

А. Р. ФОКИН

ЛАТИНСКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

ТОМ I

ПЕРИОД ПЕРВЫЙ

ДОНИКЕЙСКАЯ ЛАТИНСКАЯ
ПАТРОЛОГИЯ

(150—325 гг.)



Греко-латинский кабинет
Ю. А. Шичалина
Москва 2005

УДК 27-9«01/07»-284(=124)
ББК 86.37
Ф74

Издание подготовлено при финансовой
поддержке *Фонда «Русское Православие»*

При участии *М. В. Москалева*

Рецензент к. ф. н. *В. П. Гайденко*
Научный редактор д. ф. н. *А. А. Столяров*

ISBN 5-87245-115-6
ISBN 5-87245-116-4 (1 том)

© А. Р. Фокин, 2005
© Греко-латинский кабинет®
Ю. А. Шичалина, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

11

ВВЕДЕНИЕ. Начало латинской христианской письменности. Рим и Северная Африка. Основные направления богословия и их представители.

22

ГЛАВА I. МИНУЦИЙ ФЕЛИКС. I. *Жизнь и труды.*

II. *Учение.* 1. Богопознание: его возможности и границы. 2. Учение о Боге: 2.1. Доказательства бытия Божия. 2.2. Сущность и свойства Божии. 3. Учение о творении и тварном мире: 3.1. Творение и промысел. 3.2. Духовные существа. 3.3. Человек. 4. Христианское богослужение и этика. 5. Эсхатология. 6. Минуций Феликс как апологет и полемист: 6.1. Защита христианства. 6.2. Критика язычества. 6.3. Антииудейская полемика.

28

ГЛАВА II. ТЕРТУЛЛИАН. I. *Жизнь.* II. *Труды:* А. Сохранившиеся сочинения: а) Апологетические. б) Догматико-полемические. в) Нравственно-аскетические. В. Утраченные сочинения. С. Неподлинные сочинения. Д. Стиль и язык сочинений Тертуллиана. Влияние на последующую традицию. III. *Учение.* 1. Богопознание и его виды. Источники христианского вероучения. 1. Общие положения. 1.1. Возможность богопознания и его виды. 1.2. Вера и ее отношение к знанию. 1.3. Естественное богопознание. Отношение к философии. 1.4. Откровенное богопознание и его источники. 1.4.1. Божественное Откровение. 1.4.2. Церковное Предание. 1.5. Сущность христианского знания. 2. Учение о Боге: 2.1. Доказательства бытия Божия. 2.2. Божественная сущность (substantia) и сущностные свойства (status). Учение о телесности Бога. 2.3. Триадология: 2.3.1. Общие положения. 2.3.2. Генетическая сторона: происхождение Лиц Св. Троицы и Их особые свойства. 2.3.3. Онтологическая сторона: соотношение в Боге единой сущности и Трех Лиц: 2.3.3.1. Категориальный подход. 2.3.3.2. Учение о Божественной монархии.

2.3.4. Оценка тринитарного учения Тертуллиана. 3. Учение о творении. 4. Ангелология и демонология. 5. Антропология: 5.1. Творение человека. Образ и подобие Божие. 5.2. Природа и структура человеческой души. Ее связь с телом. 5.3. Происхождение души. 6. Амартология: 6.1. Райское состояние человека. 6.2. Грехопадение. 6.3. Последствия грехопадения. 6.4. Наследование первородного греха. 7. Сотериология и христология: 7.1. Общие положения. 7.2. Христология: 7.2.1. Общая характеристика. 7.2.2. Одно лицо, две природы, два действия. Образ соединения природ. 7.2.3. Истинность и полнота двух природ. 7.3. Общая сотериология. 7.4. Частная сотериология. Благодать и свобода. 8. Экклезиология и сакраментология: 8.1. Экклезиология. 8.2. Сакраментология: 8.2.1. Общие положения. 8.2.2. Крещение и миропомазание. 8.2.3. Евхаристия. 8.2.4. Покаяние. 8.2.5. Брак. 9. Эсхатология: 9.1. Общая характеристика. 9.2. Частная эсхатология. 9.3. Общая эсхатология. 10. Тертуллиан как апологет.

44

ГЛАВА III. СВЯТИТЕЛЬ КИПРИАН КАРФАГЕНСКИЙ. I. *Жизнь*. II. *Труды*: А. Трактаты. В. Письма. С. Неподлинные сочинения. III. *Учение*. 1. Общая характеристика. 2. Учение о Боге: монотеизм против политеизма. 3. Антропология и амартология. 4. Сотериология и христология: 4.1. Христология. 4.2. Общая сотериология. 4.3. Частная сотериология. 5. Экклезиология: 5.1. Общие положения. Определение Церкви. 5.2. Единство вселенской Церкви. 5.3. Единство и структура поместной церкви. 5.3.1. Епископ как основа единства поместной церкви. 5.3.2. Пресвитеры и диаконы. 6. Сакраментология. 6.1. Крещение и миропомазание. 6.2. Покаяние. 6.3. Евхаристия. 7. Эсхатология.

160

ГЛАВА IV. НОВАЦИАН. I. *Жизнь*. II. *Труды*: А. Трактаты. В. Письма. III. *Учение*. 1. Учение о Боге. Триадология: 1.1. Общая характеристика. 1.2. Бог Отец. 1.3. Бог Сын. 1.4. Единство Отца и Сына и единобожие. 1.5. Святой Дух. 2. Учение о творении. 3. Антропология. 4. Христология: 4.1. Общая характеристика. 4.2. «Слово Божие воплощенное». 5. Сотериология:

5.1. Общая сотериология. 5.2. Роль Святого Духа в личном спасении. 6. Экклезиология.

207

ГЛАВА V. КОММОДИАН. I. *Жизнь*. II. *Труды*. III. *Учение*. 1. Учение о Боге. 2. Творение: ангелы и человек. 3. Сотериология. 4. Экклезиология: Церковь из язычников. Церковные служения и должности. 5. Эсхатология: 5.1. Конец времен и признаки его наступления. 5.2. Тысячелетнее Царство праведных. 5.3. Всеобщее воскресение и Страшный Суд.

238

ГЛАВА VI. СВЯТИТЕЛЬ ВИКТОРИН ПЕТАВСКИЙ. I. *Жизнь и труды*. II. *Учение*. 1. Символ веры и бинитаризм. 2. Учение о творении мира в свете библейской и античной аритмологии. 3. Эсхатология.

260

ГЛАВА VII. АРНОБИЙ. I. *Жизнь и труды*. II. *Учение*. 1. Апологетика и полемика. Особенности богословия. 2. Учение о Боге. 3. Христология и сотериология. 4. Учение о творении. Ангелы. Происхождение зла. 5. Антропология. 6. Экклезиология. 7. Эсхатология.

271

ГЛАВА VIII. ЛАКТАНЦИЙ. I. *Жизнь*. II. *Труды*: А. Сохранившиеся сочинения. В. Утраченные сочинения. С. Неподлинные сочинения. III. *Учение*. 1. Особенности богословия и апологетики. 2. Богопознание. Религия и философия. 3. Учение о Боге: 3.1. Доказательства бытия Божия. 3.2. Единство и другие свойства Божии. 3.3. Триадология. 3.3.1. Общая характеристика. 3.3.2. Генетическая сторона. 3.3.3. Онтологическая сторона. Единство Отца и Сына. 3.3.4. Вопрос о Святом Духе. Бинитаризм. 4. Учение о творении. 5. Ангелы и демоны. Происхождение зла. 6. Космология: дуализм. 7. Антропология: 7.1. Причина сотворения человека и его место в тварном мире. 7.2. Творение человека и его состав. Дуализм души и тела. 7.3. Грехопадение и его последствия. 8. Сотериология и христология: 8.1. Цели и образ спасения. 8.2. Христология. 8.3. Сотериология. 9. Экклезиология. 10. Эсхатология: 10.1. Конец времен и признаки его наступления. 10.2. Второе Пришествие Христа и тысячелетнее Царство праведных. 10.3. Всеобщее воскресение и Страшный Суд.

282

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Итоги развития латинского богословия в доникейский период	339
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Список латинских авторов, их сочинений и основных изданий	349
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Нумерация писем свт. Киприана по разным изданиям	353
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Нумерация писем Новациана по разным изданиям	355
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	356

Prima denique bonitas Creatoris, qua se Deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui Deus cognosceretur. Quid enim tam bonum, quam notitia et fructus Dei?

Tertullianus, Adversus Marcionem, II.3

ПРЕДИСЛОВИЕ

1. Хорошо известно, что русская дореволюционная патрологическая наука внесла немалый вклад в изучение жизни, сочинений и учения отдельных латинских Отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв.¹ — таких как Тертуллиан, свт. Киприан Карфагенский, Арнобий, Лактанций, свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, блаж. Иероним, блаж. Августин, свт. Лев и Григорий Великие и некоторых других. Немалая часть их трудов была переведена на русский язык в Киевской Духовной Академии (хотя большая часть остается до сих пор непереуведенной); было написано немало посвященных им специальных исследований². Многие патрологи, работавшие до революции в России или впоследствии в эмиграции — *К. И. Скворцев*³, *Н. И. Барсов*⁴, *Д. В. Гусев*⁵, *П. А. Калачинский*⁶, *Т. А. Налимов*⁷, *И. В. Попов*⁸, архим. *Киприан Керн*⁹, прот. *Иоанн Мейендорф*¹⁰ и др. — включали в свои краткие курсы патрологии отдельных представителей латинской патристики. В исследованиях, посвященных специальным вопросам — апо-

1. О терминах «Отец Церкви», «церковный писатель», «латинская патрология», «латинская патристика» и некоторых других, принятых в данной работе, см. ниже, п. 2.

2. См. *Избранную библиографию* в конце книги.

3. *Скворцев К. И.* *Философия Отцов и учителей Церкви в первые III века*. Киев, 1868; 2003².

4. *Барсов Н. И.* *Лекции по патристике*. СПб., 1887.

5. *Гусев Д. В.* *Чтения по патрологии*. Казань, 1898.

6. *Калачинский П. А.* *Богословско-философские воззрения Св. Отцов и учителей Церкви первых веков*. Харьков, 1900.

7. *Налимов Т. А.* *Патристика*. СПб., 1904.

8. *Попов И. В.* *Патрология*. СПб., 1907; М., 2003².

9. *Архимандрит Киприан (Керн)*. *Патрология*, 1. Париж; М., 1996.

10. *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. *Введение в святоотеческое богословие*. Вильнюс-Москва, 1992.

логетике¹¹, триадологии¹², экклезиологии¹³, сакраментологии¹⁴, эсхатологии¹⁵, антропологии¹⁶, гомилетике¹⁷ — затрагивались некоторые аспекты латинского богословия. Однако как в России до революции, так и в русской эмиграции не было написано патрологического исследования, охватывающего всю латинскую патристику в целом.

В советский период Отцами Церкви занимались под определенным углом зрения, в основном, специалисты по истории средневековой философии и литературы. Из всех латинских Отцов Церкви и церковных писателей, как правило, ограничивались лишь самыми известными, такими как Августин и Бозций, которых рассматривали исключительно с философской точки зрения в качестве предшественников средневековой латинской схоластики¹⁸. Курсы патрологии постсоветского времени — А. И. Сидорова¹⁹ и К. Е. Скурата²⁰ — либо вообще не включают представителей латинской патристики, либо останавливаются лишь на отдельных авторах, основное внимание уделяя греческим Отцам Церкви. То же самое можно

11. *Ревверсов И.* Очерк западной апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.

12. *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.

13. *Епископ Иларион (Троицкий).* Очерки из истории догмата о Церкви. СПб., 1912; М., 1997².

14. *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах. СПб., 1877; М., 2003².

15. *Оксиюк М.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914; М., 1999².

16. *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950; М., 1996².

17. *Барсов Н. И.* История первобытной христианской проповеди. СПб., 1885; *Певницкий В.* Арелатские проповедники V—VI вв. // Труды Киевской Духовной Академии, 1870. Т. I—II.

18. См., например, *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979; *Майоров Г. Г.* Формирование Средневековой философии М., 1979, *Неретина С. С.* Слово и текст в Средневековой культуре. М., 1994; *она же,* Верующий разум: к истории Средневековой философии. Архангельск, 1995 и некоторых других.

19. *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. Следует отметить, что данная книга представляет собой лишь первую часть подробного курса патрологии, разработанного А. И. Сидоровым. См. *Сидоров.* Указ. соч. С. 5. Однако до сих пор этот курс опубликован лишь частично и не включает латинских авторов.

20. *Скурат К. Е.* Святые отцы и церковные писатели (I—V вв.). Воронеж, 1998; *он же,* Золотой век святоотеческой письменности (IV—V вв.). М., 2003.

сказать и о специальных исследованиях²¹. Появившиеся в последнее время новые переводы трудов латинских Отцов Церкви и церковных писателей — Тертуллиана²², Лактанция²³, блаж. Августина²⁴, Орозия²⁵, свт. Льва Великого²⁶ и некоторых других — как правило, предваряются краткими предисловиями, в которых, за небольшим исключением, отсутствует какой-либо анализ богословского учения того или иного автора.

Таким образом, можно констатировать тот факт, что до сих пор в российской патрологической науке недостает специального исследования, посвященного *латинской патристике в целом*²⁷. Капитальный для своего времени труд *архиепископа Филарета (Гумилевского) «Историческое учение об Отцах Церкви»*. Т. I—III (СПб., 1859), который до сих пор остается единственной всеобъемлющей патрологией на русском языке, не может рассматриваться в качестве такого исследования по нескольким причинам. Во-первых, латинские Отцы Церкви и церковные писатели рассматриваются здесь наряду с греческими, причем явное предпочтение отдается последним. Во-вторых, серьезный недостаток патрологии архиепископа Филарета — отсутствие систематического и подробного изложения богословского учения того или иного автора. В-третьих, этот труд, написанный в середине XIX века, в наше время безнадежно устарел, и к тому же изобилует многочисленными неточностями.

Появившиеся в последние годы *антологии* с краткими всту-

21. См. *Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества*. М., 1998.

22. См. *Тертуллиан. Избранные сочинения / Вступительная статья Стоярова А. А. М., 1994; О плаще / Перевод Тыжова А. Я., сопроводительные статьи, комментарии Довженко Ю. С. СПб., 2000. О душе / Перевод, вступительная статья, комментарии и указатель Братухина А. Ю. СПб., 2004.*

23. См. *Лактанций. О смертях преследователей / Перевод и вступительная статья Тюленева В. М. СПб., 1998; Божественные установления (фрагменты) // Тюленев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000.*

24. *Блаж. Августин. Исповедь // Богословские Труды, 19. М., 1978; О предопределении святых / Перевод Мамсурова И. М., 2000; О христианском учении. Кн. II / Перевод Неретинной С. С. М., 2001; О свободе воли. Кн. II / Перевод Ермаковой М., Шаршиной А. М., 2001.*

25. *Орозий. История против язычников / Перевод и вступительная статья Тюленева В. М. СПб., 2001.*

26. *Свт. Лев Великий. Слова на Рождество Христово / Перевод и вступительная статья Зотова Д. М., 2000.*

27. Об этом и других терминах, принятых в данной работе, см. ниже, п. 2.

пительными статьями, посвященными отдельным латинским Отцам Церкви и церковным писателям, также не дают необходимого материала для изучения латинской патристики. Одной из лучших подобных антологий может служить выходящая под редакцией епископа *Илариона (Алфеева)* серия «Отцы и Учители Церкви III-го, IV-го и V-го веков». Т. I–V (М., 1996 и далее), во вступительных статьях которой приводятся основные сведения о жизни и сочинениях Отцов и Учителей Церкви²⁸. Однако в вышедших на данный момент томах этой антологии латинские богословы, за небольшим исключением, практически не представлены. Более соответствует исследуемой тематике антология «Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв.» (М., 1998), составленная разными авторами (по преимуществу литературоведами). В ней приводятся краткие и достаточно точные сведения о жизни и сочинениях латинских христианских писателей IV–VII вв., но полностью отсутствует изложение богословского учения рассматриваемых авторов, большинство из которых были незаурядными богословами. Вышедшая под редакцией *С. С. Неретиной* «Антология Средневековой мысли» (СПб., 2001) по старой советской традиции включает только Августина и Бозция.

Автор глубоко убежден, что в возрождающейся ныне российской патрологической науке существует насущная потребность в таком исследовании, где были бы собраны воедино все основные сведения о латинских Отцах Церкви и церковных писателях, их жизни, сочинениях и богословском учении. Латинская патристика не может не привлекать внимания исследователей своими особенностями, в которых проявляются ее отличия от греческой патристики и которые дают представление о западной ветви Христианства. В частности, для латинской патристики характерно, с одной стороны, пристальное внимание к практической стороне христианства, к праву и властным отношениям, а с другой стороны, особый интерес к самопознанию, внутреннему миру души, психологии и интроспекции²⁹. Кроме того, начиная со второй половины IV века на

28. Хорошее качество вступительных статей данной антологии объясняется тем, что они представляют собой почти дословный перевод соответствующих глав английской «Патрологии» *И. Квестена* (см. ниже).

29. См. по этому поводу *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg, 1913–1932². Bd. II. S. 353, 356–357, 383; Daniélou J. Les Origines du*

Западе появляется множество учений, существенно отличающихся от православного богословия — таких как учение о тождестве в Боге сущности и свойств (энергий), психологические конструкции тринитарного догмата (латинский модализм), учение о *filioque*, о творении человека для восполнения числа ангелов, о потере свободы выбора добра в результате грехопадения человека, о непреодолимом действии Божественной благодати на человеческую волю, о предопределении святых, о преложении Св. Даров при произнесении «установительных слов» и др.³⁰ Все эти учения и их истоки требуют пристального внимания и оценки со стороны православного богословия.

Если мы обратимся к опыту западноевропейских стран, то обнаружим, что наряду с обширными патрологиями — такими как работы А. Гарнака³¹, О. Барденхевера³², Ж. Тихсерона³³, Б. Алтанера³⁴, И. Квестена³⁵, — включающими в себя как греческих, так и латинских Отцов Церкви и церковных писателей, есть целый ряд специальных исследований, посвященных латинской христианской письменности и богословию. Можно ука-

Christianisme Latin. Paris, 1978. P. 167; *Quasten J. Patrology*. Westminster, 1986³. Vol. II. P. 246.

30. Об этом см., в частности, мои статьи: «Триадология Мариа Викторина» // Альфа и Омега, 2000, № 23; «Августин Иппонский» // Православная Энциклопедия. Т. I. М., 2000 (то же в: Альфа и Омега, 2000, № 24); «Лев Великий» // Альфа и Омега, 2000, № 25; «Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV-го века» // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002, № 9 (то же в: Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2002); «Амвросий Медиоланский» // Православная Энциклопедия. Т. II. М., 2001 (то же в: Альфа и Омега, 2001, № 29); «Фульгенций Руспийский» // Альфа и Омега, 2002, № 32; «Беда Достопочтенный» // Православная Энциклопедия. Т. IV. М., 2002 (то же в: Альфа и Омега, 2003, № 35); «Преподобный Иоанн Кассиан» // Альфа и Омега, № 37, 2003; *Преспер Аквитанский* // Альфа и Омега, 2003, № 38; *Бозуий* // Православная Энциклопедия. Т. VI. М., 2003. Все упомянутые учения складывались постепенно в течение нескольких веков и будут подробно рассмотрены по ходу изложения в соответствующих томах данной Патрологии.

31. *Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Bd. I—III. Leipzig, 1893—1904.

32. *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd. I—V. Freiburg, 1913—1932²; Darmstadt, 1962³.

33. *Tixeront J. Précis de Patrologie*. Paris, 1942¹³.

34. *Allaner B. Patrologie*. Freiburg, 1960.

35. *Quasten J. Patrology*. Vol. I—IV. Westminster, 1986³.

зять на работы П. Монсо³⁶, А. Гудеманна³⁷, А. Амадуучи³⁸, Г. Барди³⁹, Л. Сальваторелли⁴⁰, П. де Лабриоля⁴¹, М. Пеллегрини⁴², Ж. Даниелу⁴³, Х. Роуза⁴⁴ и некоторых других. Впрочем, большинство этих исследований носят скорее историко-литературный характер и лишь отчасти могут быть названы патрологиями⁴⁵. Если же говорить о латинской патрологии в собственном смысле, то в качестве таковой на Западе может рассматриваться, во-первых, IV том патрологии И. Квестена (см. выше), подготовленный рядом ведущих специалистов под редакцией А. ди Берардино, где И. Квестену принадлежит только введение. Данный том называется «Золотой век латинской патристической литературы. От Никейского до Халкидонского собора» и полностью посвящен латинской патристике 325–451 гг. Во-вторых, как продолжение этого может рассматриваться первая книга IV тома итальянской патрологии (*Patrologia. Vol. IV. Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I. Padri latini. Genova, 1996*). Эта книга также подготовлена под редакцией А. ди Берардино и посвящена латинской патристике 451–735 гг.

Опираясь на свой опыт преподавания латинской патрологии в Российском Православном Университете св. апостола Иоанна Богослова и других богословских учебных заведениях в течение последних пяти лет, а также участия в различных переводческих и издательских проектах, автор может с определенностью сказать, что такое всеобъемлющее исследование по латинской патрологии на русском языке будет весьма полезным не только для студентов духовных школ Русской Пра-

36. *Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. I–VII. Paris, 1901–1923; Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1926.*

37. *Gudemann A. Geschichte der altchristlichen lateinischen Literatur. Leipzig, 1925.*

38. *Amatucci A. G. Storia della letteratura latina cristiana. Bari, 1929.*

39. *Bardy G. Littérature latine chrétienne. Paris, 1929.*

40. *Salvatorelli L. Storia della letteratura latina cristiana dalle origini al VI secolo. Milano, 1936.*

41. *De Labriolle P. Histoire de la littérature latine chrétienne. T. I–II. Paris, 1947.*

42. *Pellegrino M. Letteratura Latina cristiana. Roma, 1973.*

43. *Daniélou J. Les Origines du Christianisme Latin. Paris, 1978.*

44. *Rose H. J. A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to 430. London, 1936.*

45. Об особенностях жанра *патрологии* см. ниже п. 2. Исключение составляет работа Ж. Даниелу (см. выше), представляющая собой историко-догматическое исследование возникновения латинского христианства.

вославной Церкви — семинарий, академий, богословских институтов — но и для студентов светских вузов (особенно после принятия госстандарта по теологии и открытия богословских факультетов в некоторых вузах), а также для всех российских ученых, интересующихся проблемами патрологии, догматического и сравнительного богословия, средневековой философии, истории и литературы. Автор надеется, что настоящий труд будет способствовать развитию интереса к латинской патристике в целом и латинскому богословию в частности.

2. В последнее время на русском языке появилось несколько прекрасных *введений в патрологию*, где излагается история патрологической науки в России и за рубежом, ее методы и принципы, хронологические рамки и др.⁴⁶ В связи с этим автор ограничится здесь лишь кратким разъяснением используемых терминов, методов, хронологии и особенностей данной *Патрологии*.

Предметом *латинской патрологии* (*patrologia*, букв. «наука об Отцах Церкви») является *латинская патристика*, то есть жизнь, сочинения и учение латинских Отцов Церкви и церковных писателей II—VIII вв.⁴⁷ В рамках латинской патрологии рассматриваются как *Отцы Церкви*, то есть наиболее авторитетные латинские церковные деятели и богословы, отличавшиеся православностью учения, святостью жизни, древностью и признанные Церковью, так и *церковные писатели*, то есть писатели, принадлежавшие к Церкви и в своих сочинениях выражавшие церковное вероучение, но не соответствовавшие указанным выше критериям⁴⁸. Кроме того, как Отцов Церкви, так и церковных писателей автор в равной степени называет термином «богословы», поскольку все они развивали то или иное учение о Боге (*теологию*) и Его отношении к миру и че-

46. См. *Архимандрит Киприан (Керн)*. Патрология, 1. Париж; М., 1996. С. 1—15; *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 7—50; *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001¹; 2004².

47. Подробнее о терминах «патрология», «патристика», «Отец Церкви», «церковный писатель» см. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Darmstadt, 1962³. Bd. I. S. 19—50; *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986³. Vol. I. P. 1—5; 9—12; *Архимандрит Киприан (Керн)*. Указ. соч. С. 1—4; *Сидоров*. Указ. соч. С. 7—21; *Столяров*. Указ. соч. М., 2004². С. 9—27.

48. В русской дореволюционной патрологической науке иногда вместо термина «церковный писатель» употреблялся термин «учитель Церкви». См. *Сидоров*. Указ. соч. С. 18—19.

ловеку (*икономию*)⁴⁹. К латинским Отцам Церкви и церковным писателям относятся те авторы, кто говорил и писал по-латыни, поскольку латинский язык был тогда не только средством общения, но и выражал принадлежность к определенной культурно-исторической среде и стилю мышления⁵⁰. Настоящая *Патрология* построена, во-первых, по хронологическому принципу, поскольку представители латинской патристики рассматриваются в ней в хронологическом порядке начиная со II в. и заканчивая VIII в. Поэтому данное исследование носит отчасти исторический характер и соприкасается с такими дисциплинами, как история Церкви и история литературы. В настоящем исследовании история латинской патристики делится на три больших периода:

1. *Доникейский период* (150—325 гг.) — эпоха становления латинской патристики, формирования ее характерных черт, литературных жанров и богословских направлений.

2. *Период от Никейского до Халкидонского Вселенского собора* (325—451 гг.) — эпоха расцвета латинской патристики, связанная с тринитарными и христологическими спорами.

3. *Период от Халкидонского Вселенского собора до св. Беды Досточтимого* (451—750 гг.) — эпоха окончания латинской патристики и перехода от христианской Античности к раннему Средневековью⁵¹.

В первый том предлагаемой читателю *Латинской Патрологии* вошли латинские Отцы Церкви и церковные писатели *доникей-*

49. *Теология* — учение о Боге в Самом Себе; *икономия* — учение о Боге в его отношении к миру и человеку (творении, промыслении и спасении). Подробнее об этих терминах см. ниже, глава II § 2.3.2.

50. В частности, именно поэтому настоящее исследование не включает западных Отцов Церкви доникейского периода, писавших на греческом — свт. Климента Римского, свт. Иринея Лионского и св. Ипполита Римского.

51. Подобное деление мы находим, в частности, в *Clavis Partum Latinorum* (Ed. Dekkers E. Turnhout, 1961². P. xix—xx), где вся латинская патристика делится на четыре периода: 1. *Доникейские писатели*. 2. *От Никейского до Халкидонского собора*. 3. *От Халкидонского собора до Григория Великого*. 4. *От Исидора Севильского до св. Беды Досточтимого*. Последние два периода мы объединили в один, поскольку после свт. Григория Великого выдающихся латинских богословов было не так уж много, так что не имеет смысла рассматривать их отдельно. Подобное объединение двух последних периодов встречается и в новой итальянской патрологии под редакцией А. ди Берардино (*Patrologia*. Vol. IV. Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I. Padri latini. Genova, 1996), первая книга IV тома которой посвящена латинской патристике 451—735 гг. (от Халкидонского собора до Беды Досточтимого).

ского периода⁵². Во введении к каждому из указанных трех периодов латинской патристики рассматриваются характерные особенности изучаемого периода, а в заключении подводятся итоги развития латинской патристики в данный период⁵³.

Во-вторых, данное исследование строится по систематическому принципу, поскольку при рассмотрении каждого отдельного Отца Церкви или церковного писателя автор придерживался принятой в патрологических исследованиях традиционной схемы, состоящей, во-первых, из краткого очерка жизни того или иного Отца Церкви или церковного писателя в связи с его литературно-богословской деятельностью; во-вторых, из обзора его сочинений, включая время и повод их написания, содержание и литературные особенности; наконец, в-третьих, из подробного изложения богословского учения исследуемого автора. Большое внимание уделяется нахождению источников литературной деятельности и богословского учения того или иного латинского богослова, сравнению отдельных пунктов его учения с учением современных ему и последующих греческих Отцов Церкви, а также установлению влияния, которое он оказал на латинскую богословскую традицию.

Особенностью настоящей Патрологии является также то, что особое внимание в ней уделяется богословскому учению. Поэтому данное исследование носит отчасти догматический характер и соприкасается с такими дисциплинами, как история догматических учений и догматическое богословие. Основной метод, использовавшийся при изложении богословского учения того или иного латинского богослова, включает, во-первых, анализ оригинальных латинских текстов⁵⁴ с привлечением необходимой справочной и исследовательской литературы; во-вторых, изложение содержащегося там учения в систематическом порядке, принятом в православном догматическом богословии⁵⁵.

52. О содержании II-го и III-го тома *Латинской Патрологии* см. анонс в конце книги.

53. В связи с этим, кроме данного краткого предисловия мы не предпосылаем I-ому тому *Латинской Патрологии* общего введения в латинскую патристику, но ограничиваемся характеристикой лишь I-го периода.

54. Все переводы оригинальных латинских текстов, встречающиеся в данной *Патрологии*, авторские.

55. См., например, преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. I—IV // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник зна-

Как правило, очерк богословского учения содержит следующие положения:

1. *Богопознание и его источники.*
2. *Учение о Боге.*
 - 2.1. *Доказательства бытия Божия.*
 - 2.2. *Божественная сущность и сущностные свойства.*
 - 2.3. *Триадология (учение о Св. Троице).*
3. *Учение о творении.*
4. *Ангелология и демонология (учение об ангелах и демонах).*
5. *Антропология (учение о человеке).*
6. *Амартология (учение о грехопадении и его последствиях).*
7. *Христология (учение о Спасителе, Его Лице и природах).*
8. *Сотериология (учение о спасении).*
 - 8.1. *Общая сотериология.*
 - 8.2. *Частная сотериология.*
9. *Экклезиология (учение о Церкви).*
10. *Сакраментология (учение о церковных таинствах).*
11. *Эсхатология (учение о конце мира и будущей жизни).*
 - 11.1. *Частная эсхатология.*
 - 11.2. *Общая эсхатология.*

При этом в зависимости от особенностей богословского учения того или иного автора набор этих пунктов может варьироваться; отдельные положения — опускаться; вместо одних — добавляться другие; в некоторых случаях может меняться порядок изложения. Все *оценки*, даваемые автором учению того или иного латинского богослова, основываются на соответствии этого учения положениям *православного догматического богословия*, которое отражает истинное Церковное вероучение, основанное на Св. Писании и Св. Предании, включающем в себя символические тексты, определения Вселенских и поместных соборов Православной Церкви и учение греческих Отцов Церкви.

Еще одной особенностью данной *Патрологии* по сравнению с исследованиями западных ученых является обилие в ней латинских цитат, встречающихся как в тексте, так и, главным образом, в примечаниях. При этом автор руководствовался, во-первых, нормами, принятыми в русской дореволюционной патрологической науке⁵⁶; во-вторых, желанием дать читателям

ния. М., 2002; *Митр. Макарий (Булгаков)*. Догматическое богословие. Т. 1—2. М., 1862 г.; *Лосский Н. В.* Догматическое богословие. М., 1991.

56. См., например, обилие латинских цитат в трудах *И. В. Попова*: *Личность*

возможность самим убедиться в адекватности изложения того или иного учения; в-третьих, стремлением подробнее познакомить читателей с латинской богословской терминологией.

Хотелось бы выразить свою сердечную благодарность всем, кто помогал мне в написании и издании этой книги. Прежде всего огромное спасибо Лидии Павловне Горбуновой, моей учительнице латинского и греческого языка, которая не просто дала мне навыки чтения латинских и греческих Отцов Церкви в оригинале, но вселила в меня глубокую любовь к святоотеческому богословию. Я глубоко признателен ректору Российского Православного Университета св. Иоанна Богослова архимандриту Иоанну (Экономцеву), который дал мне и многим моим коллегам возможность получить богословское образование в стенах Православного Университета. Кроме того, я многим обязан Алексею Ивановичу Сидорову, который не только был моим наставником в патрологии, но и подвиг меня к изучению и преподаванию *латинской патрологии*. Хотелось бы выразить свою признательность сотрудникам Института Философии — Виолетте Павловне Гайденко и Александру Арнольдовичу Столярову, сделавшим немало ценных замечаний и уточнений к данной работе. Я особенно благодарен священнику Андрею Лоргусу и возглавляемому им Фонду «Русское Православие», без финансовой поддержки которого написание этой книги было бы невозможно. Особое спасибо моему старому школьному другу Максиму Москалеву, без финансовой поддержки которого было бы невозможно издание этой книги. Я глубоко признателен доктору Иоганну Марте, Францу Гшвандтнеру и другим сотрудникам австрийского Фонда «Pro Oriente», помогавшим мне собрать необходимые материалы для работы, а также моему другу Максиму Никифорову, сделавшему немало уточнений в оформлении библиографического материала данной книги.

Solo Deo gloria!

А. Р. Фокин

и учение блаженного. Августина. СПос., 1916; Св. Иларий, епископ Пиктавийский // Богословские труды, № 4—7 (то же в: *И. В. Потова*. Труды по патрологии. СПос., 2004. Т. I. С. 417—734).

ВВЕДЕНИЕ

НАЧАЛО ЛАТИНСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ. РИМ И СЕВЕРНАЯ АФРИКА. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ БОГОСЛОВИЯ И ИХ ПРЕДСТАВИТЕЛИ

Христианская письменность на Западе, в частности, в Риме, сначала была грекоязычная, примером чего могут служить *Послание к Коринфянам* свт. Климента Римского и *Пастырь* Ерма. Богослужение и чтение Св. Писания также совершались изначально на греческом, как это видно из *Первой Апологии* св. Иустина Мученика (I Apol., 65–67) и из *канона Муратори*¹. Однако уже в I веке в Римской церкви начинается постепенный переход на латынь. Самая ранняя стадия этого процесс происходит на уровне простого разговорного языка². Когда христианство было впервые проповедано в Риме в 30–40-х годах, большая часть его населения была иноземного происхождения и первую христианскую общину в Риме составляли выходцы из восточных провинций Римской империи³. Поэтому греческий язык, который в то время был основным языком межнационального общения, естественным образом стал официальным языком Римской церкви и богослужения. Но к середине II века греческий язык все меньше и меньше слышался на улицах города, о чем говорят многочисленные намеки в *Пастыре* Ерма, увидевшем свет приблизительно в то время. Действительно, изменение происходило столь стремительно, что вскоре возникла потребность в переводе Св. Писания на латынь. Свидетельством тому могут служить цитаты из Св. Писания в латинском переводе *Послания к Коринфянам* свт. Климента Римского, сделанном в середине II века⁴.

1. Этот важнейший документ, содержащий первый список канонических книг Нового Завета, был написан на греческом языке в Риме в конце II в. и лишь в V в. переведен на латынь. См. *Меузер* Б. М. Канон Нового Завета. М., 1998. С. 190–192.

2. См. *Quasten J. Patrology. Westminster, 1986*³. Vol. II. P. 154.

3. Там же.

4. Там же.

Ситуация коренным образом изменяется в III веке, когда латынь становится официальным языком Римской церкви. Письма Римских епископов перестают писаться исключительно на греческом. После мученической кончины папы Фабиана во время гонения Декия (250–251 гг.), когда римская епископская кафедра пустовала, римский клир пишет несколько посланий к свт. Киприану Карфагенскому на латыни⁵. Вскоре после этого возникает обширная переписка на латыни между свт. Киприаном и папой Корнилием, а затем и папой Стефаном по вопросу церковных расколов и крещения еретиков⁶. Подобные изменения происходят и в области богословия. Римский юрист африканского происхождения Минуций Феликс в конце II – начале III века пишет одну из первых латинских *апологий* – диалог *Октавий*⁷. Хотя в первой половине III века известный римский богослов и антипапа св. Ипполит продолжает писать на греческом, его соотечественник *Новациан*, также антипапа, пишет первые богословские трактаты на латыни. Более того, в своем трактате *De Trinitate* («О Троице»)⁸ он приводит множество цитат из латинского перевода Св. Писания, уже существовавшего в то время. Сами трактаты Новациана красноречиво говорят о расцвете римского *латинского* богословия, правда, испытавшего определенное северо-африканское влияние. Что касается богослужебного языка, то переход на латынь здесь совершился гораздо позже – во второй половине IV века, не ранее понтификата папы Дамаса (366–384 гг.)⁹.

Похожая ситуация была в другом центре Западного мира – *Северной Африке*, столицей которой был Карфаген¹⁰. Хотя христианство проникло туда гораздо позже чем в Италию, вклад Северной Африки в раннехристианскую письменность и богословие несравненно более велик. Она дала христианству самого выдающегося латинского богослова доникейского периода – *Тертуллиана*¹¹, одного епископа-мученика – *свт. Ки-*

5. См. ниже, глава III.

6. См. там же.

7. См. ниже, глава I.

8. См. ниже, глава IV.

9. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 154.

10. Римская провинция «Африка» включала в себя три области: проконсульскую Африку (*Africa proconsularis* с центром в Карфагене), Нумидию и Мавританию. О Карфагене и африканской христианской письменности в целом см. *Архимандрит Киприан (Керн)*. Патрология, 1. Париж; М., 1996. С. 148–152.

11. См. ниже, глава II.

приана Карфагенского¹², первого христианского латинского поэта — Коммодиана¹³ и двух богословов-мирян — Арнобия и Лактанция¹⁴.

Традиционно считается, что христианство попало в Северную Африку из Рима, хотя у нас нет точных сведений о времени и обстоятельствах основания там христианской Церкви¹⁵. Есть все основания полагать, что в Африке, так же как и в Риме, проповедь Евангелия началась на греческом. Языком христианской Церкви и богослужения какое-то время также был греческий. Четыре трактата Тертуллиана — *De spectaculis*, *De baptismo*, *De virginibus velandis*, *De corona militis* — были написаны сначала на этом языке и лишь впоследствии переведены на латынь; а трактат *De extasi* был написан только на греческом¹⁶. Мученичество Перпетуи и Фелицитаты (7 марта 202 г.) также имело распространение на двух языках¹⁷. Из него мы узнаем, что разговор Перпетуи с епископом Оптатом и пресвитером Аспазием происходил на греческом (*Passio Petr. et Felic.*, IV.3) и что язык богослужения изначально тоже был греческим (*ibid.*, IV.2)¹⁸. Тертуллиан порицал тех христиан, которые ходили на языческие увеселительные зрелища, где они произносили молитвенные слова «Аминь» (ἀμήν) и «во веки веков» (εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος) не Богу, а актерам и гладиаторам (*De spect.*, 25).

Однако очень скоро, гораздо быстрее чем в Риме, греческий язык в Карфагенской церкви сменился латинским. Самым ранним латинским документом христианской Африки были *Акты Сицилийских мучеников* (*Passio sanctorum Sicillitaporum*), которые приняли мученическую кончину 17 июля 180 г.¹⁹ Этот документ дает нам свидетельство о существовании латинского перевода части Нового Завета²⁰. Предстоя пе-

12. См. ниже, глава III.

13. См. ниже, глава V.

14. См. ниже, глава VII—VIII.

15. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 243.

16. См. ниже, глава II.

17. *Quasten*. Op. cit. Vol. I. P. 181—182.

18. В частности, там говорится, что ангелы произносили ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος «Свят, Свят, Свят» (т. е. «Трисвятую песнь») на греческом.

19. *Quasten*. Op. cit. Vol. I. P. 178—179.

20. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 244. В настоящее время большинство ученых придерживается мнения о том, что Евангелия впервые были переведены на латинский в Северной Африке в последней четверти II века (см. *Meuzer*. Указ. соч. С. 70).

ред судом Карфагенского проконсула Сатурнина, один из святых мучеников, Сперат, говорит, что они захватили с собой «книги и послания Павла, мужа праведного» (*libri et epistulae Pauli viri justi, Passio sancti. Sicill., 12*). По свидетельству Тертуллиана, в десятых годах III века в Карфагене уже существовал полный латинский перевод всей Библии (*Adv. Prax., 5; De monog., 11*). Он еще не имел официального статуса, и Тертуллиан, хорошо знавший греческий, критиковал его по некоторым пунктам²¹. Многочисленные трактаты самого Тертуллиана говорят о том, что в конце II — начале III века латынь уже стала языком христианского богословия и обогатилась целым рядом богословских терминов и формул, не уступавших в точности греческим. Около 250 г. Африканская церковь имела в своем распоряжении латинский перевод всех книг Св. Писания, признаваемых подлинными (каноническими), как это видно из цитат и ссылок на них в трактатах и посланиях свт. Киприана Карфагенского. Составленные им два *сборника цитат* из Св. Писания (*Ad Quirinum* и *Ad Fortunatum*)²² вместе с анонимными *Извлечениями из Пророческих книг* (*Prophetiae ex omnibus libris collectae*, начало IV в.) являются прекрасными свидетельствами этого латинского перевода. Хотя у нас нет точных данных о времени замены в Африканской церкви греческого богослужебного языка на латинский, есть серьезные основания предполагать, что эта замена произошла гораздо раньше, чем в Римской церкви²³.

Латинская христианская письменность Северной Африки в доникейский период также достигла расцвета. Сочинения одного лишь Тертуллиана насчитывают более сорока трактатов. Основным направлением церковной письменности в то время была *апологетика* — защита христианства от нападков и обвинений со стороны Римской государственной власти и языческого общества. *Апологии* Тертуллиана, свт. Киприана, Арнобия, Лактанция наряду с мученическими актами красноречиво свидетельствуют о героических усилиях африканских христиан противостоять кровавым гонениям, обрушивавшимся на Церковь одно за другим. Из этих свидетельств мы узнаем, что быстрое распространение христианства в Северной Аф-

21. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 244.*

22. См. ниже, глава III.

23. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 245.*

рике было достигнуто ценой многочисленных жертв. Другим важным направлением церковной письменности была *полемика* с разнообразными *ересями*, примером чему могут служить многочисленные антигностические трактаты Тертуллиана, направленные против таких ересиархов, как *Маркион*, *Валентин*, *Апеллес*, *Праксей*, *Гермоген* и др.²⁴ Прекрасный пример полемики с *церковными расколами* дают трактаты и письма свт. Киприана Карфагенского, боровшегося за единство Церкви против расколов *Новата* и *Фелициссима* в Карфагене и *Новациана* в Риме²⁵. В ходе полемики с ересями и расколами быстрыми темпами развивается и христианская *догматика*, выясняя важнейшие вопросы *теологии* и *икономии*²⁶, такие как *триадология*, *учение о творении*, *ангелология*, *христианская антропология*, *амартология*, *сотериология*, *христология*, *мариология*²⁷, *эклезиология*, *сакраментология*, *эсхатология* и некоторые другие. Большое внимание африканские церковные писатели уделяют *нравственно-аскетическим* и *церковно-дисциплинарным* вопросам. Христианская *поэзия* расцветает в стихотворных произведениях таких африканских писателей, как *Коммодиан* и *Лактанций*²⁸. Остается неразвитой лишь одно важное направление богословия — *экзегетика*, но она получает должное развитие в многочисленных, хотя и не дошедших до нас трудах первого латинского экзегета *свт. Викторина Петавского*, жившего в Паннонии во второй половине III века²⁹.

Следует отметить, что латинская христианская письменность в целом и северо-африканская в частности была не просто подражанием уже существовавшим греческим образцам, но практически сразу проявила оригинальность мысли, о чем речь пойдет ниже. Корпус сочинений Тертуллиана стал достойной заменой грекоязычной христианской письменности для христианского Запада в III–IV вв. и обеспечил латинскому христианству полный набор богословских терминов, формул и положений, необходимых для самостоятельного развития богословской мысли³⁰. Вместе с тем сочинения доникейских

24. См. ниже, глава II.

25. См. ниже, глава III.

26. Об этих терминах см. ниже, глава II § 2.3.2.

27. *Мариология* — учение о пресв. Деве Марии, Матери Божией.

28. См. ниже, глава V и VIII.

29. См. ниже, глава VI.

30. См. *Daniélou J. Les Origines du Christianisme Latin. Paris, 1978. P. 369.*

африканских богословов более всех других свидетельствуют о характерных особенностях латинского христианства и его существенных расхождениях с христианством греческим³¹.

В последующих главах мы рассмотрим в хронологическом порядке основных представителей латинской патристики *доникейского периода* (150—325 гг.) — *Минуция Феликса, Тертуллиана, свт. Киприана Карфагенского, Новациана, Коммодиана, свт. Викторина Петавского, Арнобия и Лактанция*³².

31. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 246.* Подробная оценка этих особенностей и расхождений будет дана ниже в связи с учением того или иного автора, а также в *Заключении* к I-му Тому.

32. В нашем исследовании мы опускаем, во-первых, западных Отцов Церкви доникейского периода, писавших на греческом — *свт. Климента Римского, свт. Ириния Лионского и св. Ипполита Римского*, поскольку они, как правило, рассматриваются в рамках *греческой* патрологии; во-вторых, некоторых латинских авторов — таких как папы *Каллист, Понциан, Фабиан, Корнелий, Луций, Стефан, Сикст II, Дионисий, Феликс* (см. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 233—242*), ввиду незначительности их сочинений и того влияния, которое они оказали на последующую латинскую богословскую традицию. Мы опускаем также *еп. Ретиция Отенского*, ввиду того, что его сочинения были утрачены и сохранились лишь в цитатах (*Ibid. P. 413—414*).

ГЛАВА I

МИНУЦИЙ ФЕЛИКС

I. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

Первый латинский христианский богослов, с которого мы начинаем изучение латинской богословской традиции — это апологет конца II — начала III века *Минуций Феликс*¹. Скучные сведения о его жизни содержатся в его собственном сочинении и немногочисленных свидетельствах последующих авторов. По всей вероятности, Минуций Феликс происходил из Северной Африки; возможно, из города Цирта (современная Константина в Алжире)². Впоследствии он переехал для работы в Рим. Лактанций и блаж. Иероним единодушно называют Минуция Феликса «известным Римским адвокатом» (*Romae insignis causidicus*)³, что подтверждается его собственными словами во 2-ой главе его апологии⁴. Будучи сначала язычником⁵,

1. Полное имя: Marcus Minucius Felix. До сих пор окончательно не решен вопрос, кто написал первое христианское богословское сочинение на латыни — Минуций Феликс или Тертуллиан (обзор литературы и мнений авторов см. *Clavis Partum Latinorum*. Turnhout, 1962. P. 10—11; *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 160—161; *Solinas F. Octavius*. Milano, 1992. Introduzione. P. 7—11, 22—25; *Архимандрит Киприан (Керн)*. Патрология, 1. С. 153—154). Однако независимо от решения этого сложного вопроса мы начинаем наше исследование с богословия *Минуция Феликса*, прежде всего исходя из того факта, что более сложное всегда происходит из более простого, а в лице Минуция Феликса мы, несомненно, имеем самую примитивную стадию развития латинского богословия.

2. Доказательства северо-африканского происхождения Минуция Феликса сводятся к следующему. Во-первых, его сочинение сохранилось вместе с трактатом африканца *Арнобия Старшего*, происходившего из Нумидийского города Сикка (см. ниже, глава VII). Во-вторых, действующие лица апологии — *Октавий* и *Цецилий* (см. ниже) — северо-африканского происхождения. Последний упоминает знаменитого языческого ритора *Корнелия Фронтона* (Fronto) из северо-африканского города Цирта как своего соотечественника (*Cirtensis poster, Octav., 9; ср. 31*); их имена, равно как и имя самого Минуция Феликса, заведены в африканской эпиграфике (см. *Solinas*. Op. cit. P. 6).

3. *Hieronymus*, *De viris illustribus* (далее: *De vir. ill.*), 58; ср. *Lactantius*, *Divinae institutiones*, VI.

4. *ad vindemiam feriae judicariam curam relaxaverant* (Octav., 2).

5. Возможно даже, что сначала Минуций Феликс относился к христианству весьма враждебно и как юрист участвовал в судебных процессах над христианами (см. Octav., 28; *Solinas*. Op. cit. P. 6).

Минуций Феликс обратился ко Христу уже в зрелом возрасте⁶. Его единственным сочинением является апология *Octavius* («Октавий»)⁷, которая была написана между 170 г. и 248 г., из чего можно судить о годах жизни ее автора (втор. пол. II в. — пер. пол. III в.)⁸.

Текст апологии Минуция Феликса сохранился только в одной рукописи IX в. (Codex Parisinus 1661). Впервые она была опубликована в Риме в 1543 г. Фавстом Сабеем (Faustus Sabaеus) в качестве «восьмой книги» (liber octavus) *Рассуждений против язычников* (*Disputationes adversus gentes*)⁹, принадлежащих другому латинскому апологету конца III — начала IV вв. *Арнобию Старшему*¹⁰. Однако уже в 1560 г. Франсуа Балдуин (Franciscus Balduinus) в своем Гейдельбергском издании исправил эту ошибку и установил подлинного автора *Октавия*.

6. de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem (Octav., 1).

7. См. *Lactantius*, *Divinae institutiones*, I.11; V.1; *Hieronymus*, *De vir. ill.*, 58; *Ep.* 70.5; 60.10; 49.13; *Eucherius Lugdunensis*, *Ep. ad Valerianum*, PL 50, 719A.

8. Отправной точкой этой датировки служит 170 г. — дата смерти Корнелия Фронтона, речь которого против христиан упоминается в «*Октавии*» (см. выше). Последней датой (246—248 г.) служит время написания трактатов свт. Киприана Карфагенского *Quod idola dii non sint* («О том, что идолы не суть боги») и *Ad Donatum* («К Донату»), в которых встречаются буквальные заимствования из *Октавия* (гл. 18—23). Кроме того, существует множество буквальных совпадений между «*Октавием*» и «*Апологией*» (*Apologeticum*) Тертуллиана, написанной в 197 г. (см. ниже, глава II). Существует множество исследований, посвященных непростому вопросу о том, был ли у Тертуллиана и Минуция Феликса некий общий источник, или один из них пользовался сочинением другого. Однако этот вопрос до сих пор еще не получил удовлетворительного разрешения (см. об этом: *Amman É.* *Minucius Félix // DTC X*, 1796—1797; *Архимандрит Киприан (Керн)*. Указ. соч. С. 153—154). Кроме параллелей между «*Октавием*» и «*Апологией*», существует немало параллелей с другими трактатами Тертуллиана — *Ad nationes* («К язычникам»), *De testimonio animae* («О свидетельстве души»), *De corona militis* («О венке воина», о всех этих сочинениях см. ниже, глава II). Вот основные из них:

<i>Apologeticum</i> , 7	<i>Octavius</i> , 28
<i>Apologeticum</i> , 9	<i>Octavius</i> , 30—31
<i>Apologeticum</i> , 17	<i>Octavius</i> , 18
<i>Apologeticum</i> , 22—24	<i>Octavius</i> , 26—27
<i>Apologeticum</i> , 48	<i>Octavius</i> , 34—35
<i>Ad nationes</i> , II.2	<i>Octavius</i> , 13; 19
<i>De testimonio animae</i> , 2	<i>Octavius</i> , 18
<i>De corona militis</i> , 10	<i>Octavius</i> , 38

9. «*Arnobii disputationes adversus gentes libri octo*». Ed. *F. Sabaеus*. Roma, 1543. То же: *Sigismundus Gelenius*. Basel, 1546.

10. См. ниже, глава VII.

Октавий¹¹ (CPL 37; PL 3, 231–360; CSEL 2.3; Marci Minucii Felicis «Octavius» / Kytzler B., Teubner B. G. Leipzig, 1982) – это *философская* апология, написанная в форме *диалога* и отличающаяся стройной композицией, изысканностью языка и стиля. Образцом для нее послужили, главным образом, трактаты Цицерона *О природе богов* (De natura deorum) и Сенеки *О промысле* (De providentia). Кроме того, в апологии Минуция Феликса встречается множество параллелей с другими раннехристианскими апологетами, такими как Тертуллиан, св. Иустин, Татиан, Афинагор, свт. Феофил Антиохийский и др. Основное содержание апологии представляет собой диалог между язычником Цецилием Наталием (Caecilius Natalis) и христианином Октавием Януарием (Octavius Ianuarius), давним другом Минуция Феликса, именем которого и названа апология. Аргументы Цецилия находят строгую параллель в ответах Октавия. В апологии можно выделить следующие части:

1. Вступление (гл. 1–4),
2. Апология язычества (речь Цецилия, гл. 5–13),
3. Интермедия (о правилах ведения споров, гл. 14–15),
4. Апология христианства (речь Октавия, гл. 16–38),
5. Обращение Цецилия в христианство (гл. 39–41).

Апология заканчивается торжеством христианства как *истинной религии* (vera religio) над язычеством как суеверием: «Да прекратится суеверие, да посрамится нечестие, да торжествует истинная религия!»¹². Однако характерной чертой апологии Минуция Феликса является то, что в ней отсутствуют явные цитаты из Св. Писания¹³ и ни разу не упоминается имя Господа Иисуса Христа¹⁴, зато часто цитируются языческие авторы, такие как Гомер, Фалес, Ксенофан, Платон, Эвгемер, Гораций, Вергилий и др., которые, по мнению автора, подчас высказывали мысли, сходные с христианством¹⁵. Это обстоя-

11. Далее: Octav.

12. cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur (Octav., 38).

13. Само *Св. Писание* (Scripta eorum, то есть Judaeorum) упоминается Минуцием Феликсом в гл. 33.

14. Впрочем, о Самом Христе как Боге речь идет в гл. 28: Nam quod religioni nostrae hominem nexium, et crucem ejus adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi, aut meruisse noxium, aut potuisse terrenum.

15. Это сходство христианства и отдельных положений языческой философии (sapientes vestros in aliquam modum nobiscum consonare, Octav., 34) Минуций Феликс объясняет по-разному. Во-первых, он пользуется излюбленной

тельство дало многим исследователям повод считать, что христианство в представлении Минуция Феликса мало чем отличается от морально-философской религии стоиков¹⁶. Однако сам автор дает нам понять, что он не собирался, в отличие, скажем, от св. Иустина или Тертуллиана, писать полную, подробную апологию христианства, но лишь хотел привести языческую аудиторию к преддверию веры во Христа¹⁷. Для этого не было лучшего средства, кроме как сражаться с язычниками их же собственным оружием, то есть приводить убедительные свидетельства, подтверждающие правоту христианства, из самих же языческих авторов¹⁸. Кроме того, в апологии мы находим немало скрытых библейских цитат¹⁹.

В 36-ой главе своей апологии Минуций Феликс говорит, что намеревается написать еще один трактат *De fato* («О судьбе»). Во времена блаж. Иеронима было известно одно сочинение с похожим названием — *De fato vel contra mathematicos* («О судьбе или против астрологов»). Однако Иероним, исходя из стилистической разницы, говорит, что этот трактат не мог принадлежать Минуцию Феликсу²⁰.

Несмотря на то, что в апологии Минуция Феликса, адресованной внешней, языческой аудитории, не затрагиваются та-

у греческих апологетов *теорией заимствования*, согласно которой философы заимствовали некоторую тень истины из божественных предсказаний пророков, правда, в искаженном виде (*de divinis praedicationibus Prophetarum, umbram interpolatae veritatis imitati sint*, 34; 35). Во-вторых, он не отвергает и возможность непосредственного *Божественного откровения* философам (а *Deo traditum*, 19). В-третьих, он говорит и об *указаниях демонов* (*daemonum indicia*), служивших источником языческих оракулов и культов (35).

16. Из отечественных исследователей такой точки зрения придерживался, например, А. А. Спаский в своей книге «Эллинизм и христианство». СПб., 1913.

17. *Itaque, quod pertineat ad summam quaestionis, et de providentia fateor, et Deo cedo, et de sectae, jam nostrae, sinceritate consentio; etiam nunc tamen aliqua consubsidunt non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni necessaria* (Octav., 40).

18. *quod malevolos iisdem illis, quibus armantur, philosophorum telis retudisset* (Octav., 39).

19. См., например, его высказывания о воде и Духе (гл. 19); о ложности идолов (гл. 24); о человеке как подобии Божиим (гл. 32); о беспредельности и вездесущии Божиим (там же); о поклонении Богу в духе и истине (там же); о бесполезности материальных жертвоприношений (гл. 32; 38); о переходе израильтян через Черное море (гл. 33); о заботе Божией, простирающейся даже на животных (птиц, гл. 36); нравственно-религиозный смысл страданий и испытаний (гл. 36) и др.

20. *Hieronymus, De vir. ill.*, 58.

кие важные темы христианской догматики, как триадология, христология и сотериология, мы рассмотрим основные положения его учения, стоящего у самых истоков латинской богословской традиции.

II. УЧЕНИЕ

1. *Богопознание: его возможности и границы*

Минуций Феликс высоко оценивает познавательные способности человека. Он полагает, что все люди без различия пола, возраста и состояния наделены такими познавательными способностями, как разум и чувства (*rationis et sensus capaces et habiles procreatos, Octav., 16*). Мудрость не есть дар фортуны, но врождена людям по природе (*natura insitos esse sapientiam, ibid.*). Прежде всего человек должен познать самого себя (*posse se et circumspicere debere*), свою сущность и свое происхождение (17). Однако, по мнению Минуция Феликса, человек, будучи частью мирового целого, не может познать себя прежде чем познает мир как целое (*universitas*) и те всеобщие связи, которые в нем существуют. Но познать мир в целом — это значит познать его происхождение, то есть познать его Творца — Бога. Поэтому Минуций Феликс полагает, что человек не может познать самого себя, если прежде он не познает Божества (*divinitatis rationem, 17*). Человек может познавать, ощущать и подражать Богу посредством своего *слова и разума* (*sermo et ratio, 17; 32*). Даже телесное строение человека — прямая осанка, устремленный вверх взор — естественно направляют его к познанию Небесной Славы (*caelestem claritatem, 17*)²¹. Во всех творениях Божиих, во всех явлениях созданного Богом мира человек может усматривать присносущную Силу Божию (*virtutem ejus semper praesentem*), так же как по движению нашего тела мы можем отчасти познать и управляющую им душу (32)²². Поэтому нет ничего удивительного, что не только христиане, но и лучшие языческие философы пришли к познанию единого Бога, хотя и называли Его различными именами (19–20)²³, так что Минуций Феликс полагает даже, что «или нынешние христиане — философы, или философы были уже тогда хри-

21. Подробнее об этом представлении см. ниже, § 3.3 и прим.

22. Ср. *Xenophon, Memorabilia, I.4.9*.

23. *Deum unum multis designasse nominibus*.

стианами» (20)²⁴. Без знания Бога (*notitia Dei*) у человека не может быть прочного счастья (*solida felicitas*, 37). Незнание Бога (*imperitia Dei*) влечет за собой наказание, а Его знание служит к получению прощения (35).

2. Учение о Боге

Учение Минуция Феликса о Боге находится в сильной зависимости от римского стоицизма, хотя и не лишено влияния среднего платонизма и ранних христианских апологетов. Это учение можно назвать учением о *Deus philosophorum*, «Боге философов»²⁵. Тем не менее следует отметить, что у Минуция Феликса мы встречаем особое внимание к самопознанию, к внутреннему миру души, в котором человек непосредственно соприкасается с Богом. Можно сказать, что Минуций Феликс стоит у истоков этой тенденции латинского богословия, идущей от него к Тертуллиану, Марию Викторину и свт. Амвросию Медиоланскому, а через них — к блаж. Августину, придавшему ей окончательный и совершенный вид²⁶.

2.1. *Доказательства бытия Божия.* Минуций Феликс доказывает существование Бога и Его промысла в полемике с эпикурейской атомистической космологией. У него встречаются три типа такого доказательства, причем два первых относятся к опосредованным доказательствам, а третье — к непосредственным. *Первое* доказательство Минуций Феликс заимствует у Цицерона²⁷; оно основывается на признании целесообразности и закономерности мирового устройства, что предполагает наличие у мира разумного Творца (17–18): «Если только ты поднимешь взор к небу и рассмотришь то, что под ним и на нем, то может ли быть что-нибудь достовернее той истины, что есть некое Божество превосходнейшего ума (*aliquid numen praestantissimae mentis*), Которое вдохновляет, движет, сохраняет и направляет всю природу?» (17)²⁸. Подобно тому

24. *aut nunc Christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc Christianos.*

25. *Тертуллиан, Adv. Marc., II.27.*

26. Ср. *Daniélou J. Les Origines du Christianisme Latin.* Paris, 1978. P. 167.

27. См. *De natura deorum, II.15.* Ср. *Сенека, Nat. Quaest., VII.30.3; Benef., VII.1.7; Ep. 90.42.*

28. *Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum,*

как порядок и красота, царящие в каком-либо доме, говорят нам о том, что у него есть хозяин, так и промысел, порядок и закон (*providentia, ordo, lex*), царящие в этом мире, как в некоем большом доме (*in hac mundi domo*), указывают на его Господа и Родителя (*universitatis dominum parentemque, 18*). Мир целесообразно устроен не только в целом, но и в частях; это прекрасно видно из строения живых организмов (17–18). Кроме того, Минуций Феликс замечает, что, если природные явления могут познаваться только напряженными усилиями нашего разума (*summa solertia et ratione*), это значит, что они могли образоваться, возникнуть и прийти в порядок только с помощью высшего Творца (*summi orificis*) и совершеннейшего Разума (*perfectae rationis, 17*). Единство Творца этого мира, Который есть также Владыка Небесного Царства (*caeleste regnum*), ясно следует из того, что даже земные царства прочны только тогда, когда управляются властью одного (*unius imperio, 18*). Второе доказательство бытия Божия состоит в апелляции к мнению наиболее авторитетных философов и поэтов, таких как Платон, Аристотель, Зенон, Хрисипп, Клеанф и др. (19). Наконец, третье, наиболее интересное доказательство бытия и единства Божия Минуций Феликс называет «всеобщим согласием» (*consensus omnium*), а Тертуллиан — «свидетельством души» (*testimonium animae*)²⁹. Оно заключается в том, что все люди неким непосредственным внутренним чувством знают о существовании единого Бога Творца, выражая это знание в таких простых словах, как «Бог велик», «Бог истинен», «если Богу угодно» и т. п. (18). «Что это, — удивленно спрашивает Минуций Феликс, — естественная речь народа (*vulgi naturalis sermo*) или исповедание христианина?» (*ibid.*).

quam oculos in caelum sustuleris, et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? Ср. Цицерон, De natura deorum, II.2.4.

29. См. *De test. anim.*, 2; *Apol.*, 17; а также *свт. Киприан Карфагенский, De idol. vanit.*, 9. Интересно, что подобное доказательство восходит к «безбожнику» Эпикуру, который полагал, что знание о существовании богов присуще человеку по природе и является врожденным (*insitas eorum (sc. deorum) vel potius innatas cognitiones*, цитируется у Цицерона, *De natura deorum, I.17.44*) и самоочевидным (*ἐναργής αὐτῶν (sc. θεῶν) ἢ γνῶσις, Diogenes Laertius, X.123.7–8*); люди всех родов и племен без всякого обучения имеют некоторое *предвосхищение* (*πρόληψις, anticipatio*), или предзнание о богах (*praenotio deorum, De natura deorum, I.16.43–17.44*), так что по этому вопросу существует единодушное и твердое согласие всех людей (*omnium firma consensio, ibid.*, I.17.44).

2.2. *Сущность и свойства Божии*. Характерной чертой учения Минуция Феликса о Боге является сочетание в нем представлений о совершенной трансцендентности Бога и непостижимости Его природы с представлениями о Его деятельном присутствии в мире. Согласно Минуцию, природа Бога *духовна*: Он есть Ум, Разум и Дух (*mens, ratio et spiritus, 19*)³⁰. Как абсолютный Дух, Бог не имеет ни начала, ни конца; Он бесконечен и безграничен (*infinitus, immensus*). Бог обладает вечным бытием (*perpetuitas, 18*); Он самодостаточен и не нуждается в мире: «Еще прежде создания мира Бог Сам для Себя был миром» (*ibid.*)³¹. Бог невидим (*non videri potest*), ибо Он ярче зрения (*visu clarior est, ibid.*). Если солнце, когда мы на него долго смотрим, притупляет наш взор, то тем более Сам Творец солнца и Источник Света недоступен зрению (*32*)³². Так же как и наша душа, Бог невидим для телесных очей (*oculis carnalibus, ibid.*)³³. Он неосязаем (*non comprehendi potest*), ибо Он тоньше осязания (*tactu purior est, 18*). Бог неоценим (*inaestimabilis*), ибо Он выше чувств (*sensibus major est, ibid.*)³⁴. Наше познание неспособно в полноте вместить все Величие Божие (*magnitudo Dei*), ибо во всей полноте Бог известен только Самому Себе (*soli sibi, tantus quantus est, notus, ibid.*). Поэтому Минуций Феликс полагает, что мы только тогда достойно оцениваем Бога, когда признаем Его неоценимым; и кто полагает, что он знает Величие Божие, тот умаляет его, а кто не хочет умалять, тот не знает его (*ibid.*)³⁵. Следует устранить в

30. Эти понятия использовали и стоики для обозначения Первоначала мира. См. *Диоген Лаэртский*, VII.134; 156; *Столбей*, *Eclog.*, I.п.5; *Цицерон*, *De natura deorum*, II.57; SVF I.120; 533; II. 310; 413; 421–423; 439–440; 1009.

31. *ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo*. Об этом выражении см. ниже, глава II § 2.2.

32. Ср. *Ксенофонт*, *Memorabilia*, IV.3.14; *Платон*, *Leges*, X.897e.

33. Ср. *Цицерон*, *Tusc. disp.*, I.25.60.

34. Термин *inaestimabile* «бесценное», «неоценимое» был изобретен Цицероном для перевода стоического понятия, обозначающего то, что противоположно имеющему *ἀξιᾶ* «цену», «достоинство» (*aliquid pondus habeat dignum aestimatione, De finibus*, III.20). Однако, если у Цицерона этот термин имел отрицательное значение, то начиная со II-го века по Р. Х. он приобретает положительное значение (см., например, *Corpus Hermeticum*, *Asclepius*, 31; *Тертуллиан*, *Apol.*, 17; *свт. Киприан Карфагенский*, *De idol. vanit.*, 6; 9).

35. *magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit*. Эта тема Божественной непостижимости, *docta ignorantia* «ученого незнания», указывает на отход Минуция Феликса от стоицизма в область апофатического богословия.

познании Бога все Его имена, ибо все они неадекватны в отношении Того, Кто абсолютно прост и един; только тогда можно увидеть Славу Божию (*ibid.*)³⁶. Из всех имен Божиих Богу в собственном смысле подходит только одно имя — «Бог» (*Deus, ibid.*)³⁷.

Хотя в апологии Минуция Феликса отсутствует *триадология*, однако несколько прикровенных указаний на *Св. Троицу* все-таки встречаются. Так, Минуций Феликс говорит, что Бог все сущее приводит в бытие Своим *Словом* (*verbo jubet*), упорядочивает Своим *Разумом* (*ratione dispensat*) и совершает Своей *Силой* (*virtute consummat, ibid.*). Первые два определения — *Слово* и *Разум* — могут указывать на Сына Божия³⁸, третье — *Сила* — на Св. Дух, а Сам Бог, имеющий Их — это Бог Отец³⁹. Кроме того, Минуций Феликс говорит, что христиане считают Христа Богом (*Deum credi, 28*). Наконец, в апологии встречается более ясное указание на *Св. Дух*, когда Минуций Феликс говорит, что Фалес Милетский считал воду началом вещей, а Бога — Духом (*mentem*), Который все образовал из воды. «Мысль о воде и Духе (*aquae et spiritus ratio*), — говорит он, — слишком возвышенная, чтобы могла быть изобретена человеком; она передана от Бога» (19; ср. Быт 1:2).

Будучи трансцендентным миру, Бог в то же время является Его Творцом (*opifex, 17; auctor, 32*), Родителем (*parens omnium, parens universitatis, 18, 19*), Господом (*dominus, 18*) и Управите-

36. *Aufer additamenta nominum, et perspicies ejus claritatem.*

37. Это имя — *Deus* — означает собственное свойство Бога, единственное и неповторимое, указывающее на то, что Бог есть Сам по Себе. В этом Минуций Феликс следует стоическому учению о том, что имена присущи вещам по природе (*φύσει*), а не по соглашению (*θέσει*). См. *Daniélou, Op. cit. P. 165—166*. Кроме имени *Deus* один раз вслед за Цицероном (см. *De natura deorum, II.4*) Минуций Феликс (*Octav., 17*) относит к Богу термин *numen*, означающий языческие божества (см. *Braun R. Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1977. P. 38*). Интересно, что впоследствии *Арнобий* (*Adv. nat., I.28; 60*) и *Лактанций* (*Div. Instit., II.2; 18*) использовали этот термин не для обозначения Божественного Лица, но только — Божественной природы (см. ниже, глава VIII § 3.2).

38. Многозначный греческий термин *λόγος* на латыни может передаваться сразу двумя терминами — *verbum* (или *sermo*) и *ratio*. См. *Тертуллиан, Adv. Прах., 5; Лактанций, Div. Inst., IV.9*.

39. Ср. *свт. Киприан Карфагенский, De idol. vanit., 11*. Впрочем, Ж. Даниэлю полагает, что триада *verbum, ratio, virtus* хотя и относится к христианской терминологии, но означает раскрытие Божественного действия в творении, с акцентом на Творческое слово (*verbum*) и силу (*virtus*); а *ratio* является стоическим понятием (см. *Daniélou, Op. cit. P. 162*).

их ниспала с небесной чистоты в тину земных страстей, лишилась чистоты своей сущности (*simplicitatem substantiae suae*), развратилась, осквернила себя пороками и отделилась от Бога (*alienati a Deo, ibid.*). Это — *живые духи* (*spiritus insinceri, vagi*), *демоны* (*daemonones, ibid.*)⁴⁷. По мнению Минуция Феликса, от них произошли на земле все виды зла — как нравственного (пороки), так и природного (болезни, уродства, катаклизмы, 26—27). Для того, чтобы отвлечь людей от Бога, демоны изобрели ложные религии (*pravae religiones*) и возбудили гонения на христиан (*ibid.*).

3.3. *Человек* также был сотворен, образован и одушевлен Богом (*a Deo factus, formatus, animatus, 17; 34*). Он есть *образ Божий* (*Dei simulacrum, 32*) и отличается от животных тем, что одарен *словом и разумом* (*sermo et ratio, 17; 32*). Даже внешнее, телесное строение человека (*forma nostra*) — прямая осанка (*status rigidus*) и устремленный вверх взор (*vultus erectus, suspectus in caelum*) — указывают на его высшее достоинство и небесное призвание (17)⁴⁸. Дух человека обладает *свободой* (*mens libera*) и в своих действиях не зависит от судьбы (*fatum, sors fortunae, 36*). По мнению Минуция Феликса, судьба есть ни что иное, как определение Божие о каждом человеке (*de unoquoque nostrum Deus fatum est*), ведь «Бог может *предвидеть* будущее (*praescire materiam*) и сообразно с заслугами и свойствами каждого (*pro meritis et qualitatibus singulorum*) определяет его судьбу» (*ibid.*)⁴⁹. Он судит не знатность (*dignitas*) и происхождение (*genitura*), а действия человека (*actus hominis, ibid.*). Душа человека продолжает жить и после смерти тела, однако она не переселяется в другие человеческие тела, тем более в тела животных, но ожидает воскресения своего собственного тела (34).

47. Минуций Феликс приводит мнение Платона о демонах как некоей *средней сущности* между смертным и бессмертным, телом и духом (*substantiam inter mortalem immortalemque, id est, inter corpus et spiritum, mediam, 26; ср. Арнобий, Adv. nat., II, 35; Лактанций, Div. Inst., II, 15*), но остается неясным, разделяет ли он сам эту точку зрения. Демонами он считает также богов языческой народной мифологии и религии, во главе с их царем Зевсом (27; 35).

48. Похожая мысль встречается уже у античных авторов — Платона (Тимаеус, 90a), Ксенофонта (Memorabilia, I.4.11), Цицерона (De natura deorum, II.140), Овидия (Metamorphoses, I.84—86) и др., откуда ее заимствуют и многие христианские богословы — свт. Киприан Карфагенский, Лактанций, свт. Василий Великий, св. Беда Досточтимый и др.

49. См. *Seneca, Ep. 107; Augustinus, De civitate Dei, V.8—9.*

4. Христианское богослужение и этика

Сообразуясь с требованиями полемики против языческой религии и культа, Минуций Феликс в своем учении делает сильный акцент на *духовной стороне* христианского богослужения⁵⁰. Он говорит, что Бог не нуждается в материальных жертвоприношениях, храмах и изображениях⁵¹. Бога следует почитать в глубине нашего духа, посвящать Ему наше сердце (32)⁵². По его мнению, угодная Богу жертва (*litabilis hostia*) — это добрая душа (*bonus animus*), чистые помыслы (*pura mens*) и незапятнанная совесть (*sincera sententia, ibid.*). Кто сохраняет невинность, тот молится Господу (*Domino supplicat*), кто поступает справедливо, тот приносит жертву Богу (*Deo libat*), кто удерживается от обмана, тот умоливляет Его (*propitiat Deum*), кто помогает ближнему в опасности, тот приносит Ему самую лучшую жертву (*optimam victimam*). «Таковы наши жертвоприношения (*haec nostra sacrificia*), — говорит Минуций Феликс, — таковы посвящения Богу (*Dei sacra*); и у нас благочестивее (*religiosior*) тот, кто справедливее» (*justior, ibid.*).

Опровергая клевету язычников, Минуций Феликс яркими красками изображает нравственную высоту современных ему христиан, чистоту и простоту их жизни (31; 36; 37; 38). Христиане отличаются скромностью (*modestia*), терпением (*patientia*), невинностью (*innocentia*) и целомудрием (*pudicitia*, 31; 36). Многие из них навсегда сохраняют девство (*virginitas perpetua*), а если для рождения детей (*cupiditate procreandi*) вступают в брак, то строго соблюдают единобрачие (*unius matrimonium*, 31; 35; 36). Они относятся друг к другу со взаимной любовью и называют друг друга «братьями» (*fratres*) как дети единого Бога Отца (*unius Dei parentis homines*), как сообщники веры (*consortes fidei*) и сонаследники упования (*spei*

50. Определенное влияние в этом вопросе на Минуция Феликса, так же как впоследствии и на Лактанция (см. ниже, глава VIII § 9; *Divinae Institutiones*, VI.25), оказали стоики, особенно Сенека.

51. Эта тема также имеет стоические параллели. См., например, Цицерон, *De natura deorum*, II.71; Сенека, *Ep.* 95.50. Увлеченный полемикой с язычниками, Минуций Феликс не допускает почитания даже изображения Креста: *Cruces etiam nec colimus, nec optamus* (29).

52. *in nostra dedicandus est mente, in nostro consecrandus est pectore*. Ср. свт. Киприан Карфагенский, *De idol. vanit.*, 9. Эта мысль об обитании Бога в человеческой душе также встречается у стоиков. См., например, Сенека, *Ep.*, 41.2.

соhaeredes, 31). «Собрания (convivia) наши⁵³, — говорит Минуций Феликс, — отличаются не только целомудрием, но и трезвенностью; на них мы не предаемся пресыщению яствами, не услаждаемся вином; веселость мы умеряем строгостью, целомудренной речью и еще более целомудренными движениями тела» (ibid.). Христиане считают грехом не только совершение преступления (scelera admissa), но и сам преступный помысел (et cogitare peccare est, 35). Бедность для них является не позором, а славой (gloria), поскольку от роскоши дух расслабляется, а от умеренности (frugalitate) укрепляется; скорее бедным следует считать того, кто, имея многое, домогается еще большего. А христиане «богаты в Боге» (Deo dives), т. е. духовно богаты (36). Несчастия для христиан являются школой добродетели (disciplina virtutis), ибо ими человек испытывается, как золото огнем (ibid.). Бог попускает человеку впадать в разные тесные обстоятельства для того, чтобы его проверить и испытать (explorat et examinat, 36–37). Согласно Минуцию Феликсу, христианин — это «воин Божий» (Dei miles), сражающийся со своими пороками и искушениями, готовый идти на смерть ради своей веры. «Какое прекрасное зрелище (spectaculum) для Бога, — восклицает Минуций Феликс, — когда христианин борется со скорбью, когда он твердо стоит против угроз, пыток и казней, когда смеется над страхом смерти и не боится палача, когда он сохраняет свою свободу перед царями и владыками и преклоняется только перед Богом, Которому он принадлежит; когда он, как торжествующий победитель (triumphator et victor), смеется даже над тем, кто приговорил его к казни!» (37). Проводя жизнь в скромности, христиане уповают на милосердие Божие, воодушевляются верой в Его Величие и надеждой на воскресение и будущее блаженство (spem futurae felicitatis, ibid.).

5. Эсхатология

Минуций Феликс подробно останавливается на учении о *конце мира*, воскресении мертвых, последнем Суде и наказании грешников. То, что наступит конец мира, он доказывает известным философским положением: все, что имело начало,

53. По-видимому, имеется в виду Евхаристические собрания.

придет к концу, и все, что возникло, уничтожится (34)⁵⁴. Об этом учили и философы, такие как Платон, Эпикур, стоики. Вместе с последними Минуций Феликс говорит о конечном «воспламенении мира» (*incendium mundi*, ἐκπύρωσις, *ibid.*)⁵⁵. После этого произойдет всеобщее *воскресение тел* (*resurrectio futura, renascendi, reparari*), в доказательство чего Минуций Феликс приводит несколько аргументов. Во-первых, он указывает на всемогущество Божие: Бог, создавший человека вначале, может и воссоздать его заново (*denuo reformari*); ведь гораздо труднее дать начало тому, что не существовало, чем возобновить то, что существовало (*ibid.*). Во-вторых, когда наше тело разрушается, оно становится невидимым для нас, но не для Бога; всеведущий Бог сохраняет его элементы (*ibid.*). Наконец, в-третьих, мы встречаем примеры воскресения повсюду в природе: за закатом следует восход, за зимой — весна, когда распускаются деревья и цветы, и т. д. Как деревья зимой скрывают свою жизненную силу под обманчивым видом мертвенности, так и тело в этой жизни ожидает своей весны (*corporis ver*), то есть своего воскресения (*ibid.*)⁵⁶. Минуций Феликс использует и евангельский образ *семян*: семя не возродится, если прежде не сгниет (*ibid.*, ср. Ин 12:24). За всеобщим воскресением настанет *справедливый Суд Божий* (*Dei iudicium iustum*), после которого те, кто познал истинного Бога и жил добродетельно, будут блаженствовать, а те, кто не познал Его и предавался порокам, будут подвергнуты бесконечным мучениям (*tortura*, 34—35; 38). Огонь, которым будут производиться наказания грешников (*poenale incendium*), Минуций Феликс, подобно Гераклиту и стоикам⁵⁷, называет «разумным огнем» (*sapiens ignis*), то есть одушевленным и наделенным разумом. Этот огонь, не как обыкновенный огонь, сжигает тела грешников до конца, но одновременно и сжигает, и возобновляет телесные члены (*membra urit et reficit, carpit et nutrit*), питаясь их неистощимыми мучениями (35)⁵⁸. Пример подобного

54. *omnia quae orta sunt, occidere; quae facta sunt, interire.*

55. Ср. Цицерон, *De natura deorum*, II.118; Диоген Лазэрий, VII.134; 157.

56. Эта тема встречается у Сенеки, доказывающем возможность нашего возрождения в новом мире (см. *Ep.* 36.11).

57. Гераклит (fr. 64) называет огонь будущего Суда φρόνιζον πῦρ «разумным огнем», то есть Божественным началом. Цицерон (*De natura deorum*, II.39—41) говорит об одушевленности и разумности небесных светил, состоящих из небесного огня — эфира.

58. *inexesa corporum laceratione nutritur.* Ср. Лактанций, *Div. Inst.*, VII.21.

явления Минуций Феликс видит в вулканах, которые своим огнем раскаляют почву, не разрушая ее (*ibid.*)⁵⁹.

6. Минуций Феликс как апологет и полемист

6.1. *Защита христианства*⁶⁰. Минуций Феликс пользуется различными аргументами для опровержения разнообразной нелепой клеветы, возводимой в то время язычниками на христиан, вроде той, что христиане поклоняются чудовищам, устраивают «Фиестовы вечера» (то есть занимаются людоедством) и «Эдиповы смещения» (то есть предаются кровосмешению, *ibid.*, 9; 28–31). Во-первых, он обращает внимание, что язычники судят о том, чего сами не знают и не исследовали (28)⁶¹. Во-вторых, он апеллирует к здравому смыслу: если бы христиане действительно совершали те преступления, в которых их обвиняют, то их следовало заставить признаться в них. Однако на самом деле выходит совсем наоборот: вместо того, чтобы заставить христиан сознаться в преступлениях, их заставляют отказываться от имени христиан, как будто, отказавшись от этого имени, они могут заглазить этим свои преступления (*ibid.*)⁶². В-третьих, Минуций Феликс говорит, что язычники приписывают христианам те пороки и злодеяния, которые свойственны им самим (28–31)⁶³. В целом, по мнению Минуция Феликса, все эти нелепые обвинения, да и сами гонения на христиан суть изобретение демонов, которые пытаются таким образом помешать распространению истинной религии, кладущей конец их собственному почитанию (27–28).

6.2. *Критика язычества*. Для объяснения происхождения языческого политеизма Минуций Феликс использует, главным образом, две теории. Во-первых, еще языческий автор IV в. до Р. Х. Эвгемер указывал, что языческие боги суть люди, обожествленные за свои добродетели и благодеяния (20–21). Язы-

59. Ср. Тертуллиан, *Apol.*, 48.

60. Этот раздел посвящен апологии христианства с юридической точки зрения, так как философские аргументы в защиту христианства мы рассмотрели в предыдущих разделах.

61. *incognitis et inexploratis judicare.*

62. *ejurato nomine jam omnia facta sua illa negatione purgare.* Этот юридический аргумент также развивает Тертуллиан. См. ниже, глава II § 10.

63. *tentat in nos conferre quae sua sunt.*

ческие поэты, в свою очередь, приписали этим обожествленным людям множество нелепых и безнравственных черт, несовместимых с истинным понятием о Боге (21—22); а скульпторы и художники воплотили все это в своих бездушных творениях (23—24). Во-вторых, языческие боги суть демоны, населяющие языческие святилища, прорицалища и идолов (26—27). Сами демоны признаются в этом, когда христиане заклинают и изгоняют их именем единого истинного Бога (*adjurati per Deum verum et solum*, 27).

6.3. *Антииудейская полемика.* Минуций Феликс в латинской богословской письменности положил начало и антииудейской полемике. Он говорит, что когда иудеи чисто и благоговейно чтили Бога, Которого чтут и христиане, когда они повиновались Его спасительным повелениям, тогда они размножились, стали многочисленным и богатым народом. Однако когда они предались нечестию, оставили Бога и уклонились от Его учения, тогда Бог оставил их и предал в руки врагов (*a Deo, ut disciplinae transfugas, deditos*), а свою милость и заботу перенес на христиан (33).

ГЛАВА II

ТЕРТУЛЛИАН

1. ЖИЗНЬ

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан¹, один из самых выдающихся латинских богословов Древней Церкви, родился в проконсульской Африке в Карфагене ок. 155—160 гг. Он происходил из языческой патрицианской семьи. Отец его был центурионом проконсульской когорты². Тертуллиан получил прекрасное образование в области латинской словесности, философии, медицины и особенно права. Кроме латинского языка Тертуллиан хорошо изучил греческий, на котором мог не только говорить, но и писать³. Получив профессию юриста и адвоката, Тертуллиан какое-то время работал в Риме⁴. Там прошли годы его бурной молодости. Тертуллиан вел разгульную жизнь и к христианству был настроен враждебно⁵. В 193—195 гг. он покинул Рим и вернулся в Карфаген. Вскоре в жизни Тертуллиана произошел коренной переворот — он обратился в христианство и в возрасте 30 лет принял св. крещение от карфагенского епископа Агриппина⁶. Точные мотивы обращения Тертуллиана не известны; предположительно, на него оказал сильное впечатление героизм христианских мучеников⁷,

1. Полное имя: Quintus Septimius Florens Tertullianus. Сам Тертуллиан называет себя или *Tertullianus* (De bapt. 20), или *Septimius Tertullianus* (De virg. vel., 17), а его полное имя встречается только в средневековых рукописях.

2. См. Apol., 9; *Hieronymus*, De vir. ill., 53; *Eusebius*, Chronicon, 208. Впрочем, некоторые исследователи считают это мнение ошибочным. См. *Тертуллиан*. Избранные сочинения. М., 1994. С. 14, прим. 2.

3. См. De bapt., 15; De corona, 6; De virg. vel., 1; Adv. Prax., 3.

4. См. *Eusebius*, Hist. Eccl., II.2: Τερτυλλιανὸς τοῦς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκῶς ἀνὴρ τὰ τε ἄλλα ἐνδοξὸς καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν (Тертуллиан, знаток римских законов, выдающийся и во многом другом, один из самых знаменитых в Риме). Предполагают, что апологет Тертуллиан был одним и тем же лицом с юристом Тертуллианом, упоминаемым в *Дигестах* (XXIX.1.23; 2.30) и *Кодексе Юстиниана* (V.70.7).

5. См. De resurrect., 59; De spect., 19; De patien., 12; De cultu fem., I.7; Apol., 18.

6. См. *Штернов Н. В.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк его учено-литературной деятельности. Курск, 1889. С. 19.

7. См. Apol., 1; Ad Scap., 5.

христианские экзорцизмы и какие-то сновидения⁸. После обращения Тертуллиан направил всю свою энергию, знания и таланты на защиту христианства. По свидетельству блаж. Иеронима⁹, Тертуллиан был рукоположен во пресвитера. По-видимому, к тому времени Тертуллиан был уже женат на христианке (см. *Ad uxog.*, I.1)¹⁰. Сам он никогда не упоминает о своем священстве; однако в Карфагенской церкви он выполнял обязанности дидаскала и проповедника¹¹. Кроме апологетической деятельности Тертуллиан довольно скоро с не меньшим энтузиазмом занялся внутрицерковными проблемами и борьбой с христианскими ересями. Однако, мало-помалу, Тертуллиан стал отделяться от Церкви. Начиная с 203/204 гг. он увлекся одной чрезвычайно распространившейся тогда харизматической сектой — *монтанизмом*¹². Во главе этой секты стоял фригиец Монтан, который до своего обращения в христианство был жрецом языческой богини Кибелы. После своего обращения он вместе с двумя женщинами, Приской (Прискиллой) и Максимиллой, стал проповедовать так называемое «новое пророчество» (*nova prophetia*), возвещающее о наступлении новой эры Св. Духа—Утешителя (*Paracletus*). Секта монтанистов очень быстро распространилась в Малой Азии и вскоре достигла Рима и Карфагена. Монтанизм мог привлечь горячую натуру Тертуллиана своим ригоризмом, строгими постами, суровой покаянной и нравственной дисциплиной, наконец, своей экстатичностью и визионерством. Всего этого Тертуллиан не находил в кафолической Церкви. Период между 204—212 гг. в жизни Тертуллиана можно назвать переходным, или *полумонтанистическим*, когда Тертуллиан постепенно уходил от Церкви и присоединялся к монтанизму. В сочинениях этого периода все чаще встречаются упоминания об осо-

8. См. *Apol.*, 23; *De anima*, 2.

9. *Hieronymus*, *De vir. ill.*, 53.

10. В утраченном сочинении *Ad amicum philosophum* («К другу-философу»), написанном в ранний период (до 197 г.), Тертуллиан затрагивал тему брака и связанных с ним тягот (см. *Hieronymus*, *Ep.* 22.22; *Adversus Jovinianum*, I.13), из чего можно заключить, что Тертуллиан женился вскоре после своего обращения.

11. Некоторые из его сочинений, такие как *De oratione*, *De baptismo*, *De paenitentia* и др., напоминают гомилии, произносившиеся в собрании верующих. См. также *De anima*, 9.

12. О монтанизме см., например, *Eusebius*, *Hist. Eccl.*, V.16—19; *Epiphanius*, *Adversus Haereses*, 48 и др.

бой роли Св. Духа в церковной жизни, о пророках, видениях, умоисступлениях, о «духовных» людях (*pneumatici*), отличающихся от обычных верующих — «душевных» людей (*psychici*). Все чаще Тертуллиан восхвалял строгий аскетизм, суровые посты, критиковал второй брак, женские наряды и украшения и пр. Он жестко выступил против одобрения Церковью бегства во время гонений, ношения солдатами-христианами венков, занятия христианами государственных и общественных должностей, тесно связанных с языческим культом. Наконец, около 213 г. произошел окончательный разрыв Тертуллиана с Церковью и открытый переход на сторону монтанизма¹³. По мнению блаж. Иеронима, причина этого заключалась в зависти и оскорблениях, якобы нанесенных Тертуллиану клиром Римской Церкви¹⁴. Возможно, что этот конфликт вызвало то обстоятельство, что Тертуллиан претендовал на место епископа Карфагена или даже Рима; но скорее всего причиной конфликта были уже проявившиеся тогда симпатии Тертуллиана к монтанизму¹⁵. Так или иначе, Тертуллиан покинул Церковь, в которой он более не надеялся обрести спасение. Ожесточенный борьбой и постаревший, Тертуллиан оставил активную деятельность и изредка писал желчные антицерковные памфлеты. Вскоре он разочаровался и в монтанизме, по-видимому, из-за расхождения у его последователей теории с практикой¹⁶. В конце концов, Тертуллиан основал свою собственную секту (*conventiculum*), названную его именем — *tertullianistes*¹⁷. Хотя блаж. Иероним говорит, что Тертуллиан дожил до глубокой старости¹⁸, большинство исследователей полагают, что он умер вскоре после 220 г. Блаж. Иероним также свидетельствует, что Тертуллиан умер в разрыве с Церковью¹⁹, однако суще-

13. По мнению некоторых исследователей, этот переход совершился в 207 г. См. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 247.*

14. *Hieronymus, De vir. ill., 53: invidia postea et contumeliis clericorum Romanae Ecclesiae ad Montani dogma delapsus.* Некоторые исследователи полагают, что Иероним перенес на Тертуллиана свою собственную ситуацию. См. *Штернов. Указ. соч. С. 21, прим. 1.*

15. См. *Штернов. Указ. соч. С. 20, прим. 1; С. 21, прим. 1.*

16. См. *Штернов. Указ. соч. С. 21.*

17. См., *Augustinus, De haeresibus, 86.* По свидетельству Августина, эта секта просуществовала в Северной Африке до начала V века.

18. См. *Hieronymus, De vir. ill., 53: vixisse usque ad decrepitam aetatem.*

19. См. *Hieronymus, De virginitate beatae Mariae, 17: De Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiae hominem non fuisse.*

ствует другое мнение, согласно которому перед смертью Тертуллиан успел раскаяться и вернуться в лоно Церкви²⁰.

II. ТРУДЫ

Тертуллиан был самым плодовитым латинским богословом до никейского периода: он написал, по меньшей мере, 42 трактата, 11 из которых не сохранились²¹.

А. *Сохранившиеся* сочинения Тертуллиана можно разделить на три группы: апологетические, догматико-полемические и нравственно-аскетические.

а) *Апологетические*. В эту группу входят четыре трактата:

1. *Ad nationes* («К язычникам»²², CPL 2; PL 1, 559–608; CSEL 20, 59–133; CCSL 1, 11–75). Трактат написан в начале 197 г.²³ и состоит из двух книг; первая посвящена опровержению ложных обвинений, возводимых язычниками на христиан, а также изобличению пороков самих язычников; вторая – опровержению политеизма. Во второй книге Тертуллиан опирается на сочинение языческого автора *Варрона* (116–27 гг. до Р. Х.) *Antiquitates rerum divinarum*, где все языческие боги по происхождению разделены на три класса: боги философов (*physicum genus*), боги поэтов (*mythicum genus*) и народные боги (*gentile genus*). Трактат Тертуллиана адресован широкой аудитории, имеет характер философской апологии и представляет собой скорее собрание материала на данную тему, чем законченное произведение.

2. *Apologeticum* («Апология»²⁴, CPL 3; PL 1, 257–536; CSEL 69, 1 и далее; CCSL 1, 85–171). Этот главный апологетический трактат Тертуллиана написан в конце 197 г. и адресован карфаген-

20. См. *Штернов*. Указ. соч. С. 21, а также *Osborn E.* Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997. P. 176.

21. По мнению некоторых исследователей, Тертуллиан написал 44 трактата (см. *Тертуллиан*. Указ. соч. С. 15–16), однако серьезных данных для такого утверждения нет. См. ниже в разделе о неподлинных сочинениях.

22. Далее: *Ad nat.*

23. В датировке сочинений Тертуллиана мы ориентируемся, главным образом, на данные, приведенные в изданиях: *Тертуллиан*. Указ. соч. С. 19; *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 255–319; *Bardy G.* Tertullien // DTC XV, 133–139. Следует заметить, что установить точную дату написания многих сочинений Тертуллиана не представляется возможным.

24. Далее: *Apol.* Полное название: *Liber Apologeticus pro Christianis*.

скому проконсулу и начальникам провинций (*Romani imperii antistites*). Хотя в *Апологии* повторяются основные идеи предыдущего трактата, *Апология* отличается от него своим юридическим характером и строго продуманной и законченной структурой. В ней отчетливо выделяются четыре части: 1-я часть — вступление (о римских законах и правилах судопроизводства, гл. 1–6); 2-я часть — малая апология (опровержение обвинений христиан в безнравственности, гл. 7–9); 3-я часть — большая апология (опровержение обвинений в ненависти к богам (*crimen laesae divinitatis*) и к императору (*crimen laesae majestatis*), гл. 10–45); наконец, 4-я часть — эпилог (превосходство христианства над язычеством, гл. 46–50). Именно в этом трактате встречаются такие крылатые выражения Тертуллиана, как *sunt, non nascuntur christiani* («христианами становятся, а не рождаются», гл. 18), *anima naturaliter christiana* («душа по природе христианка», гл. 17), *semen est sanguis christianorum* («кровь христиан есть семя [христианства]», гл. 50) и др.

3. *De testimonio animae* («О свидетельстве души»²⁵, CPL 4; PL 1, 608–618; CSEL 20, 134–143; CCSL 1, 175–183), написано ок. 197–200 гг. В этом небольшом сочинении, состоящем всего из 6-ти глав, подробно развивается непосредственное доказательство бытия и единства Божия, кратко упомянутое Тертуллианом в 17-ой главе *Апологии*²⁶. Душа, тайная «христианка» по своему небесному происхождению, свидетельствует также о благодати и справедливости Божией, о своем бессмертии, о существовании дьявола, о будущем Суде, наказаниях и пр.

4. *Ad Scapulam* («К Скапуле»²⁷, CPL 24; PL 1, 697–706; CSEL 76, 9–16; CCSL 2, 1127–1132). Это сочинение, написанное в 212 г., представляет собой письмо Тертуллиана проконсулу Африки — Скапуле (211–213 гг.), начавшему гонения на христиан. В нем повторяются основные аргументы в защиту христиан, использованные Тертуллианом в его ранних апологетических трактатах. Указывается на неотъемлемое право человека на свободу вероисповедания: *nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi* («религии не свойственно принуждать к вере, которую следует принимать по воле, а не по принуждению», гл. 2). Кроме того, основываясь на судьбе предшествовавших

25. Далее: *De test. anim.*

26. Ср. также *De carn. Chr.*, 12; *De resurr.*, 3; 12; *Minucius Felix*, *Octav.*, 18.

27. Далее: *Ad Scap.*

гонителей христианства, Тертуллиан угрожает заболевшему проконсулу гневом Божиим (знак чего Тертуллиан видел в землетрясении 14 августа 212 г.), если тот не прекратит гонений (гл. 3)²⁸.

б) *Догматико-полемические*. В эту группу входят и трактатов, в которых Тертуллиан полемизирует с различными ересями и отклонениями от церковного «правила веры» (*regula fidei*):

5. *De praescriptione haereticorum* («О прескрипции [против] еретиков»²⁹, CPL 5; PL 2, 12–60; CSEL 70, 1–58; CCSL 1, 187–224; SC 46). Этот чрезвычайно важный трактат написан ок. 200 г. и посвящен опровержению христианских ересей в целом. Вслед за свт. Иринеем Лионским Тертуллиан указывает основные критерии отличия истинного церковного учения от его еретических искажений — древность, апостольское преемство, согласие с «правилом веры» и церковным Преданием. В отличие от свт. Ириней аргументы Тертуллиана носят более строгий юридический характер. В гл. 14 приводится пространное «правило веры», а в гл. 36 — краткое. В гл. 33 кратко разбираются основные ереси I–II вв. Присоединенный к трактату (гл. 46–53) каталог 32 ересей (или *Adversus omnes haereses*, «Против всех ересей», CPL 34 (dub.); PL 2, 61–74; CCSL 2, 1401–1410), по-видимому, принадлежит не Тертуллиану, а Викторину Петавскому³⁰ и является сокращенным латинским переводом *Syntagma* св. Ипполита Римского³¹.

6. *Scorpiace* («Противоядие от скорпионов»³², CPL 22; PL 2, 121–154; CSEL 20, 144–179; CCSL 2, 1069–1097). Этот небольшой трактат написан ок. 203 г. во время гонений (гл. 1)³³ и направлен против гностиков, которые отрицали необходимость мученичества за веру. На основании примеров из Св. Писания Тертуллиан доказывает, что мученичество необходимо в ситуации, когда у христианина нет иного способа избежать участия

28. В дальнейшем эту тему «гнева Божия» будут развивать свт. Киприан Карфагенский (*Ad Demetrianum*) и Лактанций (*De mortibus persecutorum*). См. ниже, глава III; VIII.

29. Далее: *De praescr.* В названии этого трактата использован юридический термин *praescriptio*, означающий «отклонение иска», или «возражение», «доказательство». Другое название: *De praescriptionibus adversus haereticos*.

30. См. ниже, глава VI.

31. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 272; 412.

32. Далее: *Scorpi.*

33. Некоторые отождествляют эти гонения с гонением *Скапулы* и относят время написания трактата к 213 г. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 282.

в идолослужении. Мученичество приравнивается им к новому рождению; оно дарует душе вечное блаженство в будущей жизни.

7. *Adversus Hermogenem* («Против Гермогена»³⁴, CPL 13; PL 2, 197–238; CSEL 47, 126–176; CCSL 1, 397–435). Трактат написан после 203 г. и направлен против одного христианского художника, а позже — ересиарха, который под влиянием античной философской традиции (прежде всего платонизма) наряду с Богом-Творцом признавал совечную Ему материю, являющуюся началом мирового зла. Тертуллиан видит в этом учении отрицание единства и всемогущества Божия и противопоставляет ему принцип творения из ничего (*ex nihilo*). Источником для Тертуллиана, по-видимому, послужили трактаты свт. Феофила Антиохийского *Против ереси Гермогена*³⁵ и *К Автолику*³⁶.

8. *Adversus Marcionem* («Против Маркиона»³⁷, в пяти книгах, CPL 14; PL 2, 239–524; CSEL 47, 290 и далее; CCSL 1, 441–726; SC 365, 368, 399). Это самый большой трактат Тертуллиана. Он направлен против гностика-дуалиста Маркиона, учившего о существовании двух богов: одного благого, бога Нового Завета, Отца Господа Иисуса Христа, а другого — злого, бога Ветхого Завета, творца и судию нашего мира. Трактат Тертуллиана претерпел три редакции. Первая была написана им на скорую руку ок. 207 г. и была им разорвана³⁸. Затем Тертуллиан сделал новую подробную редакцию этого трактата, однако еще до опубликования она была украдена у него одним из его друзей, который издал часть ее³⁹. В третьей редакции, которая была написана ок. 211–212 г., Тертуллиан добавил к прежним трем книгам книги 4–5⁴⁰. В 1-ой книге на основании самого понятия Бога как *Наивысшего* (*summum magnum*) Тертуллиан опровергает дуалистические представления Маркиона и доказывает единство Бога Ветхого и Нового Завета, Бога благого и Бога справедливого. Во 2-ой книге доказывается тождество едино-

34. Далее: Adv. Herm.

35. Данный трактат свт. Феофила не сохранился; о нем упоминает Евсевий (Hist. Eccl., IV.24).

36. См. Ad Autol., II.4; 10; 13.

37. Далее: Adv. Marc.

38. См. Adv. Marc., I.1; 16.

39. См. Adv. Marc., I.1.

40. Впрочем, Тертуллиан упоминает, что пятая книга была составлена после трактата *De resurrectione carnis* (написан после 206 г., см. Adv. Marc., V.10).

го Бога и Бога Творца⁴¹. В 3-ей книге, написанной под влиянием иустинового *Диалога с Трифоном-иудеем* и иринеевого трактата *Против ересей*, опровергается христология Маркиона и доказывается, что Христос есть истинный Мессия, возвещенный ветхозаветными пророками и посланный Богом-Творцом, а не какой-то «эон», пришедший из высшего мира. В 4-ой и 5-ой книгах критикуются так называемые *Antitheses*, т. е. Маркионовская редакция текста Нового Завета. Тертуллиан доказывает, что между Ветхим и Новым Заветом нет противоречия, и что даже составленный Маркионом «купированный» текст опровергает его еретическое учение. В 4-ой книге разбирается маркионово Евангелие, а в 5-ой — Послания ап. Павла.

9. *Adversus Valentinianos* («Против Валентиниан», CPL 16; PL 2, 538—594; CSEL 47, 177 и далее; CCSL 2, 753—778; SC 280—281). Трактат написан после 206 г. и направлен против гностика Валентина и его последователей. Источником для Тертуллиана послужила 1-ая книга *Против ересей* свт. Иринея Лионского, а также сочинения св. Иустина, Мильтиада и Прокула⁴². Во вступлении (гл. 1—6), носящем следы большей самостоятельности, Тертуллиан указывает на эзотерический характер секты валентиниан, объединяющий ее с языческими мистериями. Трактат был написан на скорую руку, поскольку в будущем Тертуллиан собирался написать более подробное сочинение по тому же вопросу⁴³.

10. *Adversus Judaeos* («Против иудеев»⁴⁴, CPL 33 (dub.); PL 2, 597—642; CSEL 70, 251 и далее; CCSL 2, 1339—1396). Этот трактат, написанный ок. 198—206 гг., возник как результат диспута между христианином и иудейским прозелитом, в котором принимал участие и Тертуллиан. В первой части трактата (гл. 1—8) Тертуллиан показывает, что ветхозаветный закон более не имеет силы и должен пониматься в духовном смысле. Место неверных иудеев заняли верующие христиане из язычников. На основании ветхозаветных пророчеств также доказывается, что Иисус Христос есть истинный Мессия. Основным источником для этой части трактата Тертуллиана послужило сочи-

41. Возможно, что при написании этой книги Тертуллиан пользовался утраченным трактатом свт. Феофила Антиохийского *Против Маркиона*, который упоминается Евсевием (Hist. Eccl., IV.24).

42. См. Adv. Valentin., 5.

43. См. Adv. Valentin., 3; 6.

44. Далее: Adv. Jud.

нение св. Иустина *Диалог с Трифоном-иудеем*. Подлинность гл. 9—14, продолжающих тему ветхозаветных пророчеств о Христе, вызывает сомнения; вероятно, они представляют собой выдержки из 3-ей книги трактата Тертуллиана *Против Маркиона*, сделанные каким-то неизвестным автором.

11. *De baptismo* («О крещении»⁴⁵, CPL 8; PL 1, 1197—1224; CSEL 20, 201—218; CCSL 1, 277—295; SC 35). Этот трактат написан между 198—206 гг. в опровержение ложного учения некой Квинтииллы (Quintilla), последовательницы гностической секты канинитов, которая отрицала таинство крещения. Этот трактат является самым ранним сочинением доникейского периода, специально посвященным таинству крещения и миропомазания. Трактат разделяется на две части. В 1-ой части (гл. 1—9) говорится о значении таинства крещения, о его телесной и духовной стороне, о чинопоследовании таинства, о крещальной формуле, о миропомазании, возложении рук и др. Во 2-ой части (гл. 10—20) Тертуллиан касается некоторых частных вопросов, связанных с таинством крещения, таких как необходимость и единственность крещения, лицо, совершающее таинство, время и место его совершения, возраст крещаемых и др. До появления этого трактата на латыни существовала его греческая версия⁴⁶.

12. *De anima* («О душе»⁴⁷, CPL 17; PL 2, 646—752; CSEL 20, 298 и далее; CCSL 2, 781—869). Этот большой трактат, написанный после 206 г.⁴⁸, представляет собой продолжение ранее написанного утраченного трактата Тертуллиана *De censu animae* («О свойстве души»), направленного против упомянутого выше еретика *Гермогена*⁴⁹. В нем опровергаются ложные, с точки зрения автора, учения о душе, распространенные в языческой философии (прежде всего в платонизме), и излагается собственное учение Тертуллиана, представляющее собой сочетание стоических, библейских и монтанистических элементов. После небольшого вступления (гл. 1—3) в 1-ой части трактата (гл. 4—22) исследуются основные качества и способно-

45. Далее: *De bapt.*

46. См. *De bapt.*, 15.

47. Далее: *De anima*.

48. Некоторые исследователи, основываясь на том, что в трактате Тертуллиан неоднократно выражает точку зрения монтанистов (см. гл. 9; 45; 58), относят время написания трактата к 210—213 гг. См. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 289.*

49. См. *De anima*, 1.

сти души; во 2-ой части (гл. 23–37.4) — ее происхождение; а в 3-ей (гл. 37.5–58) — развитие души, ее состояние во время сна и смерти, ее посмертная участь и др. Основным источником для Тертуллиана была стоическая психология, а также учение философа-врача Сорана Эфесского (Soranus, нач. II в.), изложенное в его утраченном трактате *О душе* (Περὶ ψυχῆς).

13. *De carne Christi* («О плоти Христа»⁵⁰, CPL 18; PL 2, 754–792; CSEL 70, 189–250; CCSL 2, 873–917; SC 216–217). Этот трактат, написанный также после 206 г., направлен против гностиков — Маркиона, Апеллеса, Василида и Валентина — исповедовавших *докетизм*, т. е. учение о призрачности плоти Христа. Тертуллиан строит свое опровержение как ответ на три вопроса: была ли у Христа плоть (an fuerit), откуда она произошла (unde fuerit) и какая она (cujusmodi fuerit, гл. 1). В трактате наиболее полно изложено христологическое учение Тертуллиана. Доказательство истинности телесной природы Христа дает Тертуллиану веские аргументы в пользу истинности воскресения нашей плоти, которое подробно рассматривается в следующем трактате.

14. *De resurrectione carnis* («О воскресении плоти»⁵¹, CPL 19; PL 2, 795–886; CSEL 47, 25–125; CCSL 2, 921–1012). Этот трактат является непосредственным продолжением предыдущего и написан вскоре после него. После краткого вступления (гл. 1–2) в 1-ой части трактата (гл. 3–17) Тертуллиан доказывает возможность воскресения истлевшей плоти, исходя из здравого смысла (de communibus sensibus); во 2-ой части (гл. 18–53) то же самое доказывается на основании Св. Писания Ветхого и Нового Завета; наконец, в 3-ей части (гл. 55–63) Тертуллиан касается вопроса о свойствах нашего тела после воскресения, о его целостности и самоидентичности.

15. *Adversus Praxean* («Против Праксея»⁵², CPL 26; PL 2, 154–196; CSEL 47, 227 и далее; CCSL 2, 1159–1205). Этот трактат, написанный ок. 213 г., представляет собой первый в истории христианского богословия трактат, специально посвященный триадологии. Он направлен против ереси некоего Праксея, малоазийца по происхождению. Приехав в Рим, Праксей, во-первых, выступил против монтанизма и добился его осуж-

50. Далее: De carn. Chr.

51. Далее: De resurg. Другое название: *De resurrectione mortuorum* («О воскресении мертвых»).

52. Далее: Adv. Prax.

дения Римским епископом, а во-вторых, стал распространять антитринитарное учение о том, что Бог един не только по сущности, но и по лицу (гл. 1). Эта ересь была разновидностью монархианства *модалистического типа*. Поскольку же из рассуждения Праксея выходило, что на кресте пострадал Бог Отец (*Pater passus est*, гл. 2), то эту ересь называли также *патрипассианством*. Из Рима ересь Праксея попала и в Карфаген, после чего Тертуллиан и написал свой трактат, где подробно опровергает еретическое учение Праксея, которое он считает разновидностью иудейства, а также излагает христианское учение о Св. Троице (сам латинский термин *Trinitas* «Троица», появляется именно здесь, см. гл. 2 и далее), которое в целом сводится к формуле: *una substantia tres personae* («единая сущность и Три Лица»). Защищая церковное учение, Тертуллиан сам не избежал ошибок, в частности, субординационизма и привнесения принципа *икономии* (*οἰκονομία*) в учение о Св. Троице. В гл. 2 приводится пространный символ веры. В гл. 27–30 затрагивается христология. В трактате ясно засвидетельствован разрыв Тертуллиана с Церковью (с *psychici* «душевными христианами») и переход в монтанизм (гл. 1).

с) *Нравственно-аскетические*. Это самая большая группа сочинений Тертуллиана. В нее входят 16 трактатов:

16. *Ad martyras* («К мученикам»⁵³, CPL 1; PL 1, 619–628; CSEL 67, 1–8; CCSL 1, 3–8). Это один из самых ранних трактатов Тертуллиана, написанный во время гонений на христиан в 197 или в 202 г., при проконсуле Вигеллии Сатурнине, когда пострадали св. мученицы Перпетуя и Фелицитата. В своем трактате Тертуллиан обращается к христианам, находящимся в темнице в ожидании смертной казни, и увещевает их хранить мир друг с другом и мужественно претерпеть страдания за веру Христову. Трактат Тертуллиана имеет множество параллелей с *Passio Perpetuae et Felicitatis* («Страдание Перпетуи и Фелицитаты», CPL 32 (dub.); PL 3, 13–58), так что некоторые исследователи считают Тертуллиана автором или, по крайней мере, редактором последнего⁵⁴.

17. *De spectaculis* («О зрелищах»⁵⁵, CPL 6; PL 1, 627–662; CSEL 20, 1–29; CCSL 1, 227–253; SC 332). Этот трактат написан меж-

53. Далее: Ad mart.

54. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. I. P. 181.

55. Далее: De spect.

