

ТЕРТУЛЛИАН

О ДУШЕ

БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
МЫСЛИ



ТЕРТУЛЛИАН

О ДУШЕ



БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
МЫСЛИ



Quintus Septimius Florens
TERTULLIANUS

DE ANIMA

ИЗДАТЕЛСТВО
ОЛЕГ АБОШКО



ИСТОЧНИКИ

**Се во истину возлюбил еси,
безвестная и тайная премудрости Твоя явил ми еси...
Слуху моему даси радость и веселие,
возрадуются кости смиренныя.
Отврати лице Твое от грех моих
и вся беззакония моя очисти.
Сердце чисто созижди во мне, Боже,
и дух прав обнови во утробе моей.
Не отвержи мене от лица Твоего...
и Духом Владычним утверди мя...
Жертва Богу дух сокрушен:
сердце сокрушено и смиренно Бог не унижит.**

Псалом 50, стихи 8, 10-14

Квинт Септимий Флоренс
ТЕРТУЛЛИАН



О ДУШЕ

Перевод с латинского, вступительная статья,
комментарии и указатель
А. Ю. Братухина

Научное издание

издательство
олега бышко

Санкт-Петербург
2004

УДК 27-29
ББК 86.37
Т35

Научный редактор
профессор *В. С. Дуров*

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс

Т35 О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — 256 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

ISBN 5-7435-0218-8

Вниманию читателей впервые предлагается русский и латинский тексты трактата Тертуллиана «О душе». Текст снабжен предисловием, обширными комментариями и указателем имен. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан родился между 150 и 170 гг. по Р. Х. в Карфагене и умер между 220 и 240 гг. В своих сочинениях он предстает перед нами в разных масках. То он выступает как ортодоксальный христианин, то как монтанист, то как основатель собственной секты, то как ученик киников и стоиков. Иногда в его облике проступают черты, выдающие бывшего приверженца культа Митры. В действительности же этот страстный, весьма плодовитый исследователь всегда оставался человеком, ищущим учение, отвечающее его самым высоким требованиям, патриотом Карфагена, ригористом, догматиком, блестящим и зачастую парадоксальным писателем.

Трактат «О душе» написан в «монтанистский» период творчества Тертуллиана. Несмотря на многие отнюдь неортодоксальные положения, а может быть, именно благодаря им, трактат представляет большой интерес для всех интересующихся историей раннего христианства, когда в борьбе с ошибочными мнениями рождалось католическое церковное учение о человеке, человеческой душе, мире и Боге.

ISBN 5-7435-0218-8



© «Издательство Олега Абышко», перевод на русский язык, вступительная статья, комментарии, указатель, художественное оформление, 2004



Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан родился между 150 и 170 гг. по Р. Х. в Карфагене и умер между 220 и 240 гг.¹ Он был женат на христианке.² Служил ли он пресвитером, как сообщает Иероним, неизвестно.³ Некоторое время он жил в Риме,⁴ где подвизался в качестве поверенного. Его юридическое образование даст о себе знать тогда, когда он как юрист будет опровергать язычество,⁵ как юрист вступит в спор с еретиками (например, в сочинении «О прескрипции <против> еретиков»), как юрист охотно будет цитировать законнические тексты, например, Второзаконие.⁶ Подобно апостолу Павлу, латинский апологет будет использовать «принципы и терминологию римского права при раскрытии своей концепции религиозного учения».⁷

Что подвигло его принять христианство? По мнению В. Френда, Тертуллиан, бывший одно время адвокатом-стоиком (а Stoic lawyer), принял новую веру после знакомства с христианскими этическими

¹ *Albrecht M. von. Geschichte der römischen Literatur. Bern, München: Saur. 1992. 2. Bd. S. 1211.*

² См.: *Тертуллиан. К жене. Кн. I–II.*

³ *Rankin D. Tertullian and the Church. Cambridge, 1995. P. 38–40.*

⁴ См.: *Тертуллиан. О женском убранстве, I 7.*

⁵ Например, критика римских богов во второй главе сочинения «К язычникам», отличаясь субъективностью, нацелена на риторическое воздействие и построена по адвокатским принципам. См. *Albrecht M. von. Geschichte der römischen Literatur. S. 1218.*

⁶ Наблюдение М. фон Альбрехта. См. *Albrecht M. von. Geschichte der römischen Literatur. S. 1215.*

⁷ *Morgan J. The importance of Tertullian in the development of Christian dogma. London, 1928. P. 26.*

стандартами. На него, вероятно, произвела большое впечатление готовность карфагенских христиан умереть ради веры.⁸ Ниже Френд называет его политическим журналистом.⁹ Ж.-П. Вальцинг, признавая, что мотивы и обстоятельства обращения Тертуллиана неясны, предполагает, что он «искал руководителя и нашел его в религии Христа, в ее моральном уставе».¹⁰ Тертуллиан, полагавший, что цивилизация извратила человека, и искавший выход из создавшегося положения в возвращении к естественному состоянию, увидел средство достижения этого состояния в христианской вере, самопознании и аскетизме.¹¹ Таким образом, христианство было для него воплощением мечты, имевшей не евангельское, а кинико-стоическое происхождение.

Итак, на принятие христианства Тертуллианом могли оказать влияние и его духовный поиск, и пример мучеников, и, возможно, протест против романизации.¹²

Тертуллиан и Карфаген

Большинство христиан было равнодушно к политике. Отчасти это утверждение касается и Тертуллиана, если верить некоторым его высказываниям.¹³ Относительно его политических взглядов существуют разные мнения. С одной стороны, была высказана

⁸ *Frend W. H. C. Martyrdom and persecution in the early Church. Oxford, 1965. P. 330.*

⁹ *Ibid. P. 365.*

¹⁰ *Waltzing J.-P. Introduction // Tertullien. Apologétique / Texte établi et traduit par J.-P. Waltzing. Paris, 1929. P. XXV.*

¹¹ Ср.: *Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 111–112.*

¹² Ср.: *Frend W. H. C. Martyrdom and persecution in the early Church. P. 332.*

¹³ Тертуллиан, пытаясь опровергнуть веру римлян в то, что они стали великими благодаря своей набожности, не говорит определенно о том, какого мнения следует держаться о самом величии Рима. Таким образом, у нас нет свидетельства ни о его поддержке римской завоевательной политики, ни о его духовном сопротивлении Риму. См.: *Heck E. Μῆ θεομαχεῖν oder: Die Bestrafung des Gottesverächters: Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz // Studien zur klassischen Philologie. Frankfurt*

мысль, что ему был чужд революционный образ мыслей и что установившаяся в его время абсолютная власть принцепса казалась ему вполне законной.¹⁴ С другой стороны, отмечалось, что Тертуллиан, требуя религиозной свободы, устанавливал предел лояльности христиан государству.¹⁵ Проблему противоречивости социальных и политических идей Тертуллиана Родриг Беланже связывает с фактом его перехода из ортодоксального христианства в монтанизм, указывая на его «стремление к открытости и гибкости, с одной стороны, нетерпимость и ригоризм — с другой». В то же время Беланже признает существование еще не выясненных мотивов и факторов, способных окончательно прояснить позицию Тертуллиана в отношении политики.¹⁶ Мне представляется, что решение этой проблемы может лежать не только в историческом развитии личности Тертуллиана. Нельзя исключить и другое объяснение: Тертуллиан к моменту написания первого из дошедших до нас сочинений уже был сформировавшейся личностью, ищущей в окружающем мире воплощения своих идей. Примкнув к ортодоксальной Церкви, он некоторое время обуздывал свой ригоризм. Однако когда он осознал неразрешимые противоречия между своими убеждениями и некоторыми положениями церковного учения, он перешел в монтанизм и перестал подвергать внутренней цензуре свое творчество.

На отношение Тертуллиана к государству не могла не влиять его приверженность христианству. Можно выделить две различные формы теологического оправдания существования Империи у Тертуллиана, выбор которых зависит от того, рассматривает ли он Империю как благую власть, установленную Богом, или как дур-

am Main, Bern, New York, 1987. Bd. 24. S. 60. В сочинении «О плаще» (1, 2) Тертуллиан мимоходом упоминает о римских военных успехах, не порицая их и не одобряя. См.: *Hornus J.-M. Étude sur la pensée politique de Tertullien // Revue d'histoire et de philosophie religieuses.* 1958. Т. 38. № 1. P. 35.

¹⁴ *Beck A. Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte // Schriften der königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse.* 1930. 7. Jahr. 2. Heft. S. 44–45.

¹⁵ *Cochrane Ch. N. Christianity and classical culture. A study of thought and action from Augustus to Augustine.* London, New York, Toronto, 1944. P. 228.

¹⁶ *Bélangier R. Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse // Sciences religieuses.* 1985. Vol. 14. № 3. P. 287.

ную, вовлеченную, однако, им в общий план управления миром. В первом случае Империя выступает как *κατέχων* — «удерживающий». Она препятствует Антихристу проявить себя, поддерживая порядок, в то время как Антихрист должен водвориться под защитой анархии. Эта точка зрения обязана своим возникновением словам апостола Павла из 2 *Фес.*: «καὶ νῦν τὸ κατέχων οἴδατε εἰς τὸ ἀλοκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται» (2:6–7).¹⁷ О том, что Тертуллиан отождествил¹⁸ *κατέχων* из данного фрагмента с Римской империей, свидетельствует он сам в сочинении «О воскресении мертвых» (24, 17–18). «<...> И вы знаете, — цитирует он апостола, — что ныне¹⁹ задерживает открытие его [сына погибели] в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, [препятствует] лишь тот, кто ныне удерживает его, доколе не будет взят из среды. Кто [это], если не римское государство, — вопрошает Тертуллиан, — чье распадение при разделе между десятью царями вызовет Антихрист?»²⁰ Существует, однако, и другое направление мысли Тертуллиана, кажущееся на первый взгляд очень далеким от идеи Империи как блага: вся человеческая власть находится в руках сатаны.²¹

¹⁷ Hornus J.-M. *Étude sur la pensée politique de Tertullien*. P. 16–17.

¹⁸ Первым из Отцов Церкви [*Dibelius M. Rom und die Christen im ersten Jahrhundert // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*. 1942. S. 12]. Ириней (*Против ересей*, V 26, 1) говорит, что Антихрист разрушит Римскую империю, но она при этом не отождествляется с *κατέχων*.

¹⁹ Мартин Дибелиус [*Dibelius M. Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*. S. 12, п. 2] относит *νῦν* к *κατέχων*, а не к *οἴδατε*, так как в ст. 7 *ἄρτι* — к *κατέχων*.

²⁰ Ср.: Тертуллиан. К Скапуле, 2, 6: «Христианин никому не враг, не говоря уже об императоре, которого, зная, что он установлен его Богом, христианин должен любить, уважать, почитать и желать ему и всему римскому государству благополучия, доколе будет стоять мир: ведь он до тех пор и будет стоять». В «Апологетике» (39, 2) Тертуллиан говорит, что христиане молятся среди прочего за императоров и об отсрочке конца (*pro mora finis*).

²¹ См.: Hornus J.-M. *Étude sur la pensée politique de Tertullien*. P. 19. В сочинении «Об идолопоклонстве» (18, 7–8) Тертуллиан практически отождествляет языческое государство и демонические силы. См. об этом: Daniélou J. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Les origines du christianisme latin*. Paris, 1991. P. 332.

В «Апологетике» (32, 1) Тертуллиан пишет: «Есть и другая, более важная причина молиться за императоров и, таким образом, за весь мир, и за государство, и за римскую власть у нас, знающих, что ожидающий весь мир величайший удар и само окончание веков, чреватое ужасными бедствиями, отсрочивается силою Римской империи. Итак, мы не желаем испытать <этого> и, когда молимся об отсрочке,²² способствуем римской долговечности». Слова о том, что христиане, молясь об отсрочке конца, способствуют сохранению Рима, которое этот конец отодвигает, могли быть продиктованы желанием показать языческим читателям лояльность христиан к государству.²³ Хорошо известны, однако, эсхатологические чаяния Тертуллиана, его мечта о скором славном пришествии Христа. В 30-й главе сочинения «О зрелищах» Тертуллиан предвкушает, какая радость ждет тогда христиан, и с каким наслаждением они будут взирать на адские муки (описанию которых посвящена большая часть главы) царей с Юпитером во главе, гонителей христиан, философов, поэтов, актеров, атлетов и хулителей Господа. Таким образом, можно заключить, что, если Тертуллиан верил в связь между крушением Римской империи и концом мира, он должен бы желать первого хотя бы ради осуществления второго. Следовательно, не стоит понимать слова Тертуллиана «мы молимся об отсрочке» буквально. В 5-й главе сочинения «О молитве» он утверждает, что такая молитва несовместима со словами «да

²² М. Дибелиус считает, что слова из данного фрагмента «itaque nolimus experiri <...> presatur differri» звучат по-мещански (spießbürgerlich) и совершенно не соответствуют духу ап. Павла, с нетерпением ждущего Второго Пришествия. Немецкий ученый приводит несколько оснований против отождествления «удерживающего» с Римом у ап. Павла, который сам не знал и то, в каком образе явится Антихрист, и то, что его задерживает. На неопределенность «удерживающего» указывает чередование среднего и мужского рода для его обозначения [Dibelius M. Rom und die Christen im ersten Jahrhundert. S. 13–14]. Для нас, однако, не важно, что имел в виду ап. Павел, говоря о «катехоне». Важно, что по этому поводу думал Тертуллиан.

²³ О тактической обусловленности заверений Тертуллиана в лояльности христиан государству говорит Хагендаль [Hagendahl H. Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum // Studia Graeca et Latina Gothoburgensia. 1983. Vol. 44. S. 15].

придет царство Твое».²⁴ Если Рим рассматривается Тертуллианом как *κατέχων*, как символ нынешнего века, то образом будущего служит Иерусалим²⁵. Последний, впрочем, противопоставляется не столько Риму как воплощению земной власти, сколько Афинам (ср.: знаменитое «что общего у Афин с Иерусалимом?» в сочинении «О прескрипции <против> еретиков», 7, 9), олицетворяющим всю античную культуру.

Объясняется ли неприязнь Тертуллиана к Риму только его религиозными убеждениями? Имел ли латинский апологет некие национально-политические пристрастия или был аполитичным космополитом? Можно ли говорить о его своеобразном христианском «интернационализме» на том основании, что христианское братство утверждается у него как превышающее все духовные и национальные границы?²⁶ По мнению Шарля Гинебера, отрицательное

²⁴ См.: *Evans R. F. On the problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum // Studia patristica. 1976. Vol. 14. P. 25.*

²⁵ Тертуллиан, подобно Иустину и Иринею, считал ортодоксальной веру в восшествие Иисуса Христа вместе со святыми на тысячу лет в обновленном Иерусалиме. Речь идет о хилизме, наиболее ярком выражении мифа о центральной роли Иерусалима в божественном плане. См.: *Chadwick H. The circle and the ellipse: rival concepts of authority in the early Church // History and thought of the early Church. London, 1982. I. P. 7–8.*

²⁶ На это обращает внимание Ж.-М. Орню. Апологет, например, жалеет христиан-варваров, подвергающихся опасности погибнуть под ударами их римских братьев. Во фразе из «Апологетика» (38, 3): «Для нас нет более чуждого дела, чем общественное, одно государство имеем — мир» (*Nobis <...> nulla magis res aliena quam publica, unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum*) Орню усматривает что-то вроде «универсалистской» реминисценции (*comme une réminiscence mondialiste*) [*Hornus J.-M. Étude sur la pensée politique de Tertullien. P. 11–12*]. Э. Нельдехен говорит о «космополитическом настрое» Тертуллиана, демонстрируемом словами «*unam omnium patriam (у Нельдехена patriam вместо rempublicam) agnoscimus, mundum*» [*Noeldechen E. Tertullian's Erdkunde // Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1886. Heft. 6. S. 325*]. На мой взгляд, обвинение Тертуллиана в космополитизме не вполне корректно. Более правдоподобным выглядит предположение, высказанное Х. Хагендалем, согласно которому, Тертуллиан, имевший много общего со стоиками, здесь имеет в виду их известное противопоставление *res publica — mundus* [*Hagendahl H. Von Tertullian zu Cassiodor. P. 15*]. «Интернациональные» или «космополитические» высказывания апологета, на мой взгляд, вызваны не столько абстрактной любовью к единоверцам, сколько неприятием римского патриотизма.

отношение Тертуллиана к традициям Древнего Рима не говорит о его сепаратистских настроениях, так же как и проводимое им сравнение трусости Энея, бегущего из пылающего отечества, с храбростью карфагенянки, бросающейся в огонь. Гинебер видит во всем этом лишь признак исключительно нравственных и религиозных забот христианина. «Капитолий не надо противопоставлять Бирсе, чтобы его осудить; достаточно, что он — *curia deorum*». Согласно французскому ученому, Тертуллиан считал, что христианин должен забывать о своих политических предпочтениях, смиренно склоняясь перед волей Бога.²⁷ Был ли латинский апологет всегда далек от политики, или он перестал ей интересоваться, став христианином?

Представляется маловероятным, чтобы такой темпераментный человек, как Тертуллиан, до принятия христианства был совершенно равнодушным к происходящим в мире событиям. О том, что он знал о них, можно заключить из его упоминания в 35-й главе «Апологетика» (9) Нигера и Альбина,²⁸ соперников императора Септимия Севера. На основании ссылки в 37-й главе (4) на «мавров, маркоманнов и самих парфян», которых христиане, распространившиеся по всему свету, якобы превосходят численностью и при желании могли бы быть более опасными, можно заключить, что Тертуллиан работал над «Апологетиком» еще до начала войны с парфянами, которая началась в том же 197-м году и оказалась неопасной.²⁹ Мы видим, как живо Тертуллиан реагирует на происходящие события. Он давал верную оценку явлениям в окружающей жизни. Так, во второй книге «К язычникам» (13, 14) он обращается к «Георгикам» (I 125–128) Вергилия³⁰ при описании «золотого века»:

²⁷ См.: *Guignebert Ch.* Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile. Paris, 1901. P. 9.

²⁸ Ср.: *Borleffs J. W. Ph.* De Tertulliano et Minucio Felice. Groningae, 1926. P. 6–9.

²⁹ См.: *Ibid.* P. 9–10.

³⁰ «Вовсе не знали поля до Юпитера пахаря власти. / Даже значком отмечать иль межой размежевывать нивы / Не полагалось. Всё сообща добывали. Земля же / Плодоносила сама, добровольно, без принужденья» (Пер. С. Шервинского).

Юпитер лишает царства своего отца, при котором крестьяне не обрабатывали поля и сама земля без принуждения все приносила. В том, как Тертуллиан цитирует Вергилия, можно увидеть отражение современного апологету положения вещей. Пропущенный Тертуллианом 126-й стих для Северной Африки конца II века был неактуальным (*gegenstandlos*), так как почти вся земля находилась в руках немногих владельцев.³¹ Заметки апологета относительно мавров, парфян, маркоманнах, о пребывании императора Марка в Паннонии и об отдельных эпизодах войны с маркоманнами говорят в пользу того, что Тертуллиан был хорошо осведомлен в международных делах.³² Однако трудно представить его воспринимавшим исторические факты *sine ira et studio* и описывающим их беспристрастно, как пушкинский Пимен.

Мог ли Тертуллиан сразу после принятия христианства полностью забыть свои политические убеждения, если они у него были? Легко ли он расставался со своими прежними взглядами? В сочинении «К язычникам» можно найти отголоски его приверженности митраизму.³³ Ученые находят у него несомненные следы стоического влияния.³⁴ Поэтому вполне вероятно, что и его прежние политические пристрастия так или иначе проявляются в его сочинениях.

Не влиял ли на отношение Тертуллиана к Римской империи и римской культуре, неотъемлемой частью которой было язычество, кроме объективного фактора (его приверженность христианству), также субъективный (его карфагенское происхождение³⁵)? В сво-

³¹ См.: Krause W. Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. Wien, 1958. S. 155–156.

³² См.: Jung J. Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen // Wiener Studien. Zeitschrift für classische Philologie. 13. Vol. 2. Heft. 1891. S. 241.

³³ См.: Rossi S. Minucio, Giustino e Tertulliano nel loro rapporti col culto di Mitra // Giornale italiano di filologia. 1963. 16. № 1. P. 29.

³⁴ Например, магическое понимание Тертуллианом крещения в сочинении «О крещении» (4) имеет в основе своей стоический материализм (*stoischen Materialismus*) [Schelowsky G. Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie. Leipzig, 1901. S. 36].

