ покоѣ свои волосы? Вы то подвиваете ихъ, то распускаете, то взбиваете, то приглаживаете, сегодня ихъ заплетаете, а завтра оставляете волноваться небрежно; иногда прицѣпляете кромѣ своихъ волосъ не знаю какія громады сшивныхъ и сплетенныхъ париковъ, прикрѣпляете въ видѣ жреческой островерхой шапки (galeri) какъ будто покровъ только для головы и покрышку темени, въ другой разъ прикрѣпляете чуть не къ затылку“..... Такая мода, по Тертулліану, составляетъ прямое противорѣчіе съ мѣстомъ изъ Евангелія отъ Матѳея (VI, 27), которое Тертулліанъ называетъ заповѣдію (praecepta): *кто отъ васъ пекійся можетъ приложити возрасту своему лакоть единъ?* Такъ говоритъ Господь; такъ ли христіанскія женщины исполняютъ слово Его? Они „прибавляютъ для обремененія (головы) какія-то головные уборы, или надстраиваютъ на затылкѣ что-то въ родѣ щитовъ (scutorum umbilicos cervicibus). Накладныя волосы не должны быть на головахъ христіанскихъ женщинъ. „Не кладите на голову, освященную крещеніемъ, волосъ чужой головы, можетъ быть, человѣка нечистаго, можетъ быть, злодѣя и осужденнаго геенны. Свободная голова должна быть свободна отъ всѣхъ этихъ тягостныхъ убранствъ“. Да и къ чему женамъ украшать свою голову, когда онѣ, по слову Апостола, *молит-*

---

[1]) De cultu foem. II, 6.

[2]) „Чѣмъ кто болѣе старается скрывать свою старость, тѣмъ болѣе она обнаруживается“,—прекрасный совѣтъ относительно подкрашиваній, подмазываній, бѣлилъ, румянъ и т. п. снадобій, приложимый къ модницамъ не одного только Тертулліанова времени...

[3]) De cultu foemin. II, 6.

ву дѣющія или пророчествующія отровенною главою, срамляютъ главу свою [1]), слѣд. должны быть подъ подкрываломъ [2]), когда въ воскресеніи и въ день суда явятся онѣ безъ этихъ головныхъ убранствъ [3])? Правда, похожія прикрасы есть и у мущинъ,—и они желаютъ и стараются нравиться женщинамъ, какъ женщины мущинамъ, и они, съ цѣлію искуственнаго украшенія себя, „любятъ бороду брить, выдергивать волосы изъ нея, завиваться, убирать голову, и даже подкрашивать сѣдины, придавать своему тѣлу видъ юности, даже румяниться подобно женщинамъ, выглаживать кожу свою особымъ порошкомъ, безпрестанно смотрѣться въ зеркало, не обращая вниманія на то, что оно отражаетъ ихъ слишкомъ вѣрно". Подобно тому, какъ у женщинъ, и у мущинъ всѣ эти прикрасы безполезны и вредятъ цѣломудрію и степенности [4]); и у мущинъ должны быть отвергнуты, какъ отвергнуты христіанами lenones et prostitures. Если родъ или достоинство требуютъ извѣстныхъ нарядъ и украшеній, тогда должно соблюдать скромность, скромное благолѣпіе, внушенное Евангеліемъ и не переступающее границъ умѣренности [5]); если есть богатство, пользованіе имъ надо умѣрять и имѣть въ виду спасительныя правила Христова ученія, указывающія, что христіане обрѣзаны отъ всего, безпристрастны къ мірскому и тѣлесному [6]).

---

[1]) 1 Кор. XI, 5.

[2]) Вопросу о томъ, что не только жены, но и дѣвы должны покрываться, Тертулліанъ посвятилъ особое сочиненіе „de virginibus velandis". Ссылаясь на истину, а не обычай, Тертулліанъ доказываетъ въ немъ, что и дѣвы должны покрывать свою голову, а не являться въ мѣста богослужебныхъ собраній и другія съ открытымъ лицомъ. Естественное чувство женской стыдливости—первый мотивъ, выставляемый Тертулліаномъ, мотивъ того, чтобы дѣвы покрывались. Дѣвы, непокрывающія своей головы и лица, дѣлающія себя видимыми—visas, представляютъ собою соблазнъ для мущинъ, могутъ возбуждать въ нихъ страсть предрасположенія, равно какъ и сами воспламеняться этою страстью: omnis publicatio virginis bonae stupri passio est; съ открытой головой дѣва уже перестаетъ быть прежней дѣвой: „ты обнажилъ дѣвочку (puellam) съ головы, и вся уже она не принадлежитъ себѣ,—она сдѣлалась другой" (de virg. vel. 1—3). Затѣмъ Тертулліанъ ссылается на мѣсто изъ посл. ап. Павла, гдѣ говорится, чтобы жены покрывались, и доказываетъ, что подъ женами разумѣются и дѣвы (ibid. 4—12), слѣд., и онѣ должны покрываться, покрываться изъ угожденія Богу, а не людямъ и модѣ (ibid. 13).

[3]) Ad uxor. II, 7.

[4]) Ibid. 8. 9.

[5]) Ibid. 9.

[6]) Ibid. 9.

5. Противъ остатковъ идолопоклонства.

Остатки идолослуженія въ жизни христіанъ карѳагенскаго общества; выраженіе ихъ въ содѣйствіи идолопоклонническому культу фабрикованіемъ идоловъ, доставленіемъ нужныхъ матеріаловъ для языческаго культа. Астрологія и магія, школьное преподаваніе словесности, торговля, зрѣлища—театральныя и цирковыя, празднества въ честь боговъ и въ память умершихъ, государственная служба и соединенныя съ ней внѣшнія преимущества, и; отношеніе именъ языческихъ боговъ. Взглядъ Тертулліана на все это.

Въ вѣкъ, хотя и покрытый мракомъ язычества, тѣмъ не менѣе представляющій зарю будущаго господства христіанской религіи, естественно было говорить объ идолопоклонствѣ—смежномъ съ язычествомъ и отношеніи къ нему христіанъ. Такая личность, какъ Тертулліанъ, тѣмъ болѣе не могла обойти молчаніемъ вопроса объ идолопоклонствѣ и отношеніи къ нему христіанъ. Съ своей ригористической точки зрѣнія Тертулліанъ, которому всюду и вездѣ мерещилось ненавистное язычество и который желалъ обставить христіанъ болѣе или менѣе опредѣленными правилами жизни, жизнь ихъ вложить въ рамку, съ точностію опредѣлить, гдѣ христіане соприкасаются съ язычествомъ, гдѣ для нихъ есть опасность нарушить законъ совѣсти и т. д.,—останавливаетъ взоръ свой на этомъ вопросѣ и рѣшаетъ его съ неумолимою строгостію.

Идолопоклонство—величайшее зло, подъ которымъ кроются и другія злодѣянія—мотивъ осужденія человѣка на праведномъ судѣ Божіемъ,—оно объединяетъ собою всѣ преступленія. Всѣ преступленія совершаются идолопоклонниками: убійство (физическое и нравственное—преимущественно)—дѣло идолопоклонства; прелюбодѣянія, какъ насиліе истинѣ, живетъ въ немъ; воровство—похищеніе у Бога должныхъ почестей и передача ихъ другому—въ идолопоклонствѣ. „Если воровство, прелюбодѣяніе и срамота причиняютъ смерть, то этого довольно, чтобы обвинить идолопоклонство въ человѣкоубійствѣ“. И всѣ другіе грѣхи, кромѣ смертныхъ грѣховъ, находятся въ идолопоклонствѣ,—идолопоклонство заключаетъ въ себѣ все, что неугодно Богу,—оно есть ложь, оно—произведеніе демоновъ [1]).

Идолопоклонство по своимъ предѣламъ обширно: границы и предѣлы его опредѣлить нѣтъ никакой возможности, тѣмъ болѣе, что „оно

[1]) De idol. 1.

умѣетъ прятаться, притворяться тысячью способовъ, чтобы только совратить съ пути служителей Божіихъ". Оно въ большинствѣ случаевъ состоитъ не въ видимомъ воскуреніи ѳиміама, не въ видимомъ поклоненіи языческимъ богамъ, а въ поклоненіи инаго рода. „Большая часть людей полагаетъ, что только тотъ идолопоклонникъ, кто ходитъ въ храмы для куренія ѳиміама, кто приноситъ тамъ жертвы и дѣлаетъ тамъ возліянія, или кто самъ жрецъ. Это—тоже, какъ если бы кто вздумалъ утверждать, что прелюбодѣяніе состоитъ единственно въ поцѣлуяхъ, объятіяхъ и плотскомъ совокупленіи, или что убійство тамъ только бываетъ, гдѣ проливается кровь и причиняется смерть". И какъ прелюбодѣяніе состоитъ не во внѣшнемъ только прелюбодѣяніи, а главнымъ образомъ во внутреннемъ, убійство бываетъ и тогда, когда кто ненавидитъ ближняго своего,—нравственное убійство; такъ и идолопоклонство нужно понимать не во внѣшнихъ только и видимыхъ дѣйствіяхъ поклоненія богамъ [1]), а и въ другихъ случаяхъ, гдѣ такъ или иначе отражается служеніе богамъ чуждимъ. Христіане, призванные къ истинѣ, должны бороться съ идолопоклонствомъ и противодѣйствовать ему, какъ одному изъ видовъ неправды [2]). Отсюда, задача моралиста состояла въ томъ, чтобы опредѣлить, въ чемъ заключается, гдѣ проглядываетъ идолопоклонство, въ какихъ частныхъ случаяхъ жизни нужно остерегаться его.

Идолопоклонство существуетъ съ давнихъ поръ. Правда, въ старину идоловъ не было, храмы языческіе были пусты, стѣны капищъ обнажены (что показываютъ развалины древнихъ храмовъ), тѣмъ не менѣе идолопоклонство существовало и тогда, только не имѣло имени. Имя получило оно отъ идоловъ, которыхъ начали фабриковать сравнительно поздно. Идолопоклонство по содержанію Тертулліанъ разсматриваетъ слишкомъ широко; по его представленію, идолопоклонство можетъ существовать во всѣхъ сферахъ человѣческаго искуства. „Безразлично, выходитъ ли изображеніе изъ рукъ скульптора, гравера или швеи, составлено ли оно изъ гипса, красокъ, камня, бронзы, серебра или тканей... Изображеніе уже существуетъ, какого бы рода и формы оно ни было и изъ какого бы матеріала ни было сдѣлано". Отселѣ, нельзя думать, чтобы идолами были одни только статуи, по внѣшности похожія на человѣка. Идолъ—

[1]) De idol. 2.

[2]) Ibid.

уменьшительное отъ греческаго слова εἶδος—есть всякое изображеніе, и какъ служеніе и поклоненіе идоламъ есть идолопоклонство, такъ и всякая услуга, всякій трудъ въ пользу идола будетъ также идолопоклонство, и всякій фабрикантъ, дѣлающій изображенія подобнаго рода, участвуетъ въ грѣхѣ идолопоклонства [1]); въ идолопоклонствѣ виновны не тѣ только, которые покланяются идоламъ, а и тѣ, которые фабрикуютъ ихъ,—послѣдніе отвѣтственны за то зло, которое они причиняютъ своей фабрикаціей. Всѣ эти мысли Тертулліанъ подтверждаетъ ссылками на св. Писаніе (Исх. XX, 4; Іуд. 1, 14, 15; Ис. II, 7. 8; Псал. CXIII, 12—17) [2]).

Ужели такъ великъ вредъ ремесленниковъ, работающихъ въ пользу идолопоклонническаго культа? Ремесленники— какъ именно ремесленники— за что же особенно виновны? Если они работаютъ, такъ потому, что вѣдь надо же откуда-нибудь получать заработокъ; не дѣлай они идоловъ—нечѣмъ будетъ жить,—фабрикація доставляетъ имъ матеріальныя средства къ существованію. Противъ этого Тертулліанъ говоритъ, что можно найти другой трудъ, трудъ достойный Бога и ненаносящій нравственнаго вреда никому. Ссылаются на слова апостола Павла: *кійждо въ званіи, въ немже призванъ бысть, въ томъ да пребываетъ* (1 Кор. VII, 20). Но оправдывать этимъ апостольскимъ изреченіемъ фабрикацію идоловъ все равно, что оправдывать всякій вообще грѣхъ, въ какомъ находился человѣкъ во время призванія въ церковь Христову. Иные основываются на томъ, что Самъ Господь подалъ намъ примѣръ питаться отъ труда рукъ своихъ. Оправдывать этимъ фабрикацію идоловъ, какъ дѣло рукъ, все равно, что оправдывать трудъ вора, плута, фальшиваго монетчика, всякій вообще безъ разбора трудъ, какъ дѣло рукъ. Не всякій трудъ угоденъ Богу и приличенъ христіанину,—иныя работы прямо запрещены Богомъ. Ссылаются на примѣръ Моисея, который устроилъ мѣднаго змія въ пустынѣ, и на этомъ примѣрѣ основываютъ дозволеніе дѣлать изображенія. Но вѣдь змій Моисея не служитъ оправданіемъ идолопоклонства и фабрикаціи изображеній. „Изображенія, дѣлаемыя съ особою и таинственною цѣлію, составляютъ исключеніе изъ правила, но не уничтожаютъ его“. Мѣдный змій былъ символомъ распятаго

---

[1]) De idol. 3.

[2]) Ibid. 4.

Господа, имѣющаго избавить людей отъ разныхъ змѣй—злыхъ демоновъ. Онъ сдѣланъ былъ по особому повелѣнію Божію. А коль скоро змій былъ сдѣланъ по особому повелѣнію Божію, то и для фабрикаціи кумировъ нужно ожидать, чтобы Самъ Богъ далъ особое на то повелѣніе, помимо общаго повелѣнія: *не сотвори кумира* [1]). Особаго повелѣнія Богъ не сдѣлалъ, слѣд., и надо руководиться общимъ повелѣніемъ: *не сотвори кумира*. Это общее повелѣніе если бы и не было высказано въ такой рѣзкой формѣ, и если бы не было одинаковаго осужденія какъ идолопоклонниковъ, такъ и дѣлателей идоловъ, и тогда христіане должны удаляться отъ всего, соприкасающагося съ идолопоклонническимъ культомъ: къ этому обязываетъ ихъ принятое крещеніе, гдѣ человѣкъ отрицается отъ сатаны и всѣхъ дѣлъ его и служенія ему. Но „отрицаемся ли мы сатаны и всѣхъ дѣлъ его, приготовляя завѣдомо идоловъ? Какъ мы можемъ сказать, что отвергаемъ ихъ, живя не только ими, но и съ ними? Отказываемся ли мы отъ облаченій ихъ, когда чрезъ нихъ пріобрѣтаемъ себѣ одежду? Не признаешь ли ты и языкомъ того, кого признаешь—такъ сказать—руками? Можешь ли разрушить словомъ то, что создаешь дѣломъ? Можешь ли исповѣдывать вѣру во единаго Бога, дѣлая многихъ боговъ?“ Пусть дѣлатели идоловъ не поклоняются имъ,—это все равно,—оскорбленіе Бога тутъ одинаково; въ фабрикаціи идоловъ человѣкъ посвящаетъ имъ всѣ свои силы и способности и чрезъ то приноситъ имъ лучшую жертву, чѣмъ сами язычники. „Ты, говоритъ Тертулліанъ, обращаясь къ дѣлателю идоловъ, имъ поклоняешься, потому что они безъ тебя и не существовали бы. Ты возжигаешь имъ не огонь презрѣнной жертвы, но огонь твоего генія; ты отдаешь имъ не жизнь какого-либо скота, но собственную свою душу; ты жертвуешь имъ своимъ дарованіемъ, своимъ трудомъ; ты дѣлаешь имъ возліянія потомъ лица своего. Ты у ложныхъ боговъ важнѣе жреца, потому что чрезъ тебя они получаютъ жрецовъ; трудъ твой составляетъ для нихъ славу. Ты думаешь, что, дѣлая ихъ, имъ не покланяешься; а они считаютъ тебя своимъ поклонникомъ, потому что ты приносишь имъ самую богатую, самую тучную жертву, жертву своего спасенія“ [2]). „Горько видѣть, какъ христіанинъ, оставляя на время идоловъ, приходитъ въ нашу церковь, изъ мастерской демона является въ домъ Божій, поднимаетъ къ Созда-

[1]) De idol. 5.
[2]) Ibid. 6.

телю своему руки, недавно лѣлавшія идоловъ, слагаетъ предъ Богомъ руки, оскверненныя внѣ церкви осязаніемъ ихъ, простираетъ къ тѣлу Господню руки, созидающія тѣла демоновъ, оскверняетъ святые дары, пріемля ихъ отъ другихъ и даже раздавая ихъ другимъ“ [1]). Въ этомъ видно опять предательство Спасителя, здѣсь снова—и не однажды, а каждодневно—простираются святотатственныя руки для распинанія Сына Божія. „Лучше бы отрѣзать эти святотатственныя руки!...“ [2]).

Многія ремесла, по Тертулліану, соприкасаются съ идолопоклонствомъ, многія изъ нихъ служатъ идолопоклонству; если же принять въ соображеніе, что всѣ ремесла соприкасаются другъ съ другомъ, то прямо можно сказать, что всѣ ремесла могутъ служить идолопоклонству,—и штукатуръ, и живописецъ, и скульпторъ, и ваятель—всѣ могутъ приносить свой трудъ и время къ услугамъ идоловъ. Такая услуга идоламъ не должна быть среди христіанскихъ ремесленниковъ. Если ремесленники будутъ ссылаться въ этомъ случаѣ на матеріальныя выгоды, тогда можно имъ посовѣтовать обратить свой трудъ на потребности частныхъ лицъ, а не идоловъ. При господствующей всеобщей роскоши недостатка въ сбытѣ произведеній искуства нельзя ожидать, напротивъ—матеріальной выгоды изъ работы на частныхъ людей ремесленники получатъ больше, чѣмъ отъ работы въ пользу идоловъ [3]).

Къ числу занятій, благопріятствующихъ идолопоклонству, Тертулліанъ относитъ многія профессіи, какъ соприкасающіяся съ идолопоклонствомъ; онъ осуждаетъ:

а) Астрологію и Магію. Астрологія—языческаго происхожденія, продолжать занятія ею въ христіанствѣ невозможно. Тертулліанъ утверждаетъ, что астрологи въ своихъ астрологическихъ занятіяхъ уподобляются падшимъ ангеламъ, удалившимся отъ Бога для обольщенія рода человѣческаго и преданнымъ отъ Бога проклятію. Астрологи не нашли особенной милости и среди людей: они изгнаны изъ Римской имперіи, имъ воспрещенъ входъ не только въ Римъ, но и во всю Италію. Магія и астрологія—соприкосновенныя между собой—пришли съ востока и съ

---

[1]) De idol. 7. Не безцѣльно приведена здѣсь рѣчь Тертулліана цѣликомъ,—въ ней такъ рельефно высказался взглядъ его на идолопоклонство и непримиримость его съ христіанскимъ нравственнымъ сознаніемъ.

[2]) Ibid. 7.

[3]) Ibid. 8.

явленіемъ въ міръ Спасителя утратили свое значеніе и авторитетъ, — дары маговъ родившемуся Спасителю указали на конецъ существованія магіи и начало для маговъ новой жизни, иного пути (Мѳ. II, 12), т. е. пути добраго и истиннаго ученія. Магія въ лицѣ ея нѣкоторыхъ послѣдователей была наказана уже апостолами, и чрезъ то осуждена и астрологія, какъ часть магіи. „И такъ, со времени появленія Евангелія, всякаго рода софисты, астрологи, обаятели, маги, волхвователи должны быть неминуемо предаваемы примѣрной казни“ [1]).

б) Школьное преподаваніе словесности. Школьные учителя и вообще профессора словесности близки къ идолопоклонству: изучая и преподавая языческую миѳологію, объясняя ее и языческія празднества и торжества, они естественно должны стать въ то или другое отношеніе къ миѳологіи и язычеству; первую плату, полученную отъ учениковъ, они должны посвящать Минервѣ; дальнѣйшее полученіе денегъ или дальнѣйшій заработокъ хлѣба такимъ путемъ (отъ язычества и идолопоклонства) оскверняетъ ихъ; учителя обязаны принимать участіе во многихъ торжествахъ языческихъ и т. д. Словомъ, учителя всюду и вездѣ соприкасаются съ язычествомъ и отчасти принимаютъ участіе въ его культѣ. — Но ужели нужно совершенно оставить словесность, не смотря на то, что она даетъ образованіе человѣку? Тертулліанъ находитъ, что изучать словесность и преподавать ее — двѣ вещи совершенно различныя. Изучать ее можно. Здѣсь христіанинъ, изучая ее самъ по себѣ, безопасенъ отъ всего того, отъ чего онъ не можетъ быть безопаснымъ, будучи учителемъ. И въ этомъ, впрочемъ, случаѣ Тертулліанъ совѣтуетъ прежде всего изучить истину, и за тѣмъ уже приниматься за изученіе всего другаго, — тогда язычество не повліяетъ на него вреднымъ образомъ, тогда христіанинъ будетъ подобенъ ученому мужу, принимающему ядъ отъ другихъ и знающему, что съ нимъ дѣлать безъ вреда себѣ и другимъ [2]).

в) Торговлю. Побужденіемъ къ торговлѣ служитъ сребролюбіе и страсть къ наживѣ (*а сребролюбіе* и *лихоиманіе*, по Апостолу, *есть идолослуженіе и корень всѣмъ злымъ*) [3]), средствомъ — ложь и клятвопреступленіе; то и другое запрещено Богомъ. Затѣмъ, торговля предо-

---

[1]) De idol. 9.

[2]) Ibid. 10.

[3]) Колос. III, 5; 1 Тим VI, 10.

судительна потому, что торговцы являются поставщиками всего, что только нужно для идолопоклонническаго культа и так. образомъ содѣйствуютъ идолопоклонству, содѣйствуютъ даже болѣе, чѣмъ дѣлатели идоловъ,—идолопоклонство можетъ выполняться и безъ идоловъ, однимъ возженіемъ ѳиміама, подобно тому, какъ было въ древности, когда не было еще идоловъ, а куреніе ѳиміама уже существовало; слѣд., для идолопоклонства товары торговца нужнѣе, чѣмъ самые идолы, и слѣд., торговецъ или продавецъ ихъ оказывается тутъ всего болѣе виновнымъ. Наконецъ, самая совѣсть, нравственное сознаніе христіанина не позволяетъ ему заниматься торговлей. И такъ, „никакое искуство, никакое званіе, никакое торговое дѣло, споспѣшествующее къ дѣланію кумировъ и къ утвержденію ихъ владычества, неизъяты отъ обвиненія въ идолопоклонствѣ,— идолопоклонство есть не что иное, какъ служеніе идоламъ, или оказаніе имъ услугъ“ [1]). Все это, по принятіи христіанства, надо оставить и изъ любви къ Богу переносить все, что бы ни встрѣтилось въ жизни [2]), надѣясь во всякомъ случаѣ на милосердіе Божіе и моля Бога, чтобы нужды наши не сблизили насъ съ идолопоклонствомъ [3]).

Наравнѣ съ вышеуказаннымъ, Тертулліанъ осуждаетъ многое другое, что носило языческій характеръ или даже тѣнь его, и предостерегаетъ христіанъ отъ участія въ различныхъ обрядахъ, церемоніяхъ и т. п., имѣющихъ соотношеніе съ язычествомъ. Онъ останавливаетъ свой взоръ и болѣе или менѣе подробно разбираетъ:

а) Зрѣлища [4]). Зрѣлища пользовались особенной популярностью въ тогдашнемъ мірѣ; какъ видится, и христіане являлись иногда въ театры и цирки и присутствовали въ нихъ если не въ качествѣ дѣйствующихъ лицъ, то въ качествѣ зрителей. Сознавая вредъ посѣщенія христіанами зрѣлищъ и видя въ нихъ отблескъ язычества и служеніе идоламъ, Тертулліанъ посвящаетъ зрѣлищамъ особый трактатъ „de spectaculis“, въ которомъ указываетъ различные мотивы, приводимые христіанами въ оправ-

[1]) De idol. 11.

[2]) Ibid. 12.

[3]) Ibid. 13.

[4]) Ibid. 13. Здѣсь Тертулліанъ дѣлаетъ намекъ на зрѣлища; подробно же говоритъ въ отдѣльномъ трактатѣ, на который ссылается здѣсь. Пользуясь ссылкой самаго Тертулліана, представляемъ здѣсь мысли о зрѣлищахъ изъ спеціальнаго его трактата „de spectaculis“.

данiе присутствованiя на зрѣлищахъ, съ опроверженiемъ ихъ и объясненiемъ поведенiя христiанъ относительно зрѣлищъ; чтобы яснѣе видна была невозможность для христiанъ посѣщать зрѣлища, Тертулліанъ указываетъ источникъ происхожденiя зрѣлищъ, характеръ ихъ,—всюду видно въ нихъ идолопоклонство, служенiе сатанѣ и его клевретамъ.

Христiане, по самому своему имени и въ силу обѣтовъ, данныхъ при крещенiи, должны жить и поступать сообразно съ христiанскимъ ученiемъ и нравственнымъ сознанiемъ своимъ, отвѣчающимъ волѣ Божiей; должны удаляться всего, что можетъ такъ или иначе возмутить ихъ совѣсть; слѣдуя правиламъ вѣры и началамъ истины и въ силу требованiй благочинiя, должны удаляться отъ зрѣлищъ, какъ и отъ всякаго безумiя вѣка сего, чтобы не грѣшить ни по невѣдѣнiю, ни изъ притворства [1]).—Въ оправданiе посѣщенiя зрѣлищъ—цирковыхъ и театральныхъ приводили различныя соображенiя. Одни говорили, что зрѣлища производятъ впечатлѣнiя только на зрѣнiе и слухъ, вреда душѣ не можетъ быть отъ нихъ: „Богъ не можетъ оскорбляться такимъ увеселенiемъ, среди котораго человѣкъ сохраняетъ страхъ и должное почтенiе къ Господу своему“,—зрѣлища—невинное развлеченiе для человѣка. Такое оправданiе Тертулліанъ называетъ мечтой, не отвѣчающей требованiямъ истинной религiи, опаснымъ заблужденiемъ, заглушающимъ повиновенiе истинному Богу [2]). Другiе указывали, что христiане, которые должны постоянно помнить о смерти, удаляются отъ зрѣлищъ по трусости, изъ опасенiя, чтобы полученныя ими развлеченiя не приковывали ихъ чрезмѣрно къ жизни и не лишали ихъ того мужественнаго терпѣнiя, которымъ прославились мученики; отказываясь отъ зрѣлищъ, какъ и всякихъ вообще развлеченiй, христiане нечувствительно порывали связи съ мiромъ, для нихъ легче было разставаться съ нимъ впослѣдствiи: извѣстно, что для тѣхъ, которые долгое время наслаждались этими увеселенiями, чрезвычайно трудно было умереть за Христа.—Тертулліанъ находитъ такую мысль не безполезной для христiанина, но въ тоже время считаетъ ее простой человѣческой предусмотрительностiю [3]). Не таковы должны быть

---

[1]) Въ поясненiе послѣдняго Тертулліанъ говоритъ, что сила удовольствiя такъ велика, что при случаѣ привлекаетъ къ себѣ невѣдущихъ, а другихъ заставляетъ измѣнять своей совѣсти. De spect. 1.