ду 198—206 гг. и адресован оглашенным. Он состоит из 2-х частей. В 1-ой части (гл. 4—13) рассматривается история происхождения языческих зрелищ (цирковых игр, гимнастических состязаний, гладиаторских боев, театров и пр.). Основываясь на Варроне и Светонии, Тертуллиан говорит, что игры и зрелища произошли от древних языческих обрядов и мистерий. Участие в них христиан, давших обеты св. крещения, рассматривается как их участие в идолослужении. Во 2-ой части (гл. 14—30) зрелища обсуждаются с точки зрения нравственности; выясняется их безнравственный характер и несовместимость с христианством. Последняя, 30-ая глава посвящена эсхатологии — в ней яркими красками описывается Второе Пришествие Христа, воскресение праведников, их 1000-летнее Царство со Христом на земле, Страшный Суд и наказания, уготованные язычникам.

18. *De cultu feminarum* («Об убранстве женщин»⁵⁶, в двух книгах, CPL II; PL I, 1304—1334; CSEL 70, 59—95; CCSL I, 343—370; SC 173). Этот трактат был написан вскоре после предыдущего трактата (см. *De spect.*, 8). Первоначально две книги трактата были двумя самостоятельными произведениями⁵⁷. Вторая является не продолжением первой, но более подробным рассуждением на ту же тему, по-видимому, потому что автор не был вполне удовлетворен первой. В целом, в этом трактате Тертуллиан развивает тему трактата *De spectaculis* о том, что женщинам-христианкам не пристало следовать языческим обычаям и украшать себя косметикой, украшениями (*cultus*) и нарядами (*ornatus*). В самом начале 1-ой книги Тертуллиан напоминает женщинам-христианкам, которых он называет «возлюбленными сестрами» (*sorores dilectissimae*), что грехопадение произошло по вине Евы (гл. 1). Ссылаясь на апокрифическую книгу Еноха, Тертуллиан говорит, что украшения и косметика имеют демоническое происхождение (гл. 2—3). Во второй книге критический тон Тертуллиана по отношению к женскому убранству несколько смягчен, и из разницы между двумя книгами можно заключить, что вторая написана значительно позднее первой⁵⁸. В последней 13-ой главе говорится о близости гонений, но остается неясным, о каких гонениях идет речь.

56. Далее: *De cultu fem.*

57. Первое называлось *De habitu muliebri* («О внешнем виде женщины»), а второе — *De cultu feminarum*.

58. См. *Quasten. Op. cit. Vol. I. P. 295.*

19. *De oratione* («О молитве»⁵⁹, CPL 7; PL 1, 1149–1196; CSEL 20, 180–200; CCSL 1, 257–274). Этот трактат, написанный около 198–200 гг., адресован оглашенным и содержит самый ранний в христианской письменности комментарий на молитву *Pater noster* (гл. 2–9), которую Тертуллиан называет «кратким содержанием всего Евангелия» (*breviarium totius Evangelii*, гл. 1), а также практические советы о молитве (гл. 9–29). В гл. 19 говорится о Евхаристии, а в гл. 25 — о часах ежедневной молитвы (3-ий, 6-ой и 9-ый). Этот трактат послужил образцом для трактата свт. Киприана Карфагенского *De oratione dominica*⁶⁰.

20. *De patientia* («О терпении»⁶¹, CPL 9; PL 1, 1249–1274; CSEL 47, 1–24; CCSL 1, 299–317; SC 310). Этот трактат, написанный около 200–203 гг., посвящен рассуждению о необходимости для христианина такой добродетели, как терпение, которой сам Тертуллиан, по его собственному признанию, не обладал (гл. 1). Истоки противоположного ему порока — нетерпения — находятся в самом диаволе (гл. 5). Этот трактат стал одним из основных источников трактата свт. Киприана Карфагенского *De bono patientiae*⁶².

21. *De paenitentia* («О покаянии»⁶³, CPL 10; PL 2, 979–1030; CSEL 76, 129–170; CCSL 1, 321–340; SC 316). Этот трактат, написанный в 203 г.⁶⁴, дает ценные сведения по истории покаянной дисциплины в Древней Церкви. В первой части (гл. 1–6) говорится о покаянии оглашенных перед принятием таинства крещения; во второй (гл. 7–12) — о возможности однократного «второго покаяния», дающего христианину, отпавшему от Церкви через грех, возможность вернуться в ее лоно. Тертуллиан говорит также о публичном исповедании грехов (*exomologesis*, гл. 9–12), через которое происходило примирение с Церковью в присутствии пресвитеров, мучеников и мирян (гл. 9). В гл. 12 говорится о вечном осуждении в геенне тех, кто не воспользовался возможностью второго покаяния.

22. *Ad uxorem* («К жене»⁶⁵, в двух книгах, CPL 12; PL 1, 1274–

59. Далее: *De orat.*

60. См. ниже, гл. III.

61. Далее: *De patien.*

62. См. ниже, гл. III.

63. Далее: *De paenit.*

64. В гл. 12 Тертуллиан упоминает извержение вулкана Везувия, которое было в 203 г.

65. Далее: *Ad uxorem.*

1304; CSEL 70, 96—124; CCSL 1, 373—394; SC 273). Это первый из трех трактатов, посвященных теме брака. Он написан между 200 и 206 гг. В нем Тертуллиан защищает целостность и неразрывность христианского брака, резко осуждая мотивы, по которым вдовы выходят замуж вторично. В первой книге он советует своей жене после его смерти не вступать в новый брак и вести аскетический образ жизни. Во второй книге Тертуллиан убеждает жену, что если она все-таки выйдет замуж вторично, то только за христианина. В конце второй книги Тертуллиан говорит о нравственной высоте и подлинном счастье христианского брака, освящаемого Церковью (гл. 9).

23. *De exhortatione castitatis* («О поощрении целомудрия»⁶⁶, CPL 20; PL 2, 913—930; CSEL 70, 125—152; CCSL 2, 1015—1035; SC 319). Этот трактат, написанный около 208—212 гг., обращен к одному из друзей Тертуллиана, недавно потерявшему жену. Автор возвращается здесь к теме второго брака, который он теперь считает прелюбодеянием. Даже первый брак по его сущности Тертуллиан ставит наряду с развратом (*stuprum*, гл. 9); он восхваляет девство и воздержание и убеждает своего друга не жениться вторично.

24. *De monogamia* («О единобрачии»⁶⁷, CPL 28; PL 2, 930—954; CSEL 76, 44—78; CCSL 2, 1229—1253; SC 343). Это последний трактат на тему брака; он написан после 213 г.⁶⁸ уже после окончательного перехода Тертуллиана в монтанизм. Здесь взгляды Тертуллиана отличаются еще более суровым ригоризмом. Он говорит о первом браке как снисхождении к немощи естества, второй брак считает незаконным и равным прелюбодеянию (*adulterium*, гл. 15) и советует предпочитать полное воздержание. Для подтверждения своих взглядов Тертуллиан апеллирует к монтанистическим «откровениям» Параклета и к Св. Писанию (гл. 2—14).

25. *De virginibus velandis* («О покрывалах девушек»⁶⁹, CPL 27; PL 2, 888—914; CSEL 76, 79—103; CCSL 2, 1209—1226). Этот трактат, первоначально написанный по-гречески (см. гл. 1), относится к 207—213 гг. В нем Тертуллиан убеждает девушек-христианок ходить с покрытой головой как на улице, так и в церкви. В 1-ой главе трактата приводится краткий символ веры.

66. Далее: *De exhort. cast.*

67. Далее: *De monog.*

68. Возможно, в 217 г. (см. *De monog.*, 3).

69. Далее: *De virg. vel.*

26. *De pallio* («О плаще», CPL 15; PL 2, 1029–1050; CSEL 76, 104–126; CCSL 2, 733–750). Этот самый краткий трактат Тертуллиана был написан ок. 205–206 гг. В нем Тертуллиан защищает от обвинений в том, что он сменил римскую тогу на простой плащ, который носят философы, риторы, софисты, врачи, поэты, музыканты и другие люди науки и искусства.

27. *De corona militis* («О венке воина»⁷⁰, CPL 21; PL 2, 76–102; CSEL 70, 153–188; CCSL 2, 1039–1065). В этом трактате описан случай с одним христианином, служившим в римской армии, который отказался надеть на голову венки по случаю денежных премий (*donativum*), выданных сыновьями умершего 4 февраля 211 г. императора Септимия Севера, за что и был заключен в тюрьму (гл. 1). В трактате Тертуллиан защищает его поступок, доказывая, что ношение венков тесно связано с языческим культом и неприемлемо для христианина. Более того, по мнению Тертуллиана, война и служба в армии вообще противоречат христианской вере (гл. 11). Для критики языческих обычаев Тертуллиан использовал сочинение Клавдия Сатурнина *De coronis* («О венках», гл. 7).

28. *De idololatria* («Об идолопоклонстве»⁷¹, CPL 23; PL 1, 663–696; CSEL 20, 30–58; CCSL 2, 101–1124). Этот трактат, по всей вероятности, был написан одновременно с предыдущим. В нем Тертуллиан доказывает, что не только служба в армии (гл. 19), но и любая государственная должность или общественная профессия, связанная с идолопоклонством, неприемлема для христианина (гл. 4–18). По мнению Тертуллиана, именно идолопоклонство сосредотачивает в себе все остальные тяжкие грехи и является главной причиной Страшного Суда (гл. 1).

29. *De fuga in persecutione* («О бегстве во время гонения»⁷², CPL 25; PL 2, 103–120; CSEL 76, 17–43; CCSL 2, 1135–1155). Этот трактат, написанный в 212–213 гг., адресован другу Тертуллиана Фабию. Если ранее Тертуллиан предполагал возможность для христианина скрыться во время гонений (см. *Ad iheros.*, I.3; *De patient.*, 13), то в данном трактате он решительно отвергает это, считая, что такой поступок противоречит воле Бога, Который посредством гонений испытывает веру христиан (гл. 1).

70. Далее: *De corona*.

71. Далее: *De idolol.*

72. Далее: *De fuga*.

30. *De jejunio*⁷³ *adversus psychicos* («О посте. Против «душевных» христиан»⁷⁴, CPL 29; PL 2, 953–978; CSEL 20, 274–297; CCSL 2, 1257–1277). Этот трактат, написанный в 217–218 гг., направлен против кафолической Церкви, которая, по мнению монтаниста Тертумлиана, придерживалась недостаточно строгих правил относительно поста и воздержания. Тертумлиан требует более продолжительных постов, сухоядения (хегорфাগiае), то есть отказа от добавления в пищу мяса, соусов и фруктов, а также полного воздержания от вина, мытья и пр. (гл. 1). В пользу строгого поста и воздержания Тертумлиан приводит свидетельства из Св. Писания (гл. 2–10), а также защищается от обвинений в ереси и псевдопророчестве (гл. 11). В целом трактат содержит ценные материалы по истории дисциплины поста в Древней Церкви.

31. *De pudicitia* («О стыдливости»⁷⁵, CPL 30; PL 2, 979–1030; CSEL 20, 219–273; CCSL 2, 1281–1330; SC 394–395). В этом, по видимому, последнем по времени написания трактате Тертумлиан возвращается к теме покаяния. Он критикует некоего «великого понтифика» (pontifex maximus), «епископа епископов» (episcopus episcoporum), «благословенного папу» (benedictus papa), возможно, Каллиста, папу Римского (217–222 гг.), но скорее всего карфагенского епископа Агриппина⁷⁶ за то, что тот издал указ, на основании которого могли быть отпущены грехи блуда и прелюбодеяния тем, кто в них покается (moechiaе et fornicationis delicta, гл. 1). Тертумлиан касается здесь вопроса о власти «вязать и решить», т. е. прощать грехи, которая, согласно учению монтанистов, разделяемому и Тертумлианом, была вручена не церковной иерархии, но харизматическим лидерам — пророкам и апостолам (гл. 21). Тертумлиан резко критикует покаянную дисциплину, существовавшую в карфагенской церкви его времени, и полагает, что власть «вязать и решить» (т. е. не отпускать или отпускать) не распро-

73. Или: *De jejuniis*.

74. Далее: *De jejun.*

75. Далее: *De pudic.*

76. О первом мнении см. Brent A. Hippolytus and the Roman Church in the third century. Leiden–New York–Köln, 1995. P. 509–517; Osborn. Op. cit. P. 175. О втором мнении см. Bardy. Op. cit., 141; 161. Кроме того, свт. Киприан Карфагенский упоминает, что карфагенский епископ Агриппин созвал в Карфагене собор как раз по вопросу об отпущении грехов, которое может быть только в Церкви (Ер. 71.3–4).

страняется на «непростительные» (*irremissibilia*) грехи, в том числе блуд и прелюбодеяние (гл. 2; 21).

В. *Утраченные сочинения* (CPL 31; PL 2, 1121—1136). Как мы уже сказали, целый ряд трактатов Тертуллиана был утрачен:

32. *Ad amicum philosophum* («К другу-философу», CPL 30d). Этот трактат был написан Тертуллианом в ранний период, до 197 г. По сообщению блаж. Иеронима (Ер. 22.22; *Adversus Jovinianum*, I.13), в нем Тертуллиан затрагивал тему брака и связанных с ним тягот.

33. *De censu animae* («О свойстве души», CPL 30c). См. выше, № 12.

34. *De fato* («О судьбе», CPL 30). Этот трактат был написан ок. 200—205 гг. и упоминается Тертуллианом в *De anima*, 20. В нем Тертуллиан обсуждал вопросы о судьбе, необходимости, случайности, свободе воли, о Боге и диаволе и их влиянии на человека. Этот трактат впоследствии цитировал африканский писатель Фульгенций (*Exp. serm. Antiqu.*, 16). По-видимому, его использовал также Псевдо-Амвросий (*Амвросиаст*) в своих *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (Quaest. 115).

35. *Adversus Apelleiacos* («Против Апеллеян», CPL 30a). Этот трактат, написанный ок. 200—206 гг., упоминается в *De carn. Chr.*, 8 и направлен против Апеллеса, знаменитого ученика Маркиона, жившего в Риме в конце II в.⁷⁷

36. *De paradiso* («О рае», CPL 30e), написан в то же время, упоминается в *De anima*, 55; *Adv. Marc.*, V.12. В нем Тертуллиан развивал хилиастические представления, что все души, кроме душ мучеников, будут пребывать в аду до Второго Пришествия Христова.

37. *De spe fidelium* («О надежде верных»), написан ок. 205—206 гг., упоминается в *Adv. Marc.*, III.24 и у блаж. Иеронима (*De vir. ill.*, 53). В этом трактате Тертуллиан доказывал, что ветхозаветные пророчества о восстановлении Израиля должны пониматься в прообразовательном смысле как указывающие на Пришествие Христа и учреждение Церкви Христовой (*Adv. Marc.*, III.24). По свидетельству блаж. Иеронима, в трактате автор также отстаивал хилиастические представления⁷⁸.

77. О нем см. св. *Ипполит Римский*, *Adv. Haeres.*, X.20; *Есеевий*, *Hist. Eccl.*, V.13; *Псевдо-Тертуллиан*, *Adv. Haeres.*, 19.

78. *De vir. ill.*, 18; *Comm. in Ezech.*, 36.1; *Comm. in Is.*, 18, praef.

38. *Περὶ ἐκστάσεως*, *De exstasi* («Об иступлении», CPL 306). Этот большой трактат, написанный по-гречески и состоявший из 6-ти книг, был составлен после перехода Тертумлиана в монтанизм (213 г.). По свидетельству блаж. Иеронима (*De vir. ill.*, 40; 53), этот трактат был направлен против Церкви (*adversus Ecclesiam*); в нем Тертумлиан доказывал истинность монтанистических пророчеств, произносимых в состоянии иступления и беспамятства. К первым шести книгам своего трактата Тертумлиан впоследствии добавил седьмую, в которой он защищал монтанизм от критики Аполлония, написавшего большое сочинение против Монтана, Приски и Максимиаллы.

39. *De Aaron vestibus* («Об одеждах Аарона»), упоминается у блаж. Иеронима (Ер. 64.23).

40. *De carne et anima* («О плоти и душе»), 41. *De animae submissione* («О смирении души»), 42. *De superstitione saeculi* («О мирском суеверии») — эти три трактата известны только из перечня в рукописи IX в. (*Codex Agobardinus*)⁷⁹.

С. *Неподлинныe сочинения* (PL 2, 1049—1118). Тертумлиану приписывается целый ряд сочинений, которые ему не принадлежат: *Carmen aversus Marcionitas* («Песнь против маркионитов», в пяти книгах, CPL 36), *De execrandis gentium diis* («О достойных проклятия языческих богах», CPL 35), *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini* («Песнь к Флавию Феликсу о воскресении мертвых и о Господнем Суде») и некоторые другие.

Д. *Стиль и язык сочинений Тертумлиана.* *Влияние на последующую традицию*

Сочинениям Тертумлиана присущ свой неповторимый стиль, отличающийся экспрессивностью, короткими предложениями, обилием вопросов, за которыми следуют краткие ответы, антитезами, игрой слов. Тертумлиан предпочитает необычные формы выражения и неологизмы. Последние можно разделить на три группы: 1) лексические, 2) семантические и

79. Кроме того, некоторые исследователи на основании весьма неопределенного высказывания блаж. Иеронима (Ер. 36.1) делают вывод, что Тертумлиан написал еще два не дошедших до нас сочинения — *De circumcissione* («Об обрезании») и *De mundis et immundis animalibus in Levitico* («О чистых и нечистых животных в Левите»). См. *Тертумлиан*. Указ. соч. С. 15—16.

3) грецизмы⁸⁰. Тертуллиан является создателем *христианской латыни* — языка, которым пользовались все последующие латинские богословы и церковные писатели. Ему они обязаны такими богословскими понятиями, как *Trinitas, persona, unitas substantiae, creator, saluficator (salvificator), sacramentum, baptisma, baptizare, Ecclesia, clerus, sacerdos, eleemosyna, euangelium, humilitas, misericordia, satisfactio, dispositio* и др. Влияние Тертуллиана на последующих латинских богословов и церковных писателей очень велико. Свт. Киприан Карфагенский «не проводил ни дня без чтения Тертуллиана» и называл его своим учителем⁸¹. Блаж. Иероним называл его «человеком яркого и сильного дарования»⁸². «Кто учение Тертуллиана, — говорил он, — кто его проникательнее? Его *Апологетик* и книги *Против язычников* обнимают собой всю мирскую науку»⁸³. Преп. Викентий Леринский также восклицал: «Кто учение этого человека, кто искушеннее в вещах Божественных и человеческих?.. Кто еще так славится своей речью? Она столь насыщена вескими доводами, что и тех, кого не смогла привлечь, просто принуждает к согласию. Сколько в ней слов, столько и мыслей; сколько суждений, столько и побед»⁸⁴. Столь высокую оценку следует дать и богословской мысли Тертуллиана. Он затронул практически все сферы христианской догматики — триадологию, учение о творении, христианскую антропологию, амартологию, сотериологию, христологию, мариологию, экклезиологию, эсхатологию. Он был превосходным апологетом и полемистом, учителем христианской нравственности и проповедником. Он положил начало и латинской экзегетике, хотя его экзегетические трактаты и не дошли до нас. Все это стало бесценным вкладом Тертуллиана в зарождающуюся западную богословскую традицию. Непосредственное влияние Тертуллиан оказал на латинских церковных писателей III века — свт. Киприана Карфагенского, Новациана, Лактанция. Вместе с тем особенности его юридического мышления оставили неизгладимый след на последующем латинском богословии, так что Тертуллиана можно считать основоположником латинского *догматического юри-*

80. Подробнее см. *Index latininitatis tertullianae*, PL 2, 1249—1384; Штернов. Указ. соч. С. 5; Тертуллиан. Указ. соч. С. 21—22.

81. *Hieronymus*, De vir. ill., 53.

82. *Ibid.*

83. *Hieronymus*, Ep. 70.5.

84. *Vincentius Lerinensis*, *Commonitorium*, 17—18.

дизма⁸⁵. Однако уклонение Тертуллиана в монтанизм не позволило ему занять достойное место среди Отцов Церкви.

III. УЧЕНИЕ

1. Богопознание и его виды. Источники христианского вероучения.

1. *Общие положения.* Учение Тертуллиана о *христианском знании* вообще и о *богопознании* в частности отличается своим *нравственно-практическим* и *объективным* характером. Первый обусловлен тем, что научно-теоретическая деятельность человеческого разума в области христианского вероучения подчиняется *вере и спасению* как конечной цели всей человеческой деятельности. Второй определяется тем, что в учении Тертуллиана субъективный, человеческий элемент основывается на объективном, *Божественном авторитете*, задающем необходимые границы деятельности человеческого разума⁸⁶.

1.1. *Возможность богопознания и его виды.* Прежде всего Тертуллиан доказывает саму *возможность* богопознания, высшее основание которого он видит в самом Боге и Его благодати: «Благодать Творца прежде всего состоит в том, что Он не пожелал быть навеки сокрытым, то есть [не пожелал], чтобы не было ничего, что могло бы познавать Бога. Ибо что может быть столь великим благом, как не познание Бога и наслаждение им?» (Adv. Marc., II.3⁸⁷; 4⁸⁸). По Своей благодати Бог не только пожелал быть познаваемым, но и создал существо, способное Его познать: «Надлежало, чтобы Бог был познаваем, что уже есть благо, и, без сомнения, разумное; надлежало также, чтобы существовало нечто достойное, что могло бы познавать Бога. Но что же могло быть предусмотрено более достойное [что могло бы познавать Бога], чем [человек] — образ и подобие Божие? И это, без сомнения, есть благо и благо разумное»

85. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 322, где автор приводит множество примеров юридических понятий и принципов, примененных Тертуллианом в богословии. Ниже мы обсуждаем их в связи с тем или иным учением Тертуллиана.

86. См. *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880. С. 52.

87. *Prima denique bonitas Creatoris, qua se Deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui Deus cognosceretur. Quid enim tam bonum, quam notitia et fructus Dei?*

88. *Igitur, cum cognoscendo Deo hominem prospexisset bonitas Dei ipsius.*

(Adv. Marc., II.6⁸⁹; 4⁹⁰). Таким образом, согласно Тертуллиану, богопознание возможно и с объективной стороны, поскольку Бог захотел быть познаваемым для человека; и с субъективной стороны, поскольку человек был наделен определенными способностями для такого познания⁹¹.

Тертуллиан признает два вида богопознания — *естественное* (naturalis), опирающееся на *природу* (natura), и *сверхъестественное*, или *откровенное*, основанное на *Божественном Откровении* (ex praedicationibus, Adv. Marc., I.18; De test. anim., 2—6; De spect., 2). И то, и другое знание обусловлено *верой* (fides) как первым и необходимым условием всякого христианского знания вообще. Место и значение, которое в учении Тертуллиана занимают вера, естественное и откровенное богопознание, определяются его взглядом на историю развития религиозного сознания человечества. В соответствии с планом Божественного домостроительства это развитие совершалось в такой последовательности⁹²: прежде всего в человеке воспитывалась *вера*; по недостатку веры пал первый человек, через веру же должно было совершиться и восстановление его (De carn. Chr., 17). Путем воспитания веры в человеке исправлялось *естественное богопознание*, получившее ложное направление под влиянием греха. В дополнение к естественному богопознанию человеку сообщалось *откровенное богопознание*, постепенно раскрывавшееся до полного откровения истины во Христе (Adv. Marc., I.18; III.2). Усовершенствование же знания откровенной истины последовало под влиянием новых *откровений Параклета*.

1.2. *Вера и ее отношение к знанию*. Подобно ап. Павлу, Тертуллиан отводит *вере* центральное место в религиозно-теоретической и нравственно-практической деятельности человека⁹³. По его словам, вера служит неколебимым основанием нашего спасения (De bapt., 18)⁹⁴, направляя разум к приобретению истин-

89. Oportebat Deum cognosci: bonum hoc utique et rationale. Oportebat dignum aliquid esse, quod Deum cognosceret: quid tam dignum prospici posset, quam imago Dei et similitudo? Et hoc bonum, sine dubio, et rationale.

90. Homo... animal rationale, intellectus et scientiae capax.

91. См. Попов К. Указ. соч. С. 54.

92. См. Попов К. Указ. соч. С. 54—55.

93. Там же. С. 56.

94. Fides integra secure est de salute.

ного знания, а сердце и волю — к нравственно-добродетельной жизни (Adv. Marc., I.2)⁹⁵, подавая нам оправдание и делая нас *сынами веры* (ibid., V.3)⁹⁶. Вера есть совместное действие и человека, и Бога, поскольку она, с одной стороны, создается Богом в душе человека величием Его дел, пророчествами и чудесами, а с другой стороны, по справедливости вменяется Богом и человеку, который, в свою очередь, воздает ее Богу, научаясь верить Ему на прочных и разумных основаниях (Adv. Marc., I.12; III.2⁹⁷). Согласно Тертутлиану, вера всегда утверждается на каком-либо основании — или на внутреннем чувстве, с субъективной стороны, или на Божественном авторитете, с объективной стороны, — и противопоставляется легковерию (*temeraria fides, monstruosissima fides*, Adv. Marc., III.3; 4), не опирающемуся на достаточные основания⁹⁸.

По мнению Тертутлиана, вера занимает двойственное положение по отношению к богопознанию: во-первых, она предшествует знанию Бога, служа первым и необходимым условием, открывающим доступ к такому знанию; во-вторых, вера остается постоянной нормой для разума, направляя его к приобретению истинного знания⁹⁹. Для обоснования того, что вера *предшествует* естественному богопознанию, Тертутлиан, подобно Клименту Александрийскому¹⁰⁰, ссылается на слова пророка Исаяи (Ис 7:9, LXX): *Если не поверите, не уразумеете* (Adv. Marc., IV.20¹⁰¹; 25; V.11). В самом деле, вера по отно-

95. Neque mens vel fides bona, malas edat operas, neque mala bonas.

96. nos autem credendo Deo magis, proinde justificamur, sicut Abraham; et vitam proinde consequimur, sicut justus ex fide vivit; sic fit ut et supra, filios nos Abrahae pronuntiarit, qua patris fidei, et hic filios fidei, per quam Abraham pater nationum fuerat repromissus.

97. In quantum enim credi habebat ut prodesset, in tantum paraturam desiderabat, ut credi posset, substructam fundamentis dispositionis et praedicationis; quo ordine fides informata, merito et homini indiceretur a Deo, et Deo exhiberetur ab homine; ex agnitione debens credere quia posset, quae scilicet credere didicisset ex praedicatione. См. также Попов К. Указ. соч. С. 58.

98. См. Попов К. Указ. соч. С. 57; 67.

99. Там же. С. 59.

100. Strom., II.4.17: εἰ τοίνυν ἡ πίστις οὐδὲν ἄλλο ἢ πρόληψις ἐστὶ διανοίας περὶ τὰ λεγόμενα καὶ τοῦτο ὑπακοή τε εἴρηται σύνεσις τε καὶ πειθῶ, οὐ μὴ μαθήσεται τις ἄνευ πίστεως, ἐπεὶ μὴδὲ ἄνευ προλήψεως. ἀληθὲς δ' οὖν ὃν παντὸς μᾶλλον ἀποδείκνυται τὸ ὑπὸ τοῦ προφήτου εἰρημένον: ἂν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε.

101. Haec erit fides, quae contulerat etiam intellectum. Nisi credideritis, inquit, non intelligetis. Это положение впоследствии будет особенно развито блаж. Августином (см. его De ordine II.9; De vera religione, 24; De fide et symbolo, 1; In Ioann. XL.9; Sermo 43.7.9; 118.1 и др.)

шению к знанию является как бы светильником (*lumen fidei*), при свете которого находят Бога, а потушив этот светильник, теряют Его (ср. *ibid.*, I.1). Далее, вера приносит с собой знание (*ibid.*, V.20), поскольку, хотя чувство Божественного и врождено нашей душе (см. ниже), но это чувство без веры никогда не обратится в истинное знание. По отношению к *свидетельству природы* вера есть наше свободное согласие и усвоение тех истин, о которых она свидетельствует. В свою очередь, разум, направляемый верой, познает истины, воспринятые ею на основании свидетельства природы (*De test. anim.*, 6)¹⁰². Вера также предшествует знанию, черпаемому из *Божественного Откровения*, являясь необходимой силой нашей души для усвоения истин Откровения, своей непостижимостью превосходящих человеческий разум (*Adv. Marc.*, II.2; V.5). Согласно Тертуллиану, истинность христианской веры подтверждается невероятностью и невозможностью ее содержания, например: «Сын Божий распят», «Сын Божий умер», «омовением разрушена смерть» и т. п. (см. *De carn. Chr.*, 5; *De bapt.*, 2; *Adv. Marc.*, II.2 и др.). В связи с этим Тертуллиану часто приписывают фразу: *Credo, quia absurdum* «Верую, ибо невероятно», хотя буквально данная фраза в его сочинениях не встречается. Эти и подобные им антитезы и парадоксы, ухватываемые прежде всего верой, предполагают, что вера необходима для усвоения сверхразумных истин Откровения; подчиняя разум Божественному авторитету, она делает его способным достигать возможного для него познания откровенных истин¹⁰³.

Далее, вера не только предшествует знанию, но и в качестве *нормы* регулирует и сопровождает его на всех ступенях его развития. По мнению Тертуллиана, вера всегда остается опорой и надежной пристанью (*statio*) для знания. Она не есть только первая и низшая ступень, ведущая к знанию и потом уступающая ему свое место, но она всегда стоит выше знания по своей прочности и самодостаточности, заключая в себе все, что необходимо для спасения¹⁰⁴. Вслед за ап. Павлом Тертуллиан говорит, что знание как несовершенное некогда упразднится, но вера, надежда и любовь пребывают всегда (*permanet fides, spes, dilectio*, *De patien.*, 12). Регулятивное значение веры

102. См. Попов К. Указ. соч. С. 60.

103. Там же. С. 62.

104. Там же. С. 62–63.

по отношению к знанию выражается в том, что она направляет и удерживает испытующий разум в границах откровенных истин, охватываемых ею самой¹⁰⁵. Здесь ее руководство проявляется в *трех моментах* (in tribus articulis): *in re, in tempore, in modo*, то есть в отношении *предмета* исследования (quid sit quaerendum), *времени*, когда (quando) нужно производить исследование, и *пределу*, до которого (quousque) можно производить исследование (De praescr., 10). *Предмет* исследования — то, что установил Христос, то есть Его учение, переданное апостолам и кратко сформулированное в апостольском *правиле веры* (regula fidei, ibid., 14)¹⁰⁶. *Время* исследования — это поиск его предмета, а *предел* исследования — нахождение искомого (ibid., 10)¹⁰⁷. В самом деле, Христос установил нечто единственно верное (unum et certum) для всех; этому должны безусловно верить все народы и искать этого, чтобы уверовать, когда найдут. Разыскивать же единственно верное установление нельзя до бесконечности; нужно искать его, пока не найдешь, и верить в него, когда найдешь. И не нужно ничего более, кроме как сохранять то, во что уверовал. Поэтому не следует искать ничего сверх того, во что уверовал (De praescr., 9)¹⁰⁸; так что, по словам Тертумлиана, «не знать ничего *против* правила веры — это значит знать всё» (ibid., 14)¹⁰⁹. Таким образом, вера и ее формальное выражение — *апостольский символ* — задают гра-

105. Там же. С. 63.

106. Fides in regula posita est. Наряду с выражением *regula fidei* «правило веры», «символ веры» Тертумлиан иногда использует выражение *lex fidei* «закон веры» (De praescr., 14). Апостольское «правило веры» Тертумлиан признает *единственным и неизменным*: regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis (De virg. vel., 1). В целом Тертумлиан в своих трудах приводит три варианта этого *единого правила веры*, имеющие незначительные различия: De praescr., 14; Adv. Prax., 2; De virg. vel., 1.

107. Igitur quaerendum est quod Christus instituit; utique, quando non invenis; utique donec invenias.

108. unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omnimodo debeant nationes, et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere. Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse, quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris; et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti: dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum, ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit. De hoc quidem si quis dubitat, constabit penes nos esse id, quod a Christo institutum est. Interim ex fiducia probationis praevengo, admonens quosdam nihil esse quaerendum ultra quod crediderunt id esse, quod quaerere debuerunt.

109. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est.

ницы познавательной деятельности разума; вера вводит разум в пределы откровенной истины, руководит им и не дает ему выйти за эти пределы (De praescr., 7; 9; Adv. Marc., I.1; V.20; De resurr., 1; 11)¹¹⁰.

1.3. *Естественное богопознание. Отношение к философии.* Согласно Тертуллиану, естественное богопознание является предварительной ступенью, ведущей от языческого заблуждения к принятию христианской истины (De test. anim., 2–6). По времени такое богопознание предшествует богооткровенному знанию (Adv. Marc., I.18; Adv. Herm., 25). Тертуллиан говорит, что Бога сначала следует познать естественным путем, а затем с помощью научения; при этом естественным путем Бог познается из Своих дел, а с помощью научения – из пророчеств (Adv. Marc., I.18)¹¹¹. Для естественного богопознания Бог наделил человека такими познавательными способностями, как разум и чувство (intellectus и sensus); благодаря им наша душа познает невидимое и духовное (invisibilia, spiritalia) через видимое и телесное (per visibilia, corporalia, De anima, 18)¹¹². Душа, *внутренний человек*, имеет свои духовные очи и уши, с помощью которых может видеть и слышать Бога (De anima, 9)¹¹³.

Источником естественного богопознания является *природа* (natura), взятая в широком смысле. Природа – это своего рода книга, в которой человек всегда может читать свидетельства о Боге и находить в ней подтверждение истин Откровения¹¹⁴. Под природой, служащей для нас руководительницей в деле богопознания, Тертуллиан понимает как внешний, физический мир (собственно *природу*), так и внутренний, духовный мир человека – его *душу*. На той и другой, т. е. на природе и душе, подобно таинственным письмам, неизгладимо начертаны следы их Творца; нужно только углубиться в тайники своей души и внимательно прислушаться к голосу природы, чтобы увидеть эти следы и разгадать письма истины¹¹⁵. Ведь тем истинам, которые было необходимо знать человеку о Боге, Он

110. См. *Попов К.* Указ. соч. С. 66.

111. Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus.

112. Подробнее о способностях души см. ниже § 5.2.

113. Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus: habens et ille oculos et aures suas, quibus populus Dominum audire et videre debuerat.

114. См. *Попов К.* Указ. соч. С. 72.

115. Там же.

научил природу, природа научила душу, а душа — человека (De test. anim., 5¹¹⁶; De resurr., 12).

Обращаясь к *внешнему, физическому* миру, человек может в его разумном и прекрасном устройстве усмотреть следы могущества, премудрости и благодати его Творца и даже предначертание истин, открытых впоследствии в христианстве (Apol., 17; Adv. Marc., I.10; De resurr., 12). Согласно Тертутлиану, природа — это «естественное средство» (*naturalia instrumenta*) познания Бога (Adv. Marc., I.18). Познать дела Божии (*sapere in Dei rebus*) можно при помощи здравого рассудка (*communibus sensibus*, De resurr., 3), ведь от начала происхождения вещей их Создатель известен вместе с ними, которые для того и были произведены, чтобы Бог через них познавался (Adv. Marc., I.10)¹¹⁷.

Еще более красноречиво свидетельствует о Боге *внутренняя, духовная* природа человека — его *душа*, созданная по образу и подобию Божью¹¹⁸. «Сознание Бога» (*conscientia Dei*) — это своего рода «приданое» (*dos*), с которым наша душа изначально появляется на свет (Adv. Marc., I.10). В ней естественным путем образуются первичные представления о едином Боге, о благе, зле, о своем бессмертии, о воскресении тела, Страшном Суде, загробном блаженстве и наказаниях (De test. anim., 2–6; De resurr., 3; 5)¹¹⁹. Так что по праву можно сказать, что наша «душа по природе христианка» (*anima naturaliter christiana*, Apol., 17); ее свидетельство — самое древнее (Adv. Marc., I.10)¹²⁰. Она была научена Самим Богом, поэтому нам следует познавать свою душу, служащую основой нашего богопознания (De test. anim., 5).

Относясь с доверием к свидетельству природы, Тертутлиан, однако, утверждает, что одного этого свидетельства недостаточно ни для познания всех истин, необходимых для спасения человека, ни для правильного уяснения христианских истин и их практического исполнения. Ибо природа дает слишком об-

116. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit, aut ista perdidit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.

117. Siquidem a primordio rerum, conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur.

118. См. ниже § 5.1.

119. Это учение очень близко к стоической теории общих представлений (ср. *Plutarchus*, *Placita philosophorum*, 900AD), а также эпикурейскому учению о всеобщем согласии относительно существования богов (см. ниже).

120. Ante anima, quam prophetia.

щие представления об этих истинах, так что таким путем мы не можем познать их в точности и полноте¹²¹. Поэтому Тертуллиан полагает, что те, кто знают Бога, следуя лишь природному закону (*naturali jure*), а не в близком общении, знают Его лишь издалека (*De spect.*, 2)¹²², в то время как любой необразованный ремесленник-христианин находит Бога, может показать Его и самим делом выразить все то, что требуется по отношению к Нему (*Apol.*, 46)¹²³. Таким образом, вследствие неполноты и общности своего содержания естественное богопознание признается Тертуллианом недостаточным, а отсюда и сама природа как источник этого знания также считается недостаточной¹²⁴.

В отличие от других апологетов — св. Иустина, Афинагора, Климента Александрийского, Минуция Феликса, — считавших философию «детоводителем» ко Христу для эллинов, Тертуллиан полагает, что философия никак не может дополнить этого недостаточного свидетельства природы. Напротив, философию — *человеческую, мирскую мудрость* (*sapientia humana, sapientia saecularis*) — Тертуллиан считает «домогательницей и искажительницей истины» (*affectatrix et interpolatrix veritatis*) и источником всех ересей, а философов — «патриархами еретиков» (*De praescr.*, 7; *De anima*, 3; *Apol.*, 47; *Adv. Herm.*, 8). Он очень резко отзывается об эллинской философии и философах: «Что общего между философом и христианином, между учеником Греции и учеником Неба, между домогающимся славы и ищущим спасения, между мудрецом на словах и мудрецом на деле, между строителем и разрушителем, между другом заблуждения и врагом его, между поддельвателем истины и верным ее толкователем, между вором и стражем ее?» (*Apol.*, 46)¹²⁵. «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами? Наша религия — с портика Соломонова... Пусть это знают все, кто хотел сделать христианство стоическим, платониче-

121. См. *Попов К.* Указ. соч. С. 75.

122. *Sed quia non penitus Deum norunt, nisi naturali jure, non etiam familiari, de longinquo, non de proximo.*

123. *Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit et exinde totum, quod in Deo quaeritur, re quoque assignat.*

124. См. *Попов К.* Указ. соч. С. 76.

125. *Quid adeo simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et Caeli, famae negotiator et salutis, verborum et factorum operator, rerum aedificator et destructor, interpolator erroris et integrator veritatis, furator ejus et custos?*

ским или диалектическим. В любознательности нам нет никакой нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия» (*De praescr.*, 7)¹²⁶. Такое отрицательное отношение Тертуллиана к эллинской философии было вызвано не какой-то слепой ненавистью, но злоупотреблением философией в различных гностических системах, практически утративших из-за этого свою христианскую сущность, так что многие резкие суждения Тертуллиана о философии напрямую связаны с его антигностической полемикой. В связи с этим Тертуллиан не только порицает злоупотребление философией у христианских мыслителей, но и показывает недостатки самой философии для предостережения христиан от неразумного чрезмерного увлечения ею¹²⁷.

Таким образом, недостаточность естественного богопознания, которую не могла и не может восполнить мирская философия, призвано восполнить *богопознание сверхъестественное*, основанное на *Божественном Откровении*, которое является основным источником христианского знания.

1.4. *Откровенное богопознание и его источники.* Согласно Тертуллиану, сверхъестественное, или откровенное богопознание есть познание Бога из Его собственного *Откровения* — *Священного Писания*; точнее, такое познание есть уяснение, насколько возможно, человеческим *разумом* под руководством *веры* тех

126. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salomonis est... Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est, post Christum Jesum; nec inquisitione, post Euangelium.

127. Следует отметить, что отношение Тертуллиана к эллинской философии и рациональному познанию не было столь уж простым и однозначным. На словах ругая философию, Тертуллиан нередко сам прибегает к философским методам и схемам при решении богословских проблем и делает это весьма успешно. Хотя Тертуллиан поясняет, что заняться философией и риторикой его принуждают еретики (*De resurg.*, 5), он признает, что иногда точка зрения философов недалеко от истины (*Apol.*, 17; 21; *De test. anim.*, 1; *De anima*, 2; *De resurg.*, 1). Его собственное положительное учение — триадология и христология, антропология и этика — несет на себе неизгладимый след учения *Стои* (об этом см. *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. СПб., 1914. С. 68 и сл.; *Short de L. C.* The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian. London, 1933; *Тертуллиан.* Указ. соч. С. 29—30). Тертуллиан сам признается в симпатиях к стоической школе (*De anima*, 5) и ее отдельным представителям, таким как Сенека, которого он по духу считает христианином (*Seneca saepe noster, De anima*, 20).

христианских истин, которые содержатся в Св. Писании.

1.4.1. *Божественное Откровение*. Как мы уже сказали, Тертуллиан видит в Св. Писании основной источник нашего знания о Боге и о том, что необходимо для нашего спасения. Тертуллиан первым из латинских богословов безусловно признает и доказывает равный *Божественный авторитет* (*auctoritas divina*, Adv. Marc., IV.10; De praescr., 20) и *богодухновенность* (*inspiratio*) «Писания обоих Заветов» (*instrumentum utriusque testamenti*, Adv. Praes., 20) – Ветхого и Нового¹²⁸. Основное доказательство богодухновенности Св. Писания Тертуллиан видит в исполнении пророчеств (Apol., 20; De pudic., 21). Ветхий Завет он называет *vetus instrumentum* «Ветхое Писание» (Adv. Herm., 20), *instrumentum judaicae litteraturae, armarium judaicum* «Иудейское Писание», «Иудейский сборник» (De cultu fem., I.3), а Новый Завет – его собственным названием: *Novum Testamentum* (De orat., 1; Adv. Marc., V.4). Последний разделяется Тертуллианом на две части: *Euangelicum instrumentum* «Евангельское Писание» (Adv. Marc., IV.2) и *Apostolica instrumenta* «Апостольские Писания» (De resurg., 39); все вместе они составляют *Euangelicae et Apostolicae litterae* «Евангельские и Апостольские Писания» (De praescr., 36). Согласно Тертуллиану, Церковь соединяет Закон и пророков с евангельскими и апостольскими Писаниями и из них черпает свою веру (De praescr., 36)¹²⁹. Против еретиков Тертуллиан доказывает, что оба Завета суть *Откровение* (re-

128. По мнению Тертуллиана, пророки говорили, следуя не человеческому чувству, но Духу Божию (*de Dei spiritu sint locuti*, Adv. Marc., V.8). В латинской христианской письменности Тертуллиан первым стал использовать термин *inspiratus* «вдохновенный» как латинский эквивалент греч. *θεόπνευστος* «богодухновенный» (см. De cultu fem., 1.3), и с тех пор это слово стало специальным термином для всей последующей западной богословской традиции. Однако следует отметить, что взгляды Тертуллиана на природу акта богодухновенения испытали сильное влияние монотанизма с его учением о «новом пророчестве» и поэтому существенно отличались от общецерковной точки зрения (см. De anima, 11; 21; Adv. Marc., IV.22; V.8). В общем, Церковь не приняла этого представления о бессознательном и экстатическом характере вдохновения. Эллинистические и монотанистические представления о пророчествах подверглись критике со стороны *Татиана* (Oratio adv. Graec., 19.3), *свт. Феофила* (Ad Autolyc., II.8), *Афинагора* (Legatio, 27), *Минуция Феликса* (Octav., 26–27) и других апологетов и последующих церковных писателей, таких как *свт. Епифаний Кипрский* (Adv. Haeres., 48).

129. (Ecclesia) Legem et Prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, et inde potat fidem.

velatio) одного и того же Бога (Adv. Marc., I.18); даже если они отличаются друг от друга так же, как семя от плода, они никоим образом не противоречат и не исключают друг друга (Adv. Marc., IV.11). По мнению Тертумлиана, Св. Писание принадлежит только Церкви, которая одна лишь имеет право его точного истолкования. Когда еретики предлагают свои собственные новые толкования, к ним не следует даже прислушиваться, поскольку они претендуют на использование Св. Писания, которое им вообще не принадлежит (De praescr., 12; 14).

1.4.2. *Церковное Предание.* Хотя Св. Писание представляет собой абсолютную, *богооткровенную* истину (De praescr., 9; Adv. Marc., I.18), многие положения христианского вероучения не сформулированы в нем ясной и отчетливой форме, что дает возможность их перетолкования. И действительно, многочисленные *еретики*¹³⁰ практически с самого начала Евангельской проповеди своими толкованиями старались исказить подлинный смысл Св. Писания. В связи с этим Тертумлиан полагает, что для правильного понимания и усвоения христианского вероучения следует учитывать также неписаное *церковное Предание* (traditio), отражающее принятые всей Церковью мнения и обычаи (consuetudo, De corona, 3)¹³¹. По определению Тертумлиана, то, в чем согласны многие — это и есть Предание (De praescr., 28)¹³². Если истина предшествует лжи, то сохраняемое в церковном Предании истинное христианское вероучение (principalitas veritatis) предшествует ересям, которые опровергаются самим своим позднейшим происхождением, ибо все ереси, все заблуждения — «новоявленные» (posteritas / novellitas / novitas omnium haereticorum, posteritas mendacitatis, De

130. Слово *ересь* (*haeresis*, от греч. *αἵρεσις*) Тертумлиан производит от глагола *αἵρω* «выбирать», то есть выбирать свое особое мнение в качестве основания своего превратного учения: adulterae doctrinae, haereses dictae graeca voce, ex interpretatione electionis qua quis, sive ad instituendas, sive ad suscipiendas eas utitur (De praescr., 6).

131. Впрочем, Тертумлиан осознавал всю сложность вопроса о местных церковных *обычаях*, которые могут противоречить и часто противоречат Евангельской *истине*: consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita, in usum per successionem corroboratur, et ita adversus veritatem vindicatur. Sed Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Si semper Christus, et prior omnibus: aequae veritatis sempiterna et antiqua res (De virg. vel., 1).

132. quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.

praescr., 29; 31; 34; Adv. Prax., 2; De virg. vel., 1)¹³³. Кроме того, подобно свт. Иринею Лионскому, Тертуллиан говорит, что всякое учение, единоедушное с апостольскими церквями, прародительницами и основательницами веры, нужно считать истинным; в нем, без сомнения, содержится то, что церкви получили от апостолов, апостолы — от Христа, а Христос — от Бога. Все же прочие учения следует считать ложью, ибо они противны истине церковной, апостольской, Христовой и Божией (De praescr., 21)¹³⁴. Наши наставники — апостолы Господа, которые не избирали ничего по своему произволу, но верно передали народам принятое от Христа учение (De praescr., 6). К апостолам истинное учение пришло от Христа через Святого Духа, а к нам — через апостолов (De praescr., 8)¹³⁵.

Тертуллиан полагает, что после появления всего корпуса книг Ветхого и Нового Завета, передаваемых в Церковном Предании вместе с неписаными христианскими нормами и обычаями, Божественное Откровение в области *догматической* полностью завершилось. Новые откровения *Параклета*, которые Тертуллиан в поздний период вместе с монтанистами признавал необходимыми, касались одной лишь нравственной жизни христиан и церковной дисциплины; только в этой области *administratio* «управление» Параклета могло сопровождаться нововведениями (De virg. vel., 1)¹³⁶. Тем не менее Тертуллиан полагает, что обнаружение внутреннего, духовного смысла Св. Писания (*scripturae revelantur*) и соответствующее преобразование нашего ума (*intellectus reformatur*) возможно только под воздействием Св. Духа (*ibid.*). Более того,

133. Этот аргумент против еретиков Тертуллиан называет *praescriptio novitatis* («возражение от новизны», Adv. Marc., I.1).

134. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem quod Ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem Ecclesiarum, et Apostolorum, et Christi, et Dei.

135. Кроме апостолов в качестве носителей церковного Предания Тертуллиан рассматривает также *мужей апостольских* (*apostolici viri*, т. е. непосредственных учеников апостолов, см. De praescr., 32; De virg. vel., 2), и *апологетов* (De test. anim., 1).

136. Quae est ergo Paraclleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? См. также *Потов К.* Указ. соч. С. 110. Вообще, учение о новых откровениях Параклета не имело существенного влияния на догматику Тертуллиана (*там же*).

в поздний период Тертуллиан под влиянием монтанизма особое внимание уделял вдохновенным, пророческим состояниям, или «исступлению» (exstasis), которое есть «сила Св. Духа, производящая пророчество» (Sancti Spiritus vis operatrix prophetiae, De anima, 11), а также «безумию» (amentia) — «духовной силе, на которой основано пророчество» (spiritalem vim, qua constat prophetia, ibid., 21). Оба эти понятия означают то, что «когда человек находится в духе (in Spiritu constitutus), и особенно когда он созерцает славу Божию или когда через него говорит Бог (per ipsum Deus loquitur), он, осененный Божественной силой, теряет сознание» (excidat sensu, Adv. Marc., IV.22; ср. V.8). В таком состоянии получали «откровения» лидеры монтанистов, что считалось высшей формой соединения с Богом. По-видимому, это была единственная форма непосредственного богопознания, которую допускал Тертуллиан.

1.5. *Сущность христианского знания.* Сводя воедино все сказанное Тертуллианом о христианском знании, его видах, содержании, объеме, границах и источниках, можно вывести такое определение: *христианское знание* в целом и *богопознание* в частности есть знание существа *Божественного Откровения* под руководством *правила веры*¹³⁷. Это есть отчетливое, чуждое двусмысленности, темноты и неопределенности (De praescr., 14) знание истин христианской веры, приближенных к сознанию нашим разумом, никогда не выходящее за границы правила веры¹³⁸. По-другому, христианское знание есть возможное для разума постижение *Божественного домостроительства* (οἰκονομία), уразумение времен и причин Писаний (tempora et causa scripturarum, Adv. Prax., 13), уяснение разумного смысла Божественных заповедей, которое постоянно должно соразмеряться с тем, что содействует спасению (quod saluti proficiat, De corona, 4)¹³⁹. Тертуллиан полагал, что в настоящей жизни даже христианское знание по своей сущности не возвышается до полного созерцания Божественной истины, хотя дает о ней отчетливое и разумное представление, которое может постепенно усовершенствоваться в своей ясности¹⁴⁰. Следует отметить, что по своему общему церковно-положительно-

137. См. Попов К. Указ. соч. С. 113.

138. Там же. С. 114—115.

139. Там же.

140. Там же. С. 117.

му духу и антигностической направленности учение Тертуллиана о христианском знании представляет собой одну из наиболее удачных попыток раскрыть основы христианского знания в доникейский период¹⁴¹.

2. Учение о Боге

2.1. *Доказательства бытия Божия.* В творениях Тертуллиана встречаются, по крайней мере, три доказательства бытия Божия, два из которых являются опосредованными, а третье — непосредственным. *Во-первых*, Тертуллиан полагает, что о существовании Бога-Творца говорит сотворенный Им мир — Его творения (*opera ipsius*), столь многочисленные и великие, которые нас окружают, поддерживают, увеселяют и устрашают (Apol., 17; Adv. Marc., I.10). Это — «естественное доказательство» (*naturalia instrumenta*, Adv. Marc., I.18). *Во-вторых*, о существовании Бога более ясно говорит Св. Писание, которое Сам Бог даровал всем, кто хочет искать Его, найти, поверить и служить Ему (Apol., 18; Adv. Marc., I.18). Наконец, *в-третьих*, подобно Минуцию Феликсу, а скорее еще прежде него, Тертуллиан указывает на внутреннее «свидетельство души» (*testimonium animae*), которое он также называет «поучением природы» (*doctrina naturae*) и «голосом врожденной совести» (*congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa*)¹⁴²: когда наша душа отрешается от ложных предрассудков, приходит в себя от опьянения страстями, внимает голосу своей природы, она непосредственно ощущает Бога и выражает это такими простыми словами, как «Бог велик», «Бог благ», «если Бог даст», «если Бог захочет» и др. (Apol., 17; De test. anim., 2; 5; Adv. Marc., I.10; De anima, 41; De resurr., 3). По мнению Тертуллиана, эти слова ясно указывают, что существует (*esse*) Тот, Чью власть и волю признает наша душа (De test. anim., 2). Произнося это, душа обращается не к Капитолию, т. е. не к традиционному месту богопочитания, а к Небу, ибо знает жилище Бога живого, от Которого и откуда она снизошла (Apol., 17)¹⁴³. По-другому, Тертуллиан, как и Минуций Феликс, говорит об общем согла-

141. Там же.

142. См. выше § 1.3.

143. Интересно, что подобное доказательство встречается и у греческих богословов, в частности, у преп. Максима Исповедника (см. Ambigua ad Joannem, 60).

сии людей в том, что существует высший Бог, «Бог богов» (De resurr., 3)¹⁴⁴.

2.2. *Божественная сущность (substantia) и сущностные свойства (status)*. Учение о телесности Бога. Тертуллиан дает следующее замечательное по своей краткости и пронизательности определение Бога: Бог есть *Наивысшее* (summum, Adv. Herm., 4; 7), или *Величайшее* (summum magnum, Adv. Marc., I.3; 7)¹⁴⁵. Наивысшим не может быть ничего, кроме единственного в своем роде (unicum), а единственным в своем роде не может быть то, с чем что-то сравнивается (Adv. Herm., 4; Adv. Marc., I.3; 5). Поэтому «условие и закон» (condicio et lex), или «правило Наивысшего» (regula summi magni) не допускают, во-первых, ничего равного ему, а во-вторых, никакого умаления для него (Adv. Marc., I.3—7). Действительно, нет ничего равного Богу; по Своей природе Он отличен от всего остального (De carn. Chr., 3). Согласно Тертуллиану, Бог является Наивысшим по своей *сущности* (ex substantia), а не по одному лишь имени (ibid., 7). Кроме того, Он есть Наивысшее и по форме, и по разуму, и по силе, и по могуществу (et forma, et ratione, et vi, et potestate, ibid., 3).

Божественная *сущность* (substantia) в терминологии Тертуллиана означает *неизменную основу, материальный субстрат* Божественного бытия, который Тертуллиан вслед за Евангелистом Иоанном (Ин 4:24) называет *Духом* (spiritus, Apol., 21¹⁴⁶; Adv. Prax., 5; 7; 8; 26; Adv. Marc., II.9)¹⁴⁷. Однако Тертуллиан полагает, что хотя Бог есть Дух, Он есть «своего рода тело в своем образе» (Adv. Prax., 7)¹⁴⁸. Это учение о *телесности* Бога яв-

144. conscientia populi, contestantis Deum deorum.

145. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definitio quod et omnium conscientia agnosceret: Deum, summum esse magnum (Adv. Marc., I.3). Об этом термине см. также Braun R. Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1977. P. 42—44.

146. propriam substantiam spiritum adscribimus.

147. См. Braun. Op. cit. P. 182; 189—194; Daniélou. Op. cit. P. 281; 293. В этом значении термин *substantia* у Тертуллиана приближается к *первой* стоической категории — ὑποκειμενον «подлежащее» (SVF II.369—374; Braun. Op. cit. P. 182; 194). Спасский ошибочно связывает термин *substantia* у Тертуллиана со *второй* стоической категорией — τὸ κοινὸς ποῖόν ὑποκειμενον («подлежащее, обладающее общим качеством», Спасский. Указ. соч. С. 74; об этой категории см. ниже, определение термина *status*).

148. Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus

ляется характерной особенностью богословия Тертуллиана и отличает его от большинства как современных ему, так и последующих христианских богословов¹⁴⁹. Оно основывается на стоической физике¹⁵⁰, главные положения которой разделял Тертуллиан: «Все, что существует, есть своего рода тело; бестелесно лишь то, что вовсе не существует» (*De carn. Chr.*, 11)¹⁵¹. Следовательно, если Бог действительно существует, то Он должен быть в какой-то степени телесным или обладать телом. Ведь тело (*corpus*), согласно Тертуллиану, есть «то, благодаря чему что-то существует» (*aliquid per quod est, ibid.*, 11)¹⁵². По существу, он отождествляет тело с понятием сущности (*substantia*) как субстрата, первоосновы вещи: «Сама сущность есть тело всякой вещи» (*Adv. Herm.*, 35)¹⁵³. И если Бог есть реально существующая, самостоятельная сущность, то, по логике Тертуллиана, Он с необходимостью должен быть телом¹⁵⁴. Однако, даже будучи телом, Бог, по мнению Тертуллиана, сохраняет такие существенные свойства, как невидимость, бесконечность, необъятность, вечность (подробнее см. ниже). Таким образом, учение Тертуллиана о телесности Бога преследует единственную цель — показать, что Бог обладает действительным, самостоятельным существованием, а не представляет со-

enim corpus sui generis in sua effigie. Ср. *SVF*, I.153; II.310; 1028; *Diogenes Laertius*, VII.147–148. См. также *Braun*. *Op. cit.* P. 189.

149. Против учения о телесности Бога см. *Ориген*, *De principiis*, I.1–8; *преп. Иоанн Дамаскин*, *Expositio fidei*, 5.

150. Согласно стоикам, все существующее — телесно, бестелесны только время, пространство, пустота и смысл высказываний (*λεχτόν*, см. *SVF* II.329; 359; 361; 363 и др.; *Diogenes Laertius*, VII.140–141; *Sextus Empiricus*, *Adversus Mathematicos*, VIII.263; X.218; *Seneca*, *Ep.*, 58.15). Тертуллиан добавляет к этому также движение, действие, страдание, стремление, обязанности и др. (см. *Adv. Herm.*, 36). Его учение о Духе (*spiritus*) как сущности (*substantia*) Бога также имеет параллели в стоическом учении о творческой огненной первооснове мира — *пневме* (*πνεῦμα*). См. *SVF* I.533; II.310; 413; 422; 786; 841; 1009; *Diogenes Laertius*, VI.1.137; 139; а также *Braun*. *Op. cit.* P. 189.

151. *Omne quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est.*

152. *Sed ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus.*

153. *ipsa substantia corpus sit rei cujusque.* Ср. *Adv. Herm.*, 36: *unam omnibus formam solius corporalitatis, quae substantiae res est.* См. также *Daniélou*. *Op. cit.* P. 181; 282.

154. Именно так предлагает понимать мысль Тертуллиана блаж. Августин: *ipsam naturam substantiamque divinam corpus vocare* (*De haeres.*, 86).

бой плод нашего воображения или что-то несамостоятельное, подобно акциденциям¹⁵⁵.

Согласно Тертуллиану, имя «Бог» (Deus)¹⁵⁶ — это имя самой сущности Божией, то есть Божественности (substantiae ipsius nomen, id est divinitatis), а все остальные имена Божии, такие как Господь (Dominus), Вседержитель и др., выражают присущие ей свойства или силы (accidentis rei mentio; nomen potestatis, Adv. Herm., 3). Поэтому следует различать Бога и Его свойства: «Одно — Бог, а другое — Божие» (Adv. Marc., I.4)¹⁵⁷. Основными *существенными свойствами* Божиими Тертуллиан считает вечность, нерожденность, нетварность, безначальность, бесконечность и творческую мощь (Adv. Marc., I.3; 7)¹⁵⁸. Особое внимание Тертуллиан уделяет свойству *вечности* (aeternitas); по его мнению, именно вечность делает Бога Наивысшим; когда она есть в Боге, в Нем есть и все остальное (Adv. Marc., I.3)¹⁵⁹. Вечность Бога есть Его изначальное свойство (census, Adv. Herm., 4)¹⁶⁰ и даже сущность (substantia divinitatis, Ad nat., II.3). Отличительная особенность вечности (status aeternitatis) — «всегда быть в прошлом [настоящем] и будущем благодаря тому, что у нее нет ни начала, ни конца» (Adv. Herm., 4)¹⁶¹. Как синоним вечности, а по сути, как ее предпосылку, Тертуллиан рассматривает *нерожденность* (innatus) Бога, а также Его *безначальность* и *бесконечность* (sine initio, sine fine)¹⁶², поскольку именно нерожденность (= безначальность), наряду с вечностью, делает Бога таким, каков Он есть (Adv. Herm., 7; Adv.

155. Точно так же понимает это учение Августин: sed potuit, ut dixi, propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus, et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet (ibid., 86).

156. Следует отметить, что Тертуллиан этимологически отождествляет латинское слово *Deus* и греческое *Θεός* «Бог», которое он традиционно производит от глагола *θεεῖν* «бежать» (Ad nat., II.4).

157. aliud enim Deus, aliud quae Dei.

158. Deum, summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine (Adv. Marc., I.3). Hanc (sc. substantiam) solam innatam, infectam, solam aeternam et universitatis conditricem (ibid., 7).

159. Hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum Deum efficiat, dum hoc est in Deo ipsa, atque ita et caetera; ut sit Deus summum magnum, et forma, et ratione, et vi, et potestate.

160. О термине *census* «учет», «ценз» см. Daniélou. Op. cit. P. 283—285.

161. Quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis?

162. Ср. *свт. Григорий Богослов*, Oratio 38.8.

Марс., I.7)¹⁶³. Из других важнейших свойств Божиих Тертуллиан упоминает необъятность (*immensum*), невидимость, неосвязаемость, непостижимость, неизменность (*Apol.*, 17¹⁶⁴; *Adv. Prax.*, 14; 27). Для *самодостаточности* Бога Тертуллиан использует описательное выражение: «Бог — Сам для Себя и мир, и место, и всё» (*Adv. Prax.*, 5)¹⁶⁵. Бог прост и *единообразен* (*uniformis Deus*, *Adv. Marc.*, II.5). Он *везде присутствует* Своей силой и могуществом (*ubique consistere vi et potestate*, *ibid.*, 23). Бог *всемогущ* (*omnipotens*, *Adv. Herm.*, 8; 45; *Adv. Marc.*, II.2; 5), и могущество в Нем совпадает с Его *волей*, ведь «для Бога мочь означает хотеть, а не мочь — не хотеть» (*Adv. Prax.*, 10)¹⁶⁶. При этом воля Божия (*Dei voluntas*) совершенно свободна и устремлена ко благу (*Adv. Marc.*, II.5). Действительно, Бог *благ* (*bonus*), более того, Он есть «сама Благодать» (*bonitas*), «высшая Благодать» (*summa bonitas*, *Adv. Marc.*, II.3; 12), «совершенная Благодать» (*perfecta bonitas*, *De raenit.*, 3); и только один Бог *благ по природе* (*Adv. Marc.*, II.6)¹⁶⁷. Впрочем, Тертуллиан замечает, что Бог не только *благ*, но и *справедлив* (*justus*), точнее, Он — «сама Справедливость» (*justitia*, *ibid.*, II.12; *De pudic.*, 2). В отличие от Маркиона Тертуллиан полагает, что эти два свойства

163. praescribo non capere ullam diminutionem et humiliationem, quod sit aeternum et innatum: quia hoc et Deum faciat tantum, quantus est, nullo minorem, neque subjectiorem, imo omnibus majorem et sublimiorem (*Adv. Herm.*, 7); substantiae scilicet merito innatae et aeternae, ac per hoc magnae et summae (*Adv. Marc.*, I.7). По-видимому, Тертуллиан рассматривает понятие *innatus* «нерожденный» как синоним *infectus* «невозникший», «несотворенный», что отчасти подтверждается соответствующими греческими эквивалентами ἀγέννητος «нерожденный», «невозникший» и ἀγένητος «невозникший», которые ранними христианскими авторами часто использовались как синонимы (см. A Patristic Greek Lexicon / Ed. G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 15). Кроме того, под словом «Бог» Тертуллиан, как правило, понимает *Бога Отца*, для Которого *нерожденность* является одним из основных личных свойств (см. ниже § 2.3.2).

164. Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo verus et tantus est. Caeterum quod videri communiter, quod comprehendere, quod aestimari potest, minus est et oculis quibus occupatur, et manibus quibus contaminatur, et sensibus quibus invenitur. Quod vero immensum est, soli sibi notum est (*Apol.*, 17; ср. *Милуций Феликс*, *Octav.*, 18).

165. ipse sibi et mundus et locus et omnia. Похожее выражение встречается у других апологетов — *Афинагора* (*Supplic.*, 16), *свт. Феофила Антиохийского* (*Ad Autol.*, II.10) и *Милуция Феликса* (*Octav.*, 18), а также у *преп. Иоанна Дамаскина* (*Expositio fidei*, 13).

166. Dei enim posse, velle est; et non posse, nolle.

167. Nam bonus natura Deus solus.

в Боге не противоречат друг другу; Творец изначально столь же благ, сколь и справедлив, ведь Его благодать создала мир, а справедливость управляет им и судит его по совету благодати на основании добрых дел (*ibid.*, II.12)¹⁶⁸. Кроме того, особенностью учения Тертумлиана о Боге является то, что он называет такие свойства Божии, как благодать и справедливость, а также гнев (*severitas, ira*), ревность (*aemulari*), желание (*concupiscentia*), заботливость (*cura*) и др., «чувствами и эмоциями» Бога (*sensus et affectus, Adv. Marc., I.25; II.16–17*). По мнению Тертумлиана, эти и подобные им чувства не противоречат блаженству и нетленности Бога (*beatum et incorruptibile*), поскольку в отличие от человека у Бога они столь возвышенны и совершенны, что достойны Его (*Deo digna sunt, ibid., I.25; II.16–17*)¹⁶⁹. Наконец, Тертумлиан учит, что Бог *разумен* (*rationalis*); более того, Он есть высший Разум (*ratio, sensus, intelligentia, Adv. Prax., 5–7; Adv. Herm., 18; 45; Apol., 21*)¹⁷⁰. Божественному Разуму свойственно предведение будущего (*praescientia; praescius futuri, ibid., II.5*). В творении мира открылись такие способности Духа Божия, как премудрость, крепость, разум, слово, дух и сила (*Adv. Herm., 45*)¹⁷¹.

Тертумлиан замечает, что в отличие от всех остальных существ то, что Бог есть (*quod est*, в данном случае — все *свойства* Божии), Он от века имеет не по устройению, а по природе

168. *A primordio denique creator tam bonus, quam et justus, pariter et utrumque processit. Bonitas ejus operata est mundum, justitia modulata est, quae etiam tum mundum judicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio judicavit.*

169. *Stultissimi, qui de humanis divina praedjudicant, ut quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur hujusmodi passiones, idcirco et in Deo ejusdem status existimentur. Discerne substantias, et suos eis distribue sensus, tam diversos, quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur (Adv. Marc., II.16).* В данном случае Тертумлиан спорит с представлением Эпикура и последовавшего за ним Маркиона о Боге как «неподвижном и бесчувственном» существе (*immobilis et stupens Deus, ibid., I.25*). Возможно также, что Тертумлиан исходит из стоической физики, где способность действовать или испытывать воздействие считается непременным атрибутом тела (см. *SVF I.90; II.363*). Подобной точки зрения о Божественных чувствах впоследствии придерживался Лактанций (см. ниже, глава VIII § 3.2.).

170. *Ср. sicut naturalia, ita rationalia esse debere in Deo omnia (Adv. Marc., I.23; ср. II.6).* Связь *разумности и благодати* в Боге показана в *Adv. Marc., II.6: Nec ratio enim sine bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas.*

171. *adhibentis tantos animi sui nisus, sophiam valentiam sensum sermonem spiritum virtutem.* Слово *spiritus* означает в данном случае не Божественную сущность, а творческую силу Божию, в то время как Божественной сущности здесь соответствует слово *animus* «душа», «дух».

де (Adv. Marc., II.6)¹⁷². Согласно Тертуллиану, все существенные свойства Божии образуют уникальный Божественный *status* — совокупность сущностных свойств, характерных только для Божественного бытия (Apol., 21; Adv. Marc., I.3 Adv. Prax., 2; 19)¹⁷³. Этот Божественный статус Тертуллиан вслед за ап. Павлом (Флп 2:6) называет также *образом Божиим* (effigies Dei, forma Dei, Adv. Prax., 7; Adv. Marc., I.3; 11; V.20) и (очень редко) *Божественной природой* (divina natura, De praescr., 7; De test. anim., 2; Adv. Marc., II.6; 11; De pudic., 2).

2.3. Триадология¹⁷⁴

2.3.1. *Общие положения.* Учение Тертуллиана о Св. Троице, исходящее непосредственно из апостольского *правила веры*¹⁷⁵, следует признать одним из наиболее глубоко разработанных в доникейский период. Тертуллиану удалось выработать ряд латинских тринитарных терминов и формул, таких как «Троица», «сущность», «лицо», «единство по сущности», «рождение из сущности» и др., которые использовались латинскими богословами на протяжении многих веков. Кроме того, триадология Тертуллиана разрабатывалась в ходе полемики с еретическими учениями, прежде всего *монархианством*. В целом, в тринитарном учении Тертуллиана можно выделить две основные стороны: *генетическую и онтологическую*. В *первой* рассматривается происхождение Лиц Св. Троицы и Их особые свойства, а во *второй* — соотношение в Боге единой сущности и Трех Лиц.

2.3.2. *Генетическая сторона: происхождение Лиц Св. Троицы и Их особые свойства.* Эта сторона триадологии Тертуллиана всецело определяется понятием *οἰκονομία* (divina dispositio, dispensatio,

172. Qui enim quod est sine initio habet, non institutione habet illud, sed natura.

173. См. Braun. Op. cit. P. 201–205. Термин *status* у Тертуллиана можно соотносить со второй стонической категорией — τὸ ποιόν «качество»; вместе с сущностью (*substantia*, ὑποκειμενον) она образует каждую конкретную, реально существующую вещь (см. SVF II.369–398; Braun. Op. cit. P. 201–202). В связи с этим характерно выражение Тертуллиана *status substantivus* «сущностный статус», т. е. совокупность характерных свойств, сказывающихся о субстрате (De anima, 32).

174. См. специальное исследование: Moingt J. Théologie trinitaire de Tertulien. T. I–IV. Paris, 1966–1969.

175. См. Adv. Prax., 2; De praescr. 13.

distributio «икономия», «расположение», «распределение»¹⁷⁶. По словам Тертуллиана, «Таинство икономии располагает Единицу в Троицу, производя Трех — Отца, Сына и Святого Духа» (Adv. Prax., 2)¹⁷⁷. В триадологии Тертуллиана это ключевое понятие означает особую внутреннюю «организацию» Божественного бытия, внутреннее «расположение», «распределение» единой Божественной сущности по трем Лицам, исключаящее ее разделение (divisio, separatio, см. Adv. Prax., 3; 4; 5; 13; 16 и др.)¹⁷⁸.

176. См. Adv. Prax., 2—6; 8—9; 13; 16; 19; 21; 23 и др. Буквально *oikonomia* означает «домоуправление», «домостроительство». Это понятие встречается уже в посланиях ап. Павла (напр., Еф 1:10; 3:9; Кол 1:25—27), а затем у мужей апостольских, греческих апологетов и свт. Иринея Лионского, где оно означает «Божественный план спасения», «домостроительство нашего спасения», исполненное воплощением, смертью и воскресением Христа, что впоследствии стало основным (традиционным) значением этого богословского понятия (см. Braun. Op. cit. P. 159). В триадологии понятие *oikonomia* впервые использовал Тампан (Oratio adv. Graec., 5), а затем св. Ипполит Римский (Contra Noetum, 3.4; 4.5; 4.7—8; 8.2 и др.), в трактате которого встречается немало параллелей с трактатом Тертуллиана *Adversus Praxeas*; но поскольку прямого влияния Ипполита на Тертуллиана доказать не удалось, исследователи полагают, что у них был какой-то общий источник (см. Braun. Op. cit. P. 158, n. 1).

177. *oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum*. Ср. Adv. Prax., 13: *duos quidem definimus, Patrem et Filium, et jam tres cum Spiritu sancto, secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum*.

178. См. Braun. Op. cit. P. 163; *Prestige G. Dieu dans la pensée patristique*. P. 101—105; *Daniélou*. Op. cit. P. 294. Более частное значение понятия *oikonomia* в триадологии Тертуллиана — это «устройство / состояние Божественного Ума» (*divini sensus dispositio*), соответствующее *Премудрости* (Adv. Prax., 6; подробнее см. ниже). Помимо этого и указанного в тексте чисто тринитарного употребления данного понятия, в богословии Тертуллиана оно нередко имеет более динамический характер и означает различные проявления воли Божией в отношении мира и человека, особенно в таинстве нашего спасения (*икономия* в традиционном смысле), которое изначально осуществлялось *по воле* Бога Отца, всегда остававшегося Богом сокрытым (Adv. Prax., 4; 11; 13; 23: *in ipsa oikonomia Pater voluit Filium in terris haberi, se vero in caelis*), через *явление* Сына (а *primordio omnem ordinem divinae dispositionis per Filium decucurrisset*, Adv. Prax., 16 и др.) и *вдохновение* Параклета, «Толкователя икономии» (*oikonomiae interpretator*, Adv. Prax., 30). См. Braun. Op. cit. P. 164—165. В целом следует отметить, что понятие Божественной *икономии*, являющееся ключевым понятием триадологии Тертуллиана, вместе с тем является и ее слабой стороной, поскольку оно привносит элемент *икономии* в теологию (учение о Боге в Самом Себе), т. е. пытается спроецировать отношения Бога к тварному миру и человеку на внутритроичные отношения, а также придает слишком волюнтаристский характер Божественной жизни. Интересно отметить, что старший современник Тертуллиана свт. Иринея Лионский никогда не использовал по-

Подобно большинству доникейских богословов, Тертуллиан часто называет единым Богом (*unicus Deus, unus Deus, solus Deus*) *Бога Отца* (*ibid.*, 2; 5; 11; 16; 18; *Adv. Herm.*, 45 и др.), Который есть *первое Лицо* (*prima persona*) Св. Троицы (*Adv. Prax.*, 18)¹⁷⁹. Это Бог невидимый, безначальный (*non habens initium*), нерожденный (*innatus*), ни от кого не происшедший, даже от Самого Себя (*ibid.*, 11¹⁸⁰; 19¹⁸¹; *Adv. Herm.*, 18).

Изначально Бог был один, поскольку ничего не было кроме Него. Впрочем, по мнению Тертуллиана, даже тогда Он был не один: «Он имел с Собой Свой Разум (*ratio*), Который имел в Самом Себе. Ведь Бог разумен (*rationalis*), и Разум был в Нем изначально, и именно таким образом от Него все [произошло]. Этот Разум есть Ум (*sensus*) Божий. По-гречески Он называется *Λόγος*. Мы же переводим этот термин как «Слово» (*sermonem*)... Хотя скорее следует считать Разум более древним, [нежели Слово], так как Бог еще прежде начала является разумным (*rationalis*), а не словесным (*sermonalis*). Да и Само Слово, заключенное в Разуме, показывает, что Разум как сущность (*substantia*) Слова первее [Его]» (*ibid.*, 5)¹⁸². Таким обра-

нятие *икономии* для описания внутрибожественной жизни, прибегая к нему для Божественного плана спасения человека. Возможно, понятие «тайнство домостроительства» (*sacramentum oikonomias*, *μυστήριον οἰκονομίας*), необходимо предполагающее различие лиц Отца и Сына и известное христианам с оглашения, могло служить хорошим основанием для опровержения монархианского учения, что мы и видим на примере Тертуллиана и св. Ипполита. Но оно оказалось совершенно неприемлемым с догматической точки зрения и вскоре было отброшено (см. *Braun. Op. cit.* P. 161; 165–167). Подробнее о понятиях *теология* и *икономия* в богословии Древней Церкви см. *Болотов. Указ. соч.* Т. 2. С. 301–305; *Braun. Op. cit.* P. 166.

179. *sine Filio autem nominatur, cum principaliter determinatur ut prima persona, quae ante Filii nomen erat proponenda; quia Pater ante cognoscitur, et post Patrem Filius nominatur.*

180. *Non enim ipse prodit ex semetipso.*

181. *Pater non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus, non potest videri.*

182. *Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Caeterum, ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis etiam Deus, et ratio in ipso prius; et ita, ab ipso omnia. Quae ratio, sensus ipsius est. Hanc Graeci *Λόγον* dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum, per simplicitatem interpretationis, Sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse; cum magis rationem competat antiquiorem haberi; quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium; et quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat. Ср. *Apol.*, 21, где Тертуллиан сравнивает христианское учение о Слове Божиим со стоическим учением о мировом Логосе.*

зом, для объяснения существования Сына Божия вместе с Богом Отцом Тертуллиан использует стоическое учение о *двойственном слове*¹⁸³, которое встречается также и у греческих апологетов¹⁸⁴. Для подтверждения своей мысли Тертуллиан предлагает обратиться к человеку как *образу и подобию Божию*: «Ты имеешь в себе разум, будучи разумным животным... Обрати внимание, когда ты молча в своем разуме беседуешь сам с собой. Это самое и происходит в тебе, когда разум у тебя вместе со словом сопровождает всякое движение твоего мышления, всякое побуждение твоего чувства. И все, что бы ты ни подумал, есть слово, и все, что бы ты ни почувствовал, есть разум. Необходимо, чтобы ты проговаривал это в душе, и пока ты говоришь, чувствовал бы своего собеседника — слово, в котором есть этот самый разум, благодаря которому ты говоришь, мысля вместе со словом, и благодаря которому ты мыслишь, высказывая [слово]. Итак, слово в тебе есть как бы то *второе*, через что ты говоришь, мысля, и через что мыслишь, говоря. Само же слово иное, [нежели разум]. [Подумай же], насколько полнее это происходит в Боге, Чьим образом и подобием ты считаешься, так как Он молча имеет в Себе Разум и в Разуме Слово» (ibid., 5).

Итак, по мысли Тертуллиана, Слово Божие без изменения Своей сущности прошло в Своем бытии *две стадии* (Adv. Прах., 8; Adv. Нерм., 45)¹⁸⁵. На *первой* стадии Оно вечно пребывало в Отце в качестве Божественного Разума и Премудрости (ratio, sophia)¹⁸⁶: «Слово *всегда* (semper) было во Отце... и всегда было у Бога... и никогда не существовало отдельно или отчужденно от Отца» (Adv. Прах., 8)¹⁸⁷. *Вторая* стадия в бытии Слова Божия наступает в момент творения мира, когда Бог *произносит*

183. Имеется в виду учение о λόγος ἐνδιάθετος «внутреннем слове» (= «мысли») и λόγος προφορικός «произнесенном слове». См. Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos, VIII.275; 278; Pyrrhoniae hypotyposes, I.65; а также Braun. Op. cit. P. 259—261.

184. См. свт. Феофил Антиохийский, Ad Autol., II.22; Татиан, Oratio adv. Graec., 5; Афинагор, Supplic., 10.

185. См. Braun. Op. cit. P. 292—293.

186. Adv. Прах., 5—7; Adv. Нерм., 18—20. Понятия ratio «разум» и sophia «премудрость» соответствуют у Тертуллиана стоическому понятию «внутреннего, замысленного слова» (λόγος ἐνδιάθετος).

187. Sermo ergo et in Patre semper, sicut dicit: Ego in Patre (Jn 14:11). Et apud Deum semper, sicut scriptum est: Et Sermo erat apud Deum (Jn 1:1). Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia, Ego et Pater unum sumus (Jn 10:30).

Его¹⁸⁸: «Само Слово получило Свою форму и красоту, звук и голос, когда сказал Бог: *Да будет свет* (Быт 1:3). Это и было *совершенным рождением* (*nativitas perfecta*)¹⁸⁹ Слова, когда Оно произошло от Бога. Ведь сначала Оно было создано (*conditus*)¹⁹⁰ Богом для размышления (*ad cogitatum*) в качестве Премудрости... а затем Оно было рождено (*generatus*) для действия (*ad effectum*)... Поэтому Оно имело Своим Отцом Того, произошедшего от Кого стало *Первородным Сыном*, то есть рожденным прежде всего, и *Единородным* [Сыном], то есть единственным, рожденным от Бога, а именно из недр сердца Его (*ibid.*, 7)»¹⁹¹.

188. Понятие *sermo prolatus* «произнесенное слово» у Тертуллиана (*Adv. Prax.*, 8; 19) соответствует стоическому понятию *λόγος προφορικός* «произнесенное слово». Ср. *Apol.*, 21: *prolatione generatus*. Соответственно образ рождения Сына от Отца у Тертуллиана как правило обозначается термином *prolatio* (греч. *προβολή*) «произнесение», образованным от глагола *proferre* «произносить». Хотя этот термин использовал также гностик Валентин для описания образа происхождения (эманации) эонов плеромы, Тертуллиан всячески отстаивает его истинное христианское понимание (*προβολή veritatis*, *Adv. Prax.*, 8), в частности, потому что этот образ происхождения означает распространение и передачу единой Божественной сущности без ее разделения (см. ниже). Об этом термине см. *Braun. Op. cit.* P. 294–297. Интересно, что *свт. Григорий Богослов* также использовал этот термин в своем тринитарном учении: Бог Отец есть *προβολεὺς* «Произноситель», «Изводитель» Св. Духа, а Св. Дух есть *πρόβλημα* «Произнесение», «Изведение» Отца (*Oratio* 29.2.14–15).

189. *Nativitas* «рождение», «рождество» — еще один термин для описания образа рождения Сына от Отца. Кроме термина *nativitas* для обозначения рождения Сына Тертуллиан использует подобный ему термин — *generatio* «рождение» (*Adv. Prax.*, 5), который впоследствии в западном богословии стал традиционным обозначением Божественного рождения Сына. Следует отметить, что термин *nativitas* у Тертуллиана гораздо чаще применяется к телесному рождению (рождеству) Сына Божия. Об этих терминах см. *Braun. Op. cit.* P. 291–293.

190. Слово *conditus* вовсе не означает, что Тертуллиан, подобно арианам, считал Сына Божия тварью. Прежде всего следует отметить, что такое словоупотребление основывается на греческом переводе (LXX) Св. Писания (Притч 8:22), где еврейский глагол *qanah* «приобретать», «стяжать» в отношении Премудрости Божией переведен глаголом *κτίζειν* «созидать», «творить», которому в древнем латинском переводе соответствует глагол *condere* «созидать», «творить». В данном случае глагол *condere* у Тертуллиана употреблен в более широком смысле и означает «образовывать», «учреждать», «устраивать» (см. *Braun. Op. cit.* P. 292). Кроме того, Тертуллиан дополняет глагол *condere* другими глаголами: *generare* «рождать» и *nasci* «рождаться», разделяя таким образом две стадии в бытии Сына Божия (*conditus* — *generatus*). Ср. *Adv. Herm.*, 18: *sophia Dei nata et condita*.

191. *Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: Fiat lux. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit: conditus ab eo primum ab cogitatum in nomine Sophiae: Dominus condidit me initium viarum. Dehinc generatus ad effectum: Cum pararet caelum, ade-*

Поэтому Тертуллиан утверждает даже, что было время, когда Слово Божие еще не было Сыном, и Бог еще не был Отцом (Adv. Herm., 3)¹⁹². Кроме того, Тертуллиан настаивает, что Сын, произойдя (prolatus) от Отца, тем не менее не отделился от Него (non separatus), поскольку «Бог произнес Слово... так же как корень произвел побег, источник — реку, солнце — луч. Ведь эти образы есть *προβολαί* «исхождения» тех сущностей, от которых они исходят. И я не сомневаюсь, когда называю Сына «побегом корня», «рекой источника» и «лучом солнца», так как всякое начало (origo) есть родитель (parens), и все, что из начала происходит, есть порождение (progenies), тем более Слово Божие, Которое *в собственном смысле* (proprie) получило имя Сына. И так же как ни побег не отделяется от корня, ни река от источника, ни луч от солнца, так и Слово не отделяется от Бога» (Adv. Prax., 8)¹⁹³. Поэтому Тертуллиан учит, что Бог и Его Слово, Отец и Сын, подобно корню и побегу, суть два Существа (duae res), но соединенные, два образа (duae species), но нераздельные, две формы (duae formae), но связанные (Adv. Prax., 8; ср. Apol., 21)¹⁹⁴. Предвосхищая Никейский символ веры, Тертуллиан говорит, что Сын произошел от Отца как Дух от Духа, *Бог от Бога и Свет от Света* (Apol., 21)¹⁹⁵. Более того, Сын произошел *из сущности Отца* (de substantia Patris, Adv. Prax., 4; 7; 26) и называется Сыном Божиим и Богом

ram illi simul. Exinde eum parem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est, primogenitus (Col 1:15), ut ante omnia genitus; et unigenitus (1 Jn 4:9), ut solus ex Deo genitus: proprie de vulva cordis ipsius. Ср. Adv. Prax., 12. То же различие двух моментов в бытии Сына (*Премудрость и Слово произнесенное*) см. Adv. Herm., 45.

192. Nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et Filius non fuit, quod iudicem, et qui patrem Dominum faceret. Sic et Dominus non ante ea quorum Dominus existeret, sed Dominus tantum futurus quandoque, sicut Pater per Filium, sicut iudex per delictum; ita et Dominus per ea, quae sibi servitura fecisset. Данное рассуждение Тертуллиана лишь по виду сходно с последующим тезисом ариан: *ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Λόγος* «было время, когда Слова не было», на самом же деле Тертуллиан в отличие от ариан учит о предвечном бытии Слова Божиего как Разума и Премудрости и о Его единосущии Богу Отцу (см. ниже).

193. Ср. Adv. Prax., 19: Pater et Filius duo, et hoc non ex separatione substantiae sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum Filium a Patre pronuntiamus; а также Apol., 21: nec separatur substantia.

194. Об этих терминах см. ниже § 2.3.3.1.

195. Ita de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Ср. Adv. Prax., 15: ex Deo Deus; также *Татиан*, Oratio adv. Graec., 5.2.

по единству сущности (Apol., 21)¹⁹⁶. В отличие от наших слов, которые суть «голос и звук уст, и, как говорят грамматикки, колеблющийся воздух, воспринимаемый слухом», Слово Божие, по мнению Тертуллиана, есть нечто «самостоятельное» (substantivum), некая «самостоятельная ипостась» (aliqua substantia), «существо» (res), «самостоятельная реальность» (substantiva res) и даже Лицо (persona), точнее *второе Лицо* (secunda persona, Adv. Prax., 6; 12), отличающееся от Отца и Св. Духа (ibid., 7; 8; 13; 26)¹⁹⁷. Так же как и у Отца, сущность (substantia = corpus «тело») Слова есть Дух (ibid., 8)¹⁹⁸. Бог Отец не только *через Него* (per ipsum) все сотворил (ibid., 6), но и *Само Слово* является Творцом мира, Оно Само сотворило то, что было сотворено через Него (ibid., 7)¹⁹⁹. В отличие от Отца, Который всегда остается Богом сокрытым и невидимым, Сын являлся во многочисленных теофониях Ветхого Завета и тем более в Новом Завете, когда *Слово стало плотью* (ibid., 14–15; De praescr., 13). По мнению Тертуллиана, Отец невидим по причине полноты Своего Величия, а Сын видим как «некая отдельная часть» (pro modulo derivationis), так же как мы не можем видеть солнца во всей полноте его сущности, которая на небесах, но можем видеть нашими глазами его лучи по причине умеренности той его части (pro temperatura portionis), которая достигает оттуда до самой земли (Adv. Prax., 14)²⁰⁰. Сын носит все те Божественные имена, которые есть у Отца — *Всемогущий, Высо-*

196. Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Или просто по единству с Отцом: Deus ex unitate Patris vocari habeat (Adv. Prax., 19). О понятии *unitae substantiae* см. ниже § 2.3.3.1.

197. Об этих терминах см. ниже § 2.3.3.1.

198. Sermo autem spiritu structus est, et ut ita dixerim, sermonis corpus est spiritus (Adv. Prax., 8). Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt (Adv. Prax., 26).

199. fecit enim et ipse quae facta sunt per illum. В другом месте Тертуллиан различает Отца как *повелевающего* (dicens) чему-то возникнуть, а Сына как непосредственно *исполняющего* (facies) это повеление (Adv. Prax., 12). Кроме того, подобно свт. Иринею Лионскому, Тертуллиан называет Сына и Св. Духа «двумя руками Божьими, которыми Он совершил то, что создал» (Hic est Dei dextera et manus ambae per quas operatus est ea quae molitus est, Adv. Herm., 45; ср. Ис 48:13), т. е. Его Силами, опираясь на Которые Он все сотворил (Haec sunt vires ejus, quibus enixus, totum hoc condidit, ibid.).

200. С другой стороны, Тертуллиан утверждает, что Сын также «невидим, поскольку Он является Словом и Духом Божиим по свойству Своей сущности (ex substantiae condicione), ибо Он — Бог, будучи Словом и Духом Божиим» (ibid., 14).

чайший, Бог сил, Царь Израилев, Сущий и пр., поскольку все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну (ibid., 17).

Третье Лицо (persona tertia) Св. Троицы есть Св. Дух (ibid., 11–12). Тертуллиан учит, что Св. Дух есть Бог, поскольку Он, так же как и Слово, исходит «от Бога» (ex Deo, ibid., 26)²⁰¹, а точнее, «от Отца *через* Сына» (a Patre per Filium, ibid., 4), подобно тому как третий от корня плод из побега, третий от источника поток из реки и третье от солнца сияние от луча (ibid., 8)²⁰². Так же как Слово Божие, Св. Дух «происходит из сущности Самого Бога» (ex ipsius Dei substantia) и есть «самостоятельная

201. Et ideo spiritus Dei Deus, et sermo Dei Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est. Ср. «один Бог, от Которого» (unus Deus, ex quo) происходят Божественные Лица (Adv. Prax., 2); a Patre decurrens «происходит от Отца» (ibid., 8). В аспекте Божественного домостроительства Св. Дух иногда тоже исходит непосредственно от Отца (a Patre descendit), как, например, в момент крещения на новообращенных христиан, подобно тому как Он сошел на Господа во время Его крещения во Иордане (De bapt., 8; De carn. Chr., 3).

202. Обычно представление об исхождении Св. Духа от Отца *через* Сына связывают с Его икономической ролью. Согласно греческим Отцам, если в *теологическом* отношении Св. Дух исходит от Отца, то в *икономическом* отношении Он подается от Отца через Сына (см., например, *свт. Афанасий Великий*, Ad Serap., I.20; *преп. Иоанн Дамаскин*, Exр. fidei, 8). Такая точка зрения тоже была знакома Тертуллиану. В частности, в *икономическом* аспекте он говорит, что как Сын взял от Отца то, что Ему принадлежит, так и Св. Дух возьмет это от Сына (Adv. Prax., 25; ср. Ин 16:14–15). Вместе с тем нельзя не отметить, что формула *теологического* исхождения Св. Духа *через* Сына была приемлема и для греческих Отцов Церкви, в частности, для свт. Григория Нисского и преп. Иоанна Дамаскина. Так, свт. Григорий говорит в *Послании к Авлакию*: «Исповедуя тождество природы [в Ипостасях Св. Троицы], мы не отрицаем различия [между Ними] согласно причине и следствию (κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν), в чем только мы и усматриваем различие одного от другого, веруя, что одно есть *Причина* (τὸ μὲν αἴτιον, т. е. Бог Отец), а другое — то, что *от* Причины (τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου, т. е. Сын и Св. Дух). И в том, что *от* Причины, мы опять-таки усматриваем другое различие, ибо одно есть то, что *непосредственно* от Первого (τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, т. е. Сын), а другое — то, что *через* того, кто непосредственно от Первого (τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, т. е. Св. Дух), так что и у Сына несомненно сохраняется свойство единородности, и несомненно, что Дух исходит от Отца, поскольку *посредничество* Сына (τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας) и для Самого Сына сохраняет свойство единородности, и Духа не лишает естественного отношения к Отцу» (τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως, Ad Ablabium quod non sint tres dei // Gregorii Nysseni opera. Ed. Mueller F. Leiden, 1958. Vol. 3.1. P. 55–56). Возвращаясь к Тертуллиану, следует сказать, что в его системе «связь Отца с Сыном и Сына с Утешителем предполагает Трех связанных, Одного с Другим» (Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paraclete tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, Adv. Prax., 25), и эту связь можно понимать как теологически, так и икономически.

реальность» (substantiva res, *ibid.*, 26)²⁰³ и Лицо (persona, *ibid.*, 9; 11–12). При этом Св. Дух пребывает в Слове Божиим (sermoni inerat, *ibid.*, 6)²⁰⁴ и, подобно Слову, не отделяется от Отца (*ibid.*, 8). В творении мира Св. Дух был Служителем и Свидетелем (minister et arbiter, *ibid.*, 12). Он есть тот *Дар* (munus), который Сын принял от Отца и излил на верующих (*ibid.*, 30)²⁰⁵. Посланный Сыном в качестве Его Заместителя (vicaria vis, De praescript., 13)²⁰⁶ и *Утешителя* (Paracletus, Advocatus, Adv. Prax., 1–2; 25) Он освящает верующих (*ibid.*, 2; 12), вдохновлял и вдохновляет пророков (Apol., 18; Adv. Prax., 1)²⁰⁷, совершает церковные таинства (De bapt., 4; 8), руководит церковной дисциплиной и открывает ум к уразумению Писаний (De virg. vel., 1). Св. Дух приводит нас к познанию Христа, а Христос – к познанию Бога Отца (De anima, 1)²⁰⁸.

2.3.3. *Онтологическая сторона: соотношение в Боге единой сущности и Трех Лиц.* Согласно Тертуллиану, «и Отец Бог, и Сын Бог, и

203. Справедливости ради следует отметить, что в данном месте Тертуллиан смешивает представление о Сыне с представлением о Св. Духе: «Духом Божиим здесь будет то же самое, что и Слово. В самом деле, как у ап. Иоанна, который говорит: *Слово стало плотью* (Ин 1:14), под Словом также понимается Дух, так и здесь в имени Духа мы также узнаем Слово. Ведь Дух есть сущность Слова, и Слово есть действие Духа, и Два суть едины» (Hic spiritus Dei, idem erit Sermo. Sicut enim Joanne dicente: Sermo caro factus est, spiritum quoque intelligimus in mentione Sermonis; ita et hic Sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt; см. также Adv. Prax., 7; De orat., 1; Apol., 23; Adv. Marc., V.14 и др.). Это представление, основанное на неправославном понимании отдельных выражений Св. Писания (прежде всего слов Благовещения из Лк 1:35), было унаследовано последующими западными богословами (Викторином Петавским, Лактанцием) и в науке получило название *бинитаризм*, т. е. «учение о Двоице» – Отце и Сыне. Встречается оно и у греческих церковных писателей I–II вв., прежде всего у *Ерма* (см. Pastor, 58.2; 78.1–2).

204. Ср. Adv. Prax., 12: spiritus in sermone.

205. Hic interim acceptum a Patre munus effudit, Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis, et tertium gradum majestatis, unius praedicatorum monarchiae, sed et oeconomiae interpretatorem.

206. Сам Сын, исполняя домостроительство спасения, также является «заместителем Отца» (vicarius Patris, Adv. Prax., 24).

207. По мнению Тертуллиана, в ветхозаветные и новозаветные времена само Слово Божие было источником пророческого вдохновения, являлось патриархам, пророкам и апостолам (см. Adv. Prax., 14–16; De praescr., 13 и др.). После же вознесения Христа Его пророческое служение продолжает Св. Дух (см. De anima, 1; 21; Adv. Marc., IV.22; V.8).

208. Cui enim veritas comperta sine Deo? cui Deus cognitus sine Christo? cui Christus exploratus sine Spiritu Sancto? cui Spiritus Sanctus accommodatus sine fidei sacramento?

Дух Святой Бог, и каждый из Них — Бог» (Adv. Prax., 13)²⁰⁹, и вместе с тем Один Бог, от Которого вся Св. Троица (ibid., 2)²¹⁰, и вся «Троица — единого Божества» (De pudic., 21)²¹¹. На множественность Лиц в едином Божестве указывают и слова книги Бытия о сотворении человека, когда Бог говорит о Себе во множественном числе: *Сотворим человека по образу и подобию Нашему* (Быт 1:26), тем самым показывая, что Он множественен по Лицу (ibid., 12). Для разъяснения этого положения Тертуллиан, во-первых, использует специальную терминологию и, во-вторых, развивает учение о Божественной монархии.

2.3.3.1. *Категориальный подход.* Прежде всего обращает на себя внимание, что в своем тринитарном учении Тертуллиан различает два ряда терминов²¹²:

единство:	различие:
<i>substantia</i> «сущность»	<i>forma</i> «форма», «образ»
<i>status</i> «статус» «положение»	<i>gradus</i> «степень», «порядок»
<i>potestas</i> «могущество» «власть»	<i>species</i> «образ», «вид»

Термины *первого* ряда (*substantia, status, potestas*), которые были рассмотрены выше (§ 2.2), в целом выражают момент Божественного *единства* (*unitas*) и означают реальную неизменную основу Божественного бытия, взятую в полноте своих сущностных свойств и сил.

Термины *второго* ряда (*forma, gradus, species*) в целом выража-

209. et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, et Deus unusquisque.

210. unus Deus ex quo... (см. ниже § 2.3.3.1).

211. Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. О термине *trinitas* и его греческом эквиваленте *τριάς*, введенным в богословие свт. Феодором Антиохийским (Ad Autol., II.15), см. Braun. Op. cit. P. 151—157.

212. См. Adv. Prax., 2; 8; 12; 13; 19; 27; Apol., 21 и др. См. также Moingt. Op. cit. P. 297—330; Braun. Op. cit. P. 167—241; Daniélou. Op. cit. P. 280—290. Эта терминология Тертуллиана совершенно оригинальна и лишь отчасти напоминает аристотелевские и стоические категории. Поэтому все попытки вывести терминологию Тертуллиана из какой-то школьной традиции оказались неудачными, в том числе и усилия А. А. Спасского, пытавшегося найти точные соответствия тринитарной терминологии Тертуллиана в стоическом учении о категориях (см. Спасский. Указ. соч. С. 72—76). Равным образом потерпели неудачу попытки вывести эту терминологию из юридической лексики. По всей вероятности, терминология Тертуллиана отражает общие логико-философские, скорее даже обыденные представления, имевшие распространение в его время и сохранявшие у него определенную гибкость. См. Braun. Op. cit. P. 178—179; Daniélou. Op. cit. P. 280—281.

ют момент Божественного различия (*distinctio*) и показывают определенное внутреннее распределение (*dispositio*, *ὀκονομία*, см. выше) единой и неделимой Божественной сущности, обуславливающее существование в Боге Трех Лиц²¹³. В частности, *gradus* «степень», «порядок» означает внутренний порядок наследования единой и неделимой Божественной сущности, определенную последовательность, иерархичность Божественного бытия, начинающегося от Бога Отца, Который есть высшая степень (*summus gradus*) и целая сущность (*tota substantia, plenitudo*), и далее распространяющегося на Сына и Св. Духа, Которые суть ее ответвление и часть (*derivatio totius et portio*, Apol., 21²¹⁴; Adv. Prax., 9²¹⁵; 14; 26; Adv. Marc., III.6)²¹⁶. В свою очередь, *species* «образ» означает частный образ существования этой сущности, а *forma* «форма» — принцип ее индивидуации²¹⁷.

Тертуллиан поясняет эту сетку категорий примерами, взятыми из обыденной жизни. Так, корень, побег и плод, или источник, река и поток, или солнце, луч и сияние суть три нераздельно связанные друг с другом последовательно раскрывающиеся индивидуальные образы существования (*species, formae*) одной и той же единой и неделимой сущности (*unius*

213. По Спасскому, эти понятия соответствуют стoической категории τὸ ἰδίως ποίον («особые свойства», см. Спасский. Указ. соч. С. 74).

214. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur.

215. Pater enim tota substantia est, filius uero deriuatio totius et portio sicut ipse profitetur: quia pater maior me est.

216. Впрочем, Тертуллиан считает, что по единству сущности можно назвать солнцем и отдельный луч солнца. «Однако, — говорит он, — если бы я сначала назвал солнцем то, чему принадлежит луч, я не стал бы тотчас называть луч солнцем. Ведь тогда я сделал бы два солнца. Но я посчитал бы и солнце, и его луч двумя самостоятельными вещами и двумя видами единой и нераздельной сущности, так же как Бога и Его Слово, как Отца и Сына» (Nam et radium solis seorsum solem vocabo; solem autem nominans cujus est radius, non statim et radium solem appellabo. Nam et soles duos faciam (PL: Nam etsi soles duos non faciam), tamen et solem et radium ejus tam duas res, et duas species unius indivisae substantiae numerabo, quam Deum et Sermonem ejus, quam Patrem et Filium, Adv. Prax., 13).

217. См. Daniélou. Op. cit. P. 290; 293; Braun. Op. cit. P. 204. Следует отметить, что в полемике с Гермогеном, утверждавшим существование наряду с Богом вечной материи и, таким образом, уравнивавшим их в этом отношении, Тертуллиан совершенно отрицал наличие каких-либо степеней в Божестве, ибо Оно есть Наивысшее (*summum*), а значит, единственное: *Divinitas gradum non habet, utpote unica* (Adv. Herm., 7). Но в полемике с модалистом Праксеем Тертуллиан выдвигает принцип необходимого порядка наследования единой Божественной сущности для обоснования различия между Лицами Св. Троицы.

et indivisae substantiae) — дерева, воды или света (см. Adv. Prax., 8; 13; 19; 29; Apol., 21). Подобным образом и Лица Св. Троицы суть «три не по статусу, но по порядку, не по сущности, но по форме, не по могуществу, но по образу [существования]. Ведь Они имеют единую сущность, единый статус и единое могущество, ибо Один Бог, от Которого происходят эти степени, формы и образы [существования], известные под именем Отца, Сына и Святого Духа» (Adv. Prax., 2²¹⁸; 7; 8; 19). Так «Троица спускается от Отца через соединенные и связанные степени, ничем не нарушая монархии и поддерживая состояние икономии» (ibid., 8)²¹⁹; и «в Трех Взаимосвязанных — одна сущность» (una substantia in tribus cohaerentibus, ibid., 12); Они *единосущны* (unius substantiae, ibid., 2; 13; Apol., 21); связаны *единством сущности* (per substantiae unitatem, Adv. Prax., 2; 25)²²⁰.

218. Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur.

219. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrept et oekonomiae statum protegit.

220. Весьма вероятно, что формулу *unitas substantiae* «единство сущности» Тертуллиан заимствовал из огласительной практики своего времени (см. Braun. Op. cit. P. 151). Это единство не нумерическое (numeri singularitas, Adv. Prax., 25), но общность сущности, тождество природы, факт совместного обладания одной сущностью (см. Braun. Op. cit. P. 148—150; 189). Возможно видеть в этом определенное влияние стоического учения о *пневме* (см. выше), служащей объединяющим принципом всех вещей на разных уровнях мирового бытия (ibid. P. 149; Seneca, Ep. 102.6; Pomponius, Dig., 41.3.30). После Тертуллиана формула *unius substantiae* «единой сущности» использовалась латинскими богословами IV—V вв. как аналог греческого термина *ἁποοὐσίας* «единосущный», хотя впоследствии была вытеснена термином *consubstantialis* «единосущный», который встречается в этом значении уже у Тертуллиана (Adv. Herm., 44), правда, не в отношении Лиц Св. Троицы. (В тринитарное богословие его впервые ввел в середине IV века *Марий Викторин*). Следует отметить также, что Тертуллиан под влиянием стоической физики и тех тварных аналогий, к которым он прибегает, понимает это единосущие Св. Троицы в чисто *материальном* отношении, подобно единосущию воды в источнике, потоке и реке или древесины в корне, стволе и побеге. «Материальное первоначало (matéria matrix «материнский ствол») остается целостным и невредимым, — настаивает Тертуллиан, — даже если ты заимствуешь у него многие отростки свойств» (plures traduces qualitatum, Apol., 21; ср. Adv. Prax., 8: Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit). В трактате *De praescriptione* Тертуллиан использует термин *materia* для обозначения двух природ Христа — Божественной и человеческой (De praescr., 20). О материальном характере терминов *substantia* и *unius substantiae* у Тертуллиана см. также Schlossmann S. Tertullian im Lichte der Jurisprudenz // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 27. Gotha, 1906. P. 407—416; Braun. Op. cit. P. 151; 182—183; 190; 194.

Наряду со вторым рядом терминов, показывающих присутствующее в Боге различие при сохранении внутреннего единства и взаимосвязи, Тертуллиан использует еще несколько терминов, поясняющих, что Отец, Сын и Св. Дух являются не просто формами существования или степенями единой Божественной сущности, но самостоятельными *существами* (*res*), *ипостасями* (*substantia*) и *Лицами* (*persona*). Первый термин *res* означает «вещь», «предмет», «существо», нечто самостоятельное, в отличие от свойств, действий и состояний вещи (*Adv. Prax.*, 7–8; 13; 26)²²¹. Для более точной передачи самостоятельности, «ипостасности» Божественных Лиц Тертуллиан соединяет с этим термином прилагательное *substantivum* «ипостасный», «самостоятельный», «самобытный» (*ibid.*, 7): *res substantiva* «ипостасная вещь», «самобытное существо» (*ibid.*, 26)²²². В таком же значении Тертуллиан иногда использует уже известный нам термин *substantia* (здесь: «подлежащее», «ипостась», *ibid.*, 7; 8; 26), который в данном случае означает самостоятельно существующее, индивидуальное нечто, обладающее своими особыми свойствами (*proprietas substantiae*, *ibid.*, 7)²²³. Наконец, эту

221. Латинское слово *res* соответствует греческому πρᾶγμα «вещь» «предмет», которое применялось в тринитарном учении уже *Оригенам* (см. *Contra Celsum*, VIII.12), а затем в ходе полемики с савелианством.

222. Греческий эквивалент *res substantiva* — πρᾶγμα ὑφ'εστῶς «самобытная вещь». Об этом термине см. *Braun. Op. cit.* P. 193; 195–196.

223. То, что термин *substantia* у Тертуллиана иногда может иметь значение *индивидуальной, конкретной сущности*, ясно из следующего разъяснения Тертуллиана: «Одно — *сущность*, а другое — *природа сущности*. Если сущность у каждой вещи *особенная*, то природа может быть *общей*. Например, сущность — это камень, железо, а твердость камня и железа — это природа сущности. Твердость объединяет, а сущность разъединяет» (*Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae. Siquidem substantia propria est rei cujusque, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum. Substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri, natura substantiae est. Duritia communicat, substantia discordat, De anima*, 32). В этом значении термин *substantia* у Тертуллиана приближается к аристотелевской категории πρῶτη οὐσία «первая сущность» (см. *Evans E. Adversus Praxean // CCSL 2* (Turnhout, 1954). P. 41; 44; *Braun. Op. cit.* P. 182) и термину ὑπόστασις «ипостась» в последующем греческом богословии, особенно у Каппадокийцев (*Braun. P. 192–192*). Об этом говорит и сама его этимология: латинское слово *substantia* происходит от глагола *substare* «стоять под», «подстоять», «лежать в основе», отсюда — «существовать самостоятельно», так же как и греческое слово ὑπόστασις происходит от глагола ὑφίστασθαι, ὑφίστημέναι «стоять под», «лежать в основе» (*ibid.* P. 170–172). Тем не менее в конце I в. и во II в. слово *substantia* стало обычным переводом на латынь греческого термина οὐσία «сущность» у философов и риториков (*ibid.* P. 176; 193–194). Следует также иметь в виду, что во время Тертуллиана четкого различия между терминами ὑπόστασις «ипостась» и

Божественную реальность, или «ипостась», Тертуллиан называет также термином *persona* «лицо» (ibid., 6; 7; 9; 11–12; 18; 21–22; 24), которое уже однозначно указывает на «индивидуальную, определенную форму, наделенную своим собственным существованием, но вышитую, если можно так сказать, на одной и той же ткани»²²⁴. Понятие лица Тертуллиан поясняет и уточняет терминами *proprietas* «особенность» и *distinctio* «различие», которые подчеркивают частное, особое существование Трех Божественных Лиц²²⁵. По мнению Тертуллиана, инаковость Св. Троицы следует принимать «в смысле лица, а не сущности, для различия, а не для разделения» (*personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem, ibid., 12*). Таким образом, термин *persona* «лицо» в триадологии Тертуллиана служит для обозначения различий и особенностей внутренней Божественной жизни, в то время как термин *substantia*, как правило, служит для обозначения ее тождества и единства²²⁶.

Кроме того, Тертуллиан выражает различие между сущностью и лицом через различие *грамматического рода*: *unus* «единный», «один» соотносится у него с понятием лица, а *unum* «единое», «одно» — с понятием сущности: «И эти Три суть *одно* (ср. 1 Ин 5:7), а не *один*, так же как сказано: *Я и Отец — одно* (Ин 10:30), по единству сущности, а не по численной единичности» (ibid., 25)²²⁷. Точно так же с понятием лица соотносится

οὐσία «сущность» еще не существовало; этого различия не знал даже свт. Афанасий Великий (IV в.), и только Каппадокийцам принадлежит заслуга окончательного разграничения этих двух терминов (ibid. P. 192–192). Тем не менее эта *амбивалентность*, двойственность термина *substantia* в языке Тертуллиана, как и многих других латинских богословов, впоследствии привела к серьезным расхождениям между Западным и Восточным тринитарным богословием.

224. Braun. Op. cit. P. 237. Поскольку у термина *persona* отсутствует та двойственность, которая характерна для латинского термина *substantia*, Тертуллиан пользуется им гораздо чаще, а в последующем латинском богословии оно становится практически единственным (если не считать редкого термина *sub-sistentia*) эквивалентом греческого термина *ὑπόστασις*.