³⁵ Амман красочно описывает Тертуллиана в своем художественном очерке об Отцах Церкви: «Он был карфагенцем, а не римлянином, плотью от плоти той самой Африки, что превращала своих пиратов в героев. Он из их породы» [Ам-

ей прорывающейся иногда наружу ненависти ко всему греко-римскому Тертуллиан, пожалуй, более всего близок Татиану, о котором С. С. Аверинцев пишет: «<...> в яростных нападках автора³⁶ на все греческое мы уже ощущаем не только вражду христианина к язычеству, но и неприязнь сирийца к эллинизму, когда-то навязанному его предкам. Первое служит санкцией для второго». ³⁷ Аполлогеты считали себя скорее наследниками традиций ближневосточной культуры, чем греко-римской. ³⁸ Надо отметить, что в своих эпизодических положительных отзывах об Империи, ³⁹ Тертуллиан скорее одобряет не *римское* государство, а *государство*, хотя оно и римское. ⁴⁰ Ведь он полагает, что «<...> всякое суеверие принадлежит уже не философам, не поэтам и не народам, от которых произошло, а владывающим римлянам, которыми оно присвоено и благодаря которым приобрело свое влияние» (К язычникам, II 9, 2). ⁴¹ В третьей книге «Против Маркиона» (13, 10; ср.: Против иудеев, 9, 15) Тертуллиан заявляет: «<...> Вавилон у нашего Иоанна есть образ города Рима, столь же великого, гордого царством и

ман А. Путь Отцов. Краткое введение в патристику. Пер. с фр. М., 1994. С. 54]. Ср.: «Сердцем и душой, как по характеру, так и по темпераменту, он был африканцем» [Waltzing J.-P. Introduction. P. XXII].

³⁶ Речь идет о Татиане и его труде «Слово к эллинам» (или «Речь против эллинов». — А. Б.)

³⁷ Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1987. С. 17.

³⁸ Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. М., 1995. С. 83. Чарльз Норрис Кочрейн пишет о резкой критике Тертуллианом римского государственного устройства как последнего вместилища мирских ценностей. Далее он продолжает: «Эта критика была направлена против идеализации достижений Рима, представлявших собой наследство Цицерона и Вергилия <...>» [Cochrane Ch. N. Christianity and classical culture. P. 227]. И все же Тертуллиан постоянно, быть может, против воли был вынужден обращаться к этому наследию.

³⁹ Об уважении Тертуллиана к Риму см.: Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997. P. 84-86.

⁴⁰ А. Бек достаточно точно передает отношение Тертуллиана к государству как к вещи, которая сама по себе хороша и полезна, однако ее проявление плохо [Beck A. Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. S. 45-46].

⁴¹ Ср.: Откр. 18:23: «и волшебством твоим введены в заблуждение все народы». Здесь и далее библейские цитаты даны по Синодальному переводу.

борющегося со святыми». Чтобы понять, как Тертуллиан относится к Риму как таковому, достаточно прочесть сороковую главу его «Апологетика» (8), где он со злорадством пишет о битве при Каннах и о нападении галлов: «Никто еще в Риме Богу истинному не поклонялся, когда Ганнибал при Каннах благодаря учиненной им резне измерял модием римские перстни. Все ваши боги почитались всеми, когда сеноны захватили сам Капитолий». Хотя в отличие от своих греческих предшественников Тертуллиан не балует исследователей сообщениями о себе,⁴² нетрудно, однако, увидеть, на чьей стороне — пунийцев или римлян — были его симпатии, если сравнить следующие два отрывка: во 2-й книге «К язычникам» (14, 6) он говорит, что Сципион Эмилиан по количеству убийств, совершенных в одном лишь уголке Карфагена Бирсе, превосходит Геркулеса, а в сочинении «К мученикам» (4, 5) он изображает жену Гасдрубала, бросившуюся в пламя горящего Карфагена вместе с детьми (ср.: К язычникам, I 18, 3), чтобы не видеть, как ее муж умолял Сципиона о пощаде, — примеры убийцы и самоотверженной героини едва ли взяты случайно.⁴³ Ученые говорят о «сепаратистском ригоризме» Тертуллиана и о его нетерпимости к традициям римского патриотизма.⁴⁴

⁴² Эванс пишет об этом в применении к «Апологетике» [*Evans R. F. On the problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum*, P. 22], однако и в других своих трудах Тертуллиан также мало говорит о себе. Такие места, как в сочинении «О терпении» (1, 1), где автор признается в том, что он, будучи человеком, лишенным добродетели (*homo nullius boni*) (ср.: О покаянии, 4, 2), совершенно не способен к проявлению терпения, или в сочинении «О воскресении мертвых» (59, 3), где он пишет, что совершал прелюбодеяния, довольно редки у него.

⁴³ В первой книге «К язычникам» (18, 3), говоря о языческих образцах мужества перед лицом смерти, Тертуллиан к Регулу относит местоимение *vester*, а к Дидоне — *ipsa*.

⁴⁴ Эванс пишет, что «даже в апологетическом трактате нет недостатка в напряженности между сепаратистским ригоризмом (*separatistic rigorism*) Тертуллиана и его желанием разубедить своих читателей в том, что христианам чужды интересы государства» [*Evans R. F. On the problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum*, P. 26]. Жильбер Шарль-Пикар называет Тертуллиана «столь нетерпимым к наиболее заслуживающим уважения традициям римского патриотизма, что он заканчивает отделением от Церкви и от самих еретиков» [*Charles-Picard G. La civilisation de l'Afrique romaine*. Paris, 1959. P. 167].

Существуют и другие косвенные подтверждения «карфагенского патриотизма» Тертуллиана. Т. Д. Барнес, помещая сочинение «О плаще» в контекст движения Второй Софистики, считает, что Тертуллиан намеревался здесь «присоединить римскую культуру к христианству».⁴⁵ Признавая, что целью разбираемого им сочинения не была пропаганда местной одежды и что здесь не идет речь о полном отказе от «Romanitas» и от всех достижений Римской империи,⁴⁶ я, однако, считаю нужным отметить слова Тертуллиана, находящиеся в самом начале второй главы, где он призывает не стыдиться пунического и не огорчаться из-за него (*sit nunc aliunde res, ne Poenicum inter Romanos aut erubescat, aut doleat*) (О плаще, 2, 1). Непонятно, для чего автору (желающему, как убедительно доказывает Барнес, приспособить языческую, прежде всего, очевидно, греческую культуру к христианству) потребовались ссылки на карфагенскую тунику,⁴⁷ если не предположить, что он хотел, пользуясь случаем, заступиться за пунические обычаи. Если Тертуллиан доказывал бы только почтенность греческого плаща, то он не стал бы защищать заодно и местную тунику. Во второй книге «О женском убранстве» (6, 1) Тертуллиан с сожалением замечает, что некоторые христианки «перекрашивают волосы в рыжий цвет; им стыдно своего народа (*puget eas etiam nationis suae*), ибо они рождены не в Германии или Галлии. Таким образом, при помощи волос они меняют родину (*patriam capillo transferunt*). Эта затея с огненными волосами им очень вредит: они считают красивым то, что испачкали».

Тертуллиан был, очевидно, не одинок в своем протесте против слепого подражания римлянам. Из его сочинений явствует, что его земляки ощущали свою принадлежность к африканской культуре.

⁴⁵ Barnes T. D. *Tertullian the antiquarian* // *Studia patristica*. 1976. Vol. 14. P. 14 and 18.

⁴⁶ Противоположной точки зрения придерживаются Кочрейн и Фрэнд: *Cochrane Ch. N. Christianity and classical culture*. P. 213. *Frend W. H. C. Martyrdom and persecution in the early Church*. P. 367.

⁴⁷ Которая вовсе не должна была непременно ассоциироваться у публики с греческим плащом [*Barnes T. D. Tertullian the antiquarian*. 15, п. 7], символизирующим занятия философией.

Рядом с римскими существовали африканские, особенно пунические традиции. Были популярны образы Дидоны, Ганнибала, Югурты, Юбы.⁴⁸ Само обращение в христианство могло быть одной из форм протеста против засилья римских обычаев.⁴⁹

Отрицательное отношение Тертуллиана к Риму проявляется также и в особо жесткой критике римских богов и героев. Ромула вскормила продажная развратница,⁵⁰ и потому ее называли блудницей (*lupa*) (К язычникам, II 10, 1). Сам он, основав город, убил брата и обманом похитил чужих девушек. Если порицание братоубийства Ромула часто встречается у римских авторов,⁵¹ то Эней обычно не подвергался критике. Даже Дидона в седьмом письме «Героид» Овидия не так страстно обличает его, как Тертуллиан, для которого он не кто иной, как «предатель отечества» (К язычникам, II 9, 12). Апологет спрашивает (там же, II 9, 18): «Что иное прославляет Энея, если не то, что он нигде не появился во время Лаврентийского сражения?» По мнению автора, римский герой вновь, по своему обыкновению, бежал с поля боя, словно дезертир.⁵² Немного выше (13) он противопоставляет Энея, оставившего товарищей, когда отечество пылало, пунийской женщине, жене Гасдрубала, которая не последовала за мужем, умолявшем врага с робостью Энея, но, схватив сыновей, бросилась в огонь пылающего Карфагена, «словно в объятия гибнущей отчизны».

⁴⁸ Об этом см.: *Jung J. Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen. S. 243–244.*

⁴⁹ Согласно Френду, «стремление принять христианство в 190-х годах было частично выходом для сдерживаемого, но возмущенного карфагенского чувства» [*Frend W. H. S. Martyrdom and persecution in the early Church. P. 332*].

⁵⁰ Тертуллиан и в других местах использует необычное вскармливание бога или героя как компрометирующее. Ср.: Юпитер не достоин и кровли, и груди человеческой (К язычникам, II 13, 13); Эскулап был вскормлен позорнее Юпитера сосцами собаки (К язычникам, II 14, 10), Ахиллес — костным мозгом диких зверей (О плаще, 4, 2).

⁵¹ См., например: *Гораций. Эподы, 7, 17–20*: «Да! Римлян гонит лишь судьба жестокая / За тот братоубийства день, / Когда лилась кровь Рема неповинно-го. / Кровь правнуков залякшая» (Пер. А. П. Семенова-Тян-Шанского). Ср.: 16, 9.

⁵² Ср.: *Дионисий Галикарнасский. Римские древности, I 64 (162), 4*: «...тело же Энея нигде не было обнаружено; одни предполагали, что он стал богом, другие же, что он погиб в реке, возле которой была битва». О дезертирстве речи не было.

Минуций Феликс, бывший, как и Тертуллиан, уроженцем Северной Африки, подобно ему беспощаден в своей критике римской религии (особенно в 25-й главе «Октавия»). Однако он щадит Энея и не комментирует так подробно историю и функции собственно римских богов. Для Лактанция, пользовавшегося расположением императора Диоклетиана и бывшего воспитателем сына императора Константина, «вергилиевский Эней остается образцом (*das Musterbeispiel*) римской *pietas*. *Vitium* (речь идет о его безжалостности к врагу. — А. Б.) <...> относится не на счет *persona poetica*, не на счет эпического героя, а на счет поэта, имевшего, по мнению христианина Лактанция, ложную концепцию *pietas*».⁵³ Тертуллиан же, когда речь заходит об Энее, не упускает случая вставить что-нибудь обидное о римском национальном герое (например, о позорности раны от камня во 2-й книге «К язычникам», 9, 12).

Подобно Помпею Трогу, антиримские взгляды которого явно просматриваются в эпитоме Юстина,⁵⁴ Тертуллиан прославляет Дидону.⁵⁵ Она целомудренна: «В какого зверя <ты поместишь душу> безупречной женщины Дидоны?» (О душе, 33, 9) и предпочитает смерть второму браку: «...некоторая основательница Карфагена выходит замуж за костер: о прославление чистоты и стыдливости!» (Апологетик, 50, 5; ср.: К мученикам, 4, 5.) Тертуллиан пишет о ней: «Пусть поднимется и судит христианок царица Карфагена, которая, будучи изгнанницей в чужой земле и создательницей столь большого города, вместо того чтобы желать брака с царем, во избежание повторного супружества предпочла, напротив, сгореть, чем выйти замуж» (О единобрачии, 17, 2; ср.: О поощрении целомудрия, 13, 3); как основательница города она не уступает Ромулу: «Также Ромул — бог после смерти. Если потому, что осно-

⁵³ *Wlosok A. Res humanae — res divinae. Kleine Schriften. Heidelberg: Winter, 1990. S. 443.*

⁵⁴ Об этом см.: *Зельин К. К. Помпей Трог и его произведение «Historiae Philippicae» // Вестник древней истории. 1954. № 2 (48). С. 186; Дуров В. С. Художественная историография Древнего Рима. СПб., 1993. С. 81–82.*

⁵⁵ Дидона, вероятно, почиталась как богиня. Ее деяния, возможно, были частично заимствованы из народных сказок [*Gsell S. Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Paris, 1913. T. 1. P. 390*].

вал город, то почему не <стали богами> и другие основатели городов, в том числе женщины?» (К язычникам, II 9, 19). Тертуллиан, разумеется, игнорирует рассказ о любви Дидоны к Энею Вергилия, стихи из поэмы которого он цитирует, например, в «Апологетике» (25, 8) — (Энеида, I 16–18) — и в первой книге «К язычникам» (7, 2); любопытно, что в последнем фрагменте Тертуллиан приводит 174-й стих из четвертой книги «Энеиды», в которой тремя строками выше говорится о том, что Дидона думает уже не о тайной любви. У других христианских авторов встречается как более древняя версия мифа о Дидоне, так и более поздняя. Иероним в «Комментариях на Осию» (I 2) говорит о гостеприимстве Дидоны по отношению к Энею,⁵⁶ а в Письме 123, 8, — о том, что она предпочла смерть браку с царем Иарбом: «...скажу кратко о царице Карфагена, которая пожелала скорее сгореть, чем выйти замуж за царя Иарба». Тертуллиан последовательно отстаивает целомудрие легендарной основательницы Карфагена.

Опровергая в «Апологетике» веру римлян в то, что они обрели могущество благодаря своему благочестию по отношению к богам, он утверждает, что власть римлянам должны были бы дать римские боги, в качестве представителей которых называются Sterculus,⁵⁷ Mutunus, Larentina (25, 3). Все более или менее «почтенные» боги оказываются иноземными, а будучи таковыми, едва ли решились бы помогать завоевателям,⁵⁸ поскольку «такое поведение просто доказало бы их предательский характер (treacherous character)».⁵⁹ Ведь Юпитер родился на Крите (25, 7), Юнона покровительствовала Карфагену (25, 8), а о Венере Тертуллиан говорит (О венке, 12, 2): «Но я не считаю Венеру римлянкой из-за ее связи

⁵⁶ «Дидона, сидонянка царского рода, когда радушно приняла Энея, той чашей зачерпнула вина в честь Юпитера, которой Бел и все, имевшие такой обычай от Бела». Ср.: *Вергилий*. Энеида, I 728–738.

⁵⁷ У Тертуллиана Стеркул выступает как самостоятельный бог. У других авторов он отождествлялся с Сатурном, божеством посевов, либо с Пикумном. [*Haidenthaler M. Tertullians zweites Buch Ad nationes und De testimonio animae. Paderborn, 1942. S. 143*].

⁵⁸ Ср.: *Heck E. Μῆ Θεομαχῆτιν oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. S. 54–55.*

⁵⁹ См.: *Chadwick H. Pope Damasius and the peculiar claim of Rome to St. Peter and St. Paul // History and thought of the early Church. London, 1982. P. 315.*

с Марсом, которая для наложницы — предмет гордости, для богини — позор».⁶⁰ Религиозность римлян, являясь для Тертуллиана, как и религиозность других народов, суеверием, представлялась более ничтожной и примитивной. В 24-й главе «Апологетика» (9) христианский Бог как бог неримский (non Romanus deus) вместе с египетскими и прочими неримскими богами как бы противопоставляется богам римским.⁶¹ Любопытно, что при сравнении римских богов, таких как Стеркул, Бона Деа, Санкт с неримскими героями Авгием, Пенелопой, Алкиноем выигрывают последние (К язычникам, II 9, 20; 22 и 23). Энея в его любви к родителю превосходят аргивские юноши, которые сами впряглись в ярмо и повезли мать (ср.: Геродот. История, I 31), и дочь, кормившая отца в темнице грудью (Тертуллиан. К язычникам, II 9, 16–17). Выше (II 9, 6–9) Тертуллиан делит римских богов «на общих, которых они имеют вместе со всеми остальными народами, и собственных, которых сами себе выдумали. <...> Если говорить о собственных римских богах, то мы поражаемся тому третьему роду враждебных богов, потому что никакой другой народ не изобрел себе столь великого суеверия». Здесь апологет словно бы дискутирует с Цицероном, в трактате которого «О природе богов» (II 3, 8) сказано, что римляне в других отношениях или равны иноземцам, или уступают им, религией же они их превосходят.⁶²

⁶⁰ Тертуллиановская тенденция проводить границу между римским и неримским принципиально отлична от тенденции показывать связь римлян с грекоязычными народами, проявляющейся у латинских языческих авторов, стремившихся «облагородить отечественную историю, сделать ее более значительной». См.: Дуров В. С. Художественная историография Древнего Рима. С. 19.

⁶¹ На это обращает внимание Э. Хек [Heck E. Μῆ ἠθεομυθεῖν oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. S. 53]. Речь идет о словах Тертуллиана «<...> мы и римлянами не считаемся, ибо чтим неримского Бога (non Romanorum deum)». По мнению Рамзи Мак-Маллена, апологет в данном случае подразумевает под римлянами не людей определенного гражданского статуса, но образа жизни [MacMullen R. Tertullian and «national gods» // Journal of theological studies. 1975. Vol. 26. 1975. P. 405]. В «Апологетике» (35, 9) Тертуллиан говорит, что заговорщиками становятся римляне, стало быть, не христиане.

⁶² Вот что Тертуллиан говорит о «превосходстве» римлян в религиозном отношении: «Но и в этом благочестивейшем городе (in illa religiosissima urbe) набожных потомков Энея есть Юпитер, которого на играх в его честь омывают челове-

На основании полученных наблюдений можно сделать вывод, что отношение Тертуллиана к «римским суевериям» значительно хуже, чем к божествам других народов, например, к популярной в Карфагене Келестис (К язычникам, II 8, 5; Апологетик, 12, 4; 23, 6; 24, 8). Из неримских богов только Эскулап, пожалуй, вызывает у него такую же ненависть.⁶³ Учитывая, что Тертуллиан жил и писал в Карфагене, где мы не находим в то время в числе наиболее распространенных⁶⁴ культы собственно римских богов, с которыми ему нужно было бы бороться, естественно предположить, что особая ненависть и презрение к этим персонажам имеют своей причиной неприязнь Тертуллиана-карфагенянина ко всему римскому.

Тертуллиан и митраизм

Митра, культ которого был очень популярен в Римской империи, не мог оставить равнодушными христианских авторов. В «Диалоге с Трифоном иудеем» (70) Иустин пишет, что посвященные в мистерии Митры, называя этого бога «рожденным от камня»,⁶⁵ а место посвящения «пещерой», заимствовали это у пророка Даниила (2:34) и у Исаяи (33:13–19).⁶⁶ Виновником этого плагиата Иустин считает дьявола (Диалог, 78, 5–6). В 70-й главе «Диалога» (3–4) он интерпретирует как предсказание Евхаристии стих Исаяи (33:16), где говорится о хлебе и воде, а в первой Апологии (66, 4) утверждает, что злые демоны, имитируя ее (на Исаяю здесь автор не ссылается), научили при посвящении в таинства Митры предлагать хлеб и чашу с водой.⁶⁷

ческой кровью. <...> О Юпитер-христианин <...>!» (Апологетик, 9, 5). Поскольку перед нами антифраза, ясно, что для Тертуллиана Рим был *irreligiosissima urbs*.

⁶³ Ср.: *Edelstein E. J., Edelstein L. Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies. Baltimore. 1945. Vol. 2. P. 132–133.*

⁶⁴ Ср.: *Barton I. M. Africa in Roman Empire. Accra, 1972. P. 56–57.*

⁶⁵ Ср.: *Фирмик Матерн. О заблуждении языческих религий, 20, 1–5.*

⁶⁶ Фирмик ссылается на *Ис. 28:16; Пс. 118(117):22–23; Зах. 3:8–9; Втор. 27:8; Ис. Нав. 24:26–27; Дан. 2:31–35.*

⁶⁷ Ср.: *Pépin J. Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme // Pépin J. De la philosophie ancienne à la théologie patristique. London, 1986. VIII. P. 34.*

Слова Тертуллиана о таинствах Митры сильно отличаются от слов Иустина своей обстоятельностью. Негодуя на дьявола, подражающего христианским таинствам, апологет пишет: «Крестит <дьявол>⁶⁸ и сам некоторых — конечно, своих верных и преданных; он обещает устранение грехов через крещение.⁶⁹ И если я еще помню о Митре, он <дьявол> ставит там (т. е. в культовой пещере. — А. Б.) знаки на лбах своих воинов⁷⁰, празднует приношение хлеба и образ воскресения вводит, и под мечом убирает венок» (О прескрипции <против> еретиков, 40, 3–4.) «При посвящении в пещере, истинном лагере тьмы, его (приверженца Митры. — А. Б.) убеждают убрать рукой возложенный на голову венок, который до этого был ему предложен на мече, словно в подражанье мученичеству, и со словами, что его венок — это Митра, перенести на плечо; и его сразу начинают считать воином Митры, если он сбросит венок, если скажет, что тот заключается для него в его боге»⁷¹ (О венке, 15, 3).