[2]) De spect. 1.

[3]) Ibid. 2.

мотивы христіанской жизни и дѣятельности [1]). Третьи говорили, что зрѣлищами можно пользоваться, не оскорбляя Бога—Творца. Все въ мірѣ Богъ создалъ и передалъ человѣку въ пользованіе; а такъ какъ все, созданное Богомъ, добро, поэтому и пользованіе твореніемъ Божіимъ, а слѣд. и зрѣлищами, нельзя считать противнымъ волѣ Божіей. Правда, все Богъ создалъ, Его созданія хороши; но не всегда хорошо употребленіе ихъ; естественное назначеніе всего и пользованіе хорошо, превратное же употребленіе нельзя считать согласнымъ съ волей Божіей,—великая разница между нормальнымъ и ненормальнымъ. Мечъ, ядъ и т. п. могутъ быть и полезны, но при неправильномъ и неестественномъ пользованіи ими они могутъ оказать существенный вредъ (мечъ, ядъ и т. д.—творенія Божіи, слѣд., хороши; тѣже мечъ и ядъ, употребляемые для убійства, безусловно вредны) „Вещи дурны только по дурному употребленію ихъ“ [2]). И какъ правильное употребленіе всего хорошо, согласно съ волей Творца, такъ дурное употребленіе—не хорошо, противно волѣ Божіей, совершается въ угоду діаволу. „Діаволъ вознегодовалъ, что человѣкъ получилъ власть надъ тварями, и потому рѣшился исхитить изъ рукъ его власть сію, дабы воспользоваться ею для содѣланія человѣка виновнымъ“ [3]). Для подтвержденія своей мысли Тертулліанъ ссылается на св. Писаніе, именно на 1-й ст. 1-го Псалма и объясняетъ это мѣсто въ приложеніи къ зрѣлищамъ [4]); ссылается на обѣты христіанъ, данные въ купели крещенія. При крещеніи человѣкъ исповѣдуетъ христіанскую вѣру, обѣщается отречься сатаны и всѣхъ дѣлъ его. Главное господство сатаны—въ идолопоклонствѣ; а такъ какъ зрѣлища основаны на идолопоклонствѣ и всецѣло проникнуты идолопоклонническимъ культомъ, то—ясное дѣло—и въ нихъ царитъ сатана,—„изъ зрѣлищъ идолопоклонство составило какъ бы жертвоприношеніе сатанѣ и ангеламъ его; здѣсь престолъ нечистаго духа и сѣдалище злочестія“. Происхожденіе всякаго зрѣлища, наименованіе каждаго изъ нихъ, ихъ устройство, сопровождаемое множествомъ суевѣрій, различныя обстоятельства посвященія ихъ какому-либо божеству, самыя ихъ представленія и т. д.,—все подтверждаетъ эту мысль о тожествѣ ихъ съ идолопоклон-

---

[1]) De spect. 1.
[2]) Ibid. 2.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. 3.

ническимъ культомъ [1]). Начало зрѣлищъ лежитъ въ глубокой языческой древности, происхожденіе ихъ связано съ установленіемъ какого-либо празднества, посвященіемъ храма божеству или другими какими-либо религіозными побужденіями (на то, что каждое изъ зрѣлищъ посвящено какому либо божеству, указываютъ и самыя названія ихъ) [2]). Иныя зрѣлища установлены въ воспоминаніе о томъ или другомъ случаѣ политической или общественной жизни. Есть зрѣлища, которыя установлены частными лицами и по частнымъ побужденіямъ, напр. въ память умершихъ родственниковъ для выраженія благоговѣнія къ нимъ и проявленія того, что они исполняютъ долгъ по отношенію къ нимъ. Словомъ, каковы бы зрѣлища ни были, празднуются ли они въ честь боговъ, или въ память умершихъ,—всѣ они представляютъ по своему генезису и наименованію идолопоклонство [3]). Представленія въ циркахъ, театрахъ и т. д. и ихъ обстановка указываютъ на тоже идолопоклонство [4]), возмущаютъ нравственное сознаніе христіанина. Напр. театръ: посвященный Венерѣ и Бахусу, этимъ неразлучнымъ спутникамъ, онъ представляетъ собою школу пьянства и разврата [5]). Идолопоклонническимъ характеромъ отмѣчены и амфитеатръ и арена для состязаній атлетовъ [6]). Отсюда—отрекшіеся отъ всего идолопоклоннического, христіане не должны принимать участія въ этихъ зрѣлищахъ и присутствовать на нихъ, чтобы не только душу, но и внѣшнія чувства свои соблюсти чистыми и неосквернеными подобнаго рода зрѣлищами, такъ какъ всѣ впечатлѣнія, получаемыя внѣшними чувствами, передаются душѣ и производятъ на нее то или другое вліяніе [7]), возмущаютъ духъ вѣрующаго. Нельзя представить себѣ, чтобы человѣкъ, присутствуя на зрѣлищахъ, оставался безучастнымъ зрителемъ ихъ, не испытывалъ душевныхъ волненій,—„гдѣ удовольствіе, тамъ и страсть, иначе удовольствіе не будетъ пріятнымъ“, а безъ пріятныхъ удовольствій нечего человѣку и дѣлать на зрѣлищахъ [8]). Это можно сказать относительно всѣхъ вообще зрѣлищъ, бу-

---

[1]) De spect. 4.
[2]) Ibid. 5.
[3]) Ibid. 6.
[4]) Ibid. 3.
[5]) Ibid. 10. 17.
[6]) Ibid. 11. 12.
[7]) Ibid. 13. 24.
[8]) Ibid. 14—19.

дутъ ли они въ театрѣ, или циркѣ, или амфитеатрѣ [1]). Представляетъ Тертулліанъ нѣсколько замѣчаній объ отношеніи самихъ язычниковъ къ дѣйствующимъ лицамъ спектаклей, и отсюда дѣлаетъ опять тотъ же выводъ, что христіанамъ незачѣмъ увлекаться зрѣлищами Непостоянство язычниковъ, между прочимъ, въ отношеніи къ артистамъ поразительное: они осуждаютъ то, что въ другихъ случаяхъ одобряютъ, и наоборотъ. „Правители республики, судьи и распорядители игрищъ лишаютъ всякаго почетнаго званія дѣйствующихъ лицъ цирка, атлетовъ, комедіантовъ, гладіаторовъ (т. е. тѣхъ самыхъ весельчаковъ, которымъ знатныя римскія дамы приносятъ въ жертву свое сердце, а часто и самое тѣло, вступая съ ними въ постыдныя связи, хотя публично подобныя связи и порицаютъ), не даютъ имъ никакихъ правъ и достоинствъ ни въ судилищахъ, ни въ сенатѣ, ни въ патриціанствѣ, ни въ другихъ какихъ-либо должностяхъ. Они объявляютъ ихъ безчестными, а между тѣмъ охотно присутствуютъ на ихъ играхъ; они любятъ тѣхъ, которыхъ наказываютъ; презираютъ тѣхъ, которыхъ одобряютъ; хвалятъ дѣло, а дѣлателя позорятъ. Какой странный судъ—безчестить человѣка за то самое, за что воздается ему честь, или лучше сказать, какое безмолвное сознаніе злаго дѣла, когда тотъ, кто его производитъ, сколько бы ни доставлялъ удовольствія, предается безславію!“ [2]). Къ этому ли непостоянству обратится христіанинъ? И не уподобится ли онъ тогда воину— перебѣжчику изъ одного лагеря— своего въ другой—вражескій? Какой вредъ для человѣка, какое оскорбленіе для Бога представляетъ этотъ переходъ! [3]). Можетъ ли быть что общаго между свѣтомъ и тьмой, жизнію и смертью? Христіанинъ не можетъ быть на этихъ собраніяхъ, гдѣ хулится имя Божіе, гдѣ видна забота о преданіи христіанъ на растерзаніе звѣрямъ и т. д. [4]). Пусть христіане со всѣхъ сторонъ окружены идолопоклонствомъ; они всегда и всюду должны помнить о Богѣ и высокомъ назначеніи и призваніи человѣка, мысленно представлять себѣ Бога всевѣдущаго и правосуднаго, отвращаться отъ идолопоклонства, въ какой бы формѣ оно ни проявлялось [5]). Христіане не могутъ веселиться съ

---

[1]) De spect. 14—19.

[2]) Ibid. 22.

[3]) Ibid. 25.

[4]) Ibid. 26.

[5]) Ibid. 8. 20.

язычниками,—для нихъ не настало еще время веселья и празднествъ: язычники теперь въ радости и веселіи, христіане—въ печали. Придетъ время, когда роли перемѣнятся: христіане будутъ радоваться, а язычники вмѣстѣ съ своими актерами, атлетами, гаерами и т. п. личностями, увеселявшими ихъ, воздыхать. Радость міра сего мимолетная, поэтому христіанамъ не надо гоняться за удовольствіями и развлеченіями, доставляющими эту радость, а стремиться къ тому, чтобы достигнуть небесной вѣчной радости [1]).—Бываетъ иногда, что въ театрахъ представляютъ и хорошія вещи; но обольщаться этимъ нельзя,—ядъ обыкновенно соединяется не съ горечью, а съ сладкими, вкусными веществами; пріятныя зрѣлища—это медъ отравленный ядомъ [2]). Истинныя удовольствія доставляютъ не эти зрѣлища, а христіанство: познаніе истины, удаленіе отъ міра, наслажденіе истинной свободой, святость жизни, попраніе языческихъ боговъ, изгнаніе бѣсовъ, дары чудесныхъ врачеваній и небесныхъ откровеній и т. д — вотъ рядъ удовольствій, которыхъ не могутъ замѣнить развлеченія съ языческимъ характеромъ. Нужны другія удовольствія и зрѣлища? и они есть въ христіанствѣ. „Если вы прельщаетесь поэзіею, у васъ много другихъ книгъ, помимо языческихъ, у васъ много прекрасныхъ стиховъ, довольно превосходныхъ поученій, довольно гимновъ, довольно музыкальныхъ хоровъ. Нужны вамъ сраженія, битвы, побѣды? Христіанство представитъ вамъ и ихъ во множествѣ: взгляните, какъ нечистота низлагается цѣломудріемъ, коварство побѣждается вѣрою, жестокость одолѣвается милосердіемъ, буйство низвергается смиреніемъ,—вотъ сраженія, свойственныя христіанамъ! Хотите вы видѣть и кровь пролитую? у васъ есть спасительная кровь І. Христа“ [3]). Но въ особенности какое будетъ зрѣлище, когда всѣ народы земли соберутся вмѣстѣ и узрятъ Господа исполненнымъ славы и величія, когда обнаружится слава святыхъ, воздана будетъ награда праведникамъ—вѣчное царствованіе въ новомъ Іерусалимѣ, вѣчное наказаніе невѣрующимъ и беззаконникамъ среди мрачныхъ пропастей ада. „Эти зрѣлища безконечно превосходятъ всѣ мнимыя удовольствія цирка, театра, амфитеатра и др., какія суета изобрѣла для зрѣлищъ“ [4]).

---

[1]) De spect. 28 30.
[2]) Ibid. 27.
[3]) Ibid. 29.
[4]) Ibid. 30

б) Празднества и торжества. Были христіане, которые такъ или иначе принимали участіе въ языческихъ торжествахъ нѣкотораго рода. Тертулліанъ, задавшійся цѣлію прослѣдить всю жизнь христіанина, гдѣ она соприкасается съ язычествомъ, касается и этой стороны ея. Онъ находитъ, что участіе христіанъ въ такихъ празднествахъ—изъ удовольствія ли, или изъ страха предъ язычниками—противно христіанской религіи, равняется участію въ идолопоклонствѣ. Общее правило, что не можетъ быть ничего общаго между свѣтомъ и тьмой, жизнію и смертію, прилагаетъ и здѣсь—ко всѣмъ вообще языческимъ торжествамъ, и къ частнымъ случаямъ, гдѣ христіане соприкасались съ язычниками. Въ извѣстные дни года въ то время производились расплаты съ должниками. Тертулліанъ находитъ, что пріуроченіе времени расплаты съ язычниками къ извѣстному дню, соединенное съ суевѣріями и происшедшее отъ нихъ, не должно быть допускаемо христіанами, чтобы не участвовать чрезъ это въ суевѣріяхъ. „Если ты оскверняешь свою совѣсть изъ угожденія другому, то забываешь, что ты христіанинъ, говоритъ Тертулліанъ, и допускаешь себя искушать и увлекать; если же соблазняешь ближняго своего, то ты не христіанинъ. Всѣ подобные извороты не помогутъ тебѣ избѣжать осужденія“ [1]). Ссылались христіане на то, что такъ поступаютъ они во избѣжаніе хулы и порицанія со стороны язычниковъ. Тертулліанъ осуждаетъ такую отговорку: ужели намъ перестать быть христіанами, чтобы люди перестали насъ злословить? Пусть лучше злословятъ насъ, лишь бы мы пребывали на истинномъ пути и не отступали отъ него, лишь бы мы подвергались испытанію, а не отверженію; такое порицаніе служитъ христіанамъ въ похвалу, оно только доказываетъ, что христіанинъ—христіанинъ не по имени только, а на самомъ дѣлѣ. Правда, какъ самъ Апостолъ былъ *всѣмъ вся* (1 Кор. IX, 22), такъ и намъ можно быть всѣмъ вся. Но какъ самъ Апостолъ, обращаясь съ язычниками, никогда не сдѣлался язычникомъ, такъ и мы, поддерживая связь съ язычниками, не должны грѣшить, не должны нарушать своего нравственнаго долга и жертвовать своими религіозно-нравственными убѣжденіями. Мы всѣ—братья по человѣчеству, подобны по душѣ, но не по вѣрѣ; живемъ въ мірѣ, но не раздѣляемъ его заблужденій. Мы принимаемъ участіе въ языческихъ празднествахъ—и поступаемъ нелогично; язычъ-

[1]) De idol. 13.

ники гораздо основательнѣе поступаютъ: они не участвуютъ въ христіанскихъ праздникахъ. Ужели мало христіанскихъ праздниковъ? Если взять только одну пятидесятницу, то и она съ избыткомъ покроетъ по численности всѣ языческіе годовые праздники [1]).—Во время своихъ празднествъ язычники декорировали и иллюминовали свои дома. Глядя на нихъ, и христіане дѣлали тоже самое. Тертулліанъ эту иллюминацію и это декорированіе христіанскихъ домовъ находитъ соприкасающимися съ язычествомъ, такъ какъ декорированіе совершается въ честь боговъ, которымъ въ язычествѣ были посвящены, напр., двери, косяки и т. д.; если они совершаются въ честь кесарей, и тогда нельзя ихъ оправдать: надо *воздавать кесарево кесареви, а Божія Богови* (Мѳ. XXII, 21), т. е. кесарю дань (а не божескую почесть), а Богу—честь, подобающую Ему, другими словами: кесарю—деньги, а Богу—себя. Примѣръ отношенія христіанъ къ императорамъ представляютъ три вавилонскіе отрока и Даніилъ, которые съ покорностію царю соединяли твердую вѣру [2]).—Снисходительнѣе, чтобы не сказать снисходительно, смотритъ Тертулліанъ на семейныя торжества. Одѣваніе въ бѣлую тогу, сговоры, свадьбы, празднованіе по случаю нареченія имени младенцу и т. д. онъ не ставитъ въ связь съ идолопоклонствомъ, считаетъ все это дѣломъ безвиннымъ. Одежда та или другая—дѣло безразличное, слѣд , и одѣваніе въ бѣлую тогу—особеннаго ничего не представляетъ. Веселья на свадьбахъ и при нареченіи имени младенцу Богъ не запретилъ; стало-быть, это веселье можетъ быть допускаемо, лишь бы сюда не привносилось чего—либо идолопоклонническаго, напр. жертвоприношенія, не привносилось собственно съ нашей стороны (а до другихъ намъ дѣла нѣтъ,—что хотятъ, то пусть и творятъ) [3]). На подобныя торжества даже у язычниковъ христіане могутъ принимать приглашенія и участвовать въ этихъ празднествахъ, лишь бы оставались они вѣрными своему долгу и не склонялись къ чему—либо идолопоклонническому [4]).

в) Отношенія рабовъ и вообще подчиненныхъ людей къ своимъ господамъ—язычникамъ и высшія государственныя должности. Въ службѣ христіанъ языческимъ высшимъ лицамъ, по Тертулліану, нужно имѣть въ

---

[1]) De idol. 14.
[2]) Ibid. 15.
[3]) Ibid. 16.
[4]) Ibid.

виду примѣръ историческій, какъ древніе патріархи и новозавѣтные вѣрующіе вели себя. Часто занимая высокія должности при языческихъ царяхъ, они сохраняли вѣрность истинному Богу, исполняли все, что требовалось высшею властію, если только это все не шло въ разрѣзъ съ ихъ религіозными убѣжденіями. „Христіанинъ можетъ оставаться невиннымъ, проходя путь почестей и чиновъ“ (если бы предоставлены были христіанину эти почести и чины, или высшія государственныя должности), лишь бы только онъ не приносилъ жертвъ, не споспѣшествовалъ жертвоприношеніямъ, не доставлялъ къ тому животныхъ, не прилагалъ стараній къ поддержанію храмовъ ни самъ собою, ни черезъ другихъ, не изыскивалъ доходовъ въ пользу ихъ, не давалъ игрищъ ни на свой счетъ, ни на счетъ казны, не предсѣдалъ на нихъ, не учреждалъ пиршествъ, не произносилъ клятвъ, не издавалъ приговоровъ ни на чью жизнь или честь (исключая преступниковъ), не судилъ, не осуждалъ, не заключалъ въ оковы и въ темницы, не предавалъ никого пыткамъ безвинно“. Обставивши облеченнаго высокою властію христіанина такими условіями, Тертулліанъ предоставляетъ самому ему рѣшить вопросъ, возможно ли все это исполнить христіанину или нѣтъ [1]).

г) Вопросъ объ одеждахъ и уборахъ сильныхъ земли. Съ давнихъ поръ и у различныхъ народовъ имѣются особенныя одежды и убранства, соотвѣтствующія извѣстному чину или положенію человѣка въ государствѣ или обществѣ. Одежды эти по своему значенію особеннаго, предосудительнаго ничего не представляли и ихъ можно бы употреблять, какъ употребляли Даніилъ, Іосифъ и другія библейскія лица; но такъ какъ впослѣдствіи онѣ стали имѣть тѣсную связь съ идолопоклонническимъ культомъ, поэтому христіанамъ нельзя смотрѣть на нихъ безразлично. Одежды эти облекаютъ собой идоловъ и чрезъ то оскверняются, нѣкоторыя изъ нихъ присвоены имъ какъ неотъемлемая принадлежность; можетъ ли, поэтому, христіанинъ пользоваться ими? Нельзя казаться чистымъ, нося нечистую тунику; надѣвши нечистую тунику, говоритъ Тертулліанъ, обращаясь къ христіанину, можетъ быть ты ее и не замараешь, но она тебя замараетъ“. Одежды эти указываютъ на власть; примѣръ І. Христа показываетъ, что и съ такимъ значеніемъ одеждъ этихъ не прилично употреблять христіанамъ. „У Него (І. Христа) была простая,

[1]) De idol. 17.

грубая одежда, и Онъ предоставлялъ живущимъ въ царскихъ чертогахъ облекаться въ роскошныя одѣянія. Если Онъ не оказывалъ власти надъ учениками своими, которымъ, напротивъ того, умывалъ ноги, если отказывался отъ царства, зная свои права на него, то это сдѣлалъ Онъ для того, чтобы показать ученикамъ своимъ, какъ нужно поступать съ знаменитостію, пышностію и властію"; если Онъ устранилъ отъ Себя всю эту внѣшнюю пышность и блескъ, то—значитъ—счелъ это чуждымъ и излишнимъ для Себя и для своихъ. „Стало быть, Онъ отвергъ то, чего не хотѣлъ; что отвергъ, то осудилъ; а что осудилъ, то предалъ сатанѣ и его клевретамъ". Отселѣ выводъ тотъ, что христіанинъ не долженъ употреблять такихъ пышныхъ одеждъ и украшеній, указывающихъ на власть, не долженъ стремиться къ власти и соединеннымъ съ нею почестямъ, непріязненнымъ и враждебнымъ Богу,—этимъ часто прикрываются гонители и мучители христіанъ [1]).

д) Произношеніе именъ языческихъ боговъ. Оно допускается Тертулліаномъ, когда съ именемъ языческаго бога не соединяется представленія о божественномъ достоинствѣ его (напримѣръ: я живу у перекрестка Изиды и т. п.); но когда съ именемъ языческаго бога соединяется такое же или подобное понятіе о богѣ, какое имѣютъ язычники, тогда оно безусловно запрещается Тертулліаномъ. Отсюда—клятва языческими богами не должна допускаться христіаниномъ [2]), равно какъ не должны допускаться и выслушиваніе такой клятвы, и гнѣвъ на человѣка, изрекающаго проклятіе отъ имени или именемъ языческаго бога (если мы сердимся за это проклятіе, то тѣмъ самымъ уже признаемъ языческаго бога за Бога); христіанинъ долженъ смѣяться надъ такими безсильными проклятіями, а не раздражаться изъ-за нихъ [3]); мало того, долженъ открыто указать на неразумность такого проклятія, хотя бы чрезъ это и пришлось исповѣдать себя христіаниномъ и пострадать [4]). Не слѣдуетъ христіанину соприкасаться съ идолопоклонническимъ культомъ и во взаимныхъ отношеніяхъ съ язычниками, напр. при займѣ денегъ у язычниковъ и подписѣ залоговаго документа, прочитываемаго по языческой формулѣ. Хотя бы христіанинъ самъ и не прочитывалъ его, онъ выслушиваетъ его

[1]) De idol. 18.
[2]) Ibid. 19.
[3]) Ibid. 20.
[4]) Ibid. 21.

молча и своимъ подписомъ выражаетъ согласіе на него. „Возможно ли что-нибудь подписать, чтобы душа не продиктовала словъ, хотя бы языкъ и не произнесъ ихъ?... Намѣреніе, сознаніе производитъ грѣхъ“, а не слово и дѣло только,—можно то или другое дѣлать, такъ или иначе выражать свои мысли, не прибѣгая къ произнесенію словъ устно (напр. Лук. I, 63) [1]).

Во многомъ Тертулліанъ нашелъ языческій характеръ, многое нашелъ несогласнымъ съ христіанскимъ сознаніемъ,—всюду мракъ, вездѣ опасность отъ язычества. Гдѣ же и въ чемъ надежда и средство избѣжать опасности и возможности заразиться идолопоклонствомъ? „Среди столь безчисленныхъ подводныхъ камней и утесовъ, корабль вѣры развертываетъ свои паруса и мчится, движимый Духомъ Святымъ. Онъ плаваетъ безопасно, когда кормчими его бываютъ благоразуміе и ревность; но какъ скоро вы подниметесь выше борта, неизбѣжный вихрь идолопоклонства готовъ васъ низвергнуть; каждая волна его смертельна, каждая пропасть его низводитъ въ адъ.. Отсюда—лучше, если нужно, отказаться отъ міра, лучше выйти изъ него и остаться христіаниномъ, нежели жить въ мірѣ и впасть въ идолопоклонство... все стараніе свое мы должны, поэтому, обратить къ удаленію себя отъ идолопоклонства“. Того требуетъ сознаніе христіанское, того же требуетъ законъ Христовъ и требуетъ тѣмъ сильнѣе и настойчивѣе, исполненіе его должно быть тѣмъ строже, чѣмъ проще самъ законъ и чѣмъ рельефнѣе отдѣляетъ онъ христіанъ отъ язычниковъ. Чтобы сильнѣе подѣйствовать на своихъ читателей и рельефнѣе оттѣнить несовмѣстимость идолопоклонства съ христіанствомъ, Тертулліанъ проводитъ небольшую параллель между Ноевымъ ковчегомъ и церковію Христовой. „Ной принялъ въ свой ковчегъ ворона и коршуна, принялъ волка, собаку, тигра; но не принялъ идолопоклонства,—идолопоклонство не имѣетъ себѣ въ природѣ прототипа. Все, что не принято въ ковчегъ, не должно быть принято и въ церковь“, которую Ноевъ ковчегъ прообразовалъ собой [2]).

---

[1]) De idol. 22.
[2]) Ibid. 23.

6. Гоненія, мученичество и посты.

Источникъ происхожденія гоненій и ихъ значеніе въ жизни христіанъ. Гоненій ни въ какомъ случаѣ не должно избѣгать—ни непосредственно, ни чрезъ подкупы и протекціи вліятельныхъ лицъ. Мученичество, его цѣль, и значеніе. Средства для перенесенія мученій: благодатная помощь Божія, водительство Духа Святаго, со стороны человѣка—постъ, постепенно подготовляющій христіанина къ мученической смерти, отсюда—особенная благотворность поста во время гоненій.