225. Ibid. P. 238.

226. Ibid.

227. Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: ego et pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. Ср. Adv. Prax., 22: «Во-первых, слова *Я и Отец* обозначают Двух, и, во-вторых, слово *есмы* (sumus) сказано не от одного лица, поскольку сказано во множественном числе, ибо тогда <Он сказал> *едино есмы* (unum sumus), а не *един есмы* (unus sumus). Если бы Он сказал *един есмы* (unus sumus), тогда это могло бы подкрепить их (модалистов) утверждение, ведь слово *един* (unus) указывает на единственное число. Здесь же, когда Он обозначает единство (unum) Двух Лиц мужского

слово *alius* «иной», «другой»: «Иной есть Отец, иной — Сын и иной — Дух Святой» (*ibid.*, 9)²²⁸. Поскольку же для обоснования единства самостоятельных, индивидуальных Божественных Лиц уже недостаточно логико-философских категорий, Тертуллиан прибегает и к иной, политико-юридической теории единства.

2.3.3.2. *Учение о Божественной монархии.* В данном случае Тертуллиан опирается на политико-юридическое понятие *монархии*, которая есть «единственная и единая власть» (*singulare et unicum imperium*, *ibid.*, 3). Как таковая, монархия не препятствует тому, кому она принадлежит, осуществлять свою монархическую власть через тех, кого он хочет. И если у того, кому принадлежит монархия, есть сын, то от этого она не разделяется и не перестает быть монархией только на том основании, что ее участником сделался также сын; ведь она все равно по преимуществу принадлежит тому, от кого она сообщается сыну. И поскольку она принадлежит ему, постольку и является монархией, которая содержится двумя связанными друг с другом лицами (*ibid.*, 3)²²⁹. Таким же образом, согласно Тертуллиану, Отец, изначально обладая Божественной монархией, делает ее «соучастниками» (*participes*) Сына и Св. Духа, Которые, будучи «причастны сущности (= владению) Отца» (*consortes substantiae Patris*, *ibid.*, 3)²³⁰, суть Его «служители» (*ministres*) и «управляющие» (*officiales*), точнее, «члены, залого, органы, сама сила и целая система монархии» (*ibid.*, 3; 12)²³¹. Итак, неизменно сохраняя свой статус, Божественная монархия от От-

рода словом среднего рода (что указывает не на единичность, а на единство (*ad unitatem*), на подобие, на соединение, на любовь Отца, Который любит Сына, и на послушание Сына, Который покоряется воле Отца) и говорит: *Я и Отец — едино есмы* (*unum sumus*), то этим Он показывает, что Те, Кого Он уравнивает и объединяет, суть Двое».

228. *Ecce enim dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum.*

229. *Si vero et filius fuerit ei, cuius monarchia sit, non statim dividi eam, et monarchiam esse desinere, si particeps ejus assumatur et filius; sed proinde illius esse principaliter a quo communicatur in filium; et dum illius est, proinde monarchiam esse, quae a duobus tam unitis continetur.*

230. В данном случае термин *substantia* означает «собственность», «имущество», «владение», принадлежащее какому-то лицу (см. *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. S. 576–577; Braun. Op. cit. P. 178*).

231. *Membra, et pignora, et instrumenta, et ipsam vim, ac totum censum monarchiae.*

ца передается Сыну и Св. Духу, от Которых она вновь возвращается к Отцу (*ibid.*, 4; 8²³²).

2.3.4. *Оценка тринитарного учения Тертуллиана.* Как мы видели, учение Тертуллиана о Св. Троице имеет свои достоинства и недостатки, неизбежные для богословов той эпохи. Главные *достоинства* его учения – это ясное признание Божественности всех *Трех Лиц* Св. Троицы (*вся Св. Троица – единый Бог*); исповедание единства Их сущности (*единосущия*), статуса и могущества, Их совечности и ипостасности; мудрое сочетание единства и различия в Боге. Основным же *недостатком* учения Тертуллиана является ярко выраженный *субординационизм*, т. е. подчиненное положение Сына по отношению к Отцу и Св. Духа по отношению к Сыну (в Божественной *монархии*); отождествление Отца с целой сущностью, а Сына и Св. Духа – с ее ответвлениями и частями; привнесение *икономии* в теологию (т. е. тесная связь бытия Сына и Духа с творением мира и промыслом о нем); рождение Сына как процесс, проходящий две стадии (учение о *двойственном слове*). Тем не менее следует признать, что, несмотря на эти серьезные недостатки, триадология Тертуллиана является одной из самых успешных попыток выразить тайну Божественной Троичности в доникейский период. Она во многом предвосхитила последующие тринитарные определения (в частности, определение Никейского собора), а для латинского богословия дала целый ряд терминов и формул, прочно вошедших в западную догматику.

3. Учение о творении

Учение Тертуллиана о творении мира, так же как и учение о Св. Троице, основывается на церковном *правиле веры*, в котором утверждается, что «единый Бог.. есть Творец мира, Который произвел вселенную из ничего Своим Словом, происшедшим прежде всего» (*De praescr.*, 13)²³³. Полемизуя с Маркионом,

232. Ita Trinitas per consortos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit.

233. Regula est autem fidei ut jam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur, unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem; qui universa de nihilo produxerit, per Verbum suum primo omnium emissum. Ср. *Adv. Prax.*, 2; *De virgin. vel.*, 1; а также приближающееся к правилу веры исповедание в *Апол.*, 17: *Quod colimus, Deus unus est; qui totam molem istam cum omni*

Тертуллиан утверждает, что Творец видимого и невидимого мира есть единый и благой Бог, создавший мир по Своей *благодати* (Adv. Marc., II.3–4; 12)²³⁴, о чем свидетельствуют сами Его творения, которые суть благи (ibid., II.4–5)²³⁵. Именно по причине Своей благодати Бог не захотел оставаться вечно сокрытым, но захотел создать то, что могло бы Его познавать и наслаждаться общением с Ним (ibid., II.3)²³⁶. Немаловажно и то, что мир был сотворен Богом как украшение Божественного величия (in ornamentum majestatis suae, Apol., 17). При этом Тертуллиан подчеркивает, что Бог сотворил мир совершенно *свободно*, поскольку Богу более прилично творить по Своей воле (ex voluntate), чем по необходимости (Adv. Herm., 14)²³⁷; Ему подобает свобода (libertas), а не необходимость (ibid., 15)²³⁸. Для этого Бог не нуждался ни в какой внешней материи, но сотворил мир *из ничего* (de nihilo, ex nihilo)²³⁹. Развивая это учение в полемике с христианским платоником Гермогеном, Тертуллиан говорит, что по *правилу Наивысшего*²⁴⁰ невозможно допустить никакой безначальной, вечной, несотворенной и потому уравниваемой с Богом материи (Adv. Herm., 4 и далее)²⁴¹. Кроме того, если бы Бог нуждался в какой-то вспомогательной сущности для творения мира, это противоречило бы понятию Божественного всемогущества (Adv. Herm., 8; De resurr., 11). Наконец, в Св. Писании ничего не сказано о том, *из чего* Бог сотворил мир; если же материя там не указана, но указывается творение (мир) и его Творец (Бог), то ясно, что Бог

instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo, quo jussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum majestatis suae.

234. Bonitas ejus operata est mundum (II.12).

235. mundus ex bonis omnibus constitit (II.4). Opera Creatoris utrumque testantur et bonitatem ejus, qua bona, sicut ostendimus; et potentiam qua tanta; et quidem ex nihilo (II.5). Бог — bonorum conditor (II.6).

236. Prima denique bonitas Creatoris, qua se Deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui Deus cognosceretur. Quid enim tam bonum, quam notitia et fructus Dei?

237. Magis autem eum decuit ex voluntate fecisse, quam ex necessitate, id est, ex nihilo potius quam ex materia.

238. Libertas, non necessitas, Deo competit.

239. См. Adv. Herm., 1; 14; 16; 17; 45; Adv. Marc., II.5; De resurr., 11; Apol., 17; De praescr., 13 и др.

240. См. выше § 2.2.

241. Ita Hermogenes duos deos infert. Materiam parem Deo infert. Deum autem unum esse oportet, quia quod summum sit, Deus est: summum autem non erit, nisi quod unicum fuerit: unicum autem esse non poterit, cui aliquid adaequabitur; adaequabitur autem Deo materia, cum aeterna censetur.

сотворил мир из ничего (Adv. Herm., 20). «Итак, — говорит Тертуллиан, — твердо верь, что Бог создал все это (т. е. мир) из ничего, и тогда ты познал Бога, веруя, что Бог имеет для этого достаточную силу» (De resurr., 11)²⁴².

Но если со стороны своей *материи* мир возник «из ничего», то со стороны своей *формы* он от века заключался в Божественной Премудрости, Разуме и Слове (Adv. Prax., 5—7; Adv. Herm., 18—20; 45). По мнению Тертуллиана, Премудрость Божия была тем «началом» и даже своего рода «материей», из которой Бог сотворил мир, творя посредством Нее и вместе с Нею (Adv. Herm., 18; 20)²⁴³. Когда Бог «захотел произвести в качестве самостоятельных существей и форм то, что Он с помощью Премудрости, Разума и Слова ранее расположил в Самом Себе, то сначала Он произнес Слово, нераздельно имеющее в себе Разум и Премудрость, так что через Него все возникло и через Него все было помыслено и расположено, а точнее, даже сотворено в Уме Бога» (Adv. Prax., 6)²⁴⁴. В целом Тертуллиан говорит о 3-х и даже о 4-х этапах творения мира: (1) вначале была рождена Премудрость как *начало путей для дел Божиих*; (2) затем было произнесено Слово, *через Которое все начало быть и без Которого ничто не начало быть*; (3) далее, *Словом Его утвердились небеса и Духом уст Его — все силы их* (Adv. Herm., 45)²⁴⁵; (4) наконец, сотворенный мир, элементы которого сначала находились в бесформенном состоянии, получил от Бога

242. Igitur confide illum totum hoc ex nihilo protulisse, et Deum nosti, fidento quod tantum Deus valeat.

243. Ex hac fecit, faciendo per illam, et faciendo cum illa. Представление о Премудрости Божией как о *материи*, из которой Бог сотворил мир, было в ходу у богословов II века (как гностиков, так и православных). См. Orbe A. Elementos de teologia trinitaria en el Adversus Hermogenem // Georg., 39, 1958. P. 706—746.

244. Nam, ut primum Deus voluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu.

245. primo Sophiam conditam initium viarum in opera ipsius (Prov 8:22), dehinc et sermonem prolatum, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil (Jn 1:3). Denique sermone ejus caeli confirmati sunt, et spiritu ipsius universae virtutes eorum (Ps 33:6).

свою форму и красоту (Adv. Herm., 29²⁴⁶; De bapt., 3²⁴⁷). Бог все предвидел, расположил и устроил согласно разуму, поэтому все в мире доступно разумному познанию (De paenit., 1)²⁴⁸. Сотворенный Богом мир состоит из гармонично сочетающихся противоположностей: из видимого и невидимого, телесного и бестелесного, одушевленного и неодушевленного, словесного и бессловесного, движущегося и неподвижного, плодородного и бесплодного, сухого и влажного, теплого и холодного и т. д. (Adv. Marc., I.16; Apol., 48)²⁴⁹. Бог поддерживает эту мировую гармонию, непрестанно заботится о созданном Им мире и осуществляет о нем Свой промысел (Adv. Marc., I.25; Ad uxor., I.4).

4. Ангелология и демонология

По достоинству второе место после Бога занимают *ангелы* (De resurg., 5)²⁵⁰, или *мир невидимый* (invisibilia), которые также являются творениями единого Бога Творца (Apol., 17; Adv. Marc., I.16; II.8; 10; V.19). Согласно Тертуллиану, ангелы – это духовные сущности (substantiae quaedam spiritales, Apol., 22)²⁵¹, или материальные духи (spiritus materiales, Adv. Marc., III.9), поскольку, как и все реально существующее, ангелы телесны, но тело, которым они обладают, особого рода (De carn. Chr., 6); по своей природе оно огненное, тонкое, невидимое и неосязаемое (Apol., 22; Adv. Marc., II.8; III.9)²⁵². Само имя *ангелов* (angelus, id est nuntius, т. е. вестник) указывает на их обязанность (officiū vocabulum), а не на природу (De carn. Chr., 14). Кроме *ангелов* и *архангелов* (Adv. Marc., II.8; 10) Тертуллиан вслед за ап. Пав-

246. Si quidem omnia opera sua Deus ordine consummavit, incultis primo elementis, depalans quodammodo mundum; dehinc exornatis velut dedicans.

247. (aqua) unum ex his est quae ante omnem mundi suggestum impolita adhuc specie penes Deum quiescebant... Ordinato dehinc per elementa mundo cum incolae darentur (Prov 8), primis aquis praecceptum est animas proferre.

248. quippe res Dei, ratio; quia Deus omnium conditor, nihil non ratione tractari, intelligique voluit.

249. Эту тему *мировых противоположностей* позже будет развивать Лактанций. См. ниже, глава VIII § 6.

250. Angelos post Deum novimus.

251. Ср. De carn. Chr., 6: naturae substantiae spiritalis. Признавая их духовность, Тертуллиан вместе с тем отрицает, что ангелы сотворены по образу и подобию Божию, а также что им подчиняется какая-то часть мира (Adv. Marc., II.8). См., впрочем, Adv. Marc., II.10.

252. Apol., 22: mira subtilitas et tenuitas.

лом (Кол 1:16) перечисляет еще четыре ангельских чина: *престолы, господства, начальства и власти* (Adv. Marc., V.19). Ангелы способны перемещаться в пространстве с удивительной быстротой и мгновенно оказываться там, где пожелают; весь мир для них как одно место, так что они моментально получают известия о том, что происходит в какой-либо из его частей (Apol., 22)²⁵³. Ангелы служат Богу в осуществлении Его монархической власти над миром и заботятся о людях с самого их рождения (Adv. Prae., 3; De anima, 37). Они являются людям, принимая человеческий облик (*effigies humana*), т. е. *настоящие* человеческие тела, которые они с помощью всемогущества Божиего временно создают для себя из ничего (*ex nulla materia*), после чего эти тела вновь возвращаются в ничто (De carn. Chr., 3; 6; Adv. Marc., III.9)²⁵⁴. Как духовные и разумные существа, ангелы наделены свободой выбора (*liberum arbitrium, libertas*, Adv. Marc., II.10).

Изначально все ангелы как благие создания благого Творца были благими и непорочными²⁵⁵; однако эта благодать принадлежала им не по природе, а по *устройению* (*instituzione bonum*), так что у них была возможность воспользоваться своей свободой для уклонения от блага ко злу (Adv. Marc., II.10). Следуя пророку Иезекиилю (Иезек 28:12–19, LXX), Тертуллиан говорит, что среди всех ангелов выделялся один — *денница*, который изначально был архангелом, самым выдающимся и премудрым из всех остальных ангелов (*eminentissimus angelorum, sapientissimus omnium*); непорочный с момента своего сотворения и увенчанный всей ангельской славой (*excultus omni gloria angelica*), он был возведен на небесную высоту (*in sublimitate caelesti*) и пребывал рядом с Богом (*apud Deum constitutus, ibid.*)²⁵⁶. Так же как и все остальные ангельские духи, са-

253. Omnis spiritus ales est. hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt: totus orbis illis locus unus est; quid ubique geratur, tam facile sciunt, quam enuntiant.

254. Тертуллиан настаивает, что принимаемый ангелами человеческий облик является *истинной человеческой плотью* (*veritas carnis, vera substantia hominum*), имеющей известную телесную плотность (*corpore soliditas*), хотя она и образовывается сверхъестественным путем (без рождения) всемогуществом Божиим (Adv. Marc., III.9; De carn. Chr., 3; 6).

255. (Deus) qui et angelum ex forma operum bonorum instituit bonum; a Deo in bonum conditus, ut a bono conditore invituperabilium conditionum (Adv. Marc., II.10).

256. В одном месте (Adv. Marc., II.10) Тертуллиан считает, что имя *resignacu-*

тана был наделен свободой выбора²⁵⁷ и создан Богом для добра (ibid.)²⁵⁸. Однако впоследствии он по своему собственному произволу и добровольному допущению порока уклонился от своего природного устройства²⁵⁹, сам собой (a semetipso) устремился ко злу и развратился (sponte corruptus, ibid.). Причиной падения диавола Тертуллиан, по-видимому, считал его зависть (invidere) к человеку, которого Бог почтил Своим собственным образом и подчинил ему все сотворенное (De patien., 5)²⁶⁰. Падение диавола было одновременно возникновением и распространением зла и греха в сотворенном Богом мире²⁶¹; так диавол стал «возбудителем и творцом порока» (instinctor delicti, auctor delicti, Adv. Marc., II.10), «начальником преступления» (princeps transgressionis, Marc., V.6), «ангелом зла, творцом всякого заблуждения, извратителем всего мира» (De test. anim., 3)²⁶², «князем» всех злых сил (princeps hujus mali generis, Apol., 22). Ведь, согласно Тертуллиану, зло не есть какая-то самостоятельная сущность, сотворенная Богом (Adv. Herm., 41)²⁶³, но есть свободное уклонение разумной твари от своего благого природного устройства (Adv. Marc., II.6; 10 и др.). Вместе с тем, подобно другим апологетам, Тертуллиан утверждает, что от ангелов, сделавшихся злыми по собственной воле, произошел еще более злой род демонов (Apol., 22)²⁶⁴; а именно когда ангелы, отступив от Бога, воспылали страстью к земным женщинам и брали их себе в жены (De idolol., 9; De cultu

lum similitudinis (букв. «распечатывание подобия»), данное диаволу в книге пр. Иезекииля (28:12, LXX, в Vulgat'e *signaculum similitudinis* «отпечаток подобия»), означает то, что диавол в будущем погубит в себе целостность образа и подобия Божия (integritatem imaginis et similitudinis resignaveris), которое он ранее как будто бы имел (несмотря на Adv. Marc., II.8).

257. non minus et ipse liberi arbitrii institutus, ut spiritus.

258. a Deo in bonum conditus, qua bonus apud bonum.

259. Quem... ab institutionis forma libidine propria conceptae ultro malitiae exorbitasse.

260. Igitur natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo, jam tunc cum Dominum Deum universa opera quae fecisset, imagini suae, id est homini subjecisse impatienter tulit (Genes., III). Nec enim doluisset, si sustinisset; nec invidisset homini, si non doluisset. Подобная точка зрения встречается у *Афинагора*, свт. *Ириней* и *Методия Олимпийского*. См. *Daniélow*. Op. cit. P. 96.

261. et ex illo deliquit, ex quo delictum seminavit.

262. malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem.

263. Bonum ergo et malum, erras, si substantias esse vis.

264. Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemorum evaserit damnata a Deo cum generis auctoribus, et cum eo quem diximus principe, apud litteras sanctas ordine cognoscitur.

fem., I.2; ср. Быт 6:1—4)²⁶⁵. О существовании демонов знают даже языческие писатели, поэты и философы (Apol., 22; 32; 46; De anima, 1). Демоны являются виновниками всего мирового зла — как физического, так и духовного (Apol., 22; De test. anim., 3). Искони злоба диавола и падших духов была направлена на ниспровержение и гибель человека, которого диавол соблазнил на отпадение от Бога (Apol., 22; 27; Adv. Marc., II.5; 8; 10). И после падения человека духи злобы не перестали его преследовать. Они вредят его телу, вызывая болезни и уродства, а в природе — различные катаклизмы. Они вредят человеческой душе, возбуждая в ней страсти и пороки, отвращая ее от Бога и толкая к идолослужению и ложным религиям (Apol., 22; 32; 46; De cultu fem., I.2). Именно они возбудили гонения на христиан (Apol., 2; 27). Однако их сила ограничена; они не имеют власти над человеком помимо его воли (Adv. Marc., II.8; 10) и побеждаются христианскими экзорцизмами (Apol., 23; 27; Ad Scap., 2; 4; De cor. mil., 11).

5. Антропология

5.1. *Творение человека. Образ и подобие Божие.* Согласно Тертумлиану, человек был сотворен после предварительного совета всей Св. Троицы (Adv. Прах., 5²⁶⁶; ср. Быт 1:26). Основываясь на словах книги Бытия (2:7), Тертумлиан считает, что творение человека произошло в два этапа: сначала Бог создал тело человека из земли (de limo, букв. «из праха», Adv. Прах., 12; De resurg., 5—6), а затем вдунул в него душу, так что «это дыхание через лицо тотчас перешло внутрь [человека], разлилось по всем пустотам тела и одновременно с Божественным дуновением сгустилось, отразив в себе все внутренние очертания, которые оно наполнило при сгущении, и как бы затвердело в форме» (De anima, 9)²⁶⁷. В результате этого природа человека характери-

265. Angelos illos esse desertores Dei, amatores feminarum (De idolol., 9). Это мнение было свойственно многим раннехристианским апологетам, в частности, Лактанцию. См. ниже, глава VIII § 5.

266. Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem, filio quidem qui erat induiturus hominem, spiritu uero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur.

267. Recogita enim, cum Deus flasset in faciem hominis flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totum utique per faciem statim flatum illum in interiora transmissum, et per universa corporis spatia diffusum, simulque divina aspiratione densatum, omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et

зуется двойственностью и состоит из двух различных сущностей — души и тела²⁶⁸, так что само имя «человек» — это «своего рода скрепа двух соединенных сущностей, которые могут так называться только в соединении» (De resurr., 40)²⁶⁹. Согласно Тертуллиану, человеческая душа есть «дыхание, происшедшее от Духа» (flatus factus ex Spiritu, ibid., 11; Adv. Marc., II.9²⁷⁰), «дыхание Божие» (flatus Dei, De anima, 19) или «отросток Духа» (spiritus tradux, De anima, 9), и, как таковая, она родственна Богу (Deo proxima, De resurr., 7)²⁷¹. Тертуллиан говорит даже, что человек «не просто создан разумным Творцом, но одушевлен из Его сущности» (Adv. Prax., 5)²⁷². Это не означает, что человек единосущен Богу, как думали гностики, но что он создан по образу и подобию Божию (Быт 1:26, Adv. Marc., II.9; Adv. Prax., 5; 12; De resurr., 6 и др.). По мнению Тертуллиана, образ Божий (imago Dei) в человеке прежде всего означает его духовную природу, поскольку Бог есть Дух, а дыхание (flatus, afflatus) — это образ Духа (imago spiritus, Adv. Marc., II.9)²⁷³. Во-вторых,

velut in forma gelasse. Ср. De resurr., 40; 45. Возражения против этого учения о поэтапном творении человека как несовместимом с понятием совершенства Божественного творческого действия см. у свт. Григория Нисского (De orif. hom., 28). Впрочем, сам Тертуллиан полагает, что в действии Божиим едва ли можно различить какой-либо временной промежуток между мановением Руки Божией и исхождением Его Дыхания (De resurr., 45).

268. De homine agi nulla dubitatio est; hic cum ex duabus substantiis constet, ex corpore et anima (Adv. Marc., IV.37; ср. Scorp., 9; Adv. Prax., 16; De resurr., 45).

269. Ita vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodam modo fibula est: sub quo vocabulo, non possunt esse nisi cohaerentes. Ср. De anima, 9: Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus. Лишь иногда Тертуллиан в риторических целях отождествляет человека с одной лишь душой: totum, quod sumus, anima sit; denique sine anima nihil sumus, ne hominis quidem, sed cadaveris nomen (De carn. Chr., 12; ср. De test. anim., 1; De anima, 13). Другое встречающееся у Тертуллиана традиционное определение человека — animal rationale, intellectus et scientiae capax (Adv. Marc., II.4; Adv. Prax., 5).

270. afflatus Dei, id est anima. Ср. De resurr., 7: animae suae (sc. Dei) umbra, spiritus sui aura, oris sui opera.

271. Подобное воззрение на душу как часть (ἀπόσπασμα) мирового Духа (πνεῦμα) было свойственно стоикам. См. Dilogenes Laertius, VII.143; 156; Plutarchus, De comm. not., 46, 1084e; SVF II. 780; II.785.

272. a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus.

273. Caput etiam imaginem spiritus dicere flatum. Nam et ideo homo imago Dei, id est spiritus: Deus enim spiritus. Imago ergo spiritus, flatus. В другом месте (De anima, 10) Тертуллиан отождествляет душу и дух, понимаемый в смысле человеческого дыхания, которое производит душа, а не в смысле Духа Божия: ut ipsa sit anima spiritus, dum ipsius est spirare, cujus et vivere... Ita cum de anima et spiritu agitur, ipsa erit anima spiritus, sicut ipsa dies lux.

образ Божий заключается в разумности (*rationalis*) и словесности человека, который, будучи разумным животным (*animal rationale*), имеет в себе разум (*ratio*), проявляющийся в слове (*sermo*, Adv. Prax., 5; Adv. Marc., II.9; De anima, 16)²⁷⁴. В-третьих, к образу Божию относится также свобода воли (*liberum arbitrium*, Adv. Marc., II.5; 9)²⁷⁵. В-четвертых, сюда же следует отнести бессмертие души (*immortalis anima*, *ibid.*, II.9). Все эти моменты суть *внутренние, духовные* «черты Божии» (*lineae Dei*) в человеке; в них и заключается Его образ (*ibid.*, II.9)²⁷⁶. Но, кроме того, Тертуллиан приводит еще одно весьма оригинальное понимание образа Божия: не только душа, но даже тело человека было создано «по образу Христа» (*ad imaginem Christi*), то есть по образу плоти Христовой, которую Христос должен был воспринять ради нашего спасения (*De resurg.*, 6²⁷⁷; Adv. Prax., 12). Понятие *подобия* (*similitudo*) Божия в человеке Тертуллиан практически не отличает от понятия образа Божия (см., Adv. Prax., 5; Adv. Marc., II.5; 8; De resurg., 9 и др.)²⁷⁸. Иногда он соотносит подобие с нравственными качествами и с причастием Духу Божию, которое человек имел в первоначальном состоянии, но утратил после грехопадения (*De bart.*,

274. См. выше, § 2.3.2. Эти две черты образа Божия в человеке — *разумность и духовность* — прямо соотносятся со Вторым и Третьим Лицом Св. Троицы, вместе с которыми Бог Отец создал человека и создал *подобного Им* (*quibus similem*, Adv. Prax., 12).

275. *Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam* (II.5).

276. *habens illas utique lineas Dei, qua immortalis anima, qua libera et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiae... et in his imago.* «Предведение» (*praescia*) и «обладание мышлением и знанием» (*capax intellectus et scientiae*) сводятся к основному свойству души — ее «разумности» (*rationalis*).

277. *Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus, et caro sermo, quod et terra tunc. Sic enim praefatio Patris ad Filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus. Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. Et Sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit paritari Deo. Ita limus ille, jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.* Подобное толкование см. у *свт. Ириния Лионского* (Adv. haeres., V.16) и *преп. Анастасия Синаита* (*Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei*, Sermon. I.1; II.1; рус. пер.: *Преп. Анастасий Синаит. Избранные Творения*. М., 2003. С. 37–38; 83–90).

278. См. *Daniélou*. Op. cit. P. 305. Иногда (например, в De resurg., 9) Тертуллиан понимает *подобие Божие* как подобие Божественной жизни, которое Бог даровал человеку, вдунув в него душу (*ad similitudinem suae vivacitatis animavit*).

5)²⁷⁹. Сюда же Тертуллиан относит и выражение ап. Павла: *образ Небесного* (*imago caelestis*, 1 Кор 15:49), точнее, *образ Христа* (*imago Christi*), который человек обретает, когда идет по стопам Христовым (*secundum liniamenta Christi*) в святости, праведности и истине (*De resurr.*, 49). Как образ и подобие Божие человек сильнее ангелов; как дыхание Божие он благороднее материальных духов (*Adv. Marc.*, II.8)²⁸⁰. Человеку как Своему образу Бог подчинил всю сотворенную вселенную (*De patien.*, 5²⁸¹; *Adv. Marc.*, II.8; *De resurr.*, 5; 9).

5.2. *Природа и структура человеческой души. Ее связь с телом*²⁸². Тертуллиан дает следующее определение человеческой души: «Душа родилась от Божественного дуновения, она бессмертная, телесная, имеющая облик, простая по сущности, сама по себе претерпевающая, разнообразно действующая, подверженная случайным изменениям, изменчивая по способностям, разумная, господствующая, пророческая, способная к размножению» (*De anima*, 22)²⁸³. Рассмотрим некоторые из этих свойств подробнее. Под влиянием стоической антропологии²⁸⁴, некоторых свидетельств Св. Писания, а также монтанистических «видений»²⁸⁵ Тертуллиан полагает, что душа, как и все реально существующее, телесна, хотя ее тело особого рода, со своими отличительными качествами (*corpus propriae qualitatis et sui generis*, *ibid.*, 9; *De carn. Chr.*, 11; *Adv. Marc.* V.15). Телесность души (*corpulentia animae*) более тонкая (*tenera, subti-*

279. Ita restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat; imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. По-видимому, *effigies* означает здесь скорее внешний вид, чем существенные свойства человеческой природы, а *aeternitas* – вечно-блаженное состояние человека. Кроме того, *similitudo* здесь означает сходство возрожденного благодатью крещения человека с первозданным Адамом.

280. *imago et similitudo Dei, fortior angelo; adflatus Dei generosior spiritu materiali, quo angeli constituerunt.*

281. *Dominum Deum universa opera quae fecisset, imagini suae, id est homini subjecisse.*

282. См. *Hauschild G. R. Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians. Leipzig, 1880.*

283. *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem.*

284. *De anima*, 5.

285. *Ibid.*, 9.

litas tenuitatis), чем у других тел, хотя при этом душа осязаема, имеет свой внешний облик (*habitus, effigies, corporales lineas*), в точности отражающий форму человеческого тела, имеет границы (*terminus*), три измерения (*trifariam distantivum*), воздушный и светлый цвет (*aerius ac lucidus color*, *De anima*, 9)²⁸⁶. Душа — это «внутренний человек» (*homo interior*), который, так же как и внешний (*homo exterior*, т. е. тело), имеет свои глаза, уши, язык, пальцы, лоно и другие органы (*ibid.*, 9). Несмотря на все это, Тертуллиан утверждает, что душа по своей сущности простая, единообразная, неразрушимая, неделимая и бессмертная (*De anima*, 10²⁸⁷; 11; 14²⁸⁸; 22; 51; *Adv. Marc.*, II, 9; *De resurr.*, 1; 16; 18; 35; 53). Если в ней можно выделить несколько частей, то это, скорее, не части или члены души, а ее силы, способности и действия (*vires et efficaciae et operae; ingenia*), такие как способность движения, действия и мышления (*motorium, actorium, cogitatorium*, *De anima*, 14). В целом Тертуллиан соглашается с Платоном, что душа имеет две главные «части»: *разумную и неразумную* (*rationale et irrationale*); последняя, в свою очередь, разделяется на *гневную и вожделеющую* (*indignativum = θυμικόν* и *concupiscentivum = ἐπιθυμητικόν*, *ibid.*, 16)²⁸⁹. Ум (*animus, mens, intellectus, νοῦς*) не есть что-то отличное от самой души, как активное начало отличается от пассивного, но есть врожденное внутреннее «устройство» души (*suggestus, officium substantiae*), мыслящая способность души (*intellectualis vis animae*), благодаря которой она действует, мыслит и движет саму себя; проявляется же он с момента рождения (*ibid.*, 12)²⁹⁰. Ум является «ведущим» жизненным и мыслящим началом души (*ἡγεμονικόν, principale, principalitas sensuum*), и сосредотачивается в сердце, откуда распространяет свою дея-

286. Однако по своей сущности душа не есть ни воздух, ни свет (*ibid.*, 9).

287. *Pertinet ad statum fidei, simplicem animam determinare, secundum Platonem, id est, uniformem dumtaxat substantiae nomine*

288. *Singularis alioquin et simplex, et de suo tota est; non magis instructilis aliunde, quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis, et dissolubilis; si dissolubilis, jam non immortalis. Itaque, quia non mortalis, neque dissolubilis, neque divisibilis. Nam et dividi dissolvi est, et dissolvi mori est.*

289. Впрочем, Тертуллиан говорит, что последние две части иногда могут не противоречить разуму, а согласовываться с ним и подчиняться ему, что видно на примере Богочеловека Христа (*ibid.*).

290. *suggestum animae ingenitum et insitum, et nativitas proprium, quo agit, quo sapit, quem secum habens ex semetipsa se commoveat in semetipsa.*

тельность по всему телу (*ibid.*, 15²⁹¹; *De resurr.*, 15). Важнейшая сфера его деятельности — ощущения (*quinque sensus*, *De anima*, 17), которые суть как бы «душа души» (*De carn. Chr.*, 12)²⁹², так что «ощущать — это то же самое, что и мыслить, а мыслить — то же самое, что ощущать; и чувство есть ни что иное, как мышление о той вещи, которая ощущается; а мышление — ни что иное, как ощущение той вещи, которая мыслится» (*De anima*, 18)²⁹³. Ощущения как таковые нас никогда не обманывают; ошибки возникают при оценке данных чувственного опыта разумом (*ibid.*, 17)²⁹⁴. Кроме пяти чувств душе присуще «самоощущение», или самосознание (*sensus sui, notitia sui*), которое, во-первых, сводит данные всех ощущений воедино и, во-вторых, обращено на сам процесс ощущения, будучи предварительной ступенью самопознания человека (*De test. anim.*, 1; *De carn. Chr.*, 12; *De anima*, 22). Деятельность человеческой души самым тесным образом связана с телом, которое душа оживляет и движет и которым она управляет (*De anima*, 10; 15; *De resurr.*, 7; 16). Душа разлита по всему телу и присутствует повсюду, в каждой его части; подобно тому как воздух во флейте проходит через все отверстия, издавая различные звуки, так и душа разнообразно действует через органы чувств (*per sensualia*), не разделяясь, а скорее распределяясь в них (*De anima*, 14)²⁹⁵. Душе свойственно властвовать, а телу (плоти) — повиноваться; тело само по себе не способно к мышлению, желаниям, чувствам; оно является как бы сосудом и орудием души

291. *aliquis summus in anima gradus vitalis et sapientialis, quod ἡγεμονικόν appellant, id est principale... simul utrumque dilucet, et esse principale in anima, quo intentio divina conveniat, id est, vim sapientialem atque vitalem (quod enim sapit, vividum est), et in eo thesauro corporis haberi, ad quem Deus respicit (т. е. в сердце). Ср. Diogenes Laertius, VII.159; 52.*

292. *Opinor, sensualis est animae natura. Adeo, nihil animale sine sensu; nihil sensuale sine anima. Et ut impressius dixerim, animae anima sensus est.*

293. *Non enim et sentire intelligere est, et intelligere sentire est? Aut quid erit sensus, nisi ejus rei quae sentitur intellectus? Quis erit intellectus, nisi ejus rei quae intelligitur sensus?.. Ita utrumque concluditur: neque praeferendum sensui intellectum; per quem enim quid constat, inferius ipso est; neque separandum a sensu: per quod enim quid est, cum ipso est. Ср. SVF II.71; 74; 83; Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos, VIII.56.*

294. Это положения стоической и эпикурейской теории познания. См. SVF I.60; II.71—78; III.229; *Diogenes Laertius*, X.31—34; *Sextus Empiricus*, *Adversus Mathematicos*, VIII.10; 355;

295. *Anima... quae in totum corpus defusa, et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata.*

(vice vasculi, instrumentum, De resurr., 16; De anima, 40)²⁹⁶. Хотя душа сама по себе может думать, желать, намереваться, но для осуществления этого она нуждается в помощи тела; ее ощущения прочно связаны с телом (De resurr., 15; 17; De anima, 40). Наконец, высшая деятельность души свободна и не связана необходимостью, поскольку человек по природе наделен свободой воли (libera arbitrii potestas, ἀντεξούσιον, De anima, 21)²⁹⁷, которая является в нем одной из важнейших черт образа Божия (Adv. Marc., II.5)²⁹⁸. В своих действиях человек волен выбирать то или другое; именно поэтому Бог дал человеку закон, следовать которому или нарушать который человек может по собственной воле (Adv. Marc., II.5; De exhort. cast., 2).

5.3. *Происхождение души.* В вопросе о происхождении индивидуальной души Тертуллиан придерживается противоположного платоновскому стоическому *традуционизма*²⁹⁹ — учения о передаче души от родителей (De anima, 5; 9; 18; 22; 27; 36; De carn. Chr., 11; De resurr., 45). Согласно Тертуллиану, у души, так же как и у тела, есть свое семя (semen animae, semen animale), которое одновременно с телесным семенем внедряется в утробу матери (De anima, 9; 27³⁰⁰; De resurr., 45). Поэтому душа и тело каждого человека зачинаются, образуются, совершенствуются и рождаются одновременно, без какого-либо временного промежутка или различия в порядке (De anima, 27³⁰¹; 36; De resurr., 45). То, что, по свидетельству Св. Писания, душа и тело человека изначально имели различное происхождение, по мнению Тертуллиана не противоречит учению традуционизма, ведь они только сначала были разделены между собой, как *прах земной* и *дыхание* Божественного Духа, а после соединения образовали уже одного человека, в котором они столь тесно соеди-

296. sed (caro) res est alterius plane substantiae et alterius conditionis, addicta tamen animae, ut supellex, ut instrumentum in officia vitae.

297. Cp. libertas rationalis, arbitrii sui libertas et potestas, Adv. Marc., II.4–9; De exhort. cast., 2.

298. См. выше, § 5.1.

299. См. *Diogenes Laertius*, VII.159; SVF II.804–806.

300. Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animale, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales, ejusdemque momenti.

301. Quomodo igitur animal conceptum? simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque, an altera earum praecedente? imo simul ambas et concipi, et confici, et perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu, quo locus ordinetur.

нились и смешались друг с другом, что их семена стали чем-то единым; и таким образом роду человеческому был передан обычный способ размножения (*propagandi forma*), когда душа и тело человека одновременно передаются от родителей в момент зачатия (*De anima*, 36)³⁰². Так из одного человека, Адама, происходит все множество человеческих душ (*De anima*, 27)³⁰³; и даже душа Евы была скорее «отростком» (*tradux*) души Адама, чем заново создана Богом (*De anima*, 36)³⁰⁴.

6. Амафтология

6.1. *Райское состояние человека.* Согласно Тертуллиану, человек, созданный не просто Божественным повелением, но дружеской рукою Божией (*familiari manu*), после предварительного Троичного совета, — человек, носящий в себе образ Божий, был действительно достоин населить этот мир, созданный Богом специально для него (*Adv. Marc.*, II.4; *De resurr.*, 5). Бог поставил человека над всеми Своими творениями для того, чтобы он ими пользовался, управлял, давал им имена и через них познавал Творца (*Adv. Marc.*, II.4; *De resurr.*, 5; 9). Более того, Бог поместил человека в рай (или, как полагает Тертуллиан, уже тогда из мира в Свою Церковь³⁰⁵) и даровал ему жизнь, полную наслаждений, чтобы он благодаря этому достиг более возвышенных наслаждений. Бог предусмотрел для человека и достойного помощника, подобного ему, но имеющего противоположный пол (*Adv. Marc.*, II.4). Обитая в раю, человек был невинен и близок к Богу как друг (*De patien.*, 5)³⁰⁶. До греха преступления человек пребывал в непорочности (*in integritate*, *De resurr.*, 26). Так же как и ангелы, изначально человек был благ, однако эта благодать принадлежала ему не по при-

302. *Cum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus, unum hominem coegissent, confusae substantiae ambae jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt; ut nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluent, pariterque insinuata sulco et arvo suo, pariter hominem ex utraque substantia effructent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est.*

303. *Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia agitur.*

304. *Caeterum, et ipsam (sc. Adae portionem) Dei adflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina.*

305. *jam tunc de mundo in Ecclesiam.*

306. *Innocens erat, et Deo de proximo amicus, et Paradisi colonus.*

роде, а *по устройению*³⁰⁷, поскольку он получил это устройство от благого Устроителя и Творца (Adv. Marc., II.6). У человека была возможность воспользоваться данной ему от Бога свободой как для укоренения во благе (которое в таком случае стало бы присуще ему не только по устройению, но и по свободному выбору его воли³⁰⁸), так и для уклонения ко злу, для противостояния которому у человека было достаточно сил (Adv. Marc., II.6). Свобода выбора давала человеку возможность склоняться как в ту, так и в другую сторону; будучи своим собственным хозяином, он мог постоянно пребывать в добре, свободно следуя ему, и противостоять злу, свободно избегая его (Adv. Marc., II.6)³⁰⁹. Бог создал человека не просто для жизни, но для правильной жизни (*ad recte vivendum*), т. е. жизни, сообразной с Богом и Его волей («законом» – *lex*, Adv. Marc., II.8). Поэтому Бог даровал человеку закон (заповедь), чтобы человек как разумное животное, будучи ограниченным пределами разумной свободы, свободно и сознательно подчинялся Богу, Который подчинил ему все. Бог предписал человеку соблюдать этот закон, указав на смерть как результат его преступления (Adv. Marc., II.4). Смерть не возникла бы, если бы человек до конца соблюдал данный Богом закон (Adv. Marc., II.9). Этот закон подтверждал статус человека как свободного, вменяемого существа (Adv. Marc., II.5); он не исключал, а, наоборот, удостоверял человеческую свободу посредством свободного послушания ему или свободного преступления его (Adv. Marc., II.6)³¹⁰. И хотя Бог предвидел, что человек дурно воспользуется данным ему природным устройением, тем не менее Он не захотел лишать человека драгоценнейшего дара свободы (Adv. Marc., II.7).

6.2. *Грехопадение.* Человек не устоял перед дьявольским искушением и свободно нарушил данную ему Богом заповедь (Adv.

307. *non natura in bonum dispositus est, sed institutione.* Или: «не по природе, а по сотворению».

308. *ex voluntate jam bonus inveniretur.*

309. *Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret, et bono sponte servando, et malo sponte vitando.*

310. *In hoc et lex constituta est, non excludens, sed probans libertatem de obsequio sponte praestando, vel transgressione sponte committenda; ita in utrumque exitum libertas patuit arbitrii.*

Марс., II.8)³¹¹. В этом и состоял «грех Адама» (*Adae delictum*), или «первый грех» (*primum delictum*, Adv. Marc., II.2; 9; De exhort. cast., 2; De bapt., 5., De cultu fem., I.1), который Тертуллиан часто называет «грехом преступления» (*delictum transgressionis*, De resurg., 26) или просто «преступлением» (*transgressio*, Adv. Marc., II.5; V.19; De anima, 16)³¹². Адам совершил грех из-за того, что предпочел свое собственное мнение Божию предписанию (Adv. Marc., II.2)³¹³. Он проявил нетерпение относительно заповеди Божией, которую не сумел сохранить, и поддался искушению диавола, которое не сумел отвергнуть (De patien., 5). Преступление было совершено Адамом столько же побуждением и вожделением души, сколько действием плоти, т. е. вкушением (De resurg., 34)³¹⁴, скорее же самой душой (Adv. Marc., II.9³¹⁵; ср. De bapt., 4). При этом Тертуллиан подчеркивает, что вина (*culpa*, *reatus*) за это преступление лежит не на Боге, даровавшем человеку свободу выбора, но на самом человеке, поскольку он воспользовался ею недолжным образом (Adv. Marc., II.9–10)³¹⁶. Диавол также не был непосредственным виновником грехопадения человека, поскольку он не вложил в человека волю ко греху (*voluntas delinquendi*), а лишь предоставил повод для такой воли (*materia voluntati*, De exhort. cast., 2).

311. В согласии с Быт 3 Тертуллиан говорит, что первой была соблазнена и нарушила заповедь Ева, которая затем соблазнила и Адама: *Tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae eum persuasisti, quem diabolus aggredi non valuit. Tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti* (De cultu fem., I.1; ср. De patien., 5).

312. Тертуллиан никогда не использует термин *peccatum* «грех» по отношению ко греху Адама (или, в позднейшей терминологии, «первородному греху» *peccatum originale*). Как правило, он пользуется несколькими терминами: *delictum* «грех», «преступление», «падение», *transgressio* «преступление», *crimen* «преступление», *vitium originis* «изначальная порча», «порок», *culpa* «вина». См. *Jeronimo L. La antropologia de Tertulliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207–212 d. C.* Roma, 2001. P. 119, 121–125; *Testa E. Il peccato di Adamo nella Patristica.* Gerusalemme, 1970. P. 151; *Beatrice P. F. Tradux peccati. Alle fonti della dottrina Agostiniana del peccato originale.* Milano, 1978. P. 269.

313. *per electionem suae potius quam divinae sententiae admisit.*

314. *siquidem transgressio, quae perditionis humanae causa est, tam animae instinctu ex concupiscentia, quam et carnis actu ex degustatione commissa.*

315. *adflatus Dei, id est anima, in homine deliquit.*

316. *Libertas enim arbitrii non ei culpam suam respuet, a quo data est, sed a quo non ut debuit administrata est. Quod denique malum adscribes Creatori? si delictum hominis, non erit Dei, quod est hominis: nec idem habendus est delicti auctor qui invenitur interdictor, imo et condemnator (9). probans suam, non Dei culpam (10).*

Если в человеке появилось допущенное им зло преступления, то не следует считать естественным то, что человек совершил по внушению диавола; оно было настолько неестественно, насколько и нематериально, т. е. не связано с материей (De anima, 21)³¹⁷.

6.3. *Последствия грехопадения* первого человека сводятся к следующему. Нарушение заповеди человеком привело к его осуждению (*judicium*)³¹⁸, а уступка искушению — ко греху; первым Бог был разгневан, а второе привело к оскорблению Бога человеком (De patientia, 5³¹⁹; ср. Adv. Marc., V.5). В результате весь человек подпал обвинению (*elogium*) и заслуженно преисполнился погибелью (De resurg., 34)³²⁰. Именно преступление заповеди стало причиной его погибели и ввело в человеческую природу смерть (De resurg., 34³²¹; Adv. Marc., II.8³²², IV.41³²³; De test. anim., 3), т. е. разделение души и тела и разрушение последнего (De anima, 7; 51–52³²⁴; De resurg., 18). Тертуллиан замечает, что смерть для человека последовала не от природы, а от вины, которая сама не является естественной; ведь если бы человек был предназначен к смерти непосредственно с сотворения, только тогда смерть принадлежала бы к природе. Однако то, что человек не был изначально предназначен к смерти, доказывает и закон (заповедь), который ставил его будущее существование в зависимость от предостережения, и факт смерти, который произошел на основании собственного выбора

317. Si et malum in eo apparuit transgressionis admissum, nec hoc naturale deputandum est, quod instinctu serpentis operatus est, tam non naturale, quam nec materiale; quia et materiae fidem jam exclusimus.

318. Кроме слова *judicium* Тертуллиан использует похожие термины: *elogium* «обвинение», «осуждение» (редкий термин, см. De resurg., 34), *reatus* «обвинение», «вина» (De bapt., 5; De cultu fem., I.1), *damnatio* «осуждение» (De test. anim., 3), *condemnatum* «осуждение» (De paenit., 2), *sententia Dei* «Божий приговор» (De cultu fem., I.1). Последний термин тесно связан с Быт 2:16–17; 3:19.

319. Hinc prima iudicii, unde delicti origo: hinc Deus irasci exorsus, unde offendere homo inductus.

320. Transgressio... totum hominem elogio transgressionis inscripsit, atque exinde merito perditionis implevit.

321. transgressio... perditionis humanae causa est.

322. Igitur, sicut Deus homini vitae statum induxit, ita homo sibi mortis statum adtraxit: et hoc non per infirmitatem, sicuti nec per ignorantiam, ne quid auctori imputaretur.

323. hominem... ex delicto perire.

324. Opus autem mortis in medio est, discretio corporis animaeque (51)... Hoc igitur opus mortis, separationem carnis atque animae (52).

человека. Таким образом, если бы человек не согрешил, он никогда бы не умер; и не является природой то, что произошло по свободному выбору, а не по необходимости природы (De anima, 52³²⁵; ср. Adv. Marc., II.9³²⁶). С другой стороны, осуждение человека и изгнание из рая, где находилось древо жизни, неминуемо повлекло за собой смерть (De rapenit., 2³²⁷; ср. De resurr., 26; De patien., 5). Кроме телесной смерти человек подвергся и смерти *духовной* – забвению Бога (ignorantia Dei, De resurr., 19)³²⁸. Поддавшись нетерпению, человек оставил помышление о Боге (Deo sapere), потерял способность общения с небесным (De patien., 5). После грехопадения человек утратил причастие Духу Божию, которое имел вначале (De bapt., 5)³²⁹. Дьявольское наущение и преступление человека актуализировало скрытые в его душе неразумные силы (irrationale, De anima, 16). Наконец, человек попал в плен к соблазнившему его диаволу (De carn. Chr., 17).

6.4. *Наследование первородного греха.* Согласно Тертуллиану, в результате грехопадения произошла *коренная порча* человеческой природы (vitium originis, corruptio naturae, vitium substantiae = peccatum), ставшая как бы *другой природой* (alia natura), *второй и развращенной природой* (natura posterior et adultera), *природным злом* (malum naturale, De anima, 16; 41; Adv. Marc., V.14). Эта другая природа не была сотворена Богом, но была внушена диаволом (De anima, 16)³³⁰. Приобретя природный характер, пер-

325. Qui autem primordia hominis novimus, audenter determinamus, mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa, ne ipsa quidem naturali... Nam si homo in mortem directo institutus fuisset, tunc demum mors naturae adscriberetur. Porro, non in mortem institutum eum, probat ipsa lex, conditionali comminatione suspendens, et arbitrio hominis addicens mortis eventum. Denique, si non deliquisset, nequaquam obiisset. Ita non erit natura, quod ex oblationis potestate accidit per voluntatem, non ex instituti auctoritate per necessitatem.

326. Si mors malum, nec mors comminatori suo, sed contemptori faciet invdiam, ut auctori. Contemnendo enim eam fecit; non utique futuram, si non contempsisset. В связи с этим Тертуллиан говорит, что смерть – это *заслуга* Евы: propter tuum meritum, id est mortem (De cultu fem., I.1).

327. post condemnatum hominem cum saeculi dote post ejectum paradiso, mortique subjectum.

328. Впрочем, в данном месте Тертуллиан приводит не свое собственное мнение, а мнение своих оппонентов.

329. illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum.

330. (irrationale indignativum suggillat), quod non sit ex ea natura quae a Deo est, sed ex illa quam diabolus induxit.

вородный грех и его последствия от первого человека распространились на всех его потомков, на все человечество. Адам, «начальник рода и греха» (*princeps et generis et delicti*, De exhort. cast., 2), «начальник рода человеческого и оскорбления Господа» (De paenit., 12)³³¹, сделал наследником своего осуждения весь человеческий род, зараженный от его семени (De test. anim., 3)³³². Человек был осужден на смерть из-за вкушения от одного только древа, но отсюда произошли все остальные грехи вместе с наказаниями за них, так что погибают все те, кто и в глаза не видел райского сада (Adv. Marc., I.22)³³³. Все люди носят образ перстного (ср. 1 Кор 15:49) как сообщники в преступлении, соучастники в смерти, изгнанники из рая (De resurr. cran., 49)³³⁴. Все грехи человеческого безрассудства берут свое начало от родоначальника Адама (De paenit., 2)³³⁵. Нет на земле никого, кто был бы во плоти без вины (De pudic., 22)³³⁶. Пока стоит этот мир, остается в силе Божественный приговор (*sententia Dei*) над человеком, а значит, остается в силе и его вина (*reatus*, De cultu fem., I.1). От первых людей все остальные унаследовали позор первородного греха и ненависть как причину человеческой гибели (De cultu fem., I.1)³³⁷. Вина отцов распространяется и на сынов, так что через весь род проходит как благодать, так и провинность (Adv. Marc., II.15)³³⁸. Для обоснования возможности наследования первородного греха Тертуллиан прибегает к своей теории *традуционизма* (см. De anima, 39–41). В самом деле, всякая душа, происшедшая через посредство родителей от родоначальника Адама и обладающая его природой, является нечистой до тех пор, по-

331. Et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam.

332. Homo... totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit.

333. Homo damnatur in mortem, ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis, et pereunt jam omnes qui paradisi nullum cespitem norunt.

334. Portavimus enim imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per exilium paradisi.

335. tot ac tanta delicta humanae temeritatis, a principe generis Adam auspicata.

336. Quis enim in terris et in carne sine culpa?

337. id quod de Eva trahit — ignominiam dico primi delicti, et invidiam perditionis humanae.

338. Sed etsi benedictio patrum semini quoque eorum destinabatur, sine ullo adhuc merito ejus; cur non et reatus patrum in filios quoque redundaret? Sicut gratia, ita et offensa; ut per totum genus et gratia decurreret, et offensa.

ка не возродится во Христе; и поскольку она нечистая, она — грешница (*peccatrix*), принимая бесчестие от союза с плотью (*De anima*, 40)³³⁹. Плоть человека также является греховной и покрыта позором, поскольку является орудием (*instrumentum*) души в ее беззакониях (*De anima*, 40; *De resurr.*, 16). Кроме того, и сама по себе плоть стала носителем греха, и ее природа в человеке стала греховной (*De carn. Chr.*, 16³⁴⁰; *De resurr.*, 16³⁴¹). Тем не менее Тертуллиан полагает, что, несмотря на коренную порчу человеческой природы, в человеке осталось и то природное добро, которое было всеяно в него Богом при творении (*bonum proprie naturale, principale, divinum, germanum; boni semen*), поскольку то, что было дано от Бога, скорее скрывается, нежели исчезает; оно может быть затемнено, поскольку оно — не Сам Бог, но не может совершенно исчезнуть, поскольку оно — от Бога (*De anima*, 41). Сколь ни сильна стала власть плотских желаний и дьявольских искушений над человеком, она не подавила его природной свободы (*Adv. Marc.*, II.10; *De exhort. cast.*, 2).

В целом следует отметить, что Тертуллиан в латинском богословии сделал первый шаг к формулировке учения о первородном грехе и его наследственном характере³⁴². Вместе с тем он с жаром отстаивал наличие в человеке свободной воли и, таким образом, признавал два источника греха: свободное действие человека и его испорченную природу, которая при этом сохранила автономию своей воли³⁴³.

339. *Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur, recipiens ignominiam et carnis ex societate.*

340. *carnem... cuius natura est in homine peccatrix; peccatum carnis; in qua (carne) erat natura peccati.*

341. *Hoc et apostolus, sciens nihil carnem agere per semetipsam quod non animae deputetur, nihilominus peccatricem iudicat carnem, ne eo, quod ab anima videatur impelli, iudicio liberata credatur.*

342. Следует, однако, отметить, что учение Тертуллиана о наследовании первородного греха не до конца последовательно. Так, Тертуллиан как будто бы полагает, что младенцы *невинны* (*innocentes*), поэтому им не следует спешить к таинству крещения, в котором отпускаются грехи (*De bapt.*, 18). Впрочем, здесь скорее всего имеются в виду личные грехи (*peccata*), а не первородный грех (*delictum, vitium*, см. *Jérôme*. *Op. cit.* P. 119–121). Кроме того, когда Тертуллиан рассуждает о том, как зло изначально привходит в душу человека, он скорее видит в этом влияние злых духов, которых призывают язычники на помощь в момент рождения детей (*De anima*, 39).

343. См. *Osborn*. *Op. cit.* P. 163–164.

7. Сотериология и христология

7.1. *Общие положения.* Согласно Тертумлиану, спасение человека произошло благодаря Воплощению Слова Божия, Его искупительной смерти и животворящему воскресению. Само *Воплощение* (congratio) было задумано Богом еще до сотворения человека, поскольку первообразом для его сотворения послужила именно человеческая природа Христа, которую Тот должен был воспринять впоследствии (De resurr., 6; Adv. Prax., 12)³⁴⁴. Поэтому некоторые исследователи утверждают, что, по мнению Тертумлиана, Воплощение Бога Слова произошло бы даже независимо от грехопадения Адама для обожения человека как кульминация и высшее совершенство Божиего творения³⁴⁵. Грех Адама предопределил не само Воплощение, а его образ, а именно, придал ему искупительный характер³⁴⁶. Хотя Тертумлиан и не дает достаточных оснований для подобных утверждений, следует признать, что он, бесспорно, рассматривает человеческую природу Бога Слова как основание для спасения всего человечества (Adv. Marc., III.g; De carn. Chr., 17 и др.). Поэтому вопрос о спасении для Тертумлиана упирается в вопрос о Спасителе.

7.2. Христология³⁴⁷

7.2.1. *Общая характеристика.* По единодушному мнению большинства исследователей, в христологии Тертумлиану удалось достичь очень точных формулировок, предвосхитивших вероопределения последующих христологических Соборов V–VII вв. Можно сказать, что христология Тертумлиана представляет собой высшую точку развития древней западной христологии и определяет ход ее развития на несколько веков вперед. Христологическое учение Тертумлиана разрабатывалось в полемике с различными гностическими сектами — докматами, Маркионом, Валентином — искажавшими апостольский Символ веры. Кроме того, в христологии Тертумлиану удалось применить уже выработанные в триадологии понятия и фор-

344. См. выше, § 5.1.

345. См. *Jéronimo*. Op. cit. P. 129, n. 4.346. *Ibid.* P. 129, n. 5.347. См. *Cantalamesa R.* La Christologia di Tertulliano. Friburgo. 1962; *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1965. Vol. I. P. 140–157.

мулировки, такие как «лицо», «сущность», «единство», «соединение» и др. Наконец, в христологии Тертуллиана заметно сильное влияние стоической физики с ее различием 4-х типов смешения.

7.2.2. *Одно Лицо, две природы, два действия. Образ соединения природы.* Исходя из триадологии, Тертуллиан рассматривает Слово Божие (*Sermo*) как самостоятельное Лицо (*persona*) и собственный субъект Воплощения (см. *Adv. Prax.*, 7; 26–27)³⁴⁸. Это утверждается уже в самом символе веры: «Слово Единного Бога... было послано от Отца во Св. Деву и родилось от Нее — Бог и человек, Сын Божий и Сын Человеческий, названный Иисусом Христом» (*Adv. Prax.*, 2³⁴⁹; ср. *Apol.*, 21; *De praescr.*, 13; *De virg. vel.*, 1).

Итак, *Слово стало плотью*. Но каким образом: так, что как бы превратилось в плоть, или так, что облеклось в нее? Тертуллиан отвечает, что, конечно же, Оно *облеклось в плоть* (*indutus carnem*)³⁵⁰, ведь Бог неизменен и не меняет Своей формы, ибо Он вечен. Превращение же есть уничтожение прежнего, ведь всё, что превращается в иное, перестает быть тем, чем было, и начинает быть тем, чем не было. Однако Бог не пере-

348. Следует, однако, отметить, что Тертуллиан (а вслед за ним и большинство доникейских латинских богословов) недостаточно ясно различает действие Второго и Третьего Лица Св. Троицы в акте Боговоплощения; он часто называет Христа «Духом Божиим» (*Spiritus Dei*, *Spiritus*, см. *Apol.*, 21; *Adv. Prax.*, 26–28; *De carn. Chr.*, 14; 18 и др.), по-видимому, имея в виду Его Божественную природу.

349. *unicum Dei Filium... missum a Patre in Virginem et ex ea natum, hominem et Deum, Filium hominis et Filium Dei et cognominatum Jesum Christum.*

350. Ср. *De carn. Chr.*, 3; 6; 7; 10; 16; *Adv. Marc.*, I.24; III.7; *De ressur.*, 34 и др. Этому выражению — *induere carnem* «облечься в плоть» (греч. ἐνδύεσθαι σάρκα, встречается также у свт. Иринея Лионского и Климента Александрийского) — Тертуллиан отдает явное предпочтение перед другими (см. *Braun*. *Op. cit.* P. 31; 33; 315–316). Ср. подобные выражения: *corporis substantiam induere* «облечься в сущность тела» (*De resurg. mort.*, 18; *Adv. Marc.*, III.10); *hominem induere* «облечься в человека» (*De carn. Chr.*, 3; 7). Кроме этих выражений для описания соединения двух природ во Христе Тертуллиан нередко пользуется следующими выражениями, ставшими впоследствии очень употребительными: «воспринять плоть» (*carnem accipere*, *ibid.*, 6; *carnem suscipere*, *ibid.*, 17; *carnem sumere*, *Adv. Marc.*, III.9); «стать плотью» (*carnem fieri*, *Adv. Prax.*, 15; 21; 27; *De ressur.*, 37); «оказаться во плоти» (*in carne fieri*, *Adv. Prax.*, 27; *De ressur.*, 6); «прийти во плоти» (*in carne venire/procedere*, *De praescr.*, 33; *Adv. Marc.*, III.8; V.16); «носить плоть» (*carnem gestare*, греч. *παρχοφορεῖν*, *De carn. Chr.*, 5; 18), «носить человека» (*hominem gestare*, *De carn. Chr.*, 14, ср. *Климент Александрийский*, *Strom.*, IV.21; *Eclog.*, 23; *Quis div. salv.*, 37).

стает быть Богом и не может стать иным. И Слово Божие есть Бог и *пробывает вовек* (Пс 116:2) благодаря сохранению Своей формы. Итак, если Слово не допускает превращения, следовательно, надо понимать, что Оно так *стало плотью*, что существовало, являлось и было доступно зрению во плоти и осязалось посредством плоти. Но если Слово стало бы плотью благодаря превращению и изменению сущности, то Иисус уже был бы одной сущностью, составленной из двух — из плоти и Духа; и был бы некой смесью, наподобие электра, который состоит из золота и серебра³⁵¹, и был бы и ни «золотом», то есть Духом, ни «серебром», то есть плотью, так как одно, перейдя в другое, образует нечто третье. Следовательно, и Иисус не будет в этом случае Богом, так как Тот, Кто стал плотью, перестал быть Словом; но не будет Он и человеком, то есть плотью, ведь плоть перестала бы быть самой собой, если бы стала Словом; и из обоих произошло бы нечто среднее, скорее нечто третье, нежели они оба. Но ведь мы находим, что Христос прямо назван Богом и Человеком. Стало быть, ясно, что Он одновременно является и Сыном Божиим, и Сыном Человеческим, поскольку, без сомнения, Он есть и Бог, и Человек согласно *двум Своим сущностям*, которые различаются по своим *особенным свойствам* (secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem), потому что и Слово есть ни что иное, как Бог, и плоть — ни что иное, как человек (Adv. Prax., 27³⁵²;

351. *Электр* — сплав золота и серебра (4:1).

352. Igitur Sermo in carne, dum et de hoc quaerendum, quomodo Sermo caro sit factus; utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Imo indutus. Caeterum, Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. Sermo autem Deus; et sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma. Quem si non capit transfigurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur dum fit in carne, et manifestatur, et videtur, et contractetur per carnem: quia et caetera sic accipi exigunt. Si enim Sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento; et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est, caro, dum alterum altero mutatur, et tertium quid efficitur. Neque ergo Deus erit Jesus. Sermo enim desiit esse, qui caro factus est; neque caro, id est homo, caro enim non proprie est, qui Sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est; aliud longe tertium est, quam utrumque. Sed enim invenimus illum directo et Deum et hominem expositum, ipso hoc psalmo suggerente, quoniam Deus homo natus est in illa, aedificavit eam voluntate Patris; certe usquequaque Filium Dei et filium hominis, cum Deum et hominem sine dubio secundum utramque sub-

ср. De carn. Chr., 5). Далее, плоть не бывает Духом и Дух — плотью, но они могут существовать в Одном (in uno). И Иисус состоит из этого — из плоти как Человек, из Духа как Бог. И ангел провозгласил Его Сыном Божиим по той природе (ex ea parte), по которой Он есть Дух, сохранив для плоти название Сына Человеческого. И апостол, назвав Его *Посредником между Богом и человеками* (1 Тим 2:5), подтвердил наличие в Нем двух сущностей (Adv. Prax., 27)³⁵³.

Таким образом, согласно Тертуллиану, мы видим в Спасителе «двоякое состояние (duplex status), которое образовалось не благодаря смешению, но благодаря соединению двух сущностей в одном Лице (in una persona) — Бога и Человека Иисуса» (Adv. Prax., 27)³⁵⁴. Это соединение *двух сущностей в одном лице* без потери каждой из них своих индивидуальных особенностей Тертуллиан доказывает с помощью стоического учения о *четырёх типах смешения*: παράθεσις (juxtapositio «соположение»), μίξις (mixtio «смешение»), κράσις (concretio «растворение»), σύγχυσις (confusio «слияние»)³⁵⁵. Он берет в качестве основы для объяснения соединения двух сущностей во Христе тип *mixtio* (μίξις «смешение»)³⁵⁶, который у стоиков означает взаимное проникновение двух или более тел целиком (ἀντιπαρέχτασις δι' ὅλων) при сохранении присущих им свойств (ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιότητων), как это бывает с огнем и раскаленным железом, когда оба тела целиком про-

stantiam in sua proprietate distantem: quia neque Sermo aliud quam Deus, neque caro aliud quam homo.

353. Neque caro spiritus fit, neque spiritus caro. In uno plane esse possunt. Ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu Deus, quem tunc angelus ex ea parte qua spiritus erat, Dei Filium pronuntiavit, servans carni filium hominis dici. Sic et Apostolus etiam Dei et hominum appellans sequestrem, utriusque substantiae confirmavit.

354. Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. Так же как и в учении Тертуллиана о Боге, в христологии термин *status* «статус», «положение» указывает на совокупность существенных свойств, присущих той или иной из двух сущностей Христа.

355. См. *Stobaeus*, Eclogae, I.17.4 (SVF II.471); *Alexander Aphrod.*, De mixtione. P. 216.14—218.6 (SVF II.473). На эту зависимость Тертуллиана от стоиков указывал еще Гарнак (см. *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2. S. 381—383). См. также *Leipoldt J. Christentum und Stoizismus // Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 27, 1906. S. 159 и далее; *Braun*. Op. cit. P. 314—315.

356. Если в Adv. Prax., 27 Тертуллиан исключает для двух сущностей Христа термин *mixtura* «смешение», то он под этим словом скорее всего подразумевает *confusio* «слияние», т. е. σύγχυσις или μίγμα, но не μίξις.

никают друг в друга и остаются при своих свойствах³⁵⁷. Именно в этом смысле Тертуллиан говорит, что Христос — это «человек, соединенный (букв. «смешанный») с Богом» (*homo Deo mixtus*, *Apol.*, 21; *De carn. Chr.*, 15; *Adv. Marc.*, II.27³⁵⁸). Дух (Божество) и плоть могут *существовать в Одном* (*in uno esse possunt*, *Adv. Prax.*, 27) благодаря «всецелому смешению» с сохранением свойств (*κρᾶσις δι' ὅλων*).

Кроме того, Тертуллиан замечает, что в этом всецелом соединении сохраняются не только *особенные свойства* обеих сущностей (*proprietas utriusque substantiae*), но и их особые *действия и проявления* (*actiones, operae*), так что и Дух (Божество) являл во Христе Свои дела, то есть чудеса, действия и знамения, и плоть претерпевала свои страдания, то есть испытывала голод в присутствии диавола, жаждала в присутствии Самарянки, оплакивала Лазаря, боялась смерти и, наконец, умерла. А если бы было нечто третье, смешанное из обоих, как, например, электр, то различие действий обеих сущностей не было бы столь очевидно, но или Дух производил бы телесные действия, а плоть — духовные по перенесению свойств, или же ни плотские, ни духовные, а свойственные какой-то третьей природе, которая получается из-за слияния обеих. В таком случае, если бы Слово превратилось в плоть, то или Слово умерло бы, или плоть не умирала бы. Или плоть была бы бессмертной, или Слово стало бы смертным. Но из-за того, что *обе сущности, каждая в своем состоянии, действовали различно*, за ними последовали и соответствующие *дела и результаты*. (*Adv. Prax.*, 27³⁵⁹; *ср. De carn. Chr.*, 5³⁶⁰). С другой стороны, согласно Тертуллиана

357. См. *Stobaeus*, *Eclogae*, I.17.4 (SVF II.471).

358. *miscente in semetipso hominem et Deum; in virtutibus, Deum; in pusillitatibus, hominem*. Возможно, что выражение *homo Deo mixtus* «человек, соединенный с Богом» пришло к Тертуллиану из огласительного учения того времени. См. *Braun*. *Op. cit.*, 313.

359. *Et adeo salva est utriusque proprietates substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem; denique et mortua est. Quod si tertium quid esset ex utroque confusum ut electrum, non tam distincta documenta paterent utriusque substantiae. Sed et spiritus carnalia, et caro spiritalia egissent ex translatione; aut neque carnalia, neque spiritalia, sed tertiae alicujus formae, ex confusione: imo aut sermo mortuus esset, aut caro mortua non esset, si sermo conversus esset in carnem; aut caro enim immortalis fuisset, aut sermo mortalis. Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt.*

360. *ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit: hinc natum,*

ну, вследствие единства Лица Спасителя возможно *взаимопере-несение имен* с одной природы на другую (*communicatio idiomatum*), так что можно сказать: Бог претерпел рождение в утробе Матери (*De patient.*, 3); Сын Божий был распят, Сын Божий умер (*De carn. Chr.*, 5); Бог умалился т. д. (*Adv. Marc.*, II.27).

7.2.3. *Истинность и полнота двух природ*. Тертуллиан здесь также дает замечательную по своей краткости формулу: во Христе была «истинность обеих природ» (*veritas utriusque naturae*, *De carn. Chr.*, 5)³⁶¹. Остановимся на ней поподробнее. Истинность и полнота Божественной сущности Христа (*spiritualis substantia*) ясно вытекает из ее неизменности (см. выше, *Adv. Prax.*, 27; *De carn. Chr.*, 3); относительно нее вообще нет никаких сомнений (*De carn. Chr.*, 1). Гораздо более острым был в то время вопрос о телесной сущности Господа (*corporealis substantia Domini*), истинность которой отрицали докеты и гностики. Для доказательства этого Тертуллиан настаивает прежде всего на истинности телесного зачатия и рождения Спасителя. Действительно, христиане веруют, что Слово Божие как некий «Луч Божества» (*Dei radius*) сошло во Св. Деву, в ее чреве образовалось плотью и родилось Человеком, соединенным с Богом (*Apol.*, 21³⁶²; ср. *Adv. Prax.*, 2; *De praescr.*, 13³⁶³; *De virg. vel.*, 1; *De carn. Chr.*, 2). Христос, Который был послан для того, чтобы умереть за людей, обязательно должен был родиться, чтобы Он мог умереть. Ведь умирает обыкновенно лишь то, что рождается (*De carn. Chr.*, 6)³⁶⁴. Тому, Кто намеревался действительно стать человеком вплоть до самой смерти, подобало облечься в ту самую плоть, которой свойственна смерть; но плоти, которой свойственна смерть, предшествует рождение (*De carn. Chr.*, 6)³⁶⁵. Тертуллиан уточняет, что Христос ро-

inde non natum; hinc carneum, inde spiritalem; hinc infirmum, inde praefortem; hinc morientem, inde viventem. Quae proprietas condicionum, divinae et humanae, aequa utique naturae utriusque veritate dispuncta est, eadem fide, et spiritus et carnis.

361. Cp. *veritas carnis ex virgine factae* (*De carn. Chr.*, 20).

362. *Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quamdam, et in utero ejus caro figuratus, nascitur Homo Deo mixtus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est.*

363. *postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus, et ex ea natum egisse Jesum Christum.*

364. *At vero Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset. Non enim mori solet, nisi quod nascitur.*

365. *Homo vere futurus usque ad mortem eam carnem oportebat ut indueret, cujus est mors: eam porro carnem, cujus est mors, nativitas antecedit.*

дился из самой сущности плоти (ex substantia carnis) Св. Девы, однако без участия мужского семени (materia seminis, De carn. Chr., 19). Христос родился от Девы (ex virgine), из чрева Марии (ex Mariae utero), а не прошел через Нее (per eam) как через некий канал, как это представляли себе валентиниане (De carn. Chr., 20–22). Необыкновенное в рождении Христа было лишь то, что Он родился от Девы *бессеменно*, иначе Он был бы только Сыном человеческим, но не Сыном Божиим (De carn. Chr., 16³⁶⁶; 17; 18; 20³⁶⁷; De resurr. 49). Для того, чтобы доказать истинность телесного рождения Господа, Тертуллиан приходит даже к отрицанию приснодевства Божией Матери и настаивает на том, что Она в своем рождестве стала Матерью, перестав быть Девой: Она Дева, ибо не знала мужа; но и не Дева, ибо родила; если Дева зачала, то через рождение свое сделалась брачной, по закону отверстого тела. Ее следует скорее назвать не Девой, чем Девой, ибо Она стала Матерью как бы вдруг, прежде чем вступила в брак (De carn. Chr., 23)³⁶⁸.

Кроме того, для доказательства истинности человеческой плоти Христа Тертуллиан прибегает к тому принципу, который спустя более чем столетие был сформулирован свт. Григорием Богословом в полемике с Аполлинарием: «Что не воспринято, то не уврачевано; а что соединяется с Богом, то и спасается»³⁶⁹. Согласно этому, Христос, облекшись в нашу плоть, сделал ее Своей, а сделав Своей, Он сделал ее безгрешной. Он воспри-

366. Sicut terra conversa est in hanc carnem (sc. Adae) sine viri semine, ita et Dei Verbum potuit sine coagulo in ejusdem carnis transire materiam.

367. Quid fuerit novitatis in Christo ex virgine nascendi, palam est: scilicet, solummodo hoc, quod ex virgine, secundum rationem quam edidimus.

368. Et virgo, quantum a viro; non virgo, quantum a partu... Et si virgo concepit, in partu suo nupsit, ipsa patefacti corporis lege... Utique magis non virgo dicenda est, quam virgo, saltu quodam mater ante, quam nupta. Et quid ultra de hoc retractandum est, cum hac ratione Apostolus, non ex virgine, sed ex muliere editum Filium Dei pronuntiavit, agnovit adaptatae vulvae nuptialem passionem? Кроме того, Тертуллиан, по всей вероятности, признавал упоминаемых в Евангелиях «братьев» Христа Его родными братьями (см. Adv. Marc., IV.19; De carn. Chr., 7; De monog., 8; De virg. vel., 6). Вместе с тем Тертуллиан очень высоко ставит Божию Матерь, которая своим послушанием исправила преступление Евы (De carn. Chr., 17); Она есть наше возрождение, будучи духовно освящена от всякой скверны через Христа, Который Сам есть Девственник по плоти, родившись от плоти Девы (uti virgo esset regeneratio nostra, spiritualiter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum, virginem et ipsum etiam carnaliter, ut ex virginis carne, De carn. Chr., 20).

369. Ep. 101.32.2–3: Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἤνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται.

нял истинную человеческую плоть, а не подобие плоти; и Его плоть была равна греховной человеческой плоти только по своему роду (*genere*), а не по греху Адамову (*non vitio Adae*); так что во Христе была та плоть, природа которой в человеке греховна, но грех в ней был упразднен так, что во Христе безгрешным было то, что в человеке не безгрешно. Ибо если бы Христос, упраздняя грех плоти, пожелал бы упразднить его не в той плоти, которая была греховна по природе, это не отвечало бы ни Его намерению, ни славе (*De carn. Chr.*, 16³⁷⁰; ср. *Adv. Marc.*, II.16³⁷¹; V.14³⁷²; *De praescr.*, 3).

Наконец, сами крестные страдания Христа свидетельствуют о том, что Он имел истинную человеческую плоть, а поношения, которым Он подвергся, говорят о перенесенном ею бесчестии (*De carn. Chr.*, 9³⁷³; *Adv. Jud.*, 14³⁷⁴). Если чудеса, сотворенные Христом, свидетельствуют о том, что в Нем был Дух Божий (т. е. Божество), то перенесенные Им страдания свидетельствуют о том, что у Него была истинная человеческая плоть; и если чудеса были сотворены не без Духа, то и страда-

370. *Nostram (sc. carnem) enim induens, suam fecit; suam faciens, non peccatricem eam fecit... Non quod similitudinem carnis acceperit, quasi imaginem corporis, et non veritatem; sed similitudinem peccatricis carnis vult intelligi; quod ipsa non peccatrix caro Christi, ejus fuit par, cujus erat peccatum; genere, non vitio Adae: quando hinc etiam confirmamus eam fuisse carnem in Christo, cujus natura est in homine peccatrix; et sic in illa peccatum evacuatum, quod in Christo sine peccato habeatur, quae in homine sine peccato non habebatur. Nam neque ad propositum Christi faceret evacuantis peccatum carnis, non in ea carne evacuare illud, in qua erat natura peccati, neque ad gloriam.*

371. *Humani habitus humilitatem suscepisse ex causa humanae salutis.*

372. *Ob hoc igitur missum Filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carnea, quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset, nam et haec erit Dei virtus, in substantia pari perficere salutem. Non enim magnum, si spiritus Dei carnem remediaret; sed si caro consimilis peccatrici, dum caro est, sed non peccati. Ita similitudo ad titulum peccati pertinebit, non ad substantiae mendacium. Nam nec addidisset peccati, si substantiae similitudinem vellet intelligi, ut negaret veritatem. Tantum enim carnis posuisset, non et peccati. Cum vero tunc sic struxerit, carnis peccati, et substantiam confirmavit, id est carnem, et similitudinem ad vitium substantiae retulit, id est ad peccatum. Puta nunc similitudinem substantiae dictam, non ideo negabitur substantiae veritas. Cur ergo similis vera? Quia vera quidem, sed non ex semine; de statu similis, sed vera de censu, non vero dissimilis.*

373. *passiones quidem, humanam carnem; contumeliae vero, inhonestam probavere. Имеется в виду, что телесный облик Христа во время поруганий был лишен даже человеческого величия (humanae honestatis), стал невзрачным (ignobilis aspectus, De carn. Chr., 9; 15).*

374. *Primo sordidis indutus est, id est carnis passibilis et mortalis indignitate.*

ния перенесены не без плоти; а если плоть с ее страданиями была воображаемая (*ficta*), то и Дух с Его чудесами был ложным. Зачем же лживо разделять Христа на истинную часть и ложную? В Нем все было истинным (*De carn. Chr.*, 5)³⁷⁵. Таким образом, для Тертуллиана отрицание истинности человеческой плоти Христа равнозначно отрицанию истинности Его страданий и смерти, что ставит под сомнение истинность всего домостроительства нашего спасения (*ibid.*, 5). Во Христе следует признать то же свойство плоти (*carnis qualitatem*), что и у Адама, Авраама, Давида и остальных Его предков по плоти (*ibid.*, 22; 17).

Не менее настойчиво Тертуллиан проводит ту мысль, что Сын Божий стал *целым* человеком — плотью и душой, ибо воспринял не только человеческую плоть, но и *душу* (*ibid.*, 10; 14)³⁷⁶. Здесь Тертуллиан также рассуждает согласно указанному выше христологическому принципу: чтобы спасти душу, Христос воспринял ее в Себя, поскольку она не могла быть спасена иначе, как через Него и в Нем (*ibid.*, 10³⁷⁷; 11; 12). Более того, душа Христа имела все три составных части, которые есть в душе каждого человека — *разумную, гневную и вожделеющую*; но в отличие от обычных людей неразумные части Господней души были неизменно подчинены Его разуму и направлены в сторону добра и справедливости. Так, благодаря разумной способности Господь учил, рассуждал и приуготовлял для людей путь спасения, благодаря гневной Он негодовал на книжников и фарисеев, а благодаря вожделеющей Он сильно желал есть Пасху со Своими учениками (*De anima*, 16)³⁷⁸. Душа Хри-

375. *Virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt. Si virtutes non sine spiritu, proinde et passiones non sine carne: si caro cum passionibus ficta, et spiritus ergo cum virtutibus falsus. Quid dimidias mendacio Christum? Totus veritas fuit.*

376. *homo fit, qua caro et anima et filius hominis.*

377. *ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus, quia salva non esset nisi per ipsum, dum in ipso.*

378. *Ecce enim tota haec trinitas et in Domino: rationale quo docet, quo disserit, quo salutis vias sternit; indignativum, quo invehitur in Scribas et Pharisaeos; et concupiscentivum, quo pascha cum discipulis suis edere concupiscit. Igitur apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in Dominum rationaliter decucurisse. Тертуллиан говорит даже, что Сын Божий, являясь людям еще до Своего Воплощения и намереваясь воспринять составные части человеческой сущности — плоть и душу, — уже тогда познал человеческие чувства (*affectus humanos*): неведение, раскаяние, гнев и пр., которые в Нем также были преобразены и подчинены разумному*

ста радовалась, горевала, боялась смерти, *смертельно скорбела*, т. е. имела все природные действия, свойственные обыкновенной человеческой душе (Adv. Prax., 27³⁷⁹; De carn. Chr., 13; De resurr., 18). Таким образом, Тертуллиан ясно учит, что Христос воспринял *всю полноту* человеческой природы. Даже если Он и пришел с неба, Он все же является человеком именно потому, что Он есть плоть и душа, или человек, как и Адам. Он состоит из плоти и души, и по качеству этих сущностей ничем не отличается от остальных людей (De resurr., 49³⁸⁰; ср. Adv. Prax., 16).

7.3. *Общая сотериология.* Согласно Тертуллиану, единственная причина, по которой Христос стал человеком — это спасение человека и восстановление того, что погибло. Погиб человек, поэтому следовало восстановить человека через то, чтобы Сам Бог стал человеком. Так Христос возвестил миру и исполнил великий совет Бога Отца о восстановлении человека (De carn. Chr., 14)³⁸¹. Подобно свт. Иринею Лионскому, Тертуллиан говорит, что Сын Божий соединил в Себе человека и Бога: в чудесах — Бога, в немощах — человека, чтобы дать человеку столько, сколько Он возьмет у Бога. Бог был в общении с человеком, чтобы человек научился действовать как Бог. Бог на равных общался с человеком, чтобы человек мог на равных общаться с Богом. Бог умалился, чтобы человек возвеличился (Adv. Marc., II.27)³⁸². Таким образом, основным принципом *об*

началу (Adv. Prax., 16). В другом месте он поясняет, что Бог не смог бы вступить в общение с людьми, если бы не воспринял человеческие чувства и эмоции (*humanos et sensus et affectus*), поскольку только так Он мог умерить силу Своего величия и сделать ее приемлемой для слабой человеческой природы (Adv. Marc., II.27).

379. Хотя формально Тертуллиан относит все эти проявления к плоти, но под словом «плоть» в данном случае он имеет в виду всю человеческую природу, а по содержанию все это суть проявления человеческой души.

380. *non alias tamen homo, licet de caelo, nisi quia et ipse caro atque anima, quod homo, quod Adam... Si enim et Christus solus vere caelestis, imo et supercaelestis, homo tamen, qua caro atque anima, nihilo ex ista substantiarum condicione a choica qualitate discernitur*

381. *Eadem ergo est et causa, ut hominem gestaret Christus: salus hominis fuit causa; scilicet, ad restituendum quod perierat. Homo perierat; hominem restitui oportuerat... Dicitur est quidem magni consilii angelus, id est nuntius; officii, non naturae vocabulo. Magnum enim cogitatum Patris, super hominis scilicet restitutione, annuntiaturus saeculo erat.*

382. *Quaecunque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in Filio, et viso, et audito, et congresso, arbitro Patris et ministro, miscente in semetipso homi-*

щей сотериологии³⁸³ Тертумлиана является указанное выше положение: что воспринято Богом, то уврачевано и спасено³⁸⁴. Поэтому Тертумлиан справедливо полагает, что спасение человека начинается с самого *Воплощения* Слова Божия, в котором произошло *обновление, воссоздание, восстановление* (*reformatio, restitutio, De carn. Chr., 4; 14; 17; Adv. Marc., III.9; Adv. Jud., 13*)³⁸⁵ человеческой природы и был открыт путь от смерти к воскресению: «Христос должен был родиться во плоти от плоти, чтобы Своим *Рождеством* обновить наше рождение» (*Adv. Marc., III.9*)³⁸⁶. Новым образом должен был родиться Виновник нового рождения, которое есть рождение человека в Боге, или, что то же, рождение Бога в человеке через принятие плоти древнего семени, но без участия самого этого семени, чтобы преобразить ее новым семенем, то есть духовно, и искупить, очистив от древней нечистоты (*De carn. Chr., 17*)³⁸⁷. В бессеменном зачатии и рождении Христа была упразднена греховность человеческой плоти; облекшись в нашу плоть, Христос сделал ее Своей, а сделав Своей, Он сделал ее безгрешной (*De carn. Chr., 16*)³⁸⁸; *Adv. Marc., V.14*)³⁸⁹. Преобразовав наше рожде-

nem et Deum; in virtutibus, Deum; in pusillitatibus, hominem; ut tantum homini conferat, quantum Deo detrahit: totum denique Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis. Conversabatur Deus, ut homo divine agere doceretur. Ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.

383. Под *общей сотериологией* мы понимаем спасительное действие Христа, совершенное Им в период первого Пришествия на землю, и его результаты, имеющие всеобщее значение для человечества *в целом*. От общей сотериологии мы отличаем *частную сотериологию*, т. е. спасение каждого отдельного человека, происходящее на основе результатов общей сотериологии как взаимодействие усилий самого человека и Божественной благодати. Об этом см. ниже, § 7.4.

384. См. выше § 7.2.3.

385. Об этих терминах, а также о термине *recapitulatio* «возглавление» см. *Braun. Op. cit.* P. 518–522.

386. *solus Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativitatem nostram nativitate sua reformaret.*

387. *Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator... Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in Deo; in quo homine Deus natus est, carne antiqui seminis suscepta, sine semine antiquo, ut illam novo semine, id est spiritualiter, reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam.*

388. *Nostram enim induens, suam fecit; suam faciens, non peccatricem eam fecit.*

389. *Ob hoc igitur missum Filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carne, quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset. Nam et haec erit Dei virtus in substantia pari perfici-*

ние небесным возрождением, Христос избавил плоть от страданий и болезней: прокаженную очистил, слепую сделал зрячей, расслабленную исцелил, бесноватую усмирил, мертвую воскресил (De carn. Chr., 4)³⁹⁰. Кроме того, в Своем рождестве Бог освободил из плена человека — Свой образ и подобие, плененный диаволом, тем самым как бы совершив ответное действие. Ибо как тогда под воздействием сатаны в Еву вкралось слово, причиняющее смерть, так теперь в Деву вошло Слово Божие, созидающее жизнь, чтобы то, что через женский пол подверглось погибели, через тот же самый пол было направлено ко спасению. Ева поверила змею, Мария поверила Гавриилу. Грех, который одна совершила, поверив, другая, поверив, загладила. Поэтому в результате *рождения Христа от Девы* произошло освобождение человека из того состояния, в которое он вошел после своего осуждения (De carn. Chr., 17)³⁹¹.

Христос возлюбил человека во всей его нечистоте; ради него Он сошел с небес, ради него проповедовал³⁹², ради него *смирил Себя даже до смерти, и смерти крестной* (Флп 2:8) и так искупил его дорогой ценою (De carn. Chr., 4)³⁹³. В чем же состояло это *искупление*, точнее *избавление* (redemptio)³⁹⁴ человека?

cere salutem. Non enim magnum, si Spiritus Dei carnem remediaret, sed si caro, consimilis peccatrici, dum caro est, sed non peccati.

390. Nativitate reformata regeneratione caelesti, carnem ab omni vexatione restituit, leprosam emaculat, caecam perluminat, paralyticam redintegrat, daemoniacam expiat, mortuum resuscitat.

391. Deum imaginem et similitudinem suam, a diabolo captam, aemula operatione recuperavit. In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis; in virginem aequae introducendum erat Dei Verbum extractorium vitae: ut quod per ejusmodi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti: credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit... In vulvam ergo Deus Verbum suum detulit, bonum fratrem, ut memoriam mali fratris eraderet. Inde prodeundum fuit Christo ad salutem hominis, quo homo jam damnatus intraverat.

392. В своей *Апологии*, написанной в ранний период, Тертуллиан подробнее останавливается на этой *вероучительной стороне* спасительного дела Христа: Hujus igitur gratiae disciplinaeque arbiter et magister, illuminator atque deductor generis humani, Filius Dei annuntiabatur (Apol., 21 и далее).

393. Certe Christus dilexit hominem illum in immunditiis, in utero coagulatum, illum per pudenda prolatum, illum per ludibria nutrium: propter eum descendit; propter eum praedicavit; propter eum omni se humilitate dejecit usque ad mortem, et mortem crucis. Amavit utique, quem magno (pretio) redemit.

394. *Redemptio* у Тертуллиана, так же как и в Новом Завете, означает не столько «искупление», сколько «избавление», «спасение», «освобождение». См., например, De resurg., 22; Adv. Marc., V.14; De fuga, 12; De pudic., 11; а также Braun.

Во-первых, оно состояло *в победе над смертью* через страдание, смерть и воскресение Христа: «Наша смерть могла быть упразднена только страданием Господа, а жизнь могла быть возвращена только Его воскресением» (De bapt., 11)³⁹⁵. Своей смертью Христос разрушил нашу смерть, воскреснув в той плоти, в которой Он родился (Adv. Marc., III.9)³⁹⁶. Теперь то, что воскресло во Христе, несомненно воскресает (De carn. Chr., 1). Тертуллиан показывает всю невероятность и нелепость распятия и смерти Сына Божия, что, впрочем, делает это в высшей степени достоверным: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; Сын Божий умер — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (De carn. Chr., 5)³⁹⁷.

Во-вторых, смерть Христа была *жертвой* (hostia) *во искупление вины* (culpa) и *грехов* человека перед Богом. Отчасти Тертуллиан связывает это уже с бессеменным зачатием Спасителя, Который *упразднил грех во плоти Своей*, т. е. упразднил не плоть греха, а грех плоти; не материю, а свойство ее природы; не сущность, а вину (De carn. Chr., 16; ср. Рим 8:3; 6:6)³⁹⁸. Но особенно ярко выступает искупительный момент жертвы Христа в учении о Нем как *Первосвященнике* Бога Отца, пришедшем в образе человеческом и смиренно претерпевшем страдания вплоть до Крестной смерти. Так Христос Сам стал Жертвой во всем и за всех нас, а после воскресения Своего облачился в *подир* (т. е. славу) и стал называться уже вечным Первосвященником Бога Отца (Adv. Jud., 14)³⁹⁹. Бог не пощадил Свое-

Op. cit. P. 509—511. Идея «искупления» в смысле «выкупа» у Тертуллиана полностью отсутствует (ibid. P. 510).

395. quia nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius.

396. Christus... ita etiam mortem nostram morte sua dissolveret, resurgendo in carne, in qua natus est, ut et mori posset.

397. Crucifixus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile.

398. Defendimus autem, non carnem peccati evacuatam esse in Christo, sed peccatum carnis; non materiam, sed naturam; nec substantiam, sed culpam: secundum Apostoli auctoritatem dicentis (Rom 8:3): Evacuavit peccatum in carne.

399. Sed Jesus iste Christus Dei patris summus sacerdos qui primo adventu suo humana forma et passibilis venit in humilitate usque ad passionem; ipse etiam effectus hostia per omnia pro omnibus nobis, qui post resurrectionem suam indutus podere, sacerdos in aeternum Dei patris nuncupatus est (ср. Зах 3:4; Пс 109:4; Евр 5:6). Ср. также подобные выражения: *всеобщий Священник Отца* (catholicus

го собственного Сына ради человека, но предал Его на смерть для того, чтобы искупить нас от наших грехов. Так Христос искупил человека Собственной Кровью (De fuga, 12)⁴⁰⁰. В результате этого произошло примирение человека с Богом. Действительно, Христос Кровью Креста Своего (Кол 1:20) примирил всех с Богом, Которого все люди оскорбили, против Которого они восстали через преступление, но к Которому они в конце концов опять вернулись. И нас, бывших некогда отчужденными и врагами по расположению к злым делам (Кол 1:21), Он возвратил в благодать Творца, Которого мы оскорбили, почитая тварь вместо Творца; так мы были примирены в теле плоти Его смертью Его (Кол 1:21), в том теле, в котором Он умер плотью (Adv. Marc., V.19)⁴⁰¹. Христос называется Посредником между Богом и человеками (sequester Dei atque hominum, 1 Тим 2:5), поскольку Ему вверен залог с обеих сторон (De resurr., 51)⁴⁰².

В-третьих, искупление состояло также в освобождении (liberatio, emancipatio, manumittere) человека из-под власти греха, злых сил, дьявола и ада⁴⁰³. Христос, желая освободить человека, вступил в состязание с тем, от которого Он освобождал человека, — с противником-дьяволом (Adv. Marc., I.25)⁴⁰⁴. Во время Своей смерти, которая была данью всеобщему закону, Христос сошел во ад и приобщил к Себе (compotes sui fa-

Patris sacerdos, Adv. Marc., IV.9), истинный Первосвященник Бога Отца (authenticus pontifex Dei Patris, Adv. Marc., IV.35).

400. Hominem... quem sanguine suo redemit Christus,... (Deus) qui Filio suo non pepercit pro te, ut fieret maledictum pro nobis;... et traditus est in mortem, mortem autem crucis: totum hoc, ut nos a peccatis lucraretur.

401. Cui denique reconciliat omnia in semetipsum, pacem faciens per crucis suae sanguinem, nisi quem offenderant universa, adversus quem rebellaverant per transgressionem, cujus novissime fuerant?.. Ita et nos quondam alienatos et inimicos sensu in malis operibus, Creatori redigit in gratiam, cujus admiseramus offensam, colentes conditionem adversus Creatorem... Nam et supra reconciliari nos ait in corpore ejus pro mortem; utique in eo corpore, in quo mori potuit per carnem.

402. ex utriusque partis deposito commisso sibi. Следует, однако, отметить, что учение Тертуллиана об искуплении страдает некоторой недосказанностью и незавершенностью (см. *Bardy*. Op. cit., 156). О терминах *sequester* и *mediator* — посредник: см. *Braun*. Op. cit. P. 514—516.

403. De bapt., 7; 9; 18; De carn. Chr., 14; Adv. Jud., 12; Adv. Marc., I.25; III.20; IV.8; De anima, 34; 55; De fuga, 12; De paenit., 7. О терминах *liberatio*, *emancipatio*, *manumittere* см. *Braun*. Op. cit. P. 501—506.

404. Porro, nihil sine aemulatione decurret, quod sine adversario non erit. Denique volens, et concupiscens, et curans hominem liberare, hoc ipso jam aemulatur et eum a quo liberat; adversus eum scilicet sibi liberaturus; et ea de quibus liberat, in alia liberaturus.

ceret) находившихся там праведников (патриархов, пророков, De anima, 55)⁴⁰⁵. Так произошло освобождение нас от власти ада и заключение договора с небом; так Господь искупил человека от земли и ада и возвел на небо (De fuga, 12)⁴⁰⁶. *Вознесение* составляет последний момент спасительного дела Христа, поскольку, вознесшись на небо, Христос как Бог и Человек воссел одесную Отца, оставаясь Тем же по сущности и по виду, Каким вознесся. Подобно тому как Он оставил нам залог Своего Духа (2 Кор 5:5), так и от нас Он принял залог плоти и взял его на небо, словно поручительство, что оттуда когда-то будет возвращена вся сумма (De resurg., 51)⁴⁰⁷. Так был спасен весь человек (душа и тело), который весь погиб из-за греха (De resurg., 34)⁴⁰⁸.

7.4. *Частная сотериология. Благодать и свобода.* Тертумлиан уделяет немало внимания вопросу соотношения человеческих усилий и Божественной благодати в деле личного спасения. Этот вопрос Тертумлиан рассматривает, главным образом, в полемике с гностическими представлениями о злом мировом начале (Маркион) или злой материи (Гермоген). Можно отметить определенную близость учения Тертумлиана и учения о свободе воли раннего Августина, полемизировавшего с манихейством, которое было довольно близко к учению Маркиона⁴⁰⁹. С одной стороны, Тертумлиан замечает, что как бы ни была сильна над человеком власть плотских вожделений (voluptas, concupiscentia carnalis)⁴¹⁰, она не подавила его природную свободу настолько, чтобы его поступки вызывались необходимостью. Бог сотворил человека по Своему образу, одной из важнейших черт которого является свобода воли; поэтому человек не мо-

405. Quod si Christus Deus, quia et homo, mortuus secundum Scripturas, et sepultus secundum easdem, hic quoque legi satisfacit, forma humanae mortis apud inferos functus; nec ante ascendit in sublimiora caelorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic Patriarchas et Prophetas (Ephes 4) compotes sui faceret.

406. Apud inferos emancipatio nostra est, et stipulatio nostra in caelis... Dominus virtutum hominem de terris, imo ab inferis, mercatus in caelos.

407. illic adhuc sedeat Jesus ad dexteram Patris, homo, etsi Deus; Adam novissimus, etsi Sermo primarius; caro et sanguis, etsi nostris puriora; idem tamen et substantia et forma, qua ascendit... Quemadmodum enim nobis arrhabonem spiritus reliquit, ita et a nobis arrhabonem carnis accepit, et vexit in caelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae.

408. Totus itaque salvus fiet, qui periiit totus delinquendo.

409. См. Тертумлиан. Указ. соч. С. 29.

410. См. De spectac., 14.7; De patien., 7.14; De paenit., 7.29; Ad uxorem, I.4.10.

жет потерять свою свободу без того, чтобы не утратить вместе с ней эту важнейшую черту своей богообразности (Adv. Marc., II.5; 9). Мы не должны обвинять во всем *немощную плоть*, поскольку наш *дух бодр* и может побеждать плоть, чтобы то, что немощно, уступило более сильному. Не следует приписывать действию Божию ожесточение сердца человека на основании чьего-нибудь порочного произволения, ведь Бог говорит: *Я положил пред тобой добро и зло; избери добро* (ср. Втор 30:15); если человек этого не может, то это потому, что не хочет, ибо Бог показал, что он может это, предложив его произволению выбор одного из двух. Все законоположения и заповеди установлены Богом не иначе, как для их свободного соблюдения или нарушения. Бог только призывает, побуждает человека их соблюдать и угрожает тем, кто их нарушает (De monog., 14⁴¹¹; Adv. Marc., II.5⁴¹²; De exhort. cast., 2). Будучи свободным, человек полностью несет ответственность за свои поступки (Adv. Marc., II.9–10). Бог запрещает злые поступки потому, что они Его оскорбляют, и потому, что Он их не желает; а то, что Ему угодно, Бог велит нам исполнять и за исполнение вознаграждает нас вечной жизнью. Поэтому, зная из Его заповедей, чего Бог желает, а чего — нет, мы вольны выбирать то или другое (*voluntas et arbitrium eligendi alterum*), тем более после вкушения от древа познания добра и зла. Не следует приписывать воле Божией того, что оставлено на наше усмотрение. В нашей воле — стремиться ко злу вопреки воле Бога, желающего только добра. Эта воля находится в нас, потому что мы подобны в этом отношении нашему родоначальнику Адаму. Бог даровал нам произволение, то есть волю желать, и предоставляет нам делать даже то, что Ему не угодно. Стало быть, мы вольны желать или не желать, и нашей душе принадлежит явить перед лицом Божиим, была ли ее воля согласна с волей Божией, или нет (De exhort. cast., 2)⁴¹³. Благодаря этой свободе че-

411. Nec ideo duritia imputabitur Christo de arbitrii cujuscumque liberi vitio. Ecce, inquit, posui ante te bonum et malum; elige quod bonum est; si non potes, quia non vis (posse enim te, si velis, ostendit, quia tuo arbitrio utrumque proposuit), discedas oportet ab eo, cujus non facis voluntatem.

412. Sic et in posteris legibus Creatoris invenias, proponentis ante hominem bonum et malum, vitam et mortem: sed nec alias totum ordinem disciplinae per praecepta dispositum, avocante Deo et minante et exhortante, nisi et ad obsequium et ad contemptum libero et voluntario homini.

413. utique enim quae vetat non vult, a quibus et offenditur: sicut et quae vult, praecipit, et accipit, et aeternitatis mercede dispungit. Itaque cum utrumque ex

ловек и теперь может уклоняться от зла и торжествовать над своим противником диаволом, которому он подчинился вначале (Adv. Marc., II.10⁴¹⁴; De exhort. cast., 2; ср. Scorp., 6; De praenit., 7). Та же самая свобода и способность выбора и ныне позволяет человеку, сохранившему ту же сущность души и то же положение, что и Адам, одерживать победу над диаволом, когда она (свобода выбора) действует в согласии и повиновении Божественным законам (Adv. Marc., II.8)⁴¹⁵.

С другой стороны, Тертуллиан не оставляет без внимания и того факта, что для достижения добродетели человек нуждается в действии Божественной благодати (*gratia divinae inspirationis*), ибо наивысшее благо по праву принадлежит Богу, и никто, кроме Бога, не распределяет его сообразно достоинству каждого (De patient., 1)⁴¹⁶. При этом Бог не подавляет свободный выбор человека (De monog., 14). Спасения можно достичь только через угодие Богу, но как можно угодить Ему

praecipis ejus didicerimus, quid velit, et quid nolit; tamen nobis est voluntas et arbitrium eligendi alterum,... gustasti enim de arbore agnitionis. Et ideo non debemus quod nostro expositum est arbitrio, in Dei referre voluntatem... Ita nostra est voluntas, cum malum volumus adversus Dei voluntatem, qui bonum vult. Porro, si quaeris unde venit ea voluntas, qua quid volumus adversus Dei voluntatem, dicam: ex nobis ipsis. Nec temere; semini enim tuo respondeas necesse est... Proinde et tu, si non obaudieris Deo, qui te, proposito praeepto, liberae potestatis instituit, per voluntatis libertatem volens deverges in id quod Deus non vult... Igitur cum solum sit in nobis velle, et in hoc probetur nostra erga Deum mens, an ea velimus quae cum voluntate ipsius faciant.

414. *eodem consilio et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum, qua succiderat illi; probans suam, non Dei culpam; et ita salutem digne per victoriam recuperaret, et diabolus amarius puniretur ab eo, quem eliserat ante devictus; et Deus tanto magis bonus inveniretur, sustinens hominem gloriosiores in paradisum, ad licentiam decerpendae arboris vitae jam de vita regressurum.*

415. *Atque adeo eundem hominem, eandem substantiam animae, eundem Adae statum, eadem arbitrii libertas et potestas, victorem efficit hodie de eodem diabolo, cum secundum obsequium legum ejus administratur. Тертуллиан говорит здесь о том свободном положении (status), в котором находится воля человека по отношению к закону, к выбору между добродетелью и пороком. Это положение вполне сохраняется у человека и после грехопадения, о чем недвусмысленно свидетельствует данный Богом Ветхозаветный закон, так же требующий его свободного исполнения, как и первая заповедь, данная Адаму в раю: Hunc statum ejus confirmavit etiam ipsa lex, tunc a Deo posita. Non enim poneretur lex ei qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate... Sic et in posteris legibus Creatoris invenias и т. д. (Adv. Marc., II.5).*

416. *Nisi quod bonorum quorumdam, sicuti et malorum, intolerabilis magnitudo est, ut, ad capiendam et praestanda ea, sola gratia divinae inspirationis operetur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes Deum, nec alius id quam qui possidet dispensat, ut cuique dignatur.*

(De paenit., 6)⁴¹⁷? Тертуллиан отвечает: Бог, определивший наказание Судом за все грехи (*delicta*), совершенные как плотью, так и духом, как делом, так и пожеланием, обещал людям *помилование через покаяние* (*venia per paenitentiam*, De paenit., 4). По мнению Тертуллиана, *покаяние* — это та плата, которую Господь установил за прощение и восстановление невинности (De paenit., 6)⁴¹⁸. Совершая грех, мы оскорбляем Бога, но мы должны и мы можем принести Ему *удовлетворение* (*satisfactio*) и примириться с Ним через покаяние (De paenit., 7⁴¹⁹; ср. De pudic., 9). Бог как Виновник и Заступник Своих благ приемлет их и от людей, и вознаграждает за них (De paenit., 2)⁴²⁰. Так Бог становится нашим *должником* за добрые дела, так же как и за злые, поскольку Он есть Судия и Воздаятель во всяком деле (De paenit., 2)⁴²¹. У небесного Отца *много обителей* сообразно различию наших заслуг (*pro varietate meritorum*, Scorp., 6). Воздаяние есть то же, что и награда (Scorp., 6)⁴²². Если мы поступаем хорошо, мы приобретаем заслуги перед Богом. Таким образом мы можем заслужить у Бога прощение и вечное блаженство и принести Богу удовлетворение за свои прегрешения и ошибки. Так Тертуллиан впервые в латинском богословии формулирует учение о *заслугах и удовлетворении* для *частной сотериологии*, что некоторые ученые связывают с особенностью его юридического мышления⁴²³; однако он никогда не распространяет эти принципы на *общую сотериологию*, т. е. на спасительное дело Христа⁴²⁴.

417. omnes quidem deditos Domino... omnes salutis in promerendo Deo petitores.

418. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit; hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem.

419. offendisti, sed reconciliari adhuc potes. Habes cui satisfacias, et quidem volentem.

420. Deus enim reprobationem bonorum ratam non habet utpote suorum, quorum cum auctor et defensor sit, necesse est proinde et acceptator; si acceptator, etiam remunerator.

421. Bonum factum Deum habet debitorem, sicuti et malum: quia iudex omnis remunerator est causae.

422. eadem pretia, quae et merces.

423. См. Tixeront J. La théologie antenicéenne. Paris, 1924⁹. P. 409—410.

424. См. Braun. Op. cit. P. 500.

8. Экклезиология и sacramентология

8.1. *Экклезиология*. В одном из самых ранних своих сочинений, *Апологетике*, Тертуллиан дает следующее определение Церкви: «Мы составляем общество (*corpus*) благодаря общности религиозного сознания, единству дисциплины и союзу надежды» (*Apol.*, 39)⁴²⁵. Существует только единая и истинная Церковь Христова, распространившаяся по всему миру, так же как и едина вера, един Бог, един Христос, едина надежда, едино крещение (*De virg. vel.*, 2⁴²⁶; *De bapt.*, 15⁴²⁷). Эта Церковь есть *Мать* всех верующих (*mater Ecclesia*, *Ad mart.*, 1; *De orat.*, 2; *De bapt.*, 20; *Adv. Marc.*, V.4; *De monog.*, 7⁴²⁸; *De pudic.*, 5), *Невеста Христова* (*sponsa*, *Adv. Marc.*, IV.11⁴²⁹; V.12) и Его *Тело* (*corpus Christi*, *Adv. Marc.*, V.19⁴³⁰; *De paenit.*, 10). Согласно Тертуллиану, единая вселенская Церковь образуется благодаря союзу всех поместных церквей, в которых сохраняется и передается *апостольская вера* (*De praescr.*, 20; *De virg. vel.*, 2; *Adv. Marc.*, IV.5). Христос, посланный Богом Отцом, передал Свое учение апостолам, апостолы основали по всему миру церкви, которым они поручили хранить и передавать это Божественное учение. Апостольские церкви доказывают свое особое положение тем, что преемство их епископата (*ordo episcoporum*) восходит или к самим апостолам, или к мужам апостольским,

425. *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.*

426. *Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta.*

427. *unus Dominus et unum baptismum et una Ecclesia in caelis.* Последние слова свидетельствуют, что Тертуллиан рассматривал Церковь не только как земную, историческую реальность, но и как *вечную и небесную*, хотя он подробно не раскрывает, что это означает. Ср. *De bapt.*, 8: *de caelis, ubi Ecclesia est, a также Osborn. Op. cit. P. 180.*

428. Интересно, что Тертуллиан впервые осознает тесную связь между *Матерью* Церковью и Богом *Отцом*: *Vivit enim unicus pater noster Deus, et mater Ecclesia* (*De monog.*, 7). Кроме того, Церковь является матерью всех верующих, начиная с Адама, который изначально был помещен в *рай*, то есть, как это истолковывает Тертуллиан, уже тогда из мира в Церковь (*translatus in paradisum, jam tunc de mundo in Ecclesiam*, *Adv. Marc.*, II.4).

429. *Hanc sponsam Christus sibi etiam per Salomonem ex vocatione gentium accessit. Siquidem legisti (Cant 4:8): Veni, sponsa, de Libano.*

430. В *De bapt.*, 6 Тертуллиан говорит о Церкви как Телу Св. Троицы: *quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est.*

которые пребывали с апостолами постоянно (De graescr., 32⁴³¹; Adv. Marc., IV.5). От этих «апостольских, материнских и первоначальных церквей» (apostolicae matricae et originales ecclesiae) получили ростки веры и семена учения и прочие церкви, став как бы побегами апостольских церквей (suboles apostolicarum ecclesiarum) и сохраняя в неизменности преданную им веру (De graescr., 20—21). От апостольских церквей, таких как Коринфская, Эфесская, Римская и др., исходит авторитет ко всем остальным церквям (De graescr., 36)⁴³². Все церкви объединяются с апостольскими церквями в один союз общностью таинств (Adv. Marc., IV.5)⁴³³.

Тертуллиан, особенно в домонтанистический период, проводил четкое различие между церковным *клиром* (clerus, ordo) и народом (laici, plebs) (De exhort. cast., 7⁴³⁴; De praescr., 41⁴³⁵). Он свидетельствует о наличии в Церкви иерархии, состоящей из трех степеней — *епископов, пресвитеров и диаконов* (см. De praescr. 3; 41; De bapt., 17; De fuga, 11 и др.)⁴³⁶. Епископам принадлежит право управления, совершения таинств и учительства⁴³⁷. Они совершают таинство крещения (De bapt., 17), Евхаристии (Apol., 39; De cogona, 3), отпускают грехи (De pudic., 18), устанавливают посты для всех верующих (De jejun., 13)⁴³⁸, предсе-

431. ordinem episcoporum... ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae apostolicae census suos deferent.

432. В частности, Тертуллиан говорит, что для Северо-африканских церквей (Карфагенской церкви) такой авторитет исходит из Рима как наиболее близкой апостольской кафедры: Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est (De praescr., 36). Ни в этом, ни в каком другом из своих сочинений Тертуллиан не говорит о первенстве Римской церкви над остальными. См. *Bardy*. Op. cit., 140.

433. illas, nec solas jam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur.

434. Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consensum sanctificatus. См. также *Rankin D. Tertullian and the Church*. Cambridge, 1995. P. 126—127.

435. У еретиков «священнические дары принадлежат и мирянам» (et laicis sacerdotalia munera injungunt).

436. См. *Rankin*. Op. cit. P. 143—172; *Osborn*. Op. cit. P. 181.