⁶⁸ Ж.-П. Вермандер предполагает, что уподобление персидского бога Мирты дьяволу, возможно, объясняется тем, что Тертуллиан полемизировал с Цельсом и нападал на богов, из которых язычники сделали соперников [*Vermander J.-M. La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme // Revue des sciences religieuses. 1979. Т. 53. Р. 120–121*]. В сочинении «О прескрипции <против> еретиков» (40), по мнению Вермандера, Тертуллиан намеревался показать, что митраизм, будучи дьявольским, является отличным от христианства; это способ возразить Цельсу, поставившему обе религии на один уровень [*Vermander J.-M. Op. cit. Р. 121. п. 55*]. Ориген в сочинении «Против Цельса» (I 9) писал, что Цельс приравнивает людей, без исследования принимающих за истину все, что им говорят, к тем, что верят служителям Митры, Сабазия и других подобных божеств.

⁶⁹ Ср.: *Тертуллиан. О крещении*, 5, 1: «Ведь в некоторых таинствах посвящаются через крещение, <в таинствах> некой Исиды или Митры».

⁷⁰ Санте Росси, на основании свидетельства Иеронима (Письмо 107), согласно которому существует семь степеней митраистских таинств: *Coгах, Gryphus, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater*, показывает, что фраза Тертуллиана «ставит там знаки на лбах своих воинов» (*signat illic in frontibus milites suos*) относится к посвящению в третью степень. Описание мистерий в сочинении «О венке» (15) также относится к посвящению в эту степень, так как там говорится, что «воином Митры» (*Mithrae miles*) становятся после ритуального отказа от предлагаемого венка со вставленным в него мечом. Ср.: *Rossi S. Minucio, Giustino e Tertulliano nel loro rapporti col culto di Mitra. P. 21.*

⁷¹ По поводу этого фрагмента Райнхольд Меркельбах замечает, что Тертуллиан говорит об описываемом обряде одновременно и с гневом, и с одобрением (*in einer Mischung von Grimm und Anerkennung*) [*Merkelbach R. Weihegrade und*

На основании подробного и точного описания Тертуллианом обрядов посвящения в таинства Митры ученые делают вывод, что Тертуллиан превосходно знал эти мистерии и, вероятно, был их свидетелем.⁷² Это мнение можно подкрепить и тем фактом, что апологет со знанием дела сообщает об изложении в этих мистериях философского учения: в первой книге «Против Маркиона» (13, 5) читаем: «О лвах Митры философствуют как о таинствах сухой и жаркой природы».⁷³

То обстоятельство, что в двух местах своих сочинений, где Тертуллиан подробно рассказывает о митраистских обрядах, речь идет о посвящении в третью степень, может говорить в пользу его пребывания до принятия христианства именно в этой степени. Надо отметить, что ни Иустин, ни Тертуллиан, нападая на культ Митры, совершенно не касаются личности самого этого бога и не затрагивают мифы, в которых он фигурирует. Это может показаться странным, если учесть, что на Эскулапа, еще одного так называемого «соперника» Христа, Тертуллиан изливает весь яд своего красноречия. Объяснение можно найти в том, что большинству читателей митраистские мифы были менее известны, чем мифы об Эскулапе-Асклепии. Критика апологетов обычно направлена только на обряд, а не на легенду.

Seelenlehre der Mithrasmysterien // Vorträge Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswiss. 1982. G. 257. S. 29]. Э. Нельдехен замечает, что благоговение перед гротом Митры (spelaeum Mithrae) или немейской рошей (Nemea certe, si quis loci genius, ingemebat. О плаще, 4, 3) еще существовало в людях, принявших христианство [Noeldechen E. Tertullian's Erdkunde. S. 310].

⁷² Clauss M. Mithras und Christus // Historische Zeitschrift. 1986. Bd. 243, 2. Heft. S. 268. Ср. Rossi S. Minucio, Giustino e Tertulliano nel loro rapporti col culto di Mitra. P. 28. С. Росси доказывает, что Тертуллиан, рассказывая о таинствах Митры, не пользовался сведениями, заимствованными из вторых рук [Ibid. P. 23], и говорил о христианских таинствах так, как говорят посвященные (con la tipica mentalita iniziatica) [Ibid. P. 24]. В заключении С. Росси пишет: «Тертуллиан до обращения в христианство был посвящен в культ Митры; и фрагменты идей, характерных для посвященного, еще встречаются в его первом христианском труде так, что митраизм там не полностью отвергнут» [Ibid. P. 29].

⁷³ Ср.: Merkelbach R. Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien. S. 14.

Тертуллиан и стоицизм

Читая сочинения Тертуллиана, мы постоянно наталкиваемся либо на его положительные высказывания о стоиках, либо на заимствованные им стоические положения и суждения. Таких примеров очень много.

В науке было высказано мнение, что «избрание Тертуллианом кинизма и стоицизма в качестве мировоззренческой опоры было связано в том числе и с тем, что дух их философии был наиболее близок наивно натуралистическому мировосприятию Библии».⁷⁴ Согласно этому утверждению, выбор философского направления оказывается вторичным и обусловленным принадлежностью латинского апологета к христианству. Однако надо заметить, что Тертуллиан принял христианство в зрелом возрасте, когда его отношение к философским школам уже сформировалось. Маловероятно, что он, придерживаясь первоначально, например, платонических взглядов, после перехода в христианство, стал симпатизировать стоикам: известно, что верность Евангелию не мешала Иустину и Клименту Александрийскому с уважением относиться к учению Платона. Еще менее правдоподобно, что Тертуллиан, не имевший до обращения никаких философских предпочтений, став христианином, подвергся сильному стоическому влиянию. Скорее всего, именно его приверженность к стоицизму и кинизму, отвечавшим в свою очередь его исходным внутренним убеждениям, определила во многом его богословскую концепцию.

Одной из основных причин его увлечения стоицизмом явился его характер: Тертуллиан выбрал стоицизм в том числе из-за своей симпатии к системе, в которой большое внимание уделяется аскетически строгой этике. Его сильная, чувственная (*derbe, sinnliche*) натура должна была обратиться к «сенсуалистически-реалистическому учению стоиков».⁷⁵ Тертуллиан не отказался от своей «метафизической точки зрения» (*metaphysischer Standpunkt*), выражен-

⁷⁴ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 121.

⁷⁵ Rauch G. Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Halle, 1890. P. 59.

ной словами: «Все, что существует, есть тело особого рода. Нет ничего бестелесного, кроме того, что не существует» (*Omne quod est corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est*)⁷⁶ и после принятия христианства.⁷⁷

Материализм Тертуллиана проявляется не только в его утверждениях о телесности Бога, но и в его отношении к естественным наукам. Он чаще других христианских писателей прибегал к объяснениям физиологического характера.⁷⁸ Интересуясь результатами естественных наук, Тертуллиан разглядел пользу, которую можно извлечь из них для своих спекуляций. Из светских писателей более всего он уважал именно ученых.⁷⁹ Таким образом, замечание Дж. Бернала: «Во времена раннего христианства представление о науке и знании ассоциировалось с ненавистными языческими высшими классами, и на них смотрели с подозрением»⁸⁰ несправедливо по отношению к Тертуллиану.

Тертуллиан и монтанизм

Ригоризм Тертуллиана толкнул его в секту монтанистов,⁸¹ образ жизни которых в определенный период его жизни казался ему наиболее точно соответствующим учению Христа. Дейвид Рэнкин предполагает, что «Тертуллиан никогда не отпадал от официаль-

⁷⁶ См.: *Тертуллиан. О плоти Христа*, 11, 4. — А. Б.

⁷⁷ Ср.: *Schelowsky G. Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*. S. 31

⁷⁸ *Labriolle P. de. La physiologie dans l'œuvre de Tertullien* // *Archives générales de médecine*. 1906. 83^e Année. 197^e Vol. T. 1. P. 1319.

⁷⁹ *Labriolle P. de. La physiologie dans l'œuvre de Tertullien*. P. 1328.

⁸⁰ *Бернал Дж. Д. Наука в истории общества* / Пер. с англ. М., 1956. С. 154.

⁸¹ Монтанизм возник во Фригии в середине II в. по Р. Х. Основателем этой секты был некто Монтан и сопровождавшие его «пророчицы» Приска и Максимила. Согласно монтанистам, верившим в нисходящего на некоторых из них духа пророчества, Параклета («Утешителя», ср.: *Ин.* 14:26; 15:26), запрещавшего повторные браки, бегство во время гонений, участие в развлечениях, связанных с идолопоклонством, и предписывающего половое воздержание и суровый пост (*Tabbernee W. Dissenting spiritualities in history* // *The way. A review of contemporary Christian spirituality*. 1988. Vol. 28. № 2. April. P. 141). Все эти заповеди

ной Церкви, но в ее границах вел свою кампанию против того, что он рассматривал как слабеющий аскетизм в церковной жизни». Тертуллиан, по мнению Ренкина, несомненно принадлежал к монтанистской «ecclesiola-in-ecclesia» в пределах католической общины.⁸² Исследователи Тертуллиана считают, что он «скорее находил в монтанизме что-то родственное себе, чем находился под его сильным влиянием».⁸³ «Видимые изменения в “позднем” Тертуллиане <...> касались в основном тона и стиля, а не сущности».⁸⁴

Увлечение Тертуллиана монтанизмом, где господствовал дух пророчества и экстазма, объясняют также чрезмерным доверием апологета к внутреннему чувству и инстинктивному «свидетельству души». «Пророческий экстаз представлял собой <...> переход из ситуации искусственного поведения в поведение естественное <...>».⁸⁵ Тертуллиан как бы примеряет разные учения, ища то, в котором наиболее полно отражаются его идеи, вступающие порой в противоречие друг с другом. Например, в «Поощрении целомудрия» (3) он спорит даже с апостолом Павлом, так комментируя высказывание апостола из *1 Кор. 7:9*: «Если [безбрачные и вдовы] не [могут] воздерживаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться», говоря, что снисходительность апостола происходит не от Св. Духа, но от человеческого разума. В 13-й главе указанного сочинения Тертуллиан, осуждая христи-

находили горячий отклик у Тертуллиана, написавшего трактаты «О единобрачии», «О бегстве во время гонений», «Об идолопоклонстве», «О зрелищах», «О поощрении целомудрия», «О посте». Тертуллиан полагал, что бегство во время гонений недостойно христианина, рассматривал такое бегство как отказ от предлагаемой чаши (О бегстве..., 8, 4; ср.: *Мф. 26:39*). Д. Ренкин говорит о явном отличии между «катафриганизмом» (под таким названием монтанизм стал известен ортодоксальным христианам впоследствии) и его проявлении в Северной Африке и в других местах, известном как «Новое Пророчество» (*Rankin D. Tertullian and the church. Cambridge, 1995. P. 45*). Оно не заменяло для Тертуллиана Священное Писание, а лишь разъясняло его, избавляя от двусмысленностей, используемых еретиками (Ср.: *Ibid. P. 48*).

⁸² *Rankin D. Tertullian and the church. P. 41.*

⁸³ *Ibid. P. 42.*

⁸⁴ *Ibid. P. 43.*

⁸⁵ *Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 118.*

ан, отвергающих воздержание, возвращается к словам Павла из 1 Кор. 7:9, которые переинтерпретирует: «[Дидона] предпочла, напротив, стогореть, чем выйти замуж» (3). «Напротив» может относиться не только к предшествующим словам из 13-й главы, но и к словам апостола. В конце своей жизни он даже основал секту тертуллианистов.⁸⁶

В. Френд так описывает духовное развитие великого карфагенянина: «Возмущение офицерской беспорядочной жизнью в доме его отца превратило Тертуллиана в пацифиста. Возмущение романизацией сделало его мятежником против внешних форм римской цивилизации в пользу карфагенской. Зрелище мужчин и женщин, готовых скорее умереть, чем принять традиционную форму лояльности веку Севера, привело его в христианство. Как христианина возмущение мирскими и самодовольными священниками в Карфагене и Риме побудило его стать монтанистом. И, наконец, возмущение монтанизмом заставило его в сектантской пустыни ожидать парусии со своими собственными тертуллианистами».⁸⁷ Весьма вероятно, что на метания Тертуллиана наравне с внешними обстоятельствами оказывало влияние его стремление найти некое учение, отвечающее его требованиям, которые в принципе могли оставаться неизменными.

Тертуллиан, кем бы он ни был, — карфагенским патриотом, посвященным в мистерии Митры, учеником киников и стоиков,⁸⁸ ортодоксальным христианином, монтанистом или основателем собственной секты, — всегда оставался человеком, ищущим (порой создающим) учение,⁸⁹ отвечающее его требованиям, карфагенянином, ригористом, личностью самобытной и противоречивой.⁹⁰ По

⁸⁶ См.: *Бл. Августин*. О ересях, 86.

⁸⁷ *Frend W. H. C. Martyrdom and persecution in the early Church*. P. 366.

⁸⁸ См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. С. 111.

⁸⁹ Френд называет Тертуллиана «вечно бунтующим человеком (a man in lifelong revolt)» [*Frend W. H. C. Martyrdom and persecution in the early Church*. P. 366].

⁹⁰ Бернхард Нистерс пишет о Тертуллиане, что, хотя его нельзя причислить к душевнобольным (den Psychopathen), он подходит вплотную к границе, отделяющей нормального от ненормального [*Nisters B. Tertullian. Seine Persönlichkeit und seine Schicksal // Münsterische Beiträge zur Theologie*. 1950. Vol. 25. P. 114].

всей видимости, он никогда не был полностью подчинен чужим идеям и учениям⁹¹ (митраистскому, стоическому, христианскому, монотанистскому), а лишь использовал их для раскрытия своей личности, искренне считая, что служит им, но всегда оставаясь верным неким собственным принципам (воинственному аскетизму, материализму, догматизму).

Тертуллиан и его читатели

Тертуллиан жил в сложное для Церкви время, когда висевший над головой каждого ее члена дамоклов меч гонений время от времени срывался и умножал число мучеников. Сопротивление язычества христианству выражалось не только в гонениях, но и в литературной полемике.⁹² Опровержению язычества и иудаизма и защите христианства посвящены сочинения Тертуллиана «К язычникам», «Апологетик», «О свидетельстве души», «К Скапуле», «Против иудеев». Жанр христианской апологии был уже хорошо разработан греческими предшественниками Тертуллиана, среди которых следует, прежде всего, назвать Аристида, Иустина, Татиана, Афинагора и Феофила Антиохийского. Кроме внешней опасности, существовала и внутренняя. Молодой Церкви приходилось утверж-

Генри Чедвик относит Тертуллиана к экстремистам, типу людей, которые наиболее счастливы, когда защищают дело маленького отколовшегося меньшинства. [Chadwick H. Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford, 1966. P. 1.]

⁹¹ Хотя, разумеется, не мог не подвергаться их влиянию. Ч. Н. Кочрейн пишет о нем как о человеке, «чья склонность к эксцентричности была в конце усилена нелепостями монотанизма» [Cochrane Ch. N. Christianity and classical culture. P. 214].

⁹² Прежде всего, в этой связи надо упомянуть труд Цельса «Об истинном слове». Полемика велась не только на философском уровне. Христиане в языческих сочинениях изображались в карикатурном виде (ср.: Лукиан. О смерти Peregrina, 11–13 и 16). «Не исключено, что в новелле о распутной мельничихе Апулей <...> пародировал служительниц Церкви в комических целях» [Илюшечкин В. Н. Особенности полемики язычества с христианством во II в. (Новелла Апулея о развратной мельничихе — Met. IX. 14 сл.) // Проблемы истории, филологии, культуры. Межвузовский сборник. Вып. V. Москва; Магнитогорск, 1998. С. 113].

дать свою исключительность среди множества гностических и прочих сект. Много сочинений Тертуллиана посвящено полемике с еретиками.⁹³ За нравственное совершенство христиан Тертуллиан борется в практико-аскетических трудах.

Итак, Тертуллиан в своих сочинениях обращается к язычникам,⁹⁴ к еретикам, иудеям и единоверцам. В первом случае, Тертуллиан пытался изменить общественное мнение в пользу христиан, показывая на своем примере «интеллектуальную респектабельность новой веры».⁹⁵

Среди христиан в Карфагене было уже много представителей среднего и даже высшего класса,⁹⁶ эстетические вкусы которых также приходилось учитывать. Однако Тертуллиан не забывал и о малообразованных слоях общества.⁹⁷ Африканский апологет писал не

⁹³ Это трактаты «О прескрипции <против> еретиков», «Скорпиак», «Против Гермогена», «Против валентиниан», «О душе», «О плоти Христа», «О воскресении мертвых», «О крещении», «Против Маркиона», «Против Праксея»

⁹⁴ Прежде всего, в сочинениях «К язычникам» и «Апологетике». Пол Кересцес опровергает предположения, что «Апологетик» был написан для христиан, ссылаясь на отсутствие в нем чего-либо, что было бы непонятно для язычников, на соответствие материала и аргументов языческой аудитории [*Keresztes P. Tertullian's Apologeticus: a historical and literary study // Latomus. 1966. Т. 25. Fasc. 1. P. 129–130*]. Однако, адресуясь даже к язычникам, Тертуллиан имел в виду и христианскую аудиторию. Т. Д. Барнес замечает, что большинство утверждений Тертуллиана в «Апологетике» «было также предназначено для того, чтобы ободрить христиан. Они чувствовали доверие к оратору, который мог доказать их социальную и интеллектуальную респектабельность при помощи самого своего существования. Он осуждал при помощи насмешки клевету, которая ежедневно обрушивалась на них, он наполнял их сильным чувством морального превосходства» [*Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. 2nd edition. Oxford, 1985. P. 110*]. Эберхард Хек предполагает, что Тертуллиан, написав «Апологетик» не для христиан, хотел при этом ободрить сомневающихся единоверцев [*Heck E. Μη Θεομαχεῖν oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. S. 89–90*].

⁹⁵ *Barnes T. D. Tertullian the antiquarian // Studia patristica. 1976. Vol. 14. P. 19.*

⁹⁶ См.: *Groh D. E. Upper-class Christians in Tertullian's Africa: some observations // Studia patristica. 1976. Vol. 14. P. 47.*

⁹⁷ Высмеивая богов, обладающих худшими недостатками людей, Тертуллиан показывал наименее образованным карфагенским язычникам, что божественная сущность не имеет ничего общего со столь ничтожными персонажами [*Vermander J.-M. La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme. P. 122*].

только для своих земляков.⁹⁸ Он не допускал пунических ссылок в своих текстах,⁹⁹ так что его сочинения должны были быть понятны всем жителям Римской империи, читавших по-латински. Упоминания популярных в Карфагене богов могли быть расценены читателями-неафриканцами как экзотические примеры, призванные заинтересовать лишь любознательных.

«О душе»

Проблемы

В предлагаемом вниманию читателя трактате Тертуллиан пытается опровергнуть учение античных философов о человеческой душе.¹⁰⁰ В частности, он утверждает, что она выводится из души Адама, которую в него вдохнул Бог, а не переселяется из одного человека в другого. Последняя точка зрения была близка великому александрийцу Оригену. В своем сочинении «О началах» тот писал: «Те существа, которые ниспали из состояния первоначально-го блаженства, но при этом пали не неисцельно, подчинены распоряжению и управлению святых и блаженных чинов <...>; пользуясь их помощью и исправляясь под влиянием спасительных наставлений и учения, они могут возвратиться и быть поставленными в со-

⁹⁸ Хотя и для них в первую очередь. Именно в Африке он находил примеры для подтверждения своих тезисов. Он часто говорит об африканских богах (Апологетик 9, 2; 12, 4; 23, 6; 24, 8; и 25, 8), жителях, памятниках, нравах и учреждениях, о знаменитом прошлом Африки, о ее древних героях (50, 5) [Waltzing J. P. Introduction. P. XXII]. Мэри Луиз Карлсон полагает, что Тертуллиан часто обращался к примерам храбрости героинь Карфагена потому, что он сам был из Африки [Carlson M. L. Pagan examples of fortitude in the Latin Christian apologists // Classical Philology. 1948. Vol. 43. № 2. P. 98]. Не исключено, однако, что он поступал так, учитывая интересы своих читателей.

⁹⁹ См.: Millar F. Local cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa // The journal of Roman studies. 1968. Vol. 58. P. 134.

¹⁰⁰ По словам Т. Д. Барнеса, «трактат "О душе" призван разрушить психологические теории, лежащие в основе нескольких гностических систем» (Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. 2nd edition. Oxford, 1985. P. 206).

стояние своего блаженства. Из этих-то существ <...> и состоит этот настоящий чин рода человеческого, который в будущем веке или в последующих веках <...> будет восстановлен в то единство, какое обещает Господь Иисус <...>» (16, 2).¹⁰¹ По всей видимости, в эпоху Тертуллиана еще не существовало мнения о том, что Бог создает душу в момент зачатия, и слова Иисуса Христа «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17) не связывались в сознании первых христиан с проблемой происхождения души. Poleмика Тертуллиана против философов отражает противоречие между двумя мировоззрениями, двумя религиозными парадигмами: иудео-христианской верой в творение ex nihilo и языческим убеждением в циклическом развитии человечества и вечности материи. Следует заметить, что Тертуллиан и в этом вопросе был более последовательным сторонником иудео-христианства, чем эллинизированные Ориген и Климент Александрийский.