Третій вѣкъ христіанской эры, какъ предъидущіе и послѣдующіе затѣмъ вѣка, былъ вѣкомъ гоненій на христіанъ со стороны язычниковъ, съ тою только разницею, что онъ поглотилъ болѣе жертвъ языческаго фанатизма, чѣмъ другіе вѣка (каждый въ отдѣльности). Чѣмъ сильнѣе были гоненія, тѣмъ съ большею настойчивостію выдвигался вопросъ и требовалъ своего разрѣшенія: какъ относиться христіанамъ къ ярости язычниковъ? Этотъ вопросъ былъ тѣмъ естественнѣе, что были примѣры неодинаковаго отношенія христіанъ къ гоненіямъ: одни стойко и мужественно переносили все, чему ни подвергались со стороны гонителей, являлись мучениками и исповѣдниками вѣры; другіе изнемогали подъ тяжестью пытокъ, ослабѣвали, дѣлались отступниками; а можетъ быть, отступничество нѣкоторыхъ изъ нихъ являлось какъ слѣдствіе желанія получить какія либо милости отъ язычниковъ, тѣ или иныя земныя выгоды; третьи, не надѣясь на свои силы, не испробовавъ ихъ, вовсе уклонялись отъ гоненій или путемъ бѣгства въ безопасныя отъ преслѣдованій мѣста, или благодаря подкупамъ язычниковъ и протекціи сильныхъ міра сего. Первые находили свой героизмъ соотвѣтствующимъ званію христіанина, исполненіемъ своего долга; отступившіе отъ вѣры по тому или другому побужденію, конечно, старались оправдываться только немощью человѣческой природы; и избѣгающіе гоненій подъискивали оправданія для себя какъ въ своихъ собственныхъ глазахъ и своей совѣсти, такъ и въ глазахъ другихъ людей. Примѣръ первыхъ, героизмъ ихъ, конечно, сильно вліялъ на вѣрующихъ (достаточно вспомнить, съ какимъ благоговѣніемъ христіане относились къ мученикамъ и останкамъ ихъ, указать, какое впечатлѣніе производила стойкость христіанъ въ мученіяхъ даже на непредубѣжденныхъ язычниковъ, отмѣтить нерѣдкіе случаи обращенія язычниковъ въ христіанство благодаря именно этому впечатлѣнію); примѣръ вторыхъ возбуждаемъ въ вѣрующихъ колебаніе и сомнѣніе въ искренности вѣры тѣхъ, которые уклонялись отъ исповѣданія вѣры и мученій; отступ-

ники возбуждали по меньшей мѣрѣ сожалѣніе, а можетъ быть и то чувство горечи, которое является у человѣка, когда не сбываются ожиданія и надежды. Однихъ надо было ободрять, другихъ утѣшать, третьимъ давать приличныя времени и обстоятельствамъ наставленія. Неодинаковость отношеній христіанъ къ гоненіямъ, естественно, поселяла рознь въ самыхъ взглядахъ на гоненія: въ силу своихъ ли убѣжденій, или другихъ какихъ извинительныхъ причинъ, одни стремились къ пыткамъ и мученическому вѣнцу, другіе отказывались въ своемъ негаторствѣ даже и отъ мученическаго вѣнца, третьи сторонились пытокъ, боялись мученій и убѣгали отъ нихъ. Какой же правильный взглядъ на гоненія? какъ вести себя во время преслѣдованій? какая нравственная цѣна мученичества? согласны ли гоненія съ волей Божіей? и т. д. — вотъ вопросы, надъ которыми, какъ видится, задумывались иные и не могли болѣе или менѣе опредѣленно и категорически разрѣшить ихъ. За разрѣшеніемъ такихъ и подобныхъ имъ вопросовъ и обратился къ Тертулліану нѣкій Фабій, котораго Тертулліанъ называетъ братомъ (конечно, по вѣрѣ) [1]). На первый разъ Фабій поставилъ Тертулліану два вопроса: какъ поступать въ гоненіяхъ, нужно ли ихъ избѣгать или нѣтъ, и какое значеніе имѣютъ вообще гоненія? Чуткій ко всѣмъ движеніямъ современной мысли христіанской, не оставляющій безъ вниманія ни одного вопроса, прямо или косвенно предложеннаго ему, Тертулліанъ пишетъ цѣлый трактатъ на данные вопросы, lib. de fuga in persecutione. Отвѣта на вопросы Фабія тѣмъ болѣе надо было ожидать отъ Тертулліана, что отвѣтъ этотъ могъ служить выраженіемъ ригоризма Тертулліана, совпадалъ съ его душевнымъ строемъ; здѣсь Тертулліанъ могъ развернуть всѣ свои строгія требованія отъ христіанъ въ этотъ желѣзный для вѣрующихъ вѣкъ, могъ — при случаѣ — испытать себя въ діалектическомъ искуствѣ и приложить его къ дѣлу въ рѣшеніи излюбленнаго вопроса изъ его нравственнаго кодекса.

Вопросъ о томъ, какъ поступать христіанамъ въ гоненіяхъ, можно съ достовѣрностію предполагать, былъ бы разрѣшенъ Тертулліаномъ и безъ особаго побужденія со стороны Фабія. Въ общей характеристикѣ Тертулліана, какъ моралиста, былъ указанъ взглядъ Тертулліана на міръ, жизнь христіанъ среди окружавшаго ихъ язычества; непривлекательными

[1]) De fuga in persecut. 1.

чертами рисуетъ Тертулліанъ этотъ міръ, смотритъ на него какъ на царство тьмы, царство діавола, изъ котораго лучше всего бѣжать [1]), лишь бы только былъ хорошій и славный исходъ Въ вѣкъ гоненій мученичество представлялось Тертулліану самымъ лучшимъ способомъ перейти изъ земной юдоли въ небесныя обители. Эта мысль, крѣпко запавшая въ голову Тертулліана, безъ сомнѣнія, вылилась бы, если бы даже Фабій и не просилъ его о томъ; Фабій далъ, кажется, одинъ толчекъ къ выраженію Тертулліаномъ своихъ мыслей. Да и самый запросъ Фабія не былъ ли про ьбой о продолженіи или воспроизведеніи какой-либо бесѣды, которую, можетъ быть, Тертулліанъ предъ этимъ велъ и которую, можетъ быть, самъ же Тертулліанъ затѣялъ для выраженія своихъ мыслей и взглядовъ на земной міръ и гоненія?

О гоненіяхъ вообще, ихъ цѣли и значеніи и отношеніи къ нимъ христіанъ Тертулліанъ высказалъ свои мысли и выразилъ свои взгляды въ книгахъ „de fuga in persecuti·ne“ и „scorpiace“, ободреніе и панегирикъ мученикамъ, подвергшимся уже пыткамъ, мученіямъ, изложилъ въ книгѣ „ad martyres“; о средствахъ къ болѣе легкому и менѣе чувствительному перенесенію мученій заключаются его мысли въ соч. „de jejuniis“. Анализъ первыхъ трехъ сочиненій постараемся сдѣлать совмѣстный; сюда же присоединимъ и подходящую часть изъ книги „de jejuniis“.

Чтобы дать болѣе или менѣе точный и опредѣленный отвѣтъ на затронутый жизнію и предложенный Фабіемъ вопросъ, Тертулліанъ прежде всего обращаетъ вниманіе на источникъ происхожденія гоненій и ихъ значеніе въ жизни христіанъ, рѣшаетъ вопросъ, отъ кого происходятъ гоненія: отъ Бога или отъ діавола, такъ какъ всякое дѣло узнается и оцѣнивается тогда, когда извѣстенъ будетъ виновникъ его [2]).

Ничто не бываетъ безъ Бога и воли Божіей,—вотъ основное положеніе, изъ котораго можно бы выйти и на основаніи котораго разрѣшить предложенный вопросъ. Тертулліанъ принимаетъ его, но только не безусловно, а съ ограниченіемъ: если, говоритъ онъ, принять его безусловно, тогда необходимо согласиться, что и зло отъ Бога, и преступленія (delicta) отъ Бога,—ничто, слѣд., не происходитъ отъ діавола,

---

[1]) Ad mart. 1.

[2]) De fuga in persec. 1. Omnis rei inspectio, auctore cognito, p'amor.

ничего не бываетъ отъ насъ самихъ. Отсюда—такой исходный пунктъ одинъ не приведетъ къ правильнымъ выводамъ,—нужно обратить вниманіе на другое, на характеръ гоненій и ихъ значеніе.

Ничто не бываетъ безъ воли Божіей, и гоненія отвѣчаютъ волѣ Божіей, достойны Бога, и такъ сказать, необходимы для христіанъ, какъ такія явленія, гдѣ вѣра христіанъ получаетъ надлежащую оцѣнку: въ нихъ вѣрующій или твердо обнаруживаетъ свою вѣру, или отрекается отъ нея [1]); въ гоненіяхъ церковь очищается: въ нихъ вывѣивается хлѣбная куча, отдѣляется хлѣбъ—мученики отъ плевелъ—негаторовъ; гоненія—это видѣнная Іаковомъ лѣствица, по которой одни восходятъ на небо, другіе сходятъ въ преисподнюю. Гоненія представляютъ собой борьбу (Ефес. VI, 12); законъ же борьбы обыкновенно издается тѣмъ, кто присуждаетъ и даетъ награду; присуждаетъ и даетъ награду мученикамъ Богъ, слѣд., и гоненія происходятъ отъ Бога. Въ гоненіяхъ мученики прославляютъ Бога; а что относится къ славѣ Божіей, то и происходитъ по волѣ Божіей. Въ гоненіяхъ крѣпнетъ вѣра христіанъ. Судя по человѣчески, церковь въ гоненіяхъ должна бы колебаться; но если всмотрѣться ближе, такого колебанія незамѣтно,—тогда вѣрующіе, напротивъ, болѣе чутки къ требованіямъ религіи: и посты лучше соблюдаютъ, и стоянія (бдѣнія) выполняютъ, и молитвы усерднѣе возносятъ, и смиреніе болѣе обнаруживаютъ. Разсматривая гоненія съ этой стороны, нельзя не признать, что они вырабатываютъ лучшихъ слугъ Божіихъ и, слѣд., происходятъ отъ Бога [2]).

Съ другой стороны, въ гоненіяхъ нельзя отрицать вліянія и дѣйствованія и діавола. Гоненія имѣютъ въ основѣ своей неправду, а неправда, какъ зло, есть дѣло діавола; поэтому и выходитъ, что въ гоненіяхъ дѣятельнымъ лицомъ является діаволъ, хотя дѣйствія его и не самостоятельны и не независимы. Ничто не бываетъ безъ воли Божіей; поэтому мы и вѣримъ, что гоненія бываютъ чрезъ діавола, но не отъ діавола,—для истинныхъ послѣдователей Божіихъ діаволъ безсиленъ, не можетъ ничего существеннаго сдѣлать имъ самъ по себѣ, своею властію [3]). Если же Господь попускаетъ діаволу дѣйствовать на людей, воздвигать

---

[1]) Гоненія являются или какъ probatio servorum Dei, или reprobatio. De fuga 1.

[2]) De fuga 2.

[3]) Примѣръ Іова рѣшительнѣе всего доказываетъ эту мысль.

гоненія, такъ это для того, чтобы или чрезъ вѣру рабовъ своихъ поразить діавола, сокрушить его власть, или же отдѣлить тѣхъ, которые подпали власти діавола, принадлежатъ ему; діаволу при этомъ дается права или власти настолько, насколько это необходимо для достиженія цѣли [1]); словомъ, діаволъ является лишь орудіемъ для достиженія человѣкомъ нравственныхъ цѣлей [2]).

Такимъ образомъ оказывается, что если гоненія происходятъ по волѣ и попущенію Божію и преслѣдуютъ высокую цѣль—испытаніе нашей вѣры, то ихъ не должно избѣгать: не должно избѣгать того, что происходитъ отъ Бога—съ одной стороны, съ другой—невозможно избѣжать того, что посылается Богомъ [3]). Цѣль гоненій—добро, а что добро, того избѣгать безразсудно. Пусть иные считаютъ гоненія бѣдствіемъ; это ничего не доказываетъ,—взглядъ каждаго можетъ быть и ошибочнымъ: цѣломудріе, истина и правда безусловно хороши и полезны, а между тѣмъ не всѣмъ же они нравятся. Пусть гоненія—бѣдствія, но они имѣютъ смыслъ, они ведутъ ко спасенію, и слѣд., избѣгать ихъ не должно, тѣмъ болѣе, что въ нихъ выражается воля Божія, которой никто не можетъ избѣжать. „Тѣ, которые думаютъ, что должно избѣгать гоненій, или укоряютъ Бога, какъ виновника зла, если избѣгаютъ гоненія какъ бѣдствія, или считаютъ себя сильнѣе Бога, воображая, что они могутъ избѣжать того, что по волѣ Божіей должно быть“ [4]).

Высказавши общія, основныя мысли, основной взглядъ на гоненія и на отношеніе къ нимъ христіанъ, Тертулліанъ переходитъ къ раскрытію частнѣйшихъ. Какъ и слѣдовало ожидать отъ Тертулліана—полемиста, судя по изложеннымъ выше полемическимъ твореніямъ его, это раскрытіе частныхъ мыслей излагается у него въ формѣ отвѣтовъ на возраженія—дѣйствительно ли слышанныя имъ, или же только предполагаемыя, возможныя.

Говорятъ: человѣкъ избѣгаетъ гоненій, чтобы чрезъ отреченіе не погибнуть; и уже дѣло Божіе—удержать его отъ бѣгства, если только это угодно Богу. Разбирая первую половину этого возраженія и опи-

---

[1]) De fuga 2. 3.

[2]) Ibid. 3.

[3]) Neque debeat devitari, neque evadi possit quod a Deo evenit. Ibid. 4.

[4]) Ibid. 4.

раясь на тѣсную и неразрывную связь между мыслію, словомъ и дѣломъ, Тертулліанъ приходитъ къ тому выводу, что это возраженіе не имѣетъ для себя точки опоры. „Увѣренъ ли ты, говоритъ Тертулліанъ, обращаясь къ лицу, предлагающему такое возраженіе, увѣренъ ли ты, что отречешься, если не убѣжишь, или не увѣренъ? Если увѣренъ, то ты уже отрекся,—въ самомъ предположеніи, что отречешься, ты уже отрекся; отсюда, изъ боязни отреченія и въ увѣренности въ немъ напрасно бѣжишь гоненія... Если же неувѣренъ, тогда зачѣмъ не предполагаешь, что можешь открыто исповѣдать вѣру, можешь чрезъ это достигнуть спасенія?“ Стало быть, и въ этомъ случаѣ бѣжать нельзя. Если выборъ—сдѣлаться ли исповѣдникомъ, или оказаться бѣглецомъ, негаторомъ—зависитъ отъ насъ, тогда почему не избрать лучшаго, исповѣданія вѣры? Что можетъ удержать отъ этого? Нежеланіе страданій, нежеланіе исповѣданія? Но вѣдь нежеланіе исповѣданія вѣры равно отреченію отъ нея.... Отвѣтъ на вторую половину возраженія. Пусть все зависитъ отъ воли Божіей. Тогда зачѣмъ мы не предаемъ себя всецѣло этой волѣ, зная, что Богъ и бѣгущихъ насъ можетъ возвратить и обращающихся среди людей укрыть? Лучше твердо стоять, покоряясь волѣ Божіей, чѣмъ бѣжать, руководясь волей своей... Послѣднее Тертулліанъ подтверждаетъ примѣромъ Рутилія, „святѣйшаго мученика“, который нѣсколько разъ переходилъ съ мѣста на мѣсто, чтобы избѣжать мученія, откупался даже деньгами, но который все-таки былъ схваченъ, преданъ мученіямъ и пріялъ мученическій вѣнецъ. „Этотъ примѣръ, говоритъ Тертулліанъ, показываетъ очевиднымъ образомъ, что не должно избѣгать гоненій, потому что бѣгство не приноситъ никакой пользы, если не желаетъ того Богъ“ [1]).

Ссылаются на заповѣдь Господню, данную апостоламъ: *„егда гонятъ вы во градѣ семъ, бѣгайте въ другій“* (Мѳ. X, 22), и въ бѣгствѣ отъ преслѣдованій видятъ только исполненіе этой божественной заповѣди. Тертулліанъ говоритъ, что, давая такую заповѣдь, Спаситель имѣлъ въ виду и извѣстныя лица, и опредѣленное время, и опредѣленныя цѣли. Заповѣдь относилась къ Апостоламъ, ихъ времени и условіямъ ихъ проповѣди. Апостолы бѣгали, но не потому, чтобы боялись гоненій, а потому, чтобы гоненія и мученія не задержали распространенія Еван-

[1]) De fuga 5.

гелія, бѣгали не безцѣльно и молчаливо, а съ проповѣдію Евангелія. Наставленіе Спасителя о бѣгствѣ Апостоловъ изъ города въ городъ касалось только предѣловъ іудеи. Какъ же оно приложимо къ христіанамъ, не имѣющимъ миссіи въ іудеѣ? Апостолы, вѣрные заповѣди Спасителя о бѣгствѣ въ Іудеѣ, внѣ Іудеи подвергались гоненіямъ и гоненія эти принесли обильный плодъ [1]). Примѣръ Апостоловъ въ ихъ отношеніяхъ къ гоненіямъ научаетъ христіанъ не уклоняться отъ преслѣдованій, а съ радостію, мужественно переносить ихъ [2]).—Но вѣдь Самъ же Господь иногда удалялся отъ насилія со стороны враговъ? Правда, Онъ удалялся, но удалялся съ тою же цѣлію и въ тѣхъ же видахъ, въ какихъ заповѣдалъ избѣгать опасности и Апостоламъ. Онъ удалялся, пока не исполнилъ того дѣла, для котораго явился на землю; когда же миссія Его была выполнена, Онъ уже не избѣгалъ опасности, не просилъ у Отца небеснаго легіоновъ ангеловъ, не искалъ человѣческой защиты, запретилъ Петру поднимать мечъ, добровольно предалъ Себя, и тѣмъ самымъ указалъ намъ въ Себѣ примѣръ для подражанія. Господь взывалъ: *Отче, аще возможно, да мимоидетъ отъ Мене чаша* страданій; но тутъ же прибавлялъ: *обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты* (Мѳ. XXVI, 39). Подражая Господу, и христіанинъ можетъ просить у Бога свободы отъ преслѣдованій, но не долженъ забывать и покорности волѣ Божіей: *обаче не якоже азъ хощу, но якоже Ты: буди воля Твоя* [3]). Повелѣвая намъ, какъ сынамъ свѣта, свѣтить міру, христіанство тѣмъ самымъ научаетъ не скрываться въ бѣгствѣ, какъ сынамъ тьмы, а стоять въ бѣдствіяхъ твердо, непоколебимо, не страшиться гоненій, какъ это свойственно слабой природѣ человѣка [4]). Христіанство проповѣдуетъ любовь; а видно ли будетъ обнаруженіе любви, если человѣкъ избѣгаетъ гоненій, мученичества ради Того, Кто возлюбилъ всѣхъ насъ безграничною любовію? [5]).

Ссылаются на общеизвѣстное и, должно быть, подходящее къ складу

---

[1]) De fuga 6.

[2]) Ibid. 7.

[3]) Ibid. 8.

[4]) *Духъ бодръ, плоть же немощна.* Если гдѣ, то въ гоненіяхъ особенно христіанинъ долженъ слабую плоть покорять силѣ духа и такимъ образомъ достигать торжества духа надъ плотію (Ibid. 8).

[5]) Ibid. 9.

бѣглецовъ выраженіе языческой мудрости: *ανὴρ ὁ φεύγων καὶ παλιν μαχήσεται* [1]). На эту ссылку Тертулліанъ въ шутливомъ тонѣ дѣлаетъ комментарій: „бѣглецъ опять будетъ сражаться, чтобы снова, быть можетъ, убѣжать?“ Прилагая это къ христіанамъ, Тертулліанъ сомнѣвается, чтобы „добрымъ Христовымъ воиномъ былъ тотъ, кто, вполнѣ вооруженный Апостоломъ, заслышавъ трубный звукъ гоненія, оставилъ день преслѣдованія“.—Такъ какъ основу для избѣжанія гоненій противники представили изъ языческой мудрости, то и Тертулліанъ на минуту становится на туже почву и въ отпоръ приведенному выраженію представляетъ другое выраженіе—изъ Энеиды Виргилія: „когда же наконецъ не жалко умирать?“ [2]). Такъ или иначе—умирать надо; желательнѣе и естественнѣе всего умереть лучшимъ и достойнымъ образомъ. Пусть христіанинъ въ гоненіяхъ падетъ,—и это паденіе въ мученіяхъ все-таки поставится ему въ заслугу,—онъ погибъ въ борьбѣ Воинъ, потерянный въ сраженіи, славнѣе того, который спасся бѣгствомъ. Всѣ христіане завербованы въ воинство Христово; они и должны быть истинными воинами, готовыми перенести за Христа все, чтобы ни пришлось; въ крещеніи они отреклись отъ діавола,—не должны чрезъ бѣгство переходить опять на его сторону; получили власть изгонять бѣсовъ,—не должны болѣе бояться ихъ; предназначены судить міръ,—не должны страшиться міра и бѣжать его, хотя бы въ немъ и пришлось пострадать, должны переносить все, что опредѣлено Богомъ,—отъ Бога никуда уйти нельзя, какъ это видно изъ одного уже примѣра Іоны, который не могъ убѣжать отъ очей Божіихъ.... [3]).

Ссылаются на то обстоятельство, что не одни простые христіане (міряне) избѣгаютъ гоненій,—бѣгаютъ ихъ и пастыри церкви [4]).—Правда, есть такіе пастыри; но пастыри, оставляющіе свою паству, уже не пастыри, а наемники (Іоан. X, 12),—своимъ бѣгствомъ они сами уже отдѣляютъ себя отъ паствы; они уже изгнаны изъ дома Божія, какъ пастыри, оставляющіе свое стадо въ тяжелое время жизни его на расхи-

---

[1]) По переводу Тертуллиана: qui fugiebat, rursus proeliabitur.

[2]) Usque adeone mori miserum est? Virg. Aen. XII, 646.

[3]) De fuga 10.

[4]) На такое же обстоятельство—примѣръ указывали и въ случаѣ перехода въ ересь. См. выше, стр. 148. 149. Въ существѣ дѣла Тертулліанъ противъ такой ссылки здѣсь говоритъ тоже, что и въ общей полемикѣ съ ересями.

щеніе духовнымъ волкамъ, осуждены Господомъ, и, слѣдов, не могутъ служить примѣромъ для паствы [1]).

Вопросъ о бѣгствѣ разрѣшенъ Тертулліаномъ въ отрицательномъ смыслѣ; избѣгать гоненій не должно ни въ какомъ случаѣ—ни простымъ мірянамъ, ни—тѣмъ болѣе—іерархическимъ лицамъ. Но нельзя ли избѣгать гоненій не путемъ прямаго и открытаго бѣгства, а при посредствѣ протекціи или денегъ—откупа? Представленный выше примѣръ Рутилія показываетъ, что, должно быть, встрѣчались случаи, когда христіане, щадя животъ свой, избѣгали гоненій и посредствомъ различныхъ подкуповъ и подарковъ сильнымъ міра сего и имѣющимъ власть физической жизни и смерти, и пользуясь связями съ вліятельными лицами. Задавшись цѣлію разсмотрѣть вопросъ о бѣгствѣ всесторонне, Тертулліанъ останавливается и на поставленномъ вопросѣ, удѣляетъ немало мѣста разрѣшенію его. Нетрудно предвидѣть взглядъ Тертулліана на эти выкупы и протекціи. Если нельзя ни въ какомъ случаѣ избѣгать гоненій, то нельзя освобождаться отъ нихъ и путемъ коммерческихъ сдѣлокъ съ гонителями. Выкупъ денежный—тоже бѣгство; разница лишь въ томъ, что бѣгство—даровой выкупъ, выкупъ—оплаченное деньгами бѣгство [2]). Человѣкъ выкупаетъ деньгами человѣка; возможно ли выкупить деньгами того, кого Самъ Господь искупилъ своею кровію? Возможно ли въ искупленномъ человѣкѣ искупать Христа? Этотъ выкупъ—симонія, грѣхъ, равный грѣху Симони волхва. Выкупъ, какъ и бѣгство, является результатомъ нежеланія или боязни исповѣдать Христа—съ одной стороны, съ другой—стремленіемъ къ наживѣ (со стороны язычниковъ, имѣющихъ возможность приводить христіанъ предъ ареопагъ мучителей), является нарушеніемъ главной идеи, лежащей въ основѣ всѣхъ гоненій. Выкупъ равняется признанію христіанина себя христіаниномъ предъ однимъ, и отреченію отъ Христа предъ многими. Выкупъ—отреченіе отъ мученичества, отреченіе отъ Христа—возможенъ, пока у христіанина есть деньги; а когда денегъ не будетъ? Христіанинъ, выкупающій себя отъ мученій, есть рабъ, служащій Богу и богатству (а служить одновременно Богу и богатству, по слову Спасителя, невозможно); мало того, такой христіанинъ своимъ выкупомъ показываетъ, что онъ служитъ болѣе богатству, чрезъ него

[1]) De fuga 11.

[2]) Sicut fuga redemptio gratuita est, ita redemptio nummaria fuga est.

надѣется получить и получаетъ свободу отъ мученій... Чѣмъ выкупающій себя христіанинъ можетъ оправдать себя? Примѣромъ Апостоловъ? но они никогда не прибѣгали къ выкупу, хотя въ деньгахъ у нихъ не могло быть недостатка,—они не позволяли выкупа ни себѣ, ни своимъ ученикамъ, которые бы желали освободить ихъ отъ узъ: *да будетъ воля Божія* (Дѣян. XXI, 14), воля Божія—терпѣть за Христа, какъ и Онъ претерпѣлъ за насъ, терпѣть и за ближнихъ ради Него,—вотъ какъ относились они къ гоненіямъ! Тѣмъ, что своимъ выкупомъ они приносятъ пользу и исполняютъ заповѣдь—воздавать должное? Но кому приносятъ пользу выкупныя деньги? Казнѣ?—она и безъ того богата, выкупныхъ денегъ никогда не имѣетъ въ своемъ бюджетѣ. Частнымъ лицамъ?—изъ-за этого не стоитъ тратиться .. Сколько бы ни приводили основаній и евангельскихъ мѣстъ въ подтвержденіе необходимости отдавать то, чего требуютъ,—всѣ они не подтверждаютъ этой необходимости: отдавать можно и должно, но только какъ милостыню и должное, а не вынужденное угрозами или вымученное, и притомъ отдавать въ томъ размѣрѣ, въ какомъ можно, а не въ томъ, въ какомъ требуютъ. Искупленные Христомъ, христіане уже не должны платить за себя новый выкупъ, обращать этотъ выкупъ въ какую-то подать; должны воздавать, по заповѣди Спасителя, *Божія Богови*, т. е. предавать Богу всего себя, не щадя своей жизни [1]).—Примѣромъ другихъ христіанъ, которые прибѣгаютъ къ выкупу? Такіе христіане не могутъ служить примѣромъ для другихъ, какъ не составляютъ образца нѣкоторые христіане—промышленники, промышленники иногда низкаго и болѣе или менѣе постыднаго разбора [2]).—Ни въ какомъ случаѣ христіанинъ не долженъ прибѣгать къ выкупу и возлагать свое упованіе на матеріальныя средства: онъ долженъ быть силенъ вѣрой, а не деньгами, осмотрителенъ мудростію, а не платой и услугами другихъ,—деньги здѣсь—дѣло излишнее [3]).

Такимъ образомъ, если противозаконны, несогласны съ волей Божіей и требованіемъ здраваго смысла христіанскаго какъ бѣгство во время гоненій, такъ и уклоненіе отъ нихъ путемъ протекцій или денежныхъ сдѣлокъ съ гонителями, то отсюда понятно уже, какъ христіане должны

---

[1]) De fuga 12. 13.

[2]) Ibid. 13

[3]) Ibid. 14.

относиться къ гоненіямъ: если окажется нужнымъ, если придется предстать предъ мучителями, они должны явиться твердыми, непоколебимыми исповѣдниками вѣры во Христа, хотя бы это исповѣданіе и пришлось запечатлѣть своею кровію [1]).

Гоненіе, исповѣданіе вѣры, мученичество—это различные моменты одного и тогоже акта: всѣ они имѣютъ одинаковое значеніе для христіанина, преслѣдуютъ одну нравственную цѣль; всѣ они служатъ противовѣсомъ, противодѣйствіемъ язычеству, идолопоклонству, представляютъ образцы сраженія съ идолопоклонствомъ—при особенной сверхъестественной благодатной помощи, освобождаютъ насъ отъ идолопоклонства, прерываютъ всякую связь съ нимъ христіанина. Въ мученичествѣ заключается жизнь, въ идолопоклонствѣ—смерть; мученичество чрезъ физическую смерть ведетъ къ блаженству, идолопоклонство чрезъ сохраненіе временной жизни приводитъ къ вѣчной смерти. Отсюда—не резонно отвергать то, что спасаетъ (мученичество), и принимать то, что губитъ (отрицаніе мученичества, идолопоклонство). Мученичество—это лекарство противъ современныхъ недуговъ. Пусть оно—тяжелое лекарство,—тѣмъ большую свободу отъ нравственныхъ недуговъ доставитъ оно. Не отрицаютъ же пользы и значенія врачеванія, какъ бы оно иногда ни было мучительно, съ благодарностію относятся къ врачу по выздоровленіи, какія бы мучительныя операціи ни производилъ онъ во время леченія, операціи, за которыя больные иногда почти проклинаютъ врача. Почему же отрицаютъ пользу мученичества?—Въ мученичествѣ выражается всеблагая воля Божія, желающая спасти падшаго человѣка. Чрезъ преслушаніе воли Божіей человѣкъ созрѣлъ для смерти, заслужилъ гибель; но Господь является къ нему на помощь, даетъ ему средства побороть грѣхъ, попрать власть діавола, какъ побѣдителя человѣка. Однимъ изъ такихъ средствъ, средствъ сильныхъ и дѣйствительныхъ, является мученичество [2]). Гоненія, доставляя человѣку мученія, тѣмъ самымъ призываютъ его и къ славѣ, и эта слава, награда за мученичество, заглушаетъ собой всѣ страданія, побуждаетъ пренебречь этими сравнительно небольшими пытками, чтобы за предѣлами гроба получить вѣчную безболѣзненность, вѣчное блаженство. Мотивъ этотъ—слава и блаженство—мотивъ сильный:

---

[1]) Отселѣ рѣчь пойдетъ исключительно о мученичествѣ.