437. Впрочем, право *учительства* епископов у Тертуллиана выражено недостаточно четко; кроме того, он говорит об особой церковной должности — *doctor* (см. *Rankin*. Op. cit. P. 146; 172—174; *Von Campenhausen H. Ecclesiastical authority and Spiritual Powers in the Church of the Three Centuries*. London, 1969. P. 228).

438. Bene autem quod et episcopi universae plebi mandare jejunia assolent.

дательствуют на всех церковных собраниях (соборах). Епископы являются действительными главами церквей. Пресвитеры, диаконы и низшие церковные должности (дидаскалы-катехизаторы, чтецы, пророки и др.)⁴³⁹ подчинены епископам и могут исполнять свои функции только с позволения епископов и под их контролем. Сами епископы должны быть примером добродетельной жизни для верующих; единобрачие здесь было одним из основных требований, и второй брак для них совершенно не допускался (*De exhort. cast.*, 7; *De monog.*, 12). Епископы соседних городов иногда собираются на соборы (*concilia ex universis ecclesiis*) для обсуждения насущных вопросов; эти соборы выражают собой видимое единство вселенской Церкви (*De jejun.*, 13).

После уклонения Тертумлиана в монтанизм его учение о Церкви претерпело весьма существенные изменения. Во-первых, Тертумлиан воспринял монтанистическую идею о четырех периодах развития Церкви. Сначала Церковь в отношении праведности Божией находилась в *детском возрасте*, будучи природой, боящейся Бога; затем, через Закон и пророков она достигла *отрочества*, через Евангелие — *юности*, а через откровения Параклета, она достигает *зрелости* (*De virg. vel.*, 1)⁴⁴⁰. Далее, если в ранний период в качестве критерия авторитетности Тертумлиан настаивал на апостольском преемстве епископата, то в поздний период он перенес акцент на *вдохновение Параклета*. Иерархическую Церковь он зачастую подменял *Церковью харизматической*, а учение о законно избранном священстве — учением о *всеобщем священстве*. «Разве и мы, миряне, не священники? — спрашивает он, ссылаясь на Откр 1:6. — Власть Церкви и почет, освященный собранием клира, поставили границы между клиром и мирянами. Поэтому там, где нет собрания клира, там ты приносишь жертвы, крестишь и сам являешься священником для себя. Где собралось трое верующих, хотя и мирян, там и Церковь» (*De exhort. cast.*, 7⁴⁴¹;

439. См. Rankin. Op. cit. P. 172—185; Osborn. Op. cit. P. 181.

440. Sic et iustitia (nam idem Deus iustitiae et creaturae) primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per Euangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem.

441. Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit (Апoc. I,6). Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo

ср. De monog., 7; 12⁴⁴²). По мнению Тертуллиана, любое число людей, согласно исповедующих веру во Св. Троицу, Сам Бог признает Церковью (De pudic., 21)⁴⁴³. Представление о *полной эмпирической святости Церкви* (т. е. о святости *всех* членов *земной* Церкви), появившееся у Тертуллиана уже в ранний период⁴⁴⁴, и напряженные эсхатологические ожидания еще более усугубились после его присоединения к «новому пророчеству». Церковь, непорочная Невеста Христова, должна быть чиста во всех своих членах (De monog., 5; 11; De pudic., 1; 18). Конец света близок, и поэтому в Церкви нет места для грешников. Те, кто согрешил смертными грехами, должны быть исключены из Церкви навечно (De pudic., 18–19; De fuga, 1). Теперь Тертуллиан ограничивает власть «вязать и решить», т. е. отпускать грехи, только незначительными прегрешениями и не распространяет ее на «непростительные» грехи, которые может отпустить только Бог (De pudic., 2; 18; 21). Кроме того, если ранее Тертуллиан полагал, что власть отпускать грехи принадлежит епископам, т. е. церковной иерархии, то теперь он полагает, что она принадлежит харизматическим лидерам — пророкам и апостолам харизматической Церкви: «Церковь может прощать грехи, но Церковь Духа через *духовного человека*, а не Церковь, состоящая из собрания епископов» (De pudic., 21)⁴⁴⁵. Таким образом, в позднем учении Тертуллиана прежнее учение об авторитете, основанном на апостольском преемстве епископата, подменяется учением об авторитете духовных лидеров. Церковь перестает быть видимой, эмпирической реальностью и разрешается в Дух, Который на земле есть принцип

ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers, et tinguis, et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, Ecclesia est, licet laici.

442. Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus; tunc omnes sacerdotes; quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit.

443. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint, Ecclesia ab auctore et consecratore censetur.

444. См., например, его Apol., 2; 39; 44; 46; De praescr., 3, где идет речь об исключении из Церкви недостойных членов. См. также *Osborn. Op. cit.* P. 179.

445. Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit; sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Теперь Тертуллиан полагает, что Бог вручает эту власть лично каждому духовному лидеру, примером чему в апостольской церкви был ап. Петр: Secundum enim Petri personam spiritualibus potestas ista conveniet aut apostolo, aut prophetae (ibid.). В связи с этим следует отметить, что Тертуллиан не считает, что от ап. Петра эта власть перешла к Римскому епископу.

единства верующих, так же как Он является принципом единства Лиц Св. Троицы на небесах (*De pudic.*, 21)⁴⁴⁶.

8.2. Сакраментология

8.2.1. *Общие положения.* В целом Тертуллиан упоминает пять церковных таинств: крещение, миропомазание, покаяние, Евхаристию и брак, хотя словом *sacramentum* (собств. «таинство»)⁴⁴⁷ он называет только крещение (*De bapt.*, 1), Евхаристию (*De cogona*, 3; *Adv. Marc.*, IV.34; V.8) и брак (*Adv. Marc.*, V.18; *De anima*, 11). Все таинства Тертуллиан рассматривает с двух сторон: внешней и внутренней, телесной и духовной. Поскольку человек состоит из двух частей – тела и души, которые в нем неразрывно связаны друг с другом, то и в таинствах внешние действия (*actus*) и видимые символы, воспринимаемые телесными чувствами, производят в душе человека невидимый, духовный результат (*effectus*, *De resurr.*, 8; *De bapt.*, 7; 4). «Плоть омывается, – говорит Тертуллиан, – чтобы душа очистилась, плоть помазывается, чтобы душа освятилась, плоть запечатлевается, чтобы душа укрепилась, плоть осеняется возложением рук, чтобы душа просветилась Духом, плоть питается Телом и Кровью Христовыми, чтобы и душа вскармливалась Богом» (*De resurr.*, 8)⁴⁴⁸. Таким образом, Тертуллиан придает очень большое значение материальному элементу таинств, что частично объясняется представлением Тертуллиана о телесности души.

8.2.2. *Крещение и миропомазание.* Согласно Тертуллиану, крещение (*baptismus*, *baptisma*, *lavacrum*) – это таинство (*sacramen-*

446. *Nam et Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Illam Ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit.* Следует отметить, что в данном месте Тертуллиан смешивает два значения слова *Spiritus*: Божественная природа, общая для всех Лиц Св. Троицы, и Третье Лицо – Св. Дух, Утешитель.

447. Впрочем, слово *sacramentum* у Тертуллиана еще не стало техническим термином; оно обозначает также военную присягу или посвящение, правило веры или религиозной жизни, таинство спасения, символ и др. См. *Bardy*. *Op. cit.* P. 156.

448. *caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur.*

tum), посредством которого человек вступает в Церковь. По примеру Иисуса Христа, «нашей Рыбы» (*secundum IХΘΥΝ nostrum Jesum Christum*), мы рождаемся в воде и не можем спастись иначе, как пребывая в воде (*De bapt.*, 1; 12⁴⁴⁹). Крещение — это «священнейшая купель нового рождения» (*sanctissimum lavacrum novi natalis*, *ibid.*, 20), «второе рождение» (*secunda nativitas*) от воды и Духа (Силы Всевышнего, *De anima*, 41). В таинстве крещения вода после призывания имени Божиего получает таинственное освящение, поскольку на нее нисходит Св. Дух и присутствует в ней, освящая ее Собою; в свою очередь, вода «впитывает» в себя освящающую силу (*De bapt.*, 4)⁴⁵⁰. В результате омовения такой освященной водой смываются все грехи, которыми покрыта человеческая душа (*ibid.*)⁴⁵¹. Тертуллиан утверждает, что в освященных и целебных водах крещения человеческий дух омывается телесно, а плоть очищается духовно; действие (*actus*) крещения телесно, а результат (*effectus*) — духовный, потому что человек освобождается от грехов (*ibid.*, 1; 4⁴⁵²; 5; 7⁴⁵³; 10). Далее, Тертуллиан учит, что вместе с грехами в крещении уничтожается и

449. *Cum vero praescribitur nemini sine baptismo competere salutem, ex illa maxime pronuntiatione Domini, qui ait: Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam.*

450. *Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.*

451. *Quaquam ad simplicem actum competat similitudo, ut, quoniam vice sortium delictis inquinamur, aquis abluamur.* При этом у Тертуллиана остается до конца не ясным, какие грехи отпускаются в крещении: первородный, личные или и те, и другие вместе? В пользу первого говорит тот факт, что в крещении устраняется вина (*reatus*) человека и наказание за нее — очевидно, вина Адама и его наказание (*roena*) — смертность (см. ниже, *De bapt.*, 5). В пользу второго говорит тот факт, что Тертуллиан не одобряет крещения младенцев. По его мнению, «учитывая особенности, характер и даже возраст каждой личности, полезнее помедлить с крещением, особенно маленьких детей (*parvulos*)... Пусть они приходят, когда повзрослеют. Пусть приходят, когда учатся, когда будут научены, куда идти. Пусть станут христианами, когда могут познать Христа (*Christum nosse potuerint*). Что спешить невинному возрасту за отпущением грехов?» (*Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum*, *De bapt.*, 18). Кроме того, Тертуллиан признает, что человек может и должен покаяться и перестать грешить еще до крещения (см. *De paenit.*, 6).

452. *Igitur medicatis quodammodo aquis per Angeli interventum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur, et caro in eisdem spiritaliter mundatur.*

453. *et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur; spiritalis effectus, quod delictis liberamur.*

смерть, ибо с устранением вины человека устраняется и наказание, которому он (в лице своего праотца Адама) подвергся за свое преступление (ibid., 2⁴⁵⁴; 5⁴⁵⁵). В крещении человек переживает подобие смерти Христа и совоскресает с Ним (De resurg., 47)⁴⁵⁶. С души совлекается прежний покров тления, и она во всей полноте созерцает свою славу (De anima 41)⁴⁵⁷. Наконец, человек восстанавливается для Бога по подобию того, который прежде был сотворен по образу Божию, ибо человек вновь обретает того Духа Божиего, Которого он получил вначале мира от Его дуновения, а затем утратил из-за греха (De bapt., 5)⁴⁵⁸. Очищение от грехов в крещении соединяется с верой, скрепленной печатью во имя Св. Троицы – Отца и Сына и Святого Духа, с Которой неразрывно связана Церковь как Ее Тело (ibid., 6⁴⁵⁹; De paenit., 6⁴⁶⁰). Вслед за ап. Павлом Тертуллиан признает *едино крещение* (De bapt., 15; ср. Ефес 4:5). Это означает, во-первых, то, что крещение принимается человеком один раз в жизни, ибо «единожды мы входим в купель, единожды омываются грехи, и не следует их повторять» (De bapt., 15)⁴⁶¹. Существует, правда, еще и *второе крещение* (secundum lavacrum) – крещение кровью (lavacrum sanguinis), т. е. мученичество за Христа, которое заменяет даже не принятое крещение и возвращает утерянное (ibid., 16). Именно на это крещение кровью указала истекшая из ребра Спасителя Кровь, в то время как истекшая вода означает обычное крещение (ibid., 16). Во-вторых, крещение едино потому, что оно существует только во вселенской Церкви, а крещение еретиков следует признать недействительным, поскольку у них

454. Quid ergo? nonne mirandum et lavacro dilui mortem?

455. deleta morte per ablutionem delictorum. Exempto scilicet reatu, eximii et poena.

456. Per simulacrum enim morimur in baptisate, sed per veritatem resurgimus in carne, sicut et Christus.

457. Proinde cum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulao, totam lucem suam conspicit.

458. Ita restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat; imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum.

459. ablutione delictorum, quam fides impetrat, obsignata in Patre, et Filio, et Spiritu sancto.

460. Lavacrum illud obsignatio est fidei.

461. Semel ergo lavacrum inimus, semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet.

нет ничего общего с вероучением вселенской Церкви, с которой они лишены общения, и совершают они крещение не по установленному обряду (*ibid.*, 15)⁴⁶². Поэтому еретиков следует крестить заново истинным крещением (*De pudic.*, 19)⁴⁶³. Обычно право совершать крещение принадлежит епископу, в случае его отсутствия — пресвитерам и диаконам с позволения епископа; наконец, в особых случаях крестить может даже мирянин⁴⁶⁴, поскольку что одинаково приемлется всеми, то одинаково может быть и преподано (*De bapt.*, 17). Наиболее подходящее время для крещения — это праздник Пасхи и время от Пасхи до Пятидесятницы включительно; впрочем, всякий день есть день Господень, и всякое время удобно для крещения: если в отношении торжественности и есть различия, то для благодати это не имеет значения (*ibid.*, 19). Тем, кто собирается креститься, нужно подготовиться к этому молитвой и постом, коленопреклонениями, бдениями и исповеданием всех прошлых грехов (*ibid.*, 20). По мнению Тертуллиана, покаяние необходимо для крещения; без него крещение бесполезно: «Не для того мы крестимся, чтобы перестать грешить, а потому, что уже перестали, уже омыты сердцем. В этом состоит первое крещение слушающего — в безоглядном страхе... Если же мы перестаем грешить только после крещения, то облакаемся в одежду невинности уже не добровольно, а по необходимости» (*De paenit.*, 6)⁴⁶⁵. Впрочем, Тертуллиан признает, что недостаточная подготовка ко крещению не отменяет действительности таинства и очищения души, однако это еще не дает никакой гарантии на будущее (*De paenit.*, 6). Обязательным элементом таинства крещения является торжественное отречение от диавола, всей его свиты и ангелов, а также исповедание веры и тройное погружение (*De corona*, 3)⁴⁶⁶.

462. *rite non habeant.*

463. *super ethnicum haereticus etiam per baptismum veritatis utroque homine purgatus admittitur.* Этой точки зрения Карфагенская церковь будет придерживаться и впоследствии. См. ниже, глава III.

464. Правда, Тертуллиан отказывает в этом праве женщинам (*De bapt.*, 17).

465. *Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, quoniam jam corde loti sumus. Haec enim prima audientis intinctio est metus integer... Caeterum, si ab aquis peccare desistimus, necessitate, non sponte innocentiam induimus.*

466. *nos renuntiare diabolo, et pompae, et angelis ejus: dehinc ter mergitatur, amplius aliquid respondentis, quam Dominus in Evangelio determinavit. Inde suscepti, lactis et mellis concordiam praegustamus: exque ea die, lavacro quotidiano per totam hebdomadam abstinemus.*

За крещением следует *миропомазание* (unctio, chrisma). Выйдя из купели, новокрещеный помазывался благословенным помазанием по старинному наставлению, согласно которому иудейские священники помазывались на священство елеем (De bap., 7)⁴⁶⁷. Как и крещение, миропомазание происходит телесно, а результат его — духовный (ibid.)⁴⁶⁸. После этого тот, кто совершает таинство, возлагает на новокрещеного руку, через благословение призывая и приглашая Св. Дух, после чего Св. Дух милостиво нисходит от Отца на омытое и благословенное тело (ibid., 8)⁴⁶⁹. Так человек принимает в себя Св. Дух, Который приносит ему мир с Богом (ibid.⁴⁷⁰; De praescr., 36). Руковозложение сопровождается напечатлением знамени Креста на челе новокрещеного (De resurr., 8).

8.2.3. *Евхаристия*. Вступление в Церковь заканчивается участием в *таинстве Евхаристии* (Eucharistia, De praescr., 36; Eucharistiae sacramentum, De corona, 3; Adv. Marc., IV.34; panis et calicis sacramentum, Adv. Marc., V.8), или *Трапезе Господней* (convivium Dominicum, Ad uxor., II.4; convivium Dei, Ad uxor., II.9; coena Dei, De spect., 13; Dominica sollemnia, De fuga, 14). По свидетельству Тертумлиана, христиане на своих собраниях, происходящих перед рассветом, принимают из рук предстоятелей таинство Евхаристии, Которое Господь повелел принимать всем в пищу (De corona, 3)⁴⁷¹. Действительно, это таинство установил Сам Господь на Тайной Вечери: «Признав, что Он *желанием возжелал есть сию Пасху* (Лк 22:15), Он, взяв хлеб и раздав ученикам, соделал его Своим Телом, сказав (dicendo): *Это есть Тело Мое*, т. е. образ Моего Тела (figura corporis). Но это не было бы образом Тела, если бы Его Тело не было бы истинным... Так же и упоминанием Чаши установив [Новый] Завет, скрепленный Его Собственной Кровью, Он подтвердил

467. Exinde, egressi de lavacro, perungimur benedicta unctio de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant.

468. Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit

469. Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.

470. eadem dispositione spiritalis effectus terrae, id est carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta, columba sancti Spiritus advolat, pacem Dei afferens, emissa de caelis, ubi Ecclesia est arca figurata.

471. Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus, et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.

[истинность] сущности Своего Тела» (Adv. Marc., IV.40)⁴⁷². Следует отметить, что учение Тертуллиана об образе присутствия Христа во Святых Дарах страдает некоторой двусмысленностью. С одной стороны, он ясно сознает *реальное* присутствие Христа и утверждает, что в таинстве Евхаристии мы простираем руки, преломляем и принимаем *Тело Господне* (De orat., 19⁴⁷³; De idol., 7⁴⁷⁴); в нем наша плоть питается самими Телом и Кровью Христовыми, чтобы и душа вскармливалась Богом (De resurr., 8⁴⁷⁵; ср. De pudic., 9⁴⁷⁶). С другой стороны, Тертуллиан утверждает, что Евхаристический хлеб есть лишь *образ* Тела Христова (figura corporis): «В Евангелии Бог назвал хлеб Своим Телом, чтобы ты понял, что Он придал хлебу *образ Своего Тела*» (Adv. Marc., III.19⁴⁷⁷; см. выше Adv. Marc., IV.40). Кроме того, Тертуллиан говорит, что хлеб *представляет собой* (repraesentat) Тело Христово (Adv. Marc., I.14)⁴⁷⁸. Прошение молитвы Господней о хлебе *насушном* Тертуллиан предлагает понимать прежде всего как испрашивание постоянного пребывания во Христе и неотделимости от Его Тела, которое *считается* (censetur) хлебом (De orat., 6)⁴⁷⁹. Тертуллиан свидетельствует, что

472. Professus itaque se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum, acseptum panem, et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, Hoc est corpus meum dicendo, id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus... Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo ob-signatum, substantiam corporis confirmavit. Католические исследователи видят здесь учение об установительных словах (см. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 337*); однако нам представляется, что из текста Тертуллиана это напрямую не следует. Впрочем, не упоминает он и об эпилезе.

473. Accepto corpore Domini, et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii, et executio officii.

474. manus admovere corpori Domini... Semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt.

475. caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur.

476. (ethnicus conversus) opimitate Dominici corporis vescitur, Eucharistia scilicet.

477. Hoc lignum et Hieremias (11:9) tibi insinuat, dicturis praedicans Judaeis: Venite, mittam lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem Prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.

478. panem, quo ipsum corpus suum repraesentat. Некоторые исследователи полагают, что слово *repraesentare* здесь может означать не «представлять собой», а «делать присутствующим». См. *d'Alès A. La théologie de Tertullien. Paris, 1905. P. 356–360; Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 337.*

479. Tum quod et corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum (Luc 22:19). Itaque petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo,

в его время в Древней Церкви существовала практика причащения за каждой литургией (Евхаристией); кроме того, возможно было взять освященные Св. Дары с собой для последующего домашнего вкушения (De orat., 19; Ad uxor., II.5). Хотя Тертуллиан не рассматривает вопроса о жертвенном характере таинства Евхаристии, об этом ясно свидетельствуют такие его названия, как *жертвоприношение* (sacrificium, sacrificia, De orat., 19; Ad uxor., II.9) и *возношение* (oblatio, Ad uxor., II.9).

8.2.4. *Покаяние*. Как было сказано выше, учение Тертуллиана о *покаянии* (paenitentia) претерпело значительную эволюцию, основные этапы которой отражены в двух трактатах: *De paenitentia* (203 г.) и *De pudicitia* (217–218 гг.). В трактате *De paenitentia* Тертуллиан различает два вида покаяния: первое покаяние — подготовительное к таинству крещения, а второе совершающееся уже после крещения, если в этом есть необходимость (De paenit., 6–7). Первое покаяние имеет целью очистить сердце оглашенного, утвердить в нем страх Божий для того, чтобы таинство крещения могло оказать на него свое благодатное действие (De paenit., 6–7). Как правило, это первое покаяние должно стать единственным, поскольку после принятия крещения христианин не должен больше грешить, по крайней мере, не впадать в тяжкие грехи. Однако в действительности многие крещеные христиане не могли устоять перед дьявольскими искушениями и совершали такие грехи. Предвидя это, Бог, когда дверь снисхождения закрыта и засов крещения задвинут, поместил в преддверии второе покаяние (paenitentia secunda)⁴⁸⁰, чтобы открыть дверь стучащим в нее, но открыть лишь однажды (semel), ибо попытка совершается вторично, а если она не удастся, более уже никогда не открывать эту дверь (De paenit., 7). Это второе покаяние должно сопровождаться публичным исповеданием своих грехов (exomologesis, греч. ἐξομολόγησις), в котором кающийся приносит Богу должное *удовлетворение* (satisfactio) за них и учится самоуничтожению и смирению. При этом следует одеться в рубище, много поститься, молиться и оплакивать свои грехи (De paenit., 9). Затем кающийся должен повергнуться ниц перед пресвитерами, пре-

et individuitatem a corpore ejus. Термин *censere* (букв. «оценивать», «включать в ценз», «включать в категорию») у Тертуллиана может означать также «считаться» и даже просто «быть» (см. d'Als. Op. cit. P. 366).

480. Ср. *Ерм, Pastor*, 31.1–7.

клонять колена перед «возлюбленными Божиими» (*carī Dei*), т. е., по-видимому, мучениками-исповедниками, просить всех братьев о предстательстве перед Богом о его прощении, и таким образом примириться с Церковью (*De paenit.*, 9)⁴⁸¹. Хотя в трактате *De paenitentia* Тертуллиан не говорит этого явно, из других его сочинений следует, что окончательное примирение с Церковью и отпущение грехов происходило официально через епископа, который также определял меру и продолжительность покаяния и лишения евхаристического общения⁴⁸². Таким образом, в трактате *De paenitentia* Тертуллиан, во-первых, допускает возможность вторичного, хотя и однократного покаяния во грехах, совершенных после крещения; во-вторых, он допускает такое покаяние в *любых* грехах, независимо от их тяжести⁴⁸³; наконец, в-третьих, он говорит об отпущении грехов и примирении покаявшегося с Церковью, которое происходит публично через предстоятелей Церкви. В трактате *De pudicitia* под влиянием ригористической морали монтанистов позиция Тертуллиана претерпела существенные изменения. В этом трактате он, во-первых, делит все грехи на два вида: (1) простительные (*remissibilia delicta*), или легкие (*leviōra*), и (2) непростительные (*irremissibilia*), или смертные (*mortalia*), тяжкие (*majōra*) — идолопоклонство, убийство и блуд — и доказывает это ссылками на Св. Писание (*De pudic.*, 2⁴⁸⁴; 21). Если

481. *presbyteris advolvi, et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere.*

482. См. *Bardy*. *Op. cit.*, 160. Это также ясно из трактата *De pudicitia*, 1; 14; 18, см. ниже.

483. В *De paenit.*, 3 Тертуллиан говорит только о телесных и духовных грехах, т. е. совершенных и мысленных, однако все они могут быть отпущены. Из 8-ой главы ясно, что грехи прелюбодеяния и идолопоклонства также могут быть отпущены. В трактате *Adversus Marcionem* Тертуллиан перечисляет семь тяжких грехов: идолослужение, богохульство, убийство, прелюбодеяние, разврат, лжесвидетельство и обман (*septem maculis capitalium delictorum... idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude*, *Adv. Marc.*, IV.9), однако он также не говорит здесь, что эти грехи не могут быть отпущены.

484. *Causa paenitentiae delicta condicimus. Haec dividimus in duos exitus: alia erunt remissibilia, alia irremissibilia; secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia expungit, aut poena: venia, ex castigatione; poena, ex damnatione. De ista differentia jam et quasdam praemisimus altercationes Scripturarum, hinc retinentium, hinc dimittentium delicta. Sed et Joannes docebit: Si quis scit fratrem suum delinquere delictum non ad mortem, postulabit, et dabitur vita ei (1 Jn 5:16); quia non ad mortem delinquit: hoc erit remissibile. Est delictum ad mortem: non pro illo dico ut quis*

первые может отпустить епископ (*De pudic.*, 18)⁴⁸⁵, то последние может отпустить только Сам Бог (если это вообще возможно, см. *De pudic.*, 11; 21⁴⁸⁶; 22). Во-вторых, Тертуллиан в конце концов утверждает, что власть отпускать даже легкие грехи принадлежит не Церковной иерархии, а харизматическим лидерам (*De pudic.*, 21, см. выше).

8.2.5. *Брак*. Вслед за ап. Павлом (Ефес 5:32) Тертуллиан называет *брак* (*matrimonium, nuptiae*) «великой тайной» (*sacramentum magnum, Adv. Marc.*, V.18; *De anima*, 11), правда, он понимает это скорее прообразовательно, как указание на таинственный союз Христа и Церкви. Отношение Тертуллиана к браку также претерпело значительную эволюцию. В трактате *Ad uxorem*, написанном между 200—206 гг., Тертуллиан одобряет союз мужа и жены, который с самого начала мира был благословлен Богом как необходимый для сохранения и расселения по миру человеческого рода (*Ad uxorem*, I.2)⁴⁸⁷. Сам Бог, взявший от мужа вещество для создания жены, вселил в них желание соединиться браком, поэтому брак сам по себе — благо (*Ad uxorem*, I.2; ср. *De exhort. castit.*, 5). Более того, Тертуллиан говорит о нравственной высоте и подлинном счастье христианского брака, советуемого Церковью, освящаемого церковным жертвоприношением (*oblatio*), запечатлеваемого благословением (*benedictio*), возвещаемого ангелами на небесах с одобрения небесного Отца (*Ad uxorem*, II.9)⁴⁸⁸. «Как же прият-

postulet (ibid.): hoc erit irremissibile. Ita, ubi est condicio vel ratio postulationis, illic etiam remissionis: ubi nec postulationis, ibi aequae nec remissionis. Secundum hanc differentiam delictorum, paenitentiae quoque condicio discriminatur. Alia erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili; alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili.

485. *levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit. В Карфагенской церкви мученики-исповедники также имели власть отпускать грехи с позволения епископа (De pudic., 22): At tu jam et in martyras tuos effundis hanc potestatem. См. ниже, глава III.*

486. *Quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est. Quis enim dimittit delicta, ni solus Deus (Marc., II, 7)? et utique mortalia quae in ipsum fuerint admissa et in templum ejus; nam tibi quae in te reatum habeant, etiam septuagies septies juberis indulgere in persona Petri (Matth 18:22).*

487. *Non quidem abnuimus conjunctionem viri ac feminae benedictam a Domino, ut sciremus generi humano et replendo orbi et instruendo saeculo excogitatum, atque exinde permissam; unam tamen.*

488. *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet?*

но должно быть соединение двух верующих в единой надежде, учении и служении! — восклицает Тертуллиан. — Оба они — братья, оба — сослужители. Нет между ними никакого различия. Поистине, они двое — в единой плоти; а где едина плоть, там и един дух. Они вместе молятся, вместе преклоняют колена, вместе постятся, взаимно учат, ободряют и поддерживают друг друга. Они равны в Церкви Божией и на трапезе Божией, равно делят гонения и отдохновения, ничего друг от друга не скрывают, друг другом не тягостятся... Они вместе поют псалмы и гимны, стараясь превзойти друг друга в восхвалении Бога. Христос радуется, видя их единодушие, посылает мир в их дом и пребывает вместе с ними» (Ad uxог., II.9). Впрочем, это счастье христианского брака Тертуллиан ограничивает только земной жизнью, поскольку христиане, покинувшие этот мир, не воссоединятся в супружестве в День воскресения, но уподобятся ангелам по виду и святости. В будущей жизни не будет никаких постыдных удовольствий, ибо не такое суетное счастье обещал Господь Своим людям (Ad uxог., I.1⁴⁸⁹; De exhort. castit., 13). Более того, хотя Тертуллиан признает брак благом, но вслед за ап. Павлом полагает что для христианина сохранять девство (continentia, букв. «воздержание») предпочтительно, поскольку брак дозволен лишь как лучшее по сравнению с худшим — развратом (Ad uxог., I.3; 7). Ввиду близости конца света даже женатые должны быть как не женатые (Ad uxог., I.5–6; ср. De exhort. castit., 4). Тем более Тертуллиан осуждает второй брак после смерти супруга и убеждает в предпочтительности сохранять вдовство (viduitas, Ad uxог., I.1; 7; 8; II.9). После уклонения в монтанизм эти «антибрачные» настроения у Тертуллиана еще более усиливаются. В своем позднем трактате *De monogamia* Тертуллиан считает второй брак незаконным и равным прелюбодеянию (adulterium), требуя полного воздержания (De monog., 15), а в трактате *De exhortatione castitatis* даже первый брак по его сущности ставит наряду с развратом (species stupri), поскольку, с точки зрения Тертуллиана, в основе брака лежит то же, что и в основе прелюбодеяния — плотское соитие, вожделение которого Сам Господь приравнял к пре-

489. Caeterum christianis saeculo digressis nulla restitutio nuptiarum in diem resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem... nihil tunc inter nos dedecoris voluptuosi resumetur. Nec enim tam frivola, tam spurca Deus suis pollicetur.

любодеянию (*De exhort. castit.*, 9)⁴⁹⁰. Вывод Тертуллиана таков: самое лучшее для человека — вообще не касаться женщины, и девственная чистота имеет несравненное преимущество (*virginis principalis sanctitas*, *De exhort. castit.*, 9).

9. Эсхатология

9.1. *Общая характеристика.* Эсхатология Тертуллиана представляет собой разновидность *хиллазма*, который был характерен для большинства доникейских Отцов Церкви и церковных писателей. Тертуллиан касается вопросов как *частной* эсхатологии, т. е. учения об участи каждой человеческой души после смерти в ожидании Страшного Суда, так и *общей* эсхатологии, т. е. учении о конце света, воскресении праведников, тысячелетнем царстве Христа на земле, всеобщем воскресении, Страшном Суде, вечном наказании грешников и блаженстве праведников.

9.2. *Частная эсхатология.* Согласно Тертуллиану, в момент смерти душа человека покидает тело, которое умирает и превращается в труп (*De carn. Chr.*, 12; *De anima*, 58). Далее, по мнению Тертуллиана, после смерти души *всех* людей, за исключением христианских мучеников, отправляются в ад, где есть нижняя область (собственно *ад*, *inferi*) и верхняя (*regio sublimior*) — *лоно Авраамово* (*sinus Abrahae*); две эти области разделяет великая и непроходимая бездна (*magnum profundum*, *Adv. Marc.*, IV.34). Души грешников спускаются в нижнюю область ада, где они мучаются в предвкушении будущего Суда и вечных наказаний (*De anima*, 55; 58⁴⁹¹). В свою очередь, души праведников относятся на *лоно Авраамово*, где им уготовано утешение (*refrigerium*, *solatium*) в предвкушении будущего блаженства; там они пребудут вплоть до конца света, воскресения мертвых и Страшного Суда. Таким образом, *лоно Авраамово* — это лишь временное пристанище верующих душ (*Adv. Marc.*, IV.34⁴⁹²; *De*

490. *Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? commixtio carnis scilicet, cujus concupiscentiam Dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis. jam et primas, id est, unas nuptias destruis. Nec immerito, quoniam et ipsae ex eo constant, quo et stuprum.*

491. *Velis ac nolis, et supplicia jam illic, et refrigeria... animam, et puniri, et foveri in infernis interim sub expectatione utriusque judicii, in quadam usurpatione et candida ejus.*

492. *Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus. Nam et magnum*

anima, 55; 58). По-видимому, именно в эту область ада сошел Христос в момент Своей смерти (De anima, 55). По мнению Тертуллиана, поскольку души телесны (хотя их телесность и особого рода), они, даже лишившись своих тел, не потеряли способности чувствовать скорби и радости, мучения и наслаждения (De anima, 58⁴⁹³; De resurr., 17). Душа грешника, попавшая в ад, словно в темницу, страдает там за то, что совершила, и не выйдет оттуда, пока не отдаст последнего *кодранта* — т. е. пока не искупит самого малейшего греха и не понесет достойного наказания за него еще прежде воскресения своего тела (De anima, 58⁴⁹⁴; ср. *ibid.*, 35; Adv. Marc., III.24; V.10; De resurr., 17; 42). Для душ, находящихся в таком состоянии ожидания, полезны молитвы родных, оставшихся на земле. Так, Тертуллиан говорит о жене, которая молилась за душу своего мужа после его смерти, чтобы та обрела покой и получила удел в первом воскресении; кроме того, ежегодно в день его смерти она приносила за него жертву (De monog., 10)⁴⁹⁵. Особое положение, согласно Тертуллиану, занимают души христианских мучеников, которые после смерти идут прямо в рай. Единственный ключ,

ait intercedere regiones istas profundum, et transitum utrinque prohibere. Sed nec allevasset dives oculos, et quidem de longinquo, nisi in superiora, et de altitudinis longinquo, per immensam illam distantiam sublimitatis et profunditatis. Unde apparet sapienti cuique, qui aliquando Elysios audierit, esse aliquam localem determinationem, quae sinus dicta sit Abrahae, ad recipiendas animas filiorum ejus, etiam ex nationibus, patris scilicet multarum nationum in Abrahae censum deputandarum, et ex eadem fide, qua et Abraham Deo credidit, nullo sub jugo legis, nec in signo circumcisionis. Eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus justorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat... temporale aliquod animarum fidelium receptaculum, in quo jam delinietur futuri imago, ac candida quaedam utriusque iudicii prospiciatur?

493. Adeo novit et apud inferos anima et dolere et gaudere sine carne; quia et in carne illaesa si velit dolet, et laesa si velit gaudet. Hoc si ex arbitrio suo in vita, quanto magis ex iudicio Dei post mortem!

494. In summa, cum carcerem illum, quem Evangelium demonstrat, inferos intelligamus, et novissimum quadrantem modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur; nemo dubitabit animam aliquod pensare penes inferos, salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque. Это явный намек на *чистилище*, однако возможность такого посмертного искупления грехов Тертуллиан предполагает только до Страшного Суда. О возможности изменения посмертной участи людей говорят и церковные жертвоприношения за усопших (*oblaciones pro defunctis*, De corona, 3).

495. Enim vero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus.

отпирающий врата рая — это кровь (De anima, 55⁴⁹⁶; ср. Scorpi., 12; Adv. Marc., V.12; Apol., 47; De resurr., 43). В подтверждение этого Тертуллиан приводит свидетельство из *Откровения*, где ап. Иоанн видел в раю жертвенник и под ним — души мучеников (Откр 6:9—11), а также видение мученицы Перпетуи, которая в день своего страдания видела рай и в нем — души тех, кто принял вместе с ней мученическую кончину. Пока Христос сидит одесную Бога Отца, пока архангел не вострубил, небо остается закрытым для остальных людей и огненный меч охраняет вход в рай (De anima, 55).

9.3. *Общая эсхатология.* Хотя Тертуллиан верил в близость конца света, или скончания века (clausula saeculi, finis saeculi, consummatio saeculi, consummatio rerum, Apol., 32; De cultu fem., II.9; Ad uxor., I.5; De resurr., 22; De exhort. cast., 6; De monog., 7; De pudic., 1), он говорит, что христиане, молясь за Римскую власть, молятся за его отсрочку, поскольку наступление конца света со всеми его устрашающими бедствиями откладывается до тех пор, пока в мире сохраняется Римская власть (Romanum imperium), которая является фактором, *удерживающим* (ὁ κατέχων) появление антихриста (Apol., 32; 39; Ad Scarp., 2; De resurr., 24; ср. 2 Фес 2:6—7). С другой стороны, в трактате *De oratione* Тертуллиан говорит, что христиане, молясь о пришествии Царства Божиего, желают, чтобы оно поскорее настало: «Воистину да приидет, Господи, как можно скорее, Царство Твое, чаяние христиан, смятение язычников, ликование ангелов, ради чего мы страдаем, лучше сказать, за которое мы молимся» (De orat., 5; ср. De resurr., 22.). Эти напряженные эсхатологические ожидания окрашены у Тертуллиана в хилястические тона, особенно усилившиеся в монтанистический период. В конце веков на мир обрушатся возвещенные в *Откровении* Божии кары из чаш ангелов, падет Вавилон, «великая блудница»; зверь-антихрист со своим лжепророком начнет борьбу с Церковью Божией, но будет разбит; диавол будет связан и заключен в бездну, и произойдет первое воскресение (prima resurrectio, De resurr., 25)⁴⁹⁷. Однако вслед за этим не сразу наступит Царство Небесное, которому будет предшествовать Цар-

496. tota paradisi clavis tuus sanguis est.

497. ut prius et orbis de pateris angelorum plagas suas ebibat, et prostituta illa civitas a decem regibus dignos exitus referat, et bestia Antichristus cum suo pseudopropheta certamen Ecclesiae Dei inferat, atque ita diabolo in abyssum interim

ство праведников (*regnum justorum*) со Христом на земле, имеющее совершенно иной статус. Это земное царство должно наступить после славного Второго Пришествия Христова (*adventus Domini*)⁴⁹⁸ и воскресения святых (*sanctorum resurrectio*), которые воскреснут не все сразу, но по порядку, постепенно, в зависимости от своих заслуг. Специально для этого с небес от Бога сойдет богозданный Град, *Новый Иерусалим*, в котором воскресшие святые в течение 1000 лет будут наслаждаться всей полнотой духовных и телесных благ в качестве компенсации за их недостаток в земной жизни и за все перенесенные ими страдания за имя Христово (*Adv. Marc.*, III.24⁴⁹⁹; *De spect.*, 30⁵⁰⁰). Тертуллиан приводит в подтверждение своей точки зрения свидетельства Св. Писания (Флп 3:20; Иез 48:30–35; Откр 21:2–10 и др.), а также пророчества монтанистов, говоривших о скором появлении *знамения* этого небесного Града, что, по мнению Тертуллиана, в точности исполнилось во время похода императора Септимия Севера против персов (197–198 гг.), когда в течение сорока дней в Иудее люди видели по утрам этот спускавшийся с неба Град (*Adv. Marc.*, III.24).

По прошествии тысячелетнего Царства праведников наступит конец этого мира и день последнего и окончательного Суда (*ultimus et perpetuus iudicii dies*), когда весь ветхий мир разрушится и сгорит в пожаре (*conflagratio*, *Adv. Marc.*, III.24;

relegato, primae resurrectionis praerogativa de solis ordinetur, dehinc et igne dato, universalis resurrectionis censura de libris iudicetur.

498. Второе Пришествие Христово исповедуется в символе веры (*De praescr.*, 13), и его смешение с первым Пришествием является главной ошибкой иудеев (*Apol.*, 21; *Adv. Jud.*, 14). Впрочем, у Тертуллиана остается до конца не ясным, когда произойдет Второе Пришествие Христово: перед тысячелетним Царством (*De spect.*, 30) или только в Судный День, с которым оно тоже непосредственно связано (см. *De praescr.*, 13; *Adv. Prax.*, 2; *De virg. vel.*, 1; *Adv. Marc.*, IV.10; *De resurr.*, 22).

499. *Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum; sed ante caelum, sed alio statu; utpote post resurrectionem in mille annos, in civitate divini operis Hierusalem caelo delata... Hanc dicimus excipiendis resurrectione sanctis, et refovendis omnium bonorum utique spiritalium copia in compensationem eorum quae in saeculo vel despeximus, vel amisimus, a Deo prospectam. Siquidem et iustum, et Deo dignum, illic quoque exultare famulos ejus, ubi sunt et afflicti in nomine ipsius. Haec ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio, pro meritis maturius vel tardius resurgentium.*

500. *Quale autem spectaculum in proximo est adventus Domini jam indubitati, jam superbi, jam triumphantis! Quae illa exultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum! quale regnum exinde justorum! qualis civitas nova Hierusalem!*

De spect., 30⁵⁰¹). Временная форма этого мира, распростертая перед вечностью наподобие завесы, изменится, и воскреснет *весь* человеческий род (*resurrectio omnium*, Adv. Marc., IV.34) для получения того, что заслужил во время земной жизни — хорошего или дурного — и для установления того и другого на беспредельную вечность (Apol., 48)⁵⁰². Тертуллиан посвящает целый трактат *De resurrectione carnis* вопросу возможности и необходимости *воскресения плоти*⁵⁰³, доказывая это как на основании здравого смысла (*de communibus sensibus*), так и свидетельств Св. Писания. Этот вопрос всегда вызывал недоумения у языческих философов и христианских еретиков, которым казалось труднее поверить в воскресение плоти, чем в единого Бога (De resurr., 2). Основные *разумные* аргументы Тертуллиана следующие. Во-первых, Бог создал человеческую плоть Своими собственными руками, и не просто создал, но сотворил по образу тела Христова, одушевил ее Своим собственным дыханием по подобию Своей жизни, поставил ее выше всего творения и продолжает постоянно заботиться о ней. Поэтому плоть, которая в Св. Писании часто отождествляется с целым человеком, имеет не меньшее достоинство (*auctoritas carnis*), чем душа, и так же, как она, заслуживает спасение и вечную жизнь (De resurr., 5—9). Во-вторых, Тертуллиан апеллирует к понятию творческого всемогущества Божия: Тот, Кто создал плоть, способен ее и воссоздать, ибо гораздо труднее создать, чем воссоздать, начать, чем продолжить, так что и воскресение плоти следует считать делом более легким, чем ее создание (De resurr., 11⁵⁰⁴; 57; Apol., 48)⁵⁰⁵. В-третьих, примеры вос-

501. At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas, et tot ejus nativitates uno igni hauriantur.

502. Cum ergo finis et limes medius, qui interhiat, adfuerit, ut etiam mundi ipsius species transferatur aequae temporalis, quae illi dispositioni aeternitatis aulae vice oppansa est; tunc restituetur omne humanum genus, ad expungendum quod in isto aevo boni seu mali meruit, et exin dependendum in immensam aeternitatis perpetuitatem.

503. Кроме термина *resurrectio* (*resurgere*) Тертуллиан в значении «воскресать»/«воскрешать» использует также следующие термины и выражения: *(re)suscitare*, *restitutio* (*restituere*), *reaedificare* (*tabernaculum carnis*), *vivificare*, *evocare carnem*, *dare spiritum in ossibus*, *fructificatura carnis* и др. См. Osborn. Op. cit. P. 215.

504. Et utique idoneus est reficere, qui fecit; quanto plus est fecisse, quam refecisse, initium dedisse, quam reddidisse, Ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione.

505. См. выше, глава I § 5.

кресения можно наблюдать и в природе: ночь сменяет день, зиму — весна, из умершего семени появляются новые ростки, так что все возвращается в свое первоначальное состояние, ибо прежде исчезло; все начинается, ибо прежде прекратилось; все кончается ради того, чтобы вновь возникнуть, все погибает ради своего сохранения. Поэтому весь этот порядок круговращения явлений природы свидетельствует о воскресении мертвых (De resurg., 12⁵⁰⁶; Apol., 48). Пример воскресения подает и аравийская птица *феникс*, которая, по преданию, после своей смерти вновь воскресает из своих останков (De resurg., 13). Так же и человек прежде, чем пришел в бытие, был ничем; поэтому когда он после смерти снова обратиться в ничто, то опять может появиться из ничего по воле Бога, Который привел его из небытия в бытие (Apol., 48). Наконец, в четвертых, Христос, имея человеческую сущность, воскрес во плоти; а то, что воскресло во Христе, несомненно воскресает; значит, вслед за Христом законно последует и наше воскресение (De carn. Chr., 1; De resurg., 2). Кроме того, Тертуллиан приводит те причины, по которым воскресение плоти следует признать абсолютно необходимым. Во-первых, главная причина, требующая воскресения плоти — это Суд Божий. Действительно, такой Суд имеет смысл только в том случае, если на него предстанет тот же самый человек, который жил на земле, и не часть его, а весь целиком; если же весь человек состоит из соединения двух сущностей — тела и души, то в них он и должен явиться на Суд (De resurg., 14; Apol., 48; De test. anim., 4). Кроме того, уготованное Богом спасение также должно распространяться на всего человека, который погиб, т. е. на душу и тело (De resurg., 34–35). Во-вторых, все, что будет назначено душам по Суду Божию, те заслужили не без тел, в которых совершали те или иные поступки, значит, души должны будут воссоединиться со своими телами. Более того, сами тела были не просто слепыми орудиями душ, но их служанками и союзницами во всяком деле, поэтому они сами также подлежат суду (De resurg., 15–17; Apol., 48). Наконец, в-третьих, еще одна вешая причина воскресения плоти заключается в том, что душа будет нуждаться в плоти для того, чтобы во всей пол-

506. Omnia in statum redeunt, cum abscesserint: omnia incipiunt, cum desierint: ideo finiuntur, ut fiant: nihil desperit, nisi in salutem. Totus igitur hic ordo revolvibilis rerum, testatio est resurrectionis mortuorum.

ноте ощутить будущее блаженство или страдание, поскольку ощущения души тесно связаны с плотью, с помощью которой душа настолько же восприимчива к страданию, насколько без нее неспособна к действию (De resurr., 17; Apol., 48; De test. anim., 4). Не менее подробно Тертумлиан исследует вопрос о *свойствах* воскресшего тела. Во-первых, он говорит, что воскреснет то же самое тело, которое умерло, и сущность его не изменится (De resurr., 52). Однако тело получит нечто добавочное (additum) сверх того, что оно не имело в земной жизни; но то, к чему что-то добавляется, не уничтожается, а увеличивается (De resurr., 52)⁵⁰⁷. После воскресения тело изменится, но не погибнет, поскольку изменение — это одно, а гибель — другое. В этом будущем изменении (demutatio) и преобразовании сущность тела останется неизменной (De resurr., 55)⁵⁰⁸; изменятся лишь его *свойства* (status, dispositio): облачившись в одежду нетления (incoignitelaе superindumentum), из смертного оно станет бессмертным, из тленного — нетленным; первое относится к воскресению (ad resurrectionem), а второе — к восстановлению (ad redintegrationem, De resurr., 36; 42; 54; 57; Adv. Marc., III.24). Тело одухотворится и станет духовным (corpus spiritale) и прославленным, обретет духовное состояние (spiritalis dispositio) без изменения своей сущности (in eadem substantia carnis, De resurr., 53; 60; 62). Исчезнут все телесные недостатки и уродства, поскольку если воскресением упраздняется смерть целого (тела), то это касается и его частей (телесных членов). Телесные повреждения суть нечто привходящее (accidens), а здоровье — это изначальное природное свойство (integritas propria), которое необходимо предполагается воскресением, ибо меньшее подразумевается большим (De resurr., 57). Все члены тела сохраняются для Суда, хотя и освободятся от своих обязанностей (officia membrorum), тесно связанных с потребностями временной земной жизни, которых не будет в жизни вечной (De resurr., 60—61). Воскреснув, люди станут подобны ангелам, потому что не будут вступать в брак и не будут более умирать, а перейдут в *ангельское состояние* (in statum angelicum) через облечение в нетление и изменение каче-

507. Ergo additum erit, quod corpori seperstruitur; nec exterminatum illud, cui superstruitur, sed augetur.

508. Ita et in resurrectionis eventum mutari, converti, reformari licebit cum salute substantiae.

ства воскресшей сущности (De resurr., 42; 36⁵⁰⁹; 62; Adv. Marc., Adv. Marc., III.9⁵¹⁰; III.24⁵¹¹).

После всеобщего воскресения откроется Страшный Суд Христов. Этот Суд будет окончательным и вечным, полным и совершенным; кроме того, он будет справедливым (ибо в нем не будет никаких изъятий), но в то же время и сообразным Божественному долготерпению (De resurr., 14; De spect., 30). Читавшие Бога праведники вечно пребудут пред лицом Его, а не почитавшие Его грешники вместе с диаволом будут ввергнуты в адский огонь (Apol., 48; De resurr., 25; De spect., 30; De praescr., 13). Согласно Тертуллиану, в аду грешники не только будут отвержены Христом (Scorp., 9; De fuga, 7), но и претерпят *смерть вторую* (mors secunda) — вечные огненные мучения и вечное осуждение (De fuga, 7; Ad nat., I.19; De paenit., 12; Apol., 18). Согласно Тертуллиану, пылающий в аду вечный огонь (jugis ignis) по самой своей природе получил от Бога свойство неугасимости; он не уничтожает того, что сожигает, но по мере того, как истребляет, созидает; явление подобного огня мы видим в молниях и извержениях вулканов (Apol., 48⁵¹²; De paenit., 12). В отличие от грешников праведники в награду за земные подвиги будут перенесены в Царство Небесное и удостоятся вечной жизни (Adv. Marc., III.24), которая будет равной наградой для всех (De monog., 10). Святые будут обитать в раю — предназначенном для них месте небесного услаждения (locus divinae aeternitatis, Apol., 47). Те, кто на земле боролся мужественнее, удостоятся больших наград и займут разные небесные *обители* сообразно своим заслугам (Ad Scarp., 4; Scorp., 6). Хотя все праведники прославятся как *звезды небесные*, они будут отличаться друг от друга славой и достоинством (De resurr., 40; 49; Adv. Marc., IV.34). Наконец, в качестве конечного состоя-

509. Atquin filios resurrectionis appellavit, per eam quodammodo nasci habentes, post quam non nubent, sed resuscitati, similes enim erunt angelis; qua non nupturi, quia nec morituri; sed qua transituri in statum angelicum, per indumentum illud incorruptibilitatis, per substantiae, resuscitatae tamen, demutationem.

510. homines in angelos reformandi quandoque.

511. demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptae superindumentum, transferemur in caeleste regnum.

512. Dei quidem cultores apud Deum semper, superinduti substantia propria aeternitatis; profani vero et qui non integri ad Deum, in poena aequae jugis ignis, habentis ex ipsa natura ejus, divinam scilicet subministrationem incorruptibilitatis... non enim absumit quod exurit, sed, dum erogat, reparat. Ср. *Минуций Феликс*, Octav., 35 (см. выше, глава I § 5).

ния человека, которое ему дарует Бог, Тертуллиан предполагает не только равенство с ангелами (см. выше), но и *обожение*. «Мы можем даже стать богами, если удостоимся быть теми, о которых Он возвестил: *Я сказал: вы — боги; и стал Бог в сонме богов* (Пс 81:1,6). Но это может произойти только по Его милости, а не благодаря нашим способностям. Ибо только Он один может сделать богами» (Adv. Herm., 5⁵¹³; ср. De resurr., 63). Блаженства праведников не будет нарушать даже созерцание бесконечного мучения грешников; наоборот, по мнению Тертуллиана, они даже будут увеселять их, поскольку в земной жизни праведники сами претерпевали временные страдания от тех самых грешников, которые теперь подвергаются справедливым наказаниям за свои грехи (De spect., 30).

10. Тертуллиан как апологет

Выше мы уже кратко коснулись основных положений *полемики* Тертуллиана против *христианских ересей*⁵¹⁴; нам остается теперь кратко охарактеризовать его *апологетику*, с которой началась его деятельность как христианского писателя. Можно без преувеличения сказать, что «знаток римских законов» Тертуллиан был одним из самых блестящих христианских апологетов. Он писал как *юридические* (Apol.; Ad nat., I; Ad Scap.), так и *философские* апологии (Ad nat., II; De test. anim.) и адресовал их как представителям государственной власти (Apol.; Ad Scap.), так и широким кругам образованных язычников (Ad nat., I—II; De test. anim.).

С *юридической* точки зрения Тертуллиан указывает, что причина гонений на христиан и ненависти к их имени (*odium erga nomen Christianorum*) заключается прежде всего в недостаточной осведомленности (*ignorantia*) об их жизни и учении (Apol., 1; Ad nat., I.1). Далее, он замечает, что образ действий властей по отношению к христианам нарушает все нормы судопроизводства и принципы римской юриспруденции (Apol., 2). Во-первых, христиане лишаются права как самих себя защищать в суде, так и использовать адвокатов. Во-вторых, судебный процесс над христианами заключается в установлении са-

513. Nam et dei crimus, si meruimus illi esse de quibus praedicavit: Ego dixi: Vos Dei estis; et, stetit Deus in ecclesia deorum, sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus qui deos faciat.

514. См. выше § 1.4.1—2.

мого их имени, а не состава преступления (*confessio nominis, non examinatio criminis, ibid., Ad nat., I.3–4*), и это считается достаточным для обвинительного приговора. Наконец, в-третьих, обычно если подсудимые отрекаются от преступления, их принуждают сознаться в нем, а христиан, наоборот, принуждают отречься от этого имени, то есть от своего преступления, как будто преступление заключается в одном лишь имени (*solius nominis crimen est, Apol., 2; Ad nat., I.3–4*). Итог данного рассуждения Тертуллиана таков: если с христианами поступают не так, как с виновными, значит, их признают невиновными (*Apol., 2*).

Далее, Тертуллиан, подобно Минуцию Феликсу, а скорее даже прежде него, опровергает нелепые обвинения христиан в «тайных преступлениях» (*occulta facinora*) — людоедстве и кровосмешении — тем, что нет никаких фактов, подтверждающих подобные преступления, и они основаны лишь на недоразумениях и слухах (*ibid., 7; Ad nat., I.7–9*). Подобные обвинения нелепы еще и потому, что христиане за свои поступки надеются получить от Бога в награду вечную жизнь (*Apol., 8*). Наоборот, сами язычники — тайно и явно — совершают то, что приписывают христианам (*ibid., 9*).

Наконец, Тертуллиан блестяще опровергает «явные преступления» (*manifestiora facinora*) христиан: непочитание языческих богов (*crimen laesae divinitatis* «преступление ненависти к богам», *ibid., 10–27*) и непринесение жертв за императора (*crimen laesae majestatis* «преступление ненависти к императорскому величеству», *ibid., 28–37*). В ответ на *первое* обвинение Тертуллиан говорит, что христиане не участвуют в культе языческих богов, поскольку те на самом деле не являются богами; они суть или обожествленные люди (*ibid., 10–11; Ad nat., II.7: mythicum genus* «мифический род» богов), или мировые стихии (*Ad nat., II.2–6: physicum genus* «физический род» богов), или выдумка народной толпы (*Ad nat., II.8: gentile genus* «народный род» богов), или злые духи (*Apol., 23*). Итог данного рассуждения Тертуллиана таков: «Если нет богов, то, конечно, нет и [языческой] религии; но если нет религии, потому что на самом деле нет богов, то, конечно, и мы, христиане, не виновны в оскорблении религии» (*ibid., 24*)⁵¹⁵. Далее, вопре-

515. Si enim non sunt dii pro certo, nec religio pro certo est; si religio non est, quia nec dii pro certo, nec nos pro certo rei sumus laesae religionis.

ки мнению язычников, христиане не виновны в природных и социальных катаклизмах, действительная причина которых — грехи самих язычников перед Богом, главный из которых — политеизм (*ibid.*, 40—41; *Ad nat.*, I.9; *Ad Scar.*, 3)⁵¹⁶. В ответ на второе обвинение христиан в оскорблении императорского величества Тертуллиан говорит, что, хотя христиане и не приносят жертв за императора ложным богам, они молятся за него Богу вечному и живому, ибо смотрят на императора как на лицо, избранное Богом (*Apol.*, 30—33). Тем самым они приносят императору и государству великую пользу, способствуя сохранению римской власти и отсрочке наступления конца света (*ibid.*, 32)⁵¹⁷. В итоге Тертуллиан призывает языческие власти к веротерпимости по отношению к христианству (*ibid.*, 24; *Ad Scar.*, 2); даже если они не одобряют христианства, то все-таки нет причин преследовать и осуждать то, что полезно, но надо относиться к нему терпимо, как к любому другому учению (*Apol.*, 49). Тертуллиан грозно предупреждает, что гонителей христиан неизменно постигнет Божие наказание (*Ad Scar.*, 3).

516. В дальнейшем эту тему будет развивать свт. Киприан Карфагенский в *Послании к Деметриану*. См. ниже, глава III.

517. См. выше, § 9.3.

СВЯТИТЕЛЬ КИПРИАН КАРФАГЕНСКИЙ

I. ЖИЗНЬ

Св. Киприан¹ родился ок. 200—210 гг. в Северной Африке, вероятнее всего, в Карфагене², в богатой и знатной языческой семье³. После обучения «свободным искусствам» (*bonae artes*)⁴, особенно риторике, св. Киприан быстро приобрел в Карфагене славу оратора и учителя красноречия. Однако пустота и безнравственность жизни языческого общества глубоко не удовлетворяли будущего святителя, который долгое время находился в духовных поисках, сомнениях и внутреннем борении с собой⁵. Наконец он встретил одного христианского пресвитера по имени Цецилий⁶, под влиянием которого он познакомился со Св. Писанием и вскоре обратился в христианство⁷, приняв св. крещение на Пасху 246 г. «Когда возрождающие воды омыли пятна моей прежней жизни, — вспоминал об этом свт. Киприан, — и в искупленное сердце пролился свыше ясный и чистый свет; когда, приняв Духа небесного, я стал новым человеком по второму рождению, тогда чудным образом сомнения стали сменяться уверенностью, тайное начало становиться явным, мрак исчезать; то, что прежде казалось трудным, стало удобоисполнимым; то, что считалось невозможным, стало возможным достичь; так что я начал понимать, что вся моя прежняя плотская жизнь, проведенная во грехах (*delictis obnoxium*), была жизнью земной и что только теперь началась жизнь Божия, одушевляемая Святым Духом»⁸. Одно-

1. Полное имя: *Thascius Caecilius Cyprianus*.

2. См. *Pontius*, *De vita et passione Sancti Cypriani*, 15 (далее: *Pontius*).

3. См. *Augustinus*, *Serm.* 311.

4. *Pontius*, 2.

5. См. *Cyprianus*, *Ep.* 1.3—4.

6. *Hieronymus*, *De vir. ill.*, 67; *Pontius*, 4. Впоследствии Киприан принял его имя (*cognomen*) — *Caecilius*. Некоторые исследователи без каких-либо серьезных оснований отождествляют этого Цецилия с Цецилием из диалога Минуция Феликса Октавий (см. выше в гл. I). См. Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999. С. 9, прим. 3.

7. *Hieronymus*. *Op. cit.*, 67; *Pontius*, 2.

8. *Cyprianus*, *Ad Donat.*, 3—4.

временно с принятием крещения св. Киприан раздал все свое имущество бедным и принял обет целомудрия (*continentia*)⁹. Вскоре после своего обращения, ок. 247 г., Киприан был рукоположен в сан пресвитера¹⁰. Его высокие нравственные требования к себе и окружающим, его рвение к изучению Св. Писания и делам благочестия быстро снискали ему всеобщее уважение среди карфагенских христиан. После кончины карфагенского епископа Доната в конце 248 г. или в начале 249 г. Киприан по общему согласию всего церковного народа был избран его преемником и посвящен во епископа карфагенского¹¹. Однако быстрое продвижение Киприана, еще недавно неопита, вызвало зависть у части карфагенского духовенства, что привело к возникновению оппозиции новоизбранному епископу¹², которую возглавил пресвитер Новат.

Мирная пастырская деятельность святителя была прервана в январе 250 г. гонением императора Декия, который вскоре после своего вступления на Римский престол издал указ, повелевавший всем жителям империи, вне зависимости от их вероисповедания, принести жертвы богам о здравии нового императора. Как только указ Декия стал известен в Карфагене, язычники потребовали схватить председателя карфагенской церкви и бросить его на съедение львам¹³. Однако по просьбе карфагенских христиан свт. Киприан, движимый заботой о своей пастве, укрылся в безопасном месте¹⁴. Но и в изгнании он продолжал руководить своей церковью через верных ему пресвитеров, регулярно посещавших его. Тем не менее бегство епископа вызвало недовольство у некоторой части карфагенского клира; а противники Киприана получили новый повод для нападок на него. Кроме того, вскоре после мученической кончины Римского папы Фабиана священники и диаконы, управлявшие Римской церковью до избрания нового папы, послали свт. Киприану письмо, в котором уведомляли его о кончине своего епископа; к письму они приложили другое письмо, в котором клирики выражали недоумение по поводу бегства карфагенского епископа. На это письмо свт. Кипри-

9. *Hieronymus*. Op. cit., 67; *Pontius*, 2.

10. *Hieronymus*. Op. cit., 67; *Pontius*, 3.

11. *Hieronymus*. Op. cit., 67; *Pontius*, 5.

12. *Pontius*, 5.

13. *Pontius*, 7; *Cyprianus*, Ep.14; 55.

14. *Pontius*, 7; *Cyprianus*, Ep.14.

ан дал ответ в своем 14-ом послании, подробно объяснив мотивы своего поступка. Кроме того, он приложил к письму копии своих 13-ти посланий к карфагенскому клиру, исповедниками и мирянам, чтобы доказать, что и в изгнании он не оставлял своих пастырских обязанностей.

В самой карфагенской церкви в это время возник раскол в результате самочинных действий некоторых исповедников, противопоставивших свой авторитет власти епископа¹⁵. В Карфагене издавна существовал обычай, согласно которому исповедник мог обратиться к епископу с письменным ходатайством за того или иного из отлученных от Церкви, и по его личному ходатайству епископ восстанавливал отпавшего и присоединял к Церкви¹⁶. Этот обычай был признан собором епископов Африки и Нумидии около 200 г. и впоследствии подтвержден карфагенскими соборами 255–256 гг. Воспользовавшись существовавшей традицией, исповедники во время отсутствия Киприана начали раздавать тысячи подобных ходатайственных записок падшим во время последнего гонения, которых было больше, чем устоявших в вере и которые тотчас отправлялись к епископу с требованием немедленно присоединить их к Церкви. Однако свт. Киприан считал необходимым рассмотреть вопрос о принятии падших на соборе, а до его созыва предлагал им довольствоваться положением кающихся и не приступать к св. Причастию. Часть клириков во главе с диаконом Фелициссимом, недовольных на их взгляд чрезмерной строгостью епископа, отказалась ему повиноваться и учинила раскол. Среди раскольников оказались и пять священников, которые ранее противились избранию свт. Киприана на карфагенскую кафедру. В их числе был и упомянутый выше Новат, который впоследствии отправился в Рим и там примкнул к расколу Новациана против папы Корнилия¹⁷.

После того как гонение утихло, весной 251 г. свт. Киприан вернулся в Карфаген и был радостно встречен своей паствой. Он отлучил от Церкви Фелициссима и его сторонников и опубликовал два своих пастырских послания, написанных в виде

15. Подробнее об этом расколе см. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994, Т. 2. С. 372–380.

16. См. *Tertullianus, Ad martyres, De pudicitia.*

17. См. Отцы и учителя Церкви III века. Составление, биографические и библиографические статьи иером. *Илариона (Алфеева)*. М., 1996, Т. 2. С. 262–263.

трактатов — *De lapsis* и *De unitate Ecclesiae*¹⁸, в которых затрагивались насущные церковные вопросы. В мае 251 г. в Карфагене был созван собор, подтвердивший правильность действий Киприана и одоббивший отлучение раскольников. Кроме того, на соборе было решено, что падшие (*lapsi*) не должны быть лишены возможности покаяния и примирения с Церковью. Там же были установлены правила приема падших, которые были разделены на две категории: тех, кто действительно принес жертву (*sacrificati*), и тех, кто не приносил жертвы, но получил ложное письменное свидетельство (*libellum*) о принесении жертвы (*libellatici*). Последние были прощены. Что касается первых, то собор постановил, что они должны находиться в разряде кающихся и что продолжительность периода отлучения каждого из них должна зависеть от тяжести его вины. Однако в случае близкой смерти или смертельной болезни пресвитерам разрешалось причащать их и присоединять к Церкви.

Летом 251 г. император Декий погиб на войне. Его преемником стал Требониан Галл. Христиане ожидали новых гонений, и собор 252 г. под председательством свт. Киприана постановил возратить в лоно Церкви всех падших. Вскоре в Карфагене разразилась эпидемия чумы, которая послужила язычникам поводом для новых гонений на христиан, которых язычники считали виновными в этом «гневе богов». Во время эпидемии свт. Киприан побуждал христиан помогать больным и семьям умерших, что значительно смягчило отношение языческого населения к христианам¹⁹. Последующие годы были временем относительного спокойствия. Свт. Киприан продолжал свою пастырскую деятельность, писал богословские трактаты, председательствовал на соборах. В этот период в Карфагене им были созваны три собора по вопросу о том, следует ли крестить еретиков, возвращающихся в лоно Церкви. В карфагенской церкви со времен Тертуллиана традиционно не признавали действительность крещения у еретиков и раскольников, не находящихся в общении с кафолической Церковью²⁰. Эта практика была одобрена на большом соборе Африканских и Нумидийских епископов, проходившем под председатель-

18. Подробнее см. ниже, в разделе «Труды».

19. *Pontius*, 9—10.

20. См. выше, глава II § 8.2.2.

ством еп. Агриппина ок. 220 г., и подтверждена соборами 255—256 гг. под председательством свт. Киприана, который направил по этому поводу послание Римскому папе Стефану, придерживавшемуся другой традиции — принимать еретиков через возложение рук, чем им сообщался Святой Дух²¹. Папа Стефан (254—256 гг.) ответил в резком тоне, усмотрев в действиях Африканских епископов новшество, противоречащее церковному Преданию, и пригрозив свт. Киприану отлучением. Епископ Александрийский Дионисий также решительно возражал против перекрещивания еретиков, крещеных во имя Св. Троицы²². Но свт. Киприан остался при своем мнении, и на соборе 1 сентября 256 г. африканские епископы высказались в его поддержку.

Спор между епископами Карфагена и Рима по этому вопросу приобретал все более острые формы²³, но ему положило конец новое гонение. В начале 257 г. император Валериан издал новый указ против христиан, согласно которому христианам запрещалось собираться на кладбищах, а члены клира должны были принести жертвы языческим богам. В августе 258 г. последовал новый указ, предписывавший казнить епископов и клириков, упорствующих в своей вере. Первым принял мученическую кончину папа Стефан. 30 августа 257 г. свт. Киприан был арестован, допрошен проконсулом Патерном (Paternus) и выслан из Карфагена в г. Керубис (Curubis)²⁴. Через год, в августе 258 г., по приказу проконсула Галерия Максима святитель вернулся в Карфаген и был заключен под домашний арест²⁵. 14 сентября 258 г. свт. Киприан был еще раз допрошен и после того как решительно отказался принести жертвы, был публично обезглавлен²⁶. Так свт. Киприан Карфагенский стал первым африканским епископом-мучеником²⁷, слава и почитание которого быстро распространилась по всей вселенной²⁸.

21. См. *Cyprianus*, Ep. 72.

22. Следует отметить, что ни папа Стефан и св. Дионисий Александрийский в III в., ни св. Василий Великий в IV в. не нарушали церковных канонов, отказываясь крестить возвращающихся из ереси. Напротив, целый ряд канонов подтверждает эту практику (I Всел. 8; II Всел. 7; Лаодик. 7; VI Всел. 95, см. Отцы и учителя Церкви III века. С. 264).

23. Подробнее об этом споре см. *Болотов*. Указ. соч. С. 383—395.

24. *Pontius*, 11; *Acta proconsularia*, 1—2.

25. *Acta proconsularia*, 2.

26. *Pontius*, 18; *Acta proconsularia*, 5—6; *Hieronymus*, De vir. ill., 67.

27. *Pontius*, 19.

28. См. *Gregorius Theologus*, Oratio 24 in laudem Cypriani.

II. ТРУДЫ

Богословско-литературная деятельность свт. Киприана была непосредственно связана с его церковной деятельностью. Все его сочинения были написаны по особым поводам и служили практическим интересам. Свт. Киприан был прежде всего пастырем, человеком действия, которого более интересовало практическое духовное руководство, чем умозрительное богословие. По сравнению с Тертуллианом, которого он очень почитал, называя своим учителем (*magister*) и не проводя ни дня без чтения его сочинений²⁹, свт. Киприан не был ярким апологетом, глубоким догматистом или полемистом. Его практический ум избегал крайностей. Язык и стиль его сочинений более изысканные, чем у Тертуллиана; в них заметно гораздо большее влияние фразеологии и образности Св. Писания. Тем не менее сочинения свт. Киприана воплощают лучшие мысли его учителя. В период патристики и в Средние века свт. Киприан был одним из самых популярных авторов, и рукописи его сочинений сохранились в огромном количестве. Более того, мы обладаем тремя древними перечнями его творений. Первый из них содержится в его *Житии* (*Vita Cypriani*³⁰, CPL 52; PL 3, 1481–1498; CSEL 3.3, 90–109), написанном его другом и сподвижником диаконом Понтием, который в 7-ой главе *Жития* описывает в форме риторических вопросов содержание 12-и трактатов свт. Киприана в том же самом порядке, в котором они появляются в самых ранних рукописях. Второй перечень известен из одной рукописи 359 г. (№ 12266 s. X из Чельтенхама, Cheltenham), в которой упоминаются также некоторые письма. Наконец, третий перечень встречается в проповеди блаж. Августина *De natale st. Cypriani*³¹. Всего свт. Киприану принадлежит 13 трактатов и 65 писем.

А. Трактаты

1. *Ad Donatum* («К Донату»³², CPL 38; PL 4, 191–223; CSEL 3.1,

29. *Hieronymus*, De vir. ill., 53.

30. Далее: *Pontius*.

31. Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti / Studio ac diligentia G. Morin. Roma, 1930.

32. Далее: Ad Donat.

3—16; CCSL 3, 3—13; SC 291, 74—116)³³. Этот трактат написан вскоре после крещения свт. Киприана, которое произошло, вероятно, на Пасху 246 г., и адресован другу свт. Киприана Донату. В трактате свт. Киприан рассказывает о своей прежней жизни, о своем обращении и преобразующем действии Божией благодати на человеческую душу, как бы увещевая своего адресата последовать его примеру. Стиль этого трактата многословен, эмоционален и лишен простоты, чем он значительно отличается от более «тяжеловесного и умеренного красноречия»³⁴ последующих сочинений свт. Киприана.

2. *De idolorum vanitate* («О суете идолов»³⁵, другое название: *Quod idola dii non sint* «Что идола не суть боги», CPL 57 (dub.); PL 4, 563—582; CSEL 3.1, 17—31; CCSL 3, 183—216). Хотя этот трактат и не упоминается в перечне Понтия и в рукописи 359 г., блаж. Иероним³⁶ и Августин³⁷ согласно свидетельствуют о том, что его автором является именно свт. Киприан. Современные исследования стиля также подтверждают авторство свт. Киприана³⁸. По всей вероятности, этот небольшой трактат относится к числу самых ранних сочинений свт. Киприана и представляет собой апологию. В нем много вербальных заимствований из сочинений Минуция Феликса и Тертуллиана. Трактат состоит из трех частей. В 1-ой части (гл. 1—7) свт. Киприан доказывает, что языческие боги суть не боги, а обожествленные после смерти цари (эвгемеризм), и что нет никакой связи между языческим культом и славой Римской империи. Во 2-ой части (гл. 8—9) доказывается, что есть только единый истинный Бог, невидимый и непостижимый. Наконец, в 3-й части (10—15) речь идет о Христе и домостроительстве спасения.

3. *Ad Quirinum, Testimoniorum adversus Judaeos libri III* («К Квирину, Три книги свидетельств против иудеев»³⁹, CPL 39; PL 4,

33. В PL и русском переводе этот трактат помещен среди писем свт. Киприана (Ер. 1).

34. *eloquentiam graviorem modestioremque* (*Augustinus, De doctrina Christiana, IV.14.31*).

35. Далее: *De idol. vanit.*

36. Ер. 70.5.

37. *De baptismo contra Donatistas, 6.44; De unico baptismo adversus Petilianum, 4.*

38. См. *Koch H. Quod idola dii non sint: ein Werk Cyprians // Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926. S. 1—78.*

39. Далее: *Test. adv. Jud.*

675–780; CSEL 3.1, 33–184; CCSL 3, 3–179)⁴⁰. Эти книги, адресованные Квирину, которого свт. Киприан называет своим «возлюбленным сыном» (*fili charissime*), представляют собой собрание цитат из Св. Писания, направленное против иудеев. В предисловии к первым двум книгам указывается, что в 1-ой книге, состоящей из 24 глав, собраны цитаты, непосредственно относящиеся к антииудейской полемике: о том, что иудеи отступили от Бога и утратили милость Господню, которая была дарована им прежде, и что их место заняли христиане, искренне поверившие Господу. 2-ая книга, состоящая из 30 глав, содержит цитаты, доказывающие «таинство Христа» (*Christi sacramentum*), т. е. Его истинное мессианство. 3-я, самая большая книга, состоящая из 120 глав, снабжена собственным предисловием, в котором говорится, что она была составлена по новому запросу Квирина несколько позже двух первых книг, которые, впрочем, здесь не упоминаются, что может указывать на то, что все три книги были объединены не самим свт. Киприаном, а лишь в позднейшей рукописной традиции. Эта книга представляет собой собрание цитат на нравственно-аскетические и церковно-дисциплинарные темы. Поскольку свт. Киприан использовал материал этой книги при написании трактата *De habitu virginum*, можно предположить, что все три книги были составлены до 249 г. *Книжки к Квирину* оказали значительное влияние на развитие латинской гомилетики; кроме того, они являются важнейшим источником по истории текста латинской Библии.

4. *De habitu virginum* («Об одежде дев»⁴¹, CPL 40; PL 4, 439–464; CSEL 3.1, 187–205). Этот небольшой церковно-дисциплинарный трактат был написан, по всей вероятности, вскоре после посвящения свт. Киприана во епископы в 249 г. Основным источником для него послужил трактат Тертуллиана *De cultu feminarum*. После призыва к хранению церковной дисциплины (гл. 1–2) свт. Киприан обращается к девам, которых он называет «цветком церковного семени, красотой и украшением духовной благодати, цветущим потомством, нетронутым и неповрежденным созданием хвалы и чести, образом Божиим, отражающим святость Господа, славнейшей частью стада Христова» (гл. 3). Свт. Киприан увещевает дев, что они, избрав

40. *Augustinus, Contra duas epistolas Pelagianorum, IV.8–9.*

41. Далее: *De hab. virg.*

путь девства, должны украшать себя не внешними нарядами и украшениями, которые суть изобретение лукавого, а целомудрием (*continentia, pudicitia*), девством (*virginitas*), скромностью и другими добродетелями (гл. 5; 22). Истинные блага и богатства суть духовные (гл. 7), поэтому те девы, которые имеют богатство и достаток, должны тратить его на дела милосердия, а не на роскошные одежды (гл. 11). Сохраняя непорочность и целомудрие, девы уже в этом мире становятся равными ангелам Божиим (*angelis Dei aequales*), а в будущем веке в награду удостоятся еще большей благодати и почестей (гл. 32–33). Августин рассматривал стиль этого трактата свт. Киприана как образец для молодых христианских ораторов⁴².

5. *De lapsis* («О падших», CPL 42; PL 4, 463–494; CSEL 3.1, 237–263; CCSL 3, 221–242)⁴³. Этот важный церковно-дисциплинарный трактат был написан весной 251 г. после возвращения свт. Киприана в Карфаген из места, где он скрывался во время гонения Декия. В начале трактата свт. Киприан благодарит Бога за окончание гонения и воздает хвалу мученикам и исповедникам (*martyres, confessores*) – «славной когорте воинов Христовых» (*militum Christi cohors candida*), которые показали достойный пример для всех остальных (гл. 1–2). В свое оправдание свт. Киприан говорит, что «попасть в руки язычников и там исповедать Господа – это первое победное отличие (*primus victoriae titulus*); осторожно скрыться, чтобы благодаря этому сохранить себя для Господа – это вторая ступень к славе (*secundus ad gloriam gradus*)» (гл. 3). Далее в трактате (гл. 4–36) рассматривается главный вопрос – о падших во время последнего гонения, которое свт. Киприан рассматривает как испытание, посланное Господом за нарушение церковной дисциплины в мирный период (гл. 5). Свт. Киприан разделяет падших на несколько категорий. Во-первых, это те, кто принес жертвы идолам и отрекся от своей веры добровольно после первых же угроз, из страха потерять свое имущество (гл. 7–9; 11); такие нелегко могут заслужить прощение. Свт. Киприан предупреждает исповедников, чтобы они остереглись заступаться за таких людей, ибо снисхождение в таких обстоятельствах может только помешать должному искуплению их вины (гл. 15). Во-вторых, это те, кто сломался только после пы-

42. *Augustinus, De doctrina Christiana, IV.21.47–50.*

43. Этой же теме посвящено 52-е послание (в русск. пер. 43) свт. Киприана.

ток и истязаний; такие заслуживают большего снисхождения (*excusatio miserabilis*, гл. 13). В-третьих, это либеллятики (*libellatici*), которые хотя и не осквернили своих рук действительным жертвоприношением, но запятнали свою совесть (гл. 27). Так или иначе, все эти падшие должны быть допущены к покаянию, после которого могут заслужить отпущение грехов, что может произойти только через священников (гл. 29). Этот трактат свт. Киприана был прочитан на карфагенском соборе, состоявшемся весной 251 г., и стал основой для решения трудного вопроса о падших для всей Северо-Африканской церкви.

6. *De unitate Ecclesiae* («О единстве Церкви»⁴⁴, CPL 41; PL 4, 493–520; CSEL 3.1, 207–233; CCSL 3, 249–268). Этот важнейший эклезиологический трактат был написан в мае 251 г. по поводу двух церковных расколов того времени: во-первых, Новациана в Риме и, во-вторых, Фелициссима в Карфагене. Из 54-го *Послания* свт. Киприана (Ер. 54.4) известно, что он послал этот трактат Римским исповедникам, когда они все еще были на стороне Новациана против законно избранного Римского епископа Корнилия. Их примирение имело место не ранее конца 251 г. В трактате свт. Киприан рассматривает расколы и ереси как изобретение дьявола (гл. 1–3) и отстаивает идею единства Церкви (*Ecclesiae unitas, sacramentum unitatis*, гл. 4–9). Далее он говорит о губительных последствиях церковных расколов, о недействительности таинств, совершенных раскольниками (гл. 10–22); в конце он еще раз призывает всех верующих удаляться от общения с раскольниками и сохранять единство со своим епископом и пресвитерами (гл. 23–26). 4-я глава трактата сохранилась в двух версиях⁴⁵, одна из которых содержит позднейшие добавления, касающиеся учения о прimate ап. Петра. Относительно происхождения этих добавлений среди исследователей возникли длительные споры. Так, *В. Гартель* (W. Hartel), издатель текста этого трактата в серии CSEL (1868). Т. 3. Р. 207–233, отверг эти добавления как позднейшие интерполяции. Однако вскоре Ж. Шампан предложил иное решение⁴⁶. Он установил, что разные варианты этой

44. Далее: *De unit. Eccl.*

45. См. ниже § 6.

46. *Champan J.* Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Eglise // RB 19 (1902). P. 246–254; 357–373; 20 (1903). P. 26–51; JThSt 5 (1904). P. 634 и далее. См. также *Waston E.* The interpolations in Cyprian's *De unitate Ecclesiae* // JThSt 5 (1904). P. 432–436.

главы можно рассматривать не как позднейшие интерполяции текста, а как исправления, сделанные самим свт. Киприаном, который пересмотрел свой первоначальный текст и сделал к нему добавления. Эта точка зрения впоследствии была поддержана целым рядом исследователей — *D. van den Eynde*⁴⁷, *O. Perler*⁴⁸, *M. Bévenot*⁴⁹ и др., однако с той существенной разницей, что они перевернули порядок двух версий, так что версия с добавлениями стала считаться первой по времени написания, а версия без добавлений — окончательной, что представляется более вероятным⁵⁰.

7. *De oratione Dominica* («О молитве Господней»⁵¹, CPL 43; PL 4, 519–544; CSEL 3.1, 187–205; CCSL 3A, 90–113)⁵². Этот трактат был написан вскоре после трактата *De unitate Ecclesiae*, в конце 251 г. — начале 252 г. При его написании свт. Киприан опирался на аналогичный трактат Тертуллиана *De oratione*, однако трактат Киприана не есть простое подражание учителю, но отличается от него большей глубиной и ясностью изложения. Трактат состоит из трех частей. В первой части (гл. 1–6) свт. Киприан показывает, что молитва Господня является самой главной для христианина, ибо ее даровал нам сам Господь; по силе она превосходит все остальные молитвы, поскольку Отцу приятны слова Сына, и когда мы молимся этой молитвой, Сам Сын ходатайствует за нас перед Отцом. Во второй части (гл. 7–27), являющейся центральной в трактате, приводится пространное толкование на Молитву Господню, которое в трактате Тертуллиана занимало только одну четвертую часть. Текст молитвы у Киприана несколько отличается от текста Тертуллиана. Сама молитва разбивается Киприаном на семь основных частей. В целом молитва Господня является «кратким изложением»

47. См. *van den Eynde D.* La double édition du De unitate de S. Cyprien // RSR 29 (1933). P. 5–24.

48. См. *Perler O.* Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate Ecclesiae // RQ 44 (1936). P. 1–44; De catholicae Ecclesiae unitate cap. 4–5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung // RQ 44 (1936). P. 151–168; Cyprians Traktat De catholicae Ecclesiae unitate in einer Freiburger Hs. // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 30 (1936). S. 49–57.

49. См. *Bévenot M.* St. Cyprian's De unitate, chap. 4, in the Light of the Manuscripts // Analecta Georgiana, 11. Rome, 1937; London, 1939.

50. См. *Quasten.* Op. cit. Vol. II. P. 352.

51. Далее: De orat. Dom.

52. См. *Hilarius Pictaviensis,* Comm. in Matth., 5; *Augustinus,* Ep. Ad Valerianum.

ем небесного учения» (*caelestis doctrinae compendium*, гл. 9), ибо в ней в сжатом виде содержатся все заповеди Христовы (гл. 28). Наконец, в третьей части (гл. 28–36) Киприан говорит о том, что в молитве необходимо постоянство, бодрствование, сердечная теплота, что молитва должна подкрепляться делами милосердия, а также кратко останавливается на обычае молиться в третий, шестой и девятый час, на утренней, вечерней и полночной молитве.

8. *Ad Demetrianum* («К Деметриану»⁵³, CPL 46; PL 4, 543–564; CSEL 3.1, 349–370; CCSL 3A, 35–51). Этот апологетический трактат, написанный ок. 252 г., адресован некому Деметриану⁵⁴, который обвинял христиан в том, что они своим непочтением к языческим богам навлекли на людей их гнев и виновны в обрушившихся на мир бедствиях — войнах, эпидемиях, голоде и засухе. Подобно Тертуллиану⁵⁵, свт. Киприан в опровержение говорит, что причина всех эти бедствий заключается, во-первых, в естественной ветхости мира, в котором уже нет прежней крепости и устойчивости и который клонится к своему закату (*occasum sui*, гл. 3). Во-вторых, причина этого — в действиях самих язычников, которые прогневали истинного Бога своими пороками, особенно идолослужением и гонениями на христиан (гл. 5; 9; 11–12). Трактат заканчивается призывом к покаянию и обращению от ложных богов к Богу истинному и живому (гл. 23–25). Этот трактат является одним из самых оригинальных и влиятельных сочинений свт. Киприана. Апологетический тон и содержание этого трактата имеет много общего с тертуллиановыми *Apologeticum* и *Ad Scapulam*, но сатира здесь еще более острая. Лактанций (*Divines institutiones*, V.4) критикует свт. Киприана, что тот в своем трактате использует много цитат из Св. Писания, которое не было сколь-нибудь значимым авторитетом для Деметриана, и полагает, что аргументация должна основываться скорее на разумных доводах. Однако Лактанций не учитывает, что целью свт. Киприана было не только опровергнуть своего оппонента, но и под-

53. Далее: *Ad Demetr.*

54. В PL (т. 4, 543A) Деметриан назван Африканским проконсулом, что маловероятно, поскольку свт. Киприан сообщает (гл. 1), что Деметриан часто приходил к нему из желания поучиться, скорее же поспорить.

55. См. *Тертуллиан*, *Apol.*, 40–41; *Ad nat.*, I.9; *Ad Scar.*, 3. См. также *Арнобий*, *Adv. Nat.* I; *Лактанций*, *Div. Instit.*, V.4.3.

нять дух христиан, которые оказались в опасности потерять крепость своей веры из-за нападков язычников.

9. *De mortalitate* («О смертности»⁵⁶, CPL 44; PL 4, 581–602; CSEL 3.1, 295–314; CCSL 3A, 17–32)⁵⁷. Этот трактат был написан в 252 г. в разгар эпидемии чумы, которая унесла жизни многих людей. В трактате свт. Киприан разъясняет, что для христианина означает смерть. Освобождая от страданий временной жизни, смерть ведет к встрече со Христом (гл. 3–5). Никто из верующих не должен бояться этого перехода из мира сего в рай, в наше небесное отечество, где его ожидают лики святых и высшее и вечное блаженство (гл. 26). Хотя в трактате заметно влияние римского стоицизма, особенно Цицерона и Сенеки, тем не менее мысль свт. Киприана идет гораздо дальше покорности судьбе и мировому закону (λόγος'у) и указывает дорогу к личному бессмертию и вечному блаженству.

10. *De opere et eleemosynis* («О благотворении и милостыне»⁵⁸, CPL 47; PL 4, 601–622; CSEL 3.1, 371–394; CCSL 3A, 55–72)⁵⁹. В этом трактате, написанном одновременно с предыдущим, свт. Киприан говорит о необходимости оказывать помощь нуждающимся, больным и умирающим. По его мнению, добрые дела необходимы для спасения; они вновь привлекают к нам милость Божию (*Dei indulgentia*, гл. 2) и являются средством к умилостивлению и удовлетворению Бога и очищению от грехов, совершенных после крещения (гл. 5). Трактат пользовался в древности большой популярностью; несколько цитат из него даже были включены в Деяния 3-го Вселенского Собора 431 г.

11. *De bono patientiae* («О благе терпения»⁶⁰, CPL 48; PL 4, 621–638; CSEL 3.1, 395–415; CCSL 3A, 118–133; SC 291, 180–246). Как можно заключить из вступления, по всей вероятности, этот трактат изначально представлял собой гомилию, произнесенную свт. Киприаном в 256 г.⁶¹ В гомилии Киприана ощущается сильное влияние трактата Тертуллиана *De patientia*. Свт. Киприан рассматривает терпение как важнейшую добродетель, которая у христиан общая с Богом (*virtus communis*) как сво-

56. Далее: *De mortal.*

57. *Augustinus*, *De praedestinatione sanctorum*, 14; *Ep. Ad Vitalem*.

58. Далее: *De op. et elem.*

59. См. *Hieronymus*, *Ep.* 66.5.

60. Далее: *De bon. pat.*

61. См. также *Cyprianus*, *Ep.* 73.26.

им Первоисточником; она отличается от стоического бесстрастия (гл. 1—3). Терпение — это уподобление Христу, Который в Своей земной жизни подал наилучший пример терпения, безропотно перенеся все страдания вплоть до крестной смерти (гл. 6—8).

12. *De zelo et livore* («О ревности и зависти»)⁶², CPL 49; PL 4, 637—652; CSEL 3.1, 417—432; CCSL 3A, 75—86)⁶³. Этот трактат был написан, по-видимому, вскоре после предыдущего, во время спора о крещении еретиков в 256 — начале 257 г.⁶⁴ Он посвящен анализу двух страстей — ревности и зависти, которые свт. Киприан рассматривает как расставленные диаволом сети; попав в них, христианин может погибнуть (гл. 1—3). Зависть и ревность — причина падения самого диавола, и кто заражен этим грехом, тот подражает диаволу (гл. 4). Это — корень всех зол, источник бедствий, рассадник грехов, причина преступлений (гл. 6); это — червь для души, яд для мыслей, ржавчина для сердца (гл. 7). Единственное лекарство от ревности и зависти — любовь ко всем: как друзьям, так и врагам (гл. 17).

13. *Ad Fortunatum De exhortatione martyrii* («К Фортунату об увещании к мученичеству»)⁶⁵, CPL 45; PL 4, 651—676; CSEL 3.1, 315—347; CCSL 3, 183—212). Этот трактат написан во время гонения, однако среди исследователей нет единого мнения по поводу того, о каком гонении идет речь: Декия (250—251 гг.) или Валериана (257 г.)⁶⁶. Трактат адресован Фортунату, епископу Фуккаборскому (Thussabori), принимавшему участие в Африканском соборе в сентябре 256 г. Трактат представляет собой «материал для размышляющих» (*materia tractantibus*) — собрание цитат из Св. Писания, которое свт. Киприан составил по просьбе Фортуната для поддержания духа христиан в надвигавшемся гонении. Во вступлении свт. Киприан излагает план трактата, состоящего из 12-ти разделов: 1—5) об идолах и истинном Боге, идолопоклонстве и Божиим наказанием за него;

62. Далее: *De zel. et liv.*

63. *Augustinus, De baptismo contra Donatistas*, 8.

64. Однако в рукописи 359 г. этот трактат идет после *De unitate*, что может означать, что он был написан не во время спора о крещении еретиков, а во время расколов в Карфагене и Риме в 251—252 гг. (см. *Koch H. Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926. S. 132—136*).

65. Далее: *De exhort. martyrii*.

66. Некоторые исследователи относят время написания этого трактата к весне 253 г., когда Церкви угрожало гонение Требониана Галла (см. *Koch. Op. cit. S. 149—183*).

6—7) о том, что после искупления людей Кровью Христовой не следует ничего ставить выше Христа и уклоняться в мирскую жизнь; 8) о том, что следует до конца пребывать стойкими в вере и добродетели; 9) о том, что бедствия и гонения бывают для испытания христиан; 10) о том, что христианам не следует бояться гонений, ибо Господь силен защитить их; 11) о том, что гонения предсказывал сам Господь; 12) о том, что праведников и мучеников ожидают небесные награды⁶⁷.

В. *Письма* (CPL 50)⁶⁸. Собрание писем свт. Киприана включает 81 письмо, из которых 65⁶⁹ принадлежат самому свт. Киприану, а 16 адресованы ему или карфагенскому клиру разными лицами из разных провинций, в том числе письма от Римского клира, Новациана, папы Корнилия, папы Стефана, Фирмилиана, епископа Кесарии Каппадокийской и др. Письма свт. Киприана можно разделить на 5 групп:

1) Письма (5—43)⁷⁰, написанные свт. Киприаном в период своего удаления из Карфагена во время гонения Декия, из них 27 адресованы клиру и верующим карфагенской церкви.

2) Переписка с папой Корнилием и Луцием (44—61, 64, 66); из них 12 (44—55) касаются раскола Новациана.

3) Письма (67—75), написанные в понтификат папы Стефана (254—257 гг.) по поводу спора о крещении еретиков.

4) Письма (78—81), написанные из последней ссылки 257—258 гг.

5) Остальные письма (1—4, 62, 63, 65) написаны по разным поводам и не поддаются точной датировке: 1-ое письмо подчеркивает решение Северо-Африканского собора, что клирику не дозволяется служить стражником или палачом. 2-ое письмо — к Евкратию о христианине-комедианте, продолжающем учить своему ремеслу. 3-е письмо — к Рогациану о диако-

67. Последний раздел состоит из двух частей, которые в PL имеют номера 12 и 13.

68. Издания: PL T. 3, 699—838; 851—862; 972—976; 990—998; 1013—1019; 1021—1034; 1036—1044; 1046—1051; T. 4, 224—438; CSEL 3.2; CCSL 3B. 2—3. Другие издания: *Vayard L. St. Cyprien. Correspondance*. Paris, 1925; *Verges J. — Bellpuig M. T. Epistolari*. Barcelona, 1931. Vol. I—II.

69. В PL и в русском переводе (*Творения св. Киприана, епископа Карфагенского*. М., 1999) в число писем (письмо 1) включено послание к Донату (см. выше).

70. В этом разделе порядковые номера писем свт. Киприана указываются по: *Quasten J. Patrology*. Westminster, 1986³. Vol. II. P. 365—366; в остальных разделах — по PL. Соответствие нумерации PL, CCSL и русского перевода см. в *Приложении 2*.

не, оскорбившем своего епископа. 4-ое — к Помпонию о девственницах (точнее *συνείσακτοι* «сподвижницах», «спутницах»), возлежавших на одном ложе с мужчинами. 62-е письмо адресовано нумидийским епископам, сопровождавшим деньги, собранные в Карфагене для выкупа христиан, попавших в плен к варварам. В 63-ем письме к *Цецилию о таинстве чаши Господней* осуждается практика использования воды вместо вина при совершении таинства Евхаристии. Это единственное сочинение, посвященное таинству Евхаристии в доникейский период. В 65-ом письме к *Эпиктету и народу Ассуританскому* (*plebs Assuritanorum*) свт. Киприан увещевает не позволять их бывшему епископу Фортунациану, принесшему во время гонений жертвы идолам, возвратиться к своему служению⁷¹.

В целом письма свт. Киприана являются не только ценным источником по Церковной истории и каноническому праву, но и важнейшим памятником христианской латыни.

С. *Неподлинныя сочинения*. Из-за большого авторитета свт. Киприану традиционно приписывался целый ряд сочинений, которые ему не принадлежат⁷²: *De laude martyrii* («О похвале мученичеству», CPL 58), *De rebaptismate* («О перекрещивании», CPL 59), *De aleatoribus* («Об игроках», CPL 60), *De montibus Sina et Sion* («О горах Синайской и Сионской», CPL 61), *De singularitate clericorum* («О celibате клириков», CPL 62), *Exhortatio ad paenitentiam* («Увещание к покаянию», CPL 65), *Sermo de voluntate Dei* («Слово о воле Божией», CPL 66), *De centesima, sexagesima, tricesima* («О стократном, шестидесятикратном и тридцатикратном», CPL 67), *Ad Novatianum* («К Новациану»), *De XII abusionibus saeculi* («О 12 злоупотреблениях века»), *De duplici martyrio* («О двойном мученичестве»), *Adversus Judaeos* («Против иудеев»), *Caena Cypriani* («Вечеря Киприана»), *De Pascha computus* («О пасхальном счислении»), *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate* («К епископу Вигилию об иудейской неверности»)⁷³, *De revelatione capitis beati Johannis Baptistae* («Об обретении главы Иоанна Крестителя») и др.

71. М. Bévenot приписывает свт. Киприану еще одно небольшое письмо *Epistola ad Silvanum et Donatianum* («Письмо к Силвану и Донациану», CPL 52; Bull. John Rylands Library, 28 (1944). P. 76–82), но в подлинности его есть сомнения.

72. См. CPL 57–67; PL 4, 779–804; 819–972; 1153–1158; *Quasten. Op. cit.* Vol. II. P. 367–373; Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999. С. 70–73.

73. Это ни что иное, как предисловие к латинскому переводу *Диспута Ясона с Паписком*, принадлежащего греческому апологету II в. Аристону из Пеллы.

III. УЧЕНИЕ

1. *Общая характеристика*

Чуждый богословским умозрениям и метафизическим размышлениям, свт. Киприан не был склонен к спекулятивному богословию. В отличие от Тертуллиана он не был догматистом и полемистом (хотя антииудейской полемике он посвятил большой трактат). Свт. Киприан был прежде всего человеком действия и пастырем. В центре его богословия стоит учение о Церкви, тесно связанное с его дисциплинарно-каноническими и нравственно-аскетическими воззрениями. Однако там, где иногда речь заходит о высоких христианских догматах, таких как Св. Троица и Воплощение, мысль и язык свт. Киприана являются догматически точными. Вплоть до времени блаж. Августина свт. Киприан был одним из главных церковных авторитетов на Западе. Его сочинения ставились в один ряд с каноническими книгами Св. Писания. Видные латинские богословы и церковные писатели IV в., такие как Люцифер Каларисский, Пруденций, Опат Милевийский, блаж. Иероним и Августин, свидетельствуют о несравненном авторитете свт. Киприана. Опат Милевийский даже называет Карфаген «кафедрой Киприана» (*cathedra Cypriani, De schismate donatistarum, I.ю, PL II, 904*). К авторитету Киприана апеллировали как донатисты, так и полемизировавший с ними Августин. И после Августина в средние века свт. Киприан оставался одним из самых читаемых отцов Церкви, и его влияние на каноническое право было очень сильным. Ниже мы рассмотрим основные положения богословия свт. Киприана.

2. *Учение о Боге: монотеизм против политеизма*

Учение свт. Киприана о Боге, которое встречается в его апологетических сочинениях, стоит в сильной зависимости от Минуция Феликса и Тертуллиана. Прежде всего свт. Киприан указывает на единство Божие: «Есть один Господь всего — Бог; ведь эта Возвышенная Природа (*sublimitas*) не может иметь никакого соучастника, поскольку она одна заключает в себе все могущество» (*De idol. vanit., 8*). Бог един и истинен (*unus et verus, Ad Demetr., I; 5; De exhort. marty., 2*). Божественное Царство (*divinum imperium*) и весь сотворенный

мир не может управляться более чем одним правителем (*unus rector*), Который все сущее приводит в бытие Своим *Словом* (*verbo*), упорядочивает Своим *Разумом* (*ratione*) и усовершенствует Своим *Силой* (*virtute*, *De idol. vanit.*, 8⁷⁴; *Ad Demetr.*, 5). Бог невидим, непостижим и неоценим (*inaestimabilis*); Он безграничен в пространстве, всюду присутствует целиком (*ubique totus diffusus*) и наполняет этот мир, словно храм (*De idol. vanit.*, 6; 9). Из всех имен Божиих Ему в собственном смысле подходит только одно имя — «Бог» (*Deus*, *ibid.*, 9). О существовании единого Бога говорит всеобщее согласие людей, обращающихся к Нему с такими словами, как «О Боже!», «Бог видит», «Препоручаю Богу», «Бог воздаст» и т. д. (*ibid.*, 9)⁷⁵. Поэтому множество богов, которым поклоняются язычники, на самом деле суть не истинные, а ложные боги (*falsi dii*, *Ad Demetr.*, 16). Это либо обожествленные после смерти правители (*De idol. vanit.*, 1–4), либо демоны (*ibid.*, 6–7; *Ad Demetr.*, 15), либо бездушные идолы — изделия рук человеческих (в которых часто скрываются демоны), либо мировые стихии (*De exhort. martyr.*, 1).

По мысли свт. Киприана, христианский монотеизм не нарушается признанием существования *Сына Божия*, Который есть Его *Слово* (*Sermo*), *Сила* (*virtus*), *Разум* (*ratio*), *Премудрость* (*sapientia*) и *Слава* (*gloria*, *De idol. vanit.*, 11). Христос, *Первородный* (*primogenitus*) Сын Божий, есть *Премудрость*, посредством Которой все было создано (*Test. adv. Jud.*, II.1; 2); Он есть *Слово Божие* (*Sermo Dei*, *ibid.*, II.3), Рука и Мышца Господня (*ibid.*, II.4), Ангел (*ibid.*, II.5), наконец, Он — Бог (*Deus Christus*, *ibid.*, II.6; *De bon. pat.*, 6)⁷⁶. Наряду с Сыном свт. Киприан упоминает и о *Святом Духе*, хотя говорит исключительно о Его икономической роли. Св. Дух глаголал через пророков⁷⁷, был послан Христом на землю (*De orat. Dom.*, 2), сошел на апостолов в третий час (*ibid.*, 34); Он подается верующим в крещении (*Ep.* 63.8; *Ep.* 73.9), исполняет их как храм (*Ad Donat.*, 4; 15; *Ep.* 76.15), совер-

74. Ср. *Минуций Феликс*, *Octav.*, 18. См. выше, глава I § 2.2.

75. Это — так называемое свидетельство души, см. выше, глава I § 2.1; глава II § 2.1.

76. В своем раннем сочинении свт. Киприан называет Христа Св. Духом (*De idol. vanit.*, 11), в чем сказывается свойственный латинским богословам *бинитаризм*. См. выше, глава II § 2.3.2.

77. *De lapsis*, 10; 27; *De unit. Eccl.* 4; 8; *De orat.*, 5; 35; *Ad Demetr.*, 17; 20; *De mort.*, 11; 23; *De op. et elem.*, 2; 5; 9; *De bon. pat.*, 22; *De zel. et liv.*, 8; *De exhort. martyr.*, 12 и др.

шает Церковные священнодействия (Ер. 64.4). Между Отцом, Сыном и Св. Духом существует единство (*unitas*), происходящее от Божественной крепости и соответствующее небесным таинствам; оно является образцом для церковного единства (*De unit. Eccl.*, 6; *De orat. Dom.*, 23).

3. Антропология и амартология

Бог сотворил мир в шесть дней (*Test. adv. Jud.*, I.20) из ничего (*ex nihilo fecit*); так возник и род человеческий (*De exhort. martug.*, II; ср. 2 Макк 7:27–29). Тело человека было взято из земли, а дух — с Неба; так что человек одновременно есть земля и небо (*De orat. Dom.*, 16)⁷⁸. Он был создан *по образу Божию* (*hominem ad imaginem Dei factum*, *De bon. pat.*, 19; *De zel. et liv.*, 4), однако свт. Киприан не раскрывает содержание этого понятия⁷⁹. Бог создал человека в отличие от остальных животных прямым (*rectus*), с возвышенным станом и лицом, направленным к небу и к своему Господу⁸⁰; поэтому само строение человека естественным образом направляет его к поиску и познанию Бога⁸¹. Но еще выше тела в человеке его дух (*animus*). Поэтому, чтобы человеку познать Бога, ему следует сначала познать самого себя, увидеть в себе высшее духовное начало и придать своему духу такое направление, которое соответствовало бы положению его лица и тела (*Ad Demetr.*, 16)⁸². В первоначальном состоянии человек обладал не только образом Божиим, но и подобием Божиим (*similitudo divina*), которое проявлялось

78. *Nam, cum corpus e terra et spiritum possideamus e caelo, ipsi terra et caelum sumus.* Свт. Киприан, подобно свт. Иринею Лионскому, понимает под *дыханием жизни* (*flatus vitae*), которое Бог вдунул в Адама, не душу, а Св. Дух (Ер. 74.7). Что касается происхождения остальных людей, то свт. Киприан, по-видимому, придерживался точки зрения *креационизма*: человек творится непосредственно Богом в утробе матери (*qui (sc. homo) semel in utero Dei manibus formatus est*, Ер. 59.2).

79. Следует отметить, что свт. Киприан иногда склонен понимать выражение Св. Писания о сотворении человека по образу Божию в отношении внешней, телесной формы человека (см. *De habitu virg.*, 15; 17: *imago nostra*). См. ниже о физическом строении человека.

80. *sublimis status et ad caelum adque ad Dominum suum vultus erectus est.* Ср. *Минуций Феликс*, Остав., 17 (см. выше, глава I § 3.3); *Лактанций* (см. ниже, глава VIII § 7.2).

81. *in supernis Deum quaere.*

82. *Cum statu oris et corporis animum tuum statue. Ut cognoscere Deum possis, te ante cognosce.*

в различных добродетелях (in virtutibus, De bon. pat., 5)⁸³. Однако человек утратил это подобие через грех (peccato perdidit, *ibid.*, 5), который он совершил по нетерпению, поскольку не смог удержаться от вкушения смертоносной пищи вопреки Божественной заповеди; так он подвергся смерти⁸⁴ и не сохранил полученную от Бога благодать (*ibid.*, 19)⁸⁵. Вследствие первого преступления заповеди (in illa prima transgressione praeserti) телесная крепость человека (firmitas corporis) исчезла вместе с бессмертием, а вместе со смертью возникла телесная немощь (infirmitas, De bon. pat., 17). Впрочем, человек впал в грех не первым: прежде него, в самом начале мира (inter initia mundi), отпал от Бога один из сотворенных духов — диавол (ср. ruina diaboli, Ad Demetr., 16). Украшенный ангельским величием, угодный и любезный Богу, диавол, увидев, что человек создан по образу Божию, возревновал и предался враждебной зависти⁸⁶ к человеку; так он погубил и себя, и человека; и сам потерял ангельское величие, и у человека отнял дар бессмертия (De zel. et liv., 4⁸⁷; De bon. pat., 19)⁸⁸. В результате гре-

83. Часто свт. Киприан соотносит *подобие Божие* с выражением ап. Павла *образ Небесного* (imago ejus qui de caelo est; imago caelestis, ср. 1 Кор 15:47–49), который заключается в приобретении таких добродетелей, как непорочность, истина, святость, праведность, благочестие, постоянство в вере, смирение, страх Божий, терпение, милосердие, братская любовь и согласие (De habitu virg., 23; Test. adv. Jud., III.11); а также с *подражанием* Христу (Christi similitudo, De zel. et liv., 14). Впрочем, в De habitu virg., 3 дева называется *imago Dei*, поскольку она соответствует святости Господа (ad sanctimoniam Domini).

84. Человек стал «повинен смерти» (morti obnoxious, Ad Demetr., 25).

85. Adam, contra caeleste praecipuum, cibi lethalis impatiens, in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit.

86. В другом месте свт. Киприан, подобно Тертуллиану, говорит, что причиной падения диавола было нетерпение к человеку (см. De bono patient., 19; ср. Тертуллиан, De patient., 5).

87. Hinc diabolus inter initia statim mundi et periit primus et perdidit. Ille angelica majestate subnixus, ille Deo acceptus et charus, postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum malivolo livore prorupit, non prius alterum dejiciens instinctu zeli quam ipse zelo ante dejectus, captivus antequam capiens, perditus antequam perdens, dum, stimulante livore, homini gratiam datae immortalitatis eripit, ipse quoque id quod prius fuerat amisit.

88. Что касается остальных духов злобы, то свт. Киприан повторяет мысли Минуция Феликса (см. Остав., 26) о том, что демоны суть лживые блуждающие духи, которые погрязли в мирских пороках и через пристрастие к земному утратили свою небесную силу (Spiritus sunt insinceri et vagi, qui, postquam terrenis vitiis immersi sunt, et a vigore caelesti terreno contagio recesserunt, De idol. vanit., 6).

хопадения Адама⁸⁹ в человеческое бытие вошел грех, так что никто теперь не может быть невинным (*inculpatus, innocens nemo sit*) и безгрешным (*nemo esse sine peccato potest, De or. et elem., 3; De orat. Dom., 6*). Человек по самому своему плотскому происхождению от Адама с самого рождения воспринимает смертную скверну (*Ep. 59.5*)⁹⁰. Между телом и духом человека возникла непрестанная борьба (*inter carnem et spiritum colluctatio*), так что мы не делаем того, чего хотим: в то время как дух ищет небесного и Божественного, тело устремляется желанием земного и мирского (*De orat. Dom., 16*). Дух человека встал перед необходимостью постоянно бороться с телесной немощью и слабостью (*De bon. pat., 17*)⁹¹.

4. Сотериология и христология

4.1. *Христология.* В своем раннем апологетическом трактате *О суете идолов* свт. Киприан ясно и по порядку излагает учение о Христе и о том, как через него людям было даровано спасение. Вначале благодать у Бога имели иудеи, которые жили праведно и соблюдали религиозные уставы. Поэтому их царство достигло высшего расцвета, а народ — могущества. Однако потом иудеи стали пренебрегать волей Божией, проявлять непослушание и гордиться верою своих праотцев; и поскольку они презрели Божественные заповеди (*divina praeserta contemnunt*), то утратили дарованную им благодать (*datam sibi gratiam perdiderunt*). Между тем Бог еще раньше предвозвестил, что на закате века, при приближении конца мира, Он соберет Себе из всякого племени, народа и места более верных и более покорных почитателей (*cultores*), которые унаследуют ту милость (*indulgentia*), которую утратили иудеи. И вот, Распорядителем (*arbiter*) этой благодати и Наставником истинного учения посылается Слово и Сын Божий, Просветитель и Учитель рода человеческого, предвозвещенный всеми прежними пророками. Он вселяется во Св. Деву (*in virginem illabitur*), облекается плотью (*carnem induitur*), и так Бог теснейшим образом соединяется с человеком (*Deus cum homine miscetur*)⁹², становясь *Посредником* между Богом и челове-

89. Обольщение Адама произошло через Еву (*De bono patient., 18*).

90. *secundum Adam carnaliter natus contagium mortis accipiendum.*

91. *fragilitate atque infirmitate corporea luctari semper et congregi.*

92. О термине *misceri* см. выше, глава II § 7.2.2.

ком (*mediator duorum*). Он облачается в человека (*hominem induit*), чтобы привести его к Отцу (*De idol. vanit.*, 10–11; ср. *Test. adv. Jud.*, I.1–3; 7; 10; 12–14; 19–23; II.2; 6–7⁹³; 8–10). В другом трактате свт. Киприан говорит, что для спасения человека от греха и смерти Сам Сын Божий, Бог и Господь, сошел с небесной высоты на землю, не пренебрег облечься в человеческую плоть и, Сам будучи безгрешным⁹⁴, не возгнушался понести чужие грехи; отложив Свое бессмертие, Он благоволил стать смертным, чтобы, будучи невинным, претерпеть смерть для спасения виновных (*De bon. pat.*, 6)⁹⁵. Из этих слов ясно видно учение свт. Киприана о едином лице и двух природах Христа Спасителя. Действительно, хотя Сын Божий существовал изначально (*a principio*), Ему предстояло еще родиться по плоти (*secundum carnem*, *Test. adv. Jud.*, II.8). И, согласно пророку Исае, знамением рождения Спасителя будет то, что от Девы родится человек и Бог, Сын человеческий и Сын Божий (*Test. adv. Jud.*, II.9). Как *Посредник* между нами и Отцом Христос есть одновременно и человек, и Бог (*et homo et Deus*), состоящий из *двух природ* (*ex utroque genere concretus*, *Test. adv. Jud.*, II.10). Наконец, свт. Киприан ясно учит не только о двух природах, но и о *двух природных действиях*, которые относятся к одному и тому же лицу Богочеловека: «Сорок дней постится Тот, Кто насыщает других; алчет и чувствует голод, чтобы чувствовавшие голод слова и благодати насытились небесным Хлебом... Подвергается оплеванию насмешников Тот, Кто незадолго до этого Своим плюновением отверз очи слепорожденному; Тот, во имя Кого ныне Его слуги бичуют диавола с ангелами его, Сам претерпевает бичевание; венчается терновым венком Тот, Кто венчает Своих мучеников неувядаемыми цветами; поражается в Лицо ладонями Тот, Кто вручает победителям истинные ветви [победы]; совлекается земной одежды Тот, Кто других одевает одеждой бессмертия; напиткивается желчью Тот, Кто даровал небесную Пищу; поится уксусом Тот, Кто предложил спасительную Чашу; Он, невинный и праведный, более того, сама Невинность и Праведность, причисляется к незаконным... судится Тот, Кто Сам будет судить; Слово Божие безмолвно ведется на закляние» (*De bon. pat.*, 7).