Ранних христианских авторов можно разделить на две категории. К одной относятся писатели церковно-спекулятивного направления, терпимо относящиеся к античной культуре; это, прежде всего, Иустин, Климент Александрийский, отчасти Афинагор. К другой — непримиримые враги (по крайней мере, на словах) всего языческого, включая искусство и философию; это — Татиан, Феофил Антиохийский и Тертуллиан. По словам А. А. Столярова, Тертуллиан по своему духу «представляет радикальное направление христианства, сводившее культурный диалог к неизбежному минимуму».¹⁰² Сравнивая разных апологетов, В. В. Бычков пишет: «У Иустина и Афинагора Бог выступает художником мира еще почти в стоическом плане. Он упорядочивает и украшает предвечно существующую материю. Только Татиан и Феофил на Востоке, а Тертуллиан на Западе сознательно поднимают вопрос об особом божественном творчестве — “из ничего”».¹⁰³ По-видимому, эта при-

¹⁰¹ Перевод издан Казанской Духовной академией в 1899 г.

¹⁰² Столяров А. А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения: пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М., 1994. С. 11.

¹⁰³ Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. С. 191. В. Френд называет Тертуллиана западным двойником (Western counterpart) Татиана [Frend W. Martyrdom and persecution in the early Church. P. 285].

верженность креационизму и делала названных писателей особенно враждебными античной культуре.

Тертуллиан «не слишком увлекался аллегорическим толкованием библейских текстов. В отличие от александрийцев, он постоянно подчеркивал, что они имеют прежде всего буквальное, а затем аллегорическое значение <...>». ¹⁰⁴ По мнению А. А. Столярова, латинский апологет пользовался методом аллегорического толкования «скорее по необходимости, чем в силу предпочтения». ¹⁰⁵ Стремление к букальному прочтению библейских пассажей характерно и для трактата «О душе».

Тертуллиан утверждал, что в каждом человеке есть «отводок» (*tradux*) (ср.: О душе, 36, 4) души Адама, от которого «происходит все это изобилие душ» (27, 9), ведь семя плоти неотделимо от семени души (27, 4). «Традукционизм» Тертуллиана проявляется не только в его учении о человеческой душе, которую он сравнивает с черенком от ствола (19, 6), но и в его убеждении, что семенами тел при воскресении станут зубы. В 42-й главе сочинения «О воскресении мертвых» (7–8) Тертуллиан пишет: «Но да будет тебе известно, что тела древнейших гигантов не поглощены, ибо остовы их до сих пор существуют. Об этом мы уже сказали в другом месте. Но и еще недавно, когда в этом городе, закладывая фундамент для одеона, ¹⁰⁶ святотатственно повредили древнейшие гробницы, народ пришел в трепет от почти пятисотлетних костей, еще влажных, и волос, не утративших запаха. Известно, что не только кости сохраняются в целости, но и зубы не портятся, ибо они представляют собою семена тела, которое произрастет из них в воскресении (*constat non tantum ossa durare verum et dentes incorruptos perennare, quae ut semina retinentur fructificaturi*)¹⁰⁷ corporis

¹⁰⁴ Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. С. 244.

¹⁰⁵ Столяров А. А. Тертуллиан. С. 24. Об использовании Тертуллианом аллегорического метода при интерпретации библейских текстов см.: *Morgan J. The importance of Tertullian in the development of Christian dogma*. P. 117–118.

¹⁰⁶ Odeum, здание, предназначенное для мусических состязаний. О карфагенском Одеоне см.: *Noeldechen E. Das Odeum Karthagos und Tertullian's Skorpiace*. 212 // *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*. 1886. Heft. 2. S. 87–98.

¹⁰⁷ Согласно другому чтению, *fructificaturi*.

in resurrectione)»¹⁰⁸ (Пер. А. А. Столярова). Здесь Тертуллиан не ссылается на слова Библии.¹⁰⁹ Его версия о способе воскресения плоти отнюдь не каноничная.¹¹⁰ Любопытно употребление глагола *fruticāre*: «пускать ветви», «давать побеги».¹¹¹ По-гречески «ветвь», «отрасль» — ὄσος, в то время как «зуб» — ὀδοῦς. Не исключено, что на выбор Тертуллианом слова *fruticāre* при рассказе о произрастании тела из зубов повлияло фонетическое сходство между греческими словами «отрасль» и «зуб».¹¹²

Не вполне канонична версия Тертуллиана и с точки зрения языческих писателей и поэтов, согласно которым, семенами для спартов явились зубы не их самих, а дракона, убитого Кадмом.¹¹³ Тертуллиан не только превращает исподволь этот миф в реальный факт, но и расширяет его, говоря о зубах всех людей.

¹⁰⁸ Ср.: *Иустин*. Апология, I 19: «<...> человеческие тела, разложившиеся и, подобно семенам, рассыпавшиеся в землю, могут в нужное время по воле Бога восстать и в нетление облечься».

¹⁰⁹ Как, например, в 35-й главе этого же сочинения: «Кроме того, сказано: Чтобы из всего того, что дал Мне Отец, Я ничего не погубил (*Ин.* 6:39), — то есть ни волоса, ни глаза, ни зуба. Иначе откуда будет плач и скрежет зубов (*Мф.* 8:12; 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30; *Лк.* 13:28), если не от глаз и зубов, — даже тогда, когда тело будет низвергнуто в геенну и брошено во тьму кромешную, что доставляет особенное мучение глазам» (Пер. Н. Шабурова).

¹¹⁰ Ср.: *Иез.* 37:7–8, 10: «<...> и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я, и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них <...>. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище»; *1 Кор.* 15:42–44: «<...> сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное».

¹¹¹ Глагол *fruticāre* у Тертуллиана употребляется также в сочинении «Против Гермогена» (22, 1; 29, 5), где цитируется книга Бытия (1:11–12): «*Fruticet, inquit, terra herbas foeni <...>*» («Произведет, говорит, земля траву <...>»). В «Вулгате» вместо глагола «*fruticāre*» используется глагол «*germināre*».

¹¹² Ср.: *Платон*. Кратил, 418с: «<...> А потом вместо йоты начали вставлять эпсилон или эту, а вместо дельты — дзету, будто бы ради торжественности» (Пер. Т. В. Васильевой.)

¹¹³ См., например: *Еврипид*. Финикиянки, 657 слл., 818 слл.; *Павсаний*. Описание Эллады, IX 5, 3; *Аполлоний Родосский*. Аргонавтика, III 1177–1180, 1183–1187; *Аполлодор*. Мифологическая библиотека, III 4, 1; *Вергилий*. Георгики, II 140–142; *Овидий*. Метаморфозы, VII 121–129.

На основании слов сочинения «О воскресении мертвых» (42, 8) можно сделать следующий вывод. Хотя, в отличие от таких авторов, как Иустин и Климент Александрийский, Тертуллиан не допускает мысли о независимом от Библии существовании истины в языческой литературе, в данном месте он, не говоря о «плагиате» бесов или поэтов, незаметно для себя использует идею мифа о спартах для доказательства христианского учения. Мы встречаемся здесь с одним из тех редких случаев, когда он придает старым мифам новое значение. Еще одним таким случаем можно считать его утверждение о камнях, находящихся в голове змей (О женском убранстве, I 6, 2–3).¹¹⁴ Здесь мы снова сталкиваемся с утверждением мифологического, даже сказочного характера.¹¹⁵

По мысли Тертуллиана, Бог в шестой день сотворил человеческую плоть и вдохнул в нее дыхание жизни. Потомки Адама и Евы вместе с плотью получают от прародителей и души, которые после смерти покидают тела, чтобы потом вновь соединиться с ним, составшим из зубов, словно феникс из пепла (ср.: О воскресении мертвых, 13, 1–4). Перефразируя философа Сенеку, сказавшего о Боге «*semel iubet, semper parat*» («однажды повелевает, всегда повинуется»), точку зрения карфагенского апологета можно сформулировать так: «*Deus semel creat, semper tradit*» («Бог однажды творит, всегда передает»).

Любопытна своеобразная «трихотомия» в учении Тертуллиана о душе, наблюдаемая в одиннадцатой главе (3–6), где речь идет о присоединении к человеческой душе духа от Бога или от дьявола: здесь Тертуллиан следует апостолу Павлу, выделявшему в человеке дух, душу и тело (1 Фес. 5:23).

Трактат «О душе» написан в «монтанистский» период творчества Тертуллиана. Кроме монтанистских влияний (например, в де-

¹¹⁴ Ср.: Плиний Старший. Естественная история, XXXVII (57) 158: «Драконитис или драконтис из головного мозга змей образуется, но из-за злобы чувствующего смерть животного драгоценный камень не возникает, если голова отсекается не у живых; поэтому отрубают у спящих». См. также: *Филострат. Жизнь Аполлония Тианского*, III 8.

¹¹⁵ «В сказке иногда рассказывается, что герой находит в желудке или голове змея алмазы или драгоценные камни и что змей дарит их герою» [Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986. С. 231].

вятой главе говорится об пророчестве после Иоанна) трактат пронизан стоическими идеями (например, что душа — это тело своего рода [9, 1]). Несмотря на многие отнюдь неортодоксальные положения, а, может быть, именно благодаря им он представляет большой интерес для всех интересующихся историей раннего христианства, когда в борьбе с ошибочными мнениями рождалось церковное учение о человеке, человеческой душе, мире и Боге.

Источники

Ученые, изучавшие творчество Тертуллиана, говорят о сложности определения его источников. Этому существует несколько причин: во-первых, он охотно брал цитаты из вторых рук;¹¹⁶ во-вторых, он очень часто не ссылаясь на цитируемую литературу; в-третьих, многие труды, которые он использовал, сегодня утеряны.¹¹⁷ Кроме того, все, что он заимствовал, он основательно перерабатывал, ставя свои обширные познания на службу практической цели.¹¹⁸ Подобно другим опытным риторам, Тертуллиан выбирал нужный материал из нескольких основных источников, широко используя при этом второстепенные (справочники, доксографы и прочее).¹¹⁹ Следует внести в этот список причин еще одну: Тертуллиан иногда делал неверные указания на свой источник.¹²⁰

¹¹⁶ Например, цитаты из Лаберия, приведенные в сочинении «О плаще» (1, 3), переданы, по мнению М. фон Альбрехта, через грамматика. См.: *Albrecht M. von. Geschichte der römischen Literatur*. S. 1215.

¹¹⁷ Эти три причины приводит П. Монсо. См.: *Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Т. 1: Tertullien et les origines. Paris, 1901. P. 219.

¹¹⁸ См.: *Nisters B. Tertullian*. S. 61.

¹¹⁹ *Hagendahl H. Von Tertullian zu Cassiodor*. S. 18. Т. Д. Барнес говорит об использовании Тертуллианом справочников или антологий (*handbooks or florilegia*) и компиляций. См.: *Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study*. 2nd ed. Oxford, 1985. P. 196.

¹²⁰ Например, в первой книге «К язычникам» (11, 2) он говорит, что Тацит рассказывает об Иудейской войне в четвертой книге «Истории». Эту свою оплошность Тертуллиан исправляет в «Апологетике» (16, 2). Послание к евреям он приписывал Варнаве (О стыдливости, 20, 1–5). Подобных примеров достаточно много.

В тертуллиановских сочинениях содержатся семь прямых цитат из греческой литературы и 26 — из римской.¹²¹ Однако греческие языческие авторы гораздо чаще упоминаются Тертуллианом, чем латинские, а прозаики — чаще поэтов. Он называет восемь греческих эпических и лирических поэтов и драматургов (всего 24 упоминания) и четырех писавших гекзаметрами римских поэтов. При этом Энний назван два раза, Лукреций, Вергилий и Овидий — по одному. Также редко апологет упоминает драматических поэтов: трагика Пакувия, комедиографа Новия, mimoграфа Лаберия, составителя центонов Госидия Гету.¹²²

Малое количество прямых цитат, содержащих полный стих, объясняют либо тем, что Тертуллиан строго следовал правилу стиля (*die Stilregel*), не допуская вкрапления стихов в искусно составленной прозе (*in der kunstmässigen Prosa*),¹²³ либо тем, что апологет «сознательно дистанцировался от всей языческой литературы».¹²⁴ Несмотря на то, что Тертуллиан заявлял о пропасти между христианством и языческой культурой, между Иерусалимом и Афинами,¹²⁵ он нередко использовал в качестве обычных риторических примеров даже имена ненавидимых им языческих богов и героев.¹²⁶ Поэтому едва ли можно говорить о его намерении отказаться от всего созданного античными прозаиками и поэтами. Представляется более правдоподобным, что именно желание следовать лучшим прозаическим образцам заставляло его избегать длинных дословных цитат.

На страницах сочинений Тертуллиана встречаются ссылки на десятки авторов. Сочинения далеко не всех из них он читал непосредственно. Рассмотрим лишь те его источники, к которым он мог обращаться, работая над трактатом «О душе».

¹²¹ См.: *Krause W.* Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. S. 174.

¹²² *Hagendahl H.* Von Tertullian zu Cassiodor. S. 17–18.

¹²³ См.: *Ibid.* S. 19.

¹²⁴ По мнению В. Краузе, об этом свидетельствует характер цитат из греческой и римской литературы и способ их приведения [*Krause W.* Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. S. 174].

¹²⁵ См.: О прескрипции <против> еретиков, 7, 9.

¹²⁶ См., например: О душе, 17, 9; 25, 8.

Тертуллиан, получивший хорошее образование, мог и должен был пользоваться сочинениями предшествовавших ему писателей. Во-первых, в этих сочинениях он находил нужную ему информацию. Во-вторых, ссылками на известных авторов он придавал вес своим суждениям, делал их понятными читателям и заодно опровергал тезис о необразованности христиан.

Главным источником для сочинения «О душе» считаются произведения врача Сорана из Эфеса.¹²⁷ Кроме имени Сорана, на страницах названного трактата мы встречаем около ста имен других писателей (философов, историков, поэтов, врачей,¹²⁸ еретиков,¹²⁹ магов¹³⁰). Ссылки на большинство из них являются «слепыми». Например, в 46-й главе Тертуллиан ссылается на многочисленных авторов, писавших о вещих снах: Геродота, Харона Лампсакского (4), Эфора (5), Гераклида, Евфориона, Страбона, Каллисфена (6). Мы вправе усомниться в том, что он их всех читал непосредственно: маловероятно, что нетерпеливый карфагенянин тратил время на поиски нужных сведений в книгах разных писателей вместо того, чтобы воспользоваться кем-то одним, уже проделавшем работу до него по систематизации всего, что касается снов и сновидений.

Ниже Тертуллиан ссылается на «Вителлиевские записки» (46, 7), а также на Артемона, Антифона, Стратона, Филохора, Эпихарма,

¹²⁷ *Albrecht M. von. Geschichte der römischen Literatur. S. 1215.*

¹²⁸ Сведения о врачах Андрее (15, 2–3), Асклепиаде (15, 2–3 и 6; 25, 5; 38, 1[?]), Герофиле (10, 4[?]; 15, 3 и 5; 25, 5), Гиппократе (15, 3 и 5; 25, 5), Диокле (15, 3; 17, 2[?]), Мосхионе (15, 5), Эрасистрате (15, 3 и 5; 25, 5), а также о Гикесии (25, 2 и 6) почерпнуты, вероятно, Тертуллианом у «самого Сорана» (15, 3; 25, 5; 6, 6 и 7; 8, 3; 14, 2; 44, 2). О своих медицинских штудиях Тертуллиан говорит во второй главе (6). По всей видимости, информация об упомянутых в 15-й главе Дикеархе, Платоне, Стратоне, Эпикуре, Демокрите, Эмпедокле, Сократе, Аристотеле, Ксенократе, Протагоре, Аполлодоре, Хрисиппе и «стих Орфея или Эмпедокла» также восходит к Сорану.

¹²⁹ В трактате упоминаются Аппеллес, Валентин, Гермоген, Карпократ, Маркион, Менандр, Сатурнин, Симон. Наличие среди трудов Тертуллиана сочинений «Против валентиниан», «Против Гермогена», «Против Маркиона» доказывает, что он хорошо знал учение этих ересиархов.

¹³⁰ Остан, Тифон, Дардан, Дамигерон, Нектабис и Береника (57, 1).

Серапiona, Кратиппа, Дионисия Родосского и Гермиппа (46, 10) как на тех, кто подтверждает существование вещей снов. По мнению М. фон Альбрехта, изложенное в 46-й главе учение о сне создано под влиянием Гермиппа из Берита.¹³¹ Тертуллиан пишет: «О прочих оракулах, об их основании, обрядах и людях, описывавших оракулы, обо всей истории сновидений ты узнаешь более чем достаточно в пяти томах Гермиппа Беритского» (46, 11).

Заглядывал ли Тертуллиан в оригинальный текст Гомера при написании трактата «О душе»? В 46-й главе (46, 2) он замечает: «Гомер выделил для сновидений двое ворот, роговые для истины, для обмана — из слоновой кости; говорят, что через рог можно смотреть, слоновая же кость — сплошная». Наличие слова «говорят» (*inquiunt*) заставляет предположить, что Тертуллиан в данном случае заимствовал эту информацию в каком-либо комментарии к Гомеру (Одиссея, XIX 562–567) или просто почерпнул ее у Гермиппа Беритского. То же самое, вероятно, можно утверждать и относительно экзегезы Гомера (О душе, 56, 2 ср.: Илиада, XXIII 59–92): «Верят, что души непогребенных низводятся в преисподнюю не прежде, чем получают причитающееся, как это было с гомеровским Патроком, требующим в сновидениях погребения у Ахилла, так как иначе он не мог войти во врата преисподней, поскольку его отгоняют прочь души погребенных. Мы же усматриваем здесь не только вольность Гомера, но и его благочестие. Ведь он, уделив внимание заботе о погребении, осудил при этом также его отсрочку как несправедливую по отношению к душам, чтобы никто, держа умершего дома, не томился вместе с ним сильнее из-за ненормального утешения, которое подпитывается скорбью. Для того Гомер выдумал жалобы непогребенной души, чтобы соблюдались своевременность погребения и оказание почестей телам и чтобы притупилось воспоминание о переживаниях».

На Геродота Тертуллиан ссылается в трех местах (46, 4; 49, 2; 57, 10¹³²) рассматриваемого трактата. Во всех этих случаях инфор-

¹³¹ *Albrecht M. von*. Geschichte der römischen Literatur. S. 1215.

¹³² В 57-й главе, кроме Геродота, названы «Гераклид или Нимфодор» и Никандр. Информация о них всех, очевидно, почерпнута из компендия.

мация о Геродоте почерпнута из несохранившейся книги о снах Гермиппа Беритского.¹³³

В 44-й главе Тертуллиан заявляет: «Светоний отрицает, что Нерон когда-либо видел сны, а Феопомп — что Фрасимед, если только Нерон не видел их в конце жизни после своих страхов».¹³⁴ Светония Тертуллиан, без сомнения, читал.¹³⁵ Что касается Феопомпа, то на этого историка латинский апологет ссылается в сочинении «Против Гермогена» (25, 5), говоря, что всем известно, что «земля» — название одного из элементов, «так как учит этому, во-первых, природа, во-вторых — Писание, разве только надо верить тому Силену, который доказывал царю Мидасу существование другого мира, как пишет Феопомп.¹³⁶ Но он же сообщает и о многих богах». В сочинениях «О плаще» (2, 1) и «О душе» (2, 3) Тертуллиан также использует миф о пойманном Силене, беседующем с Мидасом. Однако на основании этих мест мы не можем с достоверностью утверждать, что Тертуллиан использовал оригинальный текст Феопомпа, а не пользовался компендиями или справочниками.

В сочинении «О душе» Тертуллиан называет Энния только один раз:¹³⁷ в 33-й главе он пишет: «Гомер вспомнил себя павлином, так Энний увидел во сне; но я не поверю даже бодрствующим поэтам». О вселении души Гомера в павлина Тертуллиан говорит и в других местах (О душе, 34, 1; О воскресении мертвых, 1, 5). На основании

¹³³ *Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 197.*

¹³⁴ В начале 46 главы «Нерона» Светоний пишет: «Пугали его также и явно зловещие сновидения, гадания и знамения как старые, так и новые. Никогда раньше он не видел снов; а после убийства матери ему стало сниться, что он правит кораблем и кормило от него ускользает <...>» (Пер. М. Л. Гаспарова).

¹³⁵ Заимствовать информацию о Нероне у Сорана Тертуллиан не мог (см.: *Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 198.*)

¹³⁶ О рассказе Силена Мидасу о неизвестном материке со ссылкой на Феопомпа пишет Элиан в «Пестрых рассказах» (III 18).