[2]) Scorp. 5.

онъ производитъ удивительный героизмъ даже въ сынахъ вѣка сего, и этотъ героизмъ вызываетъ громъ рукоплесканій со стороны очевидцевъ. „Посмотри, съ какимъ усердіемъ города наши празднуютъ сраженія и торжественные бои, изобрѣтенные и поддерживаемые страстію къ удовольствію .. Всѣ окрестныя селенія доселѣ оглашаютъ своими рукоплесканіями Карѳагенъ, удостоенный когда-то первенства на пиѳическихъ игрищахъ. Такимъ образомъ во всѣ времена люди полагали, что для возбужденія соревнованія, придачи силы тѣлу и возвышенія голоса, приличествуетъ указывать атлетамъ цѣлію награду, назначать для нихъ судьями зрителей, выставлять приманкою удовольствіе. Этой цѣной искупаются всѣ мученія, всѣ раны атлетовъ: они дозволяютъ себя бить, крутить, терзать, рвать въ куски, обагрять кровію. Найдется ли хотъ одинъ, который бы вздумалъ упрекать судей въ допущеніи людьми другъ другу такого насилія? Внѣ состязаній они могутъ требовать удовлетворенія за обиду; но здѣсь удары и язвы исчезаютъ подъ ослѣпительнымъ обаяніемъ вѣнковъ и рукоплесканій, наградъ и публичныхъ отличій, изображеній и статуй, надежды пережить себя въ памяти людей и мечтательнаго безсмертія своего имени. Слыхалъ ли ты когда объ атлетѣ, жалующемся на свои раны? Вѣрно никогда, потому что онъ самъ ихъ ищетъ. Вѣнокъ скрываетъ его язвы, пальма дѣлаетъ незамѣтной его кровь; онъ волнуется (tumet) болѣе отъ побѣды, чѣмъ отъ несправедливости. Ужели ты сочтешь оскорбленнымъ (laesum) того, кого видишь такимъ веселымъ (laetum)? Изувѣченный, онъ ни въ какомъ случаѣ не упрекнетъ предсѣдателя игръ—судію (agonotheta) за свои увѣчья. Ужели же неприличествуетъ Богу—предлагать намъ эти наставленія и подвиги (artes et disciplinas), открывать эту арену вѣка сего, зрѣлище людямъ, ангеламъ и всѣмъ властямъ, испытывать тѣло и душу въ твердости и терпѣливости, давать одному пальму, другому честь, этому гражданство, тому другія награды, однихъ осуждать, и наказанныхъ съ безславіемъ изгонять“... Человѣкъ долженъ стремиться къ высотѣ нравственнаго совершенства, переходить отъ одной ступени этого совершенства къ другой; одну изъ такихъ ступеней представляетъ собой мученичество, его и нужно добиваться, а не избѣгать. Пусть въ мученичествѣ человѣкъ теряетъ жизнь, жертвуетъ всѣмъ; это говоритъ только въ пользу мученичества: „жертвуя всѣмъ, что для насъ дорого, тѣломъ и душой, человѣкъ кладетъ только свой капиталъ въ кассу, чтобы получить про-

центы на проценты, истрачиваетъ, чтобы пріобрѣсть болѣе и болѣе,— награда соотвѣтствуетъ цѣнѣ“ [1]).

Противники отвергали мученичество, находя его несогласнымъ съ идеей о Богѣ всеблагомъ и съ требованіемъ общечеловѣческаго чувства сохраненія своей жизни, видѣли въ мученичествѣ актъ насилія. Тертулліанъ говоритъ въ виду такого взгляда: Человѣкъ въ мученичествѣ добровольно предаетъ себя за Бога, а не вслѣдствіе внѣшняго, посторонняго насилія, предаетъ себя во имя любви, а не по какому-то принужденію: любовь составляетъ основу мученичества. Слѣд , на гоненія и мученичество нельзя смотрѣть какъ на жестокость со стороны Бога [2]), жажду крови человѣческой. Богъ такъ же жаждетъ крови, какъ человѣкъ жаждетъ спасенія, Онъ требуетъ отъ человѣка жертвы, представивши предварительно образецъ такой жертвы въ жертвѣ единороднаго Сына своего [3]). Напрасно только христіанство упрекаютъ въ мученичествѣ. Человѣческія жертвы не въ христіанствѣ только,—язычество съ его религіозными культами показываетъ, что и въ немъ для умилостивленія разгнѣванныхъ боговъ приносились человѣческія жертвы, и однако никто не жалуется на жестокость языческихъ боговъ, принимающихъ такія жертвы, напротивъ— всѣ считали себя счастливыми, если оказывались подходящей жертвой для боговъ... Однимъ только христіанамъ, значитъ, нельзя приносить себя въ жертву Богу! [4]).

Мученичество, какъ результатъ исповѣданія вѣры, предписано Богомъ [5]) въ св. Писаніи [6]), запечатлѣно библейскими примѣрами [7]); гоненія и мученичество имѣютъ для себя образцами въ новомъ завѣтѣ І. Христа и Его Апостоловъ [8]), которые, перенося мученія, дали съ своей стороны прямую заповѣдь о томъ, какъ относиться къ гоненіямъ (Мѳ. V, 10—12; X, 16—18. 21. 22. 24. 28—33; 1 Петр. II, 20.

---

[1]) Scorp. 6.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 7.

[4]) Ibid.

[5]) Тертулліанъ имѣетъ здѣсь въ виду Псал. CXV, 6; Ис. LVII, 1. 2 и объясняетъ эти мѣста въ приложеніи къ мученической смерти. Ibid. 8.

[6]) Ibid. 8. 11.

[7]) Братоубійство Каина, мученическая смерть Исаіи, Іереміи, мученія трехъ отроковъ, страданія другихъ пророковъ, своею кровію запечатлѣвшихъ проповѣдуемое ими ученіе и т. д. Ibid. 8.

[8]) Ibid. 12. 15.

21; IV, 12 16; 1 Іоан. III, 16; IV, 18; Апок. II, 10 и дал.) [1]). Слѣд, удаляться мученичества какимъ то ни было образомъ не должно. Мученичество—исповѣданіе вѣры въ Бога, равно какъ отказъ отъ мученичества равняется отреченію отъ Бога. „Человѣкъ, преданный христіанству, признаетъ себя ученикомъ Христовымъ; кто принадлежитъ Христу, тотъ въ Немъ и пребываетъ; Христосъ въ немъ пребываетъ и онъ во Христѣ. Стало быть, кто исповѣдуетъ или отвергаетъ, что онъ христіанинъ, тотъ уже исповѣдуетъ Христа или отрекается отъ Него". Въ силу тѣсной связи внутренняго настроенія человѣка съ внѣшнимъ его поведеніемъ и полной зависимости одного отъ другаго, очевиднымъ представляется необходимость исповѣданія вѣры и боязнь отреченія. Внѣшнее исповѣданіе вытекаетъ изъ внутренняго благоговѣнія и въ свою очередь свидѣтельствуетъ о благоговѣніи. „Благоговѣніе къ Богу умираетъ внутри прежде, чѣмъ внѣшность слабѣетъ". Отсюда—отрекающійся отъ мученичества своимъ отреченіемъ показываетъ, что онъ не имѣетъ внутренняго христіанскаго настроенія,—онъ уже не христіанинъ въ душѣ, хотя бы и оставался таковымъ по внѣшности [2]).

Какъ бы желая усилить значеніе мученичества и дать болѣе мотивовъ къ перенесенію пытокъ, Тертулліанъ снова и нѣсколько иными чертами обрисовываетъ мученичество. Исповѣданіе вѣры въ связи съ мученичествомъ открываетъ двери неба, земныя мученія пріуготовляютъ блаженство на небесахъ [3]): „мученикъ, умирая при исповѣданіи вѣры, теряя временную жизнь, пріобрѣтаетъ жизнь вѣчную". Исповѣдникъ вѣры находится подъ особеннымъ водительствомъ Духа Святаго [4]). Души мучениковъ, по Апокалипсису, покоятся подъ алтаремъ въ горнемъ Іерусалимѣ, питаясь надеждой, что будутъ отмщены, и, облекшись въ бѣлыя одежды, выжидаютъ, *дондеже скончаются и клеврети их и братія их, имущіи избіени быти, якоже и ті.* Они *пріидоша*

[1]) По взгляду Тертулліана, мученичество особенно превозноситъ въ своихъ посланіяхъ ап. Павелъ. Scorp. 9. 13. 14.

[2]) Scorp. 9.

[3]) Scorp. 10. Въ виду возраженія еретиковъ,—этихъ скорпіоновъ, уязвляющихъ христіанъ и своимъ льстивыми рѣчами отклоняющихъ ихъ отъ исповѣданія вѣры,—что исповѣданіе вѣры имѣетъ мѣсто не здѣсь, на землѣ, а тамъ, на небѣ, Тертулліанъ посвящаетъ цѣлую главу своего сочиненія „scorpiace" доказательству того, что исповѣданіе это должно быть именно здѣсь, гдѣ человѣкъ живетъ во плоти и гдѣ проявились первыя гоненія на Господа и Его апостоловъ.

[4]) Scorp. 11; ad mart. 1.

отъ скорби великія, и испраша ризы своя, и убѣлиша ризы своя въ крови Агнчи (Апок. VII, 14). Одежда души есть плоть. Скверны (sordes) ея омываются крещеніемъ, пятна же (maculae) убѣляются мученичествомъ“ [1]).

Въ силу своего основнаго высокаго взгляда на гоненія и мученическую смерть, Тертулліанъ видитъ и утверждаетъ въ мученической смерти во время гоненій единственную смерть, достойную христіанина, торжественный выходъ человѣка изъ здѣшняго душнаго міра въ горнія обители. Отсюда понятна та пламенная рѣчь Тертулліана, обращенная къ исповѣдникамъ Христа, мученикамъ, находящимся въ оковахъ, понятенъ тотъ ореолъ, которымъ Тертулліанъ окружаетъ мучениковъ, заключенныхъ уже въ темницы и близкихъ къ мученическому вѣнцу. Земной міръ—царство тьмы, царство сатаны; всякій христіанинъ долженъ бѣжать изъ него, стремиться перейти изъ него въ небесныя обители, и чѣмъ славнѣе и торжественнѣе, тѣмъ лучше. Такимъ лучшимъ переходомъ служитъ мученичество.

Христіанскія исповѣдники обыкновенно прежде мученической кончины заключались въ темницы и тамъ томились холодомъ и голодомъ, подвергались пыткамъ и разнымъ другимъ непріятностямъ. Тюремная жизнь—жизнь полная лишеній. Недаромъ сложилось убѣжденіе, что въ тюрьму могутъ быть заключены только отъявленные злодѣи, изверги человѣческаго рода, тюрьма—это гнѣздо, сборище всего дурнаго. Вотъ поэтому-то Тертулліанъ, обращаясь съ своимъ словомъ утѣшенія и ободренія къ исповѣдникамъ вѣры, находящимся въ темницахъ, касается первѣе всего самой тюремной жизни, опредѣляетъ характеръ этой жизни для истинныхъ послѣдователей Божіихъ, рисуетъ преимущества жизни исповѣдниковъ Христа въ тюрьмѣ предъ жизнью ихъ внѣ стѣнъ заключенія и т. д.

Темница, говоритъ Тертулліанъ, часто бываетъ крѣпостію діавола, его царствомъ, заключаются въ нее служители, рабы діавола; но это бываетъ только часто, но не всегда. Для истинныхъ христіанъ, исповѣдниковъ вѣры, темница—прекрасное мѣсто, гдѣ врагъ человѣческаго рода побѣждается торжественнѣе всего (побѣждается въ самомъ его царствѣ), гдѣ господствуетъ между мучениками взаимный миръ и взаимная любовь,

[1]) Scorp. 12.

которые нерѣдко нарушаются въ житейскомъ быту внѣ стѣнъ тюрьмы; гдѣ человѣкъ отрѣшается отъ всего, что приковываетъ его къ міру [1]). Вступая видимо въ темницу, исповѣдникъ вѣры на самомъ дѣлѣ только выходитъ изъ темницы—здѣшняго міра, несравненно худшаго тюрьмы. „Темна ли ваша темница?“ говоритъ Тертулліанъ, обращаясь къ мученикамъ. „Міръ еще болѣе покрытъ густымъ мракомъ, ослѣпляющимъ умъ. Находитесь ли вы въ оковахъ? Міръ носитъ тягчайшія цѣпи, изнуряющія душу. Заразительно ли ваше жилище? Міръ преисполненъ вредныхъ испареній, несравненно несноснѣйшихъ: это соблазны и распутства сладострастія. Сравнены ли вы съ преступниками? Міръ заключаетъ въ себѣ гораздо болѣе виновныхъ,—весь родъ человѣческій. Зависитъ ли жизнь ваша отъ проконсула, угрожающаго вамъ своимъ приговоромъ? Міръ долженъ болѣе страшиться въ ожиданіи страшнаго суда Божія... [2]). Вы перешли изъ темницы въ убѣжище. Ваше жилище мрачно; но сами вы свѣтъ живый. Вы связаны оковами; но вы свободны въ Богѣ; дышете заразительнымъ воздухомъ, но предъ Богомъ вы воня благоуханія; вы ожидаете приговора судіи, но придетъ время, когда вы будете судить самихъ судей вашихъ“. Оставивши міръ и его удовольствія, вы ничего не потеряли; напротивъ, много выиграли—и по тѣлу и по духу. Все, необходимое для тѣлесной природы, доставляется вамъ попеченіемъ церкви; все, необходимое для души, доставляется самымъ положеніемъ мучениковъ, доставляется съ избыткомъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ. Въ темницѣ, говоритъ Тертулліанъ, обращаясь къ мученикамъ, „вы не видите чуждыхъ боговъ, не встрѣчаетесь съ ихъ изображеніями, не присутствуете на торжественныхъ празднествахъ язычниковъ, не заражаетесь святотатственными испареніями, не оглашаетесь безумными восклицаніями театра и цирка, не бываете свидѣтелями жестокости, изступленія гладіатора и безстыдства комедіанта [3]), глаза ваши не устремлены на мѣста публичнаго прелюбодѣянія (libidinum publicarum); вы свободны отъ соблазновъ, искушеній, дурныхъ воспоминаній и отъ самаго даже

---

[1]) Тертулліанъ выражаетъ желаніе, чтобы родственники мучениковъ провожали ихъ не далѣе тюремнаго порога: тюремный порогъ—граница, гдѣ порывается всякая связь съ міромъ.

[2]) Ad martyr. 1.

[3]) Non vides alienos deos, non imagnibus eorum incurris, non solemnes nationum dies ipsa commixtione participas, non nidoribus spurcis verberaris, non clamoribus spectaculorum, atrocitate, vel furore, vel impudicitia celebrantium caederis. Ibid. 2.

гоненія". Тюрьма для христіанина тоже, что пустыня для пророковъ и уединенное мѣсто для самаго Спасителя; въ ней можно сосредоточиться въ себѣ, вознестись душой своей горѣ [1]).

Правда, темница душна, жизнь въ ней безпокойна и тяжела. Но вѣдь всѣ христіане завербованы въ воинство Христово и, подобно обыкновеннымъ воинамъ, должны переносить всѣ невзгоды воинской жизни христіанской, смотря на эти невзгоды какъ на подготовку къ великому сраженію, на испытаніе тѣлесныхъ и душевныхъ силъ для великой борьбы, результатомъ которой будетъ нетлѣнный вѣнецъ, прославленіе вѣчное на небесахъ [2]).

Гоненія, мученичество Тертулліанъ разсмотрѣлъ, указалъ ихъ значеніе и необходимость. Не полно было бы рѣшеніе вопроса о гоненіяхъ и мученичествѣ, если бы Тертулліанъ не указалъ средствъ къ болѣе легкому перенесенію мученичества. Правда, въ просмотрѣнныхъ на предъидущихъ страницахъ сочиненіяхъ Тертулліана отчасти указаны такія средства: благодатная помощь Божія, непосредственное водительство Духа Святаго; но тѣ средства зависятъ исключительно отъ Бога и даются Богомъ; необходимы и человѣческія средства. Этотъ пробѣлъ Тертулліанъ восполняетъ, указываетъ и человѣческое средство, помогающее человѣку постепенно отрѣшаться отъ міра и привязанностей къ нему, освобождающее человѣка отъ сожалѣнія о мірѣ, его кажущихся прелестей и доставленныхъ имъ удовольствій. Средство это—постъ, не въ томъ только размѣрѣ, какой указывается церковію, а въ усиленномъ, по правиламъ монтанистическимъ [3]). Разсужденію о постахъ Тертулліанъ посвятилъ цѣлый трактатъ de jejuniis. Сочиненіе это полемическаго характера, направлено противъ тѣхъ, кого Тертулліанъ, слѣдуя монтанистическимъ тенденціямъ, называлъ психиками. Не касаясь основаній, приводимыхъ Тертулліаномъ въ пользу постовъ, основаній библейскихъ и заимствованныхъ изъ житейской практики, представимъ здѣсь только то, что относится собственно къ гоненіямъ и мученичеству.

---

[1]) Ad mart. 2.

[2]) Ibid. 3.

[3]) Къ числу средствъ, помогающихъ человѣку безропотно переносить мученія, безъ сожалѣнія оставлять міръ съ его удовольствіями, Тертулліанъ относитъ также свободу отъ брачныхъ узъ. Exhort. ad cast. 11. 12.

Если посты, говоритъ Тертулліанъ, всегда полезны, то тѣмъ болѣе въ вѣка гоненій. Благодаря постамъ, христіанинъ постоянно и постепенно подготовляетъ себя къ великому подвигу мученичества. Для соблюдающаго посты не страшна тюрьма,—въ ней онъ ничего не лишается; не страшенъ и—пожалуй—нечувствителенъ переходъ отъ свободной жизни въ мірѣ къ жизни тюремнаго заключенника; мірскія привязанности не отвлекутъ его отъ исповѣданія вѣры; благодаря постамъ, христіанинъ незамѣтно для себя дѣлаетъ себя какъ бы нечувствительнымъ къ мученіямъ: „онъ пріучается переносить заключеніе въ темницѣ, терпѣть голодъ и жажду, презирать лишенія и всякія безпокойства, чтобы имѣть возможность войти въ темницу такимъ же христіаниномъ, какимъ и выйдетъ изъ нея, войти не для наказанія, а въ видахъ повиновенія дисциплинѣ, не мученія переносить, а исполнить свой долгъ. Благодаря воздержанію, онъ увѣреннѣе пойдетъ изъ темницы на сраженіе, не имѣя въ своей плоти ничего, что бы доставляло мученіямъ матеріалъ: облеченный въ единственную сухую кожу, какъ бы въ латы, онъ для истязательныхъ орудій явится какъ бы роговымъ (corneus); онъ уже заранѣе высохъ, освободился какъ бы отъ помѣхи душѣ, которая въ подвигахъ поста уже заранѣе предвидѣла и узнала смерть“; если бы христіанину суждено было пойти на растерзаніе звѣрямъ, изнуренная постомъ плоть не доставитъ и имъ хорошей добычи [1]).

7. Увѣнчиваніе вѣнками и военная служба.

Увѣнчиваніе вѣнками; неестественность употребленія вѣнковъ для головы; увѣнчиваніе не оправдывается библейской исторіей ветхаго и новаго завѣта; начало употребленія вѣнковъ—въ язычествѣ. Военная служба, ея несовмѣстимость съ званіемъ христіанина—воина Христова. Ограниченіе послѣдняго положенія.

Въ жизни христіанъ тогдашняго времени и при тогдашнихъ условіяхъ было одно обстоятельство, обратившее вниманіе карѳагенскаго моралиста, какъ обстоятельство въ его глазахъ важное, несогласное съ духомъ христіанства; это—увѣнчиваніе христіанскихъ воиновъ вѣнками. Вопросъ о вѣнкахъ, какъ видимыхъ знакахъ отличія воина, повелъ Тертулліана далѣе, къ разсмотрѣнію вопроса о военной службѣ вообще.

[1]) De jejun. 12. 17.

Послѣдній вопросъ получилъ особенное значеніе въ глазахъ Тертулліана въ виду тѣхъ столкновеній между обязанностями христіанина и воина, какія неизбѣжно должны были явиться въ вѣкъ господства языческой власти, языческой военной администраціи и языческаго гнета надъ христіанами, и разрѣшеніе его въ смыслѣ Тертулліановскомъ представляетъ попытку и стремленіе высвободиться изъ—подъ опеки и давленія ненавистнаго язычества, со всѣхъ сторонъ окружавшаго христіанъ.

Вопросъ объ увѣнчиваніи воиновъ вѣнками и военной службѣ разсматривается и разрѣшается Тертулліаномъ въ его сочиненіи „de corona militis“; есть нѣсколько словъ объ этомъ и въ книгѣ “de idolatria“. Относительно сочиненія Тертулліана „de corona militis“ Guillon замѣчаетъ, что доводы въ немъ построены на принципѣ преувеличенномъ, въ немъ нельзя искать глубокой эрудиціи; тѣмъ не менѣе тутъ много солидныхъ наставленій и мыслей живыхъ и глубокихъ [1]). И это справедливо. Нужно имѣть въ виду, что военный вопросъ рѣшалъ Тертулліанъ—монтанистъ; поэтому нечего удивляться, если встрѣчаются въ разсужденіяхъ Тертулліана по этому вопросу утрированные взгляды.

Поводомъ къ написанію этого сочиненія и выраженію взгляда Тертулліана на увѣнчиванія и военную службу послужило обстоятельство, разсказанное самимъ Тертулліаномъ въ началѣ трактата „de corona militis“. Въ видѣ милости или награды императоры раздавали лавровые вѣнки на головы воиновъ. Одинъ изъ христіанскихъ воиновъ (вѣроятно, такой же ригористъ, какъ и Тертулліанъ) не захотѣлъ воспользоваться подобной милостью императора, былъ съ открытой головой, а вѣнокъ держалъ въ рукѣ. Понятное дѣло, что такой поступокъ воина произвелъ сенсацію между другими воинами: одни порицали воина, другіе относились къ этому обстоятельству равнодушно. Слухъ о поступкѣ воина дошелъ до трибуна; происходитъ разговоръ между трибуномъ и воиномъ. Зачѣмъ ты такъ отличаешься отъ другихъ?—Я не могу дѣлать какъ другіе, отвѣчалъ онъ. На вопросъ о причинѣ этого, онъ отвѣтилъ: я христіанинъ. При разбирательствѣ дѣла, „онъ сбрасываетъ плащъ, снимаетъ свою обувь, чтобы отнынѣ ходить по святой землѣ, возвращаетъ мечъ, который не считался необходимымъ при защитѣ Господа, бросаетъ

[1]) Guillon, Bibliothèque choisie des pères de l'église grecque et latine, ou cours d'eloquence sacrée, II, 468.

вѣнокъ изъ рукъ"; ввергнутый въ темницу, „онъ ожидаетъ щедротъ Христа" [1]). Такимъ образомъ воинъ этотъ окончательно порвалъ связь съ языческой военной службой. Поступокъ воина въ глазахъ Тертулліана представлялся героизмомъ; въ ободреніе и оправданіе этого воина, и въ назиданіе другимъ Тертулліанъ и написалъ свое сочиненіе „de corona militis".

Увѣнчиваніе воиновъ вѣнками, по самымъ основамъ и мотивамъ этого увѣнчиванія, Тертулліанъ находитъ неприличнымъ и несвойственнымъ христіанину. Что не нужно увѣнчиваться вѣнками, основаніе для этого Тертулліанъ находитъ и въ св. Писаніи (отрицательное), и преданіи или практикѣ, и въ требованіяхъ самой природы.

Прежде всего Тертулліанъ встрѣчается съ соображеніемъ, которое могло лечь въ основу позволительности увѣнчиванія, и которое опирается на отсутствіе запрещенія св. Писанія увѣнчиваться: гдѣ въ св. Писаніи запрещается увѣнчивать голову вѣнками? [2]). Тертулліанъ устраняетъ это основаніе позволительности увѣнчиваться вопросомъ же съ своей стороны: „а гдѣ написано, чтобы мы увѣнчивались?" Если въ св. Писаніи нѣтъ прямаго запрещенія, за то нѣтъ и позволенія, и съ этой стороны опора соображенія служитъ опорой же и отвѣта на него и отрицаніемъ такого quasi—косвеннаго дозволенія увѣнчивать голову вѣнками. Мало того, можно прямо и рѣшительно сказать, что запрещено носить вѣнки уже потому одному, что ихъ не позволено носить, —что ясно не дозволено, то уже запрещено [3]).

Но если въ св. Писаніи и нѣтъ прямаго ни повелѣнія, ни запрещенія носить вѣнки, за то въ преданіи и церковной практикѣ мы находимъ прямое запрещеніе этого; а авторитетъ практики и преданія, при отсутствіи указаній св. Писанія, совершенно достаточенъ для подкрѣпленія мысли [4]); ибо не въ религіозномъ и нравственномъ только дѣлѣ, а и въ гражданской и юридической области, тамъ, гдѣ нѣтъ прямаго указанія закона, дѣло опирается на практикѣ, практика принимается какъ бы

---

[1]) De cor. mil. 1.

[2]) Ibid. 1.

[3]) Ibid. 2.

[4]) Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix. Perseverantia observationis—idonea testis. Ibid. 3. 4.

за законъ [1]). Не распространяясь пока много, Тертулліанъ какъ бы намѣчаетъ сначала главныя мысли своего трактата, указываетъ точки опоры. Онъ сослался на св. Писаніе и церковную практику и преданіе и нашелъ въ нихъ указаніе на недозволительность увѣнчанія,—въ св. Писаніи отрицательное, въ практикѣ—положительное. Теперь онъ указываетъ и на третіе основаніе—требованіе природы.