93. *Christus Deus venturus esset inluminator et salvator generis humani.*

94. Ср. *Ер. 56.6: Dominus... peccatum suum proprium non habens.*

95. *de illa sublimitate caelesti ad terrena descendens non aspernatur Dei Filius carnem hominis induere et cum peccator ipse non esset aliena peccata portare. Im-*

4.2. *Общая сoterиология.* Свт. Киприан рассматривает совершенное Христом спасение с разных сторон: как победу над смертью и оживотворение человека, искупление грехов людей перед Богом, их примирение с Ним, освобождение человека от рабства греху и диаволу, возведение человека на небо, в Царство Небесное, наконец, усыновление Богу и обожение: «Такую благодать уделает Христос, такой дар Своего милосердия дарует, покорив смерть победным знаменем Креста, искупив верующего ценою собственной Крови⁹⁶, примирив человека с Богом Отцом, оживотворив смертного небесным возрождением⁹⁷... Он открывает нам путь жизни, Он возвращает нас в рай, Он приводит нас в Царство Небесное. И мы всегда будем жить с Ним, став через него сынами Божиими. Мы будем всегда ликовать вместе с Ним, искупленные Его Кровью. Мы, христиане, будем прославлены вместе со Христом, блаженны в Боге Отце, от непрестанного услаждения всегда радуясь пред лицом Бога и всегда принося Богу благодарение» (Ad Demetr., 25⁹⁸; ср. De op. et elem., 26). Так же как у свт. Иринейя Лионского, идея обожения человека у свт. Киприана заключается в усыновлении человека Богу через едиnorodного Сына Божия, ставшего Сыном Человеческим: «Отец послал Сына для нашего сохранения и оживотворения, чтобы Тот мог нас восстано-

mortalitate interim posita, fieri se et mortalem patitur, ut innocens pro nocentium salute perimatur.

96. Ср. De opere et elem., 2: Delicta... illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur. Свт. Киприан учит, что Христос как Первосвященник Бога Отца (summus sacerdos Dei Patris) первый принес Самого Себя в жертву Отцу (sacrificium Patri se ipsum primus obtulit), очевидно, для искупления наших грехов (Ep. 63.14).

97. Ср. Ad Demetr., 16: Christo crede, quem vivificandis ac reparandis nobis Pater misit.

98. Hanc gratiam Christus impertit, hoc munus misericordiae suae tribuit, subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sanguinis sui, reconciliando hominem Deo Patri, vivificando mortalem regeneratione caelesti. Hunc, si fieri potest, sequamur omnes, hujus sacramento et signo censeamur. Hic nobis viam vitae aperit, hic ad paradisum reduces facit, hic ad caelorum regna perducit. Cum ipso semper vivemus, facti per ipsum filii Dei; cum ipso semper exultabimus, ipsius cruore reparati. Erimus Christiani cum Christo simul gloriosi, de Deo Patre beati, de perpetua voluptate laetantes semper in conspectu Dei, et agentes Deo gratias semper. Ср. Ep. 56.6: Quam vero gravis causa sit hominis christiani servum pati nolle, cum prior passus sit Dominus, et pro peccatis nostris nos pati nolle, cum peccatum suum proprium non habens passus sit ille pro nobis? Filius Dei passus est ut nos filios Dei faceret, et filius hominis pati non vult ut esse Dei Filii perseveret!

вить: Сын пожелал быть посланным и стать Сыном Человеческим, чтобы нас сделать сынами Божиими. Он уничижил Себя, чтобы восставить прежде падших людей; был уязвлен, чтобы врачевать наши язвы; был рабом, чтобы рабствующих вывести на свободу; претерпел смерть, чтобы смертным даровать бессмертие» (De opere et elem., 1)⁹⁹. «Христос пожелал быть тем, что есть человек, чтобы и человек мог стать тем, что есть Христос» (De idol. vanit., 11)¹⁰⁰. Здесь мы видим тот же сотериологический принцип, который мы уже встречали у Тертуллиана: что воспринимается Богом, то и спасается.

4.3. *Частная сотериология.* Совершенное Христом спасение распространяется на *всех людей*. Милость Христова (Christi indulgentia) и следующая за ней небесная благодать (caelestis gratia) разделяется всем людям поровну; дар духовной благодати (spiritualis gratiae munus) изливается на весь народ Божий без различия пола и возраста и без лицеприятия (Ер. 7б.14)¹⁰¹. Для усвоения этой благодати и плодов спасения человек должен уверовать во Христа и принять крещение¹⁰². Однако свт. Киприан полагает, что та же духовная благодать, которая в крещении равно приемлется всеми верующими, потом может уменьшаться или увеличиваться нашим поведением и нашими действиями (in conversatione atque actu nostro), подобно тому как в Евангельской притче о сеятеле семя Господне равно сеется, но, по различию почвы, одно остается бесплодным, а другое приносит много плода (Ер. 7б.14). Вслед за Тертуллианом свт. Киприан настаивает на необходимости не только веры во Христа и участия в таинствах Его Церкви¹⁰³, но и на необходимости добрых дел. Действительно, и после грехопадения че-

99. Multa et magna sunt, fratres charissimi beneficia divina quibus in salutem nostram Dei Patris et Christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper operetur, quod conservandis ac vivificandis nobis Pater Filium misit, ut reparare nos posset, quodque Filius missus esse et hominis filius fieri voluit ut nos Dei filios faceret. Humiliavit se, ut populum qui prius jacebat erigeret: vulneratus est, ut vulnera nostra curaret: servivit, ut ad libertatem servientes extraheret: mori sustinuit, ut immortalitatem mortalibus exhiberet. Ср. Ер. 5б.6.

100. Quod homo est esse Christus voluit, ut et homo possit esse quod Christus est.

101. О необходимости постоянной помощи Божией благодати для спасения см. De orat. Dom., 12; 16; 22; 27 и др.

102. См. ниже, § 6.1.

103. См. ниже, § 6.

ловек вполне сохранил свою свободу (*libertati suae relictus*), и, наделенный собственным выбором (*in arbitrio proprio constitutus*), сам себе желает или смерти, или спасения (Ер. 55:7; ср. *De unit. Eccl.*, 10¹⁰⁴). Господь не приказывает, а увещевает; не налагает бремя необходимости, поскольку у человека всегда остается право свободного решения (*De hab. virg.*, 33)¹⁰⁵. Верующие во Христа должны исполнять то, что Он заповедал; они могут достичь награды веры (*ad praemium fidei*), если только сохранят верность заповеди (*fidem mandati*, *De unit. Eccl.*, 2). Если кто-то совершает грехи и после крещения, то в самом Св. Писании (Ис 58:1; 7–8 и др.) указаны средства для умиловления Бога (*remedia propitiando Deo*) и то, что надлежит делать: приносить Богу удовлетворение праведными делами (*operationibus justis Deo satisfieri*) и очищать грехи заслугами милосердия (*De op. et eleem.*, 5). Как полагает свт. Киприан, «спасительное благотворение» (*salutaris operatio*) – это «прекрасное и богоугодное дело, оплот надежды, защита веры, лекарство от греха» (*medela peccati*), «вещь, находящаяся во власти делающего» (*res posita in potestate facientis*); впрочем, одновременно это есть «истинный и величайший дар Божий» (*verum Dei munus et maximum*), с помощью которого человек исполняет духовную благодать (*quo adjutus perfert gratiam spiritalem*), заслуживает милость (*promeretur*) у Христа-Судии и даже делает Бога своим должником (*Deum computat debitorem*, *De op. et eleem.*, 26). Если мы творим дела милосердия, Бог не оставит без награды наши заслуги (*ibid.*)¹⁰⁶.

104. *manente propriae libertatis arbitrio.*

105. *Nec hoc jubet Dominus, sed hortatur; nec jugum necessitatis imponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum.*

106. *nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit.* Следует отметить, что блж. Августин, оставив без внимания все это обилие свидетельств, настаивал, что свт. Киприан учил о *предваряющей* благодати Божией, без которой человек сам ничего не может совершить. В подтверждение своей точки зрения Августин (см. его *De praedestinatione sanctorum*, III.7) ссылается только на одно место у свт. Киприана – *Test. adv. Jud.*, III.4, где Киприан приводит ряд свидетельств из Св. Писания о том, что «не следует ничем хвалиться, потому что у нас нет ничего своего» (*in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit*). Как представляется, вывод Августина является совершенно произвольным и не учитывает тех многочисленных свидетельств в пользу необходимости собственных человеческих усилий в деле личного спасения, которые мы встречаем у Киприана.

5. Эклезиология

5.1. *Общие положения. Определение Церкви.* Учение свт. Киприана о Церкви, особенно о ее единстве, является центром его богословия. По его глубокому убеждению, Церковь — это единственный путь к спасению, ибо «вне Церкви нет спасения» (Ер. 73.21)¹⁰⁷. Поэтому «кто не пребывает в Церкви Христовой, тот не является христианином» (Ер. 52.24)¹⁰⁸. В таинственном отношении Церковь — это непорочная и целомудренная *Невеста Христова* (*sponsa Christi incorrupta et pudica*), хранящая верность своему небесному Жениху (De unit. Eccl., 6; Test. adv. Jud., II.19; Ер. 76.2). Церковь — это также *Мать* верующих, от которой они рождаются, питаются ее молоком, одушевляются ее духом, и поэтому «кто не имеет Церковь Матерью, тот не может иметь Бога Отцом» (De unit. Eccl., 5–6¹⁰⁹; Ер. 74.7¹¹⁰). Как историческая реальность, Церковь есть «народ, объединенный со священником, и стадо, послушное своему пастырю» (Ер. 69.8)¹¹¹. Другими словами, «Церковь заключается в епископе, клире и всех, твердо стоящих [в вере]» (Ер. 27.1)¹¹². Состав земной Церкви смешанный: в ней есть как пшеница, так и плевелы, как золотые и серебряные, так и деревянные и глиняные сосуды, как праведники, так и грешники, которые в истории перемешаны друг с другом; ибо никакой человек не может присвоить себе права отделять пшеницу от плевел — права, которое принадлежит только Господу (Ер. 51.3; 52.25). Те, кто согрешает в Церкви, являются больными (*vulnerati*) и полуживыми (*semianimes*), а не мертвыми, и не следует закрывать им путь покаяния (Ер. 52.16; 19). Святость и чистота Церкви не может пострадать от того, что к ней принадлежат грешники, ибо каждый сам отвечает за свои грехи, и один не может быть виновен за другого (Ер. 52.27).

107. *salus extra Ecclesiam non est.* Вне Церкви, как вне Ноева ковчега (который был ее прообразом: *unam arcam Noe tyrum fuisse unius Ecclesiae*), нет спасения (De unit. Eccl., 6; Ер. 76.2).

108. *Christianus non est qui in Christi Ecclesia non est.*

109. *Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.* Свт. Киприан относит к Церкви образ матери более 30 раз.

110. *habere quis possit Deum patrem ante Ecclesiam matrem?*

111. *illi sunt Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens.*

112. *Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta.*

5.2. *Единство вселенской Церкви.* Итак, Господом на земле была учреждена *единая и единственная Церковь* (Ер. 64.5¹¹³; 52.24¹¹⁴); поэтому, по мнению свт. Киприана, *единство* — это важнейшее свойство Церкви: «Един Бог, един Христос, едина Церковь Его, едина вера, един народ, соединенный в целостное единство общества союзом согласия» (De unit. Eccl., 23¹¹⁵; ср. Ер. 39.5). Прообраз церковного единства свт. Киприан видит в единстве Лиц Св. Троицы, поскольку единство Церкви происходит от Божественной крепости и сочетается с Небесными таинствами (sacramentis caelestibus, De unit. Eccl., 6; De orat. Dom., 30). Для описания этого *единства во множестве* свт. Киприан использует те же образы, которые Тертуллиан относил к Св. Троице¹¹⁶: «Церковь едина, хотя с приращением плодородия она распространяется и умножается. Ведь и у солнца много лучей, но один свет; и у дерева много ветвей, но один ствол, крепко основанный на корне; много ручьев вытекает из одного источника, и хотя разлив, происходящий от обилия вод, и кажется многочисленным, однако в самом источнике сохраняется единство... Так и Церковь, озаренная светом Господним, распространяет по всему миру свои лучи, но свет, разливающийся повсюду, один, и единство общества (unitas corporis) остается нераздельным. По всей земле она плодоносно распространяет свои ветви; обильные реки ее текут на далекое пространство, но при этом остается одна глава, одно начало, одна Мать, богатая плодородным потомством» (De unit. Eccl., 5). Подобно *Διδαχῆ*, Киприан использует и Евхаристический образ: как многие зерна, собранные вместе, смолотые и замешанные, образуют один хлеб, так и многие верующие образуют одно Тело, соединяясь во Христе, Который есть наш Небесный Хлеб (Ер. 63.13). По мнению свт. Киприана, это *таинство Церковного единства* (unitatis sacramentum), этот *союз нераздельного согласия* (vinculum concordiae) в Евангелии обозначается тканым сверху, несшитым хитонем Господа, который имел единство свыше, происходящее с Неба от Бога Отца, и

113. Ecclesia catholica, quae una et sola est a Domino constituta.

114. cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa.

115. Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia ejus, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata.

116. См. ниже, глава II § 2.3.3. См. также *Seagraves R. Pascentes cum disciplina. A lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence.* Fribourg, 1993. P. 49, n. 38.

поэтому не мог быть разорван, но целостно и нераздельно сохранил свою крепость. Поэтому еретики и раскольники, дерзающие раздирать единство Божие — одежду Господню — Церковь Христову, идут прямо против воли Божией (De unit. Eccl., 7–8). Так же как и Тертуллиан, свт. Киприан полагал, что ереси и расколы изобрел сам диавол для ниспровержения веры, извращения истины и расторгения единства (ibid., 3)¹¹⁷. Еретики и раскольники (schismatici) суть противники Господа и антихристы (adversarii Domini et antichisti); находясь вне Церкви, они не имеют благодати Св. Духа¹¹⁸ и не могут совершать таинства (Ер. 70.3; 71.1). У еретиков нет Церкви, потому что она одна и делиться не может; у них нет Св. Духа, потому что Он также один и не может быть у нечестивых и чуждых; поэтому у еретиков нет ни крещения, ни других таинств, которые не могут быть отделены ни от Церкви, ни от Св. Духа (Ер. 74.4)¹¹⁹.

По мысли свт. Киприана, единство Церкви в целом обеспечивается единством ее епископата: «Вселенская и единая Церковь не разрывается и не разделяется, но связана и скреплена связью священников (т. е. епископов), взаимно соединенных друг с другом» (Ер. 69.8¹²⁰; 52.24). Епископат был учрежден Самим Господом, ибо когда Христос определял достоинство епископа (episcopi honor)¹²¹ и принцип устройства Своей Церкви (Ecclesiae suae ratio), Он сказал ап. Петру: *Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах* (Мф 16:18–19). Отсюда последовательно и по преемству проистекает назначение епископов (episcoporum ordinatio)¹²² и устройство Церкви, так что Церковь утверждает

117. inimicus... haereses invenit et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem.

118. foris constitutus cum sancto Spiritu non est.

119. Nam si idcirco apud haeticos Ecclesia non est, quia una est et dividi non potest, et si ideo illic Spiritus sanctus non est, quia unus est, et esse apud profanos et extraneos non potest, utique et baptismus, quod in eadem unitate consistit, esse apud haeticos non potest, quia separari neque ab Ecclesia neque a Spiritu Sancto potest.

120. Ecclesia, quae catholica et una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.

121. Или: «почетную должность епископа».

122. Или: «служение епископов», «должность епископов», «власть епископов».

ется на епископах, и всяким действием Церкви управляют те же предстоятели¹²³; основание этого — Божественный закон (*divina lex*), т. е. слова Самого Христа (Ер. 27.1; ср. Ер. 65.3¹²⁴; *De unit. Eccl.*, 4¹²⁵). Свт. Киприан рассматривает ап. Петра как *образец* для всех последующих епископов и *символ* единства Церкви: хотя Господь наделяет равной властью (*par potestas*) всех апостолов (ср. Ин 20:21—23), Он основывает Церковь на Петре и так учреждает единое председательство (*una cathedra*) и Своей властью устанавливает начало и принцип церковного единства (*unitatis origo atque ratio*, *De unit. Eccl.*, 4; ср. Ер. 39.5¹²⁶; 70.3¹²⁷). И хотя остальные апостолы были тем же, что и Петр, однако *первенство* (*primatus*) дается Петру, чтобы показывать единую Церковь и единое председательство; и хотя все суть пастыри, но указывается единое стадо, которое пасется всеми апостолами в единодушном согласии (*De unit. Eccl.*, 4)¹²⁸. Многочисленное общество священников связано узами

123. *ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.*

124. *Apostolos, id est episcopos et praepositos, Dominus elegit.*

125. Как видно из этого места, свт. Киприан относит слова из Мф 16:18—19 не лично к ап. Петру, но ко всему епископату, разные члены которого, соединенные друг с другом союзом любви и согласия (Ер. 54.1; 68.5), управляют вселенской Церковью. См. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 375.*

126. *Deus unus est et Christus unus, et una Ecclesia, et Cathedra una super petram Domini voce fundata.*

127. *et baptisma unum sit, et Spiritus sanctus unus, et una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata.*

128. Ввиду того, что эта «глава о примате» сохранилась в двух вариантах, мы приводим их полный текст:

Текст из PL 4

(версия с добавлениями/
первоначальная версия)

Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincunt eam. Et tibi dabo claves regni caelorum: et quae ligaveris super terram, erunt ligatae et in caelis; et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in caelis (Matth. XVI, 18, 19). Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: Pasce oves meas

Текст из CCSL 3

(первоначальная/
окончательная версия)

Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis; loquitur Dominus ad Petrum: «Ego tibi dico inquit quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non uincunt eam. Tibi dabo claves regni caelorum, et quae ligaueris super terram erunt ligatae et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis». Et idem post resurrectionem suam dicit illi: «Pasce oves meas». Super illum aedificat Ecclesiam et illi pascendas oves mandat et, quamvis apostolis omnibus parem tribuat potes-

взаимного согласия и единства (Ер. 67.3¹²⁹; ср. Ер. 52.8¹³⁰). Все предстоятели Церкви являются наследниками и заместителями апостолов (Ер. 69.4)¹³¹. Итак, по мысли свт. Киприана, бо-гоучрежденный «епископат един, и каждый отдельный епи-

(Joan. XXI, 15). Super illum unum aedificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat, Sicut misit me Pater, et ego mitto vos: accipite Spiritum sanctum; si cujus remisistis peccata, remittentur illi, si cujus tenueritis, tenebuntur (Joan. XX, 21–23), tamen, ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et caeteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, et primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, et grex unus ostenditur, qui ab Apostolis omnibus unanimi consensione pascatur, ut Ecclesia Christi una monstretur. Quam unam Ecclesiam etiam in Cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae (Cant. VI, 9). Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit, qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit? quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus (Ephes. IV, 4–6).

129. copiosum corpus est sacerdotum, concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum.

130. Coepiscoporum... numerus universus per totum mundum concordii unanimitate consensit.

131. omnes praepositos qui Apostolis vicaria ordinatione succedunt.

tatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una Ecclesia et cathedra una monstretur; et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Hanc Petri unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? qui cathedram Petri, super quem fundata Ecclesia est, deserit, in Ecclesia se esse confidit?

скоп целостно в нем участвует» (De unit. Eccl., 4¹³²; Ep. 52.24¹³³). В Церкви существует единый «союз священников» (collegium sacerdotum), и кто не сохраняет единства и мира с епископатом, тот от него отделяется и не может иметь ни власти, ни достоинства епископа (Ep. 52.24)¹³⁴. Видимым образом это единство епископата выражается на соборах епископов (concilium episcoporum, Ep. 66.1; 52.4 и др.).

5.3. Единство и структура поместной церкви

5.3.1. *Епископ как основа единства поместной церкви.* Если единство вселенской Церкви основано на союзе равноправных епископов, то свт. Киприан, подобно свт. Игнатию Антиохийскому, полагает, что каждый *епископ* обеспечивает единство своей *поместной церкви* и обладает в ней всей полнотой власти: «Один епископ начальствует в церкви» (Ep. 69.5)¹³⁵; «епископ в церкви, и церковь в епископе, и кто не с епископом, тот не в церкви» (Ep. 69.8)¹³⁶. В избрании и посвящении нового епископа свт. Киприан, не без влияния римского права¹³⁷, выделяет три необходимых момента: 1) *Божественное решение* (divinum iudicium; Dei iudicium)¹³⁸, 2) *избрание (клира) и народа* (cle-

132. episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur. Букв.: «Епископат един, часть которого держится в целости отдельными [епископами]». Или: «Епископат образует единство, в котором каждый держит свою часть в целости». См. также Seagraves. Op. cit. P. 49, 51–52.

133. item episcopatus unus episcoporum multorum concordii numerositate dif-fusus.

134. Qui ergo nec unitatem spiritus nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem.

135. episcopus, qui unus est et Ecclesiae praeest.

136. Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse. Для обозначения должности епископа кроме термина *episcopus* (встречается 150 раз) свт. Киприан использует также термины: *sacerdos* «священник» (встречается 174 раза), *pastor* «пастырь» (20 раз), *praepositus* «предстоятель», «начальствующий» (43 раза), *antistes* «начальник» (5 раз), *iudex* «судья» (3 раза), *gubernator* «правитель» (3 раза). При этом основными терминами для обозначения епископского служения у свт. Киприана являются *episcopus* и *sacerdos* (см. Seagraves. Op. cit. P. 40–41).

137. См. Seagraves. Op. cit. P. 60–66; Herrmann E. Ecclesia in Re Publica. Frankfurt am M.—Bern—Cirencester, 1980. P. 42–52.

138. Под этим выражением свт. Киприан подразумевает, что Бог непосредственно избирает (eligit) и утверждает (facit, constituit, ordinat) каждого нового епископа в его должности: Dei iudicium, qui episcopum fecit (Ep. 52.8–9; ср. Ep. 44.4; 65.1; 3; 69.1–2; 4; 9). Это Божественное решение и избрание затем выра-

ri ac plebis suffragium; populi suffragium)¹³⁹ и 3) *свидетельство / согласие соепископов* (coepiscoporum testimonium / consensus)¹⁴⁰ (см. Ер. 52.8; 12.5; 40.1; 68.4–5; 67.2; 69.1). Прежде чем быть рукоположенным, кандидат в епископы, как правило, должен был пройти все церковные должности (per omnia ecclesiastica officia; cunctis religionis gradibus, Ер. 52.8). Посвящение нового епископа должно быть справедливым и законным (ordinatio justa et legitima), основанным на принадлежащей церковному народу (plebs) власти избирать достойных и отвергать недостойных (potestas eligendi vel recusandi, Ер. 68.3–4). Согласно свт. Киприану, епископ обладает следующими функциями: он есть *надзиратель, предстоятель, пастырь, управляющий, начальник и священник* (Ер. 69.5¹⁴¹; 58.1¹⁴²). В целом можно сказать, что основные функции епископа сводятся к *управлению, совершению таинств, учительству и церковному суду*¹⁴³. Во-первых, епископ есть *пастырь* (pastor), мудро управляющий своей па-

гается через посредников — клир и народ, а также епископов соседних епархий. См. об этом *Seagraves*. Op. cit. P. 53–55, п. 56–60.

139. Термин *suffragium populi* у Киприана разные исследователи истолковывают по-разному. Одни полагают, что это было действительное избирательное право laikов (J. Straub); другие видят в нем указание на формальное право провозглашения/назначения (acclamatio/nominatio, С. Andersen); третьи — на полное право назначения (M. Meslin). См. *Seagraves*. Op. cit. P. 62, п. 94–97. Как отмечает *Herrmann* (op. cit. P. 48), во времена Киприана *suffragium populi* «избрание народа» могло играть важную роль в соединении с *suffragium cleri* «избранием клира» (Ер. 67.2; 68). В целом термин *suffragium* «избрание», «избирательное право», «голосование» у Киприана означает участие церковной общины в избрании и назначении своего епископа; это участие проявляется, во-первых, в провозглашении общиной того или иного кандидата во епископы (acclamatio) и, во-вторых, в его поддержке и одобрении. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 63–64.

140. Термин *testimonium* «свидетельство» у Киприана означает положительное свидетельство или поддержку, оказываемую кандидату в епископы, которая может исходить от епископов, клириков или непосредственно от Бога, но никогда — от церковного народа местной общины. Термин *consensus* «согласие» в связи с выборами епископа является дополнительным и означает признание новоизбранного кандидата в качестве епископа. За этот акт признания отвечает собрание соседних епископов. Такое согласие выражалось в *возложении рук*, что и означало *посвящение* нового епископа (*ordinatio*). См. *Seagraves*. Op. cit. P. 65.

141. ecce jam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum, nec plebs praepositum, nec grex pasotrem, nec Ecclesia gubernatorem, nec Christus antistitem, nec Deus sacerdotem.

142. pascendo gregi pastor, et gubernandae navi gubernator, et plebi regendae pastor.

143. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 66–72.

свой, следящий за миром и благочинием и предохраняющий Церковь от расколов (Ер. 52.15; 57.4–5; 55.14¹⁴⁴; 71.2). Во-вторых, епископ – это «священник, замещающий Христа» (*sacerdos vice Christi*), который подражает действиям Первосвященника Христа и приносит в Церкви истинную и полную жертву Богу Отцу (Ер. 63.14)¹⁴⁵. Крестить и отпускать грехи могут только предстоятели Церкви (Ер. 73.7)¹⁴⁶. Священнический авторитет и власть (*sacerdotalis auctoritas et potestas*) епископа утверждаются Божественным достоинством (*de divina dignitatione firmatur*, Ер. 55.18). В-третьих, епископ – это *учитель*, который должен крепко придерживаться истинной веры вселенской Церкви, учить ей и во всех евангельских и апостольских заповедях показывать смысл Божественного домостроительства и единства (*ratio divinae dispositionis atque unitatis*, Ер. 73.20). Епископ должен наставлять в истинной вере (*dare fidei veritatem*) также тех, кто возвращается в Церковь из ереси (Ер. 70.3; 73.22). При этом свт. Киприан замечает, что епископу следует не только учить, но и учиться, потому что лучше будет учить тот, кто каждый день возрастает и преуспевает в изучении лучшего (Ер. 74.10). Наконец, в-четвертых, епископ – это «судья, на время замещающий Христа» (*ad tempus iudex vice Christi*), имеющий судебную власть над своей церковью и ее членами (Ер. 55.5; ср. Ер. 52.3); источником этой судебной власти является священнический авторитет епископа (Ер. 55.18)¹⁴⁷. Судебная власть епископа реализовывалась, в частности, в праве отлучать от церковного общения и в других дисциплинарных взысканиях в отношении клириков и laikов (Ер. 65.3; 62.4; 28.1; 28.3–4; 36.4; 48.2; 49.3; 52.4; 55.1; 67.2; 67.4). В неподчинении власти епископа свт. Киприан видит причину возникновения расколов и ересей (Ер. 69.5)¹⁴⁸. Своим поведением и нравами епископ должен являть достойный пример для всех остальных

144. *et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus Domino redditurus.*

145. *ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.*

146. *non nisi in Ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissum peccatorum dare.*

147. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 71.

148. *Inde enim schismata et haereses obortae sunt et oriuntur, dum episcopus, qui unus est et Ecclesiae praeest, superba quorundam praesumptione contemnitur, et homo dignatione Dei honoratus indignus hominibus iudicatur.*

верующих (Ер. 62.3). В своих действиях епископ руководствуется самой *истиной* (veritas) — *Евангельским законом* (lex Evangelii), *заповедями Господними* (praescripta dominica), *правилом* (regula); с ними как с общеобязательной нормой он должен согласовывать местные *обычаи* (consuetudo) своей церкви (Ер. 73.13; 74.9¹⁴⁹). Если епископ сохраняет союз согласия с другими епископами и единство со вселенской Церковью, он может действовать самостоятельно, имея дать отчет в своих намерениях одному Господу (Ер. 52.21¹⁵⁰; Ер. 55.14; 72.3¹⁵¹; 73.26¹⁵²). В споре с Римским папой Стефаном о крещении еретиков свт. Киприан, председательствовавший на Африканском соборе в сентябре 256 г., высказал следующее мнение об отношениях между епископами: «Никто из нас не должен делать себя епископом епископов или тираническими угрозами принуждать своих коллег к необходимости подчинения, потому что каждый епископ в силу свободы и власти имеет право своего собственного выбора и как не может быть судим другим, так и сам не может судить другого; но будем же все ожидать суда Господа нашего Иисуса Христа, Который один только имеет власть поставить нас для управления Своей Церковью и судить о наших действиях» (Sententiae episcoporum, PL 3, 1085C; 1053A—1054A)¹⁵³.

149. Nec consuetudo quae apud quosdam obrepserat impedire debet quominus veritas praevaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Propter quod, relicto errore, sequamur veritatem.

150. Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae Ecclesiae individo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus.

151. Caeterum scimus quosdam quod semel imbiberint nolle deponere, nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo, quaedam propria quae apud se semel sint usurpata retinere. Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, cum habeat in Ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unus quisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.

152. nemini praescribentes aut praedjudicantes quominus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem.

153. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyriannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis, suae arbitrium proprium, tamquam judicari ab alio non possit cum nec ipse possit alterum judicare: sed exspectemus universi iudicium Domini Nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praepoenendi nos in Ecclesiae suae gubernatione, et de actu nostro iudicandi. Из этих слов ясно следует, что свт. Киприан не признавал примата юрисдикции Римского епископа над собой и своими коллегами. Он также не думал, что ап. Петру была дана власть над другими апостолами (см. выше. De unit. Eccl., 4: Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus), да и сам ап. Петр не

5.3.2. *Пресвитеры и диаконы.* В управлении церковью и совершении таинств (*administratio ecclesiastica, administratio religiosa*) епископу помогают *пресвитеры* (*presbyteres*, т. е. священники) и *диаконы*. *Пресвитеры* образуют своего рода епископский совет и занимают в Церкви свое особое место (*locus*, Ер. 9.1)¹⁵⁴. В их обязанности входит управление паствой, учение, совершение таинств и участие в церковных соборах¹⁵⁵. Свт. Киприан свидетельствует, что в его время пресвитеры могли не только сослужить с епископом во время литургии (Ер. 16.2¹⁵⁶; 37.2¹⁵⁷), но и совершать таинства без епископа (Ер. 4.2¹⁵⁸; 5.2; 12.1¹⁵⁹; 10.1; 38.1; 72.2). Клирики и служители Божии (*clerici et Dei ministri*), которые почтены Божественным священством и поставлены на церковное служение, должны служить

претендовал на нее: «Даже Петр, которого Господь избрал первым и на котором основал Свою Церковь, когда Павел с ним обсуждал вопрос об обрезании, не присваивал себе чего-то надменно и ни на что не претендовал высокомерно, и не говорил, что он имеет первенство и что ему должны повиноваться новички и последующие» (Ер. 71.3). Вместе с тем свт. Киприан рассматривает Римскую кафедру как *место Петра* (*locus Petri*, Ер. 52.8) и *кафедру Петра* (*Petri cathedra*, Ер. 55.14), а Римскую церковь считает «главенствующей церковью, откуда происходит священническое единство» (*ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*, Ер. 55.14). Тем не менее свт. Киприан даже в указанном месте не уступает Риму никакой высшей власти давать указания другим епископским кафедрам или вмешиваться в дела других епархий, «поскольку каждым отдельным пастырям вверена часть стада, которой каждый правит и управляет, имея дать отчет в своих действиях Господу» (*et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus Domino redditurus*, Ер. 55.14). С другой стороны, свт. Киприан считал своей обязанностью сообщать Римскому епископу о предпринимаемых им важнейших действиях (*ea res, quae in notitiam tuam (sc. Cornelii) deberet per nos (sc. Cyprianum) festinato statim quasi magna aut metuenda perferri*, Ер. 55.9). Таким образом, можно сделать вывод, что свт. Киприан признавал за Римской кафедрой только *первенство чести* и рассматривал Римского епископа как *первого среди равных* (см. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 378*).

154. См. *Seagraves. Op. cit. P. 96–97*.

155. См. *Seagraves. Op. cit. P. 98–109*.

156. Nam, cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et, secundum disciplinae ordinem, ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant,

157. et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum, Domino protegente, celebrabimus.

158. ita ut presbyteri quoque qui illic apud confessores offerunt, singuli cum singulis diaconis per vices alternant.

159. В этом месте речь идет о покаянии: non expectata praesentia nostra, apud presbyterum quemcumque praesentem, vel, si presbyter repertus non fuerit, et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace.

только алтарю и жертвам, посвящать время преимущественно только молитвам и молениям (Ер. 66.1)¹⁶⁰. *Диаконы*, избираемые со времен апостолов, являются «служителями епископата и Церкви» (episcopatus et Ecclesiae ministres Ер. 65.3)¹⁶¹. Они служат в тесном взаимодействии с пресвитерами (Ер. 4.2)¹⁶², имеют определенные учительные функции, (в частности, они могут наставлять верующих в Евангельском законе, Ер. 10.1)¹⁶³, а также тайносовершительные функции (в частности, они могут совершать таинство крещения и покаяния (в крайних случаях), см. Ер. 12.1)¹⁶⁴. По свидетельству свт. Киприана, при совершении таинства Евхаристии диаконы прислуживали предстоятелю и причащали верующих из Св. Чаши (De lapsis, 25; Ер. 4.1—2). Кроме того, диаконы, так же как и пресвитеры, были курьерами епископа и развозили епископские и другие церковные послания и документы (Ер. 24.1)¹⁶⁵, хранили церковную казну (ecclesiastica pecunia, Ер. 49.1) и заботились о нуждающихся и неимущих (Ер. 4.1¹⁶⁶; 19.1).

6. Сакраментология

В целом свт. Киприан упоминает четыре таинства: крещение, тесно связанное с ним миропомазание, покаяние и Евхаристию¹⁶⁷.

6.1. *Крещение и миропомазание*. Эти два таинства свт. Киприан, так же как и Тертуллиан, рассматривает вместе. *Крещение* (baptisma, baptismum) означает «второе, духовное рождение,

160. (clerici et Dei ministri) divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti, non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant.

161. Meminisse autem diaconi debent quoniam Apostolos, id est episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem, post ascensum Domini in caelos, Apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et Ecclesiae ministros.

162. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 110—111.

163. Et credideram quidem presbyteros et diaconos qui illic praesentes sunt monere vos et instruere plenissime circa Evangelii legem.

164. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 112—113.

165. oportuit me per clericos scribere. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 115.

166. qui pauperes et indigentes laborant. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 116, n. 151.

167. Некоторые исследователи добавляют к ним *священство*, однако даже если Киприан и говорит о разных стадиях назначения и посвящения клириков (см. divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti, Ер. 66.1), он не описывает это как особое таинство. См. *Seagraves*. Op. cit. P. 105.

которым мы рождаемся благодаря купели возрождения» (Ер. 74.5)¹⁶⁸. По словам Киприана, «все, кто переходят к Божественной купели для освящения в крещении, благодатью спасительной купели отлагают ветхого человека и, обновленные Святым Духом, в новом рождении очищаются от нечистот древней скверны» (De hab. virg., 23)¹⁶⁹. Действительно, крещение есть таинство, в котором умирает наш ветхий человек и рождается новый (Ер. 74.6)¹⁷⁰; в этом таинстве крещаемый умирает и погребается для грехов ветхого человека и совоскресает со Христом в небесном возрождении (De zel. et liv., 14)¹⁷¹; он отлагает ветхого человека (De hab. virg., 23) и облачается во Христа (Christum induere, Ер. 74.5). Кроме того, в крещении человек, рождаясь от Матери-Церкви, усыновляется Богу и становится сыном Божиим (De orat. Dom., 9¹⁷²; Ad Demetr., 25; De bon. pat., 5; Ер. 63.8¹⁷³; 74.6—7¹⁷⁴). В этом таинстве человеку даруется отпущение грехов (remissio/remissa peccatorum) не только личных, но и прародительского (De op. et elem., 2; Ер. 59.5¹⁷⁵; 70.1—2; 73.18; 74.5). Крещаемый произносит символ веры (Symbolum) и отвечает на вопросы (interrogatio quae fit in bar-

168. *nativitas secunda spiritalis, qua in Christo per lavacrum regenerationis nascimur*. Ср. подобные выражения: *рождение христиан* (nativitas Christianorum, Ер. 74.7; De unit. Eccl., 1), *духовное рождение и освящение* (spiritaliter generatio et sanctificatio, Ер. 74.7; 63.8), *небесное рождение* (caelestis nativitas, De bon. pat. 5), *божественное рождение* (divina natiuitas, De zel. et liv., 14), *небесное возрождение* (regeneratio caelestis, Ad Demetr., 26; De zel. et liv., 14), *спасительная водная купель* (lavacrum aquae salutaris, De op. et elem., 2; De unit. Eccl., 1), *божественная купель* (divinum lavacrum, De habitu virg., 23) и др.

169. Omnes quidem qui ad divinum lavacrum baptismi sanctificatione perveniunt, hominem illic veterem gratia lavacri salutaris exponunt, et innovati Spiritu sancto, a sordibus contagionis antiquae iterata natiuitate purgantur.

170. Baptisma enim esse in quo homo vetus moritur et novus nascitur.

171. Qui ergo in baptismo secundum hominis antiqui peccata carnalia et mortui et sepulti sumus, qui regeneratione caelesti christo consurreximus

172. Homo novus renatus et Deo suo per gratiam ejus restitutus, Pater primo in loco dicit, quia filius esse jam coepit... Qui ergo credidit in nomine ejus, et factus est Dei filius.

173. per generationem baptismi filios Dei factos.

174. Baptismi autem generatio et sanctificatio apud solam sponsam Christi (sc. Ecclesiam) sit, quae parere spiritaliter et generare filios Deo possit.

175. Именно поэтому свт. Киприан в отличие от Тертуллиана признает необходимость крещения младенцев: *infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis accipiendum hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur, non propria, sed aliena peccata* (Ер. 59.5). По его мнению, крещение должно совершаться сразу же после рождения, а не на 8-ой день (ibid., 2).

tismo), в частности: *Веришь ли в жизнь вечную и отпущение грехов через Святую Церковь?* (Ер. 70.2; 76.7)¹⁷⁶. Очистить грехи и освятить человека вода может только тогда, когда имеет Духа Святого; так что крещение невозможно без Св. Духа¹⁷⁷; кроме того, невозможно облечься во Христа без Духа, как и Духу отделиться от Христа (Ер. 74.5). Поэтому прежде крещения вода должна быть очищена и освящена священником (Ер. 70.1)¹⁷⁸. Свт. Киприан настаивает, что недостаточно крестить во имя одного Господа Иисуса Христа, но крещение должно совершаться во имя Святой Троицы (Ер. 73.5¹⁷⁹; 18¹⁸⁰). Хотя обычно крещение совершается через погружение, свт. Киприан признает и крещение через обливание, в случае крайней необходимости (например, в болезни, Ер. 76.12)¹⁸¹. Возможно также, что во время крещения священником совершались экзорцизмы (см. *De idol. vanit.*, 7; Ер. 76.15). Подобно Тертуллиану, свт. Киприан говорит и о «втором крещении» — «крещении кровью» (*sanguinis baptismi*), то есть мученичестве, которое намного превосходит первое (*De exhort. martyr.*, *praef.*, 4¹⁸²; Ер. 73.22).

После крещения крещаемый через молитву предстоятелей и возложение рук принимает Св. Дух¹⁸³ и запечатлевается «печатью Господней» (*signaculo dominico*), т. е., по-видимому, кре-

176. *Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam?*

177. *Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum sanctum... baptismi esse sine Spiritu sancto non potest.*

178. *Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismi suo peccata hominis qui baptizatur ablueri.*

179. *Insinuat Trinitatem, cujus sacramento gentes baptizarentur.*

180. *ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata Trinitate.*

181. *aqua salutari non loti sint, sed perfusi.*

182. *Nos tantum qui, Domino permittente, primum baptismi credentibus dedimus, ad aliud quoque singulos praeparemus, insinuantes et docentes hoc esse baptismi in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius, baptismi in quo Angeli baptizant, baptismi in quo Deus et Christus ejus exultant, baptismi post quod nemo jam peccat, baptismi quod fidei nostrae incrementa consummat, baptismi quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. In aquae baptismi accipitur peccatorum remissa, in sanguinis baptismi corona virtutum.*

183. Иногда свт. Киприан говорит, что крещаемым подается *небесная, Божественная благодать* (*gratia Dei, caelestis gratia... quae baptizatis datur*, Ер. 59.3; 5-6).

стообразно (?) помазывается миром (Ер. 73.9¹⁸⁴; 74.7¹⁸⁵; 72.1¹⁸⁶). «Тому, кто крещен, — говорит свт. Киприан, — необходимо быть помазанным, чтобы, приняв помазание (chrisma, id est, unctio), он мог стать помазанным Божиим и иметь в себе благодать Христову; крещенные же помазываются елеем, освященным на алтаре, где совершается Евхаристия» (Ер. 70.2)¹⁸⁷. Поскольку с миропомазанием связано принятие Св. Духа, свт. Киприан называет его «духовным помазанием» (unctio spiritalis, ibid.). Наконец, свт. Киприан особенно настаивает, что крещение одно и может совершаться только в Церкви (Ер. 70.1¹⁸⁸; 73.1; 9¹⁸⁹; 24); так что всех, крестившихся вне Церкви, следует крестить заново (Ер. 70.1; 71.1¹⁹⁰; 73.1¹⁹¹; 21).

6.2. Покаяние. В вопросе о таинстве покаяния свт. Киприан придерживался традиционной практики Древней Церкви против двух крайностей: с одной стороны, неумеренной снисходительности отдельных представителей карфагенского клира (Новата и Фелициссима) и исповедников, которые в его отсутствие без разбора и должного основания даровали прощение всем падшим, а с другой стороны, практики новациан,

184. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.

185. Porro autem non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum sanctum, sed in Ecclesiae baptismo, ut Spiritum sanctum jam natus accipiat... Nec enim potest accipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat. Впрочем, свт. Киприан говорит, что Св. Дух принимается и в крещении: Per baptisma enim Spiritus sanctus accipitur, et sic a baptizatis et Spiritum sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur, Ер. 63.8).

186. Свт. Киприан называет крещение и руковоложение (миропомазание?) *двумя таинствами* (Sacramentum utrumque).

187. Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, id est, unctioe, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro autem Eucharistia est unde baptizati unguuntur oleo in altari sanctificato.

188. neminem foris baptizari extra Ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta Ecclesia constitutum.

189. et intus in Ecclesia, quae una est, et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est.

190. Nos autem dicimus eos qui inde veniunt, non rebaptizari apud nos, sed baptizari. Neque enim accipiunt illic aliquid ubi nihil est; sed veniunt ad nos ut hic accipiant ubi et gratia et veritas omnis est, quia et gratia et veritas una est.

191. unum baptisma esse quod sit in Ecclesia catholica constitutum, ac per hoc non rebaptizari, sed baptizari a nobis quicumque ab adultera et profana aqua veniunt abluendi et sanctificandi salutaris aquae veritate.

которые исключали из Церкви всех, согрешивших тяжкими грехами¹⁹². Киприан настаивает, что Церкви дано право (*permissum est*) отпускать грехи (*peccata solvere, remissio peccatorum, remissa peccatorum*, Ер. 70.2; 73.7; 9; 24; 76.7), причем не только те, которые были совершены до крещения, но и совершенные после него (*De op. et elem.*, 1–2; Ер. 52 *passim*). Действительно, власть разрешать что-нибудь на земле так, чтобы это было разрешено на небе, Сам Господь сначала дал ап. Петру (Мф 16:18–19), а после Своего воскресения — и всем апостолам (Ин 20:21–23). Отсюда ясно, что отпускать грехи могут в Церкви только предстоятели, имеющие основанием евангельский закон и Господнее распоряжение; а вне Церкви ничего не может быть ни связано, ни разрешено, так как там нет никого, кто мог бы связать что-нибудь или разрешить (Ер. 73.7)¹⁹³. Только то удовлетворение и прощение угодно Господу, которое совершается через священников (*satisfactio et remissio facta per sacerdotes, De lapsis*, 29; Ер. 73.7), или с их согласия — через других членов клира (диаконов, Ер. 12.1, см. выше). Позицию новациан, считавших, что грешники должны быть исключены из Церкви, свт. Киприан сравнивает с точкой зрения стоиков (*Stoicorum ratio*), которые полагали, что все грехи (*страсти*) равны и что мудрец, достигший *бесстрастия*, не должен поддаваться никаким страстям. Однако христиане не должны придерживаться этой точки зрения, ибо она происходит не от милосердия Божия, а от надменности суровой философии (Ер. 52.16). Никого не должно лишать плода покаяния и надежды примирения, ибо из учения Божественного Писания мы знаем, что грешники призываются к принесению покаяния и что кающимся не отказывается в прощении и помиловании (Ер. 52.27)¹⁹⁴. Так как после смерти («во аде») нет ис-

192. См. выше, а также *Болотов. Указ. соч.* Т. 2. С. 372–380; 382–383.

193. *Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur in caelis quod ille solvisset in terris. Et post resurrectionem quoque ad Apostolos loquitur... Unde intelligimus non nisi in Ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissum peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit qui aut ligare possit aliquid aut solvere.*

194. *neminem putamus a fructu satisfactionis et spe pacis arcendum, cum sciamus juxta Scripturarum divinarum fidem, auctore et hortatore ipso Deo, et ad agendam paenitentiam peccatores redigi, et veniam atque indulgentiam paenitentibus non denegari.*

поведания, то нельзя никого побудить к покаянию, если у него отнимается плод покаяния (Ер. 52.17). В отличие от Тертуллиана свт. Киприан полагает, что всякий грех может быть отпущен кающемуся, в том числе идолопоклонство и прелюбодеяние (Ер. 52.6; 20; 26). Отпуская грехи на земле, предстоятели Церкви не предваряют Господа, Который будет в конце веков судить всех людей, ибо если Он найдет покаяние грешника полным и искренним, то утвердит тогда то, что постановлено ими здесь; если же кто-то обманет священника притворным покаянием, то сердцеведец Бог будет судить о том, чего предстоятели Церкви не досмотрели, и исправит приговор Своих рабов (Ер. 52.18). По мнению свт. Киприана, священники не должны быть ни столь суровыми и неумолимыми, чтобы отвергнуть покаяние грешников (как новациане), ни столь податливыми и слабыми, чтобы безрассудно облегчать им прощение (как Новат и Фелициссим, Ер. 52.19)¹⁹⁵.

Согласно свт. Киприану, покаяние состоит из трех частей: 1) *публичной исповеди* (exomologesis, confessio), 2) *удовлетворения* (satisfactio), соответствующего тяжести совершенного греха¹⁹⁶, и 3) *отпущения греха* (remissio) и примирения с Церковью (pax, reconsiliatio), происходившего посредством возложения рук епископа и клира (De lapsis, 29¹⁹⁷; Ер. 9.2¹⁹⁸). Хотя,

195. Cujus pietatem et clementiam cogitantes, non acerbi adeo nec duri, nec in fovendis fratribus inhumani esse debemus, sed dolere cum dolentibus et flere cum flentibus, et eos quantum possumus auxilio et solatio nostrae dilectionis erigere, nec adeo immites et pertinaces ad eorum paenitentiam retundendam, nec iterum soluti et faciles ad communicationem temere laxandam.

196. Как отмечает Киприан, «покаяние не должно быть меньше преступления» (paenitentia crimine minor non sit, De lapsis, 35). Для принесения удовлетворения Богу за прегрешения необходим пост, плач и рыдание (Iram et offensam ejus jejuniis, flentibus, planctibus, sicut admonet ipse, placemus, De lapsis, 29).

197. Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est.

198. qui possunt, agentes paenitentiam veram, Deoque patri et misericordii precibus et operibus suis satisfacere... Nam, cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et, secundum disciplinae ordinem, ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant. П. Жюде называет три других составных элемента покаяния: 1) сокрушение, 2) исповедь, 3) удовлетворение (см. *Godet P. Сурпrien // ДТС III, 24-66*). Д. Капель называет четыре существенных элемента в примирении кающихся с Церковью: 1) покаяние, включая молитву и сокрушение, 2) публичное исповедание, 3) возложение рук, 4) участие в Евхаристии (см. *Capelle D. L'absolution sacerdotale chez s. Сурпrien // RTAM (1935). P. 221-234*).

по мнению Киприана, субъективный, личный фактор в процессе покаяния влияет на отпущение грехов (De lapsis, 17; Ep. 55.13), однако объективный, церковный фактор примирения является «залогом жизни» (*pignus vitae*), поскольку он есть знак Божественного прощения и снисхождения (*indicium divinae pietatis et paternae lenitatis*, Ep. 52.13). Свт. Киприан особенно подчеркивает целительную силу и таинственный характер покаяния и настаивает на нем гораздо сильнее, чем все последующие латинские богословы вплоть до Августина, который развил далее это учение Киприана в полемике против донатистов.

6.3. *Евхаристия*. Свт. Киприан особенно подчеркивает жертвенный характер Евхаристии: она есть «таинство Господнего жертвоприношения» (*sacrificii Dominici sacramentum*, Ep. 63.4), «таинство Господнего страдания и нашего искупления» (*Dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum*, Ep. 63.14), прообразом которого в Ветхом Завете было жертвоприношение Мелхиседека (Ep. 63.4). Евхаристия есть возобновление Крестной Жертвы; священник, совершающий Евхаристию, перед престолом занимает место Христа и точно воспроизводит то, что ради нас совершил Господь: «Если Господь и Бог наш Иисус Христос Сам есть Первосвященник Бога Отца, если Он первый принес Самого Себя в жертву Отцу и заповедал творить сие в Его воспоминание, значит, тот священник истинно исполняет обязанности вместо Христа, который воспроизводит то, что сделал Христос; и тогда он приносит в Церкви полную и совершенную жертву Богу Отцу, когда приносит ее так, как принес Сам Христос» (Ep. 63.14)¹⁹⁹. Жертва, приносимая священником (*oblatio, sacrificium*), есть Страдание Господне, воспоминание которого совершается в каждом жертвоприношении (Ep. 63.9; 17²⁰⁰). Она должна совершаться

199. Nam, si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

200. Et quia passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus (passio est enim Domini sacrificium quod offerimus), nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.

«законным освящением» (*legitima sanctificatione celebrari*, Ер. 63.9).

Свт. Киприан с предельной очевидностью свидетельствует о реальном присутствии Тела и Крови Христовых в таинстве Евхаристии (*De lapsis*, 16; *De orat. Dom.*, 18; Ер. 10.1²⁰¹; 56.9; 63.2²⁰²; 76.6). Хлеб и вино являются незаменимыми элементами Евхаристии (Ер. 63.2 и далее). Смешение в Евхаристическом Хлебе воды и муки, а в Евхаристической Чаше воды и вина означает соединение верующих со Христом. В самом деле, так как Христос, понесший на Себе наши грехи, понес всех нас, то ясно, что в таинстве Чаши водою обозначается народ, а вином — Кровь Христова. Смешение в Чаше воды с вином показывает союз народа со Христом, верующих — с Тем, в Кого веруют. Вода и вино после смешения в Чаше так неразрывно и тесно соединяются меж собой, что не могут быть отделены друг от друга; точно так же ничто не может отделить Христа от Церкви, то есть от народа, составляющего Церковь. Равным образом и Телом Господним не может быть ни одна мука, ни одна вода, но то и другое вместе, соединенные в составе одного Хлеба (Ер. 63.13)²⁰³. По свидетельству свт. Киприана, в его время в Карфагене Евхаристия совершалась не только утром в воскресенье (Ер. 63.16)²⁰⁴, но и ежедневно (*De orat. Dom.*, 18²⁰⁵;

201. *Eucharistia, id est, sanctum Domini corpus.*

202. *sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis ejus, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur.*

203. *Nam, quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et jungitur. Quae copulatio et conjunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari. Unde et Ecclesiam, id est plebem in Ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem, nulla res separare poterit a Christo... Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius compage solidatum. Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus; ut, quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis caelestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus.*

204. *Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.*

205. *Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus.* Впрочем, причащение в то время могло быть и келейным (см. выше, глава II § 8.2.3).

Ер. 54.3, PL 3, 857A²⁰⁶). Евхаристия совершалась как за здравствующих (Ер. 60.4), так и за усопших (*sacrificium pro dormitione*, Ер. 66.2); кроме того она совершалась ежегодно в память мучеников (Ер. 34.3)²⁰⁷. Киприан говорит о чудесной силе Евхаристии, оказывающей непреодолимое воздействие на людей (*De lapsis*, 25–26). Он не признавал Евхаристии, совершаемой еретиками и раскольниками (Ер. 72).

7. Эсхатология

Свт. Киприан был убежден в скором наступлении *конца света* (*vergente saeculo, finis atque consummatio mundi, occasus mundi, occasus saeculi, saeculi finis*, см. *De idol. vanit.*, 11; *De unit. Eccl.*, 16; *De mortal.*, 25; *De exhort. martyr.*, praef. 1; Ер. 56.1–2; 68.7–8 и др.). Основания для такого убеждения свт. Киприан видит отчасти в Св. Писании, отчасти — в философии²⁰⁸. С одной стороны, видя приближающиеся новые гонения и угнетение христиан, стихийные бедствия и эпидемии, упадок веры и отсутствие согласия среди самих христиан, свт. Киприан рассматривает это как ясный признак наступления конца света, указанный в Св. Писании. «На нас наваливается бремя преследований и угнетения, — писал он Фортунату, — и в конце и свершении мира уже приблизилось жестокое время антихриста» (*De exhort. martyr.*, praef. 1). «Вы должны знать и быть совершенно уверенными, — говорил он в письме фиваритянам, — что день скорби уже над головою и что приблизилась кончина века и время антихриста. Будем же все готовы к битве и будем помышлять только о славе вечной жизни и о венце за исповедание Господа» (Ер. 56.1). Охваченный бурями мучительных бедствий, мир уже разрушается (*De mortal.*, 25)²⁰⁹; уже близок конец *шестого тысячелетия*: «Противник, с которым мы ведем войну, — старый (*adversarius vetus*) и неприятель древний (*hostis antiquus*); прошло уже *почти 6000 лет* (*sex millia annorum jam pene complentur*), с тех пор как диавол напада-

206. sacerdotes, qui sacrificia Dei quotidie celebramus.

207. Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.

208. На учение Киприана о конце мира повлияли представления *стоиков* (хотя у него нет излюбленного апологетами стоического учения об *ἐκπύρωσις*) и *эпикурейцев* (Лукреция). См. *Daniélou*. Op. cit. P. 207–212.

209. congruente jam mundo et malorum infestantium turbidinitibus obsessio.

ет на человека» (De exhort. martyrg., praef. 2)²¹⁰. С другой стороны, свт. Киприан осмысляет все эти происходящие в мире события с философской точки зрения: «Мир уже постарел, он не держится теми силами, какими держался прежде, нет в нем уже той крепости и устойчивости, какими он был богат ранее. Даже когда мы молчим и не приводим никаких доказательств этого из Св. Писаний и Божественных пророчеств, сам мир говорит об этом и в разрушающихся вещах представляет ясное доказательство своего конца... Необходимо, чтобы умалось то, что с приближением кончины склоняется к дряхлости и истощению... Такой приговор дан миру, такой закон Божий: все начавшееся должно прийти к концу, возросшее постареть²¹¹, сильное ослабеть, великое умалиться, а ослабевши и умалившись, окончиться» (Ad Demetr., 3)²¹².

Смерть свт. Киприан рассматривает как переход и переселение (profectio et translatio) ко Христу, в наше небесное отечество (in patriam regredi) – в рай и Царство Небесное, ибо за смертью следует бессмертие (De mortal., 22–24; 26). Действительно, наше отечество – это рай (patria nostra paradisum), и патриархи уже стали нашими родными (ibid., 26). Кроме того, смерть – это призыв Господа (accersitio Dominica), освобождающий от временной жизни с ее непрестанной борьбой со страстями и дьяволом (ibid., 20; 4–5). Смерть ведет к встрече со Христом (Christum videre), к вечному покою (tranquilla quies) и бессмертию (ibid., 3–5). В своем эсхатологическом

210. Следует отметить, что свт. Киприан видит прямую параллель между учением о семи днях творения и семи тысячах лет мировой истории (primi in dispositione divina septem dies annorum septem millia continentes, De exhort. martyrg., 11, PL 4, 668A). Если он говорит, что кончается шестая тысяча лет, с которой закончится и мировая история, значит, седьмая тысяча должна приходиться на будущее Царство Христа. Впрочем, учение о семи тысячах лет не играет сколь-нибудь важной роли в его исторической концепции. См. Daniélou. Op. cit. P. 212; Schwarte K. H. Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre. Diss. Bonn, 1966. P. 159–162.

211. Ср. Sallustius, Bellum Jugurthinum, 2.3.3–2.4.1: omniaque orta occidunt et aucta senescunt. Ср. также Минуций Феликс, Octav., 34.

212. senuisse jam mundum, non illis viribus stare quibus prius steterat, nec vigore et robore eo valere quo antea praevalebat. Hoc etiam, nobis tacentibus et nulla de Scripturis sanctis praedicationibusque divinis documenta promentibus, mundus ipse jam loquitur et occasum sui rerum labentium probatione testatur... Minuat necesse est quicquid fine jam proximo in occidua et extrema devertit... Haec sententia mundo data est, haec Dei lex est, ut omnia orta occidant et aucta senescant, et infirmentur fortia, et magna minuantur, et cum infirmata et diminuta fuerint, finiantur. Ср. Lucretius, De rerum natura, II.1105 и далее.

учении свт. Киприан особенно останавливается на Втором Пришествии Христовом (*secundus adventus*) и Судном Дне (*judicii dies*, *Ad Demetr.*, 24), *Дне гнева и отмщения* (*irae et vindictae dies*), когда Господь явится уже не в унижении, но открыто в могуществе (*in potestate manifestus*, *De bon. pat.*, 23–24; *De idol. vanit.*, 12²¹³; *Test. adv. Jud.*, II.28–30). Когда настанет этот День, Господь сойдет с неба с силой Отмстителя и властью Судии для наказания диавола и для суда над родом человеческим (*De idol. vanit.*, 14)²¹⁴. Тогда Он будет судить Свой народ, воздавая обещанные награды за наши заслуги и дела: небесным за земное, вечным за временное, великим за малое; Он приведет нас к Отцу, Которому возвратил нас Своим освящением, наградит вечностью и бессмертием, для которого искупил нас Своей животворящей Кровью; Он вновь введет нас в рай и откроет Царство Небесное (*De op. et eleem.*, 26). Христиане будут вечно жить и ликовать со Христом, будучи прославлены вместе с Ним; они будут наслаждаться вечным блаженством и радостью пред лицом Бога и приносить Ему вечное благодарение (*Ad Demetr.*, 25). В раю христиан ожидает все великое множество любимых людей, многочисленный сонм родителей, братьев, детей, которые и теперь заботятся о нашем спасении. «Увидеть их, обнять — о, какая это общая радость для них и для нас! Какое там веселие в Царстве Небесном, где нет уже страха смерти, какое высочайшее и нескончаемое блаженство при вечной жизни (*cum aeternitate vivendi summa et perpetua felicitas*)! Там славный лик апостолов, там сонмы радующихся пророков, там бесчисленное множество мучеников, увенчанных за победу в страдании, там торжествующие девы, силою воздержания победившие плотские и телесные вожделения; там получившие награду милосердные, которые, снабжая пищу и щедрыми подаяниями нищих, совершили праведные деяния и свои земные богатства перенесли в сокровищницы небесные» (*De mortal.*, 26; ср. *De exhort. martyr.*, 12–13). При этом одни в награду за свои труды удостоятся большей благодати (*majoris gratiae praemium*) и лучших обителей (*habitacula meliora*) в Царстве Небесном (*De hab. virg.*, 33).

213. Вслед за Тертуллианом (см. выше, глава II § 9.3), Киприан в данном месте развивает тему двух Пришествий Христа, первое из которых осталось скрытым от иудеев.

214. *jam venturus e caelo ad poenam diaboli et ad censuram generis humani ultoris vigore et judicii potestate.*

Если верующим Христос дарует в награду вечную жизнь, то неверующим Он назначит вечные мучения в пламени геенны (*aeterna supplicia gehennae ardoribus*, *Ad Demetr.*, 23; ср. *De bon. pat.*, 24). Осужденные, они будут вечно гореть в огне, и мучения их будут бесконечны; их души сохранятся вместе с телами для страдания в нескончаемых истязаниях (*Ad Demetr.*, 24)²¹⁵. Но все эти мучения и наказания тогда останутся без плода покаяния; плач будет напрасен, мольбы недействительны (*ibid.*)²¹⁶. Так же как и Тертуллиан, свт. Киприан полагает, что все это зрелище мучений будет доступно созерцанию праведников (*ibid.*).

215. *nec erit unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem. Servabuntur cum corporibus suis animae infinitis cruciatibus ad dolorem.*

216. *Erit tunc sine fructu paenitentiae dolor poenae, inanis ploratio et inefficax deprecatio.*

ГЛАВА IV

НОВАЦИАН

I. ЖИЗНЬ

Новациан¹ был первым выдающимся римским богословом, писавшим на латыни, и печально известным церковным деятелем середины III века. Мы не знаем точной даты его рождения, которое следует относить к концу II — началу III века (между 190—210 гг.), поскольку в середине III века Новациан уже был пресвитером Римской церкви, игравшим важнейшую роль в ее церковной жизни. По сообщению церковного историка Филосторгия², слова которого передает свт. Фотий Константинопольский, родиной Новациана была Фригия, хотя сам Фотий и не доверяет этому свидетельству. Возможно, оно связано со стремлением соединить еkkлезиологию Новациана с монтанизмом, возникшим во Фригии. В целом исследователи указывают как более вероятное место рождения Новациана — Рим или, по крайней мере, Италию³. О раннем периоде жизни Новациана нам практически ничего не известно. До свое-

1. *Евсевий Кесарийский* называет Новациана *Новатом* (Νοβάτος, Novatus, Hist. Eccl., VI.43); последующие греческие церковные писатели также называют его Новатом (Νοβάτος) или Наватом (Ναβάτος, Navatus) (см. *Ephraim*, Paganion, 59; *Theodoretus Cyrus*, Haereticarum fabularum compendium, 3-5, PG 83, 406C; *Photius*, Bibliotheca, Cod. 182, PG 103, 531D). Однако его настоящее имя было *Новациан* (Novatianus). Это очевидно не только из сочинений его современников, таких как свт. *Кириан Карфагенский* (см. его Ep. 41.1; 43.1; 49.1; 52.1, 2, 3, 5, 24; 57.3; 67.1) и *Дионисий Александрийский* (см. его Epistola ad Novatianum, у *Евсевия* в Hist. Eccl., VI.45; Epistola ad Dionysium Rom., у *Евсевия* в Hist. Eccl., VII.8), но и из свидетельств последующих латинских писателей, таких как свт. *Амвросий Медиоланский* (см. его De patientia, I.3.10; 3.14 и др.), блаж. *Иероним* (De vir. ill., 70) и др. По-видимому, эта путаница (Novatus—Novatianus) произошла из-за Карфагенского пресвитера *Новата*, который сначала участвовал в церковном расколе в Карфагене (см. выше, глава III), а затем переехал в Рим, где присоединился к расколу Новациана против папы Корнилия (см. ниже).

2. *Philostorgius*, Hist. Eccl., 8.15.

3. См. например, *Peterson E.* Novaziano e Novazianismo // EC VIII, 1976; *Mohrman C.* Les origines de la latinite chretienne a Rome // Vigiliae Christianae, 3 (1949). P. 163; *DeSimone R. J.* Novatian. The Trinity // The Fathers of The Church. Vol. 67. Washington, 1981. General introduction. P. 2.

го обращения, которое произошло в зрелом возрасте, он был философом-стоиком⁴. Обстоятельства крещения Новациана известны из послания его противника, папы Корнилия, к епископу Фабию Антиохийскому. В частности, Корнилий (свидетельство которого весьма далеко от объективности) говорит, что Новациан тяжело заболел, и поскольку была опасность для его жизни, то его крестили, окропив водой на той же постели, где он лежал. И хотя впоследствии Новациан выздоровел, над ним не было совершено остальное, что требуется церковными правилами: он не был запечатлен епископом⁵. Как сообщает далее Корнилий, вскоре после того как Новациан уверовал, он был почтен священническим саном по милости епископа (по-видимому, папы Фабиана), который рукоположил Новациана во пресвитеры⁶. При этом возражал весь клир и многие миряне, ибо крещеному «крещением клиников» (т. е. окроплением на смертном одре), как был крещен Новациан, не дозволялось быть членом клира⁷, но епископ просил сделать для Новациана исключение⁸. Вскоре после этого Новациан зарекомендовал себя как один из самых ученых и ревностных членов Римского клира. Даже его противник Корнилий называл его «славнейшим» (*λαμπρότατος*), «ученым и поборником церковной науки» (*ὁ δογματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής*)⁹. Свт. Киприан Карфагенский говорит о его философии и красноречии (*philosophia vel eloquentia*)¹⁰. В одном анонимном полемическом трактате против Новациана (*Ad Novatianum*, 253—257 гг.), ранее приписывавшемся свт. Киприану, сообщается, что когда Новациан еще пребывал в Церкви Христовой, он оплакивал грехи своих ближних так, как если бы они были его собственными, носил бремя своих братьев, как увещевает апостол, и укреплял своим словом тех, кто был слаб в вере¹¹. Так или иначе, после мученической кончины папы

4. *Cyprianus*, Ep. 52.16; 57.3; см. также *Casamassa. Novaziano*. P. 233, 252—254.

5. *Eusebius*, Hist. Eccl., VI.43.13—15.

6. *Hieronymus*, De vir. ill., 70: Novatianus, Romanae urbis presbyter.

7. Следует отметить, что 12 правило Никейского Собора допускает возможность рукоположения во священники человека, крещеного «крещением клиников», если тот впоследствии показал искренность своей веры и убеждений, и если будет недостаток в людях. См. *Mansi J. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. 1960. Т. 2. P. 541.

8. *Eusebius*, Hist. Eccl., VI.43.17.

9. *Ibid.*, VI.43.7—8.

10. *Cyprianus*, Ep. 52.24

11. *Anonymus*, Ad Novatianum, 13.8.

Фабиана в 250 г. Новациан занимал одну из лидирующих позиций в Римской церкви, о чем говорит тот факт, что он от имени всего Римского клира составлял послания главам других церквей, в частности, свт. Киприану Карфагенскому¹². Из этих посланий ясно, что в то время позиция Новациана (т. е. позиция Римской церкви) по отношению к падшим во время гонений в целом совпадала с позицией свт. Киприана, то есть падшим могло быть предоставлено прощение и дарован мир епископом после соответствующего продолжительного покаяния (Ер. 30.3; 26.6—7); однако вопрос о принятии их в Церковь откладывается до избрания нового епископа, и только в случае угрозы для жизни им могло быть даровано прощение (Ер. 31.8). По-видимому, Новациан давно уже претендовал на место Римского епископа¹³. Однако на выборах нового папы в марте 251 г. шестнадцать епископов предпочли Новациану Корнилия¹⁴ и избрали его новым Римским епископом. Новациан отказался признать итоги выборов и, по словам Корнилия, пригласив трех Южно-Итальянских епископов, «людей необразованных и простодушных», запер их в доме, и в десятом часу ночи, когда они напились допьяна, силой заставил их через возложение рук дать ему епископство¹⁵. Так Новациан стал антипапой и произвел раскол в Римской церкви. Кроме того, Новациан обвинил Корнилия в слишком большой снисходительности к падшим и даже в том, что тот сам якобы был *libellaticus*¹⁶ и находился в общении с теми епископами, которые приносили жертвы языческим богам (*sacrificati*)¹⁷. При этом сам Новациан изменил свое прежнее мнение по вопросу о падших и стал требовать, чтобы падшие были навсегда исключены из Церкви. Так он стал главой партии ригористов, которые впоследствии стали называться по имени своего основателя — *новациане*¹⁸. Среди сторонников Новациана были отдельные члены Римского клира, исповедники, многие из которых впоследствии

12. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 213. Об этих посланиях см. ниже, в разделе «Труды».

13. *Eusebius*, Hist. Eccl., VI.43.5.

14. *Cyprianus*, Ер. 52.24.

15. *Eusebius*, Hist. Eccl., VI.43.8—9. Ср. *Cyprianus*, Ер. 44.

16. Об этом термине см. выше, глава III, раздел «Жизнь».

17. *Cyprianus*, Ер. 52.10.

18. Другое название последователей Новациана — *καθαροί* «чистые» (см. *Eusebius*, Hist. Eccl., VI.43.1; *Hieronymus*, De vir. ill., 70). Совпадение этого названия с одноименной средневековой ересью *катаров* чисто случайное.

вернулись в лоно Церкви¹⁹. Для того, чтобы предотвратить уход своих сторонников, Новациан, по словам Корнилия, во время совершения Евхаристического приношения, раздавая Св. Причастие, заставлял людей клясться Телом и Кровью Господа нашего Иисуса Христа, что они никогда не покинут его и не перейдут к Корнилию²⁰. Так же как и Корнилий, Новациан рассылал общительные послания разным епископам, стараясь заручиться их поддержкой, что ему некоторое время и удавалось. Однако в конце концов по поводу раскола Новациана в Риме был созван большой собор из шестидесяти епископов, а также священников и диаконов, на котором было принято решение отлучить Новациана и его сторонников от Церкви, а падших братьев лечить целительным покаянием²¹. Свт. Киприан Карфагенский и Малоазийские епископы после некоторых колебаний также единодушно признали Корнилия законно избранным епископом Римским и отвергли Новациана²².

О последующих годах жизни Новациана нам практически ничего не известно. По некоторым указаниям, содержащимся в его трудах, можно заключить, что они были написаны во время гонений Галла и Волюзиана (251—253 гг.), когда Новациан был вынужден покинуть Рим и разлучиться со своими последователями. Как сообщает церковный историк V века Сократ Схоластик, Новациан принял мученическую кончину во время гонений Валериана (257—258 гг.)²³. По свидетельству Александрийского епископа Евлогия (580—607 гг.), в VI веке в распоряжении египетских новациан были мученические акты своего основателя, однако свт. Фотий отвергает их как подложные²⁴. В этих актах Новациан представлен не как мученик, но лишь как исповедник. Кроме того, как сообщает Барселонский епископ Пациан, один новацианин, диакон Симпрониан, утверждал, что свт. Киприан, первый Африканский епископ-мученик, в одном из своих писем так писал о Новациане, имея в виду его мученическую кончину: «Мой противник опе-

19. *Cyprianus*, Ep. 51.1.

20. *Eusebius*, Hist. Eccl., VI.43.18—19.

21. *Ibid.*, VI.43.2. Подробнее о расколе Новациана и Корнилия см. *Балатов*. Указ. соч. Т. II. С. 380—383.

22. *Cyprianus*, Ep. 50; *Sozomen*, Hist. Eccl., III.8.

23. *Socrates*, Hist. Eccl., IV.28.44—46. Следует иметь в виду, что сам Сократ симпатизировал новацианам, и его свидетельство имеет сомнительную достоверность.

24. *Photius*, Bibliotheca, Cod. 182; 208.

редил меня»²⁵. В мартирологе, приписываемом блаж. Иерониму, дважды встречается имя мученика Новациана (без уточнения) — Кордовского (27 июня) и Римского (29 июня)²⁶. Наконец, в апреле 1932 г. при раскопках древнего некрополя возле церкви св. Лаврентия в Риме была открыта могильная плита с надписью:

Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diac[onus] fec[it]
(«Новациану, блаженнейшему мученику, изготовил
диакон Гауденций»)

Однако вопрос о том, относится ли эта надпись к Новациану-антипапе или к кому-то другому, остается спорным²⁷.

Последователи Новациана быстро распространились по всему христианскому миру. Учение Новациана о мессианской Церкви, героической и непримиримой с миром сим, было своего рода возобновлением раскола между Ипполитом и Каллистом²⁸. Кроме того, многие ригористические идеи Новациана были близки к монтанизму. После смерти Новациана общины новациан со своими собственными епископами продолжали существовать бок о бок с вселенской Церковью вплоть до V века на Западе и до VIII века на Востоке, особенно в Малой Азии. На Западе они распространились не только в Риме и Италии, но и в Африке и Испании. В V веке папа Иннокентий I (401—417 гг.) закрыл некоторые из новацианских церквей, а папа Целестин (422—432 гг.) изгнал их из Рима. В середине V века новацианский епископ Силезии Донат вернулся в лоно Церкви вместе со всей своей паствой²⁹. На Востоке во многих городах Фригии, где ранее были сильны позиции монтанистов, появились новацианские епископы. В Сирии новациане существовали на протяжении нескольких столетий. Церковный историк Сократ Схоластик, не будучи новацианином, проявлял значительный интерес к новацианской церкви, ее выдающимся лич-

25. *Pacianus*, Ep. Ad Sympronianum, 2.7 (PL 13, 1062B). Впрочем, сам Пациан оспаривает это утверждение.

26. *Martyrologium Hieronymianum*, PL 30, 464AB; см. также *De Simone*. Op. cit. P. 6—7, n. 33.

27. См. *Fritsch A. P. Novatiano, Cimitero ditto di // EC VIII, 1974—1976; De Simone*. Op. cit. P. 7, n. 34.

28. См. *Daniélou J., Marrou H. The Christian Centuries: the First Six Hundred Years*. I. N. Y., 1964. P. 198—199. Подробнее о расколе Ипполита и Каллиста см. *Болотов*. Указ. соч. Т. II. С. 368—374.

29. *Leo Magnus*, Ep. 12 (PL 54, 653).

ностям и учению. Он дает ценные сведения о возникновении раскола Новациана³⁰ и о новацианских епископах Константинополя³¹. Так, один из них, Акезий, был даже приглашен императором Константином на Никейский собор³². Вообще, у многих христиан новациане пользовались большим уважением, потому что с догматической точки зрения (в триадологии и христологии) они являлись православными, и их главное отличие от вселенской Церкви состояло только в строгости нравов и церковной дисциплины. Ввиду этого многие императоры, издававшие указы о преследовании других еретиков и раскольников, делали для новациан исключение. Последние общины новациан просуществовали вплоть до конца VII века.

II. ТРУДЫ

Новациан был одним из самых талантливых западных богословов своего времени. Он был первым римским богословом, писавшим на латыни, поэтому его можно назвать основателем римского латинского богословия³³. Из христианских авторов на мысль Новациана большое влияние оказал Тертуллиан, а из языческих — стоики. Блаж. Иероним перечисляет девять сочинений Новациана: *О Пасхе*, *О субботе*, *Об обрезании*, *О священстве*, *О молитве*, *Об иудейской пище*, *О ревности*, *Об Аттале*, большое сочинение *О Троице* и многие другие, названий которых он не приводит³⁴. Из перечисленных здесь сочинений два сохранились среди трудов Тертуллиана: *О Троице* и *Об иудейской пище*. В первой главе трактата *Об иудейской пище* Новациан сам указывает на два ранее написанных им сочинения, о которых упомянул Иероним: *Об обрезании* и *О субботе*. Кроме того, среди сочинений Киприана сохранились еще два трактата Новациана: *О зрелищах* и *О благе целомудрия*, которые не упомянул Иероним. Это может объясняться тем, что в 392 г., когда Иероним писал свое сочинение *De viris illustribus*, имели хождение «мно-

30. *Socrates*, Hist. Eccl., 4.28.

31. *Ibid.*, 1.10; 5.21; 6.21,22; 7.11,12,17,46.

32. *Ibid.*, 1.10.

33. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 216.

34. *Scrispsit autem de Pascha, de Sabbato, de Circumcisione, de Sacerdote, de Oratione, de Cibis Judaicis, de Instantia, de Attalo multaque alia, et de Trinitate grande volumen, quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes, Cypriani existimant (De vir. ill., 70).*

гие другие» (*multaque alia*) сочинения Новациана, которыми Иероним еще не располагал. Наконец, в другом месте Иероним упоминает о письмах Новациана (*epistolae Novatiani*)³⁵, и свт. Киприан также часто говорит о его письмах³⁶. Имеется также свидетельство Сократа Схоластика, что Новациан писал всем церквям по всему миру³⁷. Однако сохранились только три послания Новациана, входящие в собрание писем Киприана Карфагенского.

А. Трактаты

1. *De Trinitate* («О Троице»³⁸, CPL 71; PL 3, 886–952; CCSL 4, 11–78). Этот главный богословский трактат Новациана был написан, по-видимому, до 250 г.³⁹ Иероним называет его «как бы конспектом труда Тертуллиана» (*quasi epitomē operis Tertulliani, De vir. ill., 70*), скорее всего имея в виду трактат Тертуллиана *Adversus Praxean*⁴⁰. На самом деле трактат Новациана является вполне самостоятельным сочинением, в котором заметно влияние не только Тертуллиана, но и других апологетов — свт. Феофила Антиохийского, Иринея и Ипполита. Хотя в трактате не встречается сам термин *Trinitas* «Троица», он целиком посвящен тринитарному вопросу. Изучение исследуемого вопроса у Новациана гораздо более систематичное и исчерпывающее, чем все предыдущие попытки, хотя оно и не лишено недостатков. Трактат состоит из 31 главы и имеет структуру, точно отражающую древний римский символ *веры* (*regula veritatis*). В нем отчетливо выделяются четыре части:

1 часть (гл. 1–8): *О Боге Отце*, «совершеннейшем Творце всех вещей», о Божественной сущности и ее свойствах, против антропоморфных представлений о Боге. В гл. 1 говорится также о творении мира, ангелов и человека, об устройстве неба и земли. В гл. 8 изображается величественная картина промыс-

35. *Hieronymus*, Ep. 10.3.

36. Ep. 41.1; 42.2; 52.1; 52.5.

37. *Socrates*, 4.28.

38. Далее: *De Trinit.*

39. В трактате нет никаких признаков того, что он написан после разрыва Новациана с Церковью. В своем трактате *De unitate Ecclesiae* свт. Киприан Карфагенский показывает свое знакомство с этим трактатом Новациана. Таким образом, время написания этого трактата следует отнести до гонения Декия. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 219.

40. Об этом трактате см. выше, глава II, раздел «Труды».

ла Божия (*providentia Dei*), распространяющегося на весь мир в целом и каждую его часть в отдельности.

II часть (гл. 9—28): *О Боге Сыне*, двух Его природах и их единстве, против различных еретических учений: докетизма (гл. 10), эвионитов и адопцианства (гл. 11 и далее), савеллианства (гл. 23, 26—28) и патрипассианства (гл. 25).

III часть (гл. 29): *О Святом Духе*, Его благодатном действии в Церкви Христовой.

IV часть (гл. 30—31): *Об Отце и Сыне* и о единобожии. Гл. 31 представляет собой конспект всего тринитарного учения Новациана.

Написанный поэтической прозой, выдающийся по своей форме и содержанию, этот трактат представляет собой наиболее ценное и наиболее обширное из всех сочинений Новациана и является причиной его высокой репутации как богослова. В своем трактате Новациан сочетает чисто разумные аргументы с обильными свидетельствами из Св. Писания.

2. *De cibis judaicis* («Об иудейской пище»⁴¹, CPL 68; PL 3, 953—964; CCSL 4, 89—101). Это небольшое сочинение, состоящее из 7-ми глав, является одним из трех сочинений Новациана, направленных против иудеев, которые упоминает Иероним⁴². Как и два предыдущих, оно имеет форму письма к братьям-христианам, которое было написано скорее всего во время гонения Галла и Волюзиана (253 г.). В сочинении Новациан доказывает, что законы о чистых и нечистых животных, как и все остальные Ветхозаветные установления, должны пониматься не буквально, а духовно (*spiritualiter*), ибо закон духовен (*legem spiritalem esse*, гл. 2, ср. Рим 7:14). В частности, в образе животных показаны человеческие нравы, действия и помышления; чистые животные означают различные добродетели, а нечистые — всевозможные пороки (гл. 3). В последней главе (7) Новациан предостерегает христиан от употребления в пищу идолжертвенного. Хотя толкования Новациана весьма схожи с толкованиями Филона Александрийского (см. *De plantatione*, 43), Псевдо-Аристеея и ап. Варнавы (см. *Varnabae Epistola*, 10), однако до Новациана никто еще не давал такого исчерпывающего анализа данного предмета. В трактате Новациана видно его знакомство с Сенекой (Ер. 122.6) и Вергилием.

41. Далее: *De cibis jud.*

42. *De vir. ill.*, 70.

3. *De spectaculis* («О зрелищах»⁴³, CPL 70; PL 4, 779–788; CSEL 3.3, 3–12; CCSL 4, 167–179). В этом небольшом сочинении, состоящем из 10-ти глав и ранее приписывавшемся свт. Киприану, Новациан осуждает тех христиан, которые посещают публичные языческие зрелища и представления и особенно тех, кто осмеливается оправдывать это ссылаясь на Св. Писание (гл. 1–3). Действительно, происхождение всех тогдашних публичных зрелищ было тесно связано с языческим культом, который являлся «матерью всех зрелищ» (*idololatria ludorum omnium mater*, гл. 4). В сочинении дается живое описание различных видов языческих зрелищ и развлечений, а также жестокости, лживости, порочности и глупости, которые в них проповеваются (гл. 4–8). Новациан замечает, что христиане имеют гораздо более достойные зрелища (*spectacula meliora*) – это, с одной стороны, творения Божии (*opera divina*) и красота богозданного мира (*pulchritudo mundi*, гл. 9), а с другой стороны, различные назидательные истории и события, описанные в Св. Писании (гл. 10). В сочинении Новациана заметно влияние одноименного трактата Тертуллиана и послания свт. Киприана к *Донату*⁴⁴.

4. *De bono pudicitiae* («О благе целомудрия»⁴⁵, CPL 69; PL 4, 819–828; CSEL 3.3, 13 и далее; CCSL 4, 113–127). Во вступлении к этому замечательному сочинению имеется много общего с трактатом *De cibis judaicis*. Здесь Новациан тоже пишет, что он разлучен со своей паствой и поддерживает с ней отношения посредством писем (гл. 1). Далее он побуждает свою паству сохранять целомудрие, которое подобает тем, которые суть храмы Господни, члены Христовы и вместилища Св. Духа (гл. 2). Новациан показывает преимущества целомудрия, противопоставляя его распущенности и разврату (гл. 3). По его мнению, существуют три ступени целомудрия: девство, воздержание и верность супружескому союзу (гл. 4). Хотя последний был установлен еще при сотворении человека и подтвержден Христом и апостолами (гл. 5–6), девство и воздержание намного его превосходят (гл. 7). Примеры целомудрия мы находим в Св. Писании, в частности, рассказы об Иосифе и Сусанне, которые за свою стойкость в искушениях получили от Бога на-

43. Далее: *De spect.*

44. См. выше, глава II–III, раздел «Труды».

45. Далее: *De bono pudic.*

грады (гл. 8—10). Но лучшая награда за целомудрие заключается в том, что тот, кто победил в себе желания, победил грех и стал истинно свободным (гл. 11). В последних главах (гл. 12—14) обсуждаются различные опасности, подстерегающие идущих по пути целомудрия, и способы защиты от них. Как и в предыдущем сочинении, здесь заметно значительное влияние трактатов Тертуллиана *De virginibus velandis*, *De cultu feminarum* и *De pudicitia* и свт. Киприана *De habitu virginum*⁴⁶.

В. Письма

Как мы уже отмечали, в собрании писем свт. Киприана Карфагенского находятся три послания: 26-е⁴⁷, 30-е⁴⁸ и 31-е⁴⁹, которые были написаны в период гонений Декия, когда Римская кафедра пустовала, и посвящены они, главным образом, вопросу о падших во время гонений. Хотя эти послания были направлены Киприану от имени Римских пресвитеров, диаконов и исповедников, однако, по свидетельству Киприана (Ер. 52.3), их подлинным составителем был Новациан. Все послания отличаются превосходным стилем, умеренностью и дальновидностью позиции их автора.

III. УЧЕНИЕ

1. Учение о Боге. Триадология

1.1. *Общая характеристика.* В своем учении о Боге и Св. Троице Новациан следует по стопам своих предшественников — св. Иустина, Феофила, Иринейя, Ипполита и Тертуллиана. Хотя некоторые выражения Новациана предвосхищают догматические определения IV века, его учение о Св. Троице не идет дальше учения апологетов и не лишено серьезных недостатков, прежде всего субординационизма. Кроме того, следует иметь в виду, что Новациан излагает свое учение в ответ на различные еретические искажения церковного догмата, такие

46. См. выше, глава II—III, раздел «Труды».

47. CPL 73; PL 4, 290—298; CSEL 3.2, 557—571; CCSL 4, 227—234. Соответствие нумерации PL и других изданий см. в *Приложении 3*.

48. CPL 74; PL 4, 303—308; CSEL 3.2, 572 и далее; CCSL 4, 247—250.

49. CPL 72; PL 4, 308—315 = PL 3, 963—970; CSEL 3.2, 549—556; CCSL 4, 199—206.

как адопцианство, маркионизм, савеллианство, патрипассианство. В своих рассуждениях Новациан лишь отчасти основывается на аристотелевской и стоической логике (не разделяя в отличие от Тертуллиана материалистической онтологии стоиков) и большое место отводит свидетельствам Св. Писания.

1.2. *Бог Отец*. Прежде всего следует отметить, что для Новациана единый Бог (unus Deus) – это Бог Отец (De Trinit., 1; 31). Поэтому его учение о Боге и Божественной сущности (substantia) есть учение о *первом Лице* Св. Троицы. Действительно, первый предмет нашей веры – это Бог Отец, Господь Вседержитель, совершеннейший Творец всех вещей, Который распростер в вышине небо, укрепил массу земли, разлил моря и произвел весь этот прекрасный и благоустроенный мир (ibid., 1)⁵⁰. Свойства Его природы таковы: Он не имеет ни начала, ни конца, то есть Он бесконечен (immensus), ибо нет ничего более Него (nihil illo majus est, ibid., 2; 31). Он вечен (aeternus), и нет ничего древнее Его, ибо то, у чего нет начала, существует вне времени (ibid., 2). Он бессмертен (ibid., 2), неразрушим (ibid., 4) и бесстрастен (impassibilis substantia, ibid., 5). Он – нерожденный (natum non est) и поэтому не может изменяться (ibid., 4; 31). Он «есть Тот, Кто есть» (Ego sum qui sum), то есть *Сущий* (ibid., 4). Бог всегда был Богом, сохраняя Самого Себя Своими силами; Он всегда в состоянии быть всем тем, что Он есть. Подобно Тертуллиану, Новациан определяет Бога как *Наивысшее* (summum)⁵¹; а Наивысшее – это то, что вне сравнения (extra comparationem est). Поэтому Бог не имеет равного себе, а значит, Он единственный и единый (solum et unum), и ничто с Ним не сопоставимо. Ибо не может быть двух бесконечностей, как диктует сама природа вещей. Бесконечное же – это то, что не имеет ни начала, ни конца (ibid., 4; 31). Далее, Бог прост и не составлен из телесных элементов; Он – *Дух* и всецело сознает Себя Самого (ibid., 5)⁵². Бог содержит в Себе все целиком, и

50. Regula exigit veritatis ut primo omnium credamus in Deum Patrem et Dominum omnipotentem, id est, rerum omnium perfectissimum conditorem, qui caelum alta sublimitate suspenderit, terram dejecta mole solidaverit, maria soluto liquore diffuderit, et haec omnia propriis et condignis instrumentis et ornata et plena digesserit.

51. Ср. Тертуллиан Adv. Marc., I.3; 7; Adv. Herm., 4 (см. выше, глава II § 2.2).

52. Est enim simplex, et sine ulla corporea concretionem, quidquid illud est totus, quod se solus scit esse; quandoquidem Spiritus sit dictus. Ср. ibid., 6: Quod enim immortale est, quidquid est, illud ipsum unum et simplex et semper est. Et

вне Бога нет ничего (*ibid.*, 2). Наконец, Бог благ (*bonus, bonitas*), и все, что Он сотворил — *хорошо весьма* (*ibid.*, 4).

Бог не подобен человеку, хотя Св. Писание часто применяет к Нему антропоморфные выражения. В действительности не Бог является ограниченным, но разум людей; не Бог узок, но мыслящая способность простого народа (*ibid.*, 6)⁵³. Подобно свт. Иринею Лионскому, Новациан полагает, что Бог весь есть око, ибо Он весь видит; весь есть ухо, ибо весь слышит; весь есть руки, ибо весь действует; весь есть ноги, ибо весь присутствует всюду (*ibid.*, 6)⁵⁴. Богу не нужен язык, ибо для Него повелевать — значит мыслить (*cogitare jussisse est*); Его действия следуют за Его волей (*voluntas*) не только без всякого промедления, но и сами действия происходят одновременно с волей. Для Бога нет адекватного имени, ибо Он не может быть постигнут как превосходящий наше понимание (*extra intellectum*) и превышающий обозначение и название (*ibid.*, 4; 2). Ибо то, что Он есть (*id quod est*), согласно тому, что Он есть, не может быть выражено ни человеческим словом, ни воспринято человеческим слухом, ни постигнуто человеческим умом (*ibid.*, 7)⁵⁵. Впрочем, мы можем в некоторой степени ощутить Его в молчании, но не можем выразить словом, что Он есть (*ibid.*, 2)⁵⁶. Таким образом, Новациан считает Божественную

ideo quia unum est, dissolvi non potest; quoniam quidquid est illud ipsum extra jus dissolutionis positum, legibus est mortis solutum. Нельзя не заметить, что, по сравнению со стоическим учением Тертуллиана, учение Новациана о *бестелесности и духовности* Бога представляет собой явный прогресс.

53. *Et licet Scriptura caelestis ad humanam formam faciem divinam saepe convertat... non intra haec nostri corporis lineamenta, modum aut figuram divinae majestatis includimus, sed suis illam interminatae magnitudinis (ut ita dixerim) campis sine ullo fine diffundimus... Non igitur mediocris est Deus, sed populi mediocris est sensus: nec angustus Deus, sed rationis populi angustus est intellectus habitus.*

54. *Caeterum ipse totus oculus, quia totus videt; et totus auris, quia totus audit; et totus manus, quia totus operatur; et totus pes, quia totus ubique est. Idem enim quidquid illud est, totus aequalis est, et totus ubique est. Non enim habet in se diversitatem sui, quidquid est simplex.* Ср. свт. Иринея Лионский, *Adv. Haeres.*, II, 13. Следует отметить, что это представление сыграло определенную роль в формировании последующего западного учения о совпадении в Боге сущности, свойств и действий (у свт. Илария Пиктавийского, блаж. Августина, Бозция и др.).

55. *Id enim quod est, secundum id quod est, nec humano sermone edici, nec humanis auribus percipi, nec humanis sensibus colligi potest.*

56. *Sentire enim illum taciti aliquatenus possumus; ut autem ipse est, sermone explicare non possumus.*

сущность (*id quod est = Dei substantia*) совершенно неопределимой и непознаваемой, так что даже такие имена Божии, как *Любовь* (*Caritas*), *Свет* (*Lux*) и *Дух* (*Spiritus*) не выражают сущности Бога (*ibid.*, 7)⁵⁷. Они относятся к Богу в несобственном смысле, или под ними надо понимать нечто большее, чем обычно (*aliquid plus intelligi; aliud quid amplius; ibid.*, 7). При всей своей трансцендентности Бог является действительным Творцом и Промыслителем мира (*ibid.*, 1; 2; 4; 8).

Говоря об особых, личных свойствах Бога Отца, отличающих Его от Сына, Новациан указывает следующие: «нерожденный» (*innatus, non genitus*), «безначальный» (*sine origine, extra originem*), «начало всего» (*principium omnium, principium caeteris, omnium rerum et principium et caput*), «невидимый» (*invisibilis*), «непостижимый» (*incomprehensibilis*) (*ibid.*, 31)⁵⁸. Это учение о *монархии* Отца, идущее от Тертуллиана, является для Новациана основанием единства Божества (*ibid.*, 31, см. ниже).

1.3. *Бог Сын*. Тот же самый символ веры (*regula veritatis*) учит нас верить после Отца и в Сына Божия (*Dei Filium*), Иисуса Христа, нашего Господа и Бога, но Сына того Бога, Который един и единствен и есть Создатель всего (*ibid.*, 9)⁵⁹. Что же означает имя «Сын Божий»? На этот вопрос Новациан отвечает древним учением о *Логосе*. От Бога Отца, когда Тот захотел (*quando ipse voluit*)⁶⁰, родился Сын Слово (*Sermo Filius*),

57. *Deus Caritas dictus sit; nec ex hoc tamen Dei substantia Caritas expressa est; et quod (1 Jn 1:5) Lux dictus est, nec tamen in hoc substantia Dei est, sed totum hoc de Deo dictum est quantum dici potest; ut merito et quando Spiritus dictus est, non omne id quod est, dictus sit; sed ut dum mens hominum intelligendo usque ad ipsum proficit Spiritum, conversa jam ipsa in spiritu, aliud quid amplius per Spiritum conjicere Deum esse posit (ibid., 7)*. Ср. *Минуций Феликс*, *Octav.*, 18 (см. выше, глава I § 2.2). Следует отметить, что в отличие от Тертуллиана Новациан не отождествляет Божественную сущность с *Духом* (*spiritus*). См. *Evans E. Adversus Praxean // CCSL 2, 236; Braun. Op. cit. P. 190, n. 1*.

58. Как представляется, Новациан идет здесь дальше, чем требует православное богословие, и рассматривает в качестве личных такие природные свойства, как невидимость и непостижимость, что неизбежно приводит его к субординационизму и даже двоебожию. См. *Аттан É. Novatien et Novatianisme // DTC XI, 827*.

59. *Eadem regula veritatis docet nos credere, post Patrem, etiam in Filium Dei, Christum Jesum Dominum Deum nostrum, sed Dei Filium; hujus Dei qui et unus et solus est, conditor scilicet rerum omnium, ut jam et superius expressum est*.

60. Нельзя не заметить, что это представление о рождении Сына *по воле* Отца весьма сходно с последующим учением ариан. Впрочем, хотя Новациан

Которое следует представлять не как звук сотрясающегося воздуха или напряжение исходящего изнутри голоса, но как ипостась происшедшей от Бога Силы (*substantia prolatae a Deo virtutis*)⁶¹. И тайну Его святого и Божественного рождения (*sacrae et divinae nativitatis*) не знают ни апостол, ни пророки, ни ангелы и вообще, никакая тварь; оно известно только одному Сыну, Который знает глубины Отца (*ibid.*, 31)⁶². Таким образом, в отличие от Отца Сын является *рожденным* (*natus, genitus*) и получившим начало благодаря рождению (*originem nascendo contraxit, ibid.*, 31)⁶³. И все, что есть Сын — Слово, Сила, Премудрость, Свет — Он есть не Сам от Себя, но от Отца (*ibid.*, 31). Можно даже сказать, что Сын меньше (*minor*) Отца, поскольку Он, рождаясь, имеет начало от Отца, Который один не имеет начала (*ibid.*, 31)⁶⁴. Так Сын имеет «особенность

понимает этот акт воли не как природный, а как личный, тем не менее он говорит о вечном характере этого акта (см. ниже).

61. В данном месте латинский термин *substantia* равнозначен греческому термину ὑπόστασις, поскольку означает здесь не Божественную сущность, но особое, самостоятельное Божественное Лицо. Ср. гл. 16: *in substantia fuit Christus ante mundi institutionem*. См. также *Amman. Op. cit.* P. 824–825.

62. *Ex quo, quando ipse voluit, Sermo Filius natus est: qui non in sono percussis aeris, aut tono coactae de visceribus vocis accipitur; sed in substantia prolatae a Deo virtutis agnoscitur: cujus sacrae et divinae nativitatis arcana nec Apostolus didicit, nec Prophetes comperit, nec Angelus scivit, nec creatura cognovit; Filio soli nota sunt qui Patris secreta cognovit.*

63. Ср. *Merito igitur Christus, et Dominus et Deus est, qui non aliter Abrahae visus est, nisi quia ante ipsum Abraham, ex Patre Deo Deus Sermo generatus est (De Trinit., 18). Et merito in forma pronuntiatus est Dei, dum et ipse super omnia, et omnis creaturae divinae obtinens potestatem, et Deus est exemplo Patris: hoc ipsum tamen a Patre proprio consecutus, ut omnium et Deus esset, et Dominus esset, et Deus ad formam Dei Patris ex ipso genitus atque prolatus (ibid., 22). Последний термин *prolatus* «произнесенный», использовавшийся уже Тертуллианом, по-видимому, означает исхождение Сына как произнесенного Слова (см. ниже).*

64. *Simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem, quia nascitur; et per Patrem quodammodo, quamvis originem habet qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo Patre qui originem solus non habet, nascitur. Необходимо отметить, что это учение о Сыне как имеющем начало от Отца не следует отождествлять с субординационизмом (см. ниже). Оно является следствием православного учения о монархии Бога Отца. Так, свт. Григорий Богослов считает верным утверждение, весьма близкое к приведенным выше словам Новациана: «Отец больше Сына как причина» (τῷ αὐτῷ μεζῶν ὁ πατήρ τοῦ υἱοῦ, Oratio 29.15). По его словам, «вечное не всегда является безначальным, если оно возводится к Отцу как началу. Итак, [Сын и Дух] не безначальны в отношении причины (ὡς ἀρχὴ τῷ αὐτῷ), причина же не всегда старше того, чего она есть причина. Ведь и солнце не старше света. Впрочем, [Сын и Дух] тоже безначальны по времени (καὶ ἀρχὴ πῶς τῷ χρόνῳ),... ибо не подчиняются времени Те, от*

Своего Лица» (*proprietas personae suae*), благодаря которой Он отличается от Отца (*ibid.*, 27).

Вслед за свт. Иринеем Лионским Новациан в гораздо более сильной степени, нежели Тертуллиан, подчеркивает вне-временный, вечный характер этого Божественного рождения. Действительно, по Божеству Слово произошло от Бога Отца *прежде всякой твари* (*ibid.*, 21)⁶⁵. Хотя Сын был рожден от Отца, Он *всегда* есть в Отце (*semper est in Patre*), но не как нерожденный, а как рожденный. Ведь Тот, Кто существует прежде всякого времени, всегда был в Отце, ибо никакое время не может быть приписано Тому, Кто прежде времени. Итак, Сын всегда в Отце, чтобы не получилось так, что Отец не всегда есть Отец (*ibid.*, 31)⁶⁶. Тем не менее чисто логически Отец как Отец предшествует Сыну (*prior sit qua Pater sit*), поскольку необходимо, чтобы Тот, Кто не имеет начала, предшествовал Тому, Кто его имеет (*ibid.*, 31)⁶⁷. Благодаря Своему рождению Сын является близким Отца (*vicinus in nativitate*, *ibid.*, 31). Он есть Бог и Господь и рожден от Отца именно для того, чтобы быть Богом и Господом (*ibid.*, 31)⁶⁸.

Далее, основываясь на учении о *двойственном слове*⁶⁹, Новациан отличает от вечного Божественного *рождения* Сына (*divi-*

Которых время» (*Oratio 29.3*). «Отец есть Отец, — говорит свт. Григорий в другом месте, — и безначален (*ἀναρχος*), ибо ни от кого [не произошел]. Сын есть Сын и *не безначален*, ибо [произошел] от Отца (*οὐκ ἀναρχος: ἐκ τοῦ Πατρὸς γάρ*). Если же ты будешь представлять начало во времени (*τὴν ἀπὸ χρόνου ἀρχήν*), то и [Сын] *безначален* (*καὶ ἀναρχος*), ведь Творец времен не подвластен времени» (*Oratio 39.12*). Исходя из этого, и свт. Иоанн Златоуст утверждает: «Говоря об Отце, мы к Его *безначальному бытию* (*πρὸς τὸ ἀναρχον εἶναι*) добавляем нерожденность (*μηδὲ γεγεννησθαι*), тогда как Сын *безначален* (*ἀναρχον εἶναι*) и вместе с тем родился от Отца» (*γεγεννημένον δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸς*, *Hom. in Joannem*, VII.2).

65. *secundum divinitatem ante omnem creaturam ex Patre Deo Sermo processit... igitur ante omnem est creaturam sit primogenitus sit omnis creaturae.*

66. *Nic ergo, cum sit genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre; ne Pater non semper sit Pater... qui (sc. Filius) ex eo, qui originem non habet, principium nativitatis ante omne tempus accepit. Ср. свт. Иринея Лионский, Adv. Haeres., IV.6.7.*

67. *et Pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit qua Pater sit; quoniam antecedit necesse est eum qui habet originem, ille qui originem nescit. См. выше свидетельство свт. Григория Богослова.*

68. *Est ergo Deus, sed in hoc ipsum genitus, ut esset Deus. Est et Dominus, sed in hoc ipsum natus ex Patre, ut esset Dominus.*

69. См. выше, глава II § 2.3.2.

на *nativitas*) Его *исхождение* (*processio*) для творения мира: когда Отец захотел (*quando Pater voluit*), Сын исшел от Отца (*processit ex Patre*); и Тот, Кто был в Отце (*in Patre*), поскольку был от Отца, впоследствии был с Отцом (*cum Patre*), поскольку исшел от Отца, то есть та Божественная ипостась, имя которой — Слово (*Verbum*), через Которое всё начало быть и без Которого ничто не начало быть (*ibid.*, 31, ср. Ин 1:3)⁷⁰. Всё же остальное — после Сына, поскольку возникло через Него, а Он — прежде всего, но после Отца; ведь все возникло через Того, Кто исшел от Отца, по воле Которого все возникло. Итак, Бог исшел от Бога (*Deus procedens ex Deo*), став как Сын вторым Лицом после Отца (*secunda persona post Patrem*), не отнимая у Отца того, что Тот есть единый Бог (*ibid.*, 31)⁷¹. Кроме того, в отличие от Отца Сын становился видимым и постижимым, когда являлся людям в различных образах в Ветхом Завете и в человеческом образе — в Новом (*ibid.*, 18—20; 28; 31)⁷². Сын как *Образ Бога* Отца (*imago Dei Patris*) показывает в Себе невидимого Отца и всегда подражает Ему во всех делах (*ibid.*, 18; 22; 28)⁷³.

1.4. *Единство Отца и Сына и единобожие.* Согласно Новациану, вера в Бога Сына, отличающегося от Бога Отца по Лицу, не приводит к двоебожию, так как остается единое начало Божества — Бог Отец, от Которого «произошла сила Божества (*vis divinitatis*), т. е. Божественная природа (*divinitas*), которая была передана и направлена Сыну и опять возвращается от Него к Отцу благодаря общности сущности (*per substantiae commu-*

70. *Nic ergo quando Pater voluit, processit ex Patre: et qui in Patre fuit, processit ex Patre: et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit: substantia scilicet illa divina, cujus nomen est Verbum, per quod facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil.*

71. *Omnia enim post ipsum sunt, quia per ipsum sunt. Et merito ipse est ante omnia, sed post Patrem, quando per illum facta sunt omnia, qui processit ex eo, ex cujus voluntate facta sunt omnia. Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens post Patrem qua Filius; sed non eripiens illud Patri, quod unus est Deus.*

72. Вслед за св. Иустином, Тертуллианом и Ипполитом Новациан полагает, что различные богоявления, о которых рассказывается в Св. Писании, относятся к Божественному Лицу, отличающемуся от Отца, то есть к Сыну.

73. Как и другие апологеты, Новациан полагает, что познать Отца можно только через Сына как Его *Образ*: *unusquisque credens in Filium exerceatur in imaginis contemplatione, ut assuefactus ad divinitatem videndam in imagine, proficere possit et crescere usque ad Dei Patris omnipotentis perfectam contemplationem* (*ibid.*, 28).

tionem). Так постепенно, обратным движением это Величие и Божество (*majestas atque divinitas*) возвращается от Сына к Отцу, Который его передал, чтобы по справедливости Бог Отец был Богом всего и началом Самого Своего Сына, Которого Он родил, а Сын был бы Богом всего остального (*caeterorum omnium Deus*), поскольку Бог Отец поставил Его над всем» (*ibid.*, 31)⁷⁴. Таким образом, можно предположить, что Новациан представляет рождение Сына наподобие акта Божественного самосознания, отправной точкой которого является Бог Отец («мыслимое», «сущее»), от Него исходит Бог Сын («мысль»), Который вновь к Нему возвращается, завершая круг Божественного самосознания («мыслимое» — «мыслящее»)⁷⁵. Возможно, основанием для такого учения стала возникшая в то время (III в.) неоплатоническая философия⁷⁶, где Ум в своем происхождении от Единого проходит три стадии: *μονή* — *πρόδος* — *ἐπιστροφή* (*пребывание — исхождение — возвращение*)⁷⁷.

74. *unus Deus ostenditur verus et aeternus Pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursus per substantiae communionem ad Patrem revolvitur. Deus quidem ostenditur Filius, cui divinitas tradita et porrecta conspicitur; et tamen nihilominus unus Deus Pater probatur, dum gradatim reciproco meatu illa majestas atque divinitas ad Patrem qui dederat eam, rursus ab illo ipso Filio missa revertitur et retorquetur; ut merito Deus Pater omnium Deus sit, et principium ipsius quoque Filii sui, quem Dominum genuit: Filius autem caeterorum omnium Deus sit, quoniam omnibus illum Deus Pater praeposuit quem genuit.*

75. Этот последний момент в дальнейшем у Марии Викторина (IV в.) будет отождествлен со Святым Духом (об этом речь пойдет в соответствующей главе II тома *Латинской Патрологии*). Но Новациан еще не делает этого шага, поэтому его учение о Святом Духе не идет далее икономии (см. ниже). Можно также видеть в этих словах Новациана будущее византийское учение о *перихорезе* Ипостасей. Впрочем, Гарнак видел в нем предвосхищение учения Маркелла Анкирского о конечном поглощении и растворении ипостаси Сына в ипостаси Отца (динамический модализм). Близко к этому мнению Квестена, который полагает, что у Новациана Логос — это лишь временная и преходящая форма явления Отца, Которому Он в конце концов возвратит всю власть и к Которому вернется, как отступающая волна. См. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 229.*

76. Это представляется весьма вероятным, если учесть, что в 50–60-х годах III века в Риме жил основатель неоплатонической школы Плотин.

77. См. *Plotinus, Enn. III.9.5; V.1.6; V.2.1; V.4.2; V.6.5; VI.7.16* и др. Это своего рода парадигма, ритм всякого процесса возникновения на всех уровнях бытия. Уже у Порфирия, а затем у Ямвлиха и особенно у Прокла эта триадическая схема приобретает универсальный характер (см. *Proclus, Elem. theol., 35*). Мнения о том, что Новациан основывается на неоплатонической схеме, придерживается П. Адо (см. *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité. Trad. par P. Hadot // SC 69. Paris, 1960. P. 1070, n. 76*). Это учение было развито последующими латинскими богословами — Марием Викторином и Августином.

Единство сущности и различие Лиц Отца и Сына Новациан, вслед за Тертуллианом, доказывает на основании слов Самого Христа: *Я и Отец одно есмь* (Ин 10:30). Действительно, здесь сказано *одно* (unum), а не *один* (unus), поскольку слово *одно*, будучи среднего рода, указывает на союз согласия (societatis concordia), а не на единство лица. Также сказано *есмы* (sumus), а не *есмя* (sum), чтобы показать, что Отец и Сын — это два Лица (duae personae, *ibid.*, 27). Вместе с тем Новациан понимает единство Отца и Сына скорее как союз согласия и любви (per concordiam et per amorem et per dilectionem)⁷⁸, чем как единство сущности (*ibid.*, 27). Поэтому в его учении о Св. Троице более ярко выражен момент различия Лиц (distinctio personarum), чем единства сущности (communio substantiae), что отчасти может быть объяснено полемическими целями опровержения савелиианства.

С этим связан и *субординационизм* Новациана⁷⁹. По его словам, Сын отличается от Отца не только именем, но и порядком распределения власти (de ordine dispositae potestatis, *ibid.*, 27). Получая *освящение* от Отца (ср. Ин 5:36), Сын является меньшим Отца (minor Patre, *ibid.*, 27). Кроме того, у Сына иная воля, чем у Отца, хотя Он и ничего не делает по Своей воле и Своему совету, но всегда послушен всем повелениям и предписаниям Отца как Служитель Отчей воли (paternae voluntatis minister, *ibid.*, 31; 18). Сыну все было подчинено Отцом, а Сам Сын вместе со всем тем, что Ему подчинено, подчиняется Своему Отцу (ср. 1 Кор 15:28) и возвращает Ему всю Божественную власть (tota divinitatis auctoritas, *ibid.*, 31). Сын получил от Отца Божественную власть (divina potestas) над всей тварью, так что Он есть Бог по примеру Отца (Deus est exemplo Patris) и унаследовал от Своего Отца то, чтобы быть Богом и Господом всего, Богом по образу Бога Отца, рожденным и происшедшим от Него (et Deus ad formam Dei Patris ex ipso genitus atque prolatus, *ibid.*, 22)⁸⁰. Хотя Сам Сын гово-

78. Ср. Сын «единодушен со Своим Отцом Богом» (concorat Patri suo Deo, *ibid.*, 31).