¹³⁷ В сочинении «Против валентиниан» (7, 1) читаем: «Первый из всех Энний, римский поэт, безыскусно объявил о “величайших небесных чертогах” (caenacula maxima caeli), <побужденный к этому> названием высокого места или потому, что читал у Гомера об обедавшем там Юпитере» (ср.: О венке, 13, 8: «Клавдий заявит, что даже небо в песнях Гомера увенчано звездами (Илиада, XVIII 485), — конечно, Богом, конечно, для человека»). Любопытно, что в обоих случаях, когда Тертуллиан упоминает Энния, он делает это в связи с Гомером.

этого пассажа невозможно сделать вывод о знакомстве Тертуллиана с текстом самого Энния: сон Энния был своеобразным «общим местом» в латинской литературе.¹³⁸

В 20-й главе трактата «О душе» читаем: «Комедиографы насмеются над боязливыми фригийцами, Саллюстий порицает суетных мавров и диких далматийцев; лживых критян даже апостол клеймит» (3). Целиком эту информацию об авторах (греческих?) комедий, римском историке Саллюстии и апостоле Павле Тертуллиан не мог получить ни от писавших ранее его греческих апологетов, ни от латинских писателей-язычников. Мы вправе предположить его самостоятельность в подборке этого материала.

Иногда Тертуллиан ссылается на свой источник, не называя его. В 25-й главе он упоминает «древних астрологов» (9). Кроме того, он ссылается на гражданское право (*ius civile*) (6, 8 и 38, 1).

Какие труды упомянутых им философов Тертуллиан читал непосредственно, а с какими был знаком благодаря справочникам компендиям и комментариям?¹³⁹

Тертуллиан, вероятно, не читал тех античных философов, которых он упомянул, никак не выделяя, лишь однажды в одном ряду с другими. Таковы [1] Евбул (названный наряду с Критолаем, Ксенократом, Платоном и Аристотелем — 5, 1), [2] Гиппарх, Гиппон и Критий (названные наряду с Гераклитом, Фалесом, Эмпедоклом, Эпикуром, Критолаем — 5, 2), [3] Анаксимен (названный наряду с Энесидемом, Гераклитом и Гераклидом Понтийским — 9, 5), [4] Аполлофан и Панэций (названные наряду с Платоном, Зеноном, Аристотелем, Сораном, Хрисиппом и особо отмеченным Посидонием — 14, 2), [5] Ксенофан и Парменид (названные наряду с Анаксагором, Эмпедоклом, Стратоном, Демокритом, Аристотелем — 43, 2).

¹³⁸ О сне Энния писали Гораций (Послания, II 1, 50–52) и Персий (Сатиры, VI 9–11).

¹³⁹ Во второй главе Тертуллиан пишет: «Я не пребываю в неведении относительно того, какое обилие материала по этому вопросу есть у философов, если учесть также количество их комментаторов». Весьма вероятно, что именно последних он использовал для извлечения нужной информации о большинстве философов. Согласно Т. Д. Барнсу, использованные Тертуллианом рассказы и изречения античных философов были широко распространены в компендиях [*Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 196*].

Исходя из слов (12, 2–3): «О, сколь запутана мысль Анаксагора! Ибо, придумав, что ум — начало всего,¹⁴⁰ подвесившая качели вселенной на его оси и утверждая, что он — чистый, простой и несмешивающийся, главным образом, на этом основании удаляет его от смешения с душой, но, однако, его же в другом месте объявляет душой. Эту непоследовательность отметил также и Аристотель <...>» — можно предположить, что Тертуллиан воспользовался здесь по своему обыкновению каким-нибудь справочником, а не извлек эту информацию из сочинений Стагирита или самого Анаксагора.

Существуют две точки зрения на характер тертуллиановских заимствований у Платона: их считают либо прямыми,¹⁴¹ либо опосредованными.¹⁴² При этом ученые не отрицают знакомства апологета с трудами греческого философа.¹⁴³ Любопытно, что имя Платона встречается в трактате чаще, чем имя Христа. Тертуллиан преимущественно ссылается на диалоги «Федон», «Федр», «Тимей».¹⁴⁴ Достаточно часто Тертуллиан упоминает и Аристотеля.¹⁴⁵ В частности, в 46 главе (10) он высмеивает этого философа как ав-

¹⁴⁰ Ср.: Климент Александрийский. Увещевание к язычникам, 5, 66, 1: «Из тех оставшихся философов, которые, перешагнув через элементы, стали ревностно исследовать нечто более возвышенное и необыкновенное, одни воспели бесконечное, как Анаксимандр милетец, и Анаксагор клазоменец, и афинянин Архелай; двое последних над беспредельностью поставили Ум».

¹⁴¹ Барнес полагает, что многие отрывки тертуллиановских сочинений показывают его «прямое знакомство» (direct acquaintance) с платоновским текстом. В частности, в сочинении «О душе» (18, 1) Тертуллиан приводит довольно точную цитату из «Федона» (65a–b) [Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 205].

¹⁴² Хагендаль допускает, что человек с тертуллиановским знанием языка и интересом к философии читал в оригинале платоновские диалоги. Однако, по мнению ученого, способ цитирования и анекдотический характер приводимых отрывков в большинстве случаев говорят в пользу заимствования из вторичных источников [Hagendahl H. Von Tertullian zu Cassiodor. S. 18].

¹⁴³ Согласно М. фон Альбрехту, «знание Тертуллианом литературы часто происходит из вторых рук, однако можно принимать в расчет чтение им Платона» [Albrecht M. von. Geschichte der römischen Literatur. S. 1215].

¹⁴⁴ Ср.: Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 205.

¹⁴⁵ В трактате «О душе» Аристотель цитируется 12 раз (Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 206, n. 2).

тора утверждения о том, что Сатурн первым из всех видел сны: «Я посмеюсь, пожалуй, лишь над тем из них, кто вообразил, что он докажет, что первым из всех видел сны Сатурн, разве что Сатурн и жил раньше всех. Аристотель, извини смеющегося». Не исключено, что в данном случае речь идет о сочинении, приписываемом Стагириту во времена Тертуллиана.

В трактате «О душе» находим несколько прямых цитат. Кроме Платона, Тертуллиан цитирует Лукреция (О природе вещей, I 304) (5, 6), Эпихарма (18, 1), Сенеку (20, 1 и 42, 2), Эпикура (42, 1). Сделанная по памяти или почерпнутая у Сорана ссылка в 15-й главе на стих «то ли Орфея, то ли Эмпедокла» заставляет предположить, что и другие прямые цитаты могли быть заимствованы Тертуллианом у посредников. Во 2-й главе он цитирует Гераклита, в 24-й — Цицерона, в 32-й — Эмпедокла, в 33-й — Гермеса Трисмегиста. В 51-й главе Тертуллиан ссылается на наблюдения Демокрита. Возможно, автор трактата «О душе» был знаком с текстом платоновского комментатора Альбина.¹⁴⁶

В трактате кратко излагаются отдельные положения учений Зенона (5 глава), Клеанфа (5 и 25 главы), Хрисиппа (5 глава), Эмпедокла (8 и 20 главы), Посидония (14 глава), Ария (54 и 55 главы), ссылки на Критолая, Гераклида Понтийского, Стратона, Фалеса, Энесидема.

Я от всей души благодарю проф. Валерия Семеновича Дурова, заведующего кафедрой классической филологии Санкт-Петербургского государственного университета, за его помощь, оказанную мне при подготовке издания. Валерий Семенович проверил мой перевод, указал на ошибки и неточности и предложил свое понимание многих сложных частей латинского текста.

Перевод выполнен по изданию: *Corpus Christianorum. Series Latina II. Q. S. F. Tertulliani opera. Pars II. Opera Montanistica. Turnholti: Typographi Brepols, 1954 (Cura et studio J. H. Waszink).*

¹⁴⁶ Т. Д. Барнес пишет: «Тертуллиан основательно усвоил поздний платонизм Альбина (старшего современника Галена) и стоические идеи, которые всегда преобладали в латинских интеллектуальных кругах» (*Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 206*).



О ДУШЕ

*Посвящается игумену Александру
(Алексею Карпикову)*

Глава I

Не от философов, но от Бога следует узнавать о душе.

1. О том, что представляет собою душа, я спорил с Гермогеном,¹ который предположил, что она образована скорее из скопления вещества, чем из дыхания Бога; теперь мне, обратившемуся к рассмотрению остальных вопросов, похоже, предстоит преимущественно сражаться с философами. **2.** Еще в сократовском² училище возникли прения относительно состояния души,³ — не знаю, насколько подходящим для учителя было это время, не говоря уже о месте. Что же вне всякого сомнения могла чувствовать душа Сократа (испытывавшая, конечно, некоторое свойственное природе волнение или, если она вышла за установленные природой границы, повернутая в ужас) тогда, когда уже вернулось священное судно,⁴ когда уже была выпита цикута приговора,⁵ когда рядом уже стояла смерть? Ибо душа, сколько бы она ни была безмятежна и спокойна (ее не привели в замешательство, как это обычно случается при проявлении сострадания, ни рыдания супруги, почти вдовы, ни вид детей, уже сирот⁶), конечно, была все же взволнована в том отношении, что старалась не волноваться; сама стойкость была потрясена в борьбе с потрясением, приводящим к нестойкости. Что же другое мог бы чувствовать любой несправедливо осужденный человек, кроме облегчения от сознания того, что он наказан не по зас-

лугам, не говоря уже о философе, рожденном для славы существе, которому подобает скорее насмеяться над несправедливостью, чем, подвергшись ей, нуждаться в утешении? **3.** Так, оказавшейся рядом супруге, которая после приговора малодушно воскликнула: «Сократ, ты осужден несправедливо!», он тотчас же ответил, находя в этом утешение: «А ты хотела, чтоб справедливо?»⁷ А потому не надо удивляться, если он, желая и в тюрьме сокрушить «неклекие» руки⁸ Анита и Мелита,⁹ перед лицом смерти отстаивает бессмертие души, чтобы этим вынужденным предположением перечеркнуть несправедливость приговора. **4.** К тому же вся тогдашняя прославленная мудрость Сократа проистекает из его стремления сохранить невозмутимость, а не из уверенности в постигнутой им истине. Ибо кому открылась истина без Бога? Кем познан Бог без Христа? Кто постиг Христа без Духа Святого? Кто стяжал Духа Святого без таинства веры? Сократ же, конечно, находился под воздействием противоположного духа, поскольку говорят, что демон не покидал его с детских лет,¹⁰ поистине, наихудший педагог, даже если у поэтов и философов демоны и считаются стоящими после богов и рядом с богами. **5.** Ведь еще не были явлены доказательства христианской мощи, которая единственная разоблачает эту опаснейшую силу, никогда не бывающую благой, но являющуюся виновницей всякого заблуждения, уводящую от всякой истины. И если по этой причине¹¹ Сократ считается мудрейшим, согласно изречению Пифийца, тоже демона, конечно же оказывающего услугу своему сообщнику, то насколько достойнее и последовательнее утверждение христианской мудрости, от дуновения которой отступает вся сила демонов? **6.** Эта мудрость небесной школы при отрицании богов мира сего более свободна;¹² она не лицемерит, приказывая пожертвовать Эскулапу петуха,¹³ она не вводит новых богов, но изгоняет старых,¹⁴ она не развращает юношество,¹⁵ но наставляет его во всяческом целомудрии. И потому уже не в одном городе, но во всем мире ей выносятся несправедливый приговор — за имя¹⁶ истины, которая, к сожалению, настолько же более ненавистна, насколько полна, чтобы и смерть эта мудрость вкусила не из бокала приятным образом,¹⁷ но на кресте и на костре, со всевозможной изобретательностью и жестокостью. Между тем, в этом

весьма мрачном узилище мира сего среди своих Кебетов и своих Федонов¹⁸ христианская мудрость, если нужно провести исследование о душе, направляет его в соответствии с правилами Бога, уверенная, что нет никого, кто объяснил бы душу лучше, чем ее Создатель. То, что эта мудрость имеет от Бога, пусть узнаёт только от Бога и ни от кого другого! Ибо кто откроет то, что Бог сокрыл? От кого следует узнавать? От Того, от Кого и не знать — самое безопасное. Лучше не знать от Бога то, что Он не открыл, чем знать от человека то, что он сам предположил.

Глава II

*В том, что пишут о душе философы, много спорного и недо-
стоверного.*

1. Конечно, мы не будем отрицать того, что философы порою думали так же, как и мы; истина подтверждается успехом ее дел. Иногда и в бурю, когда смешались небо и море, из-за счастливой ошибки встречается на пути какая-нибудь гавань; даже во мраке можно найти некий вход и выход благодаря слепой удаче. И весьма многое нам подсказано нашей природой — обычным здравым смыслом, которым Бог удостоил одарить душу. 2. Став его обладателем, философия использовала его для прославления собственного искусства еще до того, как пристрастилась (не удивительно, если я назову это так) к красноречию, способному что угодно создать и разрушить и убеждающему скорее при помощи говорения, чем обучения. Философия облекает содержание в формы, рассматривает все то вместе, то порознь; об известном судит как о неизвестном. Ссылается на примеры, словно все подлежит сравнению; всё относит к той или иной категории, хотя даже у похожих вещей оказываются различные свойства,¹⁹ и ничего не оставляет во власть Богу.²⁰ Свои предположения она навязала как законы природы. Я смирился бы с этим, если бы философия, оставаясь естественной, доказывала свою правоту как причастная природе, исходя из своего родства с нею. 3. Ей же кажется, что она почерпнула знания из сочинений, как полагают, священных, ибо благодаря древности многие авторы были признаны не просто божественными, но даже богами. Таковы Мер-

курий египетский,²¹ к которому преимущественно тяготел Платон,²² Силен-фригиец, которому, когда его привели пастухи, Мидас предоставил свои огромные уши,²³ Гермотим, которому после его смерти жители Клазомен воздвигли храм,²⁴ Орфей, Мусей,²⁵ Ферекид,²⁶ учитель Пифагора. А что делать, если философы набросились также на те сочинения, которые подверглись осуждению как псевдохристианские у нас, убежденных в недопустимости принятия чего-нибудь из того, что не согласуется с истинным и уже в самом этом веке возникшим пророчеством²⁷ (поскольку мы помним и о лжепророках и о гораздо ранее появившихся падших духах-отступниках, создавших благодаря умелому использованию такого рода способностей весь облик мира сего)? **4.** Наконец, даже если есть вероятность, что всякий искатель мудрости из любопытства обращается к самим пророкам, все равно ты найдешь у философов больше различий, чем общего, так как и в этом общем обнаруживается их несходство. Ведь всё, что было истинного и согласного с пророками, они или преподносят как произошедшее из другого источника, или приспособливают к чему-нибудь другому, причем с величайшим ущербом для истины, которую заставляют либо принимать помощь от лжи, либо оказывать лжи содействие. **5.** Итак, наше столкновение с философами, особенно в разбираемом вопросе, произойдет потому, что иногда общие с нами положения они снабжают своими доказательствами, противоречащими так или иначе нашим принципам; иногда же собственные положения подкрепляют общими с нами доказательствами, соответствующими так или иначе их принципам, так что истина оказывается практически отделенной от философии из-за присущего той яда. Из-за существования этих двух приносящих вред истине точек соприкосновения [между нашим учением и философией] мы вынуждены, сверяясь с божественными сочинениями, освобождать наши общие с философами положения от приводимых ими доказательств и отделять общие с ними доказательства от их положений, конечно, исключая то, чем можно будет воспользоваться как простым свидетельством без риска попасть в ловушку какого-нибудь предвзятого мнения. Ибо иногда бывает необходимо и показание соперников, если оно не приносит им пользы.²⁸ **6.** Я не пребываю в неведении относительно того, ка-

кое обилие материала по этому вопросу есть у философов, если учесть также число их комментаторов; сколь велико многообразие суждений, сколько существует школ, придерживающихся того или иного мнения, сколь разрослись исследования, сколько хитросплетений в изложении. Исследовал я и медицину, сестру, как говорят, философии, также претендующую на знание в этой области. Разве нет? Ведь вследствие ее заботы о теле может показаться, что она в большей степени, чем философия, сталкивается с проблемой души. Потому философия и противится сестре, что та лучше нее постигла душу, изучая ее как бы непосредственно в месте ее нахождения. Однако пусть и та и другая умерят свое желание первенствовать! Ведь в изысканиях о душе философы руководствовались игрой свободного ума, медики же — необходимостью совершенствовать мастерство: подробно исследуется недостоверное, еще подробнее обсуждается предположительное. Сколько затруднений при доказательстве, столько же усердия при убеждении. Так что Гераклит, славящийся своей темнотой,²⁹ видя, как много тумана напустили в своих сочинениях те, кто исследует душу, с отвращением к их поискам справедливо объявил, что он, как ни пытался, не обнаружил никаких границ души. 7. Христианину же достаточно немногого для понимания этого предмета. Ведь и достоверного всегда немного, да и не позволено христианину стараться узнать больше, чем можно. *Бесконечные же прения* и Апостол запретил.³⁰ Кроме того, нельзя открывать больше того, что открыто Богом; а то, что открыто Богом, есть всё.

Глава III

Происхождение души — из дыхания Бога.

1. О, если бы не существовало необходимости возникновения ересей для выявления искусных!³¹ Тогда мы вообще не спорили бы о душе с философами, я бы сказал, патриархами еретиков;³² ведь еще Апостол предвидел, что философия станет потрясением для истины.³³ Ибо он, побывав в Афинах, понял, что сей город отличается словоблудием, когда убедился на собственном опыте, что все там торгуют мудростью и красноречием,³⁴ потому-то он и сформу-

лировал свое предостерегающее предписание. **2.** Точно так же и понимание души было извращено философскими учениями людей, смешивающими воду с вином:³⁵ одни отрицают, что душа бессмертна, другие утверждают, что она более чем бессмертна;³⁶ одни рассуждают о ее сущности, другие — о форме, иные — о ее устройстве. Эти считают ее появление нездешним, те полагают таковым ее конец, — в зависимости от того, убедил ли их авторитет Платона или энергичность Зенона,³⁷ или размеренность Аристотеля, или глупость Эпикура, или печаль Гераклита, или безумие Эмпедокла.³⁸ **3.** Оплошало, думаю, божественное учение, возникнув в Иудее,³⁹ а не в Греции. Ошибся и Христос, послав на проповедь рыбаков, а не софиста. Итак, если где-нибудь ясный и чистый воздух истины подобным образом загрязняется чадом философии, то рассеять этот чад должны христиане, опровергающие первичные, то есть философские, умозаключения и противопоставляющие им небесные, то есть Господни, предписания, чтобы разрушить то, при помощи чего философия улавливает в свои сети язычников, и сломить то, при помощи чего ересь тревожит верных. **4.** Одно сражение — против Гермогена — уже закончено, как было сказано в самом начале, ибо мы утверждаем, что душа — из дыхания Бога, а не из вещества, находя поддержку и в этом вопросе в одном из положений божественного учения, которое нельзя затемнить. *И вдохнул, — говорит, — Бог дыхание жизни в лице человека, и стал человек душой живою,*⁴⁰ — конечно, из дыхания Бога, и к этой проблеме не стоит более возвращаться; есть посвященный ей трактат,⁴¹ есть соответствующая ересь. Перейду к остальным вопросам.⁴²

Глава IV

Душа рождена и сотворена.

1. После определения того, что представляет собой душа, возникает вопрос о том, как она появляется. Нам, признавшим душу происходящей из дыхания Бога, следует приписать ей начало. Платон это исключает, утверждая, что душа не рождена и не сотворена.⁴³ Мы же на основании утверждения о ее начале учим, что она и рождена, и сотворена. В этих наших словах не будет заведомой ошиб-

ки: одно, дескать, — рожденное, другое — сотворенное, поскольку последнее соответствует неодушевленному, первое — одушевленному. Но различия, имея свое место и время, порой бывают перемешаны и соединены. Так, говорят «творение» вместо «вызвать к существованию», ведь все, что каким-либо образом начинает существовать, создается. Ведь и сам создатель может быть назван родителем созданного; этим словом пользуется и Платон. Итак, в том, что касается нашей веры в сотворенные и рожденные души, мнение философа опровергнуто — и снова на основании авторитета пророков.

Глава V⁴⁴

Душа — это тело.