Созданная Богомъ, природа должна говорить и говоритъ о Богѣ и Его волѣ; какъ дѣло Бога, она должна говорить согласно съ Писаніемъ и Преданіемъ, ея законныя требованія указываютъ на волю Бога—ея Создателя. Natura prima omnium disciplina est, она первая идетъ противъ употребленія вѣнковъ на головѣ, говоритъ, что вѣнокъ не приличенъ головѣ, а что несогласно съ природой, тому не можетъ благоволить и Богъ—Творецъ ея. Для доставленія душѣ впечатлѣній отъ внѣшняго міра, человѣку даны органы съ спеціальнымъ назначеніемъ для каждаго. Какую же роль въ дѣлѣ доставленія душѣ впечатлѣній будутъ играть вѣнки, надѣтые на голову? Рѣшительно никакой; для увѣнчаннаго человѣка вѣнокъ на головѣ не доставитъ впечатлѣнія ни одному органу чувствъ, и съ этой стороны оказывается излишнимъ, извращеніемъ требованія природы. Цвѣты предназначены для разсматриванія и обонянія ихъ (spectaculi et spiraculi res). Зачѣмъ же надѣвать ихъ—въ формѣ вѣнковъ—на голову, гдѣ не могутъ воспользоваться ими ни органъ обонянія, ни органъ зрѣнія? Зачѣмъ дѣлать изъ нихъ употребленіе, несообразное съ требованіемъ природы, зачѣмъ къ тому же обременять ими голову, когда въ этомъ нѣтъ ни цѣли, ни смысла? Возложенный на голову вѣнокъ скрываетъ и благоуханіе,—оно не достигаетъ до ноздрей, и красоту цвѣтовъ,—цвѣты на головѣ не видны для глазъ; пріятное впечатлѣніе отъ цвѣтовъ потеряно. Такое злоупотребленіе цвѣтами будетъ святотатство, святотатство противъ Бога, Господа и Творца природы [2]), будетъ служить нарушеніемъ божественнаго закона, написаннаго во всей вселенной на естественныхъ скрижаляхъ (in naturalibus tabulis), на каковой законъ указываетъ ап. Павелъ.

---

[1]) Consuetudo in civilibus rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex... Porro, si ratione lex constat, lex erit omne jam quod ratione constituerit, a quocumque productum... Ibid. 4.

[2]) De cor. milit. 5. Tam contra naturam esse florem capite sectari, quam sonum nare. Omne autem, quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos vero etiam elogium sacrilegi in Deum, naturae Dominum et Auctorem.

Но если употребленіе вѣнковъ не согласно ни съ писаніемъ, ни съ преданіемъ, идетъ въ разрѣзъ съ требованіемъ природы, если не видно божественнаго установленія употребленія вѣнковъ, то гдѣ же лежитъ ихъ начало? какая ихъ цѣль? Въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ не видно употребленія ихъ, не видно, чтобы какой патріархъ, пророкъ, левитъ, жрецъ, или правитель, или—послѣ того—какой апостолъ, благовѣстникъ, или епископъ оказывался увѣнчаннымъ. Ветхозавѣтный и новозавѣтный храмы не увѣнчивались цвѣточными вѣнками, а это, безъ сомнѣнія, было бы, если бы было достойно Бога и согласно съ Его волей. Торжественные случаи, какъ возвращеніе изъ плѣна вавилонскаго, обходились безъ вѣнковъ, лишь съ темпанами и флейтами (1 Ездр. II и III гл.); трапезы и пиршества избраннаго народа, по свидѣтельству пророка Исаіи, были безъ увѣнчиваній (Ис. V, 12). Разслѣдуя дѣло, Тертулліанъ находитъ, что начало употребленія вѣнковъ лежитъ въ язычествѣ, оно—дѣло діавола, и—какъ дѣло діавола—недостойно Бога, неугодно ему [1]), какъ относящееся къ языческому культу, оно будетъ вторымъ идолопоклонствомъ [2]). Такимъ образомъ вопросъ объ употребленіи вѣнковъ сведенъ Тертулліаномъ на почву принятія языческихъ обычаевъ и самаго язычества. На этой почвѣ рѣшеніе вопроса было уже дѣломъ чрезвычайно легкимъ. Разъ сказавши [3]) и установивши какъ общее положеніе, что все, такъ или иначе поддерживающее язычество, тѣмъ или инымъ путемъ напоминающее языческій культъ съ его суевѣріями, должно быть отвергаемо, Тертулліанъ остается на этой почвѣ и теперь. По Тертулліану, апостолъ прямо и ясно сказалъ: *бѣгайте отъ идолослуженія* (1 Кор. X, 14), разумѣется, идолослуженія во всѣхъ его видахъ и со всѣми его оттѣнками [4]). Если намъ ничего не должно давать идолу, зачѣмъ отъ него и брать что-либо? Если чуждо вѣрѣ преклоняться предъ идолами, зачѣмъ и подражать имъ по украшенію? [5]) ибо нѣтъ никакого общенія между Христомъ и веліаромъ; недостойно, чтобы образъ Бога живаго сталъ образомъ идола и мертвеца [6]). Лавровый вѣнокъ въ язычествѣ

[1]) De cor. mil. 7.

[2]) Apud nos secunda idolatria est.

[3]) Въ кн. „de idolatria“.

[4]) De cor. mil. 10. Fugite... non jam idolatria quasi ab officio, sed ab ipsa effigie eorum (idolorum).

[5]) Ibid.

[6]) Ibid. Послѣднимъ выраженіемъ Тертулліанъ намекаетъ на увѣнчиваніе въ язычествѣ

посвященъ Аполлону и Либеру, одному—какъ богу стрѣлъ, другому—какъ богу тріумфовъ; поэтому увѣнчиваніе вѣнками, относящееся къ идольскому культу, запятнанное имъ, оскверняетъ христіанина, не должно ни въ какомъ случаѣ употребляться [1]). Въ язычествѣ увѣнчиванія происходили и въ общественныхъ и частныхъ случаяхъ жизни: увѣнчивалась толпа при праздновании тріумфа царей, супруги увѣнчивались въ день брака, актеры—въ театрѣ, рабы—при освобожденіи на волю. Но все это не можетъ служить для христіанина предлогомъ къ принятію и ношенію вѣнковъ,—всѣ почести, отличія и заслуги для него сосредоточиваются въ церкви [2]). Увѣнчиваются люди въ торжественныхъ и радостныхъ случаяхъ жизни; но христіанинъ—странникъ этого міра, гражданинъ небеснаго Іерусалима—не нуждается въ этомъ увѣнчиваніи. Увѣнчиваются при бракахъ; у христіанина бракъ совершается о Господѣ,—вѣнки безполезны. Перечислите всѣ случаи и побудительныя причины увѣнчиванія; ни одна изъ нихъ не прилична христіанину, всѣ онѣ не позволительны,—отъ всего этого христіанинъ уже отрекся въ крещеніи [3]). Въ язычествѣ увѣнчивается много такого, что по нравственному взгляду христіанина заслуживаетъ порицанія [4]); ужели по этому самому и христіанинъ долженъ допускать увѣнчиванія, покрываніе головы вѣнками? [5]) Покрытая голова должна быть у женщинъ, а не у мущинъ; и если женщина открытой головой срамляетъ ангеловъ, тѣмъ болѣе мущина покрытой вѣнкомъ головой. Можно прибавить, что и въ женщинахъ апостолъ не желалъ роскоши въ головныхъ уборахъ и прическахъ (1 Тим. II, 5) [6]). Можно, какъ на примѣръ увѣнчиванія, сослаться на І. Христа, что Онъ былъ вѣнчанъ славою и честію (Евр. II, 7), но вѣдь это увѣнчиваніе было совершенно иное; былъ увѣнчанъ на судѣ, но Его вѣ-

мертвыхъ: et mortuorum est ita coronari.—Плиній пишетъ, coronas sepulcrorum et manium honorem fuisse. Vid. comment. in 10 c. de cor. mil. in Curs. compl. patrolog.

[1]) Ex his erit sertī militaris superstitio polluta et polluens, omniaque jam polluentur caussis. De cor. mil. 12.

[2]) Ibid.

[3]) ... alienae, profanae, illicitae, semel jam in sacramenti testatione ejeratae... Haec enim erant pompae diaboli et angelorum ejus officia, saeculi honores, solemnitates, popularitates, falsa vota, humana servitia, laudes vanae, gloriae turpes: et in omnibus istis idolatria, in solo quoque sensu coronarum quibus omnia ista re limita sunt... Ibid. 13.

[4]) Ibid. A saeculo coronantur et lupanaria, et latrinae, et pistrina, et carcer, et ludus, et ipsa amphitheatra, et ipsa spoliaria, ipsaeque libitinae...

[5]) Ibid. 13.

[6]) Iaid. 14.

нецъ былъ не изъ цвѣтовъ, а изъ колючаго терновника [1]). Такимъ образомъ всякій можетъ увѣнчиваться [2]). А вѣдь не такого вѣнца желаютъ люди и не такой вѣнецъ надѣваютъ они на голову [3]).

Вопросъ объ увѣнчиваніи вѣнками за военныя заслуги привелъ Тертулліана къ другому вопросу, вопросу о военной службѣ вообще, — прилична ли она христіанамъ? Опираясь на то, что христіане призваны къ духовной брани противъ діавола [4]) и къ священству [5]), Тертулліанъ считаетъ военную службу неприличной и несродной христіанину. Невозможно соединить обѣты Богу съ присягой, даваемой человѣку [6]). „Можетъ ли съ мечемъ въ рукахъ сражаться сынъ мира, которому не позволенъ даже споръ? Подвергнетъ ли онъ другаго узамъ, темницѣ, пыткамъ и мученіямъ, онъ, который не можетъ отомстить за свои собственныя оскорбленія? Въ военной службѣ христіанинъ будетъ вступать въ противорѣчія съ обѣтами христіанина, входить въ соприкосновеніе съ языческимъ культомъ, и — такъ какъ невозможно одновременно служить двумъ господамъ — по необходимости долженъ будетъ отдавать предпочтеніе одному предъ другимъ. „Ужели будетъ онъ бодрствовать предъ храмами, отъ которыхъ отказался? Ужели будетъ вечерять въ тѣхъ мѣстахъ, которыя апостолъ интердиктовалъ? Тѣхъ, которыхъ днемъ онъ обращаетъ въ бѣгство заклинаніями (exorcismis), ужели будетъ онъ защищать ночью, опираясь на копье, какимъ пронзенъ былъ Христосъ? Ужели будетъ онъ носить знамя враждебное Христу? Потребуетъ отъ начальника пароль (signum), онъ, который уже принялъ его отъ Бога? Ужели обезпокоится онъ трубой трубача, онъ, который ожидаетъ пробужденія отъ трубы ангельской? Ужели по воинскому порядку будетъ сожженъ христіанинъ, котораго Христосъ освободилъ отъ огня?“ [7]). А сколько другаго можно

---

[1]) De cor. mil. 14.

[2]) Sic et tu coronare, licitum est.

[3]) Ibid 9.

[4]) Ad martyr. 3. Поэтому-то христіане и называются milites Dei et Christi contra copias diaboli

[5]) De bapt. 7, de orat. 28.

[6]) De idol 19.

[7]) De cor. mil. 11. Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremare non licuit, cui Christus merita ignis indulsit? Это мѣсто въ переводѣ Арх. Макарія: Ужели будетъ совершать куреніе по воинскому обычаю тотъ, кому не позволено жечь ладана (предъ идолами), кого Христосъ освободилъ уже отъ заслуженнаго огня (Повѣд. первенств. христіанъ, стр. 97).

встрѣтить въ лагерной службѣ, что должно быть понимаемо какъ преступленіе! Самый переходъ изъ лагеря свѣта въ лагерь тьмы есть уже преступленіе.

Но не допуская для христіанина возможности быть въ военной службѣ,—хотя это и противорѣчитъ взгляду самаго же Тертулліана, выраженному въ его соч. „Apologeticus“, гдѣ Тертулліанъ отзывается о христіанахъ какъ лучшихъ гражданахъ и самыхъ вѣрныхъ служакахъ на всѣхъ поприщахъ,—Тертулліанъ тѣмъ не менѣе дѣлаетъ и уступку своему общему положенію. Имѣя въ виду нѣкоторыя мѣста св. Писанія (Лук. III, 14; Мѳ. VIII, 10; Дѣян. X), Тертулліанъ говоритъ, что тѣ люди, которые до принятія христіанства находились въ военной службѣ, могутъ продолжать ее и въ христіанствѣ, пока военное званіе не будетъ представлять препятствій къ исповѣданію христіанской вѣры. Коль скоро же въ военной службѣ явятся дѣйствія или требованія, противныя христіанскимъ убѣжденіямъ, встрѣтятся насмѣшки со стороны язычниковъ, тогда слѣдуетъ оставить военную службу, хотя бы изъ-за того пришлось перетерпѣть что-либо, оставить тѣмъ болѣе, что военная служба ничего особеннаго не можетъ доставить ему; для него нѣтъ необходимости уступать и чрезъ то какъ бы двоедушничать: христіанинъ вездѣ одинъ и тотъ же, какъ одно евангеліе, одинъ Господь, Который отвергнетъ всякаго отступника и исповѣдаетъ всякаго исповѣдника [1]).

---

[1]) De cor. mil. cap. ultima.

Заключеніе.

Характеръ внутренней дѣятельности Тертулліана сравнительно съ таковою же дѣятельностію восточныхъ писателей. Догматическое и нравственное ученіе Тертулліана и его отличіе отъ ученія восточныхъ отцевъ и учителей церкви.—Главнѣйшія заблужденія Тертулліана: тѣлесность Бога, представленіе, будто Богъ не всегда былъ Отцемъ, отрицаніе личнаго домірнаго существованія Сына, тѣлесность души человѣка, традуціанизмъ, увлеченіе монтанизмомъ. Замѣчанія объ этихъ заблужденіяхъ.

Черты характера востока и запада были уже намѣчены и раскрыты въ концѣ очерка апологетической дѣятельности Тертулліана [1]). Послѣднія страницы предъидущаго отдѣла (гдѣ рѣчь шла о внѣшней дѣятельности карѳагенскаго пресвитера) ясно показали, что греки—народъ склонный къ метафизическимъ построеніямъ, народъ отвлеченностей; римляне, напротивъ, народъ практическій, чуждый тонкостей греческихъ построеній. Этотъ характеръ грековъ и римлянъ отразился и въ вѣроученіи и нравоученіи; мало того, здѣсь онъ высказался еще яснѣе. Спекулятивный умъ восточныхъ теологовъ занимался главнымъ, преимущественнымъ образомъ тѣмъ, что было самаго непостижимаго въ религіи [2]),—на востокѣ въ догматикѣ преобладалъ философскій, отвлеченный элементъ. Напротивъ—западъ любилъ болѣе конкретное, осязательное, былъ съ болѣе практическимъ, реальнымъ складомъ ума. Чуждая обширныхъ умозрѣній и метафизическихъ построеній, западная самостоятельная догматика носила характеръ болѣе антропологическій. Метафизика мало занимала умы западныхъ отцевъ и учителей, равно какъ и грековъ не особенно интересовалъ практицизмъ запада. Едва ли можно подъискать въ исторіи выдающіеся примѣры того, чтобы западъ принималъ дѣятельное участіе въ восточныхъ метафизическихъ спорахъ,—въ подобныхъ спорахъ западъ

[1]) См. выше стр. 116—122.

[2]) Напр. ученіе о домірномъ существованіи Слова и пр.

отодвигался на второй планъ и — нерѣдко — повторялъ то, что высказали восточные теологи; точно также нельзя, кажется, подмѣтить и того, чтобы и востокъ особенно и самостоятельно (безъ посторонняго почина) занимался антропологическими вопросами; если же когда и принималъ участіе въ западныхъ — болѣе практическихъ — спорахъ, то не всегда удачно, — аргументація грековъ на этой почвѣ оказывались слабѣе, чѣмъ у западныхъ отцевъ и учителей [1]). Благодаря такому характеру запада, тамъ и ереси являлись не съ метафизическимъ, отвлеченнымъ содержаніемъ, а съ практическимъ, касающимся непосредственно жизненной стороны дѣла, носящимъ на себѣ скорѣе отпечатокъ раскола, или, хотя и ереси, но ереси практическаго направленія, или — по крайней мѣрѣ — облеченной въ болѣе конкретную форму; возбуждались — затѣмъ — дисциплинарные вопросы и вопросы, касающіеся практической стороны дѣла [2]).

Практицизмъ, реализмъ западнаго направленія вполнѣ отразился и на Тертулліанѣ. Сынъ запада, Тертулліанъ не вдавался въ метафизическія тонкости востока, спекулятивные вопросы чужды его практическаго ума. Онъ бралъ христіанскія истины, какъ готовыя данныя и обставлялъ ихъ различными доводами; если же дѣло касалось тонкихъ, умозрительныхъ вопросовъ, Тертулліанъ прикрывался авторитетомъ св. Писанія и Преданія и говорилъ, что послѣ Евангелія совершенно излишни эти головоломные вопросы и изслѣдованія, и даже вредны, — ведутъ къ ереси [3]). Его вѣрующему уму представлялось, что эти два аргумента настолько сильны, что способны убѣдить всѣхъ и каждаго въ несомнѣнности доказываемой христіанской истины, даже помимо всякихъ другихъ разсужденій. Правда, есть у него доказательства и помимо св. Писанія и Преданія, — это — разумъ и религіозный инстинктъ человѣка ко всему истинному; но религіозные доводы его большею частію отличаются отрицательнымъ характеромъ, и только голосъ души, по природѣ христіанки, это,

---

[1]) Напр. споръ о крещеніи еретиковъ, о благодати..., дисциплинарные вопросы; ранѣе того — антидокетизмъ.

[2]) На востокѣ — докетизмъ, гностицизмъ и христологическіе споры; на западѣ — монтанизмъ, донатизмъ, пелагіанизмъ. Патрипассіанизмъ — восточнаго происхожденія (малоазійскаго), какъ и всѣ вообще ереси не практическаго направленія.

[3]) De praescr. 7. 8. 10. 14. 17. 18. 19; de anima 2; cf. de virg. vel. 1; adv. Prax. 2 и др. — Нужно, впрочемъ, замѣтить, что и самъ Тертулліанъ, при всемъ пренебреженіи къ философіи и умозрѣнію, которыя онъ предоставлялъ другимъ, не чуждъ былъ, иногда своеобразныхъ, метафизическихъ построеній.

такъ сказать, безотчетное влеченіе ко всему религіозному и святому, носитъ на себѣ не столько отрицательный, сколько положительный характеръ [1]).—Анализъ полемическихъ и догматическихъ сочиненій Тертулліана и сопоставленіе ихъ съ твореніями восточныхъ апологетовъ и отцевъ приводитъ къ тому выводу, что на метафизическую часть Тертулліановой догматики можно и должно смотрѣть какъ на пересадку (первую по времени) на западно-латинскую почву тѣхъ результатовъ, какіе выработалъ востокъ во внутренней и внѣшней борьбѣ. Знакомый съ богословской литературой востока, перечитавшій и передумавшій все, что важнаго и замѣчательнаго произвелъ онъ, Тертулліанъ представилъ въ своей догматикѣ результаты восточныхъ работъ; къ этому присоединилъ онъ и свои результаты, къ коимъ пришелъ въ борьбѣ съ различными противниками. Заимствуя у восточныхъ теологовъ все то, что было непостижимаго въ христіанской догматикѣ, внѣ области непостижимаго, тамъ, гдѣ его разумъ могъ проникнуть въ святилище твореній Божіихъ и истинной религіи, тамъ Тертулліанъ не отказывалъ себѣ въ дѣльныхъ научныхъ разсужденіяхъ. Въ этихъ случаяхъ онъ даже шелъ иногда въ разрѣзъ съ послѣдними выводами греческихъ отцевъ и учителей и даже прямымъ смысломъ библіи [2]).

Соединяя въ одно цѣлое все то, что Тертулліанъ пересадилъ съ востока на западную почву и что добылъ самъ въ продолжительной борьбѣ, мы получимъ ту стройную догматическую систему Тертулліана, которая отличается полнотою, отчетливостію и округленностію, незамѣчаемыми даже у св. Иринея, систему, въ которой христіанство разсмотрѣно полнѣе, представлено рельефнѣе, чѣмъ у другихъ церковныхъ писателей, даже на нѣсколько времени впередъ. Система его имѣетъ важное значеніе для исторіи догматовъ, но еще болѣе—для самаго изложенія ихъ. Въ ней христіанскія истины формулированы такъ ясно и въ такой формѣ, что „въ изумленіи часто забываешься, что предъ глазами у тебя писатель начала III вѣка,—такъ привычно звучатъ высказываемыя имъ мысли въ самыхъ простыхъ словахъ относительно трудныхъ вопросовъ догматики“ [3]), не разъ послѣ него затрогиваемыхъ въ богословской ли-

[1]) Apol. 17, de test. anim.; adv. Marc I, 10.

[2]) Напримѣръ его конкретный (но не матеріалистическій) взглядъ на Бога и человѣческую душу (adv. Prax. 7; de anima 5—9. 22), на свободу человѣка и т. п.

[3]) Patrol. par Cohen t. II, p. 342.

тературѣ; особенно ясно изложено и полно раскрыто у него ученіе о св. Троицѣ [1]).

Представимъ теперь въ возможно сжатомъ видѣ догматическія положенія, вылившіяся изъ—подъ пера Тертулліана, положенія, которыя легли въ основу его религіозно-нравственныхъ убѣжденій.

Богъ единъ. Признанія этой истины требуетъ библія, здравый разумъ и голосъ совѣсти каждаго человѣка. Онъ для насъ даже и не существуетъ, если не единъ [2]). Богъ одинъ въ томъ смыслѣ, что рядомъ, вмѣстѣ съ Нимъ и внѣ Его не было ничего Ему равнаго [3]),—все уже послѣ Него [4]). Богъ выше всякихъ сравненій, Ему одному принадлежитъ верховное могущество и властительство [5]). Единый Богъ всесовершенъ, стоитъ внѣ всякихъ временныхъ и пространственныхъ условій, безпредѣленъ, всюду присутствуетъ своею силою и могуществомъ [6]), существо высочайшее по существу, свойствамъ и могуществу [7]), Богъ истинный, живой [8]). Онъ вѣченъ, нерожденъ и не сотворенъ, безначаленъ и безконеченъ [9]), неизмѣняемъ, свободенъ въ своихъ дѣйствіяхъ, неограниченъ необходимостью [10]). Онъ есть верховный разумъ, безконечная благость, правда, истина и святость [11]). Богъ духъ, невидимый, неосязаемый [12]), тѣмъ не менѣе Онъ имѣетъ тѣло sui generis [13]), потому что безъ тѣла ничто не можетъ существовать, имѣть реальнаго бытія [14]).

Вмѣстѣ съ Богомъ и въ Немъ также отъ вѣчности существуетъ другое лицо,—это разумъ (Ratio), премудрость Божія, Которая въ дѣя-

---

[1]) См. отзывъ объ этомъ ученіи въ Curs. compl. patrol. I, 21.

[2]) Adv. Marc. I, 3 10; II, 2; adv. Hermog. 4; apol. 17; de test. anim. 2.

[3]) Adv. Marc. I, 5; adv. Hermog. 4; adv. Prax. 2. 5. 6.

[4]) Adv. Hermog. 4. 6. 17; adv. Prax. 5.

[5]) Adv. Marc. I, 4. 5; II, 2. 16.

[6]) Adv. Prax. 23.

[7]) Adv. Marc. I, 24; II, 16; de bapt. 2; adv. Prax. 10. Для Бога все возможно, что только Онъ восхощетъ, и—наоборотъ—невозможно для Него то, чего Онъ не желаетъ (de carne Chr. 3).

[8]) Apol. 30.

[9]) Adv. Marc. I, 3. 8; V, 1. 6; adv. Hermog. 1. 5; adv. Prax. 2. 5. 6; apol. 26.

[10]) Apol. 27; adv. Hermog. 16. 42.

[11]) Adv. Marc. I, 23; II, 6. 13; adv. Prax. 11. 27; de pud. 2; de carn. Chr. 10; de res. carn. 14.

[12]) Adv. Prax. 14.

[13]) Ibid. 7.

[14]) De anima 7.

тельности выразилась какъ Слово, Слово Божіе [1]). Прежде всѣхъ вѣкъ Богъ родилъ изъ своего чрева Слово [2]); это Слово есть перворожденный, единородный Сынъ Божій, второе послѣ Бога Отца Лицо, Богъ отъ Бога, Духъ отъ Духа, Творецъ и Производитель всего реальнаго [3]), существо высочайшее и всемогущее [4]). Сынъ Божій равенъ и единосущенъ Отцу [5]), есть совершенный образъ Его, истинный Богъ [6]). И какъ Богъ есть духъ, такъ и Сынъ есть духъ; подобно тому, какъ Богъ Отецъ не безтѣлесенъ, такъ и единородный Сынъ Его имѣетъ тѣло [7]). Между Отцемъ и Сыномъ существуетъ тѣсное отношеніе: Слово всегда пребывало въ Отцѣ, никогда отъ Него не отдѣлялось, не различествовало отъ Него [8]). Это однакожъ не значитъ, чтобы лицо Сына сливалось съ лицомъ Отца въ одно лицо,—Сынъ отличенъ отъ Отца, живетъ особенною самостоятельною жизнію [9]); но—съ другой стороны—нельзя и различать эти два лица до такой степени, чтобы Отецъ и Сынъ были особыми богами въ томъ смыслѣ, чтобы было два бога; между Ними различіе не въ сущности, но только въ лицѣ [10]): Сынъ и Отецъ—это только два божественныя лица одного существа Божія [11]), лицо Отца—первоосновы и виновника всего [12]), и лицо Сына—намѣстника (vicarius) Отца, Который одинъ знаетъ Отца и всецѣло творитъ и выполняетъ Его волю [13]).

Духъ Святый исходитъ отъ Отца чрезъ Сына; Онъ—третіе божественное лицо, отличное отъ Отца и Сына: „иной Отецъ, иной Сынъ и иной Духъ Святый“ [14]). И какъ между Отцемъ и Сыномъ существуетъ тѣсное отношеніе, подобное тому, какое находится между деревомъ и кор-

---

[1]) Adv. Hermog. 18, adv. Prax. 5. 6.

[2]) Adv. Prax. 5 6 11; adv. Hermog. 18; apol. 21.

[3]) Adv. Prax. 7; apol. 21.

[4]) Adv. Hermog. 18; apol. 21; adv. Prax. 6. 7. 17. 22; adv. Marc. IV, 25; de res. carn. 6.

[5]) Ibid.

[6]) Adv. Prax. 7; apol. 21

[7]) Adv. Prax. 7.

[8]) Ibid. 8.

[9]) Ibid. 7. 18.

[10]) Ibid. 9; apol. 21.

[11]) Adv. Prax 24.

[12]) Adv. Hermog. 6.

[13]) Adv. Prax. 8. 24.

[14]) Ibid. 9.