79. См. Fausset W. Y. Novatiani Romanae urbis presbyteri *De Trinitate* liber. Cambridge, 1909. P. 33; d'Als A. Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III siècle. Paris, 1925. P. 117; Amman. Op. cit. P. 823.

80. Ср. qui obedierit semper Patri et obediat, semper habentem rerum omnium potestatem, sed qua traditam, sed qua concessam, sed qua a Patre proprio sibi indultam (*ibid.*, 26). Сын — divini nominis potestatem et super omnia et in omne tempus accepit (*ibid.*, 20).

рит, что Он Бог от Бога Отца, Он никогда не равнял Себя с Богом Отцом; поэтому и *прежде восприятия плоти* (ante carnis assumptionem), и после самого воскресения Он во всем проявлял полное послушание Отцу (ibid., 22). Таким образом, пытаясь избежать двоебожия, Новациан впадает в субординационизм, который все равно приводит к своего рода двоебожию, в котором Сын является не таким же высшим Богом, как Отец, но Богом, так сказать, второго порядка, вторичным Богом. Основная ошибка Новациана заключается в том, что он рассматривает многие природные свойства Божии (такие, как невидимый, непостижимый и др.) как ипостасные, и наоборот, ипостасные (нерожденный, безначальный) – как природные⁸¹.

1.5. *Святой Дух*. Разумная последовательность и авторитет веры (ordo rationis et fidei auctoritas) побуждает нас верить далее и в Святого Духа, обещанного Церкви в Ветхом Завете через пророков и данного в назначенное время в Новом Завете (ibid., 29)⁸². Однако мы практически не находим у Новациана учения о предвечном бытии и Божестве Святого Духа, которое мы видели уже у Тертуллиана. Характерно, что в трактате Новациана не встречается сам термин *Trinitas* «Троица», который тогда уже использовался свт. Феофилом Антиохийским, Тертуллианом, Оригеном и Ипполитом. Новациан просто повторяет евангельские слова Спасителя, что Тот пошлет от Отца *Утешителя, Духа истины, Который исходит от Отца* (de Patre procedit, ibid., 29; Ин 15:26), но никак не различает вечного *исхождения* Св. Духа от Его временного *посланничества*. Основываясь на евангельском рассказе о крещении Господнем, Новациан утверждает, что Св. Дух во всей полноте и целости пребывает только во Христе как в источнике (in Christo fonte remanente), что может означать и то, что Христос является источником Св. Духа (ibid., 29)⁸³. Кроме того, тот факт, что Св. Дух получает от Христа то, что Он возвестит апостолам, приводит Новациана к мысли о подчиненном положении Св. Ду-

81. См. Amman. Op. cit. P. 827.

82. Sed enim ordo rationis et fidei auctoritas digestis vocibus et Litteris Domini admonet nos, post haec credere etiam in Spiritum sanctum, olim Ecclesiae repositum, sed statutis temporum opportunitatibus redditum.

83. habitans in solo Christo plenus et totus... totius sancti Spiritus in Christo fonte remanente... Spiritu sancto in Christo affluenter habitante.

ха по отношению ко Христу (т. е. к субординационизму): если Св. Дух получает от Христа то, что Он возвестит апостолам, следовательно, Христос *больше* Его; ведь Он не мог бы получить это от Христа, если бы Сам не был *меньше* Христа (*minor Christo*). И тем, что Утешитель меньше Христа, Он только подтверждает, что Христос — Бог, от Которого Он получил то, что возвещает (*ibid.*, 29). По всей вероятности, в учении Новациана подчиненное положение Св. Духа по отношению к Сыну такого же порядка, как и подчиненное положение Сына по отношению к Отцу. Однако остается неясным, признавал ли Новациан Святой Дух Богом, хотя он и старается показать связь Св. Духа с Сыном и домостроительством спасения, а также Его высшее положение по сравнению с тварными существами. В частности, на это может косвенно указывать утверждение Новациана, что не Св. Дух получает что-то от человека, но Он Сам дает человеку знание; и не Св. Дух узнает будущее от человека, но Сам наставляет человека о будущих событиях (*ibid.*, 16). Наконец, Новациан говорит о Божественной вечности Святого Духа (*Spiritus Sancti divina aeternitas, ibid.*, 29).

Тем не менее учение Новациана о Св. Духе сосредоточено на временном, икономическом аспекте Его действия в мире и особенно в Церкви Христовой. Новациан предпринял серьезные усилия для собирания воедино мест из Св. Писания, относящихся к деятельности Св. Духа. Хотя в разные времена у Св. Духа были разные обязанности (*differentia genera officiorum*), но Сам Он при этом не разделялся и остается одним и тем же (*unus et idem, ibid.*, 29). Вознесшись на небо, Христос послал Своим ученикам Св. Духа, *Утешителя* («Защитника», *advocatus*) и Покровителя (*tutor*) верующих. Св. Дух укреплял дух апостолов; Он распределяет в Церкви различные благодатные дары (*dona charismatum*), творит чудеса, раздает различные церковные служения и Евангельские таинства (*Evangelica Sacramenta*)⁸⁴, управляет Церковью, дает советы и, таким образом, делает Церковь Господню везде и во всем совершенной (*ibid.*, 29). Св. Дух сохраняет Свою полноту и целостность и ни в коей мере не уменьшается, когда раздается и посылается верующим во всем Своем изобилии (*cum tota sua redundantia*,

84. Возможно, выражение *Evangelica Sacramenta* означает установленные в Евангелии церковные таинства, из которых Новациан указывает на таинство крещения — «нового рождения от воды» (*ex aquis secunda nativitas, ibid.*, 29).

ibid., 29). Св. Дух обитает в каждом верующем, ведет его по духовной жизни и приводит к святости, воскресению и бессмертию на небесах. В целом Св. Дух сохраняет Церковь, Невесту Христову (*Christi sponsa*), нетленной и непорочной в святости вечной девственности и истины (ibid., 29)⁸⁵.

2. Учение о творении

Как мы уже сказали, согласно Новациану, Бог Отец есть *Создатель* всего (*conditor rerum omnium, artifex*), *Господь* (*Dominum*) вследствие могущества, *Родитель* (*parens*) вследствие устройства, Который сотворил весь этот прекрасный и благоустроенный мир (ibid., 1; 3; 9). Скорее же Богу Отцу следует приписывать *волю* к творению, в то время как само творение совершается *действием* Его Слова (ibid., 31). Сначала (*prius*) Бог создал *ангелов*, распределил духовные силы, установил престолы и господства, сотворил многие другие безграничные небесные пространства (*caelorum immensa spatia*) и бесконечные таинственные творения (*sacramentorum infinita opera*, ibid., 1). Затем Он создал *мир телесный* (*mundus corporalium rerum*, ibid., 1). Новациан рисует величественную картину мира, составленного из различных противоположных начал и соединенного воедино промыслом Божиим (*providentia Dei*)⁸⁶: «Бог все в Себе содержит, ничего не оставив вне Себя... Он заключил вселенную в лоно Своего совершенного величия и могущества, всегда наблюдая за Своим творением, проходя сквозь все, приводя все в движение, оживотворяя все, созерцая все, связывая различные вещества в единое согласие всех элементов, чтобы единый мир, составленный из неравных элементов, был так скреплен связующей их симпатией, что не мог быть разрушен никакой силой, если только Тот, Кто его создал, не повелит ему разрешиться в нечто лучшее, что нам обетовано» (ibid., 2)⁸⁷.

85. *Ecclesiam incorruptam et inviolatam, perpetuae virginitatis et veritatis sanctitate custodit.*

86. В этой картине мироздания ощущается влияние стоической физики. См. *Cicero*, *De nat. deor.*, II.7; III.11; *Ps. Aristot.*, *De mundo*, 19–21. См. также *Daniélou*. *Op. cit.* P. 196–201.

87. *Super quae omnia ipse continens cuncta, nihil extra se vacuum deserens, nulli Deo superiori (ut quidam putant) locum reliquit. Quandoquidem ipse universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis incluserit, intentus semper operi suo, et vadens per omnia, et movens cuncta, et vivificans universa, et conspiciens tota, et in concordiam elementorum omnium discordantes materias sic connec-*

3. *Антропология*

После творения материального мира Бог создал *человека* (ibid., 21)⁸⁸ и поставил его во главе созданного мира (ibid., 1)⁸⁹. Человек был сотворен *по образу Божию* (ad imaginem Dei factus), поскольку Бог наделил его умом, разумом и рассудительностью (mens et ratio et prudentia), чтобы тот мог подражать Богу. И хотя тело человека имело земное происхождение, но в него была вдохнута «небесная сущность Божественного дыхания» (caelestis et divini halitus inspirata substantia, ibid., 1). Кроме того, само тело человека получило прямую осанку, так что естественно направляло его к высшему (De cibus jud., 2). Бог отдал человеку в услужение (in servitutem) все существа, но его самого пожелал сделать свободным (liberus, De Trinit., 1). Для первозданных людей Бог создал на Востоке рай — как бы особый мир вечной жизни (peculiaris aeternae vitae mundus), в котором Он насадил древо жизни и древо познания добра и зла (ibid., 8). Для того, чтобы неограниченная свобода человека (soluta libertas) не подверглась опасности, Бог дал ему заповедь (mandatum) и указание против греха (sententia contra delictum), из которого он мог понять, что хотя в плоде древа познания изначально и не заключалось зло, но оно могло возникнуть в будущем, если воля человека свободно нарушит данный ему Богом закон (ibid., 1; 8). В самом деле, человеку подобало быть свободным, чтобы образ Божий не оказался в рабстве, но следовало дать и закон, чтобы необузданная свобода не дошла до презрения к Давшему, но чтобы она получила или достойные награды, или справедливые наказания, ибо в ее власти было то, что она захотела бы сделать, склоняясь умственным движением в ту или другую сторону (т. е. к добру или злу, ibid., 1). Первоначально человек находился в состоянии невинности (innocentia, De cibus jud., 2). Однако человек добровольно совершил грех против закона Божиего (De Trinit., 10)⁹⁰.

tens, ut ex disparibus elementis ita sit unus mundus ista coagmentata conspiratione solidatus, ut nulla vi dissolvi possit, nisi quum illum solus ipse qui fecit, ad majora alia praestanda nobis, solvi jusserit. Ср. ibid., 8; De spect., 9; а также *Минуций Феликс*, Octav., 17.

88. homo post omnem creaturam est.

89. hominem mundo praeposuit.

90. sola carnis culpa merito reprehensa est, quae voluntaria hominis temeritate contra legis divinae jura grassata est.

По зависти дьявола в человека вошла смертность (*mortalitas*), которой он мог избежать своим послушанием, но столкнулся с ней, когда по лукавому совету поспешил стать богом (*deus esse festinat, ibid., 1*). Впрочем, Бог по своему милосердию смягчил его наказание, ибо был проклят не столько сам человек, сколько его труды на земле (*ibid., 1*). Кроме того, во Христе Бог уже тогда показал человеку надежду будущего обретения и спасения; и то, что человек был удержан от прикосновения к древу жизни, произошло не от злой зависти, но для того, чтобы человек не носил с собой как наказание бессмертный грех, вечно живя без отпущения Христом грехов (*ibid., 1*)⁹¹.

4. Христология

4.1. *Общая характеристика.* Христологическое учение занимает весьма важное место в богословии Новациана, однако используемые им термины и выражения гораздо менее точные, нежели у Тертуллиана. У Новациана можно даже обнаружить следы будущих христологических ересей, таких как аполлинаризм и несторианство. Хотя Новациан усиливает терминологическую связь между триадологией и христологией и говорит о лице Христа (*persona Christi, ibid., 21*), он делает это, как правило, в триадологическом смысле, подчеркивая различия между Отцом и Сыном⁹².

4.2. «Слово Божие воплощенное». Согласно Новациану, Господь Иисус Христос есть одновременно Бог и человек (*et Deus et homo Christus Jesus, De Trinit., 17*). Новациан выражает единство лица и двойство природ во Христе весьма перспективной формулой: *Verbum Dei incarnatum* «Слово Божие воплощенное» (*ibid., 24*)⁹³. Таким образом, для Новациана вполне ясно, что Сын Божий является субъектом воплощения, что подчеркивается выражением «один и тот же» (*hunc eundem*), с которым соединяется представление о *двух природах* Христа: «Один и Тот же называется и Богом, и Сыном Божиим... и как

91. Ср. *свт. Ириней Лионский, Adv. Haeres., III.23.6; свт. Григорий Богослов, Oratio 38.12.*

92. См. выше, § 1.3, а также *Grillmeier A., Christ in Christian tradition. London, 1965. Vol. I. P. 157.*

93. *principaliter autem Filium Dei esse Verbum Dei incarnatum. Ср. praesentia corporatae veritatis (ibid., 9).*

человек Он произошел от Авраама, а как Бог был прежде самого Авраама; и как человек Он называется Сыном Давида, а как Бог — Господом Давида» (ibid., 24)⁹⁴. Подобно Тертуллиану и даже в большей степени, чем свт. Ириней и Ипполит, Новациан различает две природы Христа, Сына Божиего и Сына человеческого, а соединение их описывает, как правило, с помощью терминов *permixtio* «смешение», *connexio* «связь», *concretio* «сращение», «сочетание» и их глагольных вариантов (ibid., 11; 13; 24 и др.)⁹⁵. Таким образом, так же как и Тертуллиан⁹⁶, Новациан понимает соединение двух природ во Христе в свете стоического учения о *κράσις δι' ὅλων* «всецелом смешении», то есть как всецелое взаимопроникновение Слова Божия и воспринятой им человеческой природы: «Божество Слова смешалось [с сущностью тела] в самом сочетании» (*divinitate sermonis in ipsa concretione permixta*, ibid., 11). Христос «был образован из соединения Слова и плоти» (*ex Verbi et carnis conjunctione concretus*). Кроме того, Новациан говорит о соединении Слова и плоти как «восприятию» плоти Словом (*carnis assumptio*, *assumptio corporis*, ibid., 13; 22), так что благодаря такой взаимной связи и плоть носила Слово Божие, и Сын Божий воспринял немощь плоти, которая была как бы Его невестой (ibid., 13)⁹⁷. Сын Божий, будучи *Образом Божиим* (*in forma Dei*), принял *образ раба* (*forma servi*, ср. Флп 2:6—7), то есть стал человеком, и благодаря рождению воспринял сущность плоти и тела, происшедшую по человечеству от рабства отеческих пре-

94. hunc eundem et Deum et Dei Filium nuncupatum. Nam quomodo est, qua homo, ex Abraham; sic est etiam, qua Deus, ante ipsum Abraham. Et quomodo, qua homo, filius David; ita Dominus David, qua Deus, nuncupatus est. Cp. ibid., 11: Tam enim Scriptura etiam Deum annuntiat Christum, quam etiam hominem ipsum annuntiat Deum; tam hominem descripsit Jesum Christum, quam etiam Deum quoque descripsit Christum Dominum. Quoniam nec Dei tantum illum Filium esse proponit, sed et hominis; nec hominis tantum dicit, sed et Dei referre consuevit: ut dum ex utroque est, utrumque sit; ne si alterum tantum sit, alterum esse non possit. Ut enim praescrisit ipsa natura hominem credendum esse, qui ex homine sit; ita eadem natura praescribit et Deum credendum esse, qui ex Deo sit: ne si non et Deus fuerit, cum ex Deo sit; jam nec homo sit, licet ex homine fuerit.

95. См. *Grillmeier*. Op. cit. Vol. I. P. 157.

96. Об этих терминах см. выше, глава II § 7.2.2.

97. Ac si de caelo descendit Verbum hoc, tamquam sponsus ad carnem, ut per carnem assumptionem Filius hominis illuc posset ascendere, unde Dei Filius Verbum descenderat, merito, dum per connexionem mutuam et caro Verbum Dei gerit, et Filius Dei fragilitatem carnis assumit; cum sponsa carne conscendens illuc, unde sine carne descenderat, recipit jam claritatem illam, quam dum ante mundi institutionem habuisse ostenditur, Deus manifestissime comprobatur.

ступлений, в то время, когда Он истощил Себя (*se exinanivit*)⁹⁸ и не отказался принять слабость человеческой природы (*humana condicionis fragilitas, ibid., 22*). Наконец, Новациан говорит о соединении Слова и плоти как Его *облачении* в сущность плоти (*Sermonem Dei indutum carnis substantiam*), которую Оно совлекло с себя в смерти и вновь восприняло после воскресения, словно некую одежду (*quasi indumentum resumpsit, ibid., 21*)⁹⁹.

В полемике с адопцианами, считавшими Христа простым человеком (*homo nudus et solitarius*), Новациан ясно доказывает Его Божественную природу различными свидетельствами Св. Писания (*ibid., 11–16*), а также апелляцией к противоположной ереси – модализму: «В Св. Писании столь ясно передано, что Он – Бог, что многие еретики, изумленные величием и истиной Его Божества, превысили меру в Его почитании, так что осмелились проповедовать и считать Его Самим Богом Отцом. И хотя это противоречит истине Писаний, однако является веским и важнейшим доказательством Божественности Христа» (*divinitatis Christi argumentum grande atque praecipuum, ibid., 23*).

В полемике с докетизмом Новациан утверждает истинность тела, воспринятого Словом Божиим: «По справедливости в Нем было наше тело, поскольку Слово восприняло нашу плоть (*nostram carnem Sermo suscepit*). И кровь истекла из Его рук, ног и самого ребра, чтобы подтвердить, что Он был причастен нашему телу (*nostrī consors corporis*), когда умер по зако-

98. Под *истощанием* Новациан понимает, во-первых, само человеческое рождение Христа через принятие на Себя образа раба (*Christus exinanitur in eo quod nascitur formam serui accipiendo; in natiuitatem secundum carnem se se exinanisse*); во-вторых, то, что Он снизошел к оскорблениям и издевательствам, выслушивал угрозы и испытал поношения (*Exinanit se, dum ad iniurias contumelias que descendit, dum audit infanda, experitur indigna, ibid., 22*).

99. *Nos enim Sermonem Dei scimus indutum carnis substantiam, eundemque rursus exutum eadem corporis materia, quam rursus in resurrectione suscepit et quasi indumentum resumpsit. Sed enim neque exutus neque indutus hominem Christus fuisset, si homo tantum fuisset. Nemo enim umquam se ipso aut spoliatur aut induitur. Sit enim necesse est aliud, quidquid aliunde aut spoliatur aut induitur. Ex quo merito Sermo Dei fuit, qui exutus est carnem et in resurrectione rursus indutus. Exutus autem, quoniam et in natiuitate fuerat indutus. Itaque in Christo Deus est qui induitur, atque etiam exutus sit oportet: propterea is qui induitur, pariter et exuatur necesse est. Induitur autem et exuitur homo, quasi quadam contexti corporis tunica. Ac propterea consequenter Sermo fuit, ut diximus, Dei; qui modo indutus, modo exutus esse reperitur.*

нам нашей смерти» (*ibid.*, 10)¹⁰⁰. Это не было призрачное или мифическое тело (*phantasma, corpus fabularum, ibid.*, 10) или просто образ (*in imagine*), но истинная сущность тела (*substantia veri corporis, ibid.*, 11)¹⁰¹. Действительно, если бы Христос был только Богом, а Христос умер, тогда получилось бы, что умер Сам Бог. Однако Он был не только Богом, но и человеком, поэтому то, что в Нем было бессмертно, осталось неразрушимым. Ведь ясно, что Божество бесстрастно, а подвержена страданиям немощная человеческая природа (*ibid.*, 25)¹⁰². Однако Новациан в отличие от Тертуллиана ничего не говорит о человеческой *душе* Христа. Более того, когда он сравнивает смерть Христа со смертью других людей, он приводит следующую параллель: «Во Христе Божество не умирает, но умерщвляется лишь сущность плоти, тогда как в остальных людях, которые не суть только одна плоть, но плоть и душа, одна лишь плоть претерпевает уничтожение, поскольку душа остается нетленной и не затрагивается законом смерти и уничтожения» (*ibid.*, 25)¹⁰³.

Наряду со схемой «Слово—плоть» у Новациана часто встречается другая схема: «Слово—человек». Согласно этой последней, Слово восприняло человека и сына человеческого: «Сло-

100. *Nam et (Jn 1:14) Verbum, inquit Joannes, caro factum est, et habitavit in nobis. Ut merito corpus nostrum in illo fuerit quoniam quidem nostram carnem Sermo suscepit. Et sanguis idcirco de manibus ac pedibus, atque ipso latere demanavit, ut nostri consors corporis probaretur, dum occasus nostri legibus moritur.*

101. *Ср.: in substantiae veritate (ibid., 19); carnis substantia; corporis materia (ibid., 21).*

102. *Si Christus Deus, Christus autem mortuus, ergo mortuus est Deus. Sed cum non tantummodo illum, ut ostendimus jam frequenter, Deum, sed et hominem Scriptura constituat; consequens est, quod immortale est, incorruptum mansisse tenetur. Quis enim non intelligat, quod impassibilis sit divinitas, passibilis vero sit humana fragilitas?*

103. *Quid enim si divinitas in Christo non moritur, sed carnis solius substantia extinguitur; quando et in caeteris hominibus, qui non sunt caro tantummodo, sed caro et anima, caro quidem sola incursum interitus mortisque patitur, extra leges autem interitus et mortis anima incorrupta cernatur? См. выше о совлечении Словом плоти в момент смерти и новом облечении после воскресения (De Trinit., 21). Как отмечает А. Грильмайер, «здесь он (Новациан) не думает открыто о душе Христа, даже когда он объясняет Его смерть... Снова и снова мы находим две пары поставленных в один ряд противоположностей: «душа—плоть» (в простом человеке) и «Слово—плоть» (во Христе). Даже если для нас вполне законно использовать это сравнение в доказательстве, такое игнорирование души Христа представляется весьма поразительным» (Grillmeier. *Op. cit.* Vol. I. P. 158).*

во, [существовавшее] прежде всякой твари и рожденное прежде всякой твари, *стало плотью и обитало в нас*, то есть Оно восприняло того человека, который возник после всякой твари, и так в нем и с ним Оно обитало в нас, чтобы во Христе ни человек не исчез, ни Божество Слова не отрицалось» (ibid., 21)¹⁰⁴. «Сын Божий, — говорит Новациан в другом месте, — воспринимает то *Святое* (Лк 1:35), соединяет с Собой сына человеческого, восхищает и приводит его к Себе, возвеличивает его связью и объединяющим соединением с Собой и делает его Сыном Божиим, чем тот по природе не был, чтобы первенство имени «Сын Божий» принадлежало Духу Господню (= Сыну), Который снисходит и приходит, но чтобы имя Сына Божия сопровождало и сына человеческого, и он по справедливости стал бы Сыном Божиим, поскольку не был Им изначально» (ibid., 24)¹⁰⁵. В связи с этим для описания соединения природ во Христе у Новациана нередко встречаются такие выражения, как *sociatio* «союз»¹⁰⁶, *concordia* «согласие» и *confibulatio* «скрепление». Например: обе сущности Христа были соединены союзом согласия (ibid., 13)¹⁰⁷, так что «Господь Иисус Христос есть одновременно Бог и человек, соединенный и, так сказать, сплетенный и сращенный из того и другого (т. е. Божества и человечества), и в одном и том же согласии обеих сущностей соединенный скрепой взаимного договора» (ibid., 23)¹⁰⁸. Сам факт восприятия плоти Сыном Божиим Новациан

104. Et quomodo primogenitus est omnis creaturae, nisi quoniam dum Verbum illud quod est ante omnem creaturam, et ideo primogenitus omnis creaturae, caro fit et habitat in nobis, hoc est, assumit hunc hominem qui est post omnem creaturam, et sic cum illo et in illo habitat in nobis, ut neque homo Christo subtrahatur, neque divinitas negetur?

105. Dei Filius... sanctum istud assumit, et sibi Filium hominis annectit, et illum ad se rapit atque transducit, connexione sua et permixtione sociata praestat, et Filium illum Dei facit, quod ille naturaliter non fuit; ut principalitas nominis istius Filius Dei in Spiritu sit Domini, qui descendit et venit; ut sequela nominis in Filio Dei et hominis sit, et merito consequenter hic Filius Dei factus sit, dum non principaliter Filius Dei est.

106. inter Filium Dei hominisque, cum sua tamen sociatione, distinctione (ibid., 24). Cp. Christum Deum, sed qua Filium Dei, et assumpto a Deo etiam filio hominis credendum et hominem (ibid., 23).

107. utramque istam substantiam in unam nativitatis Christi foederasse concordiam.

108. Christum Jesum Dominum, ex utroque connexum, ut ita dixerim, ex utroque contextum atque concretum, et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum, hominem et Deum, Scripturae hoc ipsum dicentis veritate.

ставит в один ряд с восприятием Слова Божиего сыном человеческим (*receptio Dei Verbi, ibid., 23*)¹⁰⁹.

Таким образом, можно вполне согласиться с выводом Грильмайера, утверждающего, что «христология Новациана представляет собой замечательную смесь, в которой основанная на схеме «Слово—плоть» древняя Римская христология, созданная Ипполитом, по-прежнему играет большую роль. Вместе с тем уже на этом этапе появляются и усиливаются тенденции к христологической схеме «Слово—человек», характерной для последующего латинского богословия»¹¹⁰.

5. Сотериология

5.1. *Общая сотериология.* В целом сотериологии Новациан отводит немного места. Так, он говорит, что только во Христе Бог дарует нам спасение (*non salvat nisi in Christo Deus, De Trinit., 12; ср. 1; 14*). Христом нам даровано прощение грехов (*ibid., 1*). Христос как *Посредник Бога и человеков* (*Mediator Dei et hominum*) соединил в себе Бога и человека (*in se Deum et hominem sociasse*) и стал залогом согласия Божества и человечества (*pignerata in illo divinitatis et humanitatis concordia, ibid., 21*). Согласно Новациану, именно Воплощение Бога Слова является залогом нашего спасения: «Если [Сын Божий] пришел к человеку, чтобы быть Посредником Бога и человеков, следовало и этому последнему (т. е. человеку) быть с Ним (т. е. с Сыном Божиим), и Слову стать плотью, чтобы в Самом Себе привести в согласие земное и небесное, поскольку Он, связав в Себе характерные признаки той и другой [Своей] части (*utriusque partis pignora*), и Бога сочетал с человеком, и человека с Богом, чтобы по справедливости и Сын Божий посредством восприятия плоти мог бы стать сыном человеческим, и сын человеческий посредством восприятия Бога Слова мог бы стать сыном Божиим. Это возвышеннейшее и сокровенное Таинство, прежде веков определенное для спасения рода человеческого, было исполнено в Господе Иисусе Христе, Боге и Человеке, что может быть условием для [обретения] плода вечного

109. Впрочем, это место скорее всего имеет сотериологический смысл (*sacramentum ad salutem generis humani ante saecula destinatum*, см. ниже § 5.1).

110. *Grillmeier. Op. cit. Vol. I. P. 158—159.*

спасения рода человеческого» (*ibid.*, 23)¹¹¹. Христу как Посреднику подчинено все творение, а Сам Он подчиняется Богу Отцу (*ibid.*, 31). Кроме того, Христос в Своей плоти показал законы нашего воскресения (*resurrectionis nostrae leges in sua carne monstravit*), когда Он в Своем воскресении восставил тело, которое воспринял от нас. Ибо был положен закон воскресения, когда Христос воскрес в телесной сущности как пример для остальных (*ibid.*, 10)¹¹².

5.2. *Роль Святого Духа в личном спасении.* Новациан также отмечает роль Св. Духа в спасении каждого человека. Св. Дух производит второе рождение от воды, является как бы семенем Божественного рода и освятителем небесного рождения, залогом обетованного наследия и словно рукописанием небесного спасения; Он делает нас храмом Божиим и Его домом; Он ходатайствует за нас пред Богом воздыханиями неизреченными; Он обитает в наших телах и производит освящение; Он ведет нас к вечности, воскресению и бессмертию, поскольку в Самом Себе приучает нас соединяться с Небесной силой и сочетаться со Своей Божественной вечностью (*ibid.*, 29)¹¹³. В крещении и упразднении смерти (*in baptisate et in mortis disso-*

111. Quoniam si ad hominem veniebat ut mediator Dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse, et Verbum carnem fieri, ut in semet ipso concordiam confabularet terrenorum pariter atque caelestium, dum utriusque partis in se connectens pignora, et Deum homini, et hominem Deo copularet; ut merito Filius Dei per assumptionem carnis Filius hominis, et Filius hominis per reptionem Dei Verbi Filius Dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum ad salutem generis humani ante saecula destinatum, in Domino Jesu Christo Deo et homine invenitur impleri, quo conditio generis humani ad fructum aeternae salutis posset adduci. Впрочем, это место можно понимать и в христологическом смысле.

112. Qui dum in eadem substantia corporis in qua moritur, resuscitatus ipsius corporis vulneribus comprobatur, etiam resurrectionis nostrae leges in sua carne monstravit, qui corpus, quod ex nobis habuit, in sua resurrectione restituit. Lex enim resurrectionis ponitur, dum Christus ad exemplum caeterorum in substantia corporis suscitatur.

113. Hic est qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divini generis, et consecrator caelestis nativitatis, pignus promissae haereditatis, et quasi chirographum quoddam aeternae salutis; qui nos Dei faciat templum, et nos ejus efficiat domum; qui interpellat divinas aures pro nobis gemitibus ineloquacibus, advocacionis implens officia, et defensionis exhibens munera; inhabitator corporibus nostris datus, et sanctitatis effector: qui id agens in nobis ad aeternitatem, et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra producat, dum illa in se assuefacit cum caelesti virtute misceri, et cum Spiritus sancti divina aeternitate sociari.

lutione) человек наследует спасение, возвращаясь в состояние невинности (ad statum innocentiae) после отложения смертной вины (criminis mortalitate, *ibid.*, 10).

6. Экклезиология

Как мы уже упомянули, учение Новациана о Церкви прошло определенную эволюцию. До своей неудачной попытки занять Римскую епископскую кафедру Новациан проявлял умеренные взгляды по вопросу возможности покаяния в тяжких грехах, таких как идолопоклонство. Так, он говорил, что падшие, то есть принесшие жертвы языческим богам (qui sacrificassent) и таким образом совершившие грех идолопоклонства, должны принести соответствующее продолжительное покаяние в своем грехе, проявить кротость, смирение, покорность и низвести на себя Божественное милосердие должным почтением к священнику Божию (т. е. к епископу, de honore debito in Dei sacerdotem), после чего они могут примириться с Церковью (см. Ер. 30.3; 26.6–7; 31.8).

Однако после раскола в Римской церкви взгляды Новациана, возглавившего партию ригористов, существенно изменились. Церковь для Новациана стала представляться группой избранных харизматиков, пророков и мучеников¹¹⁴. Уже в трактате *De Trinitate* Новациан, подобно Тертуллиану, из церковных служений особо выделяет служение пророков и учителей (*ibid.*, 29). Св. Дух непосредственно управляет Церковью, дает советы, распределяет харизмы (charismatum dona, *ibid.*, 29). Церковь есть *Невеста Христова* (Christi sponsa), которая благодатью Св. Духа сохраняется нетленной и непорочной в святости вечной девственности и истины (De Trinit., 29¹¹⁵; De bono pudic., 2). Церковь Господня везде и во всем должна быть совершенной (*ibid.*, 29). Поэтому, по мнению Новациана, все христиане, после крещения совершившие смертные грехи (εἰς θάνατον ἁμαρτίαν πεποιηχότας), такие как идолослужение, должны быть отлучены от таинств и исключены из Церкви¹¹⁶. Ибо грех одного заражает другого, и идолослужение согре-

114. См. Daniélou J., Marrou H. Op. cit. P. 199.

115. Ecclesiam incorruptam et inviolatam, perpetuae virginitatis et veritatis sanctitate custodit.

116. Socrates Schol., Hist. Eccl., IV.28.17–18; Eusebius, Hist. Eccl., VI.43.1–2.

шившего переходит и на не согрешившего¹¹⁷. Сколько бы согрешившие ни каялись, они все равно вне Церкви, и что бы они ни делали для мира с нею, они никогда не получают искомого мира¹¹⁸. Таковых следует побуждать к покаянию, но прощение оставлять на усмотрение одного Бога, ибо только Бог имеет право прощать грехи¹¹⁹. Однако Римский собор из боти епископов справедливо посчитал такое мнение «братоненавистническим и бесчеловечным» и постановил врачевать согрешивших братьев целительным покаянием¹²⁰.

117. *Cyprianus*, Ep. 52.27: Ita fit ut si peccato alterius inquinari alterum dicunt et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire sua asseveratione contendunt.

118. Ep. 52.28. Интересно, что свт. Киприан связывает такую позицию со стоическим учением об ἀπάθεια «бесстрастии» (Ep. 52.16). Кроме того, он справедливо подмечает непоследовательность Новациана, который отлучал от церкви падших («идолослужителей»), но оставлял прелюбодеев и лихоимцев, которые тоже суть идолослужители (ibid., 52.26–27).

119. *Socrates Schol.*, Hist. Eccl., IV.28.12–15: μή δέχεσθαι τοὺς ἐπιτεθυκότας εἰς τὰ μυστήρια ἀλλὰ προτρέπειν μὲν αὐτοὺς εἰς μετάνοιαν, τὴν δὲ συγχώρησιν ἐπιτρέπειν Θεῷ, τῷ δυναμένῳ καὶ ἐξουσίαν ἔχοντι συγχωρεῖν ἁμαρτήματα.

120. *Eusebius*, Hist. Eccl., VI.43.1.

ГЛАВА V

КОММОДИАН

1. ЖИЗНЬ

Традиционно считается, что Коммодиан¹, один из первых латинских христианских поэтов, жил в середине III века² в Северной Африке (в Карфагене)³. Первым из христианских авторов о Коммодиане упоминает Геннадий Марсельский (*De scriptoribus ecclesiasticis*, 15, написано между 477 и 494 гг.). Он сообщает, что «когда Коммодиан помимо языческих сочинений прочел и христианские (то есть, по всей вероятности, Св. Писание), он пришел к вере. Став христианином и захотев принести в дар своему Спасителю Христу что-нибудь из своего литературного таланта, он написал посредственным слогом, как бы стихами, книгу «Против язычников» (*Adversus paganos*). И поскольку он был плохо знаком с христианскими писаниями⁴, то смог скорее ниспровергнуть учения язычников, чем утвердить наше. Поэтому он рассуждал против них также и на основании

1. Лат. *Commodianus*. Это имя читается в акростихе в конце поэмы автора *Instructiones* («Наставления», II.35, см. ниже), если начальные буквы стихов читать снизу вверх: *Commodianus mendicus Christi* («Коммодиан, нищий Христов»).

2. Несмотря на единичные возражения и теории (Brewer, Dräseke, Courcelle, Brisson, Thraede), до сих пор большинство исследователей (Ulrich, Lejay, Weyman, Zeller, Révay, D'Alès, Martin, De Labriolle, Daniélou и др.) склоняется к этой дате. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. IV. P. 259; *Daniélou*. Op. cit. P. 93–94. Другие возможные датировки: конец II – начало III в. (Thraede); начало V в. (Brisson, Courcelle); вторая половина V в. (Brewer). См. *Quasten*. Op. cit. Vol. IV. P. 259.

3. Это также мнение большинства исследователей; слишком много обстоятельств – таких, как источники, язык, стиль, темы – говорят в пользу того, что Коммодиан жил в Северной Африке (*Quasten*. Op. cit. Vol. IV. P. 261). Другие предположения: Галлия, Арль (Brewer); Палестина, Газа (как интерпретируются названия последней главы *Instructiones*, 80 (PL): *nomen Gasei*, что было исправлено древними издателями на *nomen Gazei*); Иллирик (Heer); Рим (Martin). См. *Quasten*. Op. cit. Vol. IV. P. 260–261.

4. По-видимому, Геннадию было известно только одно сочинение Коммодиана – *Instructiones*, да и то только его первая книга, поскольку во второй книге *Instructiones* и особенно в *Carmen apologeticum* («Апологетическая поэма») Коммодиан приводит обширные цитаты из Св. Писания и свт. Киприана Карфагенского.

Божественных обетований в весьма простом и грубом смысле, приводя их в недоумение, а нам внушая безнадежность, последовав в этом за писателями — Тертуллианом, Лактанцием и Папием. Наилучшим образом последовав нравственному учению и любви к добровольной бедности, он внушил их тем, кто изучает [его труды]»⁵. Остальные скудные сведения о жизни Коммодиана можно почерпнуть из собственных сочинений автора, в которых он, хотя и часто говорит о себе, своем окружении, христианах и общине, к которой он принадлежал, тем не менее не дает точных сведений о своей личности, месте и времени, в которое он жил.

По словам самого Коммодиана, он долгое время был язычником, посещал языческие храмы и участвовал в нечестивых таинствах (Instr., I.1.4–5; II.16.1; Carm., 3–4). Однако, основываясь на том, что в своей *Carmen apologeticum* Коммодиан показывает прекрасное знание иудаизма, который он резко критикует, некоторые исследователи предположили, что он прошел путь от язычества к иудаизму, а от него — к христианству, которое он принял из-за неудовлетворенности своей жизнью и религией⁶. В какой-то момент своей жизни Коммодиан совершил некий проступок и должен был принести в нем публичное покаяние; однако причины этого он не раскрывает (Instr., II.8.8–9). Кроме того, заключительные слова рукописи *Carmen apologeticum*: *explicit tractatus sancti episcopi...* («закончен трактат святого епископа... [имя утрачено]») — поставили перед исследователями вопрос, не был ли Коммодиан епископом или, по крайней мере, не занимал ли он какую-то церковную должность? Действительно, он был хорошо знаком с устройством церковной общины, с правами и обязанностями каждо-

5. *Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque Christianus, et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermone, quasi versu, librum adversus paganos. Et quia parum nostrarum attigerat litterarum, magis illorum destruere potuit dogmata quam nostra firmare. Unde et de divinis repositionibus adversum illos vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit, illis stuporem et nobis desperationem incutiens, Tertullianum, et Lactantium et Papiam auctores secutus. Moralem sane doctrinam et maxime voluntariae paupertatis amorem optime prosecutus, studentibus inculcavit.* Следует отметить, что Геннадий в своем списке ставит Коммодиана после *Пруденция* (ок. 348–405 гг.) и до *Рубина Аквилейского* (345–410 гг.).

6. Впрочем, в богословии самого Коммодиана присутствует множество иудео-христианских элементов. См. *Daniélou*. Op. cit. P. 93; 95; 96; 101 и др.

7. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. IV. P. 261.

го ее члена. Как представляется, в его поэмах отражается ситуация в Карфагене, сложившаяся в начале 50-х годов III в. в связи с вопросом о падших (см. выше)⁸. Кроме того, он критикует различные злоупотребления, дает всем советы, побуждает к щедрой милостыни, осуждает богатых и угнетателей, которые будут отвечать за свои поступки перед Богом. Его горячий и несгибаемый характер, его бескомпромиссность напоминают Тертуллиана. Тем не менее маловероятно, что Коммодиан занимал какое-либо место в церковной иерархии. Он всегда противопоставляет свое, «частное» мнение тому, что официально признают учителя (*doctores*, см. *Instr.*, II.12.1—3; 18.15; *Carin.*, 61 и далее).

Несмотря на сообщение Геннадия Марсельского, большинство исследователей полагает, что Коммодиан был человеком невысокой культуры и образованности; он плохо знал классическую литературу, но был весьма начитан в Св. Писании и отдельных христианских авторах⁹. Коммодиан был простонародным поэтом, который использовал небогатый народный язык и писал в красочной, но грубой манере. По сравнению с классической латынью язык Коммодиана изобилует многочисленными отступлениями от грамматики: неологизмами, варваризмами, беспорядком в склонении и спряжении, нарушениями правил синтаксиса. Стихотворные размеры его поэм грубы и трудны для понимания. За исключением нескольких счастливых случаев, у него отсутствуют какие-либо следы литературного мастерства. Некоторые исследователи склонны объяснять это желанием Коммодиана приспособиться к народу (*Boissier*)¹⁰, создать новую христианскую поэзию, понятную для всех, в противовес классической, понятной только для образованных (*Amatucci*)¹¹. Несмотря на все это в V в. сочинения Коммодиана в *Декрыте Псевдо-Геласия* были признаны апокрифическими¹².

8. Там же. P. 260.

9. Коммодиану было хорошо известно учение свт. Киприана Карфагенского. См. там же. P. 260.

10. См. *Boissier* G. *La fin du paganisme* II. Paris, 1891. P. 41.

11. См. *Amatucci* A. G. *Storia della letteratura latina cristiana*. Turin, 1955. P. 91—92.

12. См. *Decretum Gelasianum*, PL 59, 163B.

II. ТРУДЫ

1. *Instructiones* («Наставления»¹³, CPL 1470; PL 5, 201–262; CSEL 15, 3–114; CCSL 128, 3–70) представляют собой 80 глав, состоящих из акростихов разных размеров, так что каждый акростих образует название или тему соответствующей главы. Исключение составляют акростихи I.35 и II.15, начальные буквы которых соответствуют буквам латинского алфавита. В поэме можно выделить две части: 1) апологетическую (1–45) и 2) церковно-дисциплинарную. В *первой*, апологетической части Коммодиан жестко и саркастично критикует языческие религии и многобожие, равно как и иудаизм и иудействующих. Кроме того, в последних главах Коммодиан излагает свои эсхатологические взгляды (I.41–45). Во *второй* части поэмы Коммодиан говорит о членах церковной общины и о религиозно-нравственных требованиях, которые к ним предъявляются: об оглашенных (II.1), верующих (II.2–3), кающихся (II.4), отступниках (II.5; 7), младенцах (II.6), воинах Христовых (II.8), беглецах (II.9), плевелах (II.10), лицемерах (II.11), матронах (II.14–15), всем церковном народе (II.16), о готовящихся к мученичеству (II.17), чтецах (II.22), служителях (диаконах, II.23), клириках (II.30), пастырях (епископах, II.24; 33). Кроме того, Коммодиан говорит о бегстве от мира (II.12), о том, каков должен быть христианин (II.13), о борьбе со страстями (II.18–20), об обманчивом мире (II.21), о посещении немощных (II.26), о нищих (II.27), о смерти и похоронах (II.28–29), о молитве (II.34). В последнем акростихе поэмы приводится имя ее автора: *Commodianus mendicus Christi* (II.35).

2. *Carmen apologeticum* («Апологетическая поэма»¹⁴, или *Carmen de duobus populis* «Поэма о двух народах»¹⁵, CPL 1471; CSEL 15, 115 и далее; CCSL 128, 73–113) состоит из 1060 гекзаметров, сгруппированных по два. Это не столько апология, сколько краткое изложение христианского вероучения с ясно выраженной нравоучительной направленностью. Поэма разделяется на четыре большие части. В *первой* части (ст. 1–88) дается представление о самом авторе, обращенном из язычников, который страстно желает, чтобы и другие язычники могли при-

13. Далее: Instr.

14. Далее: Carin.

15. Название этой поэмы не встречается в рукописи и принадлежит издателю ее текста Ж. Мартину (J. Martin, CCSL 128).

нять его веру в Бога, Которого легко узнать через пророков и Христа. Во *второй* части (ст. 89–578) излагается история спасения, начиная с сотворения мира и вплоть до смерти и воскресения Христа. В *третьей* части (ст. 579–790) опровергаются аргументы язычников и иудеев против Божественности Христа и приводится увещание к вере, которая одна лишь может принести спасение. В последней, *четвертой* части (ст. 791–1060) Коммодиан излагает свои эсхатологические взгляды, отличающиеся ярко выраженным хилиазмом. Хотя главная цель автора — это наставление, в поэме заметно стремление пробудить в читателях интерес к их участи в будущей жизни. Сатира, нравственное назидание, эсхатологические картины, простой и остроумный язык — все направлено к этой цели. Кроме того, одна из основных тем этой поэмы, равно как и предыдущей — это беспощадная критика богатых и угнетателей, которые в будущей жизни сами станут рабами святых (Carm., 994–998; Instr., I.43). Вместе с тем христианское вероучение излагается Коммодианом в довольно туманном виде, триадология неразвита и близка к монархианской (см. ниже).

III. УЧЕНИЕ

1. Учение о Боге

Богословие¹⁶ Коммодиана весьма архаично и представляет собой сочетание иудео-христианских элементов. Это видно уже в его учении о Боге. У Коммодиана практически нет никакого следа учения о Логосе Божиим, его роли в творении мира или промышленности о нем. Все ветхозаветные богоявления он относит к единому Богу, а не к Логосу (см. ниже). Сосредоточенная на моменте единства Божия, триадология Коммодиана представляет собой разновидность монархианства¹⁷:

«Есть Бог всемогущий, единый, от Самого Себя
рожденный,
 Которого далее ты найдешь великим и уничиженным.
 Он был положен в слове, Самому Себе лишь известен,

16. Мы имеем в виду *теологию* в узком смысле слова, то есть учение о Боге в себе.

17. См. *Daniélou*. Op. cit. P. 101; *Quasten*. Op. cit. Vol. IV. P. 263, а также Carm., 277–278; 363–366.

Он называется Отцом, и Сыном, и Святым Духом»
(Сарм., 91—94)¹⁸.

Бог безначален, бесконечен и вечен:

«Сей Бог существует без начала и без конца,
Который, прежде чем создать небо, пребывал
в вечности» (125—126).
«Нельзя искать начала Его и конца» (124).

Бог окружен Своей славой и обитает в неприступном свете:

«Он есть Слава, сокрытая для нас и для ангелов,
Так что величие Божие, каково оно, известно только
Ему Самому.
Сияет оно, безграничное, превыше небес, без конца;
Золотое все, что оно есть, словно пламенная Сила.
Эта Слава Божия единственна, превыше всех ангелов,
Это есть Бог вечного света, это — Дух вечности»
(101—106)¹⁹.

Как таковой, Бог непостижим и невидим ни для какой твари:

«Итак, даже сами ангелы не могут познать,
Каков и сколь велик Он» (99—100).
«Каков Он в Своей основе, никто не видит» (109)²⁰.
«Невозможно познать форму столь великого Бога;
Все, что Он есть — Единное, в беспредельном свете
Единый» (113—114)²¹.

18. est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus.
quem infra reperies magnum et humilem ipsum.
Is erat in verbo positus, sibi solo notatus,
qui Pater et Filius dicitur et Spiritus Sanctus.

Выражение a semetipso creatus «от Самого Себя рожденный», по-видимому, указывает на самодостаточность и нерожденность Бога. Похожее выражение допускается также Лактанцием (см. ниже, глава VIII § 3.2), но отвергается Тертуллианом (см. выше, глава II § 2.3.2).

19. Est honor absconsus nobis et angelis ipsis,
quod Dei maiestas, quid sit, sibi conscia sola est.
Relucet immensa super caelos et sine fine;
aureum est totum, quod est quasi flamma virtus.
Haec gloria Dei est unica super angelos omnes,
hoc Deus est lucis aeternae, hoc Spiritus aevi.

20. In primitiva sua qualis sit, a nullo videtur,

21. Idcirco nec poterit tanti Dei forma dinosci;
quidquid est, unum est, inmenso lumine solus.

«Такова Божественность Бога без познанной формы,
Эти тайны известны только Богу небесному» (105–106)²².

Бог запределен всему:

«Все, что небо содержит, всюду с неба Он наблюдает,
И пронизает все взором, и слышит слухом» (127–128).

Тем не менее Бог может являться везде, где пожелает и в той форме, в какой пожелает²³:

«Он преобразуется так, как пожелает Себя открыть.
Он делает Себя видимым ангелам в их образе
И для человека становится человеком, впрочем,
что Бог, – подтверждается словом» (109–112)²⁴.

«И если Он желает, чтобы узнали о Нем, кто Он есть,
С высоты Своего Божества Он делает Себя
способным быть видимым²⁵».

Одним Он являлся в огне и говорил гласом.
Обретал плоть Тот, Кого никакая страна не вмещает.
Он – Бог всемогущий, Господь Своего создания,
Хотя Он невидимый, делает Себя видимым некоторым»
(117–122).

Впрочем, все это лишь временные формы богоявления:

«То Он принимает образ, то растворяется в воздухе»
(123).

2. Творение: ангелы и человек

Согласно Коммодиану, сначала Бог сотворил свет (*ignis*, «огонь») и ангелов, которым Коммодиан усваивает некоторые управляющие функции:

22. *Illic Dei numen est tantum sine cognita forma,
illa sunt secreta solo Deo nota caelorum.*

Понятие *secreta Dei* «тайны Божии» (то есть замыслы, сокрытые в Боге) часто встречается у Коммодиана (см. *Carmin.*, 502; *Instr.*, I.27.19; I.29.11).

23. Следует отметить, что в отличие от Тертуллиана, Новациана, Иустина и других апологетов Коммодиан не относит богоявлений к Логосу Божию.

24. *detransfiguratur, sicut vult ostendere sese.*

*Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
et homini fit homo, ceterum Deus verbo probat<ur>.*

25. *At tamen cum voluit sciri de se ipso qui esset,
numine de tanto fecit se videri capaceм.*

«Но когда Он повелел сложить мир по приказу,
 Огонь расположил, страшный для самих ангелов,
 Которых Он назначил, созданных с меньшим
 могуществом,
 Чтобы они управляли небом, землею и тем, что под ней»
 (95—98)²⁶.

Ангелам как тварным существам недоступно познание Бога по Его сущности (см. выше, Сагт., 99; 101).

Далее Коммодиан, минуя творение остального мира, переходит прямо к человеку и его судьбе:

«[Бог] сотворил первого человека, чтобы он стал
 вечным,
 Но тот подпал смерти, презрев заповедь.
 Ради этого Бог приготовил таковые повествования (?),
 Чтобы обнаружить все козни диавола.
 Правителем на земле Бог поставил этого ангела,
 Который, позавидовав человеку, сам погиб еще прежде»
 (Сагт., 149—154)²⁷.

«Чтобы Адам первоизданный уклонился от заповеди
 Божией,
 Велиар подстерегал его по зависти к созданию.
 И на нас перенес то благо или зло, которое совершил,
 Начальник рода, из-за него мы равно умираем.
 Он сам, удалившись от Божественного слова, стал
 изгнанником» (Instr., I.35.1—5).

26. Sed ex quo decrevit mundum componere signis,
 ignem interposuit metuendum angelis ipsis.
 Quos tamen distribuit minoris potentiae factos,
 ut regerent caelos et terram et subdita terrae.

Не исключено, что под «огнем» (ignis) здесь имеется в виду сама Божественная Слава (см. выше).

27. Hic fecerat primum hominem, ut esset aeternus,
 sed ruit in mortem neglectis ille praecceptis.
 Propter quae storias tantas Deus esse paravit,
 ut inventiones diabuli detegeret omnes.
 Rectorem in terra dederat Deus angelum istum:
 qui, dum invidetur homini, perit ipse priorque.

В *Instructiones* I.3 Коммодиан говорит о падении ангелов в духе апокрифической книги *Еноха*: после сотворения мира Бог послал ангелов на землю, однако они пренебрегли Божественными законами и были увлечены красотой земных женщин, соединением с которыми они осквернились и уже не могли вернуться на небо. От этого союза произошли *исполины*.

В результате грехопадения Адама в мир вошла смерть и грех, связанный с забвением Бога:

«После вкушения плода с древа смерть вошла в мир»
(Instr., I.35.7).

«В пороках начал жить весь род человеческий,
Не вспоминая, Кто есть его Творец» (Carm., 157—158)²⁸.

«Адам, вкусив от плода, получил приказание идти
умирать;
От его греха как все мы умираем, так равно и каждый»
(323—324)²⁹.

Тем не менее Коммодиан полагает, что после грехопадения у человека сохранилась свобода избирать добро или зло:

«Вот, пред тобой лежат два пути: избери тот, какой
хочешь,
Ведь ты не можешь разделиться, чтобы идти по обоим;
Но ты должен найти из них подходящий» (699—701)³⁰.

3. Сотериология

Согласно Коммодиану, спасение людей совершилось в результате пришествия на землю Самого Бога для дарования нового закона и победы над смертью. Однако у Коммодиана остается неясным, кто же пришел на землю — Сын или Отец:

«Это Отец в Сыне пришел, Бог, единый повсюду,
И Он не был бы назван Отцом, если бы не стал Сыном.
Ведь Он не покинул небо, чтобы явиться на земле,
Но, как Он определил, явилось на земле Величие;
Силой Своею Он родился по плоти <...>
<Бог> стал плотью, в которой действовала Сила Божия.
Вот что пророки воспевают: Невидимый должен стать
ВИДИМЫМ,

28. In scelere coepit versari gens omnis humana,
nec respicientes, quis esset creator eorum.

29. Adam degustato pomo mori iussus abiit;
cuius de peccato morimur sic et omnis idemque.

30. Это типичный пример так называемой литературы «двух путей», свойственной многим памятникам раннехристианской церковной письменности (ср. Дидахи, Послание Варнавы, Пастырь Ерма, трактат Тертуллиана *De exhort. cast.*, 2.3).

Чтобы такая Слава ради нас стала человеком»
(Сарм., 277—286)³¹.

«Поэтому Он не захотел являться таким, каков Он есть,
Но сказал, что Он есть Сын, посланный Отцом.
Так Он Сам предал Себя, по слову пророков,
Чтобы Бог на земле был Сыном Всевышнего» (363—366)³².

Коммодиан проводит параллель между грехопадением человека и его искуплением. Так, если в первом случае диавол обманул человека, пообещав ему бессмертие, но в результате подвергнув смерти, то во втором случае Господь обманул диавола, Сам став человеком и захотев умереть, чтобы человека освободить от смерти:

«Так возглашает Божий закон: когда Всевышний стал
уничиженым,
Ад отступил, чтобы Адам был избавлен от смерти;
Снисшел в могилу Господь, сжалившись над Своим
созданием,
И так таинственно Он опустошил крепость смерти.
Перехитрил Господь древнего разбойника, скрывшись,
И захотел пострадать, а скорее его ниспровергнуть.
А тот, дерзкий и всегда свирепый, как враг,
Пока надеялся свирепствовать над человеком, был
побежден Всевышним» (313—320)³³.

31. Hic Pater in Filio venit, Deus unus ubique:
nec Pater est dictus, nisi factus Filius esset.
Nec enim reliquit caelum, ut in terra pareret,
sed, sicut disposuit, visa est in terra maiestas;
de virtute sua carna<liter na>sci <se fecit>
<...> licet facere fimbriam unam.
Iam caro <Deu>s erat, in qua Dei virtus agebat.
Quid, quod prophetae canunt, invisibilem esse videndum,
ut claritas tanta fieret homo quoque pro nobis.
32. Idcirco nec voluit se manifestare, quid esset,
sed Filium dixit se missum fuisse a Patre.
Sic ipse tradiderat semet ipsum dici prophetis,
ut Deus in terris altissimi Filius esset.
33. Sic Dei lex clamat: fieret cum humilis altus,
cederet infernus, ut Adam levaretur a morte,
discendit in tumulum Dominus suae plasmae misertus
et sic per occulta inanivit fortia mortis.
Obrepsit dominus veteri latroni celatus
et pati se voluit, quo magis prosterneret ipsum.

Как в грехопадении древо познания было причиной смерти человека, так в спасении древо Креста стало причиной его жизни:

«Чем злодей первый подверг человека смерти,
Тем же и был побежден; отсюда проистекла для нас
жизнь» (321–322)³⁴.

«Смерть в древе была, и жизнь скрывалась в древе,
На котором висел Бог и Господь, Творец нашей жизни.
Это древо жизни предсказал Господь,
Чтобы тот, кто поверит Ему, так стал бы вкушать от него.
Берет и вкушает сладостно заповеди Вышнего Бога
И уходит, поскольку силен воскреснуть, от смерти.
Кто верит во Христа, вкушает от древа жизни,
На котором висел Господь, по пророчеству Моисея»
(327–334).

«Смерть избрал, будучи завистливым, враг,
Которую Господь поглотил, пострадав и воскреснув
из ада» (361–362).

Так же как древо познания означало древний закон, так и древо Креста, которое было древом жизни, означало новый закон. И так же как непослушание древнему закону стало для человека источником смерти, так и исполнение нового закона есть источник жизни:

«Закон от <древа> был дан первому человеку, чтобы он
его опасался,
Отсюда произошла смерть после пренебрежения
первоначальным законом.

Ныне же протяни руку твою и возьми от древа жизни.
Наилучший закон Господень вослед произошел от древа»
(Instr., I.35.11–14).

«Первый закон был в древе, оттуда и второй»
(Instr., I.36.11).

*Ille quidem audax et semper saevus ut hostis,
dum sperat in hominem saevire, victus a summo est.*

Это учение о Божественной хитрости и обмане дьявола восходит к Оригену (см. Com. Matth., 16.8.300–308).

34. *Per quod prius hominem prostrauerat morti malignus,
ex ipso devictus; unde nobis vita provenit.*

4. *Экклезиология: Церковь из язычников.*
Церковные служения и должности

В полемике против иудеев Коммодиан развивает традиционную тему: ветхозаветная иудейская церковь (*синагога*), не познав Христа, уступила место *Церкви из язычников*. Прообразы этого он находит в Ветхом Завете и у апостола Павла:

«Два народа различила в себе Ревекка:
 Этот первый возник, другой — чтоб ему наследовать»
 (Сарм., 189—190).

«Какая слава вдруг осияла язычников,
 Чтобы они стали народом, которого ранее не было!
 Не был ли удивлен Исав, возлюбленный отцом,
 Что младший брат взял его первородство?
 И синагога не могла узнать время,
 Когда она отпадет и какого лишится Вождя;
 Как было написано: *Птицы знают свои времена,*
А народ сей не узнал время Моего пришествия» (249—256).

То же таинство было прообразовано Ефремом и Манассией, Каином и Авелем, Лией и Ревеккой³⁵:

«Посмотри: Лия была прообразом синагоги,
 Столь слабая глазами, что для Иакова было зна́ком;
 Но служил он опять за любимую младшую —
 Истинное таинство и прообраз нашей Церкви»
 (Instr., I.39.1—4)³⁶.

В поэме *Instructiones* Коммодиан кратко упоминает основные церковные служения и должности, делая акцент на тех религиозно-нравственных качествах, которыми должны обладать их представители. Так, он говорит о *пастырях* Церкви (*pastores*) и *клириках* (*clerici*), то есть, по-видимому, о епископах и пресвитерах (см. Instr., II.24; 30; 33), что если они будут править преданно и верно, если будут помогать бедным и немощным, то исполнят свой долг и сохранят свою паству:

35. См. Instr., 39.1—11, а также *Тертуллиан*, Adv. Jud., 1; Adv. Marc., III.24.8—9; св. *Иустин*, Dial., 134.3—5; свт. *Иринея Лионский*, Adv. Haer., IV.35.1—3.

36. Inspice Liam typum sinagogae fuisse,
 tam infirmis oculis, quam Jacob in signo recepit;
 et tamen servivit rursus pro minore dilecta,
 mysterium verum et typum ecclesiae nostrae.

«В таковых заключается надежда, и живет вся Церковь»
(Instr., II.24.13)³⁷.

О *диаконах* (*ministri, zacones = diaconi*) Коммодиан говорит несколько подробнее:

«Служение Христа, диаконы, исполняйте в чистоте;
О, служители, исполняйте указания Учителя.
Не убегайте от лица справедливого Судии,
Усиливайте свое служение во всем как опытные.
В горняя взирая, всегда будьте преданы Вышнему Богу.
Служители, воздавайте Богу все непорочные таинства³⁸,
Будьте готовы подать пример во всем.
Преклоняйте ваши главы перед пастырями,
Пусть будет так, чтобы вы могли быть угодны Христу»
(Instr., II.23.1–9).

Чтецов (*lectores*) Коммодиан называет «цветами народа», «свещильниками Христовыми» (Instr., II.22.9–10)³⁹.

Совсем немного Коммодиан говорит о *церковных таинствах*. В *крещении* (*in baptismo*) человеку даруется «основа рождения» (*genitali sola donantur*, Instr., II.1.7–8). Совершается оно однократно:

«Единожды ты был омыт, неужели ты можешь креститься заново?» (Instr., II.2.9)⁴⁰.

О *покаянии* Коммодиан говорит более подробно:

«Ты стал кающимся (*paenitens*), молись день и ночь:
Но не удаляйся далеко от Матери [Церкви],
И Всевышний может стать милосердным к тебе.
Исповедание твоего греха не будет тщетным,
О вине своей ты должен открыто скорбеть.
Если ты получил глубокую рану, взыщи врача,
И в наказаниях ты сможешь облегчить свои страдания...
Поэтому я увещаю уязвленных [грехом] идти
с осторожностью,

Браду и власы извалить в земном прахе,
Облечься во вретнице и молить Вышнего Царя

37. *In talibus spes est et vivit ecclesia tota.*

38. *tota Deo reddite inlaesa sacra, ministri.*

39. Перечень других церковных служений см. выше в разделе «Труды».

40. *Semel es lotus, numquid poteris denuo mergi?*

Оказать тебе помощь, да не погибнешь в народе»
(Instr., II.4.1—13).

Подобно Тертуллиану, Коммодиан различает грехи на легкие и тяжкие:

«Если какой-то оглашенный будет отмечен наказанием,
Пусть оно будет заметно, но ты останешься
не без ущерба.
Вот краткое наставление тебе: всегда избегай тяжких
грехов» (Instr., II.1.7—11)⁴¹.

Коммодиан практически ничего не говорит о таинстве *Евхаристии*. Так, мы уже упоминали о «непорочных таинствах» (*inlaesa sacra*), в приготовлении которых участвуют диаконы (см. выше). Кроме того, касаясь праздника Пасхи, Коммодиан говорит:

«Подобает, чтобы на Пасху, в наш счастливейший день,
Родовались и те, кто просят ежедневных раздач:
Пусть им дадут то, что достаточно: Вино и Пищу»
(Instr., II.30.1—3)⁴².

Однако неясно, идет ли здесь речь о Евхаристическом Хлебе и Вине, или об обычном.

5. Эсхатология⁴³

5.1. *Конец времен и признаки его наступления.* Коммодиан придерживался крайне пессимистического взгляда на мир, искаженный грехопадением Адама, а потому полагал всю надежду человека на воскресение и жизнь будущего века:

«Страданье есть все, чем живем мы в сем веке;
А потому в будущем следует искать нам надежду:
В этом и Бог убеждает, и закон, и страданье Христово,

41. Nam si quis peccans catecuminus poena notantur,
insignis illa vivat, sed non sine damna moraris.
Summa tibi: gravia peccata devita tu semper.

42. Congruet in pascha, die felicissimo nostro,
laetentur et illi, qui postulant sumpta diurna:
erogetur eis quod sufficit, vinum et esca.

43. Эсхатологии посвящены *Instructiones*, I.41—43; *Carmen*, 807—1060. Между двумя изложениями много сходства, но есть и различия.

Чтобы мы верили в то, что воскреснем в веке грядущем»
(Carm., 309—312).

В этом нас убеждает и сказание о птице Фениксе⁴⁴:

«Как птица Феникс, готовясь воскреснуть из мертвых,
Дает нам пример того, что можно восстать после
погребения;
В это и Бог всемогущий настойчиво убеждает нас верить,
Что грядет время, когда умершие вновь оживут.
Даже если ныне он — прах и лежащие голые кости,
Восстановится человек, какой был и некогда умер,
И великая будет тогда благодать того века,
Ни скорби, ни слез не будет тогда в нашем теле,
Ни плоть не примет удара меча, ни прыщик не вскочит.
Так Бог устроит, что у [человека] будет еще бо́льшая
слава» (Carm., 139—148).

Однако Коммодиан рассматривает эту надежду на воскресение и будущую жизнь в хилиастической перспективе: ожидаемое воскресение произойдет в *седьмом тысячелетии* и будет восстановлением человека в первоначальное райское состояние, утраченное в результате грехопадения:

«После того как окончатся шесть тысяч лет, мы будем
бессмертны» (Instr., I.35.6)⁴⁵.

Прежде чем рассматривать само тысячелетнее Царство праведных на земле, Коммодиан упоминает те события, которые будут ему непосредственно предшествовать:

«Много будет знамений того погибельного конца,
Но началом его будет седьмое гоненье на нас»
(Carm., 807—808)⁴⁶.

Это гонение совпадет с нашествием готов и других варварских

44. Ср. свт. Климент Римский, Ep. ad Cor., 25; Тертуллиан, De resurr., 13.2—4. Далее эту тему, восходящую к мифу, описанному Геродотом (Historiae, II.73), будет развивать Лактанций (см. ниже, глава VIII).

45. Finitis sex milibus annis immortales erimus. Подобно Юлию Африкану, Коммодиан полагает, что первые три тысячи лет прошли от творения мира до Авраама, а вторые — от Авраама до современной Коммодиану эпохи (см. Carm., 45—48).

46. Multa quidem signa fient tantae termini pesti,
sed erit initium septima persecutio nostra.

народов на империю. Они захватят Рим, поработят сенаторов, но прекратят гонения и будут хорошо обращаться с христианами (Сарм., 810—818). Но затем придет некий сирийский царь (syrgus) — никто иной, как воскресший император Нерон — и освободит римский сенат (823—831):

«Из ада вернется тот, кто ранее занимал царство,
И, долго хранимый, явится в прежнем теле.
Мы утверждаем, что это будет древний Нерон,
Который Петра и Павла прежде подверг наказанию
в Граде.

Сам он снова придет в конце века
Из мест сокрытых, где он сохранился»

(Сарм., 825—830)⁴⁷.

Его приходу будет непосредственно предшествовать приход в Иудею пророка Илии, который будет проповедовать иудеям Христа, а пред теми, кто не поверит ему, сотворит великие знамения и чудеса (833—846)⁴⁸. Однако неверующие иудеи донесут римскому сенату, что Илия есть враг римлян, а сенаторы объявят об этом Нерону и потребуют расправиться с Илией (847—854). По приказу Нерона Илию доставят на повозке в Рим, где он будет умерщвлен, равно как и множество христиан. Но все они на четвертый день воскреснут и будут вознесены Господом на небо (Сарм., 855—864). Затем гонение против христиан продолжится, они будут изгнаны из Рима и преследуемы по всему миру в течение трех с половиной лет (870—886). Тогда на Востоке восстанет некий царь (rex ad orientem), который соберет все народы на войну против Рима. Его пришествие будет сопровождаться великими знамениями: эпидемиями, войнами, голодом, засухой, трубным гласом с неба, огненной колесницей, несущейся среди звезд и факелов⁴⁹; все это — знамения конца света. В результате Нерон будет убит, а Рим разрушен (891—918).

47. Ex infero redit, qui fuerat regno praeceptus
et diu servatus cum pristino corpore notus.
Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum,
qui Petrum et Paulum prius punivit in urbem.
Ipse redit iterum sub ipso saeculi fine
ex locis apocryphis, qui fuit reservatus in ista.

Ср. Instr. I.41.7: Cum fuerit autem Nero de inferno levatus.

48. Ср. Instr., I.41.8: Helias veniet prius signare dilectos.

49. igne quadriga per astra et facula currens.

Затем этот царь-победитель направится в Иудею, где сотворит много знамений и чудес, чтобы соблазнить иудеев поверить в него (927–932). Он объявит себя бессмертным и будет антихристом иудеев, так же как Нерон был антихристом язычников:

«Для нас Нерон стал антихристом, а тот — для иудеев;
Оба они суть два лжепророка последних времен.
Нерон — это гибель для Города, а тот — для земли всей»
(933–935)⁵⁰.

Но скоро антихрист станет неуютен иудеям; они воспротивятся ему и обратятся за помощью к Богу (937–940). Тогда:

«Бог Вседержитель, подводя к концу то, о чем я сказал,
Произведет на свет долгое время скрывавшийся народ.
Они суть иудеи, запертые за Персидской рекой,
О которых Бог хотел, чтобы они оставались там
до конца.

Плен привел их туда, чтобы там оставались;
А из двенадцати колен девять с половиной здесь
пребывали» (941–946)⁵¹.

Эти оставшиеся в Вавилонском плену два с половиной коле-

50. Nobis nero factus antichristus, ille judaeis;
isti duo semper prophetae sunt in ultima fine.
Urbs perditio Nero est, hic terrae totius.

Следует отметить, что в Instr., I.41.12–18 Коммодиан приводит традиционное мнение об одном антихристе — воскресшем Нероне, которому будут поклоняться в Иерусалиме и лжепророк которого сотворит знамения и чудеса:

Tunc Babillon meretrix <erit> incinefacta favilla;
inde ad Hierusalem perget, victorque latinus
tunc dicit: ego sum Christus, quem semper oratis.
Et quidem conlaudant illum primitivi decepti,
multa signa facit quoniam cuius pseudopropheta.
Praesertim, ut credant illi, loquetur imago;
omnipotens tribuit, ut <spiri>talis eradat.

51. Tunc Deus omnipotens, terminet ut cuncta, quae dixi,
producet populum celatum tempore multo.
Sunt autem Judaei trans persida flumine clausi,
quos usque in finem voluit Deus ibi morari.
Captivitas illos ibidem redegit ut essent;
ex duodena tribu nove<m> semis ibi morantur.

Ср. Instr., I.42.1–21. Это представление о *сокрытом народе* встречается в иудейской апокалиптической литературе: 4 Ездры 13:40–50; 5 Ездры; 2 Варух 73:2–5; 74:1; 77:19–22; Откровение Варуха. См. также Daniélou. Op. cit. P. 105–106.

Чтобы в течение тысячи лет они подавали пищу святым»
(Instr., I.43.16—17)⁵⁶.

«Злой в мучении будет посажен за ограду ради питания
праведников.

Тысячу лет Бог все будет [им] доставлять»
(ibid., I.44.19—20)⁵⁷.

5.2. *Тысячелетнее Царство праведных*. Тем временем праведники наследуют тысячелетнее Царство, начало которого будет ознаменовано *первым воскресением* (Откр 20:5):

«Святые войдут в святое Царство
И получают обетованное им Богом [блаженство],
бесконечно ликуя.
Возопиют они к Богу о мертвых, чтобы воскресли,
Что Сам Он некогда обещал о первом воскресении»
(989—992)⁵⁸.

Воскресшие праведники будут жить в святом Граде Иерусалиме, который для этого сойдет с неба (Откр 21:10—26)⁵⁹:

«С неба сойдет Град в воскресении первом.
И что мне сказать о таком небесном строении?
Воскреснем мы для Бога, кто были Ему преданы,
И люди тогда будут нетленны уже, живя без смерти,

56. Flamma tamen gentis media partitur que servans,
in annis mille ut ferant corpora sanctis.

57. Malus in angore saeptus propter iustos alendos.
Ab annis autem mille Deus omnia portat.

Ср. Carm., 987—988:

Quorumque pri<m>ores, praeposit<i> sive legati,
in loco servorum rediguntur sancti<s> iniqui.

Carm., 997—998:

Vix remanent pauci, qui referant talia facta,
et qui reservantur, ut serviant justis, evadunt.

58. Interea sancti intrant in colonia sancta,
qui Dei promissa capiant si fine laetantes.
- Exorant Deum pro mortuis uti resurgant,
quod ipse promisit olim de anastasi prima.

59. Ср. *Тертуллиан*, Adv. Marc., III.24. Интересно, что свт. Иринея Лионский отличал земной Иерусалим, который будет воссоздан в течение тысячелетнего царства, от Небесного, который является его прообразом (см. Adv. Haeres., V.35.2).

Ни скорби, ни воздыхания не будет в сем Граде»
(Instr., I.44.1–5)⁶⁰.

Описание этого Нового Иерусалима у Коммодиана (Instr., I.44.14–18) в основном совпадает с описанием в Откр 21:11–27. Жизнь праведников в нем будет преисполнена различными чувственно-телесными наслаждениями⁶¹:

«Они получают блага, поскольку претерпели страдания
И, вступив в брак, произведут потомство в течение
тысячи лет.

Там будет приготовлена вся дань земли,
Ибо земля, без конца обновляясь, будет давать урожай
в изобилии.

Ни дождь, ни холод не проникнут в золотую крепость,
Не будет ни осад, ни грабежа, как ныне;
Ни в свете светильника не будет нуждаться тот Град:
От Творца своего будет сиять, и не будет там ночи»
(Instr., I.44.8–15).

После седьмого тысячелетия наступит *конец мира* (saeculi ruina)⁶² и *Судный день* (dies iudicii)⁶³. Мировой пожар разрушит весь прежний мир:

«Посланный Богом огонь будет господствовать,
Тогда издаст стон земля в последнем конце [всех] вещей,
А на земле — все народы и все неверующие.
Но [Божий огонь] обойдет стороной крепости своих
СВЯТЫХ.

В одно пламя обратится вся природа,
Сгорит земля до основания, и горы растают.

60. De caelo descendit civitas in anastase prima.
Et quod referamus de fabrica tanta caeleste?
resurgimus illi, qui fuimus illi devoti,
et incorrupti erint iam tunc sine morte viventes,
sed nec dolor ullus nec gemitus erit in illa.

61. Ср. Откровение Еноха, 10:17; *свт. Иринея Лионский, Adv. Haer., V.33.3; Ксиф* (у *Евсевия, Hist. Eccl., III.28*).

62. Carm., 1012. Ср. Carm., 1001–1002:
Ecce canit caelo rauca, sed ubique resultans,
quae pavida<t> totum orbem in ruina cadentem.

63. См. Instr., I.45; Carm., 993–1041.

От моря ничего не останется, будет оно побеждено
 мощным огнем;
 Погибнет это небо, и эта земля изменится.
 Образуется иная новизна неба и вечной земли»
 (Instr., I.45.1–10)⁶⁴.

5.3. *Всеобщее воскресение и Страшный Суд.* Затем явится на землю Сын Человеческий с ангелами Своими и произойдет *второе воскресение*.

«Тогда семь месяцев земля будет очищаться огнем,
 И Того, Кто был уничижен, узрят грядущим с неба.
 С Ним сойдут ангелы вечной славы.
 Могилы разверзнутся, восстанут праведные тела,
 Которые будут восхищены на облака в сретенье Христу
 На воздухе. Господа встретят живые святые.
 Он воскресит и тех [богоубийц], чтобы они увидели
 славу Того,
 Кого они пригвоздили ко Кресту; после чего
 Он возвратит их обратно в преисподнюю»
 (Carm., 1041–1048).

Тогда участь нечестивых и праведных будет окончательно решена:

«После тысячи лет⁶⁵ [нечестивые] будут преданы геенне
 И будут гореть вместе с тем, чьими делами они были»
 (ibid., I.43.18–19)⁶⁶.
 «Те, кто заслуживают, будут посланы в смерть вторую,

64. De die iudicii propter incredulos addo:
 emissus iterum Dei do<mi>nabitur ignis;
 dat gemitum terra rerum tunc in ultima fine,
 in ter<r>a gentes ut tunc incredulae cunctae;
 evitat et tamen sanctorum castra suorum.
 In una flamma convertit tota natura,
 uritur ab imis terra montesque liquescunt,
 de mare nihil remanet, vincetur ab igne potente,
 interit hoc caelum et ista terra mutatur.
 Conponitur alia novitas caeli, terrae perennis.

65. Имеется в виду предшествовавшее тысячелетнее Царство праведных.

66. Nam inde post annos mille gehennae traduntur,
 et fabrica cuius erant cum ipsa cremantur.

А праведники будут помещены во внутренние обители»
(Instr., I.45.11–12)⁶⁷.

«Когда праведники будут ликовать, другие будут гореть
в аду» (Serm., 1053)⁶⁸.

В целом следует отметить, что хилиастическая эсхатология Коммодиана пронизана иудео-христианскими мотивами и очень близка к эсхатологии свт. Иринея Лионского; она характерна именно для западного богословия II–III вв.⁶⁹ Ее следы мы встретим далее у Викторина Петавского и Лактанция.

67. Inde qui mereunt mittuntur in morte secunda,
interius autem habitaculis iusti locantur.

68. Cum iusti laetantur, <il>li in inferno cremantur.

69. См. Daniélou. Op. cit. P. 104–106; 109.

СВЯТИТЕЛЬ ВИКТОРИН ПЕТАВСКИЙ

I. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

По свидетельству блаж. Иеронима¹, свт. Викторин Петавский (или Петавийский)², первый латинский экзегет, был епископом г. Петавия (Petavio, Petabio, Poetovio)³ в верхней Паннонии (ныне г. Птюж (Ptuj) в Словении). Блаж. Иероним Стридонский называет его «нашим Викторином» как своего соотечественника⁴. Точное время епископства свт. Викторина неизвестно; блаж. Иероним в своем списке «знаменитых мужей»⁵ ставит его после еп. Анатолия Лаодикийского (ум. 283 г.) и до Памфила Кесарийского (ум. 309—310 г.); а в своих письмах ставит его, как правило, после Киприана (ум. 258 г.) и до Лактанция (ум. 320—330 гг.)⁶. Амвросиаст ставит свт. Викторина после Тертуллиана и до Киприана⁷. Свт. Викторин Петавский принял славный мученический венец (in clyto martyrio coronatus)⁸, предположительно, в 303—304 г. во время гонений Диоклетиана, хотя некоторые исследователи склонны относить его мученичество к гонениям Нумерана в Иллирике в 283—284 гг.⁹

По словам блаж. Иеронима¹⁰, свт. Викторин знал греческий гораздо лучше, чем латынь (что косвенно говорит о его восточном, а может быть, и греческом происхождении); он не получил достаточного образования в латинской словесности, хотя имел глубокие познания и стремление к образованию¹¹.

1. De vir. ill., 74.

2. Lat. Victorinus Petavionensis.

3. См. Clavis Partum Latinorum. Turnhout, 1961². P. 22; *Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exégète latin.* Paris, 1993. Т. 1. P. 13.

4. Ep. 36.16.

5. De vir. ill., 74.

6. Ep. 48.19; 58.10; 60.10.

7. Comm. in Ep. ad Rom., 5.14, PL 17, 96C.

8. *Hieronymus*, Ep. 58.10. Хотя мы не нашли точного подтверждения факту канонизации Викторина Петавского, но, исходя из того, что он, бесспорно, был епископ-мученик, мы будем называть его, подобно свт. Киприану, *святителем*.

9. См. *Dulaey*. Op. cit. P. 12.

10. De vir. ill., 74.

11. *Hieronymus*, Ep. 58.10; 70.5; Prol. in Isaiam, PL 24, 20.

При всей глубокомысленности сочинений свт. Викторина написаны они были весьма грубым стилем¹². Свидетельство Кассиодора о том, что до принятия епископства Викторин был ритором¹³, скорее всего ошибочно и происходит из смешения Викторина Петавского с известным Римским ритором, философом и богословом *Викторином Марием* (IV в.). Как сообщает блаж. Иероним¹⁴, свт. Викторин Петавский написал следующие сочинения: *Толкования* (*Commentarii*) на *Бытие*¹⁵, *Исход*, *Левит*, *Исайю*, *Иезекииля*, *Аввакума*, *Екклесиаста*¹⁶, *Песнь Песней*, *Евангелие от Матфея*¹⁷, *Откровение Св. Иоанна Богослова*, *Против всех ересей* (*Adversus omnes haereses*) и многие другие. Большинство из этих сочинений — *экзегетические*, так что свт. Викторина по праву можно считать первым латинским экзегетом. За исключением *Толкования на Откровение* ни одно из этих экзегетических сочинений свт. Викторина не сохранилось. Об их характере можно судить лишь по скудным замечаниям Иеронима, который говорит, что в своем Толковании на Бытие свт. Викторин иносказательно понимал благословение Исаака¹⁸; что в словах: *Лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь* (Еккл 4:13), свт. Викторин вслед за Оригеном видел образное указание на Христа и диавола¹⁹; что под *шестью крыльями* двух серафимов (Ис 6:2, LXX) свт. Викторин понимал двенадцать апостолов²⁰; что в Толковании на Евангелие от Матфея свт. Викторин предлагал рассматривать братьев Иисуса не как сынов Марии, но как дальних родственников Иисуса²¹. В целом на экзегезу свт. Викторина большое влияние оказал св. Ипполит Римский и особенно Ориген; в свою очередь, свт. Викторину принадлежит заслуга распространения их влияния на последующую латинскую экзегетическую традицию (свт. Илария, Амвросия, Руфина, Иеронима)²².

Единственное сохранившееся экзегетическое сочинение

12. *Hieronymus*, De vir. ill., 74.

13. De instit. divin. litter., 7, PL 70, 119B.

14. De vir. ill., 74.

15. См. также его Ep. 36.16.

16. См. также Comm. in Ezech., IV.13.

17. См. также Transl. Homil. Origenis in Lucam, prologus.

18. Ep. 36.16.

19. *Hieronymus*, Comm. in Eccl., IV.13.

20. *Он же*, Ep. 18.6.

21. *Он же*, Adv. Helvid., I.17.

22. См. *Dulaey*. Op. cit. P. 17.

свт. Викторина Петавского – это *Commentarium in Apocalypsin* («Толкование на Откровение»²³, после 260 г., CPL 80), которое дошло до нас в нескольких редакциях. Согласно И. Хаусслейтеру (J. Haussleiter), издателю текста этого толкования в *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL 49, 11–154, Vienna, 1916), первоначальная редакция (со значительными лакунами) сохранилась лишь в одной рукописи XV в., хранящейся в Ватиканской библиотеке (Codex Ottobonianus latinus 3288A), а также в сделанных с нее копиях XV в. и XVI в. Эта редакция имеет ярко выраженный хилиастический характер. Вторая редакция была сделана блаж. Иеронимом, который предпринял ее по просьбе некоего монаха Анатолия. Хотя в прологе Иероним отмечает, что он ограничился только несколькими добавлениями, сокращениями и исправлениями первоначального текста, на самом деле проделанная им работа была гораздо более обширной и глубокой. Он не только улучшил стиль свт. Викторина и во многих местах заменил старый латинский перевод Св. Писания новым, но и устранил все места, содержавшие хилиастические представления, а также существенно дополнил первоначальный текст различными добавлениями и вставками, заимствованными, главным образом, из толкований *Тихония*. Текст *Толкования* свт. Викторина в редакции Иеронима впервые был опубликован в 1542 г. в Париже. В третьей редакции *Толкования* свт. Викторина, принадлежащей неизвестному автору, приводятся длинные цитаты из текста Откровения; редакция Иеронима здесь подверглась новым многочисленным исправлениям. Именно эта третья редакция послужила основой для Итальянского издания 1558 г., а затем издания Галланди (Gallandi) в *Bibliotheca veterum partum* (XVIII в.); она же была воспроизведена в PL 5, 317–344 (*Scholia in Apocalypsin Joannis*). Наконец, четвертая редакция *Толкования* свт. Викторина представляет собой эклектическое соединение трех предшествующих редакций с многочисленными новыми дополнениями и перестановками текста. Кроме хилиазма первоначальный вариант *Толкования* свт. Викторина примечателен тем, что в нем содержится иудео-христианское предание о воскресшем Нероне (*Nero redivivus*)²⁴. Кроме того, свт. Викторин впервые излагает *теорию повторения*, согласно которой в *Откровении* опи-

23. Далее: Comm. in Apoc.

24. См. выше, глава V § 5.1.

сывается только один ряд будущих событий, повторяющихся несколько раз в разных формах. Так, в рассказе о чашах в иной форме повторяется то, что уже было сообщено в рассказе о трубах²⁵.

Кроме *Толкования на Откровение* свт. Викторину Петавскому принадлежит небольшой, но очень интересный *Tractatus de fabrica mundi* («Трактат о сотворении мира»²⁶, ок. 250 г., CPL 79), сохранившийся в единственной рукописи (*Codex Lambethanus* 414, IX в.) и впервые изданный Ж. Кавом (J. Cave) в 1688 г., а затем воспроизведенный в PL 5, 301–314 и CSEL 49, 3–9. Долгое время считалось, что этот трактат – всего лишь фрагмент, изначально принадлежавший к какому-то из многочисленных толкований свт. Викторина, возможно, к указанному выше *Толкованию на Бытие*. Однако подробный анализ структуры текста показал, что он является самостоятельным законченным трактатом, в котором отчетливо выделяются следующие части: 1) вступление (цель написания трактата); 2) рассуждение о первых семи днях творения; 3) число семь как Божественный символ земных и небесных вещей; 4) параллель между семи днями творения и домостроительством Воплощения согласно различным значениям числа семь; 5) заключение (двенадцать свидетелей дел Божиих)²⁷. В этом трактате свт. Викторин рассматривает библейский рассказ о творении мира в символическо-аритмологическом ключе. Особенно подробно он останавливается на анализе числа *семь*, выделяя его различные значения. Особенностью этого трактата является соединение в нем экзегетических принципов и построений *Александрийской школы* (Оригена) с уже устаревшими к тому времени хилиастическими представлениями, поэтому очень большое место в трактате отводится свидетельствам книги Откровения. По-видимому, именно хилиазм свт. Викторина стал причиной того, что в V в. его сочинения в одном послании папы Геласия, которое было повторено в *Декрете Псевдо-Геласия*²⁸, были отнесены к запрещенным книгам.

Кроме того, свт. Викторину приписывается ряд других сочинений, подлинное авторство которых ученым установить до сих пор не удалось²⁹: *De decem virginibus* («Гомиллия о десяти девах»),

25. См. *Allo E.-B. Saint Jean, L'Apocalypse*. Paris, 1921. P. 221.

26. Далее: *De fabr. mund.*

27. См. *Dulaey*. Op. cit. P. 26–29.

28. PL 59, 163.

CPL 81); *In Genesim: Factum est vespere et mane, dies unus* («На слова книги Бытия: И был вечер, и было утро, день один», CPL 82; PL 8, 1009–1014); *Ad Justinum Manichaeum* («К Иустину-манихею», CPL 83; PL 8, 999–1010); *De physicis* («О природе», PL 8, 1295D–1310C)³⁰; *Anonymi chiliastae in Matthaeum fragmenta* (Фрагменты толкований неизвестного хилиаста на Евангелие от Матфея); *каталог 32 ересей*, присоединенный к трактату Тертуллиана *De praescriptione*³¹; *Хронологический фрагмент* (PL 129, 1369) и некоторые другие.

II. УЧЕНИЕ

1. Символ веры и бинитаризм

Богословие свт. Викторина, о котором мы можем судить по двум его сохранившимся сочинениям (первое из которых подверглось значительной переделке со стороны последующих авторов), отличается своим архаичным характером. Так, *мерило веры* (*mensura fidei*), которое он приводит в 11-ой главе своего *Толкования на Откровение*, весьма просто: «Исповедуем Отца всемогущего и Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, духовно рожденного у Отца прежде начала века, ставшего человеком и, после того как была побеждена смерть, воспринятого Отцом на небесах вместе с телом, Святого Господа, Залог бессмертия» (Comm. in Apos., XI.1)³². Кроме того, свт. Викторин склонен к *бинитаризму* — смешению Второго и Третьего Лица Св. Троицы и, таким образом, к учению о двоице — Отце

29. См. *Bardy G. Victorin de Pettau // DTC XV, 2884–2886; Dulaey. Op. cit. P. 37* и далее.

30. Последние три сочинения ранее приписывались Марию Викторину.

31. См. выше, глава II. Возможно, именно этот трактат имел в виду блаж. Иероним под названием *Adversus omnes haereses* («Против всех ересей», *De vir. ill., 74*). См. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 412*.

32. Текст приведен по CSEL 49, 96.5–6: *Patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et hujus filium Dominum nostrum Jesum Christum ante originem saeculi spiritualiter apud Patrem genitum, factum hominem, et morte devicta in caelis cum corpore a Patre receptum, sanctum Dominum et pignus immortalitatis. Cp. PL 5, 334A: Patrem confiteri omnipotentem esse dicimus, et hujus filium Christum ante originem saeculi apud Patrem genitum, hominem factum in anima vera et carne, utraque miseria et morte devicta, et in caelos cum corpore a Patre receptum effudisse Spiritum sanctum, donum et pignus immortalitatis: hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc esse manum Dei, et Verbum Patris ex Deo, per omnia Dominum et conditorem orbis: haec est arundo et mensura fidei, et nemo adorat aram sanctam, nisi qui hanc fidem confitetur.*

и Сыне³³. Так, в первой редакции свт. Викторин, истолковывая образ венца из двенадцати звезд, говорит, что «это венец отцов, от которых Святой Дух должен был воспринять плоть»³⁴. В другом месте свт. Викторин, объясняя, почему иудейский первосвященник только один раз в год мог входить во Святое святых, говорит: «[Это] означало, что сие намеревался сделать Святой Дух, т. е. то, что Он единожды пострадал»³⁵. Однако следует отметить, что бинитаризм свт. Викторина не столь очевиден, как у Лактанция; не менее часто он проводит довольно ясное различие между Св. Духом и Словом Божиим, как, например, в следующем месте: «Не только пророческий Дух, но и Само Слово Бога Отца Вседержителя, Которое есть Его Сын, Господь наш Иисус Христос, приняло на Себя те же самые образы (т. е. четыре животных из Откр 4:7) во время Своего пришествия к нам. Действительно, когда Он нам проповедует, Он есть как бы *Лев* и *Львенок*. Затем, Он Сам стал *Человеком* ради спасения людей для победы над смертью и освобождения всех. Далее, когда Он Самого Себя принес в жертву Отцу за нас, Он был назван *Тельцом*. Наконец, когда Он победил смерть и восшел на небеса, распростирая Свои крылья и покрывая Свой народ, Он был назван *Орлом летящим*» (Comm. in Арос., IV:7)³⁶. «После того как Господь восшел на небеса и открыл все тайны, Он *послал Святого Духа* (misit Spiritum sanctum), слова Которого проповедники подобно стрелам послали в сердца людей для того, чтобы поразить их неверие» (Comm. in Арос., VI:1–2).

33. См. Macholz W. Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902; Loofs F. Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus. Leipzig, 1930. S. 126 и далее.

34. corona patrum, ex quibus erat Spiritus sanctus carnem sumpturus (CSEL 49, 106); в PL: Corona autem stellarum duodecim chorum patrum significat secundum carnis nativitatem, ex quibus erat Christus carnem sumpturus (Schol. in Арос., 12.1–2, 336B).

35. significabat Spiritum sanctum hoc esse facturum, id est, quod passus est semel factum esse (CSEL 49, 75); в PL: significante Spiritu sancto Christum hoc semel facturum (Schol. in Арос., 6.9, 329D).

36. Текст приведен по CSEL 49, 52.11: Non solum autem Spiritus propheticus, sed et ipsum Verbum Dei Patris omnipotentis, qui est Filius ipsius, Dominus noster Jesus Christus feret easdem imagines in tempore adventus sui ad nos.

Ср. в PL 5, 325B: Non solum autem suas Evangelistae quaternas similitudines in suis exordiis Evangeliorum exprimunt, sed et ipsum Verbum Dei Patris omnipotentis qui est Filius ejus, Dominus noster Jesus Christus fert easdem imagines in tempore adventus sui. Cum nobis praedicat, est tamquam leo et catulus leonis. Et

2. Учение о творении мира в свете библейской
и античной аритмологии

Вслед за Тертуллианом свт. Викторин говорит, что Бог сотворил этот огромный мир для украшения Своего величия (in ornamento majestatis suae, De fabr. mund., PL 5, 302B). Тем не менее мир творится так, чтобы он был полезен для человека. Бог сотворил мир в шесть дней, а в седьмой день освятил Свое творение благословением, так что все небесное и земное было образовано в семь дней.

Свт. Викторин лишь кратко останавливается на первом дне творения и говорит, что вначале Бог сотворил свет, который Он разделил на двенадцать часов дня и двенадцать часов ночи для того, чтобы труд и отдых людей поочередно сменяли друг друга (ibid., 303A). Эти двенадцать часов дня и двенадцать часов ночи задают отсчет месяцам, годам, временам и векам (313B). Сообразно этим часам были установлены и двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи, которые суть двадцать четыре «свидетеля дней и ночей» (testes dierum et noctium) — двадцать четыре *старца* (seniores), сидящие перед престолом Божиим (Откр 4:4), которые так называются потому, что они старше всех остальных ангелов и людей, сотворенных в шестой день (313B—314A).

От первого дня свт. Викторин, минуя второй и третий, переходит сразу к *четвертому* дню, в который были сотворены два небесных светила для управления днем и ночью и для указания времен. Согласно свт. Викторину, число *четыре* (tetras, букв. «четверица») символизирует четыре элемента (quatuor elementa), четыре времени года (quatuor tempora); четырех таинственных животных (quatuor animalia), стоящих перед престолом Божиим; четыре Евангелия, четыре реки рая, четыре поколения людей (quatuor generationes populorum): от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Христа; четвертый день недели (т. е. среду), в который Господь был взят под стражу (304A—305A)³⁷.

cum propter salutem hominum, homo factus est, ad mortem devincendam et universos liberandos. Et quod se ipsum obtulerit hostiam Patri pro nobis, vitulus dicitur est. Et quod mortem devicerit et ascendit in caelos, extendens alas suas et protegens plebem suam, aquila volans nominatus est.

37. Как отмечает Ж. Даниелу, это очень интересное место, указывающее на существование древней традиции, согласно которой пасхальная вечеря имела место в среду. См. *Daniélou*. Op. cit. P. 114.

В пятый и шестой день земля и вода по повелению Творца произвели свои живые существа. Кроме того, в шестой же день Бог по Своему образу и подобию сотворил человека, «господина всех вещей» (*dominum omnium regum*, 305A). Еще прежде человека Бог сотворил ангелов и архангелов, «полагая духовное прежде земного» (*spiritalia terrenis anteponeus*, 305A). Он не сделал этого раньше, чем было завершено все остальное творение, во-первых, для того, чтобы кто-нибудь не подумал, что ангелы были помощниками Бога в творении, а во-вторых, потому что все вещи были «приготовлением царства» (*praeparatio regni*) для человека, на что указывает и само название шестого дня (греч. *parasceve* «пятница», букв. «приготовление», 306A). Возможно также, что свт. Викторин в свете своего хилиазма понимает это царство как будущее *тысячелетнее царство Христово*, которое наступит по прошествии шестого («подготовительного») тысячелетия³⁸.

Седьмой день, в который Бог почил от дел Своих, имеет, по преимуществу, символическое значение. Семь дней отражают структуру неба и земли (303A); с их помощью Господь обозначил каждый из семи тысячелетних периодов мировой истории (*singula millia annorum*), поскольку пред очами Господа *тысяча лет, как один день* (Пс 89:5), и по пророчеству Захарии у Господа *семь очей* (Зах 4:10), в которых утверждены эти семь тысяч лет (309A). День седьмой означает «истинную субботу» (*verum sabbatum*), т. е. седьмую тысячу лет, в которой Христос будет царствовать со своими избранными (309B–310A). Согласно свт. Викторину, который в этом следует за свт. Иринеем Лионским, семи дням соответствуют *семь небес*, утвержденные Словом Господним и получившие силу от *Духа уст Его* (Пс 32:6); этим семи дням соответствуют *семь духов*, почивших на Христе: дух премудрости, разума, совета, силы, ведения, благочестия и страха Божия (Ис 11:2–3 (LXX), PL 5, 310A). Семь духов означают семь творческих энергий Бога Слова (*Deus Verbum*), проявленных в творении: Он называется *Премудростью*, поскольку сотворил свет, *Разумением* — поскольку сотворил небо, *Советом* — поскольку сотворил землю и море, *Силою* — поскольку сотворил солнце, луну и остальные светила, *Ведением* — поскольку повелел земле и морю произвести свои порождения, *Благочестием* — поскольку сотворил человека, *Страхом*

38. См. *Daniélou*. Op. cit. P. 115.

Божиим — поскольку благословил и освятил его (311АВ). Кроме того, число семь означает *семь рогов и семь очей Агнца* (Откр 5:6), *семь огненных светильников*, горящих перед престолом, которые суть *семь духов Божиих* (Откр 4:5); *семь золотых светильников* (Откр 1:12); *семь агнцев* (Лев 23:18), *семь женщин* у Исайи (Ис 4:1); *семь церквей* у ап. Павла, *семь диаконов* (Деян 6:3), *семь ангелов* и *семь труб* (Откр 8:2), *семь печатей* (Откр 5:1), *семь недель* Пятидесятницы, *семь седмиц* у пророка Даниила (Дан 9:25), *семь колонн* дома Премудрости (Притч 9:1) и т. д. (311В—312А). Кроме того, число семь означает *семь событий домостроительства* (providentia) Христа во плоти: 1) Св. Дух преисполнил Св. Деву Марию в тот день, когда Бог сотворил свет (= 1-й день)³⁹; 2) Христос обратился в плоть в тот день, когда Он создал сушу и моря (= 3-ий день); 3) Он обратился в молоко⁴⁰ в тот день, когда сотворил светила (= 4-ый день); 4) Он обратился в кровь в тот день, когда земля и вода произвели живые существа (= 5-ый день); 5) Он обратился в плоть и родился в тот день, когда сотворил человека (= 6-ой день); 6) Он пострадал в тот день, когда пал Адам (= 7-ой день); наконец, 7) Он воскрес в тот день, когда сотворил свет (т. е. в 1-й = 8-ой день, 313А)⁴¹. Так Бог воссоздал Ветхого Адама в семидневный срок (Adam illum per septimanam reformaverit) и оказал помощь всему Своему творению в целом. Число семь означает также и различные возрасты Христа, которые Он проходил в Своей человеческой жизни: рождество, младенчество, детство, отрочество, юность, зрелый возраст и смерть (313А)⁴². Здесь свт. Викторин опирается на античное представление о семи возрастах человека. Впоследствии Августин перенесет это представление о семи возрастах на семь мировых эпох. Кроме того, свт. Викто-

39. Заметим, что 2-ой день пропущен.

40. Речь идет о бытовавших в древности представлениях о формировании человеческого эмбриона в утробе матери. См. *блаж. Августин, De diversis quaestionibus*, 56.

41. Quis itaque lege Dei doctus, quis plenus Spiritu sancto, non respiciat corde, ea die Gabriel angelum Mariae virgini evangelizasse, qua die draco Evam seduxit; ea die Spiritum sanctum Mariam virginem inundasse, qua lucem fecit; ea die in carne esse conversum, qua terram et aquam fecit; ea die in lacte esse conversum, qua stellas fecit; ea die in sanguine, qua terra et aqua foetus suos ediderunt; ea die in carne esse conversum, qua die hominem de humo instruxit; ea die natum esse Christum, qua hominem finxit; eadem die esse passum, quo Adam cecidit; ea die resurrexit a mortuis, qua lucem fecit.

42. Humanitatem quoque suam septenario numero consummat, nativitatis, infantiae, pueritiae, adolescentiae, juventutis, perfectae aetatis, occasum.

рин отмечает не только параллель между Адамом и Христом, но и между Евой и Марией: архангел Гавриил благовествовал Св. Деве Марии в тот день, когда «дракон», т. е. диавол, соблазнил Еву (313А). Наконец, свт. Викторин говорит и о *восьмом дне* как дне грядущего Суда; этот день выходит за пределы седмицы времен, т. е. наступит после тысячелетнего царства Христова (308А).

3. Эсхатология

Эсхатологическое учение свт. Викторина представляет собой хилиазм, близкий к учению свт. Ириней и Коммодиана. Как мы уже отметили, в *De fabrica mundi* свт. Викторин рассматривает седьмой день творения как прообраз «истинной субботы», седьмой тысячи лет, в которой Христос будет царствовать со своими избранными (см. выше). В *Commentarium in Apocalypsin* (в первой редакции) свт. Викторин истолковывает книгу *Откровения* также в хилиастическом смысле. Последним временам и пришествию антихриста будет непосредственно предшествовать приход пророка Илии для проповеди (Comm. in Aros., XII.12:6–9; XIV.6). Под семью царями Откр 17:10 свт. Викторин понимает римских императоров от Гальбы до Нервы (причем Домициан, во время правления которого писал св. апостол Иоанн, является шестым, *ibid.*, XIII.17:10). После седьмого царя, Нервы, придет *восьмой царь*; это будет никто иной, как Нерон, которого Бог воскресит из мертвых и пошлет на землю, чтобы он был царем иудеев (XIII.17:16)⁴³. Иудеи примут его как Христа (*tamquam Christum*); он будет призывать всех соблюдать ветхозаветный закон и обрезание, и те, кого он соблазнит, будут называть его Христом (*ut Christus ab eis appelletur, ibid.*). Вместе с антихристом придет и его лжепророк (*magnus falsusque propheta*), который сотворит знамения и чудеса перед всеми народами (XIII.13:11). Свт. Викторин отмечает роль сатаны в эсхатологических событиях: князь отпадших духов, до времени содержащийся на втором небе, будет низвержен на землю (XII.12:6–9), и ему будут поклоняться в Иерусалимском храме, поскольку лжепророк сделает золотой образ антихриста и поставит его там, а сатана войдет в этот образ и

43. Hunc (sc. Neronem) ergo suscitatum Deus mittet regem dignum, sed dignum qualem meruerunt Iudaei... De inferno autem illum resurgere.

будет издавать гласы и оракулы, так что люди должны будут поклоняться ему и получать число его (т. е. сатаны) на челе или правой руке, без чего никто не сможет ни покупать, ни продавать. Это будет *мерзость запустения*, стоящая на святом месте (XIII.13:13).

После победы над антихристом последует *первое воскресение* — воскресение праведных, которые войдут в свою славу (XX.2). С неба сойдет Новый Иерусалим, и откроется тысячелетнее Царство Христово (*regnum Christi, regnum sanctorum*, XXI.1). Все святые соберутся в Иудее и поклонятся там Богу (I.5). Подобно Коммодиану, свт. Викторин описывает жизнь в этом Царстве в чувственно-телесных красках. Все творение по повелению Божию в изобилии произведет всевозможные блага. Бог перенесет туда все богатства моря и сокровища народов. Праведники будут пить вино, натираться благовониями и проводить жизнь в непрестанном веселии (XXI.5). Однако, в отличие от Коммодиана свт. Викторин не предполагает, что там будут продолжаться брачные отношения. Часть грешников останется в живых для служения святым (*in servitute sanctorum*, XIX.1); но в последние времена, когда окончится царство святых, они погибнут, еще прежде Страшного Суда, когда диавол будет выпущен на свободу (XX.4—10). По окончании владычества диавола наступит *второе, всеобщее воскресение*, когда воскреснут не только праведники, но и грешники, чтобы предстать на Суд и подвергнуться справедливому наказанию. Интересно, что эти два воскресения свт. Викторин ставит в связь с двумя трубными гласами: первым из 1 Фес 4:16 и вторым из 1 Кор 15:52, который назван последним (XX.2)⁴⁴.

44. См. *Daniélou*. Op. cit. P. 110—111.

ГЛАВА VII

АРНОБИЙ

I. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

Арнобий Старший, или Африканский¹, родился около 240 г. в Нумидии (проконсульская Африка)². При императоре Диоклетиане (284—305 гг.) он преподавал риторику в Нумидийском г. Сикка³. В числе его учеников был знаменитый впоследствии апологет *Лактанций*⁴. Сначала Арнобий был ревностным язычником и противником христианства⁵; но позже, побуждаемый какими-то сновидениями (*somniis*), уверовал во Христа⁶. По свидетельству блаж. Иеронима, местный епископ не допустил его до крещения, пока тот не дал письменное заверение искренности своего обращения. Так Арнобий написал свое единственное апологетическое сочинение *Adversus nationes*⁷. Пора расцвета Арнобия датируется в *Хронике* Иеронима 327 годом, что скорее всего является ошибкой; по-видимому, с этой датой можно связать лишь смерть Арнобия. В науке Арнобий был назван *Старшим* (*major*), в отличие от другого латинского богослова V века Арнобия *Младшего*.

1. Лат. Arnobius Major (Afer).

2. Некоторые исследователи на основании имени Арнобия полагают, что он был греческого происхождения. В самом деле, имя *Arnobius* восходит к двум греческим словам: ἀρνίον «agneц» и βίος «жизнь». См. *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg, 1903. Т. II. S. 465; Дроздов Н. М. Арнобий: Семь книг против язычников. Киев, 1917. С. 1, прим. 1.*

3. *Hieronymus, De vir. ill., 79: Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit. Его же, Chronicon, PL 27, 675: Arnobius in Africa rhetor clarus habetur, qui cum in civitate Ciccae ad declamandum juvenes erudiret.*

4. *Hieronymus, De vir. ill., 80; Ep., 70.5.* См. ниже, глава VIII.

5. *Hieronymus, Chronicon, PL 27, 675; Adv. nat., I.39; III.24.*

6. *Hieronymus, Chronicon, PL 27, 675: et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur... fidem, quam semper impugnaverat.* Возможно, истинной причиной обращения Арнобия был страх перед вечной смертью и стремление достичь бессмертия (см. *Adv. nat. II.32*).

7. *Hieronymus, De vir. ill., 79: scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina; Chronicon, PL 27, 675: neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnaverat: elucubravit adversus pristinam religionem luculentissimos libros, et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit.*

Единственное сочинение Арнобия *Adversus nationes*, или *Adversus gentes* («Против язычников»⁸, CPL 93; PL 5, 718–1288; CSEL 4, 3 и далее) включает в себя семь книг, написанных им в разное время. По-видимому, ранее всех была написана 2-я книга — в 297 г. или немного раньше⁹; 1-я книга была написана ок. 300 г.¹⁰ Обе тесно между собой связаны. В 4-ой книге упоминается о сожжении христианских книг и разрушении церквей¹¹, поэтому она написана, скорее всего, после 303 г., когда был издан первый эдикт Диоклетиана о преследовании христиан. Последней 7-ой книге недостает литературной отделки, что может говорить о том, что Арнобий умер, не успев полностью ее закончить. Анализ структуры сочинения наводит на мысль, что оно не было опубликовано все сразу. Арнобий нигде не говорит о завершении гонений на христиан, что свидетельствует о том, что все сочинение написано до 311 г. Таким образом, несмотря на свидетельство блаж. Иеронима, следует признать, что трактат Арнобия писался на протяжении нескольких лет.

По структуре трактат Арнобия можно разделить на две большие части: *апологетическую* (кн. 1–2) и *полемическую* (кн. 3–7). В *первой* книге Арнобий, подобно Тертуллиану и свт. Киприану, опровергает клевету язычников, что христиане, не почитая языческих богов, вызвали их гнев и виновны в стихийных бедствиях и социальных катаклизмах; здесь же кратко излагаются основные положения христианского учения о едином Боге и о Христе как Боге (I.31; 34; 47; 53; 60–65). Во *второй* книге говорится о том, что Христос принес на землю истинную религию, которую доказал Своими делами, и многие ее положения подтверждают сами языческие философы. В главах 14–62 Арнобий делает большое отступление, в котором исследует вопрос о происхождении и природе человеческой души, а также о происхождении зла. В *третьей* книге едко высмеиваются языческая религия и антропоморфические представления о Боге. В *четвертой* книге Арнобий подвергает критике представление о богах как гипостазированных понятиях. В *пя-*

8. Далее: Adv. nat. Иероним называет трактат Арнобия *Adversus gentes*, но в одной рукописи IX века (Codex Paris. 1661) он называется *Adversus nationes*, что считается более точным названием. См. *Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 384.*

9. Adv. nat., II.71.

10. Adv. nat., I.13.

11. Adv. nat., IV.36.

той книге высмеивается языческий культ (в частности, практика мистерий), а также аллегорические толкования мифов о богах. В *шестой* книге подвергается критике материальная сторона языческих культов (идолы, храмы) и утверждается духовность истинного богопочитания. Наконец, в *седьмой*, незаконченной книге высмеиваются языческие жертвоприношения, которым Арнобий противопоставляет христианское служение Богу в духе и истине (VII.37), а также показывает несостоятельность представления о гневе богов, который, по его мнению, несовместим с природой истинного Божества (VII.38–51).

Источники сочинения Арнобия разнообразны. Из античных авторов Арнобий лучше всего знаком с Платоном, которого он цитирует 14 раз. Помимо Платона во 2-ой книге встречаются отрывки из орфиков, Сивиллиных оракулов, многочисленные аллюзии на *Corpus Hermeticum*, неоплатоников, Халдейские оракулы и другие эллинистические религиозно-философские сочинения¹². Кроме того, Арнобию известно учение каких-то *viri novi* «новых людей» (II.15), скорее всего христианских гностиков. Из римских авторов почетное место Арнобий уделяет Цицерону, «предшественнику христианства» (III.6–7). Его сочинение *De natura deorum* дает Арнобию множество аргументов против политеизма (см. Adv. nat., кн. III–IV). Римскую религию Арнобий знает по Варрону. Кроме того, Арнобий знаком с сочинением Лукреция *De rerum natura* и даже испытал его философское влияние. По-видимому, Арнобий не был знаком с Ветхим Заветом и плохо знал Новый (ср. не прямые цитаты в Adv. nat., I.6; II.6). Из христианских писателей Арнобий знает Климента Александрийского (в частности, его *Protrepticus*, II.36 цитируется в Adv. nat., IV.25). Кроме того, у Арнобия встречается множество параллелей с апологетическими сочинениями Минуция Феликса, Тертуллиана и свт. Киприана, хотя он ни разу не упоминает их по имени. Язык Арнобия чрезвычайно богат. Его сочинение изобилует архаизмами, поэтическими словами, отвлеченными и специальными понятиями, относящимися прежде всего к языческому культу.

Арнобий не оказал сколь-нибудь значительного влияния на последующих западных богословов, что во многом было связано с теми нецерковными взглядами, которые встречаются в его сочинении. Даже ученик Арнобия Лактанций остался чуж-

12. См. Quasten. Op. cit. Vol. II. P. 386.

дым тех идей, которые были присущи его учителю, и нигде ни разу не упоминает о нем. Блаж. Иероним свидетельствует о широком распространении сочинения Арнобия в IV в.¹³ По-видимому, на основе трактата Арнобия был составлен псевдо-тертуллиановский трактат *De execrandis gentium diis* («О достойных проклятия языческих богах»)¹⁴. Считается, что Арнобий оказал влияние на возрождение античного жанра *Quaestiones* в христианской письменности (см. *Adv. nat.*, II.64–65). Ввиду множества еретических утверждений Арнобия его сочинение в V веке в *Декрете Псевдо-Геласия*¹⁵ было включено в список запрещенных книг. Для новоевропейской науки Арнобий дал ценные сведения о языческой религии, почему и получил титул *Varro christianus* («христианский Варрон»). После реформации у него также черпали аргументы против католицизма.