1. Пусть вызовут неких Евбула,⁴⁵ Критолая,⁴⁶ Ксенократа,⁴⁷ и Аристотеля, согласного⁴⁸ в этом с Платоном. Пожалуй, они скорее предпочтут отнять у души телесность, если оставят без внимания других, и притом более многочисленных, отстаивающих наличие тела у души. **2.** Я говорю не только о тех, которые представляют душу состоящей из явных телесных субстанций: например, Гиппарх⁴⁹ и Гераклит — из огня, Гиппон и Фалес — из воды, Эмпедокл и Критий — из крови, Эпикур — из атомов (если и атомы при своем соединении образуют нечто телесное), Критолай и его перипатетики — из какой-то пятой субстанции⁵⁰ (если и она — тело, потому что вмещает тела), но причисляю сюда также стоиков, которые, заявляя, что душа — это дух, почти как мы, ибо дуновение и дух близки между собой, будут, однако, без труда доказывать, что душа — это тело. **3.** В самом деле, Зенон, определяя душу как посеянный дух, рассуждает таким образом: то, говорит он, с чьим уходом живое существо умирает, является телом; когда уходит посеянный дух, живое существо умирает, следовательно, посеянный дух есть тело. Следовательно, душа — это тело. **4.** И Клеанф утверждает, что сходство с родителями наблюдается у сыновей не только в очертаниях тела, но и в свойствах души, то есть в похожести характеров, способностей и склонностей; что сходство и различие тел

распространяется и на души и что, таким образом, душа есть тело, поскольку похожими и непохожими бывают тела. **5.** Он также утверждает, что между страданиями телесного и бестелесного нет ничего общего, между тем, и душа сочувствует телу, которому, пораженному ударами, ранами, язвами, она сострадает, и тело — душе, которой, удрученной заботой, тоской, любовью, оно соболезнает, лишаясь общей с ней жизненной силы, при этом о стыде и страхе души свидетельствует краска стыда или бледность. Следовательно, душа есть тело, поскольку подвержена телесным страданиям. **6.** Но и Хрисипп протягивает ему [Клеанфу] руку помощи, утверждая, что телесное никоим образом не может быть покинуто бестелесным, ибо даже не затрагивается им (отсюда и слова Лукреция: *Ведь осязать, как и быть осязаемым, тело лишь может*⁵¹), однако люди умирают, когда душа оставляет тело. Следовательно, душа есть тело, так как она не могла бы покинуть тело, если бы не была телесной.⁵²

Глава VI⁵³

Опровержение платоников, отрицающих телесность души.

1. Платоники запутывают дело скорее из-за желания быть остроумными, чем из-за стремления к истине. «Необходимо, — говорят они, — чтобы всякое тело было одушевленным или неодушевленным. Если же оно неодушевленное, то приводится в движение извне, если же одушевленное — изнутри. Душа же не будет приводиться в движение извне, поскольку не является неодушевленной, и не [будет приводиться в движение] изнутри, поскольку скорее сама движет тело. Итак, представляется, что не является телом та, которая, в отличие от телесного, не приводится в движение ни извне, ни изнутри». **2.** Здесь у нас вызывает недоумение, прежде всего, нелепость определения, опирающегося на то, что к душе не относится. Ибо не может душа называться одушевленным или неодушевленным телом, так как сама есть то, что делает тело одушевленным, пребывая в нем, или неодушевленным, когда покидает его. Таким образом, она не может быть тем, что сама создает, что-

бы называться одушевленной или неодушевленной. Ведь она именуется душой по названию своей сущности. **(3.)** И если не может быть названо одушевленным или неодушевленным телом то, что является душой, то каким образом она будет сравниваться с одушевленными или неодушевленными телами? **3.** Кроме того, если приводиться чем-либо в движение извне есть свойство тела, а выше мы показали, что душа, когда пророчествует или неистовствует, приводится в движение чем-то иным (разумеется, извне, поскольку иным), то я с полным основанием в соответствии с предложенным примером признаю телом то, что будет приводиться в движение чем-то иным извне. В самом деле, если приводиться чем-либо в движение есть свойство тела, то насколько более подобающим телу свойством будет приводить что-либо в движение? Душа же движет тело, и ее побуждения извне проявляются вовне. Ибо ею и ноги побуждаются к ходьбе, и руки к прикосновению, и глаза к созерцанию, и язык к говорению, как если бы у статуэтки из-за внутреннего воздействия зашевелилась поверхность. Откуда могла бы взяться эта сила у бестелесной души? Откуда у пустой и ничтожной вещи способность толкать плотное? **4.** Но каким образом в человеке могут казаться разделенными чувства телесные и интеллектуальные? «О качествах, — говорят, — телесных вещей, например, земли, огня сообщается телесным чувствам, например, осязанию, зрению; качества же нетелесные, например, благосклонность и злобность, могут быть восприняты интеллектуальными чувствами. Итак, не подлежит сомнению, что душа бестелесна, так как ее качества постигаются не телесными, но интеллектуальными чувствами». **5.** Конечно, если только я не остановлю победное шествие этого определения. Вот, я показываю, что бестелесное подвластно телесным чувствам: звук — слуху, цвет — зрению, запах — обонянию; подобным образом и душа присоединяется к телу, так что не утверждай, что бестелесное потому проявляется благодаря телесным чувствам, что присоединяется к телесному. Итак, если известно, что бестелесное постигается также и телесным, то почему и душе, которая телесна, не проявляться при помощи нетелесного? Несостоятельность определения, разумеется, доказана. **6.** Из доказательств [платоников] заслуживает особого внимания следующее: всякое

тело, полагают они, питается телесным, а душа как нетелесная — нетелесным, а именно упражнениями в мудрости. Но и на этой позиции им не удержаться, так как Соран,⁵⁴ весьма сведущий в методической медицине писатель, отвечает им, что душа питается также и телесным, а, ослабевая, подкрепляется по большей части пищей. Разве нет? Если человека полностью лишить пищи, то душа исчезает из тела. Таким образом, даже сам Соран, очень подробно рассмотрев вопрос о душе в четырех томах и изучив положения всех философов, отстаивает телесную сущность души, хотя и отнимает у нее бессмертие. Ведь не всем дано верить в то, во что верят христиане. **7.** А потому, как сам Соран фактами доказывает, что душа питается телесным, так и философ пусть докажет, что она кормится бестелесным. Но никто никогда не давал медовой воды платоновского красноречия душе, пребывающей в недоумении относительно смерти, и не насыщал ее крошками от немногословности Аристотеля. Что делать сонмищу объемных душ грубых людей и варваров, испытывающих недостаток в пище мудрости? Будучи неучеными, эти души все же обладают рассудительностью и без академий, аттических портиков и сократовских темниц, воздерживаясь от вкушения философии, все же живут. Ведь пища наук приносит пользу не самой субстанции души, но ее воспитанию, ибо делает душу не сытой, а прекрасной. Хорошо и то, что стойки отстаивают телесность искусств: еще и по этой причине душа телесна, если считать, что она питается искусствами. **8.** Но при чрезмерном усердии в занятиях философией в большинстве случаев люди не смотрят под ноги (так Фалес упал в колодезь⁵⁵), и из-за непонимания своих собственных высказываний начинают подозревать ухудшение своего здоровья (так было у Хрисиппа с чемерицей⁵⁶). Нечто подобное, думаю, случилось с ним, когда он отрицал, что в одном теле могут находиться двое, забыв или упустив из виду беременных, которые в одной утробе изо дня в день не по одному телу носят, но по два и по три. Из гражданского права узнаём о некой гречанке, родившей пятерых, ставшей матерью сразу всех этих сыновей, роженице, ставшей после одних родов многочадной, плодотворной родительнице с одним чревом, которая, будучи наполнена столькими телами, я бы сказал, почти народом, сама была шестым

телом. **9.** Все творение подтвердит, что тела, которым предстоит выйти из тел, уже находятся там, откуда выходят. Нужно считать вторым то, которое исходит из другого. Ничто, в свою очередь, не исходит из другого, если не существует двух тогда, когда одно рождается.

Глава VII

Телесность души очевидна из слов Евангелия.

1. Для философов сказанного вполне достаточно, для нас же, для которых телесность души станет очевидной из слов самого Евангелия, сказанного более чем достаточно. Душа некоего человека страдает в аду и наказывается огнем, и язык ее пылает, и молит она счастливую душу об увлажненном пальце как об утешении.⁵⁷ **2.** Ты считаешь лишь притчей то, что случилось с возрадовавшимся бедняком и с горюющим богачом? Но для чего там имя Елеазара,⁵⁸ если речь идет не об истинном положении дел? Но даже если следует считать это образом, то он и будет подтверждением истинного положения дел. Ведь если бы душа не имела тела, то образ души не принял бы образа тела, и Писание не лгало бы о телесных членах, если бы их не было. **3.** Чем же является то, что нисходит в ад после отделения от тела, что удерживается там, что до судного дня хранится и к чему Христос, умерев, сошел (думаю, к душам патриархов), если душа под землей — ничто? Действительно, ничто, если не тело; бестелесность ведь свободна от всякого рода заключений под стражу, не подлежит наказанию, не нуждается в усладе. Конечно, то, что можно наказать или усладить, будет телом. Расскажу об этом подробнее в более подходящем месте. **4.** Итак, если душа испытывает боль и получает облегчение — в темнице или в пристанище усопших, в огне или на ложе Авраамовом, то телесность души будет доказана. Ибо бестелесность ничего не ощущает, не имея того, чем могла бы ощущать; а если имеет, то это будет тело. Ведь насколько все телесное способно чувствовать,⁵⁹ настолько то, что способно чувствовать — является телесным.⁶⁰

Глава VIII

Душа является телом несмотря на свое отличие от других тел.

1. Все же опрометчиво и потому глупо лишать нечто его принадлежности к телесному на том основании, что оно не походит на другие тела. А как быть с отдельными различиями в свойствах, благодаря которым величие Творца проявляется из несходства одних и тех же тел, дабы они были столь же несхожи, сколь равны, столь же дружественны, сколь враждебны? Ведь и сами философы сходятся в том, что всё состоит из противоположностей, согласно учению Эмпедокла о дружбе и вражде.⁶¹ **2.** Следовательно, хотя телесные вещи и противопоставлены бестелесным, они и сами отличаются друг от друга таким образом, что различия обогащают их виды, не изменяя род, так что они остаются телесными; столь многочисленны во славе Божьей, поскольку они разнообразны, столь разнообразные, поскольку они различны, столь различные, поскольку для восприятия одних их качеств предназначены одни чувства, для восприятия других — другие; поскольку для одних — одно питание, для других другое, поскольку одни видимы, другие невидимы, поскольку одни тяжелы, другие легки. **3.** Ведь говорят, что душу и потому нужно называть бестелесной, что с ее уходом телá усопших делаются тяжелее, хотя должны были бы становиться легче, лишаясь веса одного тела, если душа является телом. Но что будет, говорит Соран, если говорящие это начнут отрицать, что море есть тело, на том основании, что корабль становится неподвижным и тяжелым вне моря? Итак, насколько сильнее тело души, которое носит с удивительной легкостью тело,⁶² столь тяжелое впоследствии! **4.** Кроме того, хотя душа невидима, она таковая в соответствии с положением своего тела, своеобразием сущности и природой тех (то есть людей), быть для которых невидимой ей выпало на долю. Глаза сов не знают солнца; орлы же выдерживают его сияние и судят о родovitости своих детей по бесстрашию их взора, и не будут кормить, как выродившегося птенца, который отвернется от солнечных лучей.⁶³ **5.** К тому же невидимое для одного видимо для другого, не являясь бестелесным лишь на том основании, что сила восприятия не одина-

кова. Ведь солнце — это тело, поскольку оно — огонь, но то, что признает орел, будет отрицать сова, не решая, однако, за орла. Точно так же и тело души, невидимое для плоти, видимо, пожалуй, духу. Так, Иоанн, исполнившись Духа Божьего,⁶⁴ созерцает души мучеников.⁶⁵

Глава IX

Душа наделена определенным обликом, формой и размерами.

1. Так как мы признали за душой тело особого свойства и рода, это ее своеобразие уже заранее дает нам возможность судить о прочих привходящих признаках телесности: или они присутствуют у той, которую мы показываем как тело, но относятся к особому роду в соответствии с телесной особенностью; или не присутствуют, что и является своеобразием тела души: отсутствие у него признаков, которые есть у прочих тел. Но мы тем не менее будем утверждать, не считая это непоследовательным, что всё, более относящееся к субстанциальному и бесспорно причитающееся телесности, присутствует также и у души, как, например, облик, пределы и протяженность в трех измерениях,⁶⁶ я говорю о длине, ширине и высоте, при помощи которых философы измеряют тела. **2.** Как же теперь нам, наделяющим душу образом, возразить Платону, видящему в этом угрозу ее бессмертию?⁶⁷ Ведь он утверждает, что все, имеющее образ, является составным и сложным; а все составное и сложное разлагается; но душа бессмертна, следовательно, она не подвержена разложению, так как бессмертна, и бесформенна, так как не подвержена разложению. Впрочем, составной и сложной, поскольку имеет образ, она оказывается и у него, описывающего ее вроде бы по-другому — при помощи постигаемых интеллектом черт — прекрасной из-за справедливости и занятий философией, безобразной же из-за противоположных свойств.⁶⁸ **3.** Но мы приписываем ей также и телесные черты, не только на основании возникшей при исследовании уверенности в ее телесности, но и ссылаясь на надежность сообщаемой через откровение благодати. Ведь поскольку мы признаём духовные дары, мы и после Иоанна также удостоились получать пророчества. **4.** Есть у нас сестра, сподобившаяся

даров откровения,⁶⁹ которые получает в церкви во время Господнего торжества через экстаз в духе. Общается с ангелами, порою даже с Господом, и видит и слышит таинства, и узнаёт сердца некоторых, и получает целебные средства для нуждающихся. И в зависимости от того, читается Писание или поются псалмы, произносится проповедь или произносятся молитвы, — из них она черпает материал для своих видений. Я точно не помню, что мы говорили о душе, когда эта сестра пребывала в духе. После завершения богослужения, когда народ был отпущен, она по своему обыкновению возвещать нам то, что узрела (ибо мы это весьма тщательно обсуждаем, чтобы правильно оценить), говорит: «Среди прочего мне была показана душа телесным образом, и казалась она духом, но была не пустой и порожней по качеству, а напротив, такой, которую, кажется, можно удержать, — нежной⁷⁰ и светлой, цвета воздуха, с обликом точно как у человека. Таково было видение». И Бог — свидетель, и Апостол — достойный поручитель будущих Божиих даров в Церкви.⁷¹ И если само дело убеждает в частности, верь и ты.

5. Ведь если душа является телом, то, без сомнения, среди прочего, о чем мы сказали выше, будет у всякого тела [а, следовательно, и у души] характерный цвет. В таком случае, какой другой цвет ты определишь для души, как не воздушный и светлый? Не так, чтобы сама ее сущность была воздухом, даже если так считали Энесидем⁷² и Анаксимен⁷³ (думаю, что и Гераклит, как полагают некоторые), или светом, хотя так полагал Гераклид Понтийский,⁷⁴

6. — ведь и у красных самоцветов сущность не огненная, хотя они и переливаются золотисто-красным цветом, и бериллы не состоят из воды, хотя им и присущ блеск светлой волны (сколь много существует и других вещей, которые соединяет цвет, но разделяет природа!), — но потому, что все тонкое и прозрачное как бы соперничает с воздухом, и душа будет таковой, поскольку она происходит от дуновения и духа, ведь именно из-за этой самой ее тонкости и ставится под сомнение ее телесность.

7. А теперь в соответствии со своим ощущением попытайся представить себе образ человеческой души, который окажется не чем иным, как человеческим, и притом того тела, которое носит каждая душа. Между прочим, считать так нас побуждает созерцание ее возникновения. Вспомни, что, когда Бог

вдохнул в лице человека дыхание жизни, и стал человек, разумеется, весь, душою живой. Дух тот, через лицо сразу перешедший во внутренности и по всему пространству тела разлившийся, и сразу же сгущенный божественным дыханием, отобразился в каждом уголке, который он, будучи уплотненным, заполнил и там, словно в форме, застыл. **8.** Вследствие этого и телесность души была укреплена сгущением, и образ сформирован посредством вдавливания. Один человек будет внутренним, другой — наружным; дважды один, причем и внутренний человек также имеет свои глаза и уши, которыми народ⁷⁵ должен был слышать и видеть Господа.⁷⁶ Имеет внутренний человек и прочие члены, которыми и в мыслях пользуется, и во снах. Так, и у богача есть в преисподней язык, и у бедняка палец, и у Авраама лоно.⁷⁷ Благодаря этому и души мучеников под алтарем различимы.⁷⁸ Ведь с самого начала душа, сгустившаяся в Адаме и принявшая форму тела, образовала семя как всей сущности, так и ее состояния.

Глава X

Душа является простой и однородной.

1. Для укрепления позиции нашей веры важно определить душу как простую, согласно Платону,⁷⁹ то есть как однородную в отношении, по крайней мере, ее сущности, что бы там ни утверждали искусства и науки и что бы ни говорили образы. **2.** Ведь некоторые полагают, что в душе присутствует иная природная субстанция, дух, словно одно — жить, способность, которую дает душа, другое — дышать, способность, которую дает дух, [ссылаясь на то,] что не у всех живых существ есть обе эти способности, ибо большинство только живут, но не дышат, потому что не имеют органов дыхания, легких и трахей. **3.** Какой прок при исследовании человеческой души принимать во внимание комаров и муравьев, коль скоро Бог-Творец наделил каждое из живых существ отличными от остальных внутренними органами в соответствии с устройством каждого рода, и, стало быть, любые предположения, сделанные на основании сопоставлений, будут необоснованными? Ведь человек, если он снабжен легкими и трахеями, не будет по этой причине дышать

благодаря одному, а жить благодаря другому, а муравью, если он лишен этих органов, не будет отказано в дыхании как всего лишь живущему [и не дышащему]. **4.** Для кого же настолько все ясно в Божиих делах, что он сможет предположить, что у кого-то отсутствует способность дышать? Для Герофила, пресловутого врача или, вернее, мясника, который, чтобы исследовать природу, изрезал шестьсот людей и возненавидел человека, чтобы познать его? Не знаю, изучил ли он все человеческие внутренности должным образом, ведь сама смерть изменяет только что жившие органы человека и притом смерть не естественная, но случающаяся из-за ошибки во время операции. **5.** Философы объявили как об очевидном о том, что у комаров, муравьев и моли нет легких и трахей. Скажи мне, любознательный исследователь, имеют ли они глаза, чтобы видеть? Тем не менее двигаются, куда хотят, и убегают от того и хватают то, что, увидев, узнали: покажи их глаза и обозначь их зрачки. А моль прожорлива, — укажи, где ее челюсти, достань коренные зубы. Да и комары издают громкий звук, имея слушателей даже в темноте: покажи, где у них во рту труба и копье.⁸⁰ Любому живому существу, пусть крошечному, необходимо чем-то питаться: покажи пищевод, органы пищеварения и удаления остатков. **(6.)** Итак, что мы скажем? Если жизнь возможна благодаря этим органам, они будут у всех живущих, даже если их не видно, даже если их нельзя различить из-за небольших размеров. Тебе, вероятно, будет легче поверить в это, если ты признаешь Бога искусным как в малых, так и в великих делах. **6.** Если же ты не считаешь, что в столь мелких тельцах проявляется изобретательность Бога, то признай Его величие, ибо Он дал жизнь маленьким существам, несмотря на отсутствие у них необходимых органов, так что зрение существует без глаз, питание возможно без зубов и переваривание без желудка; точно так же некоторые перемещаются без ног то быстрым струящимся движением, подобно змеям, то в попытках подняться, подобно гусеницам, то ползая и извергая слизь, подобно улиткам. **7.** Почему бы тебе не допустить, что и дышат без полостей легких и трубок трахей, на том же основании, на каком ты считаешь возможным принимать в качестве веского доказательства то, что дух присоединяется к человеческой душе, поскольку есть существа,

которые лишены духа, а духа они лишены потому, что не наделены содержащими воздух членами? Ты думаешь, что нечто способно жить без духа, но не допускаешь возможности дышать без легких? Что, по-твоему, означает дышать? Полагаешь, испускать из себя дыхание? Что означает жить? Полагаю, не испускать из себя дыхание. Ведь я должен буду так ответить, если не одно и то же дышать и жить. Но не испускать дыхание будет свойством мертвеца: следовательно, свойство живого — испускать дыхание. Но и свойство дышащего — испускать дыхание; следовательно, и дышать — свойство живого. Если бы можно было испускать дыхание и дышать без души, делом души было бы не дышать, а только жить. Но ведь жить значит дышать, и дышать значит жить. Следовательно, все это, — и дышать, и жить, — есть дело того, чьим делом является и жить, то есть души. 8. Наконец, если ты отделяешь дух [от души] по природе, отделяй и по действию: пусть оба делают что-нибудь порознь, отдельно — душа, отдельно — дух; пусть душа живет без духа, пусть дух без души дышит; пусть одно оставляет тела, другое остается; пусть смерть и жизнь совпадают. Ведь если душа и дух будут двумя разными вещами, то могут разделяться так, чтобы благодаря их разделению — одного уходящего, другого пребывающего, происходило смыкание смерти и жизни. Но никаким образом это не произойдет: следовательно, не будут двумя те, которые не могут разделиться, которые могли бы разделиться, если бы были двумя. 9. «Но можно и двум быть сросшимися». Но не будут сросшимися, если одно — жить, другое — дышать: сущности различаются по делам. Насколько теперь надежнее для тебя считать одним и тем же то, в чем ты не находишь различия, что сама душа — это дух, поскольку позволяющее дышать то же самое, что и дающее жить. Ведь что же получится, если ты пожелаешь считать день одним, а свет чем-то другим, что присоединяется ко дню, хотя сам свет и есть день? Конечно, могут быть и другие виды света, как, например, свет от огня. Могут быть и другие виды духа, как, например, дух от Бога и дух от дьявола. Итак, поскольку идет речь о душе и духе, то сама душа и будет дух, как сам день и есть свет. Ибо нечто является тем, благодаря чему оно есть как таковое.