немъ, ручьемъ и источникомъ, лучемъ и солнцемъ; такъ и между Отцемъ, Сыномъ и Св. Духомъ существуетъ неразрывное единство, аналогію котораго могутъ представлять корень, дерево и плодъ, источникъ, ручей и рѣка, солнце, лучъ и свѣтъ [1]),—единство троичности (unitas trinitatis) [2]). Такимъ образомъ, единый по существу Богъ троиченъ въ лицахъ: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. Они составляютъ три—не по достоинству, а по степени, не по сущности, но по образу (бытія), не по власти, но по личнымъ особенностямъ [3]); они составляютъ едино: одинъ Отецъ по отношенію къ Сыну и Святому Духу составляетъ источное начало [4]). Взаимное отношеніе между лицами св. Троицы, отношеніе единства троичности, можно выразить въ такой формѣ: Отецъ есть всецѣлая сущность (tota substantia), Сынъ есть предвѣчное рожденіе отъ Отца (derivatio et portio), Его сущности, Духъ Святый—предвѣчное исхожденіе отъ Отца чрезъ Сына; Сынъ составляетъ вторую, Духъ Святый—третью степень одного и того же Божества,—троичность въ единосущіи [5]). Взаимное отличіе одного лица св. Троицы отъ другаго то, что Отецъ раждаетъ, Сынъ раждается, Духъ Святый посылается [6]).

Невидимый и непостижимый въ существѣ, Богъ благоволилъ открыться. Съ этою цѣлію Онъ свободно и непобуждаемый ничѣмъ совнѣ создалъ изъ ничего міръ, ясно обнаруживающій въ Немъ великаго художника [7]). Міръ Онъ творилъ не одинъ: „Духъ Святый, Премудрость Божія (или Слово) были совѣтниками Бога,—Слово и Духъ—правая рука Божія, двоица, чрезъ которую Богъ произвелъ все“ [8]). Прежде всего Богъ создалъ видимый міръ съ неустроенными стихіями [9]). Созданный въ такой формѣ, міръ послужилъ матеріаломъ для дальнѣйшаго

---

[1]) Adv. Prax. 8.

[2]) Ibid. 12.

[3]) Tres non statu, sed gradu, non substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae, et unius potestatis.

[4]) Adv. Prax. 3.

[5]) Ibid. 9.

[6]) Ibid. 9.

[7]) Adv. Marc. I, 9. 11. 14. 15; adv. Hermog. 45; apol. 17.

[8]) Adv. Hermog. 18. 45; adv. Prax. 16.

[9]) Въ разныхъ мѣстахъ Тертулліановыхъ сочиненій есть указанія на то, что прежде видимаго міра созданъ былъ невидимый міръ—ангельскій, говорится о духовности (de spiritualitate) природы ангеловъ, свободѣ и другихъ свойствахъ, какія приписываются ангеламъ православными догматиками.

творчества,—дѣятельность Божія въ созданіи міра послѣ этого ограничилась уже только выдѣленіемъ изъ этой общей массы составныхъ частей міроваго организма. Подъ вліяніемъ творческаго Слова Божія вселенная постепенно принимала тотъ прекрасный видъ, въ какомъ рисуетъ ее бытописатель и какъ представляется она взору каждаго. По слову Божію, прежде неустроенная земля стала красотой и совершенствомъ,—добра зѣло [1]). Завершеніемъ всего творческаго процесса явился человѣкъ [2]); его создалъ Богъ особеннымъ, отличнымъ отъ прочихъ тварей образомъ: Самъ непосредственно Богъ образовалъ изъ земли тѣло и Самъ же непосредственно вдунулъ въ него свое дыханіе, такъ что человѣкъ, который послѣ этого сталъ *въ душу живу*, сдѣлался сосудомъ, носителемъ дыханія Божія [3]), образомъ и подобіемъ Божіимъ, или—точнѣе—образомъ Сына Божія, образомъ и подобіемъ Сына Божія и Духа Святаго [4]). Въ ряду созданій Божіихъ человѣкъ занимаетъ первое мѣсто, онъ стоитъ даже выше ангеловъ—съ одной стороны потому, что ангелы произошли не изъ божескаго дыханія, а изъ матеріальнаго духа, тогда какъ человѣкъ имѣетъ непосредственное божественное происхожденіе; съ другой стороны потому, что природа человѣка несравненно сильнѣе природы духовъ, такъ какъ человѣкъ можетъ побѣждать діавола [5]), доказательствомъ чего служитъ постоянно повторявшійся и повторяющійся экзорцизмъ [6]). Изъ рукъ Творца человѣкъ вышелъ существомъ, состоящимъ изъ двухъ различныхъ сущностей—тѣла и души, такъ тѣсно связанныхъ между собой, что только гармоническое соединеніе ихъ и составляетъ полнаго человѣка [7]). Какъ образъ Божій, душа имѣетъ тѣже свойства, что и Богъ, хотя и не въ такой мѣрѣ, какъ Богъ. Какъ Богъ имѣетъ тѣло (corpus sui generis), такъ и душа, Его образъ, имѣетъ тѣло sui generis, тѣло по формѣ похожее на физическое тѣло, по сущности—воздушное и прозрачное [8]). Самъ Богъ непосредственно сотворилъ

---

[1]) Adv. Hermog. 29; cf. apol. 21.

[2]) Apol. 18.

[3]) Adv. Hermog 31; adv. Marc. III, 10; de res. carn. 5. 6. 7. 9; cf. apol. 18.

[4]) Adv. Prax. 12; de res. carn 6. По ученію Тертулліана, образъ Божій состоитъ не въ тѣлесныхъ очертаніяхъ, а въ свободной волѣ и властительствѣ человѣка (adv. Marc. II, 5).

[5]) Adv. Marc. I, 13; II, 3. 8. 10; IV, 37; de res carn. 40.

[6]) Apol. 23. 27; ad Scap. 2

[7]) De res. carn. 40.

[8]) De anima 7. 8. 9.

только души прародителей — Адама и Евы; дальнѣйшее же происхожденіе душъ потомства человѣческаго обусловливается чисто естественнымъ традуціанизмомъ: въ силу божественнаго благословенія души зачинаются и раждаются отъ родителей такимъ же естественнымъ путемъ, какъ и физическія тѣла людей, съ тѣмъ лишь различіемъ, что физическія тѣла зачинаются изъ физическаго сѣмени, а души — изъ сѣмени душевнаго [1]), раждаются съ способностями, которыя составляютъ какъ бы сѣмя, зародышъ будущаго умственнаго и нравственнаго развитія человѣка [2]). Благодаря божественному происхожденію своему, душа безсмертна [3]), не можетъ, подобно физическому тѣлу, разложиться, поелику въ ней нѣтъ составныхъ элементовъ, она — сущность простая [4]); но какъ только дыханіе Божіе, а не сущность Его, только образъ, имѣющій недостатки сравнительно съ первообразомъ, душа способна къ забвенію, для нея возможно и уклоненіе отъ того первоначальнаго назначенія, какое далъ ей Богъ [5]). Фактическое подтвержденіе этого скоро представило паденіе первозданнаго человѣка [6]). При созданіи человѣка Богъ украсилъ свой образъ — душу человѣка — всѣми чертами, отражающими собою божественность происхожденія его, между прочимъ далъ ему свободу поступать такъ или иначе и властительство надъ вселенной; но чтобы свобода человѣка сдѣлалась его собственностію, человѣку нужно было усовершиться, дать свободѣ извѣстное практическое направленіе, обратить ее въ свою природу; созданный быть властелиномъ вселенной, человѣкъ долженъ былъ прежде всего сдѣлаться властелиномъ, господиномъ себя [7]). Для укрѣпленія и развитія свободы Богъ далъ человѣку заповѣдь; человѣкъ не устоялъ въ первобытномъ состояніи, нарушилъ волю Творца, согрѣшилъ. Такимъ образомъ явилось на землѣ зло, грѣхъ, какъ результатъ свободы

---

[1]) De anima. 27.

[2]) Ibid. 37. 38. 27.

[3]) Ibid. 14. 45.

[4]) Душа — проста, единична, хотя и имѣетъ нѣсколько проявленій: она есть spiritus, когда созерцаетъ что-либо, sensus, когда чувствуетъ, animus, когда проницаетъ во что-либо (sapit), mens, когда понимаетъ, ratio, когда различаетъ, voluntas, когда рѣшаетъ, memoria, когда припоминаетъ прошедшее, anima, когда оживляетъ члены тѣла. De test. an. 1; adv. Prax. 22; de an. 5. 12. 13. 14. 15. 19. 23; de carne Chr. 12; de res. carn. 7. 15. 16. 17; de jejun. 2.

[5]) De an. 22. 24; adv. Marc. II, 9.

[6]) De an. 40.

[7]) Adv. Marc. II, 6. 7.

человѣка, за грѣхомъ явились и слѣдствія его [1]). Заключенный съ первозданнымъ человѣкомъ религіозный завѣтъ Божій, требовавшій отъ человѣка послушанія Богу, грѣхъ разрушилъ. Грѣхъ и его слѣдствія не остались только достояніемъ одного падшаго человѣка. Путемъ преемственности зло распространялось и распространяется во всемъ человѣческомъ родѣ въ видѣ первороднаго грѣха, такъ что хотя согрѣшилъ одинъ Адамъ, въ лицѣ его пало все человѣчество [2]), завѣтъ съ Богомъ оказался расторгнутымъ для всѣхъ, первозданный (собственно Ева—по книгѣ de carne Christi, c. 17) сдѣлался орудіемъ грѣха и смерти для всѣхъ своихъ потомковъ. Изъ всего этого вытекаетъ, что только одинъ человѣкъ виновенъ въ грѣхѣ,—Богъ не есть причина или виновникъ грѣха, грѣхъ чуждъ Его природы [3]).

Для возстановленія религіознаго союза, чтобы спасти падшаго человѣка, Богъ обѣщалъ свою небесную помощь, обѣтовалъ послать Мессію—Сѣмя жены, Искупителя человѣчества, опредѣлилъ время Его пришествія, и постепенно, чрезъ весь ветхозавѣтный періодъ, подготовлялъ людей къ принятію Спасителя и искупленію [4]). Рядъ пророчествъ о Мессіи, пророчествъ ясныхъ и точно обрисовывающихъ лицо и дѣло Искупителя, множество установленій, указывающихъ на великую жертву за грѣхи міра, прообразы, рисующіе будущія времена благодатнаго царства Христова,—вотъ главныя подготовительныя средства, употребляемыя Богомъ въ ветхомъ завѣтѣ [5]). Съ подготовительною же цѣлію въ ветхомъ завѣтѣ являлся людямъ вмѣстѣ съ ангелами и Самъ единородный Сынъ Отца, облекаясь для этихъ богоявленій въ истинную человѣческую плоть, хотя и нерожденную [6]). Наконецъ настало опредѣленное въ предвѣчномъ божественномъ совѣтѣ и указанное пророками время пришествія Искупителя и—Мессія явился. Проникнутый безконечною любовію къ падшему человѣчеству, Сынъ Божій, оставаясь неизмѣняемымъ въ своемъ божествѣ, благоволилъ принять ту плоть, которую Онъ хотѣлъ искупить [7]); подобно Адаму, созданному изъ дѣвственной земли, Слово воплотилось отъ

---

[1]) Adv. Marc. II, 5. 8, de an. 41.
[2]) De anima 41.
[3]) Deus sine peccato est. Adv. Marc. II, 9, 10; de anim. 41.
[4]) Весь трактатъ adv. iudaeos и 3 кн. adv. Marc.
[5]) Adv. iudaeos; adv. Marc. III, 1. 2. 5. sq.
[6]) Adv. Marc. III, 9; de carne Chr. 3. 6.
[7]) Adv. Prax. 27; adv. Marc. I, 14. 15; V, 14; de carne Chr. 4. 6. 14. 16.

Дѣвы Маріи, отъ древняго сѣмени, но безъ древняго сѣмени [1]), безъ содѣйствія человѣка, паитіемъ Св. Духа, Богоматерь зачала и родила божественнаго Потомка Давидова [2]). Слово Божіе такимъ образомъ воплотилось, приняло человѣческую плоть безъ грѣха и сохранило ее безгрѣшной впродолженіи всей своей земной жизни [3]); Искупитель, принявшій человѣческую плоть, есть Богъ вочеловѣчившійся, Еммануилъ, истинный Богъ и истинный человѣкъ, состоящій изъ тѣла и души, небесный человѣкъ въ земной плоти, Богочеловѣкъ [4]). Въ лицѣ І. Христа божество и человѣчество въ моментъ воплощенія соединилось тѣснымъ, неразрывнымъ образомъ, двойственное естество І. Христа стало соединеніемъ Бога и человѣка въ одномъ лицѣ, безъ уничтоженія которой-либо сущности или смѣшенія ихъ и образованія изъ обоихъ естествъ новой, третьей сущности [5]). Вся земная жизнь І. Христа была обнаруженіемъ этого двойственнаго естества — божескаго и человѣческаго [6]).

Въ чемъ состояло искупительное значеніе І. Христа? Для Тертулліана І. Христосъ, въ Его земной жизни, является первѣе всего и яснѣе всего какъ Учитель,— черта, за которой какъ бы отодвигаются на второй планъ другія стороны служенія Искупителя. Пророкъ сильный словомъ и дѣломъ, печать и завершеніе ветхозавѣтныхъ пророчествъ, І. Христосъ явился Искупителемъ, Примирителемъ человѣчества съ Богомъ [7]). Для выполненія этой миссіи Онъ открылъ Себя міру какъ Учитель, возвѣстилъ людямъ истиннаго Бога, преподалъ Имъ истинное ученіе [8]). Съ цѣлію распространенія Своего ученія, І. Христосъ избралъ Себѣ учениковъ или апостоловъ, которымъ преподалъ тайны царствія небеснаго; апостолы же въ свою очередь для сохраненія ученія І. Христа основали церкви, въ которыхъ это ученіе, резюмированное въ символахъ, остается до сихъ поръ неизмѣннымъ [9]), такъ что церковь является единственной надежной и непогрѣшительной хранительницей всего того, чему училъ

---

[1]) De carne Chr. 17.

[2]) Adv. Prax. 27; de carne Chr. 18.

[3]) Adv. iud. 10; de carne Chr. 8. 16; adv. Marc. V, 14.

[4]) Adv. iud. 9; de carne Chr. 4. 5. 14; adv. Marc. III, 11; IV, 21; apol. 21; adv. Prax. 2.

[5]) Adv. Prax. 27; apol. 21.

[6]) Adv. Prax. 27.

[7]) Adv. Marc. III, 17.

[8]) Ibid. III, 1. 17.

[9]) De praescr. 21--29 34.

Господь и что проповѣдывали и заключили въ письмена апостолы [1]). Будучи великимъ Учителемъ и религіознымъ Преобразователемъ, давшимъ прямое, истинное направленіе религіозно-нравственнымъ убѣжденіямъ людей, Іисусъ Христосъ явился и Искупителемъ человѣчества, въ собственномъ смыслѣ этого слова, Возстановителемъ религіознаго завѣта между Богомъ и людьми, Примирителемъ падшаго человѣка съ оскорбленнымъ Богомъ. Изъ любви къ человѣчеству Онъ, высочайшій Богъ, Сынъ Божій, уничижилъ Себя, явился умаленнымъ, но не по божеству, а поелику былъ „человѣкомъ по своей плоти, по своей душѣ и по своему качеству сына человѣческаго“ [2]); Онъ умалилъ Себя, чтобы сдѣлать насъ великими [3]), во всю земную жизнь свою былъ камнемъ претыканія и соблазна для многихъ [4]). Его уничиженіе началось съ самаго момента рожденія и продолжалось чрезъ всю жизнь, до Голгофы. Во исполненіе божественныхъ предсказаній, І. Христосъ искупилъ человѣчество рядомъ физическихъ и нравственныхъ страданій и закончилъ эти страданія поносною смертію. Такимъ образомъ это уничиженіе, эта смерть и составляютъ сущность жертвы, примиряющей человѣка съ Богомъ, страданія и позорная смерть дѣлаютъ Богочеловѣка Первосвященникомъ нашего спасенія, нашимъ Спасителемъ, нашимъ Богомъ—Искупителемъ [5]). Все уничиженіе Спасителя было направлено къ измѣненію нашихъ отношеній къ Богу. Своимъ рожденіемъ Онъ реформировалъ наше рожденіе, принятіемъ безгрѣшной плоти умертвилъ грѣхъ въ человѣческой природѣ, своею крестною смертію разрушилъ нашу смерть [6]). Нельзя говорить, чтобы страданія и смерть І. Христосъ претерпѣлъ ради Себя,—Онъ былъ совершенно безгрѣшенъ, ложь никогда не оскверняла Его устъ, Онъ былъ совершеннѣйшимъ образцомъ правды; смиреніе и послушаніе волѣ Отца небеснаго, стало быть, въ Немъ не было причиной страданій и позорной смерти [7]),—Господь уничижилъ, смирилъ Себя для искупленія человѣчества, былъ пригвожденъ къ кресту за тотъ человѣческій родъ, который Онъ возлюбилъ.

---

[1]) De praescr. 21—29. 34.
[2]) De carne Chr. 14
[3]) Adv. Marc. II, 27.
[4]) Adv. iudaeos 14.
[5]) Adv. Marc. III, 27; II, 27.
[6]) Ibid. III, 9; IV, 10; de carne Chi. 4.
[7]) Adv. iudaeos 10.

Не одно только уничиженное состояніе явилось въ Господѣ; въ этомъ же уничиженіи Іисуса Христа лежитъ начало и Его прославленія, Его царственной славы: *Господь царствуетъ съ высоты древа* [1]). Дальнѣйшее—за крестомъ—обнаруженіе Его царственной славы представляетъ воскресеніе Его изъ мертвыхъ [2]). Но въ полной силѣ царственная власть и слава І. Христа откроются во второе Его пришествіе. Тогда Господь явится уже не въ уничиженномъ состояніи, а во всей силѣ и славѣ, не камнемъ претыканія и соблазна, а камнемъ, *егоже невѣрегоша зиждущіи, и иже бысть во главу угла* зданія церкви, явится въ свѣтозарномъ видѣ. Тогда Онъ придетъ уже не искупить человѣчество своими страданіями и смертію, а потребовать отъ всѣхъ людей отчетъ, произнести судъ [3]).—На этотъ судъ всѣ люди воскреснутъ, воскреснутъ въ совершеннѣйшемъ тѣлѣ—безъ всякихъ физическихъ недостатковъ, воскреснутъ въ нетлѣніи, славѣ и силѣ,—въ ангельскомъ естествѣ [4]). Всеобщее воскресеніе людей обусловливается тѣмъ, что всѣ предстанутъ предъ царственнымъ Судьей, никто не избѣгнетъ Его послѣдняго суда [5]). На этомъ судѣ, судѣ полномъ, совершенномъ и всеобщемъ [6]), послѣдуетъ опредѣленіе Господомъ участи всѣхъ людей,—всѣмъ людямъ будетъ воздано, смотря по ихъ нравственной дѣятельности въ земной жизни: праведники будутъ награждены, грѣшники—наказаны. Праведники войдутъ въ рай, гдѣ вѣчное блаженство ихъ будетъ состоять въ созерцаніи Бога и участіи въ славѣ Христовой [7]); напротивъ, грѣшники будутъ посланы въ геенну огненную, гдѣ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ [8]).

О состояніи душъ по смерти до дня суднаго Тертулліанъ училъ, что всѣ вообще души людей идутъ въ преисподнюю, какое-то мрачное мѣсто въ нѣдрахъ земли, и остаются тамъ до втораго пришествія Христова [9]); исключеніе изъ этого представляютъ только ветхозавѣтные про-

---

[1]) Adv. iud. 10.
[2]) De res. car. 2; adv. Marc. V, 9.
[3]) Adv. Marc. III, 7, 17; IV, 21; adv. iud. 14.
[4]) De res. carn. 15. 43. 18. 52. 53. 60. 57. 36. 41.
[5]) Ibid. 15—43.
[6]) Ibid.
[7]) Ibid. 41. 43.
[8]) Ibid. 35. 41. 43; de an. 55.
[9]) De an. 54.

роки и патріархи, которые, послѣ продолжительнаго пребыванія въ преисподней, освобождены изъ нея, лишь только Господь воскресъ изъ мертвыхъ, и введены въ рай, это мѣсто небесной сладости, отдѣленное отъ земнаго шара великою пропастью [1]). Еще большимъ преимуществомъ сравнительно съ пророками и патріархами пользуются мученики; они вовсе не входятъ въ преисподнюю, — ихъ кровь, пролитая за Христа, служитъ ключемъ, тотчасъ отверзающимъ райскія двери [2]). Тамъ, въ райскихъ обителяхъ, души патріарховъ, пророковъ и мучениковъ только предвкушаютъ будущее блаженство, но еще не наслаждаются имъ въ полной мѣрѣ.

Ни одинъ пунктъ Тертулліановой догматики не представляетъ такой бѣдности и неполноты, какъ ученіе о таинствахъ. О таинствахъ онъ сказалъ далеко не о всѣхъ, — о священствѣ и елеосвященіи онъ не сдѣлалъ даже и намека, о евхаристіи, этомъ важнѣйшемъ христіанскомъ таинствѣ, въ разныхъ мѣстахъ своей полемики сказалъ очень мало; только четыре таинства заняли его болѣе или менѣе серьезно и вызвали на составленіе спеціальныхъ трактатовъ; эти таинства: крещеніе, низведеніе на крещаемаго Св. Духа чрезъ руковозложеніе, покаяніе и бракъ. Но и тутъ догматическій матеріалъ нерѣдко смѣшанъ съ мыслями нравственными, а иногда затѣненъ положеніями каноническаго и литургическаго характера.

Всякій вѣрующій вступаетъ въ церковь Христову [3]) только дверью крещенія, — безъ крещенія спасеніе недостижимо ни для кого [4]); поэтому крещеніе составляетъ одно изъ необходимѣйшихъ таинствъ христіанства [5]). Какъ дверь, ведущая въ церковь Христову, печать вѣры [6]), крещеніе въ смерть Христову [7]), оно могло явиться и явилось только съ явле-

[1]) De an. 55; apol. 47; adv. Marc. II, 10.

[2]) De an. 55.

[3]) На церковь Христову Тертуллианъ имѣлъ правильный взглядъ; онъ опредѣлялъ ее какъ собраніе вѣрующихъ, основанное І. Христомъ, учрежденіе, предназначенное вести людей къ святости; церковь едина, потому что una nobis et illis (sc. omnibus) fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, una ecclesia sumus (de virg. vel. 2).

[4]) De bapt. 12.

[5]) Ibid. 13.

[6]) De poenit. 6.

[7]) De bapt. 9.

ніемъ христіанства [1]), и именно съ того времени, когда Христосъ былъ пригвожденъ ко кресту [2]); ранѣе этого было только крещеніе Іоанново, крещеніе покаянія, какъ чисто человѣческое дѣйствіе, не имѣвшее благодатной силы [3]). Какъ таинство, крещеніе явилось не случайно,—оно—божественнаго установленія [4]).—Вода—самое приличное вещество для таинства, символически указывающее на его дѣйствіе [5]). На нее призывается божественная благодать, на нее нисходитъ Духъ Святый, вслѣдствіе чего она получаетъ врачебную силу [6]). Въ этой водѣ, освященной благодатнымъ присутствіемъ Св. Духа, крещаемый погружается при исповѣданіи вѣры въ Отца, и Сына и Св. Духа [7]). Во время совершенія этого видимаго дѣйствія—погруженія происходитъ невидимое дѣйствіе благодати: человѣкъ возраждается для новой жизни, прежніе грѣхи его омываются, и такимъ образомъ онъ становится безгрѣшнымъ, невиннымъ [8]). Поэтому, между прочимъ, а съ другой стороны потому, что оно однажды можетъ очистить человѣка отъ грѣховныхъ пятенъ прошлой жизни и привести въ возможность не заражаться новыми пятнами, крещеніе должно быть признаваемо единымъ: какъ Господь одинъ, какъ вѣра одна, такъ и крещеніе одно, неповторяемо [9]); если же оно и повторяется, то уже въ другой формѣ, въ видѣ крещенія кровію, которое пополняетъ водное крещеніе и заглаждаетъ грѣхи, содѣланные уже послѣ крещенія водой; но и это крещеніе также одно, неповторяемо [10]).—Для принятія крещенія требуется нравственная подготовленность [11]), предварительное ознакомленіе съ истинами христіанской вѣры. Это—съ одной стороны, а съ другой—отвѣтственность за послѣдующую жизнь требуютъ, чтобы крещеніемъ не спѣшили, не ввѣряли этого дара тѣмъ, которые не въ состояніи должнымъ обра-

---

[1]) De bapt. 13.

[2]) Ibid. 9.

[3]) Ibid. 10.

[4]) Ibid. 11.

[5]) Ibid. 1—4

[6]) Ibid. 4.

[7]) Ibid. 5.

[8]) De bapt. 4. 6; adv. Marc. I, 28.

[9]) De bapt. 15.

[10]) Ibid. 16.

[11]) Приготовленіе посредствомъ поста, молитвъ, колѣнопреклоненій и исповѣданія своихъ грѣховъ. De bapt. 20; de poenit. 6.

зомъ воспользоваться имъ. Поэтому для младенцевъ, отвѣтственность за которыхъ всею своею тяжестью падаетъ на воспріемниковъ, и для молодыхъ людей лучше откладывать крещеніе до того времени, когда младенцы возмужаютъ и будутъ въ состояніи понимать христіанское ученіе и высокость обязанностей, налагаемыхъ на человѣка крещеніемъ, а у молодыхъ людей когда улягутся страсти, или когда они женятся. Поэтому при крещеніи нужно обращать вниманіе на состояніе, расположенность и возрастъ крещаемыхъ [1]). Крещеніе водой совершается епископомъ, но можетъ быть совершено и пресвитеромъ, и діакономъ и даже — въ крайнемъ случаѣ — простымъ міряниномъ; только женщины не могутъ совершать его [2]). — Временемъ совершенія крещенія можетъ быть избранъ всякій день, но болѣе приличные этому акту дни - день Пасхи и Пятидесятницы [3]).

Въ тѣсной и неразрывной связи съ крещеніемъ находится помазаніе елеемъ (unctio oleo), — отъ котораго собственно и получается названіе христіанина, и которое, подобно крещенію, также производитъ невидимое дѣйствіе [4]), — и возложеніе рукъ съ призываніемъ Св. Духа [5]). Чрезъ помазаніе и возложеніе рукъ крещаемый вполнѣ дѣлается членомъ церкви Христовой: Духъ Святый нисходитъ на него съ вѣстію и дарованіемъ духовнаго мира [6]).

Если вѣрующій согрѣшилъ послѣ крещенія, для него еще не потеряна навсегда надежда на спасеніе. Зная человѣческія слабости, милосердый Господь даровалъ людямъ средство очищаться отъ грѣховъ, покаяніе, раскаяніе во грѣхахъ. Это покаяніе является второю послѣ крещенія банею, омывающею человѣка отъ скверны, вторичнымъ покаяніемъ, врачебствомъ противъ нравственныхъ болѣзней [7]). Сознаніе грѣховъ, исповѣданіе ихъ, выражаемое вовнѣ, покаянные подвиги, нравственное исправленіе — вотъ условія дѣйственности таинства [8]). Слѣдствіемъ всего покаяннаго процесса бываетъ полное очищеніе человѣка отъ грѣховъ и воз-

---

[1]) De bapt. 18.
[2]) Ibid. 17.
[3]) Ibid. 19.
[4]) Ibid. 6.
[5]) Ibid. 7.
[6]) Ibid. 8.
[7]) Ibid. 7. Покаяніе—это цѣна прощенія, существенное условіе ненаказуемости.
[8]) Ibid. 9.