II. УЧЕНИЕ

1. Апологетика и полемика. Особенности богословия

Как *апологет* Арнобий успешно доказывает, что христиане — не атеисты, но почитают единого Бога Творца и поклоняются не человеку, но Богу, ставшему человеком. Хотя его защита и не лишена слабых сторон, тем не менее Арнобий должен быть признан одним из наиболее искусных христианских апологетов¹⁶. Как *полемист* Арнобий, основываясь главным образом на скептических аргументах, подвергает беспощадной критике языческую религию, культ, мистериальную традицию, аллегорическое понимание мифов. Арнобий также полемизирует с античной философией, хотя многое сам из нее заимствует — у скептиков, эпикурейцев и у Платона, которого называет *divinus, multa de Deo digna nec communia sentiens multitudini* «божественным, считавшим о Боге много достойного и непохожего на [мнение] толпы» (*Adv. nat.*, II.36).

Что касается *богословия* Арнобия, то оно представляет собой определенный шаг назад в догматическом развитии¹⁷. В нем

13. *Hieronymus*, De vir. ill., 79.

14. См. выше, глава II, раздел «Труды».

15. PL 59, 163.

16. Дроздов. Указ. соч. С. 81.

17. Впрочем, Гарнак отводит ему несколько страниц в своей «истории догм». См. *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg, 1888. Bd. I. S. 671–672.

причудливо сочетаются истинные положения с ложными, христианские с языческими. Это объясняется тем, что Арнобий только частично основывался на Церковном учении, но многое почерпнул частью из античной философии, частью из каких-то гностических источников, частью же из собственного разума. Отсюда происходит множество его заблуждений. Свои богословские утверждения Арнобий практически не пытается согласовывать со Св. Писанием. Ветхий Завет он отвергает как «иудейские и саддукейские басни», не имеющие ничего общего с христианством (III.12). Более известен Арнобию Новый Завет, который он называет *nostrae litterae, nostra scriptura* «наше Писание» (I.57; IV.36). В отличие от большинства раннехристианских апологетов Арнобий не развивал «теорию заимствования» и прямо говорил, что христианские Писания менее древние, чем языческие сочинения; но от этого они не становятся менее истинными, ибо основаны на истинных свидетельствах и написаны просто и безыскусно (I.57–59). Отчасти такая позиция Арнобия объясняется целями и задачами его сочинения, адресованного языческой аудитории. Возможно, что многие высказывания Арнобия, противоречащие учению Церкви, объясняются также апологетическим характером его сочинения, в котором он, с одной стороны, старался говорить языком, понятным языческой аудитории, а с другой — использовал своеобразный полемический прием, чтобы с точки зрения самих язычников с большей убедительностью доказать неосновательность их позиции¹⁸. Поскольку богословская система Арнобия изобилует всевозможными заблуждениями, мы остановимся на ней очень кратко, одновременно отмечая те ее положения, которые расходятся с Церковным учением.

2. Учение о Боге

Подобно Тертуллиану, Арнобий полагает, что знание о высшем Боге (*notio Principis*) врождено человеку (*ingenitum, affixum*, I.33)¹⁹; так что все мы естественным образом знаем (*naturali-*

18. Дроздов. Указ. соч. С. 90.

19. *Quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non affixum, immo ipsi pene in genitalibus matris non impressum, non insitum esse regem ac dominum, cunctorum quaecumque sunt moderatorem?*

ter scimus) о *существовании* Бога, и всякий человек свидетельствует об этом, когда в простоте сердца восклицает: *O Deus!* «О Боже» (II.2). Но кроме этого простого знания о существовании Бога, человек, согласно Арнобию, может познать кое-что и о Его *сущности и свойствах*. Учение Арнобия о Боге имеет весьма возвышенный и спекулятивный характер. По Арнобию, Бог есть «Верховный Владыка» (*Deus princeps*), Который по своей природе невидим, бесконечен, нерожден, бессмертен, вечен, единственен, не ограничен никакой телесной формой, бестелесен, неопишем, не имеет ни качества, ни количества, прост, несложен, пребывает вне пространственного положения, движения и состояния, непостижим ни для какой тварной природы, неизречен словом (I.31²⁰; 34; 62). Однако учение эпикурейцев (в частности, Лукреция)²¹ о Боге как блаженном и бесстрастном Существе (I.17; 23; II.15; 37) привело Арнобия к отрицанию для Бога возможности гневаться даже на грешников и злых духов (I.17–19). Впрочем, в отличие от эпикурейцев Арнобий считает Бога Творцом мира (*summe procreator*), его Первопричиной (*prima causa*) и Царем (*rex*, I.31). У Арнобия совершенно отсутствует *триадология* и учение о Божественном рождении Христа. Высший, нерожденный Бог, по Арнобию, — это *Бог Отец* (см. II.35; 74 и др.), но и *Христа* Арнобий также однозначно признает Богом (I.36; 42²²; 53; II.60). Христос — это «возвышенный Бог» (*Deus sublimis*, I.53), «Бог внутренних сил» (*Deus interiorum potentiarum*, I.42), «Господь всех сил» (*virtutum omnium Dominus*, I.65), «Бог [происшедший] от внутреннего корня, Бог Спаситель, посланный из неизвестных

20. O, maxime, o summe rerum invisibilium procreator! O, ipse invisus, et nullis umquam comprehense naturis!.. Prima enim tu causa es, locus rerum, ac spatium, fundamentorum cunctorum quaecumque sunt infinitus, ingenuus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla deliniat forma corporalis nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu, et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum: qui ut intelligaris, tacendum est, atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum.

21. См. *De rerum natura*, 2.646–651.

22. Cum vero Deus sit re certa, et sine ullius rei dubitationis ambiguo, inficiaturos arbitramini nos esse, quam maxime illum a nobis coli, et praesidem nostri corporis nuncupari? Ergone, inquiet aliquis furens iratus, et percitus, Deus ille est Christus? Deus respondebimus, et interiorum potentiarum Deus: et, quod magis infidos acerbissimis doloribus torqueat, rei maximae causa a summo rege ad nos missus.

царств и от Владыки всех» (I.53)²³. Христос в трактате ни разу не называется Сыном Божиим. Не ясно также, считал ли автор трактата *Adversus nationes* Христа равным и единосущным Отцу или же признавал Спасителя низшим и подчиненным Ему Божеством²⁴.

3. Христология и сотериология

Христология и сотериология Арнобия причудливо сочетает в себе докетические и монархианские элементы. Христос Бог «принял человеческий образ (*assumpsit hominis formam*) и сокрыл Свою силу в подобии нашего рода» (*sub nostri generis similitudine*, I.60)²⁵, или «уподобился человеку» (*homine simulato*, I.61), «облекся» (*induere*) в человека и «носил его с Собой» (*secum portabat*, I.62). Господь допустил умертвить «своего человека» (*suum hominem*, I.65), так что смерть на кресте никак не коснулась Его Божества, которое неразруσιμο, но была смертью «воспринятого [Им] человека (*assumpti hominis*), носимого, а не носящего» (*gestaminis, non gestantis*, I.62)²⁶. Сотериологическая миссия Христа, по мнению Арнобия, состояла, во-первых, в установлении истинной религии (I.38²⁷;

23. *Deus ille sublimis fuit, Deus radice ab intima, Deus ab incognitis regnis, et ab omnium principe Deus sospitator est missus.*

24. Другие утверждения, которые могут свидетельствовать о подчиненном положении Христа в учении Арнобия см. *Adv. nat.*, I.60; II.60; II.75.

25. *Sed si Deus, inquit, fuit Christus, cur forma est in hominis visus? et cur more est interemptus humano? An aliter potuit invisibilis illa vis, et habens nullam substantiam corporalem, inferre et commodare se mundo, conciliis interesse mortalium, quam ut aliquod tegmen materiae solidioris assumeret, quod oculorum susciperet injectum, et ubi se figure inertissimae posset contemplationis obtutus? Quis est enim mortalium, qui quiret eum videre, quis cernere, si talem voluisset inferre se terris, qualis ei primigenia natura est: et qualem se ipse in sua esse voluit vel qualitate vel numine? Assumpsit igitur hominis formam, et sub nostri generis similitudine potentiam suam clausit, ut videri posset, et conspici: verba faceret, et doceret: atque omnes exequeretur res eas, propter quas in mundum venerat faciendas, summi regis imperio et dispositione servatis.*

26. *Sed more est hominis interemptus. Non ipse: neque enim cadere divinas in res potest mortis occasus: nec interitionis dissolutione dilabi id, quod est unum et simplex, nec ullarum partium congregatione compactum. Quis est ergo visus in patibulo pendere, quis mortuus est? homo, quem induerat, et secum ipse portabat... Mors illa, quam dicitis, assumpti hominis fuit, non ipsius: gestaminis, non gestantis.*

27. *Qui, quod omnia superavit et transgressum est munera, ab religionibus nos falsis religionem traduxit ad veram. Qui ab signis inertibus, atque ex vilissimo formati luto ad sidera sublevavit et caelum; et cum Domino rerum Deo supplicatio-*

46; II.14) и, во-вторых, в даровании душам бессмертия (I.65²⁸; II.2; 34²⁹; 65³⁰).

4. Учение о творении. Ангелы. Происхождение зла

В учении Арнобия о творении также ощущается сильнейшее влияние античной мысли (прежде всего, платоновского «Тимея»). Высший Бог непосредственно творит только то, что полно (plenum), целостно (integrum) и совершенно закончено (perfectione finitum, II.48). Все же остальное, по-видимому, творится Богом при посредстве сотворенных Им низших духовных существ. Так, ангелы, боги, демоны сотворены непосредственно высшим Богом. К ним Арнобий относит в том числе и языческих богов, при этом не отождествляя их с падшими ангелами, как это делали другие апологеты. Согласно Арнобию, они имеют среднюю природу (mediae qualitatis) и находятся в двойственном состоянии (in ambiguae sortis conditione, II.35)³¹. Они бессмертны, но не по природе, а по воле и дару Бога Отца (voluntate Dei Patris ac munere, II.36). Им Арнобий усваивает определенные творческие функции. Признавая языческих богов, Арнобий возражает лишь против поклонения им: вполне достаточно воздавать божественные почести «Высшему Богу» и «Главе Божественности» (divinitatis caput), так как вместе с Ним почитаются и все остальные божественные существа (III.2—3)³². Кроме того, боги все равно

num fecit verba atque orationum colloquia miscere. Ср. II.2: qui veram in orbe religionem induxit; qui hominibus caecis, et revera in impietate degentibus, pietatis aperuit januas, et cui se submitterent, indicavit.

28. virtutum omnium dominus atque ipsius mortis extinator hominem suum permiserit interfici, ut ex rebus consequentibus scirent in tuto esse spes suas, quas jamdudum acceperant de animarum salute, nec periculum mortis alia se posse ratione vitare.

29. Nunc cum eam (т. е. viam fugiendae mortis) Christus non tantum promiserit, verum etiam virtutibus tantis manifestaverit posse compleri: quid alienum facimus, aut stultitiae crimen quibus rationibus sustinemus, si ejus nomini majestati-que substernimur, a quo speramus utrumque, et mortem cruciabilem fugere, et vitae aeternitate donari?

30. unius pontificium Christi est dare animis salutem, et spiritum perpetuitatis apponere.

31. Ср. *Минуций Феликс*, Octav., 26; *Лактанций*, Div. Inst., II.15

32. Cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinatorum omnium, quaecumque sunt, ducitur, supervacuum putamus personaliter ire per singulos; cum et ipsi qui sint et quae habeant nomina nesciamus; et cujus sint praeterea numeri, neque liquidum, neque comprehensum, neque exploratum habe-

не могут, да и не хотят изменить определения судьбы (VII.10). Для объяснения наличия в мире *ла* Арнобий привлекает учение о злых духах (I.45; 50; II.46) и судьбе (*fata*). Даже если все в мире происходит по неизменным законам (*immobiles causas*), по необходимости (*necessitas*, VII.10–12), сама судьба находится в подчиненном положении к Богу (I.47³³; II.54–55). Причина того, что Бог попускает злу существовать в мире, непостижима для человеческого ума (II.55)³⁴.

5. Антропология

Человеку Арнобий дает очень низкую оценку и практически не отличает его от животных (II.16; 25)³⁵. Согласно Арнобию, человек не занимает в мире центрального, царственного положения (II.37–38). В человеке нет ничего привлекательного и удивительного, что он не имел бы общим с обезьяной (III.16)³⁶. Если человечество погибнет, то Вселенная все равно будет существовать как и прежде (II.37). Вопреки Св. Писанию Арнобий утверждает, что человек сотворен не высшим Богом (*Dei principis, Regis maximi*, II.36; 37; 48), но каким-то «другим родителем» (*alterum genitorem*) из «средних кругов», скорее всего ангелом (II.36³⁷; 48). По мнению Арнобия, об этом свидетель-

re possumus (2)... quicumque hi dii sunt, quos esse nobis proponitis: si sint progenies regia et principali oriuntur e capite, etiam si nullos accipiant nominatim a nobis cultus intelligunt se tamen honorari communiter cum suo rege, atque in illius venerationibus contineri (3).

33. Nam si, ut liquet, et constat, debilitates et corporum passiones, surdi, manci et muti, nervorum contractio et amissio luminis, fatalibus accidunt irroganturque decretis, et solus haec Christus correxerit, restituit, atque sanavit: sole ipso esse clarius, potentiorum illum fuisse, quam fata sunt, cum ea solvit et vicit, quae perpetuis nexibus, et immobili fuerant necessitate devincta.

34. Responsionis necessitas nulla est, sive enim possumus dicere, sive minus valemus, nec possumus, utrumque apud nos parvum est; nec in magnis ponderibus ducimus vel ignorare istud, vel scire, unum solum posuisse contenti; nihil a Deo principe quod sit nocens atque exitiale, proficisci. Hoc tenemus, hoc novimus, in hac una consistimus cognitionis et scientiae veritate; nihil ab eo fieri, nisi quod sit omnibus salutare, quod dulce, quod amoris et gaudii laetitiaeque plenissimum; quod infinitas habeat atque incorruptibiles voluptates, quod sibi quisque contingere votis omnibus expetat, forisque ab his esse exitiabile ac mortiferum ducat.

35. Ср. Еккл 3:18–21.

36. Nam quid in homine pulchrum est, quid quaeso admirabile, vel decorum, nisi quod et clurino cum pecore nescio quis auctor voluit esse commune?

37. non esse animas Regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas coepisse se nosse, atque in sui nominis essentia praedicuri, sed alterum

ствуется природа человеческих душ, которая «неопределенна и двойственна» (*medietas quaedam et anceps ambiguaque natura*, II.31), так что они не бестелесны и не бессмертны (II.26; 30; 32; 35) и находятся посередине между жизнью и смертью (*in medio limite vitae atque interitus*, II.35), подвержены непрерывным изменениям и склонны ко всякого рода грехам (II.45)³⁸, а в тела заключены как в оковы (*vinculis*, II.13³⁹; 30). *Спасение*, принесенное Христом, как раз и состоит в даровании душам людей бессмертия (II.32⁴⁰; 34). Арнобий приводит множество доводов в пользу *свободы* человека, которого Бог насильно не принуждает ко спасению (II.64–65). Вместе с тем Арнобий развивает учение о судьбе и «естественной слабости» (*naturalis infirmitas*), которая делает человека грешником (*peccatorem hominem faciat*), вследствие чего Бог оказывает Свою милость (*benignitatem*) не по заслугам (I.27; 49⁴¹; II.50). Так еще задолго до блаж. Августина Арнобий независимо от богословия св. апостола Павла поднимает вопрос о соотношении человеческой свободы и Божественной благодати.

6. Экклезиология

Учению о Церкви Арнобий уделяет очень мало внимания. Так же как и у Минуция Феликса, экклезиология Арнобия отлича-

quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab Imperatore disjunctum: ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.

38. Sed procul haec abeat sceleratae opinionis immanitas, ut Deus credatur omnipotens, magnarum et invisibilium rerum sator, et conditor, procreator, tam mobiles animas genuisse gravitatis ac ponderis constantiaeque nullius; in vitia labiles, in peccatorum genera universa declives; cumque eas tales, atque hujusmodi sciret, in corpora ire jussisse, quorum indutae carceribus sub procellis agerent tempestatibusque quotidie fortunae, et modo turpia facerent, modo paterentur obscoena: naufragiis, ruinis, incendiolorum conflagrationibus ut perirent.

39. Quid enim sumus homines, nisi animae corporibus clausae?

40. non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas: posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri: si modo illum tentent ac meditentur agnoscere: ejus enim cognitio fermentum quoddam est vitae, ac rei dissociabilis glutinum.

41. Hoc est enim proprium Dei veri, potentiaeque regalis, benignitatem suam negare nulli, nec reputare quis mereatur, aut minime; cum naturalis infirmitas peccatorem hominem faciat, non voluntatis, seu judicationis electio. Dicere porro meritis opem laborantibus ab diis ferri, hoc est in medio ponere, et dubitabile, quod asseras, facere: ut et ille, qui sanus est factus, fortuito possit videri esse servatus: et ille, qui non est, non meriti causa, sed infirmitate credatur valetudinem expellere non potuisse divina.

ется чисто духовным характером. Он полагает, что христианское богопочитание (*cultus verus*) — это прежде всего правильное представление о Боге (*opinatio, recta mens*), за которым следует поклонение (*adorare*) Богу в духе (*in pectore*), почтительное призывание Его имени (*obsequio venerabili invocare*), теснейшее соединение с Ним всеми чувствами (*totis sensibus amplexari*), любовь и благоговение (*amare, suspicere*) к Нему (I.25—27⁴²; IV.3; VII.37). Кроме того, Арнобий упоминает общие молитвы (*collatae preces, orare, supplicare*, I.26—27), коленопреклонения (*genu nixo procumbere*, I.31), общие собрания (*conventicula*) для молитвы и назидания (IV.36), что и есть христианское богослужение (*divina officia*, I.27). При том все это необходимо только для людей, а не для Бога (*utilitas haec nostra est*, I.27).

7. Эсхатология

Немного внимания Арнобий уделяет и эсхатологии. После смерти, которая есть разлучение души от тела (*animatum a corporibus dijugatio*, II.14) или разрешение от телесных уз (*corporalibus vinculis*, II.30), души людей попадают в геенну, где грешники, не знавшие Бога, после продолжительных мучений (*per longissimi temporis cruciatum*) совершенно истребляются неугасимым огнем (*ad nihilum reductae; finis abolitionis extremus*), это — «истинная смерть» (*mors vera*); в то время как душам праведников Бог по Своему милосердию дарует бессмертие (II.14⁴³; 65) и светлую, блаженную жизнь после будущего воскресения из мертвых (*mortuorum resurrectionem futuram*, II.13; 76; 77).

42. Deum principem, rerum cunctarum quaecumque sunt dominum, summitem omnium summorum obtinentem, adorare, obsequio venerabili invocare, in rebus fessis totis, ut ita dixerim, sensibus amplexari, amare, suspicere (25)... summum tamen invocare nos Deum, et ab eo quod postulamus orare, vel auribus potuit scire, vel ipsius vocis sono, qua utimur in precibus, noscitur (26).

43. Jaciuntur enim, et ad nihilum redactae, interitionis perpetuae frustratione vanescunt... Haec, inquam, est hominis mors vera, cum animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumuntur igni ferro, in quem illas jacent quidam crudeliter saevi, et ante Christum incogniti, et ab solo sciente detecti.

ГЛАВА VIII

ЛАКТАНЦИЙ

1. ЖИЗНЬ

Лактанций¹, «христианский Цицерон», родился ок. 250—260 гг. в Нумидии (Северная Африка)² в языческой семье. Предполагают, что отец Лактанция был императорским чиновником в городе Сикка³. Возможно, у Лактанция был брат Пентадий (*Pentadius frater*)⁴. Лактанций получил классическое для того времени образование и приобрел определенные познания в языческой литературе. После этого он учился в Сикке в риторской школе Арнобия Старшего⁵, и вскоре сам стал преподавать риторику⁶. Там же Лактанций начал свою литературную деятельность; будучи еще юношей, он написал свои первые сочинения: *Symposium* («Пир»), в подражание Платону, и *Grammaticus* («Грамматик»)⁷. Таланты Лактанция привлекли к нему взор императора Диоклетиана (284—304 гг.), который около 290 г.⁸ пригласил его вместе с грамматиком Флавием в

1. Полное имя: Луций Целий (Цецилий) Фирмиан Лактанций (лат. *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*). О значении этих имен см. *Садов А. И. Древнехристианский Церковный писатель Лактанций*. СПб., 1895. С. 1—6.

2. Существует предположение, основанное на имени *Firmianus*, что Лактанций родился в г. Фирмиум (*Firmium*) в Пиценской области средней Италии (см. *Садов*. Указ. соч. С. 6; а также *McDonald M. F. General Introduction // Lactantius. The Divine Institutes*. Washington, 1964. P. xi, n. 8). Однако эпиграфические данные о распространенности латинских и итальянских имен в Африке делают это предположение необоснованным. Кроме того, засвидетельствовано, что Лактанций был учеником Арнобия из г. Сикки (Северная Африка).

3. См. *Садов*. Указ. соч. С. 10.

4. Ему Лактанций посвятил сокращенный вариант своего главного сочинения (*Epitome Divinarum Institutionum*, praef., PL 6, 1018BC). Весьма вероятно, что Пентадий был родным братом Лактанция. См. *Садов*. Указ. соч. С. 11; 251—252.

5. См. *Hieronymus*, De vir. ill., 80: *Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus*. Интересно, что сам Лактанций никогда не упоминает о своем учителе. Об Арнобии см. выше, глава VII.

6. *Divinae Institutiones*, I, praef. (PL 6, 114A): *illa oratoria, in qua diu versati, non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam juvenes erudiebamus*.

7. *Hieronymus*, De vir. ill., 80: *Habemus ejus Symposium, quod adolescentulus scripsit Africae... et alium librum qui inscribitur Grammaticus*.

8. Другая возможная дата — 301 г.

свою резиденцию в Никомидию (в Вифинии) для преподавания латинской словесности⁹. Свое путешествие из Африки в Никомидию Лактанций описал в поэме 'Ὀδοιπορικόν («Путешествие»), написанной гекзаметром¹⁰. Однако карьера Лактанция в Никомидии не была столь успешной: в городе, где преобладало грекоязычное население, у Лактанция было мало учеников, и ему ничего не оставалось, как вновь заняться литературной деятельностью¹¹. В этот период он написал несколько сочинений, которые не сохранились до настоящего времени¹². Возможно, уже тогда Лактанций познакомился с Константином, будущим императором, который находился при дворе Диоклетиана с 296 по 305 г. Обращение Лактанция в христианство произошло около 300 г. Указывают несколько причин, побудивших его принять христианство: противоречия в языческой философии, нравственное учение христиан, стойкость христианских мучеников и др.¹³ После этого Лактанций некоторое время оставался в своей должности и продолжал жить в Никомидии. Там его застало последнее великое гонение на христиан, начавшееся в 303 г. Лактанций оказался свидетелем разрушения Никомидийского христианского храма¹⁴ и мученичества христиан в Вифинии¹⁵. После отставки Диоклетиана и закрытия школ Галерием в 305–306 гг. Лактанций потерял свою должность, оказался в бедности и был вынужден покинуть Никомидию. Хотя он никогда не попадал в руки мучителей, он жестоко страдал и часто испытывал сильную нужду¹⁶. Вероятно, после эдикта Галерия о веротерпимости (311 г.) Лак-

9. *Divinae Institutiones*, V.2: Ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus doce-rem. *Hieronymus*, De vir. ill., 80: Lactantius... sub Diocletiano principe accitus cum Flabo grammatico, cujus de Medicinalibus versu compositi exstant libri, Nicomediae rhetoricam docuit.

10. *Hieronymus*. Op. cit.: 'Ὀδοιπορικόν de Africa usque Nicomediam, hexametris scriptum versibus.

11. *Hieronymus*. Op. cit.: penuria discipulorum ob Graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit.

12. См. *Hieronymus*. Op. cit., а также далее в разделе II.

13. См. *Тюленев В. М.* Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 9–10.

14. *Divinae Institutiones*, V.2.

15. *Ibid.*, V.11.

16. De opifico Dei, 1: in summis necessitatibus. Ср. *Hieronymus*, Chronicon, PL 27, 669: Lactantius... in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit, nedum deliciis.

танций вернулся в Никомидию¹⁷. После Миланского эдикта 313 г. в судьбе Лактанция произошел коренной перелом. В 316 или 317 г. император Константин пригласил уже престарелого Лактанция в свою резиденцию в г. Трир (в Галлии) в качестве домашнего учителя своего старшего сына Криспа (род. в 307 г.)¹⁸. Так Лактанций вновь оказался при императорском дворе. Подобно Евсевию Кесарийскому, Лактанций стал почитателем Константина, которому он посвятил свой главный труд *Divinae Institutiones*, а также несколько глав *De mortibus persecutorum*. Однако после того как в 326 г. по приказу Константина его воспитанник Крисп был убит, Лактанций удалился от дел¹⁹ и окончил свою жизнь в неизвестности²⁰.

II. ТРУДЫ

Как мы уже упомянули, Лактанция называли «христианским Цицероном» (*Cicero christianus*)²¹. Действительно, он был одним из самых красноречивых и изящных писателей своего времени²². Он сознательно выбрал Цицерона в качестве образца для своего стиля, как это заметил уже блаж. Иероним²³. Лактанций был убежден, что если христианство хочет войти и в сферу высшей образованности, оно должно иметь соответствующую форму выражения. К сожалению, содержание его сочинений не всегда соответствует их прекрасной фор-

17. *McDonald*. Op. cit. P. xiii. Предполагают, что Лактанций был очевидцем событий 311—313 гг. в Малой Азии, поскольку он показывает особую осведомленность о них в своем историческом труде *De mortibus persecutorum*. См. *Толенев*. Указ. соч. С. 11, прим. 1.

18. *Hieronymus*, De vir. ill., 80: Nunc extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini, in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est. *Idem*. Chronicon, PL 27, 669: Crispium Lactantius latinis litteris erudiit. Возможно, Лактанций приехал в Галлию еще раньше, через два года после начала гонений Диоклетиана. См. *Толенев*. Указ. соч. С. 10, прим. 2.

19. См. *Садоев*. Указ. соч. С. 64.

20. Точная дата смерти Лактанция неизвестна; традиционно считается, что он умер после 325 г. См. *Толенев*. Указ. соч. С. 11.

21. По-видимому, впервые так назвал Лактанция *Пико Делла Мирандола* (см. *Opera omnia*. Bâle, 1573. P. 21). См. также PL 6, 80B; *Hieronymus*, Ep. 58.10: Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae (а также Ep. 70.5, цитируемое ниже).

22. *Hieronymus*, Chronicon, PL 27, 669: Lactantius... vir omnium suo tempore eloquentissimus.

23. *Hieronymus*, Ep. 58.10: Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae.

ме. Многие его сочинения представляют собой компиляции, подчас лишённые глубины и оригинальности. Лактанций обладал даром усваивать чужие мысли и выражать их в красивой и ясной форме. Он был хорошо знаком с классической латинской литературой, особенно с Сенекой, Вергилием, Варроном, Лукрецием, и основным источником его сведений по философии был Цицерон. Гораздо хуже Лактанций знал греческих авторов; к тому же ему явно не хватало специального богословского образования. Зато Лактанций показывает свою начитанность в античной и эллинистической религиозно-философской литературе — *Орфических гимнах*, трактатах *Гермеса Трисмегиста* (*Trismegistus*, *Mercurius ter maximus*, так называемый *Corpus Hermeticum*), *оракулах Аполлона* и *Сивилл*²⁴.

А. Сохранившиеся сочинения. До нас дошло шесть сочинений Лактанция. В большинстве своем они имеют апологетическую направленность.

1. *De opificio Dei* («О творении Божиим»²⁵, CPL 87; PL 7, 9–78; CSEL 27, 4–64; SC 213–214). Этот небольшой трактат, адресованный Деметриану, ученику Лактанция²⁶ и состоятельному христианину, является самым ранним сохранившимся сочинением Лактанция. Трактат написан в конце 303 — начале 304 г., на что указывают ссылки на гонение Диоклетиана (гл. 1.1; 1.7; 20.1). Уже здесь видна огромная разница между Лактанцием и его учителем Арнобием. В целом трактат направлен против эпикурейской физики и посвящен доказательствам существования единого Бога Творца и Его промысла, о чем свидетельствует премудрое устройство живых организмов и особенно человека (*formatio hominis*). В трактате нет ничего специфически христианского, и доказательства в нем ведутся с помощью чисто рациональных аргументов. Сам автор заявляет, что он собирается лишь следовать четвертой книге цицероновского *Государства* (*De Republica*, см. *De opif. Dei*, гл. 1). Действительно, основными источниками для трактата Лактанция были Цицерон²⁷ и Варрон. Трактат состоит из 20-ти глав; в нем можно выделить три части: после небольшого введения (гл. 1) в *первой*

24. О христианских источниках богословия Лактанция см. ниже, § 1.

25. Далее: *De opif. Dei*.

26. *Hieronymus*, *De vir. ill.*, 80: *auditor suus*.

27. См. *Hieronymus*, *Ep.* 70.5: *si legere volueris, Dialogorum Ciceronis epitomen reperies*.

части (гл. 2–4) Лактанций говорит о разумном устройстве животных и о том, чем от них отличается человек. Затем, во *второй* части (гл. 5–15), он рассуждает об устройстве человеческого тела и его различных органов, а в *третьей* (гл. 16–19) — о человеческой душе. В последней главе (20) Лактанций обещает в другом сочинении дать более пространное изложение истинного учения (*verae philosophiae doctrina*) против философов, искажающих истину.

2. *Divinae Institutiones* («Божественные установления»²⁸, CPL 85; PL 6, 11–822; CSEL 19, 1–672; SC 326 (I), 337 (II), 377 (IV), 204–205 (V)). Этот обширнейший трактат, состоящий, подобно трактату Арнобия, из семи книг²⁹, является главным сочинением Лактанция. Несмотря на все его недостатки, в истории латинского богословия он представляет собой первую попытку *систематического изложения* христианского вероучения (*sacramentum verae religionis*, букв. «таинства истинной религии», Div. Inst., I.1; или *doctrinae totius substantia*, «сущности всего вероучения», *ibid.*, V.4). Трактат Лактанция был своего рода ответом на критику христианства со стороны одного современного ему языческого философа и правителя Вифинии Гиерокла, зачинщика последних гонений на христиан, написавшего против них специальное сочинение в двух книгах: *Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιανούς* («Правдолюбивое слово к христианам», см. Div. Inst., V.2–4; De mort. persec., 16.4).

Лактанций писал свой трактат на протяжении нескольких лет. Первые книги были написаны им около 304 г., вскоре после трактата *De opificio Dei*, на который автор несколько раз ссылается как на недавно написанный (Div. Inst., II.10; 15). Шестая книга была написана до эдикта Галерия (311 г.). Посвящение императору Константину в начале седьмой книги предполагает, что она была написана после Миланского эдикта 313 г. Трактат имеет двойную цель, которой соответствуют две его части: во-первых, показать ложность языческой религии и философии (*апологетическая* часть, кн. 1–3) и, во-вторых, раскрыть, в чем заключается истинное учение и богопочитание (*догматическая* часть, кн. 4–7). Название трактата заимствовано из сборников гражданского права *Institutiones juris civilis* («Установ-

28. Далее: Div. Inst.

29. Сам Лактанций объясняет это тем, что число семь означает полноту и всеобъемлемость (Div. Inst., I.1; I.7).

ления гражданского права»), которым Лактанций противопоставляет *Divinas Institutiones* («Божественные установления», см. *Div. Inst.*, I.1)³⁰. С другой стороны, этот трактат есть также *наставление*, которое Лактанций хочет преподать своим читателям: «Нам следует *наставлять* (*instituendi*) людей, то есть от заблуждения, в котором они пребывают, призывать на путь истинный» (*ibid.*). В трактате Лактанций берет на себя «обязанность объяснения истины» (*illustrandae veritatis officium*, I.2).

В *первой* книге трактата, называющейся *De falsa religione* («О ложной религии»), Лактанций резко критикует языческий политеизм и показывает, что боги, которым поклоняются язычники, суть обожествленные люди прошлого (I.9–11; 14–16) или природные стихии (*elementa*, I.12). Само понятие о Боге необходимо предполагает Его единство (I.3). Это можно узнать и из сочинений самих языческих поэтов и философов (I.5–7).

Во *второй* книге, называющейся *De origine erroris* («О происхождении заблуждения»), Лактанций говорит о том, что источником заблуждения, т. е. язычества, его культа, прорицаний и гаданий, являются падшие ангелы, которых язычники почитают вместо истинного Бога (II.9; 15–18). Кроме того, здесь Лактанций говорит о творении мира (II.9–11) и человека (II.13).

В *третьей* книге, называющейся *De falsa sapientia* («О ложной мудрости»), Лактанций подвергает критике языческую философию, которую он рассматривает как вторичный источник заблуждения (III.2). Ложность философии доказывается многочисленными противоречиями, существующими между мнениями (*opiniones*, *δόξαι*) философов по самым важным вопросам. Истинная мудрость может быть открыта только Богом, Который обладает всей полнотой мудрости. Здесь же Лактанций подробно останавливается на заблуждениях отдельных философов и опровергает их.

В *четвертой* книге, называющейся *De vera sapientia et religione* («Об истинной мудрости и религии»), показывается, что Христос, Сын Божий, принес людям истинное знание о Боге (*мудрость*) и Его истинное почитание (*религию*, IV.3). Боже-

30. Et si quidam prudentes, et arbitri aequitatis, Institutiones civilis juris compositas ediderunt, quibus civium dissidentium lites contentionesque sopirent: quanto melius nos et rectius divinas Institutiones litteris persequemur; in quibus non de stillicidiis, aut aquis arcendis, aut de manu conserenda, sed de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de Deo loquemur, ut superstitiones mortiferas, erroresque turpissimos sopiamus?

ственность Сына подтверждается как ветхозаветными пророчествами, так и свидетельствами Гермеса Трисмегиста (*Corpus Hermeticum*) и Сивиллиных оракулов (IV.6). Здесь же Лактанций защищает от нападок неверующих факт воплощения, смерти и воскресения Христа (IV.11–28). В предпоследней главе (IV.29) речь идет о единстве Отца и Сына.

Пятая книга, называемая *De justitia* («О справедливости»), посвящена вопросам христианской нравственности. Справедливость рассматривается здесь как совокупность добродетелей или важнейшая добродетель, которая изначально была присуща человеку, но впоследствии утрачена из-за идолопоклонства и вновь возвращена Христом. Справедливость основана на равенстве всех людей пред Богом (V.15) и является необходимым качеством христианина (V.16; 23).

В шестой книге, называемой *De vero cultu* («Об истинном богопочитании»), Лактанций показывает, что у человека есть две главные нравственные обязанности: любовь к Богу и к ближнему, которые составляют основу религии и человечности (VI.10). Здесь же Лактанций подробно рассуждает о человеческих чувствах и их правильном использовании (VI.14–24). В последней главе он говорит о том, в чем состоит истинное богопочитание и жертвы Богу (VI.25).

Наконец, последняя, седьмая книга, называемая *De vita beata* («О блаженной жизни»), посвящена эсхатологии, представляющей у Лактанция разновидность хилиазма. В гл. 14–26 Лактанций подробно описывает последние времена, пришествие антихриста, опустошение мира, Второе Пришествие Христово, Страшный Суд, воскресение мертвых, обновление мира, вечную блаженную жизнь праведных и наказания нечестивых.

Трактат Лактанция изобилует цитатами из языческих авторов, таких как Цицерон, Сенека, Вергилий, Гермес Трисмегист, Сивиллины оракулы и др. Св. Писание цитируется Лактанцием гораздо реже; как правило, цитаты заимствуются из знаменитой подборки свт. Киприана *Ad Quirinum*³¹. Из предшествующих латинских христианских апологетов (*causidici*) Лактанций упоминает Минуция Феликса, Тертуллиана и свт. Киприана (см. *Div. Inst.*, V.1; 4), а из греческих — только свт. Феофила Антиохийского (*ibid.*, I.23).

31. См. выше, глава III.

В нескольких рукописях трактата встречаются незначительные добавления. Первая группа добавлений носит дуалистический характер (II.8; VII.5 и др.) и затрагивает вопрос о происхождении зла, которое, по мнению автора, так же как и благо, произошло от Бога. Вторая группа представляет собой посвящения и панегирики императору Константину (I.1; II.1; III.1; IV.1; V.1; VI.3 VII.2). Все эти добавления скорее всего принадлежат самому Лактанцию³².

3. *Epitome* (греч. Ἐπιτομή «Сокращение»³³, CPL 86; PL 6, 1017–1094; CSEL 19, 675–761; SC 335). Во многих рукописях к трактату *Divinae Institutiones* присоединяется его сокращенный вариант, который Лактанций написал после 314 г. по просьбе брата Пентадия. Однако это не просто сокращение предыдущего трактата, а новое, переработанное издание, в котором встречаются не только сокращения, но и дополнения, изменения и исправления. Поэтому *Epitome* имеет свою собственную ценность. Его полный текст встречается только в одной рукописи VII в. (Codex Taurinensis Ib VI 28), а все остальные рукописи содержат лишь искаженный вариант, который упоминается блаж. Иеронимом как «книга без заглавия» (liber unus ἀχέφαλος)³⁴.

4. *De ira Dei* («О гневе Божиим», CPL 88; PL 7, 79–148; CSEL 27, 67–132; SC 289). Этот небольшой трактат был написан в 313–314 гг. и адресован Донату, возможно, ученику Лактанция³⁵. Трактат посвящен опровержению философских (прежде всего эпикурейских и стоических) представлений о невозможности для Бога гневаться, которые полностью разделял учитель Лактанция Арнобий³⁶. По мнению Лактанция, эпикурейское представление о богах как совершенно беззаботных, бесстрастных и бездеятельных приводит не только к отрицанию промысла Божия, но и самого существования Бога (гл. 4³⁷; 17). В свою очередь, стоическое представление о том, что Богу свойственна только милость, а не гнев, который означает страстное состояние духа, также противоречит факту промыс-

32. См. *Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 398. Кроме того, в некоторых рукописях трактата *Divinae Institutiones* встречается небольшой отрывок *De extremo iudicio* («О последнем Суде», PL 6, 821C–822C).

33. Далее: *Epit.*

34. *De vir. ill.*, 80.

35. О Донате см. ниже.

36. См. выше, глава VII § 2.

37. *Deus igitur non est, si nec movetur, quod est proprium viventis.*

ла Бога, Который любит праведников, а потому ненавидит грешников (гл. 5)³⁸. По мнению автора, отрицание гнева Божия делает ненужным всякую религию (гл. 8; 12). В последней главе трактата Лактанций приводит свидетельства Сивиллиных оракулов о неотвратимом Суде Божиим и наказании грешников (гл. 23). Автор несколько раз ссылается на свой трактат *Divinae Institutiones* (2.4; 11.2).

5. *De mortibus persecutorum* («О смерти гонителей»³⁹, CPL 91; PL 7, 189–276; CSEL 27, 171 и далее; SC 39 (2 vol.)). В этом церковно-историческом трактате, написанном ок. 316–321 гг. и адресованном, так же как и предыдущий, Донату⁴⁰, Лактанций развивает тему Божиего наказания гонителей христиан, начало которой положили трактаты Тертуллиана *Ad Scapulam* и свт. Киприана *Ad Demetrianum*⁴¹. Лактанций рисует страшную судьбу всех гонителей христиан, начиная с Нерона (гл. 2), Домициана (гл. 3), Декия (гл. 4), Валериана (гл. 5) и Аврелиана (гл. 6) вплоть до Диоклетиана, Максенция, Галерия, Севера и Максимиана, гонение которых он как очевидец описывает наиболее подробно (гл. 7–49). К этой теме здесь добавляется тема торжества христианства над язычеством в лице таких августов, как Лициний и Константин. В своей книге Лактанций описывает обращение Константина и знаменитую битву с Максенцием у Мульвийского моста в Риме (гл. 44), явление ангела Божия Лицинию и его битву с Максимином (гл. 46–47), а также знаменитый Миланский эдикт двух августов (гл. 48). Трактат Лактанция является ценнейшим источником исторических сведений о последнем гонении и переходном периоде от гонений к официальному признанию христианства в Римской империи.

38. Ita qui bonos diligit, et malos odit, et qui malos non odit, nec bonos diligit: quia et diligere bonos, ex odio malorum venit; et malos odisse, ex bonorum charitate descendit.

39. Далее: De mort. pers.

40. В то время был известен один исповедник, носивший имя Донат, который был арестован в самом начале гонения Диоклетиана в 303 г. и отпущен на свободу в 311 г. после издания эдикта Галерия о веротерпимости. См. *Лактанций. О смертях преследователей* / Перевод и вступительная статья *Толенева В. М.* СПб., 1998. С. 107–108, прим. 1. Кроме того, в заглавии единственной сохранившейся рукописи этого трактата, хранящейся в Парижской Национальной библиотеке (Codex Paris. 2627, XI век) Донат также назван исповедником: ad Donatum confessorem.

41. См. выше, главы II и III, раздел «Труды».

6. *De ave Phoinice* («О птице Фениксе», CPL 90; PL 7, 277–284; CSEL 27, 135–147). Хотя блаж. Иероним в своем списке не упоминает этой поэмы, об авторстве Лактанция свидетельствует, в частности, *Григорий Турский* (*De cultu stellarum*, 12, VI век). В этой поэме, состоящей из 85 дистихов, Лактанций обращается к теме птицы Феникса как образа воскресения, уже встречавшейся у свт. Климента Римского, Тертуллиана и Коммодiana. Интересно, что автор в качестве места обитания птицы указывает не Аравию, как Геродот⁴² и свт. Климент Римский⁴³, а рай — «блаженное место на дальнем Востоке» (*locus in grimo felix oriente remotus*, v. 1). Кроме того, Лактанций проводит очевидную параллель между смертью и возрождением птицы Феникса и смертью и воскресением Христа (см. например, v. 93: *animam commendat*); так Феникс становится образом воскресшего и прославленного Христа. Наконец, Феникс символизирует также девственную непорочность, воплощающую в земной жизни идеал будущей равноангельной жизни.

В. *Утраченные сочинения*. Как мы уже упоминали выше, Лактанций написал еще ряд сочинений, которые не сохранились до нашего времени⁴⁴. Это: *Symposium* («Пир»), *Grammaticus* («Грамматик»), *Ἰδοπορικόν* («Путешествие»)⁴⁵; несколько сборников писем: *Ad Asclepiadem* («К Асклеиаду», в двух книгах), *Ad Probum* («К Пробу», в четырех книгах), *Ad Severum* («К Северу», в двух книгах) и *Ad Demetrianum* («К Деметриану», в двух книгах), которому Лактанций адресовал свой трактат *De officio Dei*. Эти сборники писем, за исключением писем к Пробу, по всей вероятности, были написаны Лактанцием еще до обращения в христианство. Фрагменты этих писем, сохранившиеся большей частью у блаж. Иеронима, приводятся в PL 7, 275–276; CSEL 27, 155–157 (CPL 89). Папа Дамас считал, что эти письма Лактанция слишком пространны и скучны, поскольку в них обсуждались вопросы стихотворных размеров, географии и философии и очень редко — христианское учение (см. Ep. 35.2 среди писем блаж. Иеронима). Кроме того, в одной рукописи VIII–IX вв. (*Codex Ambrosianus F 60*) сохранился небольшой фрагмент сочинения Лактанция *De motibus animi* («О движен-

42. *Historiae*, II.73.

43. Ep. ad Cor., 25.

44. См. *Hieronymus*, *De vir. ill.*, 80.

45. Об этих сочинениях см. выше, раздел I.

ях души», CPL 92; PL 7, 275; CSEL 27, 157—158), состоящий всего из нескольких строк. Как видно из этого фрагмента, трактат был посвящен анализу различных душевных аффектов и их возникновению⁴⁶.

С. *Неподлинныe сочинения*. В некоторых рукописях Лактанцию приписываются две поэмы *De resurrectione* («О воскресении») и *De pascha* («О Пасхе»), которые на самом деле принадлежат христианскому поэту VI века Венанцию Фортунату. Не принадлежит Лактанцию и поэма *De passione Domini* («О страстях Господних») ⁴⁷.

III. УЧЕНИЕ

1. Особенности богословия и апологетики

Хотя Лактанций был первым латинским христианским писателем, который попытался дать *систематическое изложение* всего христианского вероучения, он не был выдающимся богословом; для этого у него не хватало ни знаний, ни способностей. Христианство для Лактанция было скорее чистым монотеизмом, соединенным с возвышенным нравственным учением, чем религией искупления и спасения. В его «учении истинной философии» (*doctrina verae philosophiae*, *De opif. Dei*, 20.1) многие догматические вопросы выражены в довольно примитивной и расплывчатой форме или просто обойдены молчанием. Так, Лактанций практически не затрагивает такие области христианской догматики, как пневматология, учение о Божественной благодати, об искуплении, о церковном устройстве и таинствах. В самом деле, Лактанций не был ни догматистом, ни церковным полемистом; его никогда не интересовали внутрицерковные проблемы или борьба с ересями и расколами. Тем не менее Лактанция следует признать одним из лучших христианских *апологетов*. Еще блаж. Иероним заметил о Лактанции: «О, если бы он мог столь же легко утвердить наше учение, как он опроверг чужое!»⁴⁸ Апологетические принципы Лактанция сводятся к следующему: *во-первых*, язычников легче

46. Ср. *Div. Inst.*, VI.14—24.

47. См. *Quasten*. *Op. cit.* Vol. II. P. 405.

48. Ep. 58.10: *Lactantius... utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.*

можно убедить невероятной силой красноречия и тонкостью доказательств и рассуждений; *во-вторых*, следует побеждать их частью нашим оружием, т. е. ссылками на Св. Писание, частью их собственным оружием, выявляя противоречия между самими язычниками (*De opif. Dei*, 20.3)⁴⁹. В отличие от свт. Киприана Лактанций не отвергал с порога языческую мудрость, но старался найти в ней то, что хотя бы отчасти напоминало христианство. По его мнению, выдающиеся представители языческого мира — такие как Сенека, который говорил о Боге много подобного христианскому учению, — касались истины и почти что удержали ее, если бы их не отбрасывала назад вводящая в заблуждение привычка к ложным мнениям (*Div. Inst.*, I.5⁵⁰; IV.24). Поэтому если одни из предшествовавших апологетов, например, Минуций Феликс, приводили в защиту христиан и христианской веры только разумные аргументы и опирались лишь на языческие сочинения; если другие, например, Тертуллиан, были лишены красоты слога и ясности изложения; наконец, если третьи, например, свт. Киприан, хотя и имели все это, но основывали свою аргументацию практически только на свидетельствах Св. Писания, которое язычники ставили в один ряд со «старушечьими баснями» (*aniles fabulae*, *ibid.*, V.1; 4), то Лактанций идет *средним путем*, сочетая с красотой слога и ясностью мыслей свидетельства как ветхозаветных пророков (*testimonia prophetarum*), так и языческих поэтов и философов (*ibid.*, I.4; 5⁵¹; 6; IV.5—30). По глубокому убеждению Лактанция, язычников следует сначала убеждать разумными доводами и здравым смыслом (*argumentis et ratione*) и лишь затем переходить к свидетельствам Св. Писания (*ibid.*, V.4). В отличие от Минуция Феликса и Тертуллиана Лактанцию уже не было необходимости отвечать на нелепые обвинения язычников в адрес христиан⁵²; он задается целью наставить (*instituere*) самих язычников в истинном учении

49. *incredibilis enim vis eloquentiae et argumentandi disserendique subtilitas quemvis facile deceperit: quos partim nostris armis partim vero ex ipsorum inter se concertatione sumptis revincemus.*

50. *Et quam multa alia de Deo nostris similia locutus est: quae nunc differo, quod aliis locis opportuniore sunt. Nunc satis est demonstrare, summo ingenio viros attigisse veritatem, ac pene tenuisse; nisi eos retrorsum infatuata pravis opinionibus consuetudo rapuisset, qua et deos alios esse opinabantur.*

51. *Veniamus ad auctores; et eos ipsos ad veri probationem testes citemus, qui bus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos.*

52. См. выше, глава I § 6.1; глава II § 10.

(*ibid.*, V.4) и ограничивается опровержением предубеждений образованных язычников против таких христианских истин, как Боговоплощение, смерть Бога на Кресте, воскресение мертвых и др. (*ibid.*, IV.22–27). Помимо собственно апологетики определенную дань Лактанций отдал и антииудейской полемике, в гораздо большей степени опираясь здесь на предшествующую христианскую традицию (Тертуллиана и Киприана, *ibid.*, IV.10–11; 17)⁵³.

2. Богопознание. Религия и философия

По мнению Лактанция, нет более сладостной пищи для человеческой души, чем познание истины (*cognitio veritatis*, *Div. Inst.*, I.1; ср. I.23⁵⁴). Человек по природе наделен превосходным разумом (*ratio perfecta*), то есть мудростью (*sapientia*), которая дает ему превосходство над остальными животными, ибо только ему дано познавать Божественное (*intelligere divina*, *ibid.*, III.10; II.1)⁵⁵. Способность «мудрствовать» (*sapere*), то есть искать истину, врождена всем людям (*ibid.*, II.8)⁵⁶. Как солнце есть свет для глаз, так и мудрость есть свет для человеческого сердца (*Div. Inst.*, II.8)⁵⁷. Мудрость ведет к богопознанию, благодаря которому человек наследует бессмертие, что есть для него высшее благо (*De ira Dei*, 13)⁵⁸. В конечном итоге мудрость есть познание Бога (*divinitatis intellectus*, *Dei notitia*), благодаря которому мы отличаемся от животных (*De ira Dei*, 12; *Div. Inst.*, VII.9). Вслед за Овидием⁵⁹ и Цицероном⁶⁰ Лактанций полагает, что даже телесное строение человека, его

53. См. ниже, § 8.

54. *vera cognitio, qua nulla est homini jucundior voluptas.*

55. Интересно отметить, что Лактанций не отказывает в разумности и остальным животным, хотя у бессловесных разум служит инстинктивному стремлению к сохранению жизни, а у человека — к ее продолжению: *Equidem sic arbitror, universis animalibus datam esse rationem, sed mutis tantummodo ad vitam tuendam, homini etiam ad propagandam.* Кроме того, только человеку присущ превосходный разум, или *мудрость*, благодаря которой он может выходить за рамки феноменального мира и познавать самого Творца (*Div. Inst.*, III.10).

56. *Sapere, id est, veritatem quaerere, omnibus sit innatum.*

57. *Ut sol oculorum, sic sapientia lumen est cordis humani.*

58. *Sapientia enim facit, ut etiam Deum cognoscamus et per eam cognitionem immortalitatem assequamur; quod est summum bonum.*

59. *Metamorphoses*, I.84–86.

60. *De natura deorum*, II.140.

прямая осанка и устремленный вверх взор (*status rectus, vultus erectus*) естественно направляют его дух к небу, к Высшему Благу, к своему Творцу (*Div. Inst.*, II.1⁶¹; III.10; 12; VII.5⁶²; 9⁶³; *De opif. Dei*, 8; *De ira Dei*, 14 и др.). Мы рождаемся не для того, чтобы взирать на то, что сотворено, но чтобы созерцать Самого Творца всего сущего (*ut ipsum factorem rerum omnium contemplemur*), то есть познавать его умом (*mente cernamus*, *Div. Inst.*, III.9)⁶⁴. Поскольку мы не можем видеть Бога телесными очами, мы должны созерцать Его нашим духом (*Deum animo contemplemur, ibid.*, II.1). С другой стороны, мы можем познать Бога из самих творений Божиих и явленной в них Его силы и действия (*de sua vi, et effectu, et operibus, ibid.*, VII.9), ведь когда мы взираем на прекрасные и удивительные творения Божии, мы «умственными очами» (*mentis oculis*) можем созерцать в них Самого Бога, невидимого и непостижимого телесными чувствами (*ibid.*, VII.9)⁶⁵. Но человек приходит к более точному познанию Бога тогда, когда обращает мысль на *самого себя* и вспоминает свое происхождение (*ibid.*, III.10)⁶⁶. Под руководством самой природы человеческая душа ищет и любит вечного Бога, помышляя откуда она произошла или куда возвратится (*ibid.*, VII.9)⁶⁷.

61. *Parrens enim noster ille unus et solus, et cum fingeret hominem, id est animal intelligens et rationis capax, eum vero ex humo sublevatum ad contemplationem sui artificis erexit.* Лактанций полагает, что именно на это указывает греческое слово *ἄνωρος* «чело-век», то есть «тот, кто смотрит вверх» (*sursum spectet, Div. Inst.*, II.1; *Epit.*, 20.9).

62. *Quod planius argumentum proferrī potest, et mundum hominis, et hominem sui causa Deum fecisse, quam quod ex omnibus animantibus solus ita formatus est, ut oculi ejus ad caelum directi, facies ad Deum spectans, vultus cum suo parente communis sit, ut videatur hominem Deus, quasi porrecta manu allevatum ex humo, ad contemplationem sui excitasse?*

63. *Solum ex omnibus caeleste ac divinum animal esse hominem, cujus corpus ab humo excitatum, vultus sublimis, status rectus originem suam quaerit, et quasi contempta humilitate terrae, ad altum nititur, quia sentit summum bonum in summo sibi esse quaerendum, memorque conditionis suae, qua Deus illum fecit exitium, ad artificem suum spectat?* См. выше, глава I § 3.3 и прим.

64. *Sp. Non ergo mundus oculis, quia utrumque est corpus, sed Deus animo contemplandus est: quia Deus, ut est ipse immortalis, sic animum voluit esse sempiternum. Dei autem contemplatio est, venerari et colere communem parentem generis humani* (*Div. Inst.*, III.9).

65. *Similiter Deus non aspectu nobis aliove fragili sensu comprehendendus est: sed mentis oculis intuendus, cum opera ejus praeclara et miranda videamus.*

66. *Is agnoscat Deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur.*

67. *Anima... quia Deum, qui sempiternus est, et quaerit, et diligit, ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta sit, vel quo reversura.*

Однако своими силами человек не может познать *природу* небесных вещей (*rationem rerum caelestium*) и Божественный Разум (*ratio divina*), поскольку ничего подобного невозможно отыскать простым размышлением (*cogitando*, *ibid.*, III.10; ср. I. Praef.). Истину, то есть таинство Высочайшего Бога, создавшего всё, человек не может постигнуть собственным умом или чувствами; иначе не было бы никакого различия между Богом и человеком, если бы в советы и намерения этого вечного Величия могло проникнуть человеческое размышление (*ibid.*, III.10; I. Praef.⁶⁸). Поэтому человеку недостаточно одного лишь *естественного познания* Бога, необходимо еще и правильное Его *почитание*, то есть *религия*, в которой, по определению Лактанция, заключается для человека высшее благо (*ibid.*)⁶⁹. В самом деле, человек привязан к Богу узами благочестия (*pietatis vinculis religatus*), откуда берет название и сама религия (*religio*); и только благодаря этому души людей становятся бессмертными (*Epit.*, 69; *Div. Inst.*, VI.10). В истинной религии истина открыта непосредственно Богом (*veritas revelata divinitus*, *Div. Inst.*, I.1); ведь Бог не попустил, чтобы человек вечно заблуждался в поисках света мудрости (*lumen sapientiae*), но Он открыл его очи и даровал ему познание истины как Свое небесное благодеяние и дар (*caeleste beneficium ac munus*; *ibid.*, I. Praef.)⁷⁰. Впрочем, когда Бог открыл человеку истину, Он пожелал, чтобы человек знал только то, что полезно ему знать для наследования вечной жизни; а о другом, что вызывало праздное любопытство, Он умолчал, чтобы это оставалось тайной (*ibid.*, II.9)⁷¹.

Лактанций развивает оригинальное учение о соотноше-

68. *Sed neque adepti sunt id quod volebant: et operam simul atque industriam perdiderunt; quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioqui nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio assequeretur humana.*

69. *Summum igitur hominis bonum in sola religione est.*

70. *Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiae requirentem diutius errare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles; aperuit oculos ejus aliquando, et notionem veritatis munus suum fecit: ut et humanam sapientiam nullam esse monstraret, et erranti ac vago viam consequendae immortalitatis ostenderet.*

71. *Denique cum aperiret homini veritatem Deus, ea sola scire nos voluit, quae interfuit hominem scire ad vitam consequendam: quae vero ad curiosam et profanam cupiditatem pertinebant, reticuit, ut arcana essent.*

нии *религии и мудрости*, отчасти напоминающее учение о вере и разуме у Тертуллиана и в последующей богословской традиции⁷². Согласно Лактанцию, Бог пожелал, чтобы человек по природе жаждал и стремился к двум вещам — религии и мудрости (Div. Inst., III.11)⁷³. Мудрость заключается в познании Бога, а религия — в Его почитании; первая полагается в уме, вторая — в действии. Однако мудрость по времени предшествует религии, потому что сначала следует познать Бога, а затем почитать Его. Мудрость и религия подобны двум рекам, протекающим из одного источника, каковым является Сам Бог. В самом деле, мы называем Бога Отцом и Господом; это есть как бы два лица единого Бога. Поэтому, с одной стороны, мы как дети Божии должны любить Бога как нашего Отца, а это есть дело мудрости. С другой стороны, мы как рабы Божии должны бояться Его как Господина, а это есть дело религии. Поэтому мудрость свойственна сынам и требует любви, а религия свойственна рабам и требует страха. Будучи едины в своем Источнике, мудрость и религия настолько тесно связаны друг с другом, что нельзя ни религию отделять от мудрости, ни мудрость от религии (ibid., IV.4)⁷⁴. Где мудрость и религия соединены неразрывной связью, там обе они необходимо истинны; ведь и в почитании мы должны мудрствовать, то есть знать, *что* и *как* нам следует почитать; и в мудрости мы должны почитать, то есть *самим делом* исполнять то, что мы познали. Толь-

72. Некоторые исследователи видят в учении Лактанция о *мудрости* определенное влияние гностицизма. См. Wlosok A. Laktanz und die philosophische Gnosis. Heidelberg, 1960. S. 212–215.

73. Naturam hominis hanc Deus esse voluit, ut duarum rerum cupidus et appetens esset, religionis et sapientiae.

74. Quibus rebus apparet, quam inter se conjuncta sint sapientia et religio: sapientia spectat ad filios, quae exigit amorem; religio ad servos quae exigit timorem. Nam sicut illi patrem diligere debent et honorare, sic hi dominum colere ac vereri. Deus autem, qui unus est, quoniam utramque personam sustinet, et patris, et domini; et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere quia servi. Non potest igitur nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religioni secerni; quia idem Deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur: quia prius est, Deum scire, consequens, colere. Ita in duobus nominibus una vis est, quamvis diversa esse videatur. Alterum enim positum est in sensu, alterum in actu. Sed tamen similia sunt duobus rivis ex uno fonte manantibus. Fons autem sapientiae et religionis, Deus est: a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est; quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt, nec religiosi. Именно разделение мудрости и религии, по мнению Лактанция, является причиной ложности как языческой религии, так и языческой философии (Div. Inst., III.11).

ко там мудрость соединена с религией, где почитается единый Бог, где вся жизнь и действие относятся к одной Главе и одной Вершине. Поэтому учителя мудрости суть те же, кто и священники Божии. Итак, и в мудрости есть религия, и в религии — мудрость; и они не могут быть отделены друг от друга, поскольку мудрствовать есть ни что иное, как чтить Бога праведным и благочестивым почитанием (*ibid.*, IV.3)⁷⁵.

В связи с этим Лактанций предлагает следующий путь восхождения от заблуждения к истине, состоящий из трех этапов. Первый этап заключается в осознании ложности языческих религий и отвержении культа ложных богов. Второй — познать душой, что существует единый высший Бог, Который Своим могуществом и промыслом сотворил мир вначале и управляет им впоследствии. Наконец, третий — познать Его Служителя и Вестника, Которого Он направил на землю и под руководством Которого мы можем освободиться от заблуждения, обратиться к истинному богочитанию и научиться праведности (*De ira Dei*, 2⁷⁶; ср. *Div. Inst.*, I.23⁷⁷). «Итак, — подводит итог Лактанций, — одна надежда человеку, одно спасение в том учении, которое мы защищаем; вся мудрость для человека заключается в том, чтобы познать и почитать Бога: вот наше учение и наша мудрость» (*Div. Inst.*, III.30)⁷⁸.

75. *Ubi autem sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque verum esse necesse est; quia et in colendo sapere debemus, id est scire, quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere, id est re et actu, quod scierimus, implere. Ubi ergo sapientia cum religione conjungitur? Ibi scilicet, ubi Deus colitur unus; ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur; denique iidem sunt doctores sapientiae, qui et Dei sacerdotes... Idcirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est. Ergo non potest segregari; quia sapere nihil aliud est, nisi Deum verum justis ac piis cultibus honorare.*

76. *Nam cum sint gradus multi, per quos ad domicilium veritatis ascenditur, non est facile cuilibet evehi ad summum... Primus autem gradus est, intelligere falsas religiones, et abjicere impios cultus deorum humana manu fabricatorum. Secundus vero, perspicere animo, quod unus sit Deus summus, cujus potestas ac providentia effecerit a principio mundum, et gubernet in posterum. Tertius, cognoscere ministrum ejus ac nuntium, quem legavit in terram; quo docente, liberati ab errore, quo implicati tenebamur, formatique ad veri Dei cultum, justitiam disceremus.*

77. *Primus autem sapientiae gradus est, falsa intelligere; secundus, vera cognoscere.*

78. *Una igitur spes homini, una salus in hac doctrina, quam defendimus, posita est. Omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut Deum cognoscat et colat: hoc nostrum dogma, haec sententia est.*

3. Учение о Боге

3.1. *Доказательства бытия Божия.* В своих доказательствах бытия Божия Лактанций, так же как и Минуций Феликс, опирается главным образом на трактат Цицерона *De natura deorum*. Первое доказательство, которое Лактанций приводит чаще других, исходит из целесообразного устройства мироздания (так называемое *телеологическое доказательство*). Оно заключается в следующем: всякий, кто посмотрит на небо, из самой громадности вещей, их движения, мудрого расположения, постоянства, пользы, красоты, соразмерности поймет, что существует Бог, промыслом Которого управляется все это (*Div. Inst.*, I.2)⁷⁹. Столь великое множество вещей, столь мудрое их расположение, столь незыблемое постоянство в сохранении порядка и смены времен не могло ни возникнуть без предусмотрительного Творца, ни сохраняться в течение стольких веков без могущественного Попечителя, ни постоянно управляться без опытного и мудрого Правителя (*De ira Dei*, 10)⁸⁰. Поэтому неудивительно, что Лактанций с жаром оспаривает мнение языческих философов — Демокрита, Эпикура и Лукреция, — что все вещи в мире обязаны своим происхождением и существованием случаю (*fortuitu vel facta sint omnia vel regantur*, *Div. Inst.*, I.2; *De opif. Dei*, 6; *De ira Dei*, 10). Особенно очевидно наличие удивительного разумного промысла (*mirabilis providentiae ratio*) в строении животных и человека (*De opif. Dei*, 2—19). По мнению Лактанция, в этом вопросе существует полное согласие всех народов и племен, что может также рассматриваться как своего рода доказательство существования Бога Творца (*ibid.*)⁸¹. Далее, вслед за стоиками Лактанций приводит еще

79. *Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat cujus Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione.*

80. *Est igitur divina providentia, ut senserunt ii homines, quos nominavi; cujus vi ac potestate omnia, quae videmus et facta sunt, et reguntur. Nec enim tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in servandis ordinibus temporibusque constantia, aut olim potuit sine provido artifice oriri, aut constare tot saeculis sine incola potenti, aut in perpetuum gubernari sine perito ac sentiente rectore: quod ratio ipsa declarat.*

81. *Testimonium populorum atque gentium in hac una re non dissidentium. Этот аргумент похож на эпикурово доказательство от «всеобщего согласия» (см. выше, глава I § 2.1 и прим.).*

одно доказательство: если в мире есть разумные существа, — а Лактанций даже животным усваивал некоторую степень разумности, пусть даже бессознательной и, так сказать, «молчаливой» (*muta*), — то их могло произвести только то, что само наделено разумом, а это и есть Бог как высший Разум (*De orif. Dei*, 6⁸²; *Div. Inst.*, II.9⁸³; *De ira Dei*, 10⁸⁴). Наконец, Лактанций пользуется также аристотелевским доказательством от причинности (так называемым *космологическим доказательством*), которое имеет у него следующий вид: всё телесное получает силу извне; а то, что получает силу извне, подвержено разрушению. А то, что разрушается, погибает; а то, что погибает, необходимо имеет начало своего возникновения. Но то, что возникло, имело источник, откуда оно возникло, что в конце концов приводит к признанию некоего разумного и предусмотрительного Творца, опытного в творении. А это есть никто иной, как Бог (*Div. Inst.*, II.9)⁸⁵.

3.2. *Единство и другие свойства Божии*. Основное положение богословия Лактанция — это, безусловно, *единство Божие* (*Deus unus est; unitas divinae potestatis* «единство Божественной власти»), противопоставляемое многобожию язычества. Именно с этого вопроса Лактанций начинает свой трактат *Divinae Institutiones*: «Управляется ли мир властью единого Бога или многих?» (*Div. Inst.*, I.3)⁸⁶. Ответ Лактанция таков: никакой разумный, здравомыслящий человек не сомневается, что Тот, Кто

82. *Quoniam igitur omnia quae videmus cum ratione nata sunt, id enim ipsum nasci, efficere nisi ratio non potest, manifestum est, nihil omnino rationis expertum potuisse generari.*

83. *Nam si omne animal ratione constat, certe nasci ex eo non potest, quod ratione praeditum non est; nec aliunde accipi potest id, quod ibi, unde petitur, non est.*

84. *Quidquid est enim, quod habet rationem, ratione sit ortum necesse est. Ratio autem sentientis sapientisque naturae est: sapiens vero sentiensque natura nihil aliud potest esse, quam Deus. Mundus autem, quoniam rationem habet, qua et regitur, et constat; ergo a Deo factus est. Quod si est conditor rectorque mundi Deus, recte igitur ac vere Religio constituta est; auctori enim rerum parentique communi honos venerationisque debetur.*

85. *Quidquid enim est solido et contrectabili corpore, accipit externam vim. Quod accipit vim, dissolubile est. Quod dissolvitur, interit. Quod interit, ortum sit necesse est. Quod ortum est, habuit fontem unde oriretur, id est factorem aliquem sentientem, providum, peritumque faciendi. Is est profecto, nec ullus alius quam Deus.*

86. *Sit ergo nostri operis exordium quaestio illa consequens ac secunda: utrum potestate unius Dei mundus regatur, ane multorum?*

сотворил всё и всем управляет Своей силой, является единым (ibid.)⁸⁷. В самом деле, Его сила столь совершенна и превосходна, что Ему нет необходимости в посторонней помощи для управления миром; поэтому Бог необходимо должен быть единым (ibid.)⁸⁸. Далее, как самый совершенный, Бог может быть только единым, чтобы в Его власти находилось всё без исключения (ibid.)⁸⁹. Кроме того, то, что может быть разделено, по необходимости должно погибнуть; но если гибель невысказима по отношению к Богу, поскольку Он неразрушим и вечен, следовательно, Божественная сила не может быть разделена, и Бог является единым (ibid.)⁹⁰. Ведь если бы эта Божественная сила была разделена между многими, она необходимо претерпела бы умаление; а что умалется, то смертно; если же эта Божественная сила бессмертна, она не может ни умалиться, ни разделяться (De ira Dei, II)⁹¹. Наконец, Лактанций приводит еще один аргумент: подобно тому как человеческим телом, состоящим из множества различных частей, управляет единый дух (mens una), так и всем миром управляет единый Бог (Div. Inst., I.3). Вместе с тем Лактанций, подобно многим античным мыслителям, допускает, что единый *высший Бог* (unus maximus Deus, summus Deus) управляет миром посредством подчиненных Ему служителей, которых язычники называют «богами», но которые на самом деле не суть боги, ибо подчиняются выс-

87. Nemo est qui quidem sapiat, rationemque secum putet, non unum esse intelligat, qui et condiderit omnia, et eadem, qua condidit, virtute moderetur.

88. Quid enim multis opus est ad mundi regimen sustinendum?.. Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataque virtutis est. Quod si verum est, unus sit necesse est... Ita fit ut ad regendum mundum unius perfecta virtute magis opus sit, quam imbecillitate multorum.

89. Deus vero, si perfectus est (quia perfectus est ut esse debet), non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia.

90. Quidquid enim capit divisionem, et interitum capiat necesse est. Si autem interitus procul est a Deo, quia incorruptibilis est et aeternus, consequens est ut dividi potestas divina non possit. Deus ergo unus est, si nihil esse aliud potest, quod tantumdem capiat potestatis.

91. Satis (ut opinor) ostendimus in nostris Institutionibus, deos multos esse non posse; quod divina vis ac potestas si distribuatur in plures, diminui eam necesse sit: quod autem minuitur, utique et mortale est; si vero mortalis non est, nec minui, nec dividi potest.

шему Богу (*ibid.*, I.3⁹²; I.7⁹³). О едином высшем Боге свидетельствуют как ветхозаветные пророки, так и языческие поэты, философы и оракулы (*Div. Inst.*, I.4–7). «Итак, — говорит Лактанций, — само собой вполне очевидно, что существует один Царь мира, один Отец, один Бог» (*ibid.*, I.7)⁹⁴.

По определению Лактанция, имя «Бог» (*Deus*) означает *высшее Могущество*, что необходимо предполагает неразрушимость, совершенство, бесстрашие и самодостаточность Бога (*ibid.*, I.7)⁹⁵. В качестве важнейших свойств Божиих Лактанций рассматривает *нерожденность* (*ἀγέννητος*, *non generatus*) и *безначальность* (*caegens origine*, *ibid.*, I.7; IV.29) — свойства, которые впоследствии (а отчасти уже у Тертуллиана и Новациана) стали характеризовать только Бога Отца⁹⁶. В связи с этим учение Лактанция о едином Боге, как и у большинства доникейских богословов, является учением о Боге Отце⁹⁷. Под влиянием языческой религиозной философии (Гермеса Трисмегиста) и оракулов (Аполлона) Лактанций облакает свойство нерожденности в необычную форму выражения: Бог существует *ἀμήτωρ* et *ἀπάτωρ* «без матери и без отца», что означает, что у Бога нет иного, внешнего Ему начала (*origo illi non sit aliunde*) и что Тот, Кто Сам всё породил, не может быть рожден кем-то

92. Quod quia intelligunt isti assertores deorum, ita eos praeesse singulis rebus ac partibus dicunt, ut tamen unus sit rector eximius. Jam ergo caeteri dii non erunt sed satellites ac ministri, quos ille unus maximus et polens omnium his officiis praefecerit; et ipsi ejus imperio ac nutibus servient. Si universi pares non sunt, non igitur dii omnes sunt. Nec enim potest hoc idem esse, quod servit, et quod dominator... Ergo dii non sunt, quos parere uni maximo Deo necessitas cogit. Об ангелах-служителях см. ниже, § 5.

93. Tamquam nos, qui unum esse dicimus, desertum ac solitarium (Deum) esse dicamus; habet enim ministros, quos vocamus nuntios... Verum hi neque dii sunt, neque deos se vocari, aut coli volunt: quippe qui nihil praeter jussum ac voluntatem Dei faciant.

94. Satis (ut opinor) et argumentis docui, et testibus confirmavi, quod per se satis clarum est Unum esse regem mundi, unum patrem, unum Deum.

95. Nam si Deus est nomen potestatis, incorruptibilis esse debet, perfectus, impassibilis, nulli rei subjectus.

96. К этим свойствам Лактанций добавляет *нетварность* (*ἀποίητος*, *non factus*), которое на самом деле должно рассматриваться как общее свойство всех Лиц Св. Троицы.

97. Ср. *Div. Inst.*, IV.13: Ille (sc. Christus) vero exhibuit Deo fidem. Docuit enim quod Deus unus sit, eumque solum coli oportere; nec umquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret, et unum assereret, induceret alium, praeter unum. Hoc erat, non de uno Deo facere praeconium, nec ejus qui miserat, sed suum proprium negotium gerere, ac se ab eo quem illustraturus venerat, separare.

другим (*ibid.*, I.7⁹⁸; IV.13). Бог Отец (*Pater Deus*), Источник и Начало всех вещей (*origo et principium rerum*), не имеет родителей и ни от кого не рожден (*ex nullo sit procreatus, ibid.*, IV.13). Невозможно, чтобы То, что есть (*id quod sit*), то есть Сущее, когда-либо начало существовать (*ibid.*, I.7)⁹⁹. Впрочем, под влиянием языческой поэзии (Орфея), философии (Сенеки), теософии (Гермеса Трисмегиста) и оракулов (Аполлона и Сивилл) Лактанций в отношении Бога отождествляет свойство нерожденности и *самопорождения* (*αὐτοφυής; αὐτογενής; ex se ipso procreatus; Deus ipse se fecit, ibid.*, I.7)¹⁰⁰. Хотя это и подобные ему выражения недостаточно точны по отношению к Богу, поскольку идея самопорождения влечет за собой идею процесса, изменения и деления внутри Божества, тем не менее здесь утверждается, что Бог обладает бытием Сам по Себе и не зависит ни от кого иного, кроме Самого Себя. Впрочем, из контекста использования этих выражений следует признать, что у Лактанция термин *самопорожденный* равен термину *нерожденный* (*ex se ipso procreatus = ex nullo procreatus*).

Поскольку Бог не рожден от кого-то другого, не возник, но существует Сам по Себе (*ex seipso est*), Он неразрушим и вечно пребывает тем, чем Он был; Он таков, каковым Сам пожелал быть; бесстрастный, неизменный, нетленный, блаженный и вечный (*ibid.*, II.9)¹⁰¹. Природа Того, Кто вечен, абсолютно проста (*aeterni natura simplex, ibid.*). А то, что абсолютно просто, должно быть бестелесно и нематериально. В самом деле, полагает Лактанций, Бог не мог произойти из материи, поскольку из бесчувственного никогда не может возникнуть то, что наделено чувствами, из неразумного — мудрое, из подвер-

98. *Nec enim potest ab ullo esse generatus, qui ipse universa generavit.*

99. *Verum quia fieri non potest, quin id quod sit, aliquando esse coeperit.*

100. Ср. *КоммодIAN*, *Сарт.*, 91—94 (см. выше, глава V § 1). Следует отметить, что это представление о самопорождении было чуждо Тертуллиану, который в отличие от Лактанция отрицательно относился к языческой культуре и философии. См. выше, глава II § 2.3.2.

101. *Solus igitur Deus, qui factus non est, et idcirco destruere alia potest, ipse destrui non potest. Permanebit semper in eo quod fuit, quia non est aliunde generatus, nec ortus, nec nativitas ejus ex aliqua alia re pendet, quae illum mutata dissolvat. Ex seipso est, ut in primo diximus libro; et ideo talis est, qualem se esse voluit, impassibilis, immutabilis, incorruptus, beatus, aeternus.* Интересно отметить, как удачно Лактанций решает здесь проблему соотношения природной необходимости и свободы в Боге: с одной стороны, Бог таков, каков Он есть по Своей природе, а с другой стороны, эту природу Он задает Себе Сам как абсолютно автономный волящий Субъект.

женного страданию – бесстрастное, из телесного – непричастное телу (ibid., II.9¹⁰²; VI.25; VII.3; 9; 21)¹⁰³. Поэтому Бог есть Божественный и вечный Дух, отрешенный и свободный от тела (divina et aeterna mens a corpore soluta et libera, ibid., VII.3; ср. I.3). Сила и сущность Бога духовны (virtus ac substantia spiritalis est, ibid., VII.21). Как Дух Бог обладает умом, разумом, промыслом, могуществом и силой (ibid., II.9)¹⁰⁴; скорее же Он Сам есть Мышление, Ум и Разум (ipse intelligentia, ipse sensus ac ratio est, De orif. Dei, 2). Ему свойственно обдумывать, разумеать, мыслить, промышлять и осуществлять Свои замыслы (De ira Dei, 18)¹⁰⁵. В отличие от человека Бог обладает надлежащим знанием не в результате изучения, приходящего извне, но Сам по Себе (Div. Inst., III.3)¹⁰⁶. В то же время Бог Сам по Себе непостижим (inex cogitabilis), невыразим (ineffabilis) и в полной мере не известен никому, кроме Самого Себя (nulli alii satis notus quam sibi, ibid., I.8; I.7¹⁰⁷). Согласно Лактанцию, который следует здесь Платону, эта непознаваемость Бога основана на Его *бесконечной* силе и могуществе, непостижимой для человеческого ума и невыразимой в словах (ibid., I.8)¹⁰⁸. Бог никогда не может отсутствовать в каком-либо месте, поскольку Его Дух и Божество разлито повсюду (ibid., II.2)¹⁰⁹. Бог есть Высшее Благо (summum bonum, ibid., III.12) и Источник благ (fons bonorum, ibid., VI.6; pleni et consummati boni fons, II.9). В отличие от своего учителя Арнобия Лактанций приписывает Богу различные *чувства* (affectus), главные из которых – милосердие и гнев (gratia et ira, De ira Dei, 5–6; 21–23). Необходимость

102. Non ergo Deus ex materia, quia sensu praeditum ex insensibili, sapiens ex bruto, impatibile de patibili, expers corporis de corporali numquam potest oriri.

103. В некоторых местах Лактанций как будто говорит о некоем «образе» или «образе Бога» (figura Dei, forma Dei, например, De ira Dei, 2; 18), однако это выражение следует понимать не в смысле *телесного* облика, а в смысле *совокупности духовно-разумных свойств Божиих*, отражающихся в человеке как *образе Божиим* (Div. Inst., V.8).

104. Deus... sensu, ratione, providentia, potestate, virtute praeditus est.

105. Deo subjacet cogitare, sapere, intelligere, providere, praestare.

106. In seipso habere propriam scientiam, non hominis, sed Dei est.

107. Cujus (sc. Dei) nec virtus aestimari potest, nec magnitudo perspici, nec principium comprehendi.

108. Unius Dei... cuius vim majestatemque tantam esse dicit in Timaeo Plato, ut eam neque mente concipere, neque verbis enarrare quisquam possit, ob nimiam ejus et inaestimabilem potestatem.

109. Dei autem, cuius spiritus ac numen ubique diffusum, abesse numquam potest.

гнева Лактанций объясняет тем, что если Бог не гневается, то есть не наказывает нечестивых и беззаконных, Он не любит благочестивых и праведных (*ibid.*, 5)¹¹⁰. По мнению Лактанция, наличие у Бога подобных чувств не мешает Его блаженству (*beatitudo*), поскольку Бог не может быть блаженным, если Он застыл в постоянном покое и неподвижности; в самом деле, всякое живое существо непременно должно двигаться; тем более это касается Бога, промысел (*providentia*) и забота (*cura*) Которого охватывают весь мир (*ibid.*, 4)¹¹¹.

3.3. Триадология

3.3.1. *Общая характеристика.* По сравнению с триадологией Тертуллиана и Новациана, учение Лактанция о Св. Троице весьма слабо разработано и изобилует недостатками, главные из которых — *субординационизм* и *бинитаризм*, достигающий у него высшей точки своего развития. Кроме того, Лактанцию явно не хватает терминологической точности, к которой он как апологет и не стремился. В тринитарном учении Лактанция заметно влияние мысли Тертуллиана, которому он сильно уступает в глубине и точности. Далее мы рассмотрим триадологию Лактанция с двух сторон: *генетической*, то есть со стороны происхождения и различия Божественных Лиц (Отца и Сына), и *онтологической*, то есть со стороны Их *ипостасного существования и единства*.

3.3.2. *Генетическая сторона.* Как мы уже сказали, Бог Отец, Который есть Бог единый и высший, нерожден и не имеет начала своего бытия, что составляет его особое (личное) свойство. Но в Св. Писании и даже в языческой теософии (в *Corpus Hermeticum*, *Сивиллиных оракулах*) утверждается, что у Бога есть Сын. Лактанций предостерегает, что это не следует понимать

110. Nam si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios utique justosque diligit.

111. Quae igitur in Deo potest esse beatitudo, si semper quietus et immobilis torpet? si precantibus surdus, si colentibus caecus? Quid tam dignum, tam proprium Deo, quam providentia?.. Deus igitur non est, si nec movetur, quod est proprium viventis: nec facit aliquid impossibile homini, quod est proprium Dei, si omnino nullam habet voluntatem, nullum actum, nullam denique administrationem, quae Deo digna sit. Et quae major, quae dignior administratio Deo assignari potest, quam mundi gubernatio, maximeque generis humani, cui omnia terrena subiecta sunt.

буквально, как понимали греческие поэты. Рождение Сына от Бога Отца Лактанций объясняет следующим образом: «Поскольку Бог был самый предусмотрительный в размышлении и самый умелый в созидании, прежде чем начать творение этого мира (ибо в Нем был источник полного и совершенного блага, как и всегда есть), для того чтобы от Него возникло благо и, подобно реке, распространилось далеко, Он произвел подобного Себе Духа (*produxit similem sui Spiritum*), Который был наделен силами Бога Отца... Итак, приступив к творению мира, Бог поставил над всем созданием этого *первого и высшего Сына* и пользовался Им как Советником и Творцом в размышлении, украшении и созидании вещей, поскольку Он был совершенен в промысле, разуме и могуществе» (*Div. Inst.*, II.9)¹¹². В другом месте Лактанций дает некоторые разъяснения: «Итак, Бог, Изобретатель и Творец вещей... прежде чем начать творение этого мира, родил Святого и нетленного Духа (*sanctum et incorruptibilem Spiritum genuit*), Которого назвал Сыном. И хотя после этого Бог сотворил через Него бесчисленных духов, которых мы называем ангелами, только Первородный (*Primogenitum*) один был удостоен названия Божественного имени, обладая отчей силой и могуществом. Ибо Тот, Кто наделен высшей властью, является Сыном высшего Бога» (*ibid.*, IV.6)¹¹³. Таким образом, Лактанций тесно связывает рождение Сына Божия с творением мира¹¹⁴, хотя само рождение Сына происходит еще до творения (*ante ortum mundi*, *Epit.*, 43). Здесь нет и

112. *Cum esset Deus ad excogitandum providentissimus, ad faciendum solertissimus, antequam ordiretur hoc opus mundi (quoniam pleni et consummati boni fons in ipso erat, sicut est semper), ut ab eo bonum tamquam rivus oriretur, longaque proflueret, produxit similem sui Spiritum, qui esset virtutibus Dei Patris praeditus... Exorsus igitur Deus fabricam mundi, illum primum et maximum Filium praefecit operi universo, eoque simul et consiliatore usus est, et artifice in excogitandis, ornandis, perficiendisque rebus, quoniam is et providentia, et ratione, et potestate perfectus est.*

113. *Deus igitur machinator constitutorque rerum... antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem Spiritum genuit, quem Filium nuncuparet. Et quamvis alios postea innumerabiles per ipsum creavisset, quos angelos dicimus, hunc tamen solum Primogenitum divini nominis appellatione dignatus est, patria scilicet virtute ac majestate pollentem. Esse autem summi Dei Filium, qui sit potestate maxima praeditus.*

114. Лактанций подчеркивает «инструментальную» роль Сына в творении, используя образ «рук Божиих»: «Сын наделен Богом Отцом столь великой мудростью и силой, что Отец в творении мира пользовался Его советом и руками» (*tanta sapientia et virtute sit instructus a Deo Patre, ut et consilio ejus, et manibus uteretur in fabricatione mundi, ibid.*, IV.6; 8).

следа вечного рождения Сына, характерного уже для учения Новациана и Оригена. Кроме того, Лактанций часто смешивает понятия рождения и творения, употребляя по отношению к Сыну безразлично то глаголы *gignere, profignere* «рождать», *nasci, generari* «рождаться», то *producere* «производить», *creari* «быть сотворенным»¹¹⁵, *fieri* «стать». Наконец, очень часто Сын Божий ставится Лактанцием в один ряд с другими, тварными духами, хотя и отличается от них могуществом, властью и именем¹¹⁶.

Далее Лактанций уточняет образ и характер этого первого *духовного* рождения Сына Божия (*prima nativitas spiritalis*), в котором Он был «безматерним» (*ἀμήτωρ*), ибо родился без участия матери от одного Бога Отца (*sine officio matris a solo Deo Patre generatus est*, *Div. Inst.*, IV.13). Лактанций замечает, что Св. Писание (*sanctae Litterae*) учит, что Сын Божий есть *Слово* или *Разум Божий* (*Dei Sermo sive Ratio*, *ibid.*, IV.8). Основания этого Лактанций видит в следующем. Во-первых, Сын «называется Словом Божиим (*Sermo et Verbum Dei*), поскольку Бог непостижимой силой Своего могущества заключил в живущий своим собственным умом и мудростью облик Тот происшедший из Его уст звучащий Дух, Который Он зачал не в утробе, а в Своем уме» (*ibid.*)¹¹⁷. Бог Отец родил Сына «из источника Своей вечности, из Божественного и предвечного Своего Духа» (*Epit.*, 42)¹¹⁸. Другими словами, этот Дух Божий, прозойдя из умственных глубин Отца как произнесенное Им Слово, получил Свое собственное *ипостасное* существование, так что может быть назван Лицом, которое вместе с Отцом составляет *два Божественных Лица* (*duae personae, utraque per-*

115. Об этом глаголе см. выше, глава II § 2.3.2.

116. В некоторых рукописях *Divinae Institutiones*, IV.14, встречается название Сына *princeps angelorum* «князь (начальник) ангелов», что издатели PL предлагают понимать как позднейшую арианскую интерполяцию (PL 6, 490C); однако это чтение оставлено в новом критическом издании текста (CSEL 19, 328), и оно вполне согласуется с изложенным выше учением Лактанция о происхождении Сына Божия и ангелов как «духов Божиих». См. *Studer B. La Sotériologie de Lactance // Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Paris, 1978. P. 259.*

117. *Merito igitur Sermo et Verbum Dei dicitur; quia Deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam majestatis suae virtute ac potentia in effigiem, quae proprio sensu ac sapientia vigeat, comprehendit.*

118. *Deus in principio, antequam mundum institueret, de aeternitatis suae fonte, deque divino ac perenni spiritu suo Filium sibi ipse progenuit.*

sona, Div. Inst., IV.29)¹¹⁹. Во-вторых, если другие духи (ангелы) произошли от Бога «молчащими» (taciti), то Слово, которое есть «звучащий Дух» (vocalis Spiritus) или «Дух, произнесенный со звуком, что-либо означающим» (Spiritus cum voce aliquid significante prolatus), произошло из уст Божиих вместе с голосом и звуком, поскольку Бог намеревался воспользоваться Его голосом для обращения к народу; то есть поскольку Ему предстояло стать Наставником Божественного учения и небесных тайн для сообщения их людям. Так что Бог Сам сначала высказал Свое Слово, чтобы через Него говорить с нами и чтобы Он открыл нам глас и волю Божию (ibid., IV.8)¹²⁰. В отличие от наших слов Слово Божие не рассеивается, но пребывает вечно и наделено умом и силой, которую Оно получило от Отца (ibid.)¹²¹.

Как видим, Лактанций следует здесь древнему учению о *Logos*, хотя и использует его весьма оригинальным способом. В его системе присутствует также следы различия между словом внутренним и словом произнесенным, хотя Лактанций в отличие от Тертуллиана и не применяет его для доказательства предвечности Слова Божия: «Греки лучше называют Его (т. е. Сына) Λόγος, чем мы — *Verbum* или *Sermo*, ведь λόγος означает и слово (*sermo*), и разум (*ratio*), поскольку Он есть и *Глас*, и *Премудрость Божия*» (et vox et sapientia Dei, ibid., IV.g; Epit., 42)¹²²). Кроме того, как *теологически* Сын есть Слово, выражающее существо Отца, так и *икономически* Сын есть Посланник, Вестник и Священник высшего Отца (legatus, et nuntius, et sacerdos summi Patris, Div. Inst., IV.29).

3.3.3. *Онтологическая сторона. Единство (unitas) Отца и Сына.* Раскрывая свое учение о Сыне Божиим, Лактанций пред-

119. Впрочем, следует признать, что для Лактанция *persona* «лицо» — понятие скорее грамматическое, чем богословское, и использует он его крайне редко (см. Div. Inst., IV.29).

120. Illi (angeli) enim ex Deo taciti spiritus exierunt; quia non ad doctrinam Dei tradendam, sed ad ministerium creabantur. Ille vero cum sit et ipse Spiritus, tamen cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut Verbum, ea scilicet ratione, quia voce ejus ad populum fuerat usus; id est, quod ille magister futurus esset doctrinae Dei et caelestis arcani ad hominem proferendi: quod ipsum primo locutus est, ut per eum ad nos loqueretur, et ille vocem Dei ac voluntatem nobis revelaret.

121. Dei vocem credendum est, et manere in aeternum, et sensu ac virtute commitari, quam de Deo patre, tamquam rivus de fonte traduxerit.

122. Hic est virtus, hic ratio, hic sermo Dei, hic sapientia.

упреждает недоуменный вопрос своих языческих читателей: «Возможно, кто-нибудь спросит, каким образом, когда мы говорим, что почитаем единого Бога, в то же время утверждаем, что существуют два — Бог Отец и Бог Сын?» (ibid., IV.29)¹²³. В своем ответе Лактанций следует, в основном, за Тертуллианом, и здесь его терминология становится более точной: «Хотя мы говорим: «Бог Отец и Бог Сын», тем не менее мы не разделяем и не разлучаем одного от другого, поскольку ни Отец не может быть без Сына, ни Сын — отделиться от Отца; ведь ни Отец не может называться Отцом без Сына, ни Сын не может родиться без Отца. Следовательно, поскольку и Отец предполагает Сына, и Сын — Отца, у них обоих один ум, один дух, одна сущность (una utrique mens, unus spiritus, una substantia est); но один есть словно изобильный источник, а другой — словно вытекающий из него поток; один подобен солнцу, а другой — лучу, исходящему от солнца. Ведь Тот, Кто верен и любезен высшему Отцу, не отделяется от Него, так же как ни поток не отделяется от источника, ни луч — от солнца, поскольку и вода источника есть в потоке, и свет солнца — в луче. Равным образом ни голос не может отделиться от уст, ни сила или руки — от тела. Итак, если пророки называют Сына «рукой», Силой и Словом Божиими, то между ними нет никакого различия, ибо и язык как орудие слова, и рука, в которой сила, суть неотделимые части тела» (ibid.)¹²⁴. Далее, Лактанций переходит к юридическим образам Тертуллиана, дополняя их учением о *взаимопроникновении* Божественных Лиц: «Можно воспользоваться и другим подходящим примером. Допустим, кто-нибудь имеет единственного сына, которого очень любит. И пока сын пребывает в доме и в руке отца, хотя бы отец и

123. Fortasse quaerat aliquis, quomodo, cum Deum nos unum colere dicamus, duos tamen esse asseveremus, Deum Patrem et Deum Filium?

124. Cum dicimus Deum Patrem, et Deum Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus; quia nec Pater sine Filio esse potest, nec Filius a Patre secerni, si quidem nec Pater sine Filio nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat, et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est: sed ille quasi exuberans fons est, hic tamquam defluens ex eo rivus; ille tamquam sol, hic quasi radius a sole porrectus. Qui quoniam summo Patri et fidelis, et carus est, non separatur: sicut nec rivus a fonte, nec radius a sole; quia ei aqua fontis in rivo est, et solis lumen in radio: aequae nec vox ab ore se jungi, nec virtus, aut manus a corpore divelli potest. Cum igitur a prophetis idem manus Dei, et virtus, et sermo dicatur, utique nulla discretio est; quia et lingua sermonis ministra, et manus in qua est virtus, individuae sunt corporis portiones.

уступил ему имя и власть господина, но по гражданскому праву считается, что один дом и один господин. Так и этот мир есть один дом Божий; и Сын и Отец, Которые в единодушии населяют мир, суть один Бог, поскольку и один как бы два, и два как бы один. И неудивительно, что и Сын в Отце, поскольку Отец любит Сына; и Отец в Сыне, поскольку [Сын] верно подчиняется воле Отца и никогда не делал и не делает ничего иного, кроме того, что хочет или повелевает Отец» (ibid.)¹²⁵. И далее: «Поскольку ум и воля одного пребывают и в другом, скорее же — одна в обоих, то по справедливости оба называются одним Богом (unus Deus uterque appellatur), ибо все, что есть в Отце, переходит к Сыну, и все, что есть в Сыне, происходит от Отца» (ibid.)¹²⁶.

Таким образом, подобно Тертуллиану, Лактанций понимает Божественное единство и как *взаимное отношение* двух связанных между собою Лиц («Отец — Сын»), и как материально-конкретное *единство сущности* (substantia¹²⁷: вода, свет, тело с его органами), и как абстрактно-юридическое *единство власти и чести*, и как *внутренняя, духовная общность* мышления, воли и любви¹²⁸.

3.3.4. *Вопрос о Святом Духе. Бинитаризм.* По свидетельству блаж. Иеронима, Лактанций (особенно в двух утраченных книгах *Ad Demetrianum*) отрицал ипостасное бытие Святого Духа, отождествляя его то с Отцом, то с Сыном и рассматривая Его как Их общую *святость* (sanctificatio, Ер. 84.7¹²⁹; Comm. in Gal. ad

125. Propiore uti exemplo libet. Cum quis habet filium, quem unice diligit; qui tamen sit in domo, et in manu patris, licet ei nomen domini potestatemque concedat, civili tamen jure et domus una, et unus dominus nominatur. Sic hic mundus una Dei domus est; et Filius ac Pater, qui unanimes incolunt mundum, Deus unus, quia et unus est tamquam duo, et duo tamquam unus. Neque id mirum, cum et Filius sit in Patre, quia Pater diligit Filium, et Pater in Filio, quia voluntati Patris fideliter paret, nec unquam, faciat aut fecerit, nisi quod Pater aut voluit, aut jussit.

126. Unus est enim solus, liber, Deus summus, carens origine, quia ipse est origo rerum; et in eo simul et Filius, et omnia continentur. Quapropter cum mens et voluntas alterius in altero sit, vel potius una in utroque, merito unus Deus uterque appellatur, quia quidquid est in Patre, ad Filium transfuit, et quidquid in Filio, a Patre descendit.

127. Термин *substantia* «сущность» не свойственен богословскому языку Лактанция, равно как и термин *natura* «природа», которую он производит от *nascendo* «рождение», а значит, всякая природа рождена (nata est, Div. Inst., II.9).

128. Поскольку Лактанций здесь просто суммирует учение Тертуллиана, оценку достоинств и недостатков этого учения см. выше, глава II § 2.3.4.

129. Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus

4:6¹³⁰). В самом деле, нигде в сохранившихся сочинениях Лактанция о Святом Духе не говорится как о третьем Божественном Лице наряду с Отцом и Сыном. Более того, как мы видели, Лактанций прямо называет Сына *Святым Духом* (Sanctus Spiritus, Div. Inst., IV.6; 12). Как представляется, изначальная склонность латинских богословов к бинитаризму достигает здесь высшей точки своего развития: ипостась Св. Духа полностью растворяется в ипостаси Сына. По этой причине везде, где Лактанций упоминает Божественный Дух (Divinus Spiritus, Dei Spiritus), Святой Дух (Sanctus Spiritus) или Дух пророческий, под ним скорее всего следует понимать Сына (см. *ibid.*, IV.5; 12; 14; 15; VI.1). Единственное исключение, пожалуй, составляет описание Лактанцием крещения Господня, во время которого на Христа (Которого Лактанций рассматривает как воплотившегося Св. Духа-Сына, см. *ibid.*, IV.12) снизошел Дух Божий в виде голубя (*ibid.*, IV.15).

4. Учение о творении

Подобно Платону, Лактанций полагает, что причина творения мира заключается в благодати Творца, в Котором находится источник полного и совершенного блага. Будучи Высшим Благом, Бог захотел, чтобы от Него возникло благо и, подобно реке, распространилось далее на мир тварный (Div. Inst., II.9)¹³¹. Однако, в отличие от языческих поэтов и философов (Гесиода, Платона, Цицерона) Лактанций не считает, что Бог сотворил мир из предсуществовавшей и готовой материи (ex materia subjacente ac parata); но Он «сотворил всё из ничего» (omnia fecit ex nihilo), то есть из небытия (ex eo, quod non est «из того, чего нет», *ibid.*, II.9; ср. I.3¹³²; Erit., 27). В самом деле, чем

sancti omnino negat substantiam, et errore Judaico dicit eum vel ad Patrem referri, vel Filium, et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. Следует отметить, что Ориген и свт. Василий Великий также считали Св. Дух святостью Божией, но в отличие от Лактанция рассматривали Его как отдельную ипостась (см. *Ориген, De princ.*, I.3; *свт. Василий Великий, Contra Eunomium* III.3).

130. multi per imperitiam Scripturarum (quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum Epistolarum libro facit) asserunt Spiritum sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari. Et cum perspicue in Trinitate credamus, tertiam personam auferentes, non substantiam ejus volunt esse, sed nomen.

131. Латинский текст см. выше, § 3.3.1.

132. divini hujus operis immensitas cum antea nihil esset, tamen virtute atque consilio Dei ex nihilo esse conflata.

Бог отличался бы от обычного ремесленника, если бы для творения Он нуждался в помощи постороннего материала (Div. Inst., II.9)? Тогда сила Божия была бы несовершенной, и Бог не был бы всемогущим. Однако Богу свойственно могущество, ибо, если Он не может, значит, Он не Бог (ibid.)¹³³. Кроме того, если бы материя была так же нетварна, как и Бог, то одновременно существовали бы две вечных и противоположных природы, чего не может быть без раздора и взаимного уничтожения (ibid.). Наконец, если бы материя была нетварна, то есть не имела начала, то она не имела бы и конца и была бы вечной и неизменной, а значит, из нее ничего не могло бы произойти (ibid.). Поэтому следует признать, что всё, в том числе и материя, сотворено Богом, и нет вообще ничего, что не получило бы своего начала от Бога (ibid.)¹³⁴. Бог сотворил материю, ибо мог это сделать (ibid.)¹³⁵; и Создатель материи есть Тот же, Кто и Создатель вещей, состоящих из материи (ibid.)¹³⁶. Согласно Лактанцию, который здесь следует античной традиции, сотворенная Богом материя есть *то, из чего* нечто происходит (ex qua fit aliquid); сама по себе она неподвижна, бесчувственна, неразумна, подвержена страданию, телесна; имея начало своего существования, она имеет и его «конец», под которым Лактанций, по-видимому, понимает ее переход в другое, оформленное состояние, когда из нее был сотворен мир (ibid.)¹³⁷. Мир был сотворен в шесть дней, а в седьмой день Бог почил от дел Своих, что не исключает понимания этих «дней» как тысячелетних периодов (ibid., VII.14). В целом весь этот мир с его бесчисленными и удивительными созданиями Бог измыслил Своим промыслом, произвел Своей силой и совершил Своим Разумом; а ныне Своим Духом сохраняет всё сотворенное и управляет им Своей силой (ibid., I.8)¹³⁸.

133. Posse enim, Dei est; nam si non potest, Deus non est.

134. Ita fiet, ut Deus fecerit omnia, nec quidquam esse possit omnino, quod non originem a Deo traxerit... aeterni natura sit simplex, ut inde omnia, velut ex fonte, descenderint.

135. Deus vero facit sibi ipse materiam, quia potest.

136. idem igitur materiae fctor est, qui et rerum ex materia constantium.

137. Finem habuit materia, tum cum factus est ex ea mundus.

138. Deo, qui tanta tamque mirifica opera providentia excogitavit, virtute constituit, ratione perfecit; nunc autem spiritu sustentet, potestate moderetur. В этих словах — *Сила, Разум, Дух* — можно видеть указание на Слово Божие, Которым Бог Отец сотворил мир (см. выше, Div. Inst., II.9; IV.6).

5. Ангелы и демоны. Происхождение зла

Согласно Лактанцию, еще прежде творения материального мира Бог Своим Словом сотворил Своих бесчисленных *духов* (*spiritus suos*), которых мы называем *ангелами* (*ibid.*, IV.6; 8). Вопреки свидетельствам Св. Писания Лактанций полагает, что ангелы в отличие от Слова Божиего произошли от Бога в качестве «молчащих духов» (*taciti spiritus*), поскольку были созданы не для распространения Божественного учения, но для служения (*ad ministerium*, *ibid.*, IV.8)¹³⁹. Впрочем, сам Лактанций признает, что ангелы суть служители Божии (*ministri*), которых мы называем «вестниками» (*nuntii* = ἄγγελοι, *ibid.*, I.7), но как они могут быть вестниками, если они молчат, остается неясным. Ангелы наделены разумом и вечной жизнью (*ibid.*, IV.8)¹⁴⁰.

Первым из тварных ангелов был создан Денница. Однако в нем недолго сохранялось «врожденное свойство Божественного рода» (*indoles divinae stirpis*): «Отравленный собственной завистью, словно ядом, он от блага перешел ко злу и по своему решению, которое было дано ему от Бога свободным, принял на себя противоположное имя. Отсюда ясно, что источником всех зол является зависть. В самом деле, он позавидовал своему Предшественнику (т. е. Первородному Сыну Божию), Который, сохранив верность Богу Отцу, был Ему угоден и любезен. Поэтому его (т. е. Денницу), из благого произвольно ставшего злым, греки называют диаволом, а мы – клеветником (*criminator*), потому что он доносит Богу о тех преступлениях, к которым сам совращает» (*ibid.*, II.9)¹⁴¹. Отсюда в мире произошел трагический раскол на два полюса, появился своего рода вторичный *дуализм начал*, пронизывающий всю космологию и антропологию Лактанция: «Источник благ – это Бог, а зол – тот, кто всегда враждебен имени Божию... От этих двух начал происходит всё благо и зло. Всё, что происходит

139. Illi (caeteri angeli) enim ex Deo taciti spiritus exierunt; quia non ad doctrinam Dei tradendam, sed ad ministerium creabantur.

140. Dei autem spiritus et vivunt, et manent, et sentiunt.

141. Itaque suapte invidia tamquam veneno infectus est, et ex bono ad malum transcendit; suoque arbitrio, quod a Deo illi liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit. Unde apparet cunctorum malorum fontem esse livorem. Invidit enim illi antecessori suo, qui Deo Patri perseverando, cum probatus, tum etiam charus est. Hunc ergo ex bono per se malum effectum Graeci diabolon appellant; nos criminatorem vocamus, quod crimina, in quae ipse illicit, ad Deum deferat.

от Бога, имеет то назначение, чтобы произвести бессмертие (что есть высшее благо); а всё, что происходит от этого другого, имеет то назначение, чтобы отвратить от небесного, погрузить в земное и подвергнуть вечному наказанию (что есть высшее зло)» (ibid., VI.6)¹⁴². Дьявол — это вечный противник Бога (Dei aemulus, antitheus, ibid., II.10), творец всего зла (machinator omnium malorum, ibid., VII.24).

Дьявол не остался одинок в своем восстании против Бога, но увлек к падению и других ангелов. Для объяснения этого Лактанций прибегает к уже известной нам по Тертуллиану гипотезе о происхождении демонов¹⁴³, основанной на 6-ой главе книги Бытия: «Для того, чтобы дьявол, которому Бог изначально дал власть над землей (terrae potestas), не развратил и не погубил людей своим коварством¹⁴⁴, Бог послал ангелов для защиты и попечения о человеческом роде. Поскольку же им была дана свобода выбора, Бог прежде всего повелел им остерегаться того, чтобы не утратить достоинство своей небесной сущности, осквернившись от прикосновения к земле (terrae contagione)... Однако тот коварнейший владыка земли по своему обыкновению постепенно совратил к порокам этих ангелов, находившихся в общении с людьми, и осквернил их связью с женщинами. Тогда они, не допущенные на небо из-за грехов, в которых они погрязли, пали на землю. Так дьявол превратил их из ангелов Божиих в своих союзников и служителей. А те, кто от них родились, поскольку не были ни ангелами, ни людьми, но обладали некой *средней природой* (media

142. Fons autem bonorum Deus est, malorum vero ille, scilicet divini nominis semper inimicus, de quo saepe diximus. Ab his duobus principiis bona malaque oriuntur. Quae veniunt a Deo, hanc habent rationem, ut immortalitatem parent, quod est Summum Bonum: quae autem ab illo altero, id habent officium, ut a caelestibus avocatum, terrenisque demersum, ad poenam interficiant sempiternam, quod est summum malum. В связи с этим в *Divinae institutiones*, VI.3, Лактанций приводит характерное для мужей апостольских учение о «двух путях» (duae viae) — пути добродетелей и пути пороков; один из них ведет на небо, другой — в ад; и на каждом пути есть свой вожатый, каждый из которых бессмертен, но один — досточтимый, Который начальствует над добродетелями и добром (т. е. Бог), а другой — проклятый, который начальствует над пороками и злом (т. е. дьявол: utriusque praepositum esse dicimus ducem, utrumque immortalem; sed alterum honoratum, qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui vitii ac malis). См. выше, глава V § 2, прим. 30.

143. См. выше, глава II § 4.

144. Об этом см. ниже, § 7.3.

quaedam natura)¹⁴⁵, не были допущены в преисподнюю, так же как и их родители — на небо. Так возникло два рода демонов (duo genera daemonum): один — небесный, другой — земной. Они суть нечистые духи (immundi spiritus), творцы зла, которое происходит; их князь — диавол (δαμονάρχων)» (ibid., II.15).

6. Космология: дуализм

Как мы уже сказали, космология Лактанция имеет ярко выраженный дуалистический характер, навеянный античным учением о *противоположностях*¹⁴⁶ и глубоко чуждый светлому библейскому «космизму»¹⁴⁷. Это видно уже при описании творения различных частей видимого мира и их характеристике: «Прежде всего Бог сотворил небо и поместил его в вышине; оно есть престол Самого Бога Творца. Затем Он утвердил землю и поместил ее под небом; ее стал населять человек с прочими животными. Бог пожелал, чтобы землю окружала влага и заключала ее в себе. Свое местопребывание Бог испещрил, наполнил и украсил яркими светилами — солнцем, сияющим кругом луны и мерцающим блеском звезд. А тьму, противоположную этому, Бог приурочил к земле; ведь здесь ничто само по себе не имеет света, если не получит его с неба, где Бог поместил вечный свет, мир горний и беспрестанную жизнь (lux regennis, et superi, et vita perpetua), а на земле, наоборот, — тьму, преисподнюю и смерть (tenebrae, et inferi, et mors). И так далеко отстоит нижнее от вышнего, как зло от блага и пороки от добродетелей¹⁴⁸. И даже части земли Бог создал противоположными друг другу и различными — Восток и Запад. Из них Восток принадлежит Богу, ибо Бог есть источник света и Просветитель всего и рождает нас в жизнь вечную. А Запад при-

145. Ср. *Минуций Феликс*, Остав., 26; *Арнобий*, Adv. nat., II.35.

146. Квестен полагает, что свои дуалистические взгляды Лактанций заимствовал у стоиков (*Quasten*. Op. cit. Vol. II. P. 407), что верно лишь отчасти, поскольку физика стоиков отличается своим монизмом, в основе которого лежит Гераклитово представление о мировом *Огне*, из которого возникает все сущее, и в который оно вновь возвращается. Скорее дуализм Лактанция восходит к пифагорейцам или опирающимся на них христианским гностикам.

147. О *loci dualistici* «дуалистических местах» см. выше, в разделе «Труды». В нашем изложении мы опираемся только на традиционный текст *Divinae institutiones*.

148. Tanto enim haec ab illis superioribus distant, quantum mala a bonis, et vitia a virtutibus.

надлежит возмутившемуся и порочному духу, ибо тот сокрывает свет, всегда нагоняет тьму и губит людей грехами. В самом деле, как свет связан с Востоком, а в свете заключается суть жизни, так и тьма связана с Западом, а во тьме заключается смерть и гибель. Также и другие части земли Бог распростер по тому же принципу — Юг и Север, которые соединяются в соответствующем союзе с двумя первыми. Та часть, которая опалается жаром солнца, родственна и согласна с Востоком; а та, которая застыла от холодов и вечных морозов, соотносится с крайним Западом. Ведь как тьма противоположна свету, так и холод — жаре» (Div. Inst., II.10). Подобно этому всюду Лактанций находит два начала: весна — осень, лето — зима, день — ночь и т. п., из которых первое соотносится с благом и принадлежит Богу, а второе — со злом и принадлежит диаволу, который, тем не менее, не является творцом этого *природного* зла (ibid.). Согласно Лактанцию, среди начал, из которых состоит материальный мир, есть два основных и противоположных друг другу — *теплое и холодное* (calor et humor), соответствующие двум античным элементам — *огню и воде*, которые Бог измыслил для возникновения всего остального (ibid.). Таким образом, мир изначально составлен из противоположных начал, и их вечная борьба друг с другом является естественной необходимостью. Можно сказать даже, что земля у Лактанция сливается с преисподней в одно царство, и постоянная борьба добра и зла в мире неизбежна.