Глава XI

Душа названа духом, потому что она дышит, а не потому, что она собственно есть дух.

1. Но настоящее исследование побуждает меня назвать душу духом, так как дышать приписывается другой сущности [то есть духу]. Поскольку мы считаем это свойством души, которую мы признаём однородной и простой, необходимо, чтобы мы объявили ее духом при определенном условии: не из-за состояния, но из-за действия, не как сущность, но как дело, потому что она дышит, а не потому, что она собственно есть дух. Ведь и дуть значит дышать. Таким образом, и душу, которую мы определяем, исходя из ее своеобразия, как дуновение, мы объявляем здесь духом по необходимости; как бы то ни было, вопреки Гермогену, который заявляет, что она состоит из вещества, а не из дуновения Бога, мы ее рассматриваем как собственно дуновение. **2.** Ибо он, пренебрегая свидетельством самого Писания, дуновение превращает в дух, чтобы считалось, что душа состоит скорее из вещества, чем из духа Божьего, поскольку невероятно, чтобы дух Божий дошел до греха, а потом до суда. Поэтому мы и там утверждаем, что душа есть дуновение, а не дух, согласно Писанию и согласно различению духа, и здесь объявляем ее духом неохотно в соответствии со сходством дыхания и дуновения. Там стоит вопрос о сущности; ведь дышать есть действие сущности. **3.** Об этом мы больше не говорили бы, если бы не еретики, которые помещают в душу какое-то непонятное семя, принесенное благодаря тайной щедрости Софии-матери, да еще при незнающем Творце,⁸¹ хотя Писание Творца, более осведомленное о своем Боге, ничего более не сообщило, кроме того, что Бог вдунул в лице человека дыхание жизни, и человек стал душою живой, посредством которой он с тех пор и живет, и дышит, поскольку достаточно обозначено различие между духом и душой в следующих свидетельствах, когда Сам Бог объявляет: *Дух от Меня вышел и дыхание всякое Я сотворил.*⁸² Ибо дыхание от Духа стало душой. И снова: *Который дал дыхание народу на земле и дух попирающим ее.*⁸³ Сначала ведь дается душа, то есть дыхание, народу, ходящему по земле, то есть во плоти поступающему по-плотски, по-

том — дух тем, кто попирает землю, то есть подчиняет дела плоти, ибо и Апостол говорит, что первое не то, которое духовное, но то, которое душевное; духовное — потом.⁸⁴ **4.** Ведь даже если Адам и стал сразу пророчествовать о той великой тайне по отношению ко Христу и Церкви.⁸⁵ *Это теперь кость от костей моих и плоть от плоти моей; ради нее оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут оба одной плотью,*⁸⁶ то он испытал случайное посещение Духа: он впал в экстаз, на него снизошла сила Святого Духа, виновница пророчеств. **5.** Ведь и злой дух есть нечто случайное. Наконец, как Дух Божий обратил впоследствии Саула в другого человека, то есть в пророка, как только было сказано: *Что это с сыном Киса? Неужели и Саул в пророках?*⁸⁷ — так и дух зла потом обратил его в иного человека, то есть в отступника. Так же вошел дьявол и в Иуду, довольно долго считавшегося одним из избранных, включая и тот период, когда он, хотя уже и мошенник,⁸⁸ однако еще не предатель, исполнял свою обязанность при ящике.⁸⁹ **6.** Итак, если никакой дух ни от Бога, и ни от дьявола не присоединяется к душе от рождения, то очевидно, что она пребывает одна до пришествия того или иного духа. Если одна, то простая и однородная по сущности и, таким образом, дышащая ни по какой иной причине, как благодаря своей сущности.

Глава XII

О душе и уме.

1. Точно так же и под разумным началом⁹⁰ (у греков это ум, νοῦς) мы понимаем не что иное, как добавление, присущее душе от природы, привитое и неотъемлемое с рождения, при помощи которого душа действует и размышляет так, что, имея его с собой, движет из себя, вместе с собой и в себя, и, таким образом, возникает впечатление, что она двигается им словно бы другим по сущности, как полагают те, которые утверждают также, что двигателем вселенной является ум — тот самый бог Сократа, тот Единородный Валентина от отца Βυθῶ и матери Σιγῆ.⁹¹ **2.** О, сколь запутана мысль Анаксагора! Ибо, придумав, что ум — начало всего,⁹² подвешивая

качели вселенной на его оси и утверждая, что он — чистый, простой и несмешивающийся, главным образом, на этом основании удаляет его от смешения с душой, но, однако, его же в другом месте объявляет душой. **3.** Эту непоследовательность отметил также и Аристотель, не знаю, более привычный свое наполнять или чужое опорожнять. Наконец, он и сам, когда давал определение уму, все же заявил, как о другой его разновидности, о божественном Уме, который потом, показав бесстрастным, отделил от общности с душой. Известно ведь, что подверженная страданию душа терпит то, что ей причитается. Поэтому она или, если срослась с умом, будет терпеть посредством его, или с ним, и ум уже нельзя будет считать бесстрастным, или, если она будет терпеть не посредством его и не с ним, то не будет сросшейся с тем, с которым и для которого ничего не претерпевает. Далее, если посредством его и с ним душа не будет терпеть, то не будет чувствовать, не будет разумной и не будет им приводиться в движение, как утверждают [некоторые философы]. **4.** Ведь Аристотель и чувства делает страданиями. Разве нет? Ведь и чувствовать значит страдать, так как страдать значит чувствовать. Также и быть рассудительным значит чувствовать, и двигаться значит чувствовать. Таким образом, всё значит страдать. Мы видим, что ничего из этого душа не испытывает, так чтобы это не приписывалось и уму, ибо посредством его и с ним это совершается. **5.** Следовательно, ум является чем-то, что, вопреки Анаксагору, может смешиваться, что, вопреки Аристотелю, подвержено страданию. Впрочем, если допускается разделение, так что ум и душа становятся сущностно двумя вещами, то одному из них будет принадлежать и страдание, и чувство, и всякое разумение, и действие, и движение, другому же — праздность и покой, и оцепенение, и оно не будет уже считаться побудительным началом, так что либо ум будет бездеятельным, либо душа. **6.** А если известно, что все это приписывается им обоим, тогда то и другое суть одно, и Демокрит будет защищать эту точку зрения, отвергая различие; и будет исследоваться, каким образом то и другое суть одно: из смешения двух сущностей или из распределения одной. Мы же говорим, что ум так сросся с душой, что он — не сущностно иной, но свойство сущности.

Глава XIII

Ум — орудие души.

1. Теперь остается рассмотреть, чему принадлежит преимущество, то есть, что чему предшествует, чтобы считать собственно сущностью то, за чем окажется преимущество, а то, над чем эта сущность главенствует, будет рассматриваться как ее природное свойство. В самом деле, кто не отдаст все главенство душе, по названию которой именуется весь человек? 2. «Скольких душ содержи», — говорит богач, не говорит: «умов», и кормчий желает спасения душ, а не умов, и крестьянин на работе и воин в сражении утверждают, что они душу, а не ум полагают. О чьих опасностях или желаниях — ума или души — чаще упоминают? До чего, говорят, есть дело у находящихся при смерти, — до ума или души? Наконец, сами философы и сами врачи, хотя и намеревались рассуждать об уме, назвали, однако, свои трактаты «О душе». ⁹³ 3. Сошлюсь и на примеры из Писания: чтобы обратиться к Себе человеческий ум, Бог всегда обращается к душе, душу побуждает и взывает к ней. Ее спасти приходит Христос, ее угрожает погубить в геенне, запрещает ее высоко ценить ⁹⁴ и Сам, Добрый Пастырь, кладет ее за Своих овец. Ты убедился, что душа имеет преимущество перед умом и единство своей сущности, так что можешь понять, что ум является ее орудием, а не покровителем.

Глава XIV

Душа является несоставной и неделимой.

1. Кроме того, душа является одинарной и простой и целой сама по себе, несоставная и неделимая, ибо она — неразложимая. Ведь если бы она была составной и разложимой, то уже не была бы бессмертной. Поэтому, так как душа не смертная, она и неразложимая, и неделимая. Ибо разделяться значит разлагаться, а разлагаться значит умирать. 2. Ее, однако, пытаются разделять на части: Платон, например, — на две, ⁹⁵ Зенон — на три, Аристотель — на пять, Панэций ⁹⁶ — на шесть, Соран — на семь, Хри-

сипп — на восемь, Аполлофан⁹⁷ — на девять, некоторые стоики — на двенадцать, а Посидоний⁹⁸ — и на большее число частей. Последний, начав с двух компонентов: ведущего, который называют ἡγεμονικόν, и умозрительного, который называют λογικόν, затем разделил их на семнадцать⁹⁹ компонентов. Так, один за другим философы делят душу на разное число частей. **3.** Таковыми будут не столько части души, сколько силы, способности и функции, как заключил о них и Аристотель. Ибо они являются не членами сущности души, но природными свойствами, таковыми, как способность движения, действия, мышления; или чем-нибудь другим в этом роде, подобно пяти всем известным чувствам: зрению, слуху, вкусу, осязанию, обонянию. Даже если для каждого из них отводят определенные центры в теле, то подобное распределение в душе не приведет к ее расчленению, поскольку и само тело не разделяется так на члены, как не разделяется и душа, как бы ни хотели этого они (мои оппоненты). **4.** Но из множества членов составляется одно тело, так что здесь мы имеем дело скорее со срастанием, чем с разделением. Посмотри на в высшей степени необыкновенное сооружение Архимеда, я имею в виду гидравлический орган, — столько в нем частей, столько деталей, столько соединений, столько проходов для тонов, столько кратчайших путей для звуков, столько устройств для вариаций ладов, столько рядов трубок, но все будет одной громадой. Так и дуновение, которое из него исходит благодаря работе водного нагнетательного насоса, не будет разделяться на части по той причине, что подается через разные части инструмента, будучи цельным по своей сущности, разделенным же в процессе действия [органа]. **5.** Этот пример подходит и для Стратона,¹⁰⁰ Энесидема и Гераклита: ведь и они оберегают единство души, которая, будучи разлитой по всему телу и всюду присутствующей, словно дуновение через полости в тростнике, различными способами проявляется через чувства не столько расчлененная, сколь распределенная. Как все эти проявления души называются, и по какому своему разделению определяются, и в каких границах тела замыкаются, пусть лучше рассматривают врачи да философы; нас устроит немного.

Глава XV

У души есть ведущее начало, пребывающее в сердце.

1. Прежде всего, есть ли в душе некая высшая относящаяся к жизни и разуму основа, которую называют *ἡγεμονικόν*, то есть ведущее начало, ибо, если его существование будет отрицаться, всё в душе будет поставлено под сомнение. В самом деле, те, кто его (т. е. *ἡγεμονικόν*) отрицают, перво-наперво превратили в ничто саму душу. **2.** Некий мессенец Дикеарх,¹⁰¹ из врачей же Андрей и Асклепиад¹⁰² устранили ведущее начало души, утверждая, что в самом уме находятся чувства, главенство которых они отстаивают. Асклепиад несется в бой, вооружившись еще и тем доказательством, что большинство живых существ, когда у них удалены те части тела, в которых, как чаще всего полагают, находится ведущая часть души, некоторое время продолжают еще жить и, несмотря ни на что, что-то ощущают, как мухи и осы, и саранча, если отсечешь им головку; козы, черепахи и угри, если извлечешь сердце; следовательно, ведущего начала души не существует, так как если бы оно существовало, то при его исчезновении вместе с местопребыванием жизненная сила души не сохранялась бы. **3.** Но большинство философов не согласны с Дикеархом: Платон, Стратон, Эпикур, Демокрит, Эмпедокл, Сократ, Аристотель; не согласны с Андреем и Асклепиадом и врачи: Герофил,¹⁰³ Эрасистрат,¹⁰⁴ Диокл,¹⁰⁵ Гиппократ и сам Соран, а теперь и превосходящие их всех числом мы, христиане. Обучаясь у Бога, мы исходим из двух положений: что существует ведущее начало в душе и что ему в теле отведено определенное местопребывание. **4.** Ведь если мы читаем о Боге как об *исследующем и наблюдающем сердце*,¹⁰⁶ если также пророк Его испытывается при разглашении тайн сердца,¹⁰⁷ если Сам Бог размышления сердца в народе предугадывал: *что помышляете в сердцах ваших дурное?*¹⁰⁸ если и Давид: *сердце чистое воздвигни во мне, Боже!*¹⁰⁹ и Павел говорит: *сердцем веруют к праведности*,¹¹⁰ и Иоанн говорит: *сердцем своим каждый осуждается*,¹¹¹ если, наконец, кто посмотрит на женщину с вожделением, уже совершил с ней прелюбодеяние в сердце,¹¹² то сразу проясняется и то, и другое: и что есть ведущее начало в душе (с которым соединяется

божественное стремление), то есть относящаяся к разуму и жизни сила (ведь то, что обладает разумом, живет), и что оно пребывает в той самой сокровищнице тела, которую постоянно зрит Бог, **Б.** дабы ты не думал, что это ведущее начало приводится в движение извне, согласно Гераклиту, и не колышется по всему телу, согласно Мосхиону,¹¹³ и не заключается в голове, согласно Платону, и не в темени председательствует, согласно Ксенократу, и не в головном мозге покоится, согласно Гиппократу, но и не вокруг основания мозга, как считает Герофил, и не в оболочке его, как считает Стратон и¹¹⁴ Эрасистрат, и не в центре бровей, как считает Стратон-Физик, и не во всем панцире груди, как считает Эпикур, но что возвестили уже и египтяне, и те, которые считались истолкователями пророчиц, — это же гласит и знаменитый стих Орфея или, возможно, Эмпедокла: *чувство у человека в крови, что около сердца.*¹¹⁵ **Б.** И Протагор,¹¹⁶ и Аполлодор,¹¹⁷ и Хрисипп это понимают, даже если опровергнутый ими Асклепиад исследует своих коз, бляющих без сердца, и отгоняет своих мух, летающих без головы; пусть все те, кто об устройстве человеческой души судит по состоянию животных, знают, что скорее они сами живут без сердца и мозга.

Глава XVI

Две части души: природное разумное начало и возникшее позже неразумное.

1. Для веры приемлемо и то, что Платон делит душу на две части: на разумное и неразумное начала. Этому определению и мы со своей стороны рукоплещем, лишь бы то и другое не приписывалось природе души. Ибо природным должно считаться такое разумное, которое дано душе изначально, понятное дело, разумным Творцом. Ибо что неразумное Бог мог бы произвести Своим велением, не говоря уже о том, что особым образом выпустить Своим дыханием? Неразумное же надо мыслить как нечто более позднее, что произошло по внушению змия, то есть пресловутое грехопадение, и затем вросшее и укоренившееся в душе наподобие уже чего-то природного, ибо это случилось в самом начале природы. **2.** Кроме того, так

как тот же Платон природным называет только разумное, как пребывающее в душе Самого Бога, если мы также неразумное приписываем природе, которую наша душа получила от Бога, то равным образом неразумное будет от Бога, поскольку оно природное, ибо Бог есть Создатель природы. Но ведь проникновение греха в мир произошло из-за дьявола, всякий же грех — неразумное; итак, неразумное — от дьявола, от которого и грех, чуждый Богу, Которому чуждо все неразумное. Поэтому отличие разумного и неразумного вытекает из различия создателей. **3.** Поэтому, когда Платон, оставив разумное лишь для Бога, выявил две разновидности неразумного: «вспыльчивое», которое именуют *θυμικός*, и «вожделирующее», которое называют *ἐπιθυμητικός*,¹¹⁸ так что первое у нас оканчивается общим со львами, второе с мухами, разумное же — с Богом, я вижу, что из-за того, что открывается нам во Христе, мне нужно пересмотреть и это положение. **4.** Гляди, ведь вся эта триада есть и в Господе: и разумное, благодаря которому Он учит, благодаря которому рассуждает, с помощью которого мостит пути спасения; и вспыльчивое, из-за которого Он нападает на книжников и фарисеев,¹¹⁹ и вожделирующее, благодаря которому Он страстно желает есть пасху со Своими учениками.¹²⁰ **5.** Итак, нам не всегда следует выводить из неразумного вспыльчивое и вожделирующее, каковы начала, как мы знаем, разумно сходились в Господе. Бог будет негодовать разумно, то есть на тех, на кого должен, и будет страстно желать того, что Его достойно. Ведь Он будет негодовать на дурного и желать спасения доброму. **6.** И Апостол говорит о желании: *Если кто епископства желает, хорошего дела желает*,¹²¹ и, называя желание хорошим делом, показывает его как разумное. Разрешает и негодование. Как же иначе, если он и сам его испытывает? *О если бы те были исторгнуты*, — говорит, — *которые вас смущают*.¹²² Разумно и негодование, которое происходит из-за любви к дисциплине. **7.** А когда говорит: *Были и мы некогда по природе сынами гнева*,¹²³ порицает неразумную вспыльчивость, которая не той природы, что от Бога, но той, которую внедрил в нас дьявол, который и сам назван господином своего строя: *Не можете служить двум господам*,¹²⁴ и именован отцом: *Вы суть от отца дьявола*,¹²⁵ дабы ты не колебался приписать обладание дру-

гой природой, позднейшей и поддельной, также и тому, о ком ты читаешь как о сеятеле плевел и ночном вредителе зернового посева.¹²⁶

Глава XVII

Об истинности пяти чувств.

1. Нас также касается исследование тех пяти чувств, о которых мы узнаём вместе с первыми буквами, — кое-что из этой области используется и еретиками. Это — зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. **2.** Их истинность весьма резко критикуют академики,¹²⁷ и, согласно некоторым, также Гераклит, Диокл и Эмпедокл; во всяком случае, Платон, объявляющий в «Тимее», что способность чувствовать неразумна и смешана с воображением.¹²⁸ В вину зрению вменяется обман, состоящий в том, что весла в воде кажутся согнутыми или переломленными вопреки знанию об их целостности, четырехугольная башня издали предстает как круглая, совершенно правильная колоннада искажается, словно сужающаяся к концу, а поднятое на недостижимую высоту небо соединяется с морем. **3.** Точно так же слух представляется виновным в обмане, когда, например, мы думаем, что гул — в небе, а это — повозка, или когда грохочет гром, а мы уверены, что это — громохание повозки. Также обстоит дело и с обонянием, и вкусом: поскольку одни и те же благоговония и одни и те же вина оцениваются ниже при последующем употреблении. Так и осязание подвергается обвинению, поскольку одни и те же полы кажутся весьма неровными для рук, для ног — достаточно гладкими, и в банях один и тот же бассейн с нагретой водой кажется сначала очень горячим, затем — весьма прохладным. **4.** Кроме того, говорят, мы таким же образом вводимся в заблуждение чувствами, когда переменяем мнения. Сдержанные стоики обвиняют во лжи не всякое чувство и не всегда. Эпикурейцы весьма решительно утверждают, что истина у всех чувств одинаковая и неизменная, но объясняют это иначе, дескать, конечно, не чувство лжет, но мнение; в самом деле, чувство испытывает воздействие, а не мнит, душа же мнит. Они отделили и мнение от чувства, и чувство от души. **5.** Но откуда мнение, если не от чувства?