становленіе религіознаго союза съ Богомъ, расторгнутаго грѣховною жизнію [1]). Въ ряду грѣховъ вообще есть грѣхи смертные, непростительные: отпущеніе ихъ можетъ даровать не церковь уже, а одинъ только Богъ [2]).— Тертулліанъ желаетъ, чтобы покаяніе было не болѣе, какъ единичнымъ.

Бракъ—таинство великое; онъ изображаетъ таинственно союзъ Христа съ церковію [3]). Самъ Богъ благословилъ брачное соединеніе мужа и жены [4]), соединеніе ихъ—двоихъ въ одну плоть [5]), такъ что бракъ *во Христа и во церковь* становится дѣломъ чистымъ [6]). Бракъ есть союзъ добровольный, безъ тѣни насилія съ чьей-либо стороны [7]), союзъ *о Господѣ*, т. е. заключенный только съ христіанами,—бракъ съ язычниками есть прелюбодѣяніе, которымъ ознаменовало себя язычество, не долженъ быть допускаемъ, особенно въ силу тѣхъ трудностей, какими сопровождается для христіанина этотъ бракъ [8]). Брачный союзъ, благословенный Богомъ, одинъ, какъ и одинъ союзъ Христа съ церковію, продолжается на всю жизнь брачущихся; мало того, даже самая смерть не въ силахъ расторгнуть то, что сочеталъ Богъ; поэтому—расторжимость браковъ не должна быть допускаема ни въ какомъ случаѣ [9]), поэтому же второй бракъ, хотя бы одно изъ сочетавшихся первымъ бракомъ лицъ и умерло, для оставшагося въ живыхъ супруга будетъ прелюбодѣяніе, нетерпимое въ христіанствѣ, запрещенное Самимъ Господомъ [10]), какъ разрушающее сущность и значеніе брачнаго союза [11]), какъ соединеніе въ одну плоть не двоихъ, а уже троихъ [12]). Такъ училъ Тертулліанъ—монтанистъ; раньше онъ допускалъ и второй бракъ при расторженіи перваго смертію, только бы бракъ этотъ былъ союзомъ *о Господѣ*, т. е. между христіанами и по благословенію церкви. Въ монтанистическій періодъ своей

---

[1]) De bapt. 9.
[2]) De pudic. 2. 3. 19; adv. Marc. IV, 9.
[3]) Exh. ad cast. 5.
[4]) Adv. Marc. V, 18; II, 29.
[5]) De monog. 9; ad. uxor. II, 9; de virg. vel. 5.
[6]) Adv. Marc. II, 29.
[7]) Ibid. IV, 3. 4.
[8]) Ad uxor. II, 3.
[9]) Exhort. ad cast. 4.
[10]) Adv. Marc. IV, 34; de monog. 9. 15.
[11]) Exhort. ad. cast. 5.
[12]) Ibid.

дѣятельности Тертулліанъ и на первые браки смотрѣлъ враждебно, трактовалъ ихъ какъ любодѣяніе, санкцированное церковію и признаваемое въ христіанствѣ [1]).

Таинство Евхаристіи окружено было высокимъ благоговѣніемъ,— святотатственныя и чѣмъ-либо запятнанныя руки не касались тѣла Христова; если же и принимали его, то встрѣчали сильный упрекъ [2]); вкушали тѣло Христово прежде принятія какой бы то ни было пищи [3]). Благоговѣніе къ таинству Евхаристіи было слѣдствіемъ высокаго взгляда на самое таинство: христіане были убѣждены, что подъ видомъ хлѣба они принимаютъ и вкушаютъ самое тѣло Христово, а въ винѣ—истинную кровь Его [4]); чрезъ причащеніе тѣла и крови вѣрующіе соединяются со Христомъ и пребываютъ съ Нимъ неразлучно [5]),—и это убѣжденіе ихъ всецѣло покоилось на словахъ Господа, Который, „взявъ хлѣбъ и раздѣливъ ученикамъ, сотворилъ его своимъ тѣломъ, говоря: *сіе есть тѣло мое*, т. е. образъ (figura) тѣла моего“, а въ винѣ указалъ кровь свою [6]). Какъ совершалось таинство Евхаристіи, Тертулліанъ не говоритъ; изъ его словъ видно только, что совершали его пресвитеры, по крайней мѣрѣ они раздавали дары народу для принятія ихъ въ домахъ предъ трапезой [7]). Имѣя въ виду силу и дѣйственность таинства Евхаристіи, его, между прочимъ, ежегодно совершали при поминовеніи усопшихъ, дѣлали приношенія за нихъ, въ полной увѣренности, что эти средства доставляютъ несомнѣнную пользу перешедшимъ за предѣлы гроба [8]).

Вотъ коротенькое изложеніе догматическихъ положеній Тертулліана, разсѣянныхъ имъ по разнымъ его трактамъ и (нѣкоторыхъ) разсмотрѣнныхъ имъ въ спеціальныхъ сочиненіяхъ.

Какъ моралистъ, Тертулліанъ старался обрисовать—прямо или косвенно, положительными или отрицательными чертами—идеалъ нравственной жизни христіанина въ общественной и семейной обстановкѣ. Въ первомъ случаѣ онъ разсматривалъ жизнь преимущественно съ тѣхъ ея сто-

---

[1]) Exh. ad cast. 9.
[2]) De idol. 7.
[3]) Ad uxor. II, 5.
[4]) Adv. Marc. IV, 40.
[5]) De orat. 6.
[6]) Adv. Marc. IV, 40; III, 39.
[7]) De cor. mil. 3; ad uxor. II, 5.
[8]) De cor. mil. 3.

ронъ, какими она соприкасалась съ язычествомъ и представляла опасность для нравственнаго сознанія христіанина, тѣхъ сторонъ, какихъ нужно удаляться христіанину; а во второмъ—рисовалъ мирную семейную жизнь съ ея тихими радостями и невинными удовольствіями.

Въ сферѣ общественной жизни заключается двѣ стороны—сторона властительская и сторона подчиненныхъ, власть и подданные. Съ своей аскетической точки зрѣнія Тертулліанъ видѣлъ во властительствѣ стремленіе къ славѣ и внѣшнему блеску, противъ которыхъ онъ такъ часто и сильно возставалъ, считая славу суетной и безполезной для христіанина [1]), развивающею въ немъ такія стороны психической жизни, которыя онъ долженъ подавлять въ себѣ. Это, впрочемъ не значитъ, чтобы христіанинъ совершенно чуждался общественной дѣятельности; какъ членъ извѣстнаго общества, онъ необходимо уже втягивается въ общественную жизнь и принимаетъ въ ней болѣе или менѣе сильное участіе. Въ силу этого Тертулліанъ какъ бы дѣлалъ уступку, допускалъ возможность того, чтобы христіанинъ занималъ государственныя должности и даже рисовалъ отрицательными чертами идеалъ христіанина, облеченнаго верховною властію или занимающаго другія болѣе или менѣе видныя мѣста въ сферѣ государственной администраціи. Христіанинъ, по нему, хотя и окруженъ языческой атмосферой, тѣмъ не менѣе, не погрѣшая противъ духа христіанства и своей совѣсти, можетъ проходить путь почестей и чиновъ, лишь бы этотъ путь его не былъ запятнанъ языческимъ характеромъ; христіанинъ можетъ проходить государственныя должности, лишь бы только прямымъ или косвеннымъ образомъ не содѣйствовалъ усиленію и поддержкѣ язычества. Но дѣло въ томъ, что при тогдашнемъ положеніи христіанства среди сильнаго язычества Тертулліану представлялась невозможной высшая государственная служба христіанина, высшіе государственные посты представляли слишкомъ много трудностей. Чтобы быть истиннымъ христіаниномъ и въ тоже время властителемъ, онъ долженъ быть совершенно чуждъ язычества и его обычаевъ. Проходя путь почестей и чиновъ, христіанинъ можетъ оставаться невиннымъ въ томъ только случаѣ, если онъ не приноситъ языческихъ жертвъ, не споспѣшествуетъ жертвоприношеніямъ, не доставляетъ къ тому животныхъ, не прилагаетъ старанія къ поддержанію храмовъ ни самъ собой, ни че-

[1]) De cultu foemin. II, 3.

резъ другихъ, не изыскиваетъ доходовъ въ пользу ихъ; можетъ быть съ спокойною совѣстью, лишь бы не давалъ игрищъ ни на свой счетъ, ни на счетъ казны, не предсѣдалъ на нихъ, не учреждалъ пиршествъ и не произносилъ клятвъ, не издавалъ приговоровъ ни на чью жизнь или честь, исключая дѣйствительныхъ преступниковъ, не судилъ, не осуждалъ на смерть, не осуждалъ въ оковы и темницы, не предавалъ безвинно пыткамъ никого [1]). Послѣ этого самому христіанину предоставляется рѣшить вопросъ: можетъ ли онъ выполнить такой идеалъ государственнаго мужа въ мрачной, одуряющей атмосферѣ язычества? Изслѣдуя глубже вопросъ о власти со стороны отношенія Бога и власти, Тертулліанъ прямо и рѣшительно высказываетъ даже такую мысль, что христіанинъ долженъ отказаться отъ власти и почестей не потому только, что трудно, или—вѣрнѣе—невозможно въ своей жизни и дѣятельности выполнить идеалъ христіанскаго государя, а главнымъ образомъ потому, что власть и земныя почести чужды для Бога, непріязненны и враждебны Ему, благодаря судейской и исполнительной части ихъ [2]). І. Христосъ—идеалъ христіанской жизни, которому всякій послѣдователь креста долженъ слѣдовать, провелъ жизнь въ смиреніи,—Онъ не властвовалъ надъ учениками и отказался отъ царственной власти; аттрибуты власти счелъ излишними и не нужными для Себя, стало быть—отвергъ ихъ, а что Онъ отвергъ, то уже осудилъ, а что осудилъ, то предалъ сатанѣ и его клевретамъ; Онъ не осудилъ бы ихъ, если бы не счелъ ихъ для Себя чуждыми [3]). Точно также интердиктуетъ Тертулліанъ и внѣшнія отличія людей—одежды и т. п. вещи, смотритъ на нихъ со стороны связи ихъ съ язычествомъ. „Мы могли бы одѣвать своихъ сыновей въ претексту, говоритъ онъ, а дочерей въ длинную столу, если бы одежды эти означали свободу, а не власть, фамилію, а не достоинство, чинъ, а не суевѣріе. Но сія багряница и сіи отличія власти и достоинства нынѣ присоединены власти и достоинству идоловъ, и тѣмъ болѣе оскверняются, что въ нихъ облекаются самые идолы, которыхъ облекаютъ въ претексты, тарбеи, латиклавы и предъ которыми носятъ пуки палокъ и розогъ“... На все это Тертулліанъ смотритъ какъ на суету. „Отказавшійся отъ суетъ сатаны и снова обращающійся къ нимъ—идолопоклонникъ“ [4]).

[1]) De idol. 17.
[2]) Ibid. 18.
[3]) Idid.
[4]) Ibid.

Какъ долженъ вести себя христіанинъ, какъ подданный, въ отношеніи къ властямъ? Хотя правительство и языческое, тѣмъ не менѣе христіанинъ долженъ смотрѣть на власть какъ на поставленную или допущенную Богомъ, которой надобно повиноваться не изъ страха, а изъ любви [1]). Съ глубокимъ уваженіемъ къ власти ученикъ Господа долженъ считать своею обязанностію молиться за государя и его правительство [2]), безпрекословно исполнять его распоряженія, коль скоро они нейдутъ въ разрѣзъ съ духомъ христіанства и не представляютъ опасности для нравственности христіанина [3]), добросовѣстно нести различныя повинности, платить подати и т. п. [4]). Если же распоряженія правительства не мирятся съ духомъ христіанства, христіанское сознаніе требуетъ отвергнуть ихъ, не смотря на все уваженіе къ власти и добросовѣстное отношеніе къ ней и ея распоряженіямъ [5]). Уваженіе къ власти должно быть глубокое, но не должно оно переступать границъ, опредѣляемыхъ христіанскимъ сознаніемъ, не должно доходить до деификаціи императоровъ съ ея различными вѣтвями и служенія идолопоклонническому культу [6]).

Общественныя празднества въ честь кесарей, языческій характеръ ихъ, суевѣрія, которыми окружены были эти праздники, разгулъ на нихъ, переходившій нерѣдко въ дикія оргіи,—все это справедливо навлекло на себя упрекъ со стороны Тертулліана и вызвало запрещеніе принимать въ нихъ участіе христіанамъ. Ни угожденіе другимъ, ни желаніе избѣжать злословій со стороны язычниковъ, и ни что другое не можетъ заставить христіанъ принимать участіе въ этихъ празднествахъ, празднествахъ безсодержательныхъ, нагоняющихъ скуку и не могущихъ замѣнить собою праздниковъ христіанскихъ [7]). Воздавая должныя почести кесарямъ, не надо выходить изъ предѣловъ вѣры и впадать въ идолопоклонство, не нужно раболѣпствовать предъ сильными міра сего, оказывать имъ божескія почести [8]).

---

[1]) Ad Scap. 2; apolog. 32. 33.

[2]) Apolog. 30. 31.

[3]) Apol. 42; Scorp. 14.

[4]) Apol. 42.

[5]) Ibid. 34.

[6]) Ibid.

[7]) De idol. 13. 14.

[8]) Ibid. 15.

Съ своей ригористической точки зрѣнія Тертулліанъ смотрѣлъ на военную службу, гдѣ такъ близко соприкасается христіанская жизнь съ языческими обычаями, какъ на зло, отъ котораго христіанинъ всячески долженъ бѣжать. Военная жизнь проникнута языческимъ характеромъ, имѣетъ языческую обстановку, наполнена различными обычаями и суевѣріями; въ ней такъ много представляется постороннихъ для христіанства элементовъ, что, не возмущая своей совѣсти, не нарушая обѣтовъ крещенія и не подвергаясь опасности заразиться опять идолопоклонствомъ, христіанинъ не можетъ вступать въ военную службу. Возможна ли общность между клятвами, данными Богу, и присягами, данными человѣку, между знаменемъ Христа и знаменемъ сатаны, лагеремъ свѣта и лагеремъ тьмы? одна и таже жизнь не можетъ быть посвящена двумъ господамъ— Богу и кесарю [1]).

Съ той же стороны, со стороны соприкосновенія жизни съ язычествомъ, Тертулліанъ посмотрѣлъ и на разнаго рода торговлю и промышленность. Въ до-монтанистическій періодъ своей дѣятельности на торговлю и другія стороны человѣческой дѣятельности и жизни вообще, гдѣ проявляются отношенія одного къ другому, Тертулліанъ смотрѣлъ не съ такою строгостію, какъ послѣ. На упрекъ со стороны язычниковъ, что христіане безполезны въ общественной жизни, онъ обрисовывалъ жизнь христіанъ въ разныхъ ея отношеніяхъ и находилъ христіанъ съ этой стороны очень полезными членами общества, принимающими участіе во всѣхъ сторонахъ и проявленіяхъ жизни [2]). Послѣ же, по переходѣ его въ монтанизмъ, все, что имѣло хотя какое-нибудь отношеніе къ идолопоклонническому культу, представлялось ему идолослуженіемъ; торговля различными предметами, имѣющими отношеніе къ идолопоклонническому культу, не можетъ быть дозволена христіанину, какъ участіе въ идолопоклонствѣ; торговля различными предметами, неимѣющими связи съ язычествомъ, запрещена христіанину, потому что источникъ ея—сребролюбіе, аттрибуты—ложь и клятвопреступленіе, во всякомъ случаѣ недопускаемыя въ христіанской жизни [3]). Такимъ же образомъ не можетъ быть дозволена христіанину и вообще промышленность, имѣющая видимую или только предполагаемую связь съ язычествомъ. Вообще „всякій трудъ, всякая

[1]) De idol. 19; de cor. mil. 11.
[2]) Apol. 42.
[3]) De idol. 11.

услуга въ пользу идола есть служеніе ему, есть идолопоклонство“ [1]). Фабрикація идоловъ [2]), строеніе языческихъ храмовъ и декорированіе ихъ есть идолопоклонство, какъ матеріальная опора его, содѣйствуетъ если не распространенію, то—по крайней мѣрѣ—поддержкѣ его [3]); всякій христіанинъ, принимающій въ этомъ посредственное или непосредственное участіе, отвѣтственъ за все зло, причиненное его произведеніемъ [4]). Вообще—всѣ почти ремесла и искуства въ глазахъ Тертулліана не нашли себѣ приложенія въ христіанской жизни, потому что всѣ они въ большей или меньшей мѣрѣ соприкасались съ язычествомъ [5]). Далѣе, всѣ искуства или профессіи, благопріятствующія, на взглядъ Тертулліана, язычеству, также не должны быть занятіемъ христіанина: астрологія, магія не входятъ въ программу занятій ученика Господа [6]), предосудительна связь съ магиками, шарлатанами, астрологами и т. п. людьми [7]). Мало того, даже должность учителя словесности, по мнѣнію Тертулліана, отзывается язычествомъ и не прилична христіанину [8]). Но если интердиктуются ремесла, искуства, торговля и т. д., то представляется неизбѣжнымъ вопросъ: чѣмъ же жить? гдѣ находить средства къ жизни и уплатѣ податей? Общій отвѣтъ Тертулліана такой: „вѣра не боится голода, зная, что изъ любви къ Богу надо переносить голодъ, какъ и всякую другую смерть“, христіанинъ во всякомъ случаѣ долженъ надѣяться болѣе на милосердіе Божіе, чѣмъ на свои силы и средства, и молиться, чтобы нужды не сблизили его съ идолопоклонствомъ [9]). Поле искуства не настолько ограничено, чтобы не найти уже какого-либо искуства, не имѣющаго связи съ язычествомъ; въ томъ искуствѣ, которое не соприкасается съ язычествомъ, нужно упражняться христіанину и чрезъ него добывать средства къ жизни.

---

[1]) De idol. 3.

[2]) Въ фабрикаціи идоловъ Тертулліанъ видѣлъ опасность не потому только, что она косвеннымъ образомъ содѣйствовала язычеству, причиняла нравственный вредъ другимъ, а и потому, что ремесленникъ могъ увлечься своимъ произведеніемъ и совратиться въ идолопоклонство; фабрикація идоловъ являлась такимъ образомъ нравственной пыткой христіанину. De idol. 3. 6.

[3]) Ibid. 3. 8.

[4]) Ibid. 4.

[5]) Ibid. 8. 11.

[6]) Ibid. 9.

[7]) De praescr. 43.

[8]) De idol. 10.

[9]) Ibid. 12. 13.

На различныя общественныя удовольствія, какъ на зрѣлища въ циркѣ и театрѣ, Тертулліанъ смотрѣлъ слишкомъ строго, онъ осуждалъ ихъ и убѣждалъ христіанъ не ходить на театральныя и цирковыя зрѣлища, гдѣ очень легко измѣнить своей совѣсти [1]). Запятнанныя характеромъ идолослуженія [2]), предлагающія для нравственности медъ отравленный ядомъ [3]), зрѣлища вредно вліяютъ на духовное воспитаніе христіанина. Все въ нихъ разсчитано на порчу нравственности; театръ и циркъ— это школа страстей, училище разврата, не согласны съ духомъ христіанства, противны заповѣдямъ евангелія и обѣтамъ крещенія, должны быть, слѣдовательно, отвергнуты, какъ дѣло сатаны [4]). Взамѣнъ всѣхъ этихъ сценическихъ развлеченій Тертулліанъ предлагалъ христіанину другое развлеченіе, предметъ эстетическихъ наслажденій. Если христіанину, говоритъ онъ, нужны развлеченія, то предъ его глазами раскинуто великое зрѣлище природы, въ его рукахъ есть священная поэзія, до его слуха доходятъ музыкальные звуки хороваго исполненія богослужебныхъ гимновъ; христіанство способно вполнѣ замѣнить и театръ и циркъ съ гладіаторскими битвами,—здѣсь и музыка, и поэзія и пролитіе крови Богочеловѣка [5]).

Сценическія развлеченія и праздники въ честь кесарей, отмѣченные языческимъ характеромъ, Тертулліанъ запрещалъ христіанамъ безусловно, не дозволялъ даже украшеніе своихъ домовъ гирляндами, какъ обычай языческій, имѣвшій соотношеніе съ идолопоклонствомъ, и—тоже идолопоклонство [6]). Буйныя пиршества, гдѣ развивались необузданныя страсти, раздавался громкій смѣхъ, разговоръ сопровождался остроумнымъ злорѣчіемъ и непристойными шутками, гдѣ веселье возбуждалось виномъ, объ умѣренности совершенно забывалось, гдѣ нескромность разгорячалась сладострастными звуками музыки, соблазнительнымъ содержаніемъ пѣсенъ и безстыдными тѣлодвиженіями,—все это запрещалось имъ [7]).

Жизнь общественную Тертулліанъ рисовалъ болѣе всего отрицательными чертами, какъ жизнь, на которой болѣе отражалось язычество.

---

[1]) De spect. 1.
[2]) Ibid. 4.
[3]) Ibid. 27.
[4]) Ibid. 4. 15. 17. 27.
[5]) Ibid. 29.
[6]) De idol. 15.
[7]) De spect. 25.

Болѣе положительныхъ штриховъ положилъ онъ на жизнь семейную, домашній очагъ. Въ семьѣ онъ находилъ осуществленіе христіанскаго идеала, домашній очагъ представлялъ ему то убѣжище и миръ, которыхъ не доставало за порогомъ дома. Размашистыми штрихами очерчивалъ онъ домашнюю жизнь до мелочей.

Основой семейной жизни служитъ брачное соединеніе мужа съ женой. Бракъ есть союзъ любви и чистоты. Отсюда—мужъ и жена должны быть проникнуты этой взаимной любовію, между мужемъ и женой не должно быть раздора и разлада ни въ чемъ, между ними должно быть полное единодушіе и въ молитвѣ и въ взаимной поддержкѣ,—гдѣ плоть одна, тамъ и душа одна; они равны вездѣ, совмѣстно переносятъ и бѣдность и богатство, и горе и радость, не скрытничаютъ другъ отъ друга, не тяготятся одинъ другимъ. Такая жизнь находящихся въ супружествѣ радуетъ Господа: „I. Христосъ радуется, видя такое ихъ домоводство, посылаетъ миръ свой на домъ сей и обитаетъ въ немъ вмѣстѣ съ ними“ [1]). Такой идеалъ выполнимъ тогда только, когда мужъ и жена—оба христіане. Но если который изъ нихъ язычникъ, и тогда христіанинъ долженъ честно и безукоризненно выполнять свои брачныя обязанности по отношенію къ язычествующему супругу; правда, здѣсь неизбѣжна борьба нѣжныхъ чувствованій съ долгомъ вѣры и можетъ представиться немало трудностей для христіанина, за то тѣмъ цѣннѣе доброе отношеніе христіанина къ язычествующему супругу. Супружеская вѣрность и здѣсь должна господствовать въ отношеніи христіанина или христіанки къ язычествующему супругу [2]), и въ этомъ случаѣ брачную жизнь должно украшать цѣломудріе, ради котораго и для лучшаго соблюденія котораго многіе ведутъ дѣвственную жизнь, а если и вступаютъ въ бракъ, то продолжаютъ сохранять дѣвство—воздержаніемъ и чистотой.—Мужъ долженъ обращаться съ своей женой какъ помощницей на тернистомъ пути жизни и подругой въ служеніи Богу, любить и хранить ее отъ различныхъ опасностей и житейскихъ невзгодъ. Жена подчинена мужу; но это подчиненіе не есть рабство,—оно должно быть проникнуто любовію и преданностію; она должна относиться къ своему мужу съ скромностію, къ другимъ—съ свойственной женскому полу стыдливостью: не

---

[1]) Ad uxor. II, 9.

[2]) Apolog. 3.

обнаруживать кокетства и желанія нравиться—первыхъ проявленій нарушенія вѣрности мужу. Поэтому одежда ея должна быть проста, неизыскана, роскошная куафюра и косметика должны выйти изъ туалета жены,—жена должна нравиться только своему мужу (а мужъ полюбитъ свою жену во всякомъ случаѣ не за внѣшнюю и искуственную красоту и убранства, а за внутреннія ея качества), не привлекать взоровъ чужихъ мущинъ своею внѣшностію [1]),—быть скромной во всѣхъ отношеніяхъ, трудолюбивой, трезвенной и вѣрной мужу—вотъ качества христіанской жены [2]).

Рожденное отъ такого благословеннаго брака дитя должно составлять предметъ самыхъ нѣжныхъ чувствованій со стороны родителей и заботливости о его воспитаніи [3]), какъ человѣкъ и будущій членъ христіанскаго общества и церкви [4]). Не говоря уже о физическомъ воспитаніи, много заботъ лежитъ на родителяхъ относительно умственнаго и религіозно-нравственнаго воспитанія, игнорировать которое родители не вправѣ, подъ страхомъ строгаго отвѣта предъ Богомъ, такъ какъ отъ этого воспитанія зависитъ то или другое направленіе психической жизни ребенка [5]) и строй его религіозно-нравственной жизни. Благотворное вліяніе воспитанія не замедлитъ обнаружиться: изъ ребенка выйдетъ хорошій членъ семьи, хорошій членъ общества и добрый членъ церкви [6]).

Какъ обставляется жизнь христіанскаго семейства? Обращая взоръ свой къ небесному, постоянно готовые выйти изъ этого міра, христіане не должны сильно привязываться къ міру; только часть заботъ удѣляется потребностямъ жизни [7]). Считая неумѣстною и неприличною роскошную обстановку въ домахъ, Тертулліанъ считалъ такою же неумѣстною и даже предосудительною роскошь въ одеждѣ; на изысканныя и дорогія наряды женщинъ онъ смотрѣлъ какъ на одинъ изъ признаковъ проституціи, на косметическія средства, кромѣ того, какъ на вредныя для организма [8]). Если есть у христіанина богатыя средства, ихъ должно употреблять по

---

[1]) De ornatu mul.—объ книги.
[2]) Ad uxor. I, 9.
[3]) De anima 19; de res. car. 16.
[4]) Apol. 9.
[5]) De anima.
[6]) Apol. 3.
[7]) Ibid. 42.
[8]) De ornatu mul.—объ книги.

христіански—на дѣла милосердія, а не на роскошь и разные причуды, какъ это дѣлали и дѣлаютъ язычники [1]). Это, впрочемъ, не значитъ, чтобы въ обстановкѣ и одеждѣ христіанинъ проглядывала небрежность; приличіе и простота должны быть отличительными чертами въ убранствѣ дома, внѣшнемъ поведеніи и одеждѣ христіанъ [2]). Разставшись съ язычествомъ, христіане должны оставить и его обычаи, тѣмъ болѣе, что въ нихъ нѣтъ никакой надобности, особенно въ тотъ желѣзный вѣкъ, который христіане переживали [3]).

Но обряды и церемоніи въ разныхъ частныхъ случаяхъ жизни человѣка, семейные праздники—это можно считать дозволеннымъ. Одѣваніе въ бѣлую тогу—признакъ того, что человѣкъ вступилъ въ совершенный возрастъ, сговоръ, свадьба, праздникъ по случаю назначенія имени младенцу могутъ быть празднуемы христіанами,—на нихъ Тертулліанъ не видитъ языческой печати; на такіе праздники христіане могутъ ходить даже къ язычникамъ, лишь бы только не принимали тамъ участія въ языческихъ обрядахъ, вели себя скромно и соблюдали во всемъ умѣренность; во время подобныхъ праздниковъ, напр. на свадьбѣ, Самъ Господь не запрещаетъ веселиться [4]).