7. Антропология

7.1. *Причина сотворения человека и его место в тварном мире.* В отличие от своего учителя Арнобия Лактанций развивает весьма возвышенное учение о человеке, хотя и отмеченное характерным для него дуализмом. «Велика сила человека, — восклицает Лактанций, — велик разум, велико таинство!» (De opif. Dei, 19)¹⁴⁹. Согласно Лактанцию, человек — это «ось всех вещей» (cardo rerum, Div. Inst., VII.5); «высшее из творений Божиих» (divini opificii summum, De ira Dei, 13). По его мнению, причина сотворения человека заключалась в том, что «как мир Бог создал ради человека, так и самого человека Он создал ради Себя как первосвященника Божественного Храма, созерцателя

149. Magna est enim vis hominis, magna ratio, magnum sacramentum.

небесных созданий и вещей. Ведь только тот, кто наделен разумом и чувствами, способен познавать Бога, восхищаться Его созданиями, созерцать Его силу и могущество. Поэтому только человек был наделен советом, умом и мудростью; только он получил дар речи и язык, этот истолкователь мыслей, чтобы мог рассказывать о могуществе своего Господа. И всё было подчинено человеку, чтобы сам он подчинялся своему Создателю и Творцу Богу. Ведь если Бог пожелал, чтобы человек был Его почитателем, то Он наделил его столь высокой честью, чтобы он господствовал над всеми вещами» (De ira Dei, 14¹⁵⁰; ср. Div. Inst., III.10¹⁵¹; VII.5¹⁵²). Поэтому из всех остальных живых существ только человек является «небесным и божественным существом» (caeleste ac divinum animal) и носит в себе образ и подобие Божие (De opif. Dei, 8; Div. Inst., VI.10; VII.5; VII.9; De ira Dei, 13; 18). Бог создал человека как *Свой собственный образ* (veluti simulacrum suum), как высшее из Своих творений и только в него вдохнул мудрость, чтобы он своим владычеством и властью господствовал над всем и пользовался всеми благами мира (De ira Dei, 13)¹⁵³. Бог ввел человека в этот мир как свидетеля, созерцающего и прославляющего столь великое творение Божие (Div. Inst., III.9)¹⁵⁴. Наконец, согласно Лактанцию, чело-

150. Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se, tamquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque caelestium. Solus est enim, qui sentiens, capaxque rationis, intelligere possit Deum, qui opera ejus admirari, virtutem potestatemque perspicere; idcirco enim consilio, mente, prudentia instructus est. Ideo solus praeter caeteras animantes recto corpore ac statu factus est, ut ad contemplationem parentis sui excitatus esse videatur. Ideo sermonem solus accepit, ac linguam cogitationis interpretem, ut enarrare majestatem domini sui possit. Postremo idcirco ei cuncta subjecta sunt, ut factori atque artifice Deo esset ipse subjectus. Si ergo Deus hominem suum voluit esse cultorem, ideoque illi tantum honoris attribuit, ut rerum omnium dominaretur... Unde intelligitur religionis ac justitiae causa esse hominem figuratum.

151. Deus, ut cuncta viventia subiecit homini, sic ipsum hominem sibi.

152. Quod planius argumentum proferri potest, et mundum hominis, et hominem sui causa Deum fecisse, quam quod ex omnibus animantibus solus ita formatus est, ut oculi ejus ad caelum directi, facies ad Deum spectans, vultus cum suo parente communis sit, ut videatur hominem Deus, quasi porrecta manu allevatum ex humo, ad contemplationem sui excitasse?

153. Deus cum formasset hominem veluti simulacrum suum, quod erat divini officii summum, inspiravit ei sapientiam soli, ut omnia imperio ac ditioni suae subjugaret omnibusque mundi commodis uteretur.

154. Deus, qui te in hunc mundum, quasi testem laudatoremque tanti sui operis induxit.

век как «нечто среднее» (*aliquid medium, ibid., III.6*)¹⁵⁵ играет роль *посредника* между Богом и миром: «Итак, мир создан для того, чтобы мы родились; а мы рождаемся для того, чтобы познать Творца мира и нашего Бога; а познаем мы Его для того, чтобы почитать Его; а почитаем мы Его для того, чтобы получить бессмертие в награду за труды... а получаем мы в награду бессмертие для того, чтобы стать подобными ангелам и вечно служить нашему Отцу и Господу и быть Его вечным Царством. Вот высший смысл сущего, вот тайна Божия, вот таинство мира» (*ibid., VII.6*)¹⁵⁶.

7.2. *Творение человека и его состав. Дуализм души и тела.* Согласно Лактанцию, Бог «сначала сотворил по подобию Своему мужчину, а затем создал женщину по образу самого человека»¹⁵⁷, чтобы эти два пола, соединившись друг с другом, могли произвести потомство и наполнить всю землю множеством [людей]. При создании человека Бог соединил воедино и совершил природу двух материй — огня и воды, которые... противоположны друг другу. Ведь создав тело, Бог вдохнул в него душу из живого источника Своего Духа, Который вечен¹⁵⁸, чтобы [человек] обладал подобием самого мира, состоящего из

155. См. ниже, § 7.2 о составе человека.

156. *Idcirco mundus factus est, ut nascamur: ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri Deum: ideo agnoscimus, ut colamus: ideo colimus, ut immortalitatem pro mercede laborum capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat: ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti, summo patri ac Domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum Deo regnum. Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi.* Этот взгляд на человека как центр тварного мира и посредника между Творцом и тварью характерен для Восточного богословия (см., например, *свт. Григорий Богослов, Огат., 38; 45; преп. Максим Исповедник, Ambigua ad Joannem, 103 и др.*).

157. Возможно, здесь Лактанций опирается на слова ап. Павла: *Муж... есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа* (1 Кор 11:7). Кроме того, иногда Лактанций говорит, что мы не сотворены, а «рождены» от Бога, Который есть наш Творец и Отец, хотя и в несобственном смысле (ср. Ин 1:13): *Dedit enim homini artifex ille noster ac parens Deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret nos ab eo esse generatos, quia ipse intelligentia, ipse sensus ac ratio est* (*De opif. Dei, 2*).

158. Лактанций и саму душу называет «небесным духом» (*spiritus caelestis, Div. Inst., II.13*) и говорит, что она «состоит из Бога» (*ex Deo constans*), в отличие от душ прочих животных, которые состоят из обычного воздуха (*ibid.*). Несмотря на это, огненная природа души вполне красноречиво говорит о ее материальности. Все это очень напоминает учение стоиков (о нем см. *Dilogenes Laertius, VII.143; 156; Plutarchus, De comm. not., 46, 1084e; SVF II. 780; II.785; см. также выше, глава II § 5.1*).

противоположных элементов. В самом деле, человек состоит из души и тела, то есть как бы из неба и земли, поскольку душа, благодаря которой мы живем, происходит от Бога, словно с неба, а тело — от земли, из праха которой, как мы сказали, оно было создано... Итак, человек был сотворен из различных и противоположных вещей, подобно тому как мир — из света и тьмы, жизни и смерти. Бог постановил, чтобы эти два [начала] боролись между собой в человеке, чтобы в случае, если одержит верх душа, которая происходит от Бога, [человек] стал бы бессмертным и пребывал бы в вечном свете. А если тело победит душу и подчинит ее своей власти, то человек будет пребывать в вечной тьме и смерти» (*Div. Inst.*, II.13)¹⁵⁹.

Иногда антропологический дуализм Лактанция переходит границы церковной истины и приближается к точке зрения гностиков: «В этом союзе неба и земли, чей образ отражен в человеке, высшую часть составляет то, что Божие (*quae sunt Dei*), т. е. душа, которая господствует над телом. А низшую часть составляет то, что принадлежит диаволу (*quae sunt diaboli*), то есть тело, которое, поскольку является земным, должно подчиняться душе, как земля — небу. Ведь оно есть своего рода сосуд (*vasculum*), которым, как неким временным жилищем, пользуется этот небесный дух (*spiritus caelestis*, т. е. наша душа). Обязанности того и другого заключаются в том, чтобы то, что с неба от Бога, повелевало, а то, что от земли и диаво-

159. Cum ergo marem ad similitudinem suam primum finxisset, tum etiam feminam configuravit ad ipsius hominis effigiem, ut duo inter se permisti sexus propagare sobolem possent, et omnem terram multitudine opplere. In ipsius autem hominis fictione illarum duarum materialium, quas inter se diximus esse contrarias, ignis et aquae, conclusit perfectique rationem. Ficto enim corpore, spiravit ei animam de vitali fonte spiritus sui, qui est perennis, ut ipsius mundi ex contrariis constantis elementis similitudinem gereret. Constat enim ex anima et corpore, id est, quasi e caelo et terra: quandoquidem anima, qua vivimus, velut e caelo, oritur a Deo, corpus e terra, cujus e limo diximus esse formatum... Ex rebus igitur diversis ac repugnantibus homo factus est, sicut ipse mundus ex luce ac tenebris, ex vita et morte: quae duo inter se pugnare in homine praecipit, ut si anima superaverit, quae ex Deo oritur, sit immortalis, et in perpetua luce versetur; si autem corpus vicerit animam, ditionique subjecerit, sit in tenebris sempiternis, et in morte. Cujus non ea vis est, ut injustas animas extinguat omnino, sed ut puniat in aeternum.

ла, служило» (ibid.¹⁶⁰; ср. III.6; VI.1; VII.4; De opif. Dei, 1; De ira Dei, 15¹⁶¹; 19¹⁶²).

По словам Лактанция, душа (animus «дух») — это «сам истинный человек» (homo ipse verus, De opif. Dei, 1); «божественный ум» (divina mens, ibid., 8); поэтому человек сам по себе никак не может быть осязаем, видим и постижим, поскольку он скрыт внутри того, что видимо, т. е. внутри телесной оболочки (ibid., 19)¹⁶³. В свою очередь, тело, в которое мы облечены, есть всего лишь «вместилище человека» (hominis receptaculum, De opif. Dei, 19). Поскольку оно земное, тело смертно и отрывает от бессмертия и влечет к смерти соединенный с собой дух (Div. Inst., IV.25)¹⁶⁴. Плоть препятствует духу, поскольку она слаба и подвластна греху (ibid.)¹⁶⁵. Вместе с тем Лактанций замечает, что даже тело человека устроено Богом премудро; в отличие от тел остальных животных только человеческое тело имеет прямую осанку, говорящую о его высоком призвании (De opif. Dei, 8—15; Div. Inst., III.10; 12; VII.5; 9; De ira Dei, 14 и др.)¹⁶⁶.

В отличие от Арнобия Лактанций полагает, что душа человека *бессмертна*: «Как Бог бессмертен, так Он захотел, чтобы и

160. In hac igitur societate caeli atque terrae, quorum effigies in homine expressa est, superiorem partem tenent ea quae sunt Dei, anima scilicet, quae dominium corporis habet; inferiorem autem ea quae sunt diaboli, corpus utique: quod quia terrenum est, animae debet esse subjectum, sicut terra caelo. Est enim quasi vasculum, quo tamquam domicilio temporali spiritus hic caelestis utatur. Utriusque officia sunt, ut hoc, quod est ex caelo et Deo, imperet, illud vero, quod ex terra est et diabolo, serviat.

161. Sic et nos ex duobus aequae repugnantibus compacti sumus, anima et corpore: quorum alterum caelo ascribitur, quia tenue est et intractabile; alterum terrae, quia comprehensibile est: alterum solidum et aeternum est, alterum fragile atque mortale. Ergo alteri bonum adhaeret, alteri malum: alteri lux, vita, iustitia; alteri tenebrae, mors, iniustitia.

162. Sed quoniam compactus est, ut diximus, e duobus, animo et corpore, in altero virtutes, in altero vitia continentur, et impugnant se invicem. Animi enim bona, quae sunt in continendis libidinibus, contraria sunt corpori; et corporis bona, quae sunt in omni genere voluptatum, inimica sunt animo.

163. ipse homo neque tangi, neque aspici, neque comprehendi potest, quia latet intra hoc quod videtur.

164. caro quoniam terrena est, ideoque mortalis, copulatum sibi spiritum trahit secum, et ab immortalitate ducit ad mortem

165. caro impedit spiritum, quominus Deum sequatur. Est enim fragilis, et subiecta peccato. Следует отметить, что такое состояние плоти, по мнению Лактанция, изначально, а не является следствием грехопадения, в чем учение Лактанция отличается от церковного вероучения.

166. См. выше, § 2.

душа была вечной» (Div. Inst., III.9¹⁶⁷; II.1¹⁶⁸). Бессмертие души Лактанций доказывает разными способами. Так, он указывает, что поскольку Бог вечен (sempiternus), то и душа наша, которая взыскует и любит вечного Бога, не погибает, не разрушается, но пребывает вовек (ibid., VII.9)¹⁶⁹. Кроме того, немалое доказательство бессмертия души состоит в том, что человеческая душа представляет собой небесный элемент — огонь, который легок и возвышен (elementum leve, sublime, caeleste); по своей природе он характеризуется светом и жизнью (elementum lucis ac vitae, ibid.). Вместе с тем огонь — это один из материальных элементов, а значит, душа материальна, что плохо согласуется с понятием ее неразрушимости и вечности. Вместе с тем Лактанций считает, что в отличие от тела не только душа Адама, но и всякая душа творится непосредственно Богом, а не передается от родителей: «Тело может родиться от тел, поскольку от обоих [родителей] нечто заимствуется; а душа не может [родиться] от душ, поскольку из тонкой и неосязаемой вещи ничего не может происходить. Таким образом, способ происхождения душ находится во власти одного лишь Бога» (De opif. Dei, 19)¹⁷⁰. Душа входит в тело не после рождения, как полагали некоторые философы, а тотчас после зачатия, когда Божественная необходимость созидает плод во чреве (ibid., 17)¹⁷¹. Именно в душе заключается образ Божий (Dei simulacrum; figura Dei, effigies, редко imago), который Лактанций практически не отличает от подобия Божия (Dei similitudo)¹⁷². Он со-

167. Deus, ut est ipse immortalis, sic animum voluit esse sempiternum.

168. animus, qui sit aeternus.

169. animam non interire, neque dissolvi, sed manere in sempiternum.

170. Illud quoque venire in quaestionem potest, utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Sed ego id in eo jure ab ancipiti vendico. Nihil enim ex his tribus verum est, quia neque ex utroque, neque ex alterutro seruntur animae. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis anima non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet... Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnino Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus, siquidem solus efficit.

171. Non enim post partum insinuat in corpus, ut quibusdam philosophis videtur, sed post conceptum protinus, cum foetum in utero necessitas divina formavit. По-видимому, именно в этот момент Бог и созидает (букв. «вдувает») души (Deus inspirat animas, Div. Inst., VI.20), хотя данный вопрос остается открытым (ср. Div. Inst., II.10; *Атман Е.* Лактанс // DTC VIII, 2442.).

172. См. De opif. Dei, 8; Div. Inst., II.13; V.8; VI.10; VII.5; VII.9; Epit., 27; 41; De ira Dei, 13; 18 и др. В одном месте у Лактанция встречается выражение, соеди-

стоит в разумности человека (*sensus atque ratio*, *De opif. Dei*, 2; 8; *Erit.*, 41), в его способности мыслить, разуметь, понимать, предусматривать и распоряжаться (*cogitare, sapere, intelligere, providere, praestare*; *De ira Dei*, 18). Поэтому человек — это «живое существо, мыслящее и наделенное разумом» (*animal intelligens et rationis сагах*, *Div. Inst.*, II.1). Именно разум ответствен в человеке за правильный выбор (*De ira Dei*, 13; *De opif. Dei*, 19). У человека есть две главные нравственные обязанности (*officium justitiae*): во-первых, соединение с Богом (*conjugi cum Deo*), во-вторых, — с человеком; первая называется *религией* (*religio*)¹⁷³, а вторая — *милосердием*, или *человечностью* (*misericordia vel humanitas*, *Div. Inst.*, VI.10; 11–12).

7.3. *Грехопадение и его последствия.* Первые люди были помещены Богом в рай, то есть в «изобилующем плодами и сладчайшем саду, который Бог насадил в восточных областях и произрастил в нем всякого рода деревья, чтобы человек питался от их разнообразных плодов и, не ведая никаких трудов, служил бы Богу Отцу высшим благочестием. Тогда Бог дал человеку определенную заповедь, и если бы человек соблюдал ее, то пребывал бы бессмертным, а если бы преступил, то был бы наказан смертью. Эта заповедь состояла в том, чтобы не вкушать от одного дерева, которое росло посреди рая и в котором Бог заключил познание добра и зла» (*Div. Inst.*, II.13). Вместе с тем Лактанций полагает, что Бог, наделив человека мудростью, назначение которой состояло в различении добра и зла, уже положил пред ним равным образом и добро, и зло; ведь никто не может избирать лучшее и знать, что есть добро, если он не узнает в то же время, как избегать того, что есть зло, поскольку оба эти понятия тесно взаимосвязаны. В раю человеку были даны как бесчисленные блага, которыми он мог наслаждаться, так и зло, которого он должен был остерегаться; ведь если не было бы никакого зла, никакой опасности и ничего, что могло бы повредить человеку, то отпала бы всякая необ-

няющее в себе оба термина: *ad imaginem similitudinis suae* «по образу подобия Своего» (*Erit.*, 27). Впрочем, у Лактанция были все предпосылки, чтобы различать эти два понятия. Так, в другом месте он говорит, что если наша сила духа (которая и есть образ Божий) будет противостоять плотским вожделениям и подавлять их, человек станет «поистине *подобен* Богу» (*erit vere Deo similis*, *De ira Dei*, 19).

173. О религии см. выше, § 2.

ходимость в мудрости (*De ira Dei*, 13; 15). Кроме того, Бог попустил диаволу, который завидовал творениям Божиим, «пустить в ход все свои происки и лукавство для того, чтобы обмануть (*ad decipiendum*) человека и лишить его бессмертия. Сначала тот обманом соблазнил жену (*dolo illexit*), чтобы она вкусила запрещенный плод, а через нее внушил и самому человеку, чтобы он преступил Божий закон. И вот, обретя знание добра и зла (*percepta scientia boni et mali*), человек стал стыдиться своей наготы и скрылся от лица Божия, чего прежде не случалось. Тогда Бог изгнал человека из рая, произнес над грешником приговор (*sententia*), чтобы тот трудом добывал себе пропитание, а рай окружил огнем, чтобы человек не мог туда взойти до тех пор, пока [Бог] не совершит на земле высший Суд (*summum iudicium*) и, после уничтожения смерти (*morte sublata*), не призовет на то же место праведных мужей, своих почитателей» (*Div. Inst.*, II.13). Так, согласно Божественному приговору, смерть стала сопровождать человека, и жизнь человеческая стала временной (*ibid.*)¹⁷⁴. Причину того, что Бог попустил диаволу искушать человека, Лактанций видит в том, чтобы диавол своей злобой побуждал человека к добродетели, которая не может быть совершенна, если не возбуждается, не укрепляется в постоянных испытаниях; и вообще, нет никакой добродетели, если отсутствует противник (*ibid.*, III.29)¹⁷⁵. При этом Лактанций, верный своему дуалистическому образу мысли, упускает из виду, что Богу для того, чтобы быть добродетельным, вовсе не нужен противник. По Лактанцию, «нельзя будет различить добродетели, если не будет противоположных ей пороков, или добродетель не будет совершенной, если она не будет упражняться в несчастиях. Ведь

174. *Mors itaque secuta est hominem secundum Dei sententiam... Sic facta hominis vita est temporaria.* Следует отметить, что Лактанций различает два вида смерти: *естественную*, то есть разделение души и тела (*corporis animaeque seductio*), и *сверхъестественную* – вечные наказания в аду (*ad aeterna supplicia damnatio*, *Div. Inst.*, II.13; подробнее см. ниже, § 10.3). Кроме того, в свете рассмотренной выше дуалистической антропологии Лактанция вполне можно заключить, что источником смерти человека является не преступление заповеди, но изначальная противоположность и борьба души и тела.

175. *Idcirco enim in primordiis transgressionis non statim ad poenam detrusus a Deo est, ut hominem malitia sua exerceat ad virtutem: quae nisi agitetur, ni assidua vexatione roboretur, non potest esse perfecta; siquidem virtus est perferendorum malorum fortis ac invicta patientia. Ex quo fit, ut virtus nulla sit, si adversarius desit.*

Бог пожелал, чтобы добро и зло так отличались друг от друга, чтобы свойства добра мы познавали из зла, а зла — из добра; нельзя понять сущность одного, устранив другое. Следовательно, Бог не исключил зла, чтобы могла сохраняться сущность добродетели» (ibid., V.7¹⁷⁶; ср. Erit., 24)¹⁷⁷. Получается так, что благо желанно не само по себе, но только как противоположное злу¹⁷⁸; а диавол и зло существуют по воле Бога и суть Его орудия для прославления праведных. Более того, источник зла и греха для человека Лактанций видит в том, что человек состоит из двух противоборствующих частей — души и тела, с одной из которых связано добро, а с другой — зло; с одной — свет, жизнь, справедливость, а с другой — тьма, смерть, беззаконие. Отсюда произошло в людях извращение их природы, так что было необходимо установить закон, который мог бы воспрещать пороки и предписывать обязанности добродетели (De ira Dei, 15)¹⁷⁹. Эта непоследовательность свидетельствует о том, что Лактанций не видел принципиальной разницы в состоянии человека до грехопадения и после него, так что приписывал самой природе человека то, что уже Тертуллиан рассматривал как последствия грехопадения¹⁸⁰.

8. Сотериология и христология

Учение Лактанция о спасении и Спасителе излагается, главным образом, в IV-ой книге *Divinae Institutiones* (IV.10–28). В своем

176. Virtutem aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria; aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex malo sciamus, item mali ex bono; nec alterius ratio intelligi, sublato altero, potest. Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset.

177. По мнению некоторых исследователей, это представление Лактанция восходит к стоикам. См. *Аттан.* Op. cit. P. 2441.

178. Критику подобного взгляда см., например, у преп. Максима Исповедника, *Ambigua ad Joannem*, 2.

179. Sic et nos ex duobus aequè repugnantibus compacti sumus, anima et corpore: quorum alterum caelo ascribitur, quia tenue est et intractabile; alterum terrae, quia comprehensibile est: alterum solidum et aeternum est, alterum fragile atque mortale. Ergo alteri bonum adhaeret, alteri malum: alteri lux, vita, justitia; alteri tenebrae, mors, injustitia. Hinc exitit in hominibus naturae suae depravatio; ut esset necesse constitui legem, qua possent et vitia prohiberi, et virtutis officia imperari.

180. См. выше, глава II § 6.3.

учении он сочетает прежде всего духовно-нравственные и онтологические аспекты христианской сотериологии.

8.1. *Цели и образ спасения.* По словам Лактанция, «так изначально было установлено Высшим Богом, что с приближением конца веков Сын Божий сошел на землю, чтобы воздвигнуть Храм Богу (т. е. Церковь) и научить людей праведности; сошел же Он не в ангельской силе или небесной власти, но в образе человеческом и смертной природе, чтобы преподать учение, быть преданным в руки нечестивых и принять смерть для того, чтобы, поправ ее Своей силой, воскреснуть и дать человеку, в которого Он облекся и которого носил, надежду победы над смертью и награду бессмертия» (Div. Inst., IV.10)¹⁸¹. Лактанций приводит несколько оснований, почему Сын Божий родился во плоти: «Высший Бог и Родитель всего, когда захотел передать Свою религию, послал с небес Учителя праведности, чтобы в Нем и через Него новым почитателям (т. е. языческим народам, пришедшим на смену иудейскому) даровать Новый Закон; не так, как Он ранее делал через человека, но захотел, чтобы (Сын) родился как человек, чтобы стать во всем подобным Отцу. Ведь Сам Бог Отец, начало и причина сущего, не имеет родителей¹⁸²... Поэтому следовало и Сыну родиться дважды (bis nasci), чтобы и Он стал ἀπάτωρ и ἀμήτωρ «без отца и без матери»¹⁸³. В самом деле, в первом, духовном рождении (in prima nativitate spiritali) Он был ἀμήτωρ «без матери», поскольку родился от одного Бога Отца без участия матери. А во втором, плотском рождении (in secunda carnali) Он был ἀπάτωρ «без отца», поскольку был произведен на свет из чрева Девы без участия отца, чтобы, обладая средней сущностью между Богом и человеком, Он мог, словно за руку, возвести нашу немощную и слабую природу к бессмертию. Он стал

181. In primis igitur scire homines oportet, sic a principio processisse dispositionem summi Dei, ut esset necesse, appropinquante saeculi termino, Dei Filium descendere in terram, ut constitueret Deo templum, doceretque justitiam: verumtamen non in virtute Angeli, aut potestate caelesti, sed in figura hominis, et conditione mortali, ut cum magisterio functus fuisset, traderetur in manus impiorum, mortemque susciperet, ut ea quoque per virtutem domita, resurgeret, et homini, quem induerat, quem gerebat, et spem vincendae mortis afferret, et ad praemia immortalitatis admitteret.

182. См. выше, § 3.2.

183. Это так называемое *duplex nativitas* «двойное рождение» Христа (Div. Inst., IV.8). Ср. Евр 7:3.

и Сыном Божиим по Духу, и Сыном Человеческим по плоти, то есть одновременно и Богом, и Человеком» (ibid., IV.13¹⁸⁴; 25; Erit., 43¹⁸⁵). По мнению Лактанция, причина того, что Христос родился в роде иудейском, заключается в том, что Бог, будучи снисходительным и милосердным к Своему народу, который неоднократно изменял Ему, послал Своего Сына именно к тем, которых ненавидел, чтобы не закрыть им навсегда путь к спасению и чтобы они не могли уже иметь законного оправдания, если они не примут и отвергнут посланного к ним Царя (ibid., IV.11)¹⁸⁶. Однако поскольку иудеи в конце концов отвергли Единородного Сына Божия, Он передал святую Божию религию другим народам, не знавшим истинного Бога, чтобы научить их праведности, которую оставил неверный народ, открыть им священную тайну единого и истинного Бога, чтобы не было на земле ни одного народа, которому было бы отказано в надежде на бессмертие (ibid., IV.11—12)¹⁸⁷.

184. Ipse enim pater Deus, et origo, et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ a Trismegisto verissime nominatur, quod ex nullo sit procreatus. dcirco etiam filium bis nasci oportuit, ut et ipse fieret ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ. In prima enim nativitate spiritali ἀμήτωρ fuit, quia sine officio matris a solo Deo Patre generatus est. In secunda vero carnali ἀπάτωρ fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est, ut mediam inter Deum et hominem substantiam gerens, nostram hanc fragilem imbecillemque naturam quasi manu ad immortalitatem posset educere. Factus est et Dei filius per spiritum, et hominis per carnem; id est, et Deus et homo. Dei virtus in eo ex operibus, quae fecit, apparuit; fragilitas hominis, ex passione quam pertulit.

185. Bis enim natus est. Primum de Deo in spiritu ante ortum mundi, postmodum in carne ex homine, Augusto imperante; cujus rei praeclarum et grande mysterium est, in quo et salus hominum, et religio summi Dei, et omnis veritas continetur.

186. Ergo (ut coeperam dicere) cum statuisset Deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit, et ipsi homini similem fieri, cui dux, et comes, et magister esset futurus. Sed tamen quoniam clemens est et pius erga suos Deus, ad eos ipsos eum misit, quos oderat, ne illis in perpetuum salutis viam clauderet; sed daret his liberam facultatem sequendi Deum, ut et praemium vitae adipiscerentur, si secuti fuissent, quod plurimi eorum faciunt, atque fecerunt, et culpa sua in poenam mortis incurrerent, si regem suum repudiassent. Apud illos igitur, et ex eorum semine regenerari eum iussit, ne, si fuisset alienigena, justam possent excusationem de lege praetendere, quod eum non susceperunt.

187. Sed illum Filium suum primogenitum, illum opificem rerum, et consiliatorem suum delabi iussit e caelo, ut religionem sanctam Dei transferret ad gentes, id est, ad eos, qui Deum ignorabant; doceretque justitiam, quam perfidus populus abjecerat... simul, ut nulla omnino gens esset in terra, cui spes immortalitatis negaretur (11)... ut universis gentibus, quae sub caelo sunt, singularis et veri Dei sanctum mysterium revelaret (12). Подобно Тертуллиану (см. выше, глава II § 9.3)

8.2. *Христология*. Как мы видели, Лактанций ясно и недвусмысленно учит о едином лице Спасителя (хотя и не употребляет самого термина *persona* «лицо»), поскольку «Тот, Кто изначально был Сыном Божиим, еще раз родился по плоти» (*qui cum esset a principio Filius Dei, regeneratus est denuo secundum carnem, ibid., IV.8*)¹⁸⁸, вследствие чего Он одновременно был «и Богом, и человеком, соединенным (букв. «смешанным») из той и другой природы» (*Deum fuisse et hominem ex utroque genere permistum, ibid., IV.13*). Сын Божий воплотился и облекся в одеяние плоти (*corporatus est et veste carnis indutus, ibid., IV.26*). Если бы Христос был только Богом, Он не мог бы дать человеку действительный образец добродетели; а если бы Он был только человеком, то не мог бы привлечь людей к праведности, не имея соответствующего авторитета и добродетели, превосходящей человека (*ibid., IV.25*). Таким образом, Лактанций рассматривает Христа как «Бога во плоти» (*Deus in carne, ibid., IV.25*), однако под плотью понимает всего человека (*homo*); при этом он совершенно не допускает возможности рассматривать Христа просто как одного из вдохновенных людей, через которого говорил Бог (*ibid., IV.13*)¹⁹⁰.

Согласно Лактанцию, после соединения две природы во Христе неизменно сохранили свои естественные свойства и действия: «Сила Божия проявлялась в Нем через деяния, которые Он совершил, а немощь человеческая — через страдания, которые Он перенес» (*ibid., IV.13*)¹⁹¹. Человеческая при-

и Киприану (см. глава III § 8), Лактанций полагает, что иудеи не различали двух Пришествий Христа — первого, когда Он придет возвестить народам о едином Боге, и второго, когда Он придет, чтобы царствовать, — и верили только во второе (*Nam cum ita sit a Deo constitutum, ut idem Christus bis adveniat in terram, semel, ut unum Deum gentibus nuntiet, deinde rursus, ut regnet: quomodo in secundum ejus adventum credunt, qui in primum non crediderunt? Div. Inst., IV.12*).

188. Справедливости ради следует отметить, что Лактанций по причине своего бинитаризма и Воплощение рассматривает иногда как действие Святого Духа, сошедшего с небес в утробу Святой Девы (*Descendens itaque de caelo sanctus ille Spiritus Dei sanctam Virginem, cujus utero se insinuaret, elegit. At illa divino Spiritu hausto repleta concepit, et sine ullo attactu viri repente virginalis uterus intumuit, Div. Inst., IV.12*).

189. Это выражение Тертуллиана. См. выше, глава II § 7.2.2.

190. Здесь, как и в случае с Новацианом (см. выше, глава IV § 4), соединяются две христологические схемы: «Слово—плоть» и «Слово—человек» (см. *Div. Inst., IV.10—13*).

191. *Dei virtus in eo ex operibus, quae fecit, apparuit; fragilitas hominis, ex passione quam pertulit*. Лишь однажды Лактанций говорит, что Христос обладал

рода, в которую облекся (*induerat*) Сын Божий и которую Он носил (*gerebat*), хотя и произошла от Девы безмужно¹⁹², но была во всем подобна нашей (*homini simillimum*), в том числе была подверженной страданиям (*subjectus passionibus*) и смертной (*mortale corpus, mortalis caro, ibid., IV.10; 24; 25*), чтобы в ней были побеждены страдания и смерть. Ведь если бы Христос был только бессмертным, Он никоим образом не мог бы дать человеку пример победы над смертью (*ibid., IV.24*). Более того, согласно Лактанцию, Христос воспринял плоть, зараженную «естественным» грехом: «Он был крещен пророком Иоанном в реке Иордане, чтобы в духовной купели устранить не Свои грехи, но плоти, которую Он носил, чтобы как иудеи через обрезание, так и язычников спасти через крещение, то есть обливанием очищающей влаги» (*ibid., IV.15*)¹⁹³. «Плоть немощна и подвержена греху, а грех — это пища смерти; поэтому и пришел *Посредник* (*mediator*), то есть Бог во плоти, чтобы плоть могла последовать Ему и чтобы Он избавил человека от смерти, чья власть была сосредоточена в плоти. Поэтому Он облекся в плоть (*carne se induit*), чтобы, покорив плотские вожеления, научить, что грех совершается не по необходимости, а по добровольной склонности» (*ibid., IV.25*)¹⁹⁴. Вся сотериология Лактанция основывается на уже известном нам принципе: «не воспринятое не уврачевано»¹⁹⁵: «Если бы кто-нибудь сказал [Христу]: «Ты требуешь невозможного», то Он

«средней сущностью между Богом и человеком» (*mediam inter Deum et hominem substantiam gerens, ibid., IV.13*). В другом месте Лактанций поясняет, что речь идет не о смешении двух сущностей в нечто третье, но о срединном, *посредническом* положении Христа: «Он был Богом и человеком, находясь *посередине* между Богом и человеком» (*Fuit igitur et Deus et homo, inter Deum atque hominem medius constitutus, ibid., IV.25*).

192. *At illa (sc. sancta Virgo) divino Spiritu hausto repleta concepit, et sine ullo tactu viri repente virginalis uterus intumuit (Div. Inst., IV.12). Creatus est sine opera genitoris. Habebat enim spiritalem patrem Deum; et sicut pater spiritus ejus Deus sine matre, ita mater corporis ejus virgo sine patre (ibid., IV.25).*

193. *Cum primum coepit adolescere, tinctus est a Joanne propheta in Jordane flumine, ut lavacro spiritali peccata non sua, quae utique non habebat, sed carnis, quam gerebat, aboleret; ut quemadmodum Judaeos suscepta circumcissione, sic etiam gentes baptismo, id est purifici roris perfusione salvaret.*

194. *Est enim fragilis, et subjecta peccato: peccatum autem pabulum mortis est. Itaque idcirco mediator advenit, id est Deus in carne, ut caro eum sequi posset, et eriperet morti hominem, cujus est dominatio in carnem. Ideo carne se induit, ut desideriiis carnis edomitis, doceret non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis.*

195. См. выше, глава II § 7.2.3.

ответил бы: «Вот, Я Сам [это] делаю». — «Но ведь я облечен в плоть, которой свойственно грешить». — «И Я ношу ту же самую плоть, но грех надо Мной не властвует». — «Но мне трудно отказаться от богатства, поскольку никто не может жить в этом теле по-другому». — «Вот, и у Меня есть тело, но я противоборствую всякому вожделению». — «Я не могу за правду перенести ни страдания, ни смерть, потому что я слаб». — «Вот, и надо Мной имеют власть страдание и смерть, но именно то, чего ты боишься, Я побеждаю, чтобы сделать тебя победителем страдания и смерти. Я первый прохожу через то, относительно чего ты оправдываешься, что не можешь этого перенести. Если ты не можешь следовать за повелевающим, то следуй за Тем, Кто идет впереди тебя» (ibid., IV.24)¹⁹⁶. Отсюда «совершенно ясно, что Тот, Кто есть Начальник жизни и Наставник праведности, должен быть телесным... Он Сам должен быть подверженным немощи плоти и тела и воспринять в Себя добродетель, Наставником которой является, чтобы научить ей и словом, и делом. Он также должен быть подвержен смерти и остальным страданиям, поскольку в перенесении страдания и смерти заключается обязанность добродетели; всё это должен перенести совершенный Наставник, чтобы учить, что это можно перенести» (ibid., IV.24)¹⁹⁷.

8.3. *Сотериология*. На основании всего сказанного отметим кратко, в чем, по мнению Лактанция, заключалось совершен-

196. Ergo ut perfectus esse possit, nihil ei debet opponi ab eo qui docendus est; ut si forte dixerit: Impossibilia praecipis; respondeat: Ecce ipse facio. At ego carne indutus sum, cujus est peccare proprium. Et ego eandem carnem gero; et tamen peccatum in me non dominatur. Mihi opes contemnere difficile est, quia vivi aliter non potest in hoc corpore. Ecce et mihi corpus est; et tamen pugno contra omnem cupiditatem. Non possum pro justitia nec dolorem ferre, nec mortem, quia fragilis sum. Ecce et in me dolor ac mors habet potestatem, et ea ipsa quae times vinco, ut victorem te faciam doloris ac mortis. Prior vado per ea, quae sustineri non posse praetendis; si praecipientem sequi non potes, sequere antecedentem... Vides ergo quanto perfectior sit mortalis doctor, quia dux esse mortali potest, quam immortalis, quia patientiam docere non potest, qui subjectus passionibus non est.

197. Liquido ergo apparet, eum, qui vitae dux et justitiae sit magister, corporalem esse oportere; nec aliter fieri posse, ut sit illius plena et perfecta doctrina, nisi habeat radicem ac fundamentum, stabilisque apud homines ac fixa permaneat: ipsum autem subire carnis ac corporis imbecillitatem, virtutemque in se recipere, cujus doctor est, ut eam simul, et verbis doceat, et factis. Item subjectum esse morti, et passionibus cunctis; quoniam et in passione toleranda, et in morte subeunda virtutis officia versantur: quae omnia, ut dixi, consummatus doctor perferre debet, ut doceat posse perferri.

ное Христом спасение. Во-первых, очень часто Лактанций говорит о том, что Христос как *Учитель и Наставник* (doctor, magister) отвратил людей от ложных религий и научил их почитанию истинного Бога (то есть истинной религии)¹⁹⁸ и делам праведности и добродетели (ibid., IV.11; 12; 14; 25–26 и др.): «Бог, решив освободить человека, послал на землю Учителя добродетели (magister virtutis), Который спасительными заповедями направил людей к непорочности, а явными деяниями и поступками раскрыл путь праведности, идя по которому и следуя за своим Наставником (doctorem suum), человек достигнет жизни вечной» (ibid., IV.26). Во-вторых, Лактанций говорит о *духовно-нравственном примере*, который дал нам Христос Своей жизнью и особенно Своей смертью (ibid., IV.24–26). В-третьих, Христос *реально* в Самом Себе, в Своем человечестве, победил страдания и смерть, а Своим воскресением даровал людям надежду на бессмертие (ibid., IV.10; 12). Именно в этом Лактанций видит роль Христа как *Посредника между Богом и человеком*: «Греки называют Его μεσίτην «Посредник», потому что Он может привести человека к Богу, то есть к бессмертию» (ibid., IV.25¹⁹⁹; ср. IV.13, цит. выше)²⁰⁰. Эти три важнейших аспекта сотериологии Лактанция можно свести к трем именам Христа: *magister justitiae* «Учитель праведности», *dux virtutis* «Вождь добродетели», *victor mortis* «Победитель смерти». В-четвертых, хотя Лактанций сравнительно мало внимания уделяет *жертвенному, искупительному* аспекту спасения, он говорит, что Христос был чистым и непорочным Ангелом, праведным и святым, Которого принесли в жертву иудеи, и стал спасением для всех тех, кто начертал на своем челе знамение Крови, то есть Креста, по которому текла Кровь (ibid., IV.26)²⁰¹. Наконец, в-пятых, Лактанций говорит о Христе как *Первосвященнике в новом Храме Божиим*, то есть в Своей Церкви; Он обладает в нем предвечным священством, и войти во святое святых Хра-

198. Deus... Filium suum legavit ad homines, ut eos converteret ab impiis et vanis cultibus, ad cognoscendum et colendum Deum verum (Div. Inst., IV.14).

199. Unde illum Graeci μεσίτην vocant, ut hominem perducere ad Deum posset, id est, ad immortalitatem.

200. См. Studer B. La Sotériologie de Lactance // Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Paris, 1978. P. 262–267.

201. Agnus enim candidus sine macula Christus fuit, id est innocens, et justus, et sanctus, qui ab iisdem Judaeis immolatus, saluti est omnibus qui signum sanguinis, id est crucis qua sanguinem fudit, in sua fronte conscripserint.

ма и пред лице Божие можно только через Того, Кто воздвиг этот Храм (*ibid.*, IV.14)²⁰².

9. Экклезиология

Лактанций развивает весьма возвышенное, духовное учение о христианской Церкви и богослужении, в котором, тем не менее, практически отсутствует иерархически-сакраментальный элемент. Церковь есть собрание верующих (*sanctum corpus*, *ibid.*, IV.30), «Храм Божий (*templum Dei*), который заключается не в стенах, а в сердце и вере людей, верующих в Него и называющихся верными» (*ibid.*, IV.13)²⁰³; это тот вечный и бессмертный Храм, который воздвиг Христос и в котором Он Первосвященник (*ibid.*, IV.14²⁰⁴; 30; *De mort. pers.*, 1; 15). Церковь Христова есть истинная и вселенская (*vera et catholica Ecclesia*), хранящая истинное богопочитание; только в ней есть исповедь и покаяние, и только она спасительно врачует язвы греха (*Div. Inst.*, IV.30)²⁰⁵. Она есть источник истины и местопребывание веры (*fons veritatis, domicilium fidei; domus fidelis*), вне которого нет надежды на жизнь вечную и спасение (*ibid.*). Полемизируя с языческим культом, Лактанций, подобно Минуцию Феликсу, учит, что совершающееся в Церкви христианское богослужение имеет исключительно духовные формы²⁰⁶. Согласно Лактанцию, христиане почитают Бога Творца «чистым и целомудренным духом» (*Deum pura et integra mente*

202. *Cujus templi, et magni, et aeterni quoniam Christus fabricator fuit, idem necesse est habeat in eo sacerdotium sempiternum. Nec potest nisi per eum, qui constituit templum, et ad aditum templi, et ad conspectum Dei perveniri.*

203. *Ecclesia, quae est verum templum Dei, quod non in parietibus est, sed in corde ac fide hominum, qui credunt in eum, ac vocantur fideles.* Помимо Церкви, Лактанций называет храмом Божиим и самого человека: *Secum denique habeat Deum semper in corde suo consecratum, quoniam ipse est Dei templum* (*Div. Inst.*, VI.25).

204. *(Christus) constitueret aeternum templum Deo, quod appellatur Ecclesia, et universas gentes ad religionem Dei veram convocaret. Haec est domus fidelis, hoc immortale templum, in quo si quis non sacrificaverit, immortalitatis praemium non habebit.*

205. *et suam esse Catholicam Ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subjecta est imbecillitas carnis, salubriter curat.*

206. Определенное влияние в этом вопросе на Лактанция, так же как и на Минуция Феликса (см. выше, глава I § 4), оказали стоики, особенно Сенека. См. *Div. Inst.*, VI.25.

coleremus), поскольку «это Святое и единственное Величие не требует от человека ничего иного, кроме одной непорочности (sola innocentia), которую если кто приносит Богу, тот благочестиво и религиозно приносит Ему достаточную жертву» (ibid., VI.1)²⁰⁷. Бестелесному и нетленному Богу следует приносить в дар целомудрие души, а в жертву — хвалу и пение. Если Бог невидим, то Его следует почитать тем, что невидимо; поэтому нет иной истинной религии, кроме той, которая заключается в добродетели и праведности (ibid., VI.25)²⁰⁸. Стоя на таких позициях, Лактанций из всех церковных таинств вскользь упоминает только *крещение* (ibid., III.26; IV.15; V.19; VII.5) и *покаяние* (paenitentia, resipiscentia = μετανοια), являющееся «дверью спасения» (portus salutis) и не требующее никаких внешних условий для своего совершения (ibid., IV.30; VI.13; 24; Epit., 67²⁰⁹).

10. Эсхатология

10.1. *Конец времен и признаки его наступления.* Учение Лактанция о последних временах имеет много общего с хилиазмом Коммодиана и свт. Викторина Петавского²¹⁰, хотя и различается в деталях. Однако, в отличие от эсхатологии последних учение Лактанция основывается не только на свидетельствах Св. Писания и иудео-христианских апокрифов, но и на пророчествах Истаспа, Сивилл и Гермеса Трисмегиста (см. Div. Inst., VII.18 и далее). Подобно Викторину, Лактанций в своем учении о мировых эпохах исходит из библейской аритмологии: «Поскольку все дела Божии были совершены в течение шести дней, то на протяжении шести веков, то есть шести тысяч лет, мир должен пребывать в этом состоянии. Ибо великий день Божий ограничивается периодом в тысячу лет... И подобно тому, как Бог трудился над созданием вещей в течение шести дней, так и религия и истина должны трудиться в продолжение ше-

207. Nihil enim sancta et singularis illa majestas aliud ab homine desiderat, quam solam innocentiam: quam si quis obtulerit Deo, satis pie, satis religiose litavit.

208. Itaque Deo utrumque incorporale offerendum est, quo utitur. Donum est integritas animi; sacrificium, laus, et hymnus. Si enim Deus non videtur, ergo his rebus coli debet, quae non videntur. Nulla igitur alia religio est vera, nisi quae virtute ac justitia constat.

209. Magnum est paenitentiae auxilium, magnum solatium. Illa est vulnerum peccatorumque sanatio; illa spes, illa portus salutis.

210. См. выше, глава V § 5; глава VI § 3.

сти тысяч лет, когда будет преобладать и господствовать зло. И опять, поскольку, завершив дела, Бог почил в седьмой день и благословил его, необходимо, чтобы в конце шестого тысячелетия все зло было устранено с земли, и на протяжении тысячи лет царствовала справедливость; и будет тогда отдых и успокоение от трудов, в которых мир уже давно пребывает» (*ibid.*, VII.14²¹¹; ср. VII.25). Лактанций был убежден, что до конца шестого тысячелетия осталось не более 200 лет (*ibid.*, VII.25). Этому будет предшествовать умножение всех видов зла на земле: войн, убийств, злодеяний, пороков; царство разделится, Римская империя падет и власть возвратится в Азию; вновь будет править Восток, а Запад будет рабствовать. Восстанут десять царей и разделят между собой весь мир. Но внезапно против них поднимется могущественнейший враг (*hostis potentissimus*) с крайнего Севера и победит трех из них, а с другими заключит союз и будет провозглашен всеобщим верховным царем (*princeps omnium*). Правление его над всей землей будет невыносимо жестоким. Верующие будут преследуемы, но за все эти пороки и злодеяния народы всего мира будут поражены ужасными небесными карами (*caelestibus plagis*): землетрясениями, потопами, эпидемиями, голодом, засухой, жарой, холодом и т. п., которые будут предвещаться чудесными знаменьями. Из всех людей едва ли останется в живых десятая часть, а из истинных поклонников Бога сохранится лишь третья часть (*ibid.*, VII.15—16).

При наступлении самого конца времен Бог пошлет на землю великого пророка, который сотворит знаменья и чудеса и обратит многих людей к познанию и почитанию истинного Бога. Однако внезапно из Сирии явится иной царь, рожденный злым духом (*malo spiritu genitus*), совратитель и губитель рода человеческого, и ополчится против этого пророка и убьет его; но тот через три дня воскреснет и на виду у всех будет восхищен на небо (*ibid.*, VII.17). Тогда нечестивый царь (*impius rex*),

211. Ergo quoniam sex diebus cuncta Dei opera perfecta sunt, per saecula sex, id est annorum sex millia, manere hoc statu mundum necesse est. Dies enim magnus Dei mille annorum circulo terminatur... Et sicut Deus sex illos dies in tantis rebus fabricandis laboravit: ita et religio, et veritas in his sex millibus annorum laboret necesse est, malitia praevalente ac dominante. Et rursus, quoniam perfectis operibus requievit die septimo, eumque benedixit, necesse est, ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra, et regnet per annos mille iustitia; sitque tranquillitas, et requies a laboribus, quos mundus jamdiu perfert.

который сам будет лжепророком (*mendaciorum propheta*), провозгласит себя Богом и повелит почитать себя как Сына Божия; это и будет антихрист. И дана будет ему власть творить знамения и чудеса, которыми он устроит людей и принудит их поклониться себе; и многие мудрецы соблазняются. Затем он воздвигнет жестокое гонение на верующих, какого еще не было от начала мира. Те, кто поверит и покорится ему, будут запечатлены им, словно скоты, а те, кто отвергнет печать его (*nota ejus*), скроются в горах или будут преданы казни. И он будет опустошать землю 42 месяца. Потом нечестивый царь соберет огромное войско и окружит гору, на которой укрылись праведные; а те, видя страшную опасность, возопиют к Богу о помощи (*ibid.*, VII.17). И Бог тотчас услышит их и пошлет им с неба Спасителя (*liberator*) — Христа, Великого Царя и Сына Божия (*ibid.*, VII.17; 19).

10.2. *Второе Пришествие Христа и тысячелетнее Царство праведных.* Второе Пришествие совершится глубокой и темной ночью, когда вдруг отверзнется среднее небо (*caelum medium*), и всю землю, подобно молнии, озарит свет нисходящего Бога. Внезапно с неба упадет меч, и Христос в сопровождении ангелов сойдет на середину земли; Ему будет предшествовать неугасимый огонь. Произойдет сражение; ангельские воинства сокрушат все вражьи полки, окружившие гору, и только антихрист спасется, потеряв всю свою силу (*ibid.*, VII.19). Он соберет новые войска и вновь вступит в сражение, пока наконец в четвертой битве все нечестивые не будут уничтожены, а сам он схвачен и вместе с остальными союзными царями приведен ко Христу, Который осудит их и предаст заслуженным карам. Так зло и нечестие будут истреблены с лица земли, и земля успокоится (*ibid.*, VII.19). После этого отверзнется ад, и воскреснут мертвые и предстанут на великий Суд (*judicium magnum*) Христа. Однако на этом Суде будут судимы не все люди, но только те, кто исповедовал истинную религию, поскольку те, кто не познал Бога, уже осуждены и не воскреснут на этот Суд. Все дела верующих, совершенные ими в течение жизни, будут взвешены, и те, чьи добрые дела перевесят, получат блаженную жизнь (*vita beata*); а те, чьи злые дела перевесят, будут приговорены к наказаниям (*ibid.*, VII.20). Для этого произойдет воскресение тел, ведь хотя души сами по себе могут испытывать наказания, наложенные на них Богом, но

поскольку грехи совершались ими в телах, люди снова будут облечены плотью, чтобы в ней искупить свою вину (*piaculum solvant, ibid., VII.20—21*). Подобно Минуцию Феликсу и Тертуллиану²¹², Лактанций доказывает возможность воскресения тем, что если Бог в начале неизреченным образом сотворил человека, то Он может и воссоздать его заново (*ibid., VII.23*). Однако воскресшая плоть будет непохожа на нынешнюю земную плоть, но станет неразрушимой и вечной, чтобы она могла переносить наказания и вечный огонь (*ibid., VII.21*). Не следует считать, что души тотчас после смерти подвергаются Божественному Суду, поскольку *все* они до времени содержатся в *общей* темнице (*in una communique custodia*) до тех пор, пока не наступит время, когда Высший Судия будет разбирать их заслуги. Тогда те, чья праведность будет подтверждена, получат награду бессмертия (*praemium immortalitatis*), а те, чьи грехи и злодеяния будут раскрыты, не воскреснут, но вместе с нечестивыми будут содержаться во тьме, предназначенные для будущего вечного наказания (*ibid., VII.21*).

После Суда воскресшие праведники соберутся со всего мира во Святой Град, который будет воздвигнут посреди земли (*in medio terrae*), и будут царствовать с Богом тысячу лет (*mille annis cum Deo regnent*); они уже не могут умереть или претерпеть насилие, но будут вести блаженную жизнь (*ibid., VII.22; 24*). Христос будет жить среди этих людей в течение всей тысячи лет и будет справедливо управлять ими. Те праведники, которых тысячелетнее святое Царство (*mille anni regnum, regnum sanctum*) застанет живыми, уже не умрут, но в течение этой тысячи лет произведут бесчисленное потомство, которое будет святым и любезным Богу. А те, которые воскреснут из мертвых, будут начальствовать над живыми как судьи (*ibid., VII.24*). Язычники не будут полностью уничтожены с лица земли, но часть их будет оставлена для того, чтобы вечно служить праведникам (*subjugentur perpetuae servituti*), которые будут торжествовать над ними победу. Цари народов придут со всех концов земли с дарами и подарками, чтобы поклониться и почтить Великого Царя. В это время диавол, князь бесовский (*princeps daemonum*), будет связан цепями и будет содержаться под стражей в течение тысячи лет небесного Царства (*mille annis caelestis imperii*), когда на земле будет править спра-

212. См. выше, глава I § 5; глава II § 9-3.

ведливость, чтобы он не причинил никакого зла народу Божию. Тогда в мире не будет более тьмы, и луна станет яркой, как солнце, и не будет более уменьшаться; а солнце будет давать в семь раз больше света, чем теперь. Откроется плодородие земли, которая сама собой будет приносить обильнейшие урожаи; горные ущелья будут источать мед, из источников потечет вино, а реки будут изобиловать молоком. Весь мир обрадуется, и вся природа сущего будет ликовать, избавившись от господства зла, нечестия, преступлений и заблуждений. Все животные, хищные и травоядные, будут жить в мире друг с другом и человеком. Люди будут вести спокойную жизнь в изобилии и будут царствовать вместе с Богом (*ibid.*, VII.24). Примечательно, что Лактанций полагает, что это будет возвращением так называемого «золотого века» (*aurum saeculum, aera terna*), который языческие поэты называли царством Кроноса (*Sатурна, saturnia regna*), а Св. Писание называет раем (*ibid.*, V.7; VII.2; 24).

Когда же станет подходить к концу седьмая тысяча лет, дьявол будет вновь развязан и отпущен на свободу. Он поднимет всех язычников (*omnes gentes*), находящихся под властью праведников, на войну со Святым Градом и соберет огромное войско, которое окружит и возьмет Град в осаду. Тогда откроется последний гнев Божий на язычников, и Он разобьет всех их до одного. Но сначала Он поразит землю: расколются горы, опустятся холмы, разрушатся стены всех городов; солнце не будет заходить три дня, и наступит ужасная жара, с неба польется огненный дождь, сера и каменный град. Все враждебные и нечестивые люди погибнут, горы наполнятся трупами, и поля — костями. В это время народ Божий укроется в пропастях и расщелинах земли, пока не окончится гнев Божий на язычников и последний Суд (*extremum iudicium, ibid.*, VII.26).

10.3. *Всеобщее воскресение и Страшный Суд.* После этого праведники выйдут из своих укрытий и увидят, что весь род нечестивых окончательно уничтожен; и не будет уже в этом мире другого народа, кроме народа Божия (*gens Dei*). Затем семь лет будет мир и вечный покой. Когда же завершится седьмая тысяча лет, Бог обновит мир; небо свернется, земля изменится. Тогда Бог преобразит людей по подобию ангелов; и они будут белы, как снег; и будут вечно жить пред лицом Вседержителя, и

будут приносить жертвы своему Господу и служить Ему вовек (ibid., VII.26²¹³; ср. VI.25; Erit., 67). В то же время произойдет второе и всеобщее воскресение, когда воскреснут и беззаконные для вечных мучений. Будет схвачен и их владыка диавол со своими слугами и осужден на казнь, а вместе с ним и вся толпа нечестивых за свои злодеяния вечно будет гореть в огне пред лицом ангелов и праведников (ibid., VII.26²¹⁴; ср. De ira Dei, 23). Это будет «смерть вторая» (secunda mors), вечная и полная тяжких мучений — то есть вечное наказание (aeterna poena, ibid., VII.10; ср. II.13). Действительно, Лактанций различает два вида смерти: первая смерть — это «разрушение природы живых существ» (naturae animantium dissolutio) или, по-другому, «разделение души и тела» (corporis animaeque seductio); а вторая смерть — «перенесение вечного страдания (aeterni doloris perpessio), или, по-другому, «осуждение душ [вместе с телами] на вечные муки за грехи» (animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio, Div. Inst., II.13)²¹⁵.

Божественный огонь (divinus ignis), которым будут производиться эти вечные наказания, сам собой вечно живет и имеет силу без всякого материала; к нему не примешан дым, но он чистый и жидкий, наподобие воды. Одной и той же силой он и сжигает нечестивых, и воссоздает; и сколько он поглощает от тел, столько и восстанавливает, тем самым доставляя самому себе вечную пищу (ibid., VII.21)²¹⁶. Даже праведники будут испытаны этим огнем; и те, чьи грехи перевесят, будут охваче-

213. Cum vero completi fuerint mille anni, renovabitur mundus a Deo, et caelum complicabitur, et terra mutabitur; et transformabit Deus homines in similitudinem angelorum; et erunt candidi sicut nix; et versabuntur semper in conspectu Omnipotentis, et Domino suo sacrificabunt, et servient in aeternum. Иногда Лактанций понимает будущую жизнь как возвращение в райское состояние (Div. Inst., II.13, цит. выше, § 7.3).

214. Eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur iniusti ad cruciatus sempiternos. Ii sunt qui manu facta coluerunt; qui Dominum mundi ac parentem vel nescierunt, vel abnegaverunt. Sed et dominus illorum cum ministris suis comprehendetur, ad poenamque damnabitur; cum quo pariter omnis turba impiorum pro suis facinoribus, in conspectu angelorum atque justorum, perpetuo igni cremabitur in aeternum.

215. Ср.: «Так же как человеку предложены две жизни, из которых одна — это жизнь души, а другая — тела, так ему предложены и две смерти (mortes duae), одна относится к телу, которую по природе испытывают все люди, а другая относится к душе и привлекается она пороками, а избегается добродетелями» (Div. Inst., VII.10).

216. Ср. *Минуций Феликс*, Octav., 35.

ны огнем и опаляемы; а те, кого праведность и добродетель закалит, не почувствуют силы этого огня; ибо они имеют в себе нечто Божественное (*aliquid in se Dei*), что укротит пламя этого огня (*ibid.*).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ИТОГИ РАЗВИТИЯ ЛАТИНСКОГО БОГОСЛОВИЯ В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД

Подведем краткие итоги развития латинской христианской письменности и богословия в доникейский период. Мы проследили, как возникла и достигла своего расцвета латинская христианская письменность в Италии, Северной Африке и Паннонии. Начавшись с *апологетики* — *Октавия* Минуция Феликса, *К язычникам* и *Апологии* Тертуллиана, — очень скоро она достигла больших успехов в этой области. Юристы Минуций Феликс и Тертуллиан указали на нарушение норм судопроизводства в процессах над христианами и сформулировали основные ответы на ложные обвинения христиан в безнравственности, безбожии и непочтении к императору. Последующие апологеты — Арнобий и Лактанций, — в свою очередь, дали достойный христианский ответ на вызов со стороны языческого общества, культуры и философии, показав неизмеримое духовное превосходство христианства над язычеством. Лактанций в своей книге *О смерти гонителей* впервые описал историю гонений на христиан, страшную смерть их гонителей и долгожданное признание римскими властями христианства в качестве законной религии.

Наряду с апологетикой быстрыми темпами развивалась *полемика*. Более всех в данной области сделал Тертуллиан, написав специальные полемические трактаты против *Маркиона*, *Валентиниана*, *Апеллеса*, *Праксея*, *Гермогена* и еретиков в целом (*Скорпиак* и *О прескрипции против еретиков*). В последнем трактате он сформулировал основные принципы истинности Церковного учения — *древность* и *апостольское преемство*. Свт. Киприан Карфагенский продолжил дело Тертуллиана в другой области — *полемике с церковными расколами* Новата и Фелициссима в Карфагене и Новациана в Риме. Попутно он сформулировал основные принципы церковного единства.

В ходе полемики с ересями и расколами постепенно развивалась и христианская *догматика*, включая как *теологию*, так и *икономию*. Тертуллиан, которого по справедливости следует

назвать «отцом латинского догматического богословия», установил основные источники христианского вероучения, определил место *веры* и *разума* в богопознании, указал основные разновидности последнего — богопознание *естественное* и *откровенное*. Эту тему продолжил Лактанций, выяснивший отношения между христианской *религией* и *мудростью*, которые подобны двум рекам, проистекающим из одного Божественного источника.

В *учении о Боге* Минуций Феликс, Тертуллиан и Лактанций сформулировали основные *доказательства бытия Божия*, такие как *телеологическое* и *космологическое* доказательство, доказательство *от авторитета* и *от всеобщего согласия*, наконец, *непосредственное* доказательство («свидетельство души»). В *учении о сущности и свойствах Божиих* было выяснено, что Бог есть «Наивысшее» (Тертуллиан) или «высшее Могущество» (Лактанций). Как таковой, Бог един и единственен и с Ним ничто не может сравниться. Его *сущность* (substantia) есть Дух (Spiritus, Тертуллиан, substantia spiritalis, Лактанций). При этом Тертуллиан отождествлял эту сущность с телом (corpus). Далее, были определены все основные *свойства* Божии (quod est; quae sunt Dei; status) как катафатические, так и апофатические: вечность, нерожденность, нетварность, безначальность, бесконечность, невидимость, непостижимость, самодостаточность, вездесущие, всемогущество, премудрость, благость и справедливость (Тертуллиан, Новациан, Лактанций). Было установлено, что всеми Своими свойствами Бог от века обладает не по устройению, а по природе, и что они отличаются от Самого Бога (Тертуллиан). Бог окружен Своей славой и обитает в неприступном свете (Коммодиан).

Тертуллиан и Новациан особенно много сделали в изучении *тринитарного* вопроса. Тертуллиан разработал и ввел в употребление основные тринитарные термины и формулы: «Троица», «сущность», «лицо», «единство по сущности», «рождение из сущности» и др. Он ясно показал, что вся Св. Троица — это единый Бог, что Лица Св. Троицы обладают единой сущностью, статусом и могуществом; что Они совечны и ипостасны. Были выяснены личные свойства Отца — *нерожденность* (innatus, non genitus) и «*бытие началом*» (principium), которые обеспечивают монархию Бога Отца (Тертуллиан, Новациан), а также определено личное свойство Сына — *рожденность* (natus, genitus). Подобно греческим богословам, Тертуллиан и Нова-

циан учили о рождении Сына как процессе, проходящем две стадии: *Слово внутреннее* и *Слово произнесенное*. При этом Новациан впервые стал представлять рождение Сына наподобие акта Божественного *самосознания* – учение, развитое последующими латинскими богословами. Однако большинству ранних латинских богословов, равно как и греческих, не удалось избежать в своем тринитарном учении таких существенных с точки зрения православного богословия недостатков, как *субординационизм* и смешение *икономии* и *теологии*. Кроме того, некоторым богословам (свт. Викторину Петавскому, Арнобию и особенно Лактанцию) был свойствен *бинитаризм* – учение о двоице (Отце и Сыне), основывающееся на смешении Сына со Св. Духом. Многие понимали единство Божественных Лиц (по крайней мере Отца и Сына) и как их *взаимное отношение*, и как материально-конкретное *единство сущности* (*substantia*), и как абстрактно-юридическое *единство власти и чести*, и как *внутреннюю, духовную общность* мышления, воли и любви (Тертуллиан, Новациан, Лактанций).

В *учении о творении* Тертуллианом был выдвинут и обоснован принцип творения как *свободного акта воли Божией*, создавшей мир *из ничего*. Было выяснено также, что основным мотивом творения является *благодать* Божия и стремление проявить Свое *величие* (Тертуллиан, свт. Викторин Петавский, Лактанций). При этом мир еще до своего *реального* возникновения *идеально* существовал в Премудрости и Разуме Божиим. Если говорить о порядке творения, то сначала были созданы ангелы, затем телесный мир и в конце всего – человек (Тертуллиан, Новациан, Лактанций), хотя свт. Викторин Петавский считал, что основная часть ангелов была сотворена в шестой день. Многие богословы обращали внимание на то, что сотворенный Богом мир состоит из гармонично сочетающихся противоположностей и что Бог поддерживает эту мировую гармонию, непрестанно заботясь о созданном Им мире Своим *промыслом* (Тертуллиан, Новациан, Лактанций).

Из созданных Богом творений *ангелы* занимают по достоинству второе место после Бога; они суть духовные и разумные сущности, обладающие свободой воли (Тертуллиан, Новациан, Лактанций). Ангелы служат Богу в осуществлении Его монархической власти над миром и заботятся о людях с самого их рождения. Причину падения диавола одни богословы видели в зависти к человеку (Тертуллиан, свт. Киприан), другие –

в зависти к Единородному Сыну (Лактанций). Падение диавола положило начало злу, которого Бог не сотворил, поскольку зло не есть какая-то самостоятельная сущность, сотворенная Богом, но есть свободное уклонение разумной твари от своего благого природного устройства (Тертуллиан). Некоторые латинские апологеты, подобно греческим, полагали, что от союза ангелов и земных женщин произошли *демоны* — нечто среднее между ангелом и человеком (Тертуллиан, Лактанций).

В учении о *человеке* было выяснено, что человек — это высшее из творений Божиих и «ось всех вещей»; весь мир был создан для человека, а человек — для того, чтобы познавать и почитать своего Творца (Лактанций). Из всех остальных живых существ только человек является небесным и божественным существом и носит в себе *образ и подобие Божие* (Тертуллиан, Лактанций). Эту тему подробно раскрыл Тертуллиан, согласно которому *образ Божий* означает *духовную природу* человека, а также его *разумность* (*ratio*) и *свободу воли* (*liberum arbitrium*); кроме того, сюда же следует отнести и бессмертие души. Иногда Тертуллиан говорит и о теле человека как созданном «по образу Христа», то есть по образу плоти Христовой. От понятия образа Божия ранние латинские богословы практически не отличали понятие *подобия Божия*, хотя были склонны соотносить с ним нравственные качества, добродетели и причастие Духу Божию (Тертуллиан, свт. Киприан). Многие отмечали, что прямая осанка человека отличает его от остальных животных и направляет к небу, к поиску и познанию Бога (Минуций Феликс, свт. Киприан, Лактанций). В вопросе о происхождении души были сформулированы две противоположные позиции: *традиционизм* — душа передается от родителей (Тертуллиан) и *креационизм* — душа творится непосредственно Богом (свт. Киприан, Лактанций).

В учении о *грехопадении* человека Тертуллиан и свт. Киприан сделали первый шаг к формулировке учения о первородном грехе и его наследственном характере. Причину грехопадения они видели в предпочтении своего собственного мнения Божию, ему предписанию и в нетерпении относительно заповеди Божией (Тертуллиан, свт. Киприан), а также в поспешном стремлении к обожению (Новациан). Главными последствиями грехопадения были: Божественное осуждение и виновность человека; смерть — как духовная, так и физическая; утрата благодати и причастия Духу Божию; актуализация неразумных

сил души; телесная немощь; борьба плоти и духа; рабство у греха и дьявола (Тертуллиан, свт. Киприан, Новациан). Впрочем, смерть для человека была благом, так как благодаря ей его грех не стал бессмертным (Новациан). В результате грехопадения произошла *коренная порча* человеческой природы (*vitium originis, corrūptio naturae*), ставшая его второй, развращенной природой, природным злом (Тертуллиан). Так первородный грех распространился на всех потомков Адама, «начальника рода и греха»; в нем был осужден весь человеческий род, зараженный от его семени (Тертуллиан, свт. Киприан). Все люди — сообщники в преступлении, соучастники в смерти, изгнанники из рая (Тертуллиан). Нет на земле никого, кто был бы невинен и безгрешен (Тертуллиан, свт. Киприан). Однако, несмотря на коренную порчу человеческой природы, в человеке осталось и то природное добро, которое было всеяно в него Богом при творении; поэтому латинские богословы различают два источника греха: свободное действие человека и его испорченная природа, сохранившая автономию своей воли (Тертуллиан).

В *сотериологии* наблюдается разнообразие подходов. Тертуллиан указал основной принцип *общей сотериологии*: что воспринято Богом, то у врачевано и спасено. Большинство ранних латинских богословов рассматривает совершенное Христом спасение с разных сторон и видит в нем победу над смертью и оживотворение человека; обновление и воссоздание человеческой природы; искупление грехов людей перед Богом, их примирение с Ним; освобождение человека от рабства греху и дьяволу; возведение его на небо, в Царство Небесное; наконец, усыновление Богу и обожение (Тертуллиан; свт. Киприан; Новациан, Лактанций). Последнее положение свт. Киприан и Новациан формулируют теми же словами, что и свт. Ириней: Сын Божий пожелал стать Сыном Человеческим, чтобы нас сделать сынами Божиими. Арнобий и Лактанций большое место уделяют нравственно-просветительской миссии Христа, Который научил людей почитанию истинного Бога и делам праведности и добродетели. В области *частной сотериологии* Тертуллиан показал важность человеческих усилий в деле личного спасения, для которого они так же необходимы, как и Божественная благодать. Бог не подавляет свободный выбор человека; Он не заставляет, а только призывает, побуждает соблюдать Его заповеди и угрожает тем, кто их нарушает (Тертуллиан, свт. Киприан). Будучи свободным, человек

полностью несет ответственность за свои поступки; он может уклоняться от зла и торжествовать над своим противником дьяволом. Данная человеку в крещении духовная благодать впоследствии может уменьшаться или увеличиваться нашим поведением и действиями (свт. Киприан). Совершая грех, мы оскорбляем Бога, но мы должны и мы можем принести Ему *удовлетворение* (*satisfactio*) и примириться с Ним через покаяние. Мы располагаем такими средствами для умилоствления и удовлетворения Бога, как дела праведности и милосердия, совершая которые мы можем заслужить милость Бога и даже сделать Его своим должником. Так Тертуллиан и свт. Киприан формулируют характерное для латинского богословия учение о *заслугах и удовлетворении*, но только в сфере *частной сотериологии*. Роль Св. Духа в спасении каждого человека особенно подчеркивает Новациан.

В *христологии* Тертуллиану удалось достичь очень точных формулировок, превосхитивших вероопределения последующих христологических Соборов V–VII вв. Можно сказать, что христология Тертуллиана представляет собой высшее достижение древней западной христологии и определяет ход ее развития на несколько веков вперед. В самом деле, Тертуллиан, а за ним свт. Киприан и Новациан ясно учат об *одном лице, двух природах (сущностях) и двух действиях* Христа, применив в христологии понятия, выработанные ранее в триадологии. Новациан выражает единство лица и двойство природ во Христе весьма перспективной формулой: «Слово Божие воплощенное». Лактанций различает два рождения Сына Божия: первое, *духовное*, от Бога Отца без матери, и второе, *телесное*, от Пресв. Девы без отца. Тертуллиан, Новациан и Лактанций рассматривают образ соединения двух природ во Христе сквозь призму стоического учения о «всецелом смешении» (*κρᾶσις δι' ὅλων*). Тертуллиан и Новациан подробно останавливаются на вопросе *истинности и полноты* двух природ Христа. Для того, чтобы доказать истинность телесного рождения Господа, Тертуллиан приходит даже к отрицанию приснодевства Богоматери. Человеческая природа Сына Божия хотя и произошла от Девы безмужно, но была во всем подобна нашей, в том числе была подвержена страданиям и смертна, чтобы в ней были побеждены страдания и смерть (Лактанций). Сын Божий стал *цельм* человеком, состоящим из плоти и души, ибо воспринял не только человеческую плоть, но и *душу* (Тертуллиан).

Заслуга в развитии древнецерковной *экклезиологии*, бесспорно, принадлежит свт. Киприану. По его учению, *Церковь* — это непорочная *Невеста Христова* и *Мать верующих*; вне Церкви нет спасения. Церковь заключается в епископе, клире и всех верных. Состав земной Церкви смешанный: в ней есть как праведники, так и грешники. Единство вселенской Церкви обеспечивается единством ее *епископата*, учрежденного Самим Господом. Св. апостол Петр — образец для всех последующих епископов и символ единства Церкви (свт. Киприан). Апостольские церкви занимают особое положение среди всех остальных церквей, поскольку преемство их епископата восходит или к самим апостолам, или к мужам апостольским, которые пребывали с апостолами постоянно; а от апостольских церквей исходит авторитет ко всем остальным церквям (Тертуллиан). Видимым образом единство епископата выражается в *церковных соборах* (свт. Киприан). Каждый епископ обеспечивает единство своей *поместной церкви* и обладает в ней всей полнотой власти, поэтому кто не с епископом, тот не в церкви. Основные функции епископа сводятся к управлению, совершению таинств, учительству и церковному суду. В своих действиях епископ руководствуется *Евангельским законом* как общеобязательной нормой. В управлении церковью и совершении таинств епископу помогают *пресвитеры* и *диаконы*. Еретики и раскольники, находясь вне Церкви, не имеют благодати Св. Духа и не могут совершать таинства (Тертуллиан, свт. Киприан).

В *сакраментологии* Тертуллианом и свт. Киприаном было разработано учение о *пяти церковных таинствах*: крещении, миропомазании, покаянии, Евхаристии и браке. Все таинства имеют две стороны: внешнюю и внутреннюю, телесную и духовную (Тертуллиан). *Крещение* есть «второе, духовное рождение», в котором умирает наш ветхий человек и рождается новый. Вместе с грехами в крещении уничтожается и смерть, ибо с устранением вины человека устраняется и наказание (Тертуллиан). Еретиков и раскольников следует крестить заново истинным крещением (Тертуллиан, свт. Киприан). В таинстве *покаяния* верующим отпускаются все грехи, причем это право принадлежит только Церкви в лице ее законно избранной иерархии (свт. Киприан). Тертуллиан различает два покаяния: первое — подготовительное к таинству крещения и второе — после крещения, если в этом есть необходимость; оно должно

сопровождаться публичным исповеданием своих грехов (eucharistology). В поздний период Тертуллиан разделял грехи на два вида: прощительные, или легкие, и непрощительные, или смертные (идолопоклонство, убийство и блуд). Тертуллиан и свт. Киприан сформулировали учение о *реальном* присутствии Христа в таинстве Евхаристии, в котором мы преломляем и принимаем Тело Господне; в нем наша плоть питается Телом и Кровью Христовыми, а душа вскармливается Духом Божиим. Свт. Киприан особенно подчеркивает *жертвенный* характер Евхаристии, которая есть «таинство Господнего жертвоприношения» и возобновление Крестной Жертвы.

Вопросов *частной эсхатологии* касался Тертуллиан и Лактанций, по мнению которых после смерти души *всех* людей отправляются в ад, где есть нижняя область (собственно *ад*) и верхняя — *лоно Авраамова*; две эти области разделяет великая и непроходимая бездна. Души грешников спускаются в нижнюю область ада, где они мучаются в предвкушении будущего Суда и вечных наказаний; а души праведников относятся на *лоно Авраамова*, где им уготовано утешение в предвкушении будущего блаженства; там они пребудут вплоть до конца света. Для душ, находящихся в таком состоянии ожидания, полезны молитвы родных, оставшихся на земле. Особое положение занимают души христианских мучеников, которые после смерти идут прямо в рай (Тертуллиан).

Общая эсхатология практически всех латинских богословов доникейского периода представляет собой ту или иную разновидность *хилиазма*. Особенно подробно это учение было сформулировано Коммодианом, свт. Викторин Петавским и Лактанцием. Оно основывается на библейском учении о семи днях творения: мир будет существовать шесть тысяч лет, а седьмая тысяча лет будет *тысячелетним Царством праведных*. В конце шестого тысячелетия умножатся все виды зла, Римская империя падет, явится антихрист (в котором Коммодиан и Свт. Викторин Петавский видели воскресшего Нерона) и воздвигнет великое гонение на христиан. Но Бог пошлет им с неба Спасителя — Христа, Который в сопровождении ангелов сойдет на землю и сокрушит войско антихриста. Зло и нечестие будут истреблены с лица земли, и земля успокоится. После этого произойдет *первое воскресение* мертвых, когда воскреснут только праведники. Они соберутся со всего мира во Святой Град, который будет воздвигнут посреди земли, и бу-

дут царствовать с Богом тысячу лет в блаженстве и изобилии; а язычники будут прислуживать им. Лактанций полагает, что это будет возвращением «золотого века», который языческие поэты называли царством Кроноса, а Св. Писание — *раем*. Дьявол будет связан на тысячу лет, но потом отпущен на свободу. Он поднимет всех оставшихся в живых язычников на войну с праведниками, укрывшимися в Святом Граде, но Бог поразит всю землю и истребит всех нечестивых. После этого произойдет *мировой пожар* (Минуций Феликс, Тертуллиан), *обновление мира, всеобщее воскресение и Страшный Суд*. Тертуллиан и другие апологеты приводят множество разумных аргументов в подтверждение возможности и необходимости воскресения: всемогущество Божие, достоинство тела как соработника души, воскресение Христа, необходимость явиться на Суд Божий всему человеку, состоящему из тела и души и др. Сущность воскресшего тела останется прежней, но свойства изменятся: оно станет бессмертным, нетленным, духовным и прославленным; исчезнут все телесные недостатки и уродства; все члены тела сохранятся для Суда, хотя и освободятся от своих обязанностей. Воскреснув, люди станут *подобны ангелам*, потому что не будут вступать в брак и не будут более умирать (Тертуллиан). Впрочем, это относится только к праведникам, которые унаследуют вечную жизнь и блаженство с Богом, а грешники и злые духи будут подвергнуты вечным мучениям — «второй смерти». Неугасимый огонь, которым будут производиться эти наказания, сам собой вечно живет; одной и той же силой он и сжигает нечестивых, и воссоздает; и сколько он поглощает от тел, столько и восстанавливает, тем самым доставляя самому себе вечную пищу (Минуций Феликс, Тертуллиан, Лактанций).

Помимо догматического богословия, большое внимание многие ранние латинские богословы уделяли *нравственно-аскетическим* вопросам, т. е. *христианской этике*, показывая ее превосходство над языческой (Тертуллиан, свт. Киприан, Новациан, Лактанций). Впрочем, этическое учение большинства из них испытало сильное влияние стоической этики. Наконец, в доникейский период возникло еще одно направление богословия — *экзегетика*. Начавшись с несохранившихся трактатов Тертуллиана, она была продолжена Новацианом (*Об иудейской пище*) и достигла особого расцвета в многочисленных экзегетических трудах свт. Викторина Петавского, из которых

до нас дошли только два — *О сотворении мира* и *Толкование книги Откровения*.

Как мы видели, латинская христианская письменность доникейского периода развивалась не просто в подражание греческим образцам, но практически сразу проявила свою *оригинальность* и во многом определила дальнейший ход развития латинской богословской традиции. В этот период сформировались некоторые характерные черты латинского восприятия христианства, отличающегося от греческого. Прежде всего следует подчеркнуть особое внимание латинских богословов к *праву и властным отношениям* (то, что принято называть латинским *догматическим юридизмом*). Отсюда происходит, во-первых, особый интерес к проблемам *антропологии и сотериологии*, в частности, к проблеме греха, человеческих заслуг и удовлетворения за оскорбление Бога, то есть к субъективной стороне спасения (*частной сотериологии*). Тем самым сильный упор делается на *нравственно-практической* стороне христианства. Во-вторых, юридизмом объясняется и пристальное внимание латинских авторов к проблемам *эклезиологии*, в частности, к проблеме церковного авторитета и дисциплинарно-канонической стороне церковной жизни. В-третьих, уже в ранний период проявилась такая особенность латинской патристики, как глубокий интерес к самопознанию, к внутреннему миру души, к психологии и интроспекции¹. Кроме того, как мы показали, учению многих доникейских латинских богословов были свойственны многочисленные ошибки с точки зрения сформулированного в эпоху Вселенских соборов (IV–VIII вв.) догматического учения Церкви — такие как учение о *телесности Бога, субординационизм, бинитаризм, адопцианство, дуализм, хилиазм* и др., что, впрочем, было характерно не только для латинских, но и для греческих богословов доникейского периода, и впоследствии было преодолено. Однако уже в следующий период (IV–V вв.) между латинским и греческим богословием возникли весьма серьезные расхождения, которые со временем все более усиливались и способствовали культурно-политическому и церковному отчуждению Востока и Запада.

1. Об особенностях раннего этапа латинской патристики см. также *Bar-denheuer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Freiburg, 1913–1932². Bd. II. S. 353, 356–357, 383; *Daniélou J. Les Origines du Christianisme Latin*. Paris, 1978. P. 167; *Quasten J. Patrology*. Westminster, 1986³. Vol. II. P. 246; 322.

ПРИЛОЖЕНИЕ I
СПИСОК ЛАТИНСКИХ АВТОРОВ, ИХ СОЧИНЕНИЙ И ОСНОВНЫХ ИЗДАНИЙ¹

Автор ²	Название	Сокращение	CPL ³	PL ⁴	CSEL ⁵	CCSL ⁶	SC ⁷
Минуций Феликс Тертуллиан	Octavius	Octav.	37	3, 231—360	2, 3—	—	—
	Ad nationes	Ad nat.	2	1, 559—608	20, 59—133	1, 11—75	—
	Apologeticum	Apol.	3	1, 257—536	69, 1—	1, 85—171	—
	De testimonio animae	De test. anim.	4	1, 608—618	20, 134—143	1, 175—183	—
	Ad Scapulam	Ad Scap.	24	1, 697—706	76, 9—16	2, 1127—1132	—
	De praescriptio- ne haereticorum	De praescr.	5	2, 12—60	70, 1—58	1, 187—224	46
	Scorpiace	Scorp.	22	2, 121—154	20, 144—179	2, 1069—1097	—
	Adversus Hermogenem	Adv. Herm.	13	2, 197—238	47, 126—176	1, 397—435	—
	Adversus Marcionem	Adv. Marc.	14	2, 239—524	47, 290—	1, 441—726	365, 368, 399
	Adversus Valentinianos	Adversus Va- lentinianos	16	2, 538—594	47, 177—	2, 753—778	280—281
	Adversus Judaeos (dub.)	Adv. Jud.	33	2, 597—642	70, 251—	2, 1339—1396	—
	De baptismo	De bapt.	8	1, 1197—1224	20, 201—218	1, 277—295	35
De anima	De anima	17	2, 646—752	20, 298—	2, 781—869	—	

1. Русские переводы см. ниже в *Избранной библиографии*.

2. Авторы и названия размещены в хронологическом порядке, принятом в данной книге.

3. Clavis Partum Latinorum. Ed. *Dekkers E.* Turnhout, 1961². В данной колонке указываются не страницы, а порядковые номера сочинений.

4. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante *J.-P. Migne.* Parisia, 1844—1864.

5. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1866—.

6. Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout, 1954—.

7. Sources Chrétiennes. Paris, 1942—.

Автор	Название	Сокращение	CPL	PL	CSEL	CCSL	SC	
Тертуллиан	De carne Christi	De carn. Chr.	18	2, 754-792	70, 189-250	2, 873-917	216-217	
	De resurrectione carnis	De resurr.	19	2, 795-886	47, 25-125	2, 921-1012	—	
	Adversus Praxean	Adv. Prax.	26	2, 154-196	47, 227-	2, 1159-1205	—	
	Ad martyras	Ad mart.	1	1, 619-628	67, 1-8	1, 3-8	—	
	De spectaculis	De spect.	6	1, 627-662	20, 1-29	1, 227-253	332	
	De cultu feminarum	De cultu fem.	11	1, 1304-1334	70, 59-95	1, 343-370	173	
	De oratione	De orat.	7	1, 1149-1196	20, 180-200	1, 257-274	—	
	De patientia	De patien.	9	1, 1249-1274	47, 1-24	1, 299-317	310	
	De paenitentia	De paenit.	10	2, 979-1030	76, 129-170	1, 321-340	316	
	Ad uxorem	Ad uxor.	12	1, 1274-1304	70, 96-124	1, 373-394	273	
	De exhortatione castitatis	De exhort. cast.	20	2, 913-930	70, 125-152	2, 1015-1035	319	
	De monogamia	De monog.	28	2, 930-954	76, 44-78	2, 1229-1253	343	
	De virginibus velandis	De virg. vel.	27	2, 888-914	76, 79-103	2, 1209-1226	—	
	De pallio	De pallio	15	2, 1029-1050	76, 104-126	2, 733-750	—	
	De corona militis	De corona	21	2, 76-102	70, 153-188	2, 1039-1065	—	
	De idololatria	De idolol.	23	1, 663-696	20, 30-58	2, 1101-1124	—	
	De fuga in persecutione	De fuga	25	2, 103-120	76, 17-43	2, 1135-1155	—	
	De jejunio	De jejun.	29	2, 953-978	20, 274-297	2, 1257-1277	—	
	De pudicitia	De pudic.	30	2, 979-1030	20, 219-273	2, 1281-1330	394-395	
	Киприан	Ad Donatum	Ad Donat.	38	4, 191-223	3, 1, 3-16	3, 3-13	291, 74-116
		De idolorum vanitate (dub.)	De idol. vanit.	57	4, 563-582	3, 1, 17-31	3, 183-216	—
		Ad Quirinum, Testimo- nia adversus Judaeos	Test. adv. Jud.	39	4, 675-780	3, 1, 33-184	3, 3-179	—
		De habitu virginum	De hab. virg.	40	4, 439-464	3, 1, 187-205	—	—
De lapsis		De lapsis	42	4, 463-494	3, 1, 237-263	3, 221-242	—	
De unitate Ecclesiae		De unit. Eccl.	41	4, 493-520	3, 1, 207-233	3, 249-268	—	
De oratione Dominica		De orat. Dom.	43	4, 519-544	3, 1, 187-205	3A, 90-113	—	
Ad Demetrianum		Ad Demetr.	46	4, 543-564	3, 1, 349-370	3A, 35-51	—	

Автор	Название	Сокращение	CPL	PL	CSEL	CCSL	SC
Киприан	De mortalitate	De mortal.	44	4, 581-602	3, 1, 295-314	3A, 17-32	-
	De opere et eleemosynis	De op. et eleem.	47	4, 601-622	3, 1, 371-394	3A, 55-72	-
	De bono patientiae	De bon. pat.	48	4, 621-638	3, 1, 395-415	3A, 118-133	291, 180-246
	De zelo et livore	De zel. et liv.	49	4, 637-652	3, 1, 417-432	3A, 75-86	-
	Ad Fortunatum De exhortatione martyrii	De exhort. martyr.	45	4, 651-676	3, 1, 315-347	3, 183-212	-
	Epistolae	Ep.	50	3, 699-838; 851-862; 972-976; 990-998; 1013-1019; 1021-1034; 1036-1044; 1046-1051; 4, 224-438	3, 2	3B 2-3	-
Понтий —	Vita Cypriani	Pontius	52	3, 1481-1498	3, 3, 90-109	-	-
	Acta proconsularia	Acta proconsularia	53	3, 1497-1505	3, 3, 110-	-	-
Новациан	De Trinitate	De Trinit.	71	3, 886-952	-	4, 11-78	-
	De cibis judaicis	De cibis jud.	68	3, 953-964	-	4, 89-101	-
	De spectaculis	De spect.	70	4, 779-788	3, 3, 3-12	4, 167-179	-
	De bono pudicitiae	De bono pudic.	69	4, 819-828	3, 3, 13-	4, 113-127	-
	Epistola 26	Ep. 26 (PL)	73	4, 290-298	3, 2, 557-571	4, 227-234	-
	Epistola 30	Ep. 30 (PL)	74	4, 303-308	3, 2, 572-	4, 247-250	-
Коммодиан	Epistola 31	Ep. 31 (PL)	72	3, 963-970 4, 308-315	3, 2, 549-556	4, 199-206	-
	Instructiones	Instr.	1470	5, 201-262	15, 3-114	128, 3-70	-
	Carmen apologeticum	Carm.	1471	-	15, 115-	128, 73-113	-

Автор	Название	Сокращение	CPL	PL	CSEL	CCSL	SC
Викторин Петавский	De fabrica mundi	De fabr. mund.	79	5, 301-314	49, 3-9	—	—
	Commentarium in Apocalypsin	Comm. in Apoc.	80	5, 317-344	49, 11-154	—	—
Арнобий Лактанций	Adversus nationes	Adv. nat.	93	5, 718-1288	4, 3-	—	—
	De opificio Dei	De opif. Dei.	87	7, 9-78	27, 4-64	—	213-214
	Divinae Institutiones	Div. Inst.	85	6, 111-822	19, 1-672	—	326 (I), 337 (II), 377 (IV), 204-205 (V)
	Epitome	Epit.	86	6, 1017-1094	19, 675-761	—	335
	De ira Dei	De ira Dei	88	7, 79-148	27, 67-132	—	289
	De mortibus persecutorum	De mort. pers.	91	7, 189-276	27, 171-	—	39 (2 Vol.)
	De ave Phoinice	De ave Phoinice	90	7, 277-284	27, 135-147	—	—
Иероним	De viris illustribus	De vir. ill.	616	23, 601-720	—	—	—
—	Passio Perpetuae et Felicitatis	Passio Perp. et Felic.	32	3, 13-58	—	—	—
—	Passio Sanctorum Si- cillitanorum	Passio sanct. Sicill.	2049	The Acts of the Christian Martyrs / H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 86-88.			

ПРИЛОЖЕНИЕ 2
 НУМЕРАЦИЯ ПИСЕМ СВТ. КИПРИАНА
 ПО РАЗНЫМ ИЗДАНИЯМ

PL ⁴	CCSL ³	Русский перевод ¹
1	—	1
2	8	7a
3	9	7
4	5	6
5	14	27
6	13	26
7	11	25
8	10	8
9	16	9
10	15	10
11	17	11
12	18	12
13	19	13
14	20	14
15	37	29
16	23	16a
17	26	16
18	24	15b
19	25	15
20	21	19a
21	22	19b
22	27	19
(23)	—	—
24	29	21
25	28	18
26 ²	31	23b
27	33	17
28	34	18
29	35	22
30 ²	36	23a
31 ²	30	43a
32	32	23
33	38	30
34	39	31
35	40	32
36	7	28
37	12	24

1. Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999. Номера с литерами а, в означают письма, адресованные свт. Киприану; они помещаются в качестве примечаний к письмам свт. Киприана.

2. Автором этого послания считается Новациан.

PL ₄	CCSL ₃	Русский перевод
38	41	33
39	42	33a
40	43	34
41	44	35
42	45	36
43	47	37
44	46	38
45	48	39
46	49	40a
47	51	40
48	50	42a
49	52	42
50	53	41a
51	54	41
52	55	43
53	56	44
54	57	49
55	59	47
56	58	48
57	60	50
58	61	51
59	64	46
60	62	53
61	2	2
62	4	3
63	63	63
64	65	45
65	3	4
66	1	5
67	68	55
68	67	56
69	66	54
70	70	57
71	71	58
72	72	59
73	73	60
74	74	61
75	75	62a
76	69	62
77	76	64
78	77	64a
79	78	64b
80	79	64c
81	6	52
82	80	65
83	81	66

ПРИЛОЖЕНИЕ 3
НУМЕРАЦИЯ ПИСЕМ НОВАЦИАНА ПО РАЗНЫМ ИЗДАНИЯМ

PL4	CCSL 3	Русский перевод ¹
26	31	23 прим. 1
30	36	23 прим. 2
31	30	43 прим. 1

1. Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

I. ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ ЛАТИНСКОГО ТЕКСТА:

- Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (PL). Accurante J.-P. Migne. Paris, 1844—1864.
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Vindobonae, 1866—.
Sources Chrétiennes (SC). Paris, 1942—.
Corpus Christianorum. Series Latina (CCSL). Turnhout-Brepols, 1954—.

II. СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ:

- Clavis Partum Latinorum* (CPL) / Ed. E. Dekkers. Turnhout, 1961².
Dictionnaire de théologie catholique (DTC). Т. I—XV. Paris, 1903—1950.
Dictionnaire de spiritualité (DS). Vol. I—XVI. Paris, 1937—1994.
Enciclopedia Cattolica (EC). Т. I—XII. Citta del Vaticano, 1949—1954.
New Catholic Encyclopedia (NCE). Vol. I—XVII. N. Y., 1967—1979; 1981².
Православная богословская Энциклопедия (ПБЭ). Т. I—XII / Ред. Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900—1911.
Энциклопедический словарь «Христианство» (ЭСХ). Т. I—III. М., 1993.
Православная Энциклопедия (ПЭ). Т. I— М., 2000—.
Столяров А. А. Патрология и патристика. М., 2001¹; 2004².

III. ОБЩИЕ РАБОТЫ:

- Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I—III. Freiburg, 1888—1890².
Idem. Geschichte der alchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. I—III. Leipzig, 1893—1904.
Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Т. I—VII. Paris, 1901—1923.
Idem. Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1926.
Pichon R. Etudes sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules. Paris, 1906.
Teuffel W. S. Geschichte der römischen Literatur. Leipzig, 1913.
Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. I—V. Freiburg, 1913—1932²; Darmstadt, 1962³.
Schanz M. Geschichte der römischen Literatur. Munich, 1914—1922.
Tixeront J. La théologie antenicéenne. Paris, 1924⁹.
Idem. Précis de Patrologie. Paris, 1942¹³.
Moricca U. Storia della letteratura latina cristiana. Turin, 1925—1934.
Bonaiuti E. Il cristianesimo nell' Africa romana. Bari, 1928.
Amatucci A. G. Storia della letteratura latina cristiana. Bari, 1929.
De Labriolle P. Histoire de la littérature latine chrétienne. Т. I—II. Paris, 1924¹; 1947² (англ. пер.: History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius. London, 1924).
Gudemann A. Geschichte der alchristlichen lateinischen Literatur. Leipzig, 1925.
Bardy G. Littérature latine chrétienne. Paris, 1929.
Duckett E. S. Latin Writers of the Fifth Century. New York, 1930.
Terzaghi N. Storia della letteratura Latina da Tiberio a Giustiniano. Milan, 1934.

- Kappelmacher A., Schuster M.* Die Literatur der Römer bis zur Karolingenzzeit. Berlin, 1935.
- Rose H. J.* A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to 430. London, 1936.
- Salvatorelli L.* Storia della letteratura latina cristiana dalle origini al VI secolo. Milano, 1936¹; 1943².
- De Ghellinck J.* Littérature latine au moyen âge. Paris, 1939.
- Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. Oxford, 1950.
- Idem.* Early Christian Doctrines. London, 1968.
- Altaner B.* Patrologie. Freiburg, 1960.
- Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. Vol. I—II. London, 1965.
- Pellegrino M.* Letteratura Latina cristiana. Roma, 1973.
- Daniélou J.* Les Origines du Christianisme Latin. Paris, 1978.
- Quasten J.* Patrology. Vol. I—IV. Westminster, 1986³.
- Albrecht M. von.* Geschichte der römischen Literatur: von Andronicus bis Boethius. München, 1994; München—New Providence—London, 1996² (рус. пер.: *Фон Альбрехт М.* История римской литературы: от Андроника до Бозция. I. М., 2002; II. М., 2004).
- Скворцов К. И.* Философия Отцов и учителей Церкви в первые 3 века. Киев, 1868; 2003².
- Барсов Н. И.* История первобытной христианской проповеди. СПб., 1885.
- Он же.* Лекции по патристике. СПб., 1887.
- Реверсов И.* Очерк западной апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.
- Гусев Д. В.* Чтения по патрологии (II в.—нач. IV в.). Казань, 1898.
- Калачинский П. А.* Богословско-философские воззрения Свв. Отцов и учителей Церкви первых веков. Харьков, 1900.
- Налимов Т. А.* Патристика (Лекции). СПб., 1904.
- Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.
- Протоиерей Иоанн Мейендорф.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс—Москва, 1992.
- Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. I—IV. М., 1994.
- Архимандрит Киприан (Керн).* Патрология, 1. М., 1996.
- Попов И. В.* Патрология. СПос., 1907; М., 2003².
- Архиепископ Филарет (Гумилевский).* Историческое учение об Отцах Церкви. Т. I—III. СПб., 1859¹; 1882²; М., 1996³.
- Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах. СПб., 1877; М., 2003².
- Оксиук М.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914; М., 1999².

II. РАБОТЫ ПО ОТДЕЛЬНЫМ АВТОРАМ:

Милиций Феликс

Русский перевод:

Октавий // Богословские Труды, 1981. С. 139—177.

То же // Ранние Отцы Церкви. Пер. прот. П. Преображенского. Брюссель, 1988.

То же // Раннехристианские Церковные писатели. Антология. М., 1990.

Исследования:

- Carnevale Schianca S. L.* «Octavio» di M. Minucio Felice. Studio storico-filosofico. Vigevano, 1896.
- Waltzing J. P.* *Studia Minuciana*. Paris, 1906.
- Bertoldi G. B. M.* Minucio Felixe e il suo Dialogo Ottavio. Rome, 1906.
- Elter A.* Prolegomena zu Minucius Felix. Bonn, 1909.
- Borleffs G. Ph.* De Trulliano et Minucio Felice. Gronongen, 1925.
- Baylis H. J.* Minucius Felix and His Place among the Early Fathers of the Latin Church. London, 1928.
- Ramorino F.* Minucio Felice e Tertulliano. S. E. I., Torino, 1928.
- Colombo S.* Tertulliano e Minucio Felice. S. E. I., Torino, 1928.
- Beutler R.* Philosophie und Apologetik bei Minucius Felix. Königsberg, 1936.
- Axelson B.* Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix. Lund, 1941.
- Quispel G.* Minucii Felicis Octavius. Leiden, 1949.
- Pellegrino M.* Studi su l'antica apologetica. Rome, 1947.
- Solinas F.* Introduzione // Octavius. Milano, 1992.
- Стасский А. А.* Эллинизм и христианство. СПб., 1913.
- Архимандрит Киприан (Керн).* Патрология, 1. Париж; М., 1996.

*Тертуллиан**Русские переводы:*

- Творения Тертуллиана, христианского писателя конца II—начала III вв. Ч. 1—2. Пер. *Карнеева Е.* СПб., 1847.
- Тертуллиан.* Избранные сочинения. М., 1994.
- Апология* // Отцы и учителя Церкви 3-го века. Антология. Т. 1. Пер. *Щеглова Н.* М., 1996.
- Против Праксея* // Альфа и Омега, № 27—28. М., 2001.
- О плаще.* СПб., 2000.
- О душе.* СПб., 2004.

Исследования:

- Hauschild G. R.* Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians. Leipzig, 1880.
- Esser G.* Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn, 1893.
- Stier J.* Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Göttingen, 1899.
- d'Ales A.* La théologie de Tertullien. Paris, 1905.
- Schlossmann S.* Tertullian im Lichte der Jurisprudenz // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 27 (1906). S. 251—275; 407—430.
- Roberts R. E.* The Theology of Tertullian. London, 1924.
- Lortz J.* Tertullian als Apologet. Bd. 1—2. Münster, 1927—1928.
- Morgan J.* The impotence of Tertullian in the Development of the Christian Dogma. London, 1928.
- Berton J.* Tertullien le schismatique. Paris, 1928.
- Brandt Th.* Tertullians Ethik. Gütersloh, 1929.
- Warfield B. B.* Studies in Tertullian and Augustine. Oxford, 1930.
- Shortt de L. C.* The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian. London, 1933.
- Bardy G.* Tertullien // DTC XV, 130—171.

- Cantalamesa R.* La Christologia di Tertulliano. Friburgo, 1962.
Grillmeier A. Christ in Christian tradition. London, 1965. Vol. 1. P. 140—157.
Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien. T. I—IV. Paris, 1966—1969.
Spanneut M. Tertullien et les premiers moralists Africains. Gembloux, 1969.
Barnes T. D. Tertullian, a historical and literary study. Oxford, 1971.
Braun R. Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1977.
Rankin D. Tertullian and the Church. Cambridge, 1995.
Osborn E., Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997.
Jeronimo L. La antropologia de Tertulliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207—212 d. C. Roma, 2001.
Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880.
Штернов Н. В. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности. Курск, 1889.
Мазурин К. М. Тертуллиан и его творения. М., 1892.
Архимандрит Киприан (Керн). Патрология, 1. Париж; М., 1996.
Архиепископ Нафанаил (Львов). Из истории Карфагенской церкви. Тертуллиан // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 188—203.

Свт. Киприан Карфагенский

Русский перевод:

- Отцы и учителя Церкви 3-го века. Антология. Т. 2. М., 1996.
 Творения св. Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999.

Исследования:

- Freppele Ch. E.* Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique. Paris, 1865.
Peters J. Der hl. Cyprian von Karthago. Ratisbon, 1877.
Fechtrup B. Der hl. Cyprian. Munster, 1878.
Benson E. W. Cyprian. His Life, his Times, his Work London, 1897.
Muir W. Cyprian. His Life and Teachings. London, 1898.
Heidenreich. Der ntl. Text bei Cyprian. Bamberg, 1900.
Faulkner J. A. Cyprian the Churchman. Cincinnati, 1906.
Riou. La genese de l'unité catholique et la pensée de Cyprien. Paris, 1907.
de Longis E. Studio su Cecilio Cipriano. Benevento, 1909.
Koch H. Cyprian und der römische Primat. Leipzig, 1910.
Idem. Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926.
Ernst J. Cyprian und das Papstum. Mainz, 1912.
Monceaux P. Saint Cyprien, évêque de Carthage. Paris, 1914.
Ehrhardt A. A. Cyprian, the Father of Western Christianity // ChQ 133 (1941/42). P. 178—196.
Fichter J. H. Saint Cecil Cyprian, Defender of the Faith. St. Louis, 1942.
Ludwig J. Der heilige Märtyrerbischof Cyprian von Karthago. Munich, 1951.
Godel P. Cyprien // DTC III, 2459—2470.
Walker G. S. M. The Churchmanship of St. Cyprian. London, 1968.
Fahey M. A. Cyprian and the Bible: A Study in Third Century Exegesis. Tubingen, 1971.

- Hinchcliff P.* Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church. London, 1974.
Sage M. M. Cyprian. Cambridge, 1975.
Seagraves R. Pascentes cum disciplina. A lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence. Fribourg, 1993.
Свящ. Молчанов А. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. Казань, 1888.
Епископ Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. СПос., 1912; М., 1997².
Федосик В. А. Киприан и античное христианство. Минск, 1992.

Новациан

Исследования:

- D'Als A.* Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle. Paris, 1925.
Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen, 1931⁵. Vol. I. S. 632–534.
Kriebel M. Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian. Diss. Marburg, 1932.
Kleibach G. Divinitas Filii ejusque Patri subordination in Novatiani libro De Trinitate // Bogoslivska Smotra, 21 (1933). P. 193–224.
Mohrmann C. Les origines de la latinité chrétienne à Rome // Vigiliae Christianae, 3 (1949).
Amman E. Novatien et Novatianisme // DTC XI, 816–849.
Vogt H. J. Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. Bonn, 1968.
DeSimone R. J. Novatian. The Trinity // The Fathers of The Church, 67. Washington, 1974; 1981².
Idem. The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity: a Study of the Text and the Doctrine // Studia Ephemeridis Augustinianum, 4. Rome, 1970.
Idem. Christ the True God and True Man according to Novatian De Trinitate // Ibid. P. 42–117.
Idem. The Holy Spirit according to Novatian De Trinitate // Ibid. P. 360–387.
Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. СПос., 1908.
Он же. Христология Илария Пиктавийского. СПос., 1909.

Коммодиан

Исследования:

- Martin J.* Commodianus // Traditio 13 (1957). P. 1–71.
Thraede K. Beiträge zur Datierung Commodians // Antike und Christentum, 2 (1959). P. 90–114.
Salvatore A. Appunti sulla cronologia di Commodianus // Orph., 7 (1960). P. 161–187.
Herrmann L. Commodien et saint Augustin // Latomus, 20 (1961). P. 312–321.
Hoppenbrouwers H. Commodien poète chrétien. Nijmegen, 1964.
Courcelle P. Histoire littéraire des grandes invasions germaniques. Paris, 1964.
Варка Л. Характеристика Коммодиана // Вестник Древней Истории, 68 (1959). С. 165–167.

*Свт. Викторин Петавский**Исследования:*

- Macholz W.* Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902.
- Gry L.* Le millénarisme dans ses origins et son developpement. Paris, 1904.
- Allo E.-B.* Saint Jean. L'Apocalypse. Paris, 1921.
- Loofs F.* Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaus. Leipzig, 1930.
- Bieler L.* The «Creeds» of St. Victorinus and of St. Patrick // TS 9 (1948). P. 121—124.
- Bardy G.* Victorin de Pettau // DTC XV, 2882—2887.
- Dulaey M.* Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. T. I—II. Paris, 1993.

*Арнобий**Русский перевод:*

- Арнобий.* Семь книг против язычников. Пер. *Дроздова Н. М.* Киев, 1917.

Исследования:

- Franche K. B.* Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius. Leipzig, 1878.
- Gabarrou F.* Arnobe: Son oeuvre. Paris, 1921.
- Micka E. F.* The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Washington, 1943.
- Rapisarda E.* Arnobio. Catania, 1945.
- Courcelle P.* Les sages de Porphyre et les «viri novi» d'Arnobé // Revue des études latines, 31 (1953). P. 257—271.
- Idem.* Anti-Christian Argument and Christian Platonism from Arnobius to Saint Augustine // *Momigliano A.* The Conflict between Paganism and Christianity in the IV cent. Oxford, 1963. P. 151—192.
- Kraft P.* Beiträge zur Wirkungsgeschichte des Alteren Arnobius. Wiesbaden, 1966.
- Berkowitz L.* Index arnobianum. Hildesheim, 1967.
- Sitte A.* Miphologische Quellen des Arnobius. Vienna, 1970.
- Fortin E. L.* The Viri Novi of Arnobius and the Conflict between Faith and Reason in the Early Christian Centures // *Nieman D., Schallin M.* The Heritage of the Early Church. R., 1973 (OCA 195).
- Madden J. D.* Jesus as Epicurus: Arnobius of Sicca's Borrowings from Lucretius // *Civiltà classica e cristiana*, 2 (1981). P. 215—222.
- Nicholson O. P.* The Date of Arnobius Adversus Gentes // *Studia patristica*, 15 (1984). T. 15. P. 100—107.
- Duvall Y.-M.* Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobé de Sicca: Les informations de Jérôme leur sens possibles // *Latomus*, 45 (1986). P. 69—99.
- Viciano A.* Retórica, filosofía y gramática en el Adversus nationes de Arnobio de Sica. N. Y., 1993.
- Simmons M. B.* Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian. Oxford—N. Y., 1995.
- Ревурсов И.* Очерки западной апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.
- Дроздов Н. М.* Арнобий: Семь книг против язычников. Киев, 1917.

*Лактанций**Русские переводы:*

Лактанций. О смертях преследователей. Перевод и вступительная статья *Толенева В. М.* СПб., 1998.

Божественные установления (фрагменты) // *Толенев В. М.* Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000.

Исследования:

Overlach E. Die Theologie des Lactantius. Schwerin, 1858.

Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Paris, 1905. Т. 3. P. 287—359.

Pichon R. Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieuse sous le règne de Constantine. Paris, 1901.

Siegert J. Die Theologie des Lactantius in ihrem Verhältnis zur Stoa. Diss. Bonn, 1919.

Amman É. Lactance // DTC VIII, 2425—2444.

Schneewis E. Angels and demons according to Lactantius. (SCA 3). Washington, 1943.

Micka E. F. The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Washington, 1943.

Wlosok A. Laktanz und die philosophische Gnosis. Heidelberg, 1960.

McDonald M. F. General Introduction // Lactantius. The Divine Institutes. Washington, 1964.

Loi V. Cristologia e soteriologia nella dottrina di Lattanzio // RSLR 4 (1968). P. 237—287.

Idem. Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno. Zurich, 1970.

Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Paris, 1978.

Садов А. И. Древнехристианский Церковный писатель Лактанций. СПб., 1895.

Толенев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ГРЕКО-ЛАТИНСКИЙ КАБИНЕТ
Ю. А. ШИЧАЛИНА»
ГОТОВИТ ИЗДАНИЕ ВТОРОГО ТОМА
«ЛАТИНСКОЙ ПАТРОЛОГИИ»
А. Р. ФОКИНА

СОДЕРЖАНИЕ ВТОРОГО ТОМА

ПЕРИОД ВТОРОЙ. ОТ НИКЕИ ДО ХАЛКИДОНА.
РАСЦВЕТ ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКИ
(325—451 гг.)

- Глава I. Свт. Иларий Пиктавийский.* Жизнь, труды. Учение о богопознании. Учение о сущности и свойствах Божиих и о Св. Троице. Антропология. Христология и сотериология. Экклезиология и учение о таинствах.
- Глава II. Марий Викторин.* Жизнь, труды. Влияние неоплатонизма. Учение о богопознании. Разум и вера. Апофатическое учение о Боге-в-Себе. Триадология. Учение о творении и тварном мире. Мировая Душа. Антропология. Грехопадение и его последствия. Сотериология и христология. Экклезиология. Эсхатология.
- Глава III. Свт. Амвросий Медиоланский.* Жизнь, труды. Учение о Боге в Его существе. Триадология. Христология. Антропология. Амартология и учение об искуплении. Экклезиология. Нравственное богословие. Экзегетика.
- Глава IV. Псевдо-Амвросий (Амвросиаст).* Триадология. Христология. Учение о грехопадении и его последствиях. Учение об искуплении.
- Глава V. Блаж. Иероним Стридонский.* Жизнь, труды. Агиография. Переводы Св. Писания. Экзегетика. Учение о сущности церковной иерархии. Участие в оригенистических, донатистских и пелагианских спорах. Борьба с антиаскетическими движениями на Западе.
- Глава VI. Пруденций.* Жизнь, труды. Философия и богословие. Триадология. Христология.
- Глава VII. Блаж. Августин Иппонский.* Жизнь, труды. Учение о богопознании. Вера и разум. Учение о Боге: доказательства бытия Божия; учение Божественной сущности и свойствах; триадология. Учение о творении и тварном бытии. Антропология. Психология. Амартология. Сотериология и христология. Свобода воли, благодать и предопределение. Эсхатология, экклезиология и этика.
- Глава VIII. Пелагий и пелагианство.* Антропология: благодать и природа; свобода воли. Взгляд на грехопадение. Сотериология: роль человеческих заслуг. Христология. Взгляд на таинство крещения.
- Глава IX. Павел Орозий.* Жизнь, труды. Полемика с оригенистами и присциллианами. Полемика с пелагианами и защита учения Августина о благодати и предопределении.
- Глава X. Марий Меркатор.* Жизнь, труды. Полемика с пелагианами и несториянами. Защита учения Августина.
- Глава XI. Преп. Иоанн Кассиан.* Жизнь, труды. Христология. Амартология и сотериология. Свобода и благодать. Полемика с блаж. Августином. Учение о духовном совершенстве и созерцании Бога.
- Глава XII. Викентий Леринский.* Жизнь, труды. Учение о Св. Предании. Триадология и христология. Благодать и свобода.

Глава XIII. Фавст Регийский. Жизнь, труды. Учение о Божественной благодати и человеческой свободе.

Глава XIV. Проспер Аквитанский. Жизнь, труды. Антропология. Сотериология и христология. Учение о свободе воли, благодати и предопределении. Защита учения Августина и «умеренный августинизм».

Глава XV. Свт. Лев Великий. Жизнь, труды. Триадология, христология, сотериология. Благодать и свобода. Экклезиология.