Съ точки зрѣнія на міръ, какъ царство зла, покрытое густымъ мракомъ, ослѣпляющимъ умъ, вредно вліяющимъ на нравственность, полное соблазновъ и распущенности [5]), естественно было для Тертулліана желаніе освободить христіанъ отъ этого нравственнаго мрака, изолировать ихъ отъ соприкосновенія съ внѣшнимъ, гдѣ всюду мерещилось ему язычество, освободить ихъ отъ этой удушливой атмосферы; изъ міра христіанъ Тертулліану хотѣлось образовать что-то въ родѣ монастыря, съ строго опредѣленнымъ строемъ, съ продолжительными постами, бдѣніями и колѣнопреклоненіями. Выходъ изъ этого монастыря — на небеса. Понятно, чѣмъ славнѣе выходъ, тѣмъ лучше и полезнѣе для христіанина. Въ вѣка гоненій мученичество представляло самый лучшій путь къ небу. Въ немъ Тертулліанъ видѣлъ прямую и рѣшительную побѣду надъ зломъ и діаволомъ [6]). Мученичество—это единственная достойная

---

[1]) De orn. mul. 2. 3. 10. 11.
[2]) Ibid. II, 5.
[3]) Ibid. II, 11. 13.
[4]) De idol. 16.
[5]) Ad mart. 1.
[6]) Scorp. 2. 6.

христіанина смерть, омывающая грѣховныя пятна и доставляющая великую награду на небесахъ [1]); въ мученичествѣ духъ постепенно, но быстро возвышается и получаетъ перевѣсъ надъ плотію. Мученичество есть долгъ и залогъ вѣры [2]), уклоняться отъ него — путемъ ли прямаго и торжественнаго отреченія, или посредствомъ подарковъ — есть дѣло недостойное христіанина, равносильное отступничеству отъ вѣры во Христа и несоблюденію своихъ духовныхъ интересовъ [3]). Въ избѣжаніи мученической смерти (тѣмъ или инымъ путемъ) христіанинъ сохраняетъ свою временную жизнь, но взамѣнъ того погубляетъ вѣчную жизнь. Христіанинъ не долженъ щадить временную жизнь, долженъ исповѣдывать свою вѣру на землѣ, чтобы получить жизнь вѣчную [4]). Чтобы легче было переносить мученія, для этого христіанинъ путемъ постепенныхъ и постоянныхъ самоумерщвленій долженъ приготовляться къ этому акту, пріучать духъ къ господству надъ плотію, къ полной свободѣ и независимости отъ плоти и ея требованій [5]). Лучшимъ средствомъ къ этому служатъ продолжительные посты — сверхъ установленныхъ церковію и обязательныхъ для всѣхъ христіанъ, посты чрезвычайные — также обязательные съ точки зрѣнія монтанизма [6]).

При изложеніи догматическихъ и нравственныхъ воззрѣній Тертуллиана невозможно обойти молчаніемъ тѣ упреки, какіе дѣлались и дѣлаются Тертуллиану — полемико-догматисту и моралисту; говоримъ объ его заблужденіяхъ. Предварительно нужно замѣтить, что нѣкоторыя заблужденія Тертуллиана явились какъ результатъ его оппозиціи еретическимъ взглядамъ. Свои взгляды и убѣжденія Тертуллиану приходилось высказывать въ полемикѣ съ тѣми направленіями, которыя казались ему неправильными. Пылкій и рѣшительный, Тертулліанъ всегда проводилъ свои взгляды до конца, хотя бы этотъ конецъ и грозилъ ему опасностью высказать не вполнѣ православный взглядъ. Обширная полемическая дѣятельность карѳагенскаго пресвитера, быстрота и поспѣшность его лите-

---

[1]) Ad mart. 4.
[2]) Scorp. 6. 8.
[3]) Ibid. 9; de fuga in pers. 1. 10. 12.
[4]) Scorp. 11. 12.
[5]) De jejun. 3—10. 12. 17.
[6]) Ibid. 13. 14. 1. 11.

ратурныхъ работъ, многочисленность вопросовъ, выдвигаемыхъ его временемъ, новизна богословскихъ изслѣдованій на латинскомъ западѣ, сильная оппозиція ересямъ и стремленіе Тертулліана окончательно и съ одного удара разбить противниковъ, кажется, нѣсколько искупаютъ тѣ промахи, какіе онъ допустилъ въ своей богословской системѣ и за что онъ прослылъ homo non ecclesiae, тѣмъ болѣе, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ его ученія заблужденія только кажущіяся. Съ другой стороны, немалое извиненіе Тертулліану можно указать и въ лингвистикѣ. Нѣкоторыя „заблужденія“ его есть прямой результатъ или невыработки богословскаго языка его времени вообще, или же—и главнымъ образомъ—неправильности, неточности и по мѣстамъ туманности его собственнаго языка, которыя—въ свою очередь—явились слѣдствіемъ его, такъ сказать, деспотическаго отношенія къ языку. На слѣдующихъ строкахъ укажемъ главныя его заблужденія [1]).

I. Какъ на самое крупное заблужденіе Тертулліана указываютъ на его представленіе, что Богъ имѣетъ тѣло [2]), представленіе, за которое, вмѣстѣ съ представленіемъ о душѣ, что и она имѣетъ тѣло, упрекаютъ Тертулліана въ утонченномъ матеріализмѣ [3]). На это воззрѣніе Тертулліана можно, кажется, смотрѣть отчасти какъ на одно изъ неудачныхъ выраженій, неточностей его языка. Дѣло въ томъ, что, говоря: „Deus esse corpus“, подъ словомъ „corpus“ онъ разумѣетъ не физическое тѣло (у него—corpus sui generis), и этимъ выраженіемъ своимъ не матеріализируетъ Бога. Бога онъ признавалъ духомъ [4]), невидимымъ плотскими очами, непостижимымъ, и если говорилъ, что „Deus esse corpus“, то разумѣлъ совсѣмъ иное, а не матеріальное или физическое тѣло. По его собственному объясненію, „corpus“ это—то, что дѣлаетъ извѣстный предметъ существующимъ [5]); другими словами—понятіемъ тѣла Тертулліанъ выражаетъ только понятіе реальнаго бытія и сущности, въ противуположность понятію о несущемъ, vacuum, inane. Слѣд., выраженіе: „Deus esse corpus“ равносильно выраженію: Богъ не есть

---

[1]) Vid. Paradoxa Tert. cum antidoto J. Pamelii—in Curs. compl. patrol. t. I, p. 179—210.

[2]) Deus esse corpus sui generis in sua effigie. Adv. Prax. 7; adv. Marc. II, 16.

[3]) См. прим. I на этой стран., также Сквордова—Философія Тертулліана, въ Труд. Кіев. Дух. Акад. 1866, т. II.

[4]) De carne Christi 2. 18.

[5]) De carne Chr. 11; cf. adv. Hermog. 35: ipsa substantia corpus sit rei cujusque. De anima 7: nihil enim, si non corpus. Въ книгахъ adv. Marc. есть подтвержденіе того же.

простая абстракція, или—Богъ есть реальная сущность [1]). Такъ смотрѣлъ на это и бл. Августинъ [2]), которому казалось невѣроятнымъ, чтобы Тертулліанъ имѣлъ матеріалистическій взглядъ на Бога, какъ на страстное существо (такъ какъ всякое тѣло, по Тертулліану, подвержено страстности, чувственности), Тертулліанъ, этотъ жаркій противникъ сенсуалистическихъ воззрѣній на Божество. Если смотрѣть на дѣло такимъ образомъ, то Тертулліанъ правъ и ортодоксаленъ. Разбирая же это воззрѣніе Тертулліана въ связи съ воззрѣніемъ его на душу, невольно приходится, повидимому, сознаться, что справедливы, хотя отчасти, и тѣ, которые дѣлаютъ ему упрекъ въ неправославіи. Но внимательный разборъ не позволяетъ дѣлать такого сопоставленія,—въ ученіи о душѣ понятіе тѣла употреблено въ другомъ смыслѣ, чѣмъ въ ученіи о Богѣ. Тертулліанъ былъ того убѣжденія, что всякій сотворенный духъ, какъ бы онъ ни былъ возвышенъ, не есть чистѣйшій духъ, облеченъ всегда тонкимъ тѣломъ, чтобы онъ могъ дѣйствовать вовнѣ; но это—только сотворенный духъ; несотворенный же есть чистѣйшій духъ, обладающій свойствомъ совершенной духовности [3]). Отсюда понятнымъ становится то, что въ лексиконѣ Тертулліана понятія духа и тѣла въ приложеніи къ человѣку не имѣютъ радикальной противоположности, для Тертулліана духъ есть не что иное, какъ родъ тонкаго тѣла. Называетъ онъ душу духомъ, и между тѣмъ почти рядомъ съ этимъ говоритъ, что душа имѣетъ тѣло извѣстной формы съ тремя измѣреніями, извѣстнаго качества и съ извѣстными половыми особенностями [4]). Послѣднія положенія даютъ понять, что понятіе духа въ приложеніи къ сотвореннымъ существамъ у Тертулліана нѣсколько своеобразно, отчасти ассимилируется съ понятіемъ тѣла, на тѣло же это онъ смотритъ только какъ на что-то не чисто духовное,—доказательствомъ чего служатъ тѣ свойства, какія Тертулліанъ приписываетъ тѣлу души—форма, три измѣренія, цвѣтъ, по-

[1]) Нѣкоторые прямо указываютъ, что въ выраженіи: „Deus esse corpus“ Тертулліанъ допустилъ метафору, слово „corpus“ употребилъ вмѣсто слова „substantia“, подобно тому, какъ и мы часто употребляемъ подобнаго рода метафоры и какъ употребляли ихъ въ древности, наприм. Лукрецій,—у него встрѣчается выраженіе: „corpus aquae“ вмѣсто „substantia aquae“. Bergier, diction de théol., t. VIII, p. 62.

[2]) Lib. de haeres. ad Quodvultdeus, haer. 80.

[3]) Bergier, dict. de théol., VIII, 62.

[4]) De anima 36. Половое различіе душъ древніе писатели, впрочемъ, не всѣ видѣли у Тертулліана. Vid. Curs. compl. patrol., I, 182.

ловое различіе. Такимъ образомъ выходитъ, что въ данномъ случаѣ трудно рѣшить вопросъ объ ортодоксіи Тертулліана въ воззрѣніи на Бога, хотя, нужно замѣтить, и болѣе основаній склоняться къ собственному объясненію Тертулліаномъ тѣлесности и авторитету бл. Августина [1]).

II. Богъ не всегда былъ Отцемъ,—Онъ не могъ быть Отцемъ прежде бытія Сына, а было время, когда Сына не было [2]),—мысль, по видимому, чисто аріанская. Въ другомъ мѣстѣ Тертулліанъ рѣшительно утверждаетъ домірное существованіе Сына, вѣчное [3]), и ученіе о Троицѣ излагаетъ въ строго православномъ духѣ [4]). Жаркій защитникъ ученія о св. Троицѣ, Тертулліанъ выраженіемъ: „было время когда Сынъ не былъ“ не говоритъ о томъ, чтобы, дѣйствительно Сынъ не существовалъ отъ вѣчности, какъ ипостась; его мысль та, что „существуя отъ вѣчности въ Богѣ, какъ Его внутреннее Слово, только по выхожденіи своемъ изъ Бога для творенія Онъ открылъ Себя какъ Сынъ, открылъ въ такомъ особенномъ видѣ, въ какомъ доселѣ не существовалъ, пребывая въ лонѣ Божіемъ“ [5]). Значитъ, заблужденіе касательно вѣчности Сына Божія заключается только въ формѣ выраженія мысли, есть ошибка на словахъ, а не на дѣлѣ, не въ мысляхъ [6]).

III. Признавая домірное существованіе Сына, Тертулліанъ будто отвергалъ Его личное бытіе до акта творенія міра, будто Сынъ Божій, какъ личность, является у него только съ того момента, когда Богъ сказалъ: *да будетъ свѣтъ* [7]). Но мѣсто изъ книги „adversus Pra-

---

[1]) Преосв. Сильвестръ говоритъ: „Подъ тѣломъ, приписываемымъ имъ Богу, онъ разумѣлъ не какое—либо вещественое тѣло, а особеннѣйшаго рода обликъ, соотвѣтствующій одной божественной субстанціи, въ которомъ и при посредствѣ котораго она существуетъ,—тѣло, слѣд., по своему существу настолько отличное отъ тѣла человѣческаго, насколько субстанція божественная отлична отъ субстанціи тѣлесной... Тертулліанъ признавалъ Бога духомъ въ полномъ и собственномъ смыслѣ сего слова“. Опытъ Правосл. Догматич. Богословія—Архим. Сильвестра, II, 84.

[2]) Adv. Hermog. 3. Vid. Curs. compl. patrol. I, 207—210.

[3]) Adv. Prax. 5.

[4]) См. его символы вѣры и ученіе о Троицѣ въ трактатѣ его adv. Prax. 5 6. 7.

[5]) А Сильвестра—Опытъ Прав. Догм. Бог., II, 327—330.

[6]) См. Православное Догматич. Богословіе—Архіеп. Филарета, Черниговъ, 1864, I, 161. 162.—Выраженіемъ: „fuit tempus, quum delictum et filius non fuit“ Тертулліанъ, можетъ быть, хотѣлъ обозначить и то, что одинъ Отецъ вѣченъ, а Сынъ Ему совѣченъ. Такое объясненіе см. въ Curs. compl. patrol., I, 206—210.

[7]) Adv. Prax. 7. Voyez Revue des deux mondes, 1864, t. LIV, p. 184.

хеат", на которомъ опирается этотъ упрекъ, не даетъ права высказывать его такъ рѣшительно [1]). Тертулліанъ ясно утверждаетъ ипостасную совѣчность съ Богомъ того Слова, которое, какъ Слово, явило Себя въ дѣятельности; онъ путемъ аналогіи старается уяснить по возможности и самый образъ Его вѣчнаго существованія въ Богѣ. Этотъ божественный Разумъ, имѣя вѣчное бытіе въ Богѣ, отъ вѣчности есть Слово, Онъ, какъ отобразъ, собесѣдникъ Бога, также дѣйствительное лицо, какъ и Слово, изшедшее отъ Бога для творенія [2]). „Иногда подъ именемъ Премудрости, иногда подъ именемъ Слова вездѣ говорится объ одномъ и томъ же лицѣ, раждается ли оно въ началѣ путей Господнихъ, или утверждаетъ небеса, или же творитъ всяческая... Премудрость, Разумъ, божественная Сила и Духъ, подъ разными наименованіями, есть тоже самое Слово, которое содѣлалось Сыномъ Бога, Его родившаго и произведшаго внѣ себя" [3]).

IV. Душа имѣетъ corpus sui generis, въ ней существуетъ половое различіе, она имѣетъ три измѣренія, какъ и всякое тѣло, имѣетъ члены, по формѣ и виду соотвѣтствующіе членамъ физическаго тѣла человѣка; душа прозрачна, воздушнаго цвѣта [4]). Выше [5]) было указано, какъ Тертулліанъ понималъ духъ въ приложеніи къ сотвореннымъ существамъ. Не повторяя сказаннаго, перейдемъ къ слѣдующему „заблужденію" его.

V. Ставятъ Тертулліану въ упрекъ теорію традуціанизма. Вопросъ о происхожденіи душъ принадлежалъ къ числу вопросовъ, вызывающихъ различныя рѣшенія. Въ св. Писаніи положительнаго указанія на это нѣтъ, общецерковное ученіе по сему предмету не было установлено; потому для рѣшенія указаннаго вопроса предлагалось три гипотезы: гипотеза творенія, рожденія и предсуществованія душъ, и каждая гипотеза имѣла своихъ сторонниковъ среди отцовъ и учителей церкви и христіанскихъ писателей. Теорія традуціанизма, высказанная и округленная Тертулліаномъ, сравнительно долго держалась на западѣ, принималась и на востокѣ [6]),

---

[1]) Какъ смотрѣть на это, см. выше, стр. 266.
[2]) А. Сильвестра—Опытъ Прав. Догм. Богосл., II, 327—329.
[3]) Tert. Adv. Prax. 7.
[4]) De anima, 5—9. 22. 36.
[5]) Стр. 409. См. также Curs. compl. patrol., I, 182—185.
[6]) А Сильвестра—Опытъ Прав. Догм. Бог., III, 313—315; Freppel, Tertull. II, 379

какъ теорія, сравнительно удовлетворительно рѣшавшая вопросъ о происхожденіи душъ и не осуждаемая церковію. И послѣ пятаго вселенскаго Собора, рѣшившаго этотъ вопросъ въ смыслѣ творенія душъ вмѣстѣ съ тѣломъ, теорія традуціанизма не забывалась; она принимается и нѣкоторыми новѣйшими богословами—съ опущеніемъ въ ней только излишней пластичности [1]), или въ соединеніи ея съ ученіемъ о твореніи душъ Богомъ [2]). Слѣд., упрекъ Тертулліану за теорію традуціанизма не можетъ быть упрекомъ, унижающимъ авторитетъ карѳагенскаго пресвитера.

VI. Но что всего болѣе говоритъ противъ Тертулліана, такъ это—принятіе имъ монтанизма съ его догматическими и нравственно-практическими воззрѣніями. Самъ Тертулліанъ въ полемикѣ съ ересями противупоставлялъ ихъ авторитету апостольскихъ церквей, который онъ признавалъ безусловнымъ въ дѣлѣ вѣры и религіозныхъ убѣжденій, и между тѣмъ самъ же сдѣлался послѣдователемъ монтанизма, того самаго, который на первыхъ же порахъ встрѣтилъ себѣ оппозицію со стороны представителей церквей. Правда, Тертулліанъ былъ человѣкъ строгой порядочности и дисциплинарности, въ римскомъ клирѣ были недостатки, которые отталкивали его отъ этой церкви, тѣмъ не менѣе при его умственныхъ дарованіяхъ трудно было ожидать, чтобы онъ могъ увлечься ученіемъ Монтана, сдѣлаться жаркимъ поклонникомъ монтанистическихъ пророчицъ, вѣрить безусловно въ ихъ авторитетъ и при случаѣ прикрываться имъ для подтвержденія своихъ философско-догматическихъ положеній. Единственно—вѣрное объясненіе этого перехода, по взгляду Неандера и его сторонниковъ, съ которыми нельзя не согласиться, заключается въ личномъ характерѣ Тертулліана, въ его естественной всегдашней склонности къ чрезмѣрной суровости, дисциплинарности и подчиненію непосредственному авторитету. Въ силу этого-то о Тертулліанѣ говорили и говорятъ, что „если онъ не всегда былъ montanista, за то всегда былъ montanizans“ [3]),—другими словами—Тертулліанъ и до времени перехода въ монтанизмъ былъ проникнутъ ригористическими тенденціями, только онѣ не обнаруживались у него въ такой мѣрѣ, какъ послѣ открытаго признанія истинности монтанизма и

---

[1]) Прав. Догм. Бог.—Арх. Филарета, I, 320. 321; Православно-христіанское вѣроученіе или Догматическое Богословіе—Архим., нынѣ Епископа Іустина, I, 184. 185.

[2]) Руководство къ изученію христ., Православно-Догмат. Богословія—М. А. Л., стр. 103

[3]) Revue des deux mondes, t. LIV, 1864 an., p. 178. Neander. Antignost. Emleit.

принятія его ученія.—Уклонившись въ монтанизмъ, Тертулліанъ усвоилъ себѣ немало такихъ взглядовъ, которые мирились съ монтанистическимъ ученіемъ, но не согласовались съ ученіемъ вселенской церкви. Онъ, напр , сталъ допускать въ монтанистическомъ духѣ постепенность божественнаго откровенія, признавать Параклета, сказавшаго послѣднее слово совершеннаго, полнаго откровенія и завершившаго дѣло Христа Спасителя; на вторые браки сталъ смотрѣть какъ на прелюбодѣяніе, хотя древняя церковная практика и допускала эти браки; въ покаянную дисциплину внесъ классификацію грѣховъ на простительные и непростительные; безусловно запрещалъ уклоненіе отъ гоненій какимъ бы то ни было образомъ.


Библиотека ООН

ОПЕЧАТКИ.

СТРАН.	СТРОК	НАПЕЧАТАНО:	ДОЛЖНО ЧИТАТЬ:
3	17 сн.	de testimonio animae	de testimonio animae,
15	23 св.	возбуждающія	возбуждающіе
16	2 сн.	ого	его
23	14 св.	оставляло	оставляла
27	1 св.	его	Его
31	15-14 сн.	съ полуторамилліоннымъ	съ полуторамилліоннымъ почти
32	10 св.	По этому же	Поэтому же
—	24 св.	воображенія	воображенію
—	3 сн.	(у Чельц.	(у Чельц. Истор. христ. церкви, т. I,
37	5 сн.	брячные	брачные
39	6 сн.	carm. caec.	carm. saec.
43	5 сн.	120-тысячнаго	почти 1½ милліоннаго
44	27 св.	Радъ	Рядъ
48	27 св.	выработанныя	выработанные
62	13 сн.	доводы его часто были хороши	доводы его нерѣдко были хороши
—	3 сн.	поэтому всякое обвиненіе	всякое обвиненіе
64	15 св.	острова, наполнены	острова наполнены
71	1 св.	ни когда	никогда
—	21 св.	такія же	такіе же
72	24 св.	При ихъ системѣ подкидываніи	При ихъ систематическомъ подкидываніи
74	8 св.	Неодаренные	Неозаренные
—	25 св.	къ которой бы „какъ къ центру сводились всѣ другія“	къ которой бы, какъ къ центру, сводились всѣ другія
75	10 св.	обѣждаетъ	убѣждаетъ
89	9 сн.	денфикація	дефикація
95	13 сн.	сенатъ“, и потому совершенно	сенатъ“.—Совершенно
102	18 св.	доскахъ,	скрижаляхъ,
106	3 сн.	совершенствомъ	завершеніемъ
109	23 св.	дрова (на жертвенникъ)	дрова
112	4 сн.	во главѣ	во славѣ
—	3 сн.	*воззрянъ*	*воззрятъ*
—	1 сн.	нехотѣли	не хотѣли
114	4 сн.	по этому же	поэтому же
115	17 св.	имѣетъ	имѣлъ
121	20 св.	по этому	поэтому
130	10 св.	производить схизму.	производили схизму.
135	26 св.	совершившій	довершившій
137	18 св.	тайнымъ прелюбодѣяніемъ	видомъ прелюбодѣянія
138	8 сн.	„Psychicus	„Psychicis
140	6 св.	у Ювелала	у Ювенала
141	25 св.	азычества.	язычества.
149	20 св.	разорить	разорять
151	10 св.	I. Христосъ	„I. Христосъ
156	24 св.	Духъ святый	Духъ Святый

СТРАН	СТРОК.	НАПЕЧАТАНО:	ДОЛЖНО ЧИТАТЬ:
158	13 сн.	оглашенными	оглашенные
159	12 св.	должности	должности“
160	15 св.	Изложеніе его	Изложеніе ея
—	14 сн.	подтвержденное	подтверждаемое
169	3. 4 св.	рожденія	рожденіе
—	4 св.	гаже	хуже
172	13 св.	старости такъ	старости, такъ
—	15 св	въ до христіанскую	въ до-христіанскую
—	19 св.	„вслѣдствіе величія“ и не долженъ—	„вслѣдствіе величія“, и не долженъ—
173	10 св.	было	было“
175	10 сн.	не былъ бы	не былъ
—	3 сн.	Adv. I, 17.	Adv. Marc. I, 17.
177	1 св.	не наказываніе	ненаказываніе
—	11-12 св.	такой же существенный аттрибутъ	такое же существенное свойство
—	17 св.	Благость (безъ правосудія)	„Благость (безъ правосудія)
180	5 сн.	Божія;	Божія“;
181	19-20 св.	до христіанской	до-христіанской
182	16 св.	провосудія	правосудія
185	14 св.	взято было ими	взято было евреями
—	16 св.	евреи	они
193	7 сн.	Духа святаго.	Духа Святаго.
194	7 сн.	Духа святаго,	Духа Святаго,
216	8 сн.	онѣ	они
220	10 св.	Sanstus	Sanctus
224	13 сн.	разбилась вся	разбилась
230	5 сн.	что они не бросались	чтобы они не бросались
232	21 св.	могъ произвести и всѣ вообще вещи.	могъ произвести всѣ вообще вещи.
236	12 св.	на in principium	не in principio
246	10 св.	сознаніе въ невозможности	сознаніе невозможности
252	22 св.	форму	форму,
255	15-16 св.	эонахъ“. Види),	эонахъ. „Видно,
—	12. 11 сн.	Σοϑία	Σοφία
—	10 сн.	блѣдности	блѣдности,
256	2. 4 св.	Σοϑία	Σοφία
257	9 сн.	или же,	или—
259	22 св.	въ ихъ глазахъ	въ ихъ представленіи
269	11 св.	grandus)	gradus)
270	8 св.	ни тѣмъ и не другимъ,	ни тѣмъ и ни другимъ,
272	23 св.	онъ видимъ	Онъ видимъ
274	20 св.	природа Слово	природа Слова
282	11-12 св.	Такимъ-то путемъ	Такъ
283	4 св.	раздѣленія	раздѣленіе
294	2 св.	нѣкоторыхъ пунктовъ	нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ
295	9 сн.	въ мировой	въ міровой
296	1 св.	*ношается*	*ношашеся*
300	11 св.	нуждаютсе	нуждаются

стран.	строк.	напечатано:	должно читать:
306	20 св.	впадаютъ въ грѣхъ,	впадаютъ въ грѣхъ послѣ крещенія,
295	7 сн.	волнами	волнами
311	14 сн.	De poenit. 1.	De pudic. 1.
322	25 сн.	всякой молитвы	молитвы
330	32 св.	міра	мира
336	12 св.	сажею	черною краскою
337	26 св.	cervicibus).	cervicibus)“.
339	25 св.	прелюбодѣянія	прелюбодѣяніе
—	6 сн.	смертныхъ грѣховъ,	этихъ смертныхъ грѣховъ,
342	26 св.	скота,	животнаго,
353	6 сн.	надѣвши	„надѣвши
356	2 сн.	возбуждаемъ	возбуждалъ
368	4 сн.	Братоубійство Каина,	Смерть Авеля,
369	3 св.	равно какъ отказъ	отказъ
—	27 св.	выжидаютъ,	ожидаютъ,
370	17 св.	христіанскія	христіанскіе
377	11 св.	съ темпанами	съ тимпанами
378	10 сн.	caussis.	ex caussis.
379	13 св.	оскорбленія?	оскорбленія“?
—	22 св.	пароль	значекъ
—	2 сн.	отъ заслуженнаго огня	отъ заслуженнаго огня?
380	1 сн.	ultima.	ultimum.
382	15 св.	не вдавался	много не вдавался
391	21 св.	къ Богу.	къ Богу и возстановленію насъ отъ паденія.
393	5 сн.	(de virg. vel. 2).	(de virg. vel. 2), апостольская (de praescr. 20)..