Если бы зрение не воспринимало круглую башню, не было бы и мнения об округлости ее. А откуда чувство, если не от души? Наконец, душа, лишенная тела, лишена и чувства. Таким образом, и чувство от души, и мнение от чувства, а душа — всё. Впрочем, гораздо лучше будет предположить, что, как бы то ни было, есть нечто такое, что то, что нам сообщают чувства, делает иным, чем оно есть в действительности. Далее, если может быть сообщено то, чего нет в действительности, то почему таким же образом не может быть сообщено то, чего нет в чувствах, но есть в тех обстоятельствах, которые вмешиваются сами собой? **6.** Можно исследовать и их. Ведь вода повинна в том, что в ней весло кажется согнутым или сломанным; в самом деле, вне воды весло представляется зрению целым. Мягкость же ее сущности, благодаря которой она на свету делается зеркалом, ломает прямую линию, качая отражение, в зависимости от того, ударили по ней или привели в движение. Так и башня на открытом пространстве из-за большого расстояния кажется иной, чем на самом деле. Ибо равномерно разлитый вокруг воздух, при одинаковом освещении окружая углы, заглаживает линии. Так и однообразная колоннада сужается к своему концу, пока ряд, сходясь в точку, не истончится в том направлении, в каком простирается. Так и небо соединяется с морем там, где из сил выбивается зрение, которое, пока оно может, отделяет одно от другого. **7.** Что же иное вводит в заблуждение слух, как не сходство звуков? И если впоследствии благовоение менее благоухает, вино теряет вкус и бассейн менее греет, все равно первоначальная сила всюду остается в целости. Впрочем, относительно шероховатого и гладкого рúки и нóги, то есть нежные и толстокожие члены, вполне естественно расходятся в восприятии. **8.** Таким образом, чувства обманываются не случайно. А если не без причин чувства вводятся в заблуждение, а через чувства — и мнения, то уже не в чувствах, которые следуют за вызывающими заблуждение обстоятельствами, надо поместить обман, и не во мнениях, которые определяются чувствами, следующими за вызывающими заблуждение обстоятельствами. **9.** Те, которые безумны, принимают одних за других. Так Орест увидел мать в сестре,¹²⁹ Аякс — Улисса в скоте,¹³⁰ Афант¹³¹ и Агава¹³² — зверей в сыновьях. В этой лжи ты будешь упрекать гла-

за или неистовство? Для тех, которые страдают разлитием желчи, все является горьким. Ты будешь упрекать в вероломстве их вкус или состояние здоровья? Чувства могут порой притупляться и обманываются лишь в течение какого-то времени, а потому они не лживы. **10.** Мало того, даже самим вызывающим заблуждение обстоятельствам нельзя приписать обман. Ведь они объяснимы, а то, что объяснимо, не может считаться обманом. То, что должно происходить именно так, как происходит, не есть ложь. Итак, если и сами вызывающие заблуждение обстоятельства освобождаются от беславия, то насколько больше чувства, над которым эти обстоятельства неограниченно властвуют! Поэтому нам следует отстаивать за чувствами и истинность, и достоверность, и безупречность на том, главным образом, основании, что они сообщают не что другое, нежели то, что им предписывают обстоятельства, делающие иным, чем в действительности, то, что возвещается чувствами. **11.** А что делаешь ты, о наглейшая Академия?! Ты опрокидываешь весь строй жизни, нарушаешь весь природный порядок, обесцениваешь провидение Самого Бога, Который оказывается поставившим чувства лживыми и вероломными начальниками над познанием всех Своих дел, обитанием в них, управлением и пользованием ими. Разве не благодаря им все творение доступно для нас? Разве не благодаря им мир получил свое вторичное оснащение, — множество искусств, знаний, наук, занятий, обязанностей, торговых связей, лекарств, советов, утешений, пищи, нарядов, украшений, — всего того, что придает вкус жизни, когда благодаря именно этим чувствам единственный из всех существ — человек — оказывается разумным, способным к восприятию понятий и знаний, и самой Академии? **12.** Но ведь Платон, чтобы не давать никаких свидетельств в пользу чувств, отрицает в «Федре» от лица Сократа, что он может познать самого себя, как советует Дельфийская надпись; а в «Теэтете» прямо отказывает себе в способности знать и чувствовать. А к тому же в «Федре» он откладывает возможность высказать истинное, то есть последнее, суждение на время после смерти. И тем не менее он философствовал, будучи живым. **13.** Нельзя, нельзя нам подвергать сомнению истинность этих чувств, чтобы не сомневаться относительно их достоверности и во Христе, чтобы,

не дай Бог, не сказали, что Он сатану, низвергнутого с небес,¹³³ увидел ошибочно, или что Он ошибочно услышал голос Отца, свидетельствующего о Нем,¹³⁴ или что Он обманывался, когда прикоснулся к теще Петра,¹³⁵ или что Он почувствовал позднее иной запах от умащения, которое принял для Своего погребения,¹³⁶ что Он ощутил позднее иной вкус вина, которое освятил в память о Своей Крови.¹³⁷ **14.** Таким образом, ведь и Маркион предпочел верить в Него как в призрачного, отвергая в Нем истинность целого тела. Однако у апостолов Его природа не была изображена неверно; достоверными были их зрение и слух на горе,¹³⁸ достоверным был и вкус того вина, пусть и воды сначала, на браке в Галилее,¹³⁹ достоверным было и прикосновение Фомы, ставшего потом доверчивым. Прочитай свидетельство Иоанна: *что мы увидели, — говорит, — что услышали, мы увидели глазами нашими, и руки наши это осязали о Слове жизни.*¹⁴⁰ Ложно, разумеется, это свидетельство, если природа обманывает чувства глаз, ушей и рук.

Глава XVIII

Интеллект нельзя предпочитать чувству и отделять от него.

1. Обращаюсь к интеллектуальному, — каким образом Платон его, отделенное от телесного, вручил еретикам, достигнув познания еще до своей смерти. Ведь он говорит в «Федоне»: *Как быть в отношении самого обладания знанием? Будет ли тело помехой или нет, если взять его спутником при исследовании? Нечто подобное говорю я: имеет ли некую истинность зрение и слух для людей? Разве не ропщут на нас постоянно поэты за то, что мы неверно слышим и видим?*¹⁴¹ Он вспомнил, надо думать, комика Эпихарма:¹⁴² *ум видит, ум слышит, остальное — глухо и слепо.* **2.** Вот потому он и повторяет: тот, дескать, превосходит других в постижении, кто, приобщаясь к истине, постигает ее преимущественно умом, не отдавая предпочтение зрению и не привлекая никакого чувства в помощь уму, но пользуясь при размышлении самым чистым мышлением для постижения сущности

вещей, при полном отказе от глаз и ушей и (это необходимо сказать) от всего тела как приводящего душу в смятение и не позволяющего ей овладеть истинным знанием, когда к ней присоединяется тело. **3.** Итак, мы видим, что вместо телесных чувств предусматривается как гораздо более удобное иное снаряжение, а именно силы души, дающие постижение той истины, суть которой не находится перед глазами и не доступна телесным чувствам, но далеко превосходит возможности бытового познания, пребывая в сокровенном и в вышнем, и у Самого Бога. Ведь Платон полагает, что существуют некоторые невидимые бестелесные надмирные сущности, божественные и вечные, которые он называет идеями, то есть формами, образцами и причинами природных вещей, явных и доступных телесным чувствам, и что первые являются истинными, последние же их копиями. **4.** Разве не видны в этом еретические семена гностиков и валентиниан? Конечно, отсюда они заимствуют различие телесных чувств и интеллектуальных сил, которое приспособливают и к притче о десяти девах так, чтобы пять неразумных символизировали телесные чувства, очевидно, неразумные, ибо легко обманывающиеся; мудрые же выражали интеллектуальные силы, разумные, конечно, ибо они прикасаются к той истине, тайной и высшей, пребывающей у плеромы — сосредоточения еретических идей. Ведь это — их эоны и генеалогии.¹⁴³ **5.** Таким образом, они и восприятие разделяют на интеллектуальное — от их духовного семени, и на чувственное — от душевного, ибо оно никак не может воспринять духовное; духовному принадлежит невидимое, душевному же — видимое, низкое и временное, которое, представленное в образах, доступно чувству. Вот почему мы заблаговременно объявили, что ум есть не что иное, как добавление и надстройка к душе, и что дух есть не что-то чуждое ей, но то, что она сама производит при дыхании; впрочем, его следует рассматривать как придаток, который или Бог впоследствии, или дьявол вдохнул. **6.** Так вот, мы не усматриваем за различием чувственного и интеллектуального ничего иного, кроме различия, существующего между вещами телесными и духовными, видимыми и невидимыми, открытыми всем и тайными, ибо первые предназначены для чувства, вторые — для позна-

ния. Однако и те, и другие считаются подвластными душе, которая точно так же телом ощущает телесное, как умом познает бестелесное, так что у нее сохраняется возможность одновременно чувствовать и познавать. **7.** В самом деле, разве чувствовать не означает познавать, а познавать — чувствовать? Или чем будет чувство, если не познанием того, что им воспринимается? Чем будет познание, если не восприятием той вещи, которая познается? Откуда берутся орудия пытки для истязания простоты и терзания истины? Кто мне покажет чувство, не понимающее того, что оно чувствует, или понимание, не чувствующее того, что оно понимает, чтобы доказать, что одно возможно без другого? **8.** Если телесное ощущается, а бестелесное познается, то различны лишь роды вещей, а не вместительности чувства и интеллекта, то есть не душа и ум. Наконец, чем воспринимается телесное? Если умом,¹⁴⁴ то уже и ум — чувственное, а не только интеллектуальное, ведь когда он познает — чувствует, ибо, если не чувствует, то и не познает. Если же душой воспринимается телесное, то уже и сила души интеллектуальная, а не только чувственная, ведь когда она чувствует — познает, ибо если не познает, то и не чувствует. Точно так же, чем, соответственно, постигается бестелесное? Если умом, то где будет душа? Если душой, то где будет ум? Ведь то, что различается, должно поочередно отсутствовать, когда осуществляет свои функции. **9.** Ты можешь подумать, что ум отделен от души: ведь порою получается так, что мы не знаем, что увидели или услышали, так как ум якобы был в другом месте. Тем более я настаиваю на том, что и сама душа не видела и не слышала, ибо была в другом месте вместе со своей силой, то есть умом. Ибо, когда человек безумствует, его душа безумствует не потому, что ум ее оставил, но потому, что ум в то время страдает вместе с душой, — впрочем, более всего страдает душа. **10.** Чем это подтверждается? Тем, что после ухода души и ум в человеке не обнаруживается; итак, он всюду следует за той, с которой и в конце не разлучается. Поскольку же ум повинуетя и приписывается душе, то точно так же и понимание приписывается той, которой повинуетя ум, которому приписывается понимание. Пусть интеллект превосходит чувство и лучше разбирается в таинствах, все равно он, как и чувство, — неотъемлемая сила души. Для меня

это не важно, если только интеллект не предпочитается чувству для того только, чтобы на том основании, на каком он признается более мощным, его считали более несхожим. Вслед за несхожестью мне следует опровергнуть и предпочтение, отдаваемое интеллекту, могущее дойти до веры в лучшего Бога. **11.** Но о Боге мы готовы поспорить с еретиками даже на их поле.¹⁴⁵ Трактат же этот посвящен душе, и здесь уместно рассуждать о том, что не следует лукаво предпочитать интеллект чувству. Ведь даже если то, что, будучи духовным, постигается интеллектом, превосходит то, что, будучи телесным, постигается чувством, то это будет превосходство вещей, то есть более высокого над более низким, а не предпочтение интеллекта чувству. Ибо как может интеллект превосходить чувство, которым он информируется для познания действительности? **12.** Если действительность постигается через образы, то есть невидимое познается через видимое (и Апостол пишет нам: *Ведь невидимое Его от создания мира оказывается познанным из творений*,¹⁴⁶ и Платон пишет еретикам: *То, что проявляется, есть облик скрытого и совершенно необходимо, чтобы этот мир был неким прообразом какого-то другого*¹⁴⁷), то не кажется ли тебе, что интеллект пользуется чувством как проводником, руководителем и важнейшей основой, и что без чувства истина не может быть постигнута? А потому, каким образом интеллект может быть могущественнее того, благодаря чему он существует, в чем нуждается, чему обязан всем, что познаёт? **13.** Так мы приходим к двойному выводу, что интеллект нельзя предпочитать чувству (ведь то [т. е. интеллект], благодаря чему нечто [т. е. чувство] осмысливается, ниже его) и что интеллект нельзя отделять от чувства (ведь то, [т. е. чувство], благодаря чему нечто, [т. е. интеллект], существует, существует вместе с ним).

Глава XIX

Опровержение тех, кто утверждает, что человек получает интеллект позже души.

1. Нельзя не упомянуть и о тех, которые хотя бы на небольшое время отделяют душу от интеллекта. Ведь этим они готовят осно-

вание для утверждения, что интеллект, так же как и ум, внедряется позже, а именно в том возрасте, когда интеллект начинает проявляться. **2.** Они утверждают, что дети имеют только душу, благодаря которой они лишь живут, но не являются вместе с тем также и разумными, ибо не все разумно, что живет; что, наконец, и деревья живут, но, однако, не разумны, согласно Аристотелю¹⁴⁸ или кому-нибудь другому, наделяющему совершенно всё одушевленной субстанцией (которая, согласно нашему учению, принадлежит лишь человеку, являясь не только творением Бога, ибо и остальное таково, но и дыханием Бога, ведь она — единственная, о которой мы говорим как о рождающейся вместе со всем ее оснащением). **3.** И если нас вынуждают говорить о деревьях, мы используем этот пример, поскольку не в деревцах лишь этих, но еще и в веточках и даже в черенках, как только они появляются из ямок, присутствует собственная сила души. Однако она до времени медлит, пуская корни и подрастая, и укрепляясь, доколе возраст не сделает внешний вид деревьев таким, в каком природа проявляется во всей своей полноте. По какой другой причине и ветки позже прививаются, и листья позже образуются, и соответственно позже почки набухают, и цветы распускаются, и соки струятся, если все, что необходимо для роста, в них самих не покоится и не увеличивается, укрепляясь в частях? **4.** Итак, деревья и разумеют, и живут, благодаря свойству и жить, и разуметь, заложенному в них с раннего возраста. В самом деле, вот я вижу лозу, еще нежную и незрелую, однако знающую уже свое дело и стремящуюся держаться за что-нибудь: так, опираясь и обвиваясь вокруг, она и растет. Короче говоря, не дожидаясь, когда с ней поступят в соответствии с правилами сельской науки, она растет без подпорки, без тычины и, если чего коснется, без принуждения любовно прильнет к нему и обовьет скорее благодаря своему природному свойству, чем твоей воле: спешит оказаться в безопасности. **5.** Вижу, что и плющи, сколько их не сдерживай, сразу стремятся к тому, что над ними, и виснут, когда перед ними уже ничего нет, так как предпочитают устремляться переплетенными зарослями по стенам, чем быть вытоптаннами на земле кем попало. Напротив, если деревьям из-за строения плохо, они от-

ступают от него по мере роста! Посмотри на ветви, которые по природе должны быть обращены в другую сторону, и по тому, как дерево отклонилось от стены, признай его одушевленность! Оно удовольствовало малыми размерами знающего свое будущее куста, которые постигло с самого начала, отступая даже от развалин. **6.** Почему мне не утверждать, что деревья обладают мудростью и знанием? Если они живут, как полагают философы, если имеют разумение, с чем философы не согласны, если и ветки с самого начала обладают познанием, то насколько больше это относится к человеку, чья душа, словно некий черенок от ствола Адама, для распространения взятая и вверенная плодородной материнской утробе, разрослась со всем, чем она снабжена: интеллектом и чувством. **7.** Я солгу, если скажу, что ребенок, как только поприветствовал жизнь криком, не свидетельствует, что он почувствовал и осознал тот факт, что родился, обнаруживая сразу все чувства: и зрение — реагируя на свет, и слух — реагируя на звук, и вкус — чувствуя влагу, и обоняние через запахи, и осязание — коснувшись земли.¹⁴⁹ Таким образом, вышеупомянутый первый крик ребенка вызван первыми движениями чувств и первыми проявлениями понимания. **8.** Более того, глядя на жизнь, достойную слез, некоторые понимают этот жалобный плач как предсказание несчастий, так что душа с самого рождения должна считаться предвидящей, а тем более понимающей. Так, ребенок духом проверяет мать, духом испытывает кормилицу, духом признает няньку, отворачиваясь от чужой груди и отвергая незнакомую колыбель, не желая никого, кроме тех, к кому привык. **9.** Откуда у него суждение о новом и о привычном, если он не обладает разумом? Откуда у него это ощущение раздражения и ласки, если он не мыслит? Было бы весьма удивительно, если бы дети были по своей природе полными жизни, не имея духа, и по своей природе впечатлительными, не имея интеллекта. Но ведь Христос, из уст младенцев и детей воспринявший хвалу,¹⁵⁰ объявил не лишенными разума и детей и младенцев: дети смогли представить Ему свидетельство, победив навстречу с выражением одобрения,¹⁵¹ младенцы, убитые ради Него, испытали, по крайней мере, насилие.¹⁵²

Глава XX

Душа однородна по семени, разные судьбы обуславливаются внешними воздействиями.

1. Таким образом, теперь мы заключаем, что все природное душ присутствует в ней самой в качестве ее сущностного и с ней растет, и преуспевает с того момента, как появляется она сама. Как говорит и наш Сенека: *Присущи нам семена всех искусств и возрастов, и Бог-учитель незаметно производит дарования*,¹⁵³ то есть, из семян врожденных и скрытых в младенчестве, к которым относится и интеллект. Ведь из них развиваются таланты. 2. Далее, и в семенах плодов имеется один образ каждого рода, развитие у них, однако, будет разным: одни растения поднимаются в полный рост, другие достигают еще лучшего результата, иные вырождаются: в зависимости от климата и состояния почвы, сообразно с уходом и заботой, в зависимости от времен года, в зависимости от обстоятельств и случайностей. Так и душа может быть однородной по семени, многообразной по росту. Здесь ведь и местность имеет значение. 3. Говорят, в Фивах рождаются вялые и глупые, в Афинах наиболее рассудительные и красноречивые, где в Колитте¹⁵⁴ мальчики меньше чем за месяц начинают говорить еще неразвившимся языком. Ведь и Платон утверждает в «Тимее», что Минерва, когда она возводила сей город, учла прежде всего то, что природа края обещает замечательные таланты. Поэтому и сам он в «Законах» Мегиллу и Клинию предписал заботиться о месте создания государства. Но Эмпедокл причину природного остроумия или тупоумия видит в качестве крови, совершенство и преуспевание выводит из обучения и воспитания. Однако говорить о национальных особенностях стало уже обычным делом. Комедиографы насмеяются над боязливymi фригийцами; Саллюстий¹⁵⁵ порицает суетных мавров и диких далматийцев; лживых критян даже Апостол клеймит.¹⁵⁶ 4. Возможно, кое-что зависит и от телосложения, и от здоровья. Тучность препятствует рассудительности, худосочие благоприятствует, паралич истощает ум, чахотка сохраняет. Гораздо больше будут признаваться, помимо дородности и здоровья, те факторы, которые заостряют или притупляют ум. Заостря-

ют науки, образование, искусства, практика, дела, профессии; при-
тупляют незнание, праздность, бездействие, страсти, неопытность,
безделье, пороки, а кроме этого некие начальствующие силы.¹⁵⁷

5. В самом деле, начальствуют, по крайней мере, согласно нашему
учению, Господь Бог и дьявол — [Его] соперник; согласно же обще-
му мнению, — провидение, рок, необходимость, судьба и свобода
воли. Ведь это различают философы, и мы уже пообещали в по-
священном этому вопросу трактате¹⁵⁸ разобрать это в соответствии
с верой. **6.** Очевидно, сколь велики те воздействия, которые одну и
ту же природу души располагают так разнообразно, что они обыч-
но приписываются природе, в то время как являются не видами, но
уделами одной природы и сущности, той именно, которой Бог надел-
лил Адама и которую сделал матрицей всех; и они останутся судь-
бами, а не видами одной субстанции, то есть это различие — нрав-
ственное: сколь бы великим оно не было бы теперь, оно таковым не
окажется в самом начале рода, в Адаме. Ведь все это должно бы
находиться в нем как в источнике природы и оттуда со всем разно-
образием изливаться, если бы существовало различие природы.

Глава XXI

*О свободе воли и изменчивости природы всех рожденных
и сотворенных.*

1. И если природа души однородна в Адаме с самого начала, преж-
де возникновения стольких дарований, то, стало быть, не много-
образна, так как при наличии стольких дарований однородна, и не
тройственна¹⁵⁹ по примеру все еще разрушаемой валентинианов-
ской триады, которая и в Адаме не обнаруживается. **2.** Ибо что в
нем духовного? Если оно в нем есть потому, что он предсказал ту
великую тайну о Христе и Церкви: *Это — кость от костей моих
и плоть от плоти моей, она будет названа женщиной, потому
оставит человек отца и мать свою и прилепится к жене своей,
и будут оба одной плотью,*¹⁶⁰ то это случилось впоследствии, ког-
да Бог навел на него беспамятство, духовную силу,¹⁶¹ от которой
зависит пророчество. **3.** Если в нем проявилось также и зло, когда
он нарушил заповедь, то не надо думать, что является природным

то, что он совершил по наущению змея; оно столь же не природное, сколь и не вещественное, ибо веру в вещество мы уже исключили.¹⁶² А если не духовным и не, как говорится, вещественным было то, что принадлежит лично ему (если бы он был из вещества, сам был бы семенем зла), то остается, чтобы в нем одним и единственным было то природное, что называется душевным, которое, как мы утверждаем, является по своему состоянию простым и однородным. **4.** После этого остается выяснить, следует ли считать изменчивым то, что объявлено природным. Ведь еретики отрицают, что природа изменчива, чтобы наделить каждую часть своей триады характерными постоянными чертами,¹⁶³ ибо дерево доброе дурных плодов не приносит, и дурное — добрых, и никто с колючего растения не срывает смоквы, и с терновника — винограда.¹⁶⁴ Следовательно, если дело обстоит таким образом, то и из камней Бог не сможет воздвигнуть сынов Аврааму,¹⁶⁵ и исчадья змеинные не смогут принести плодов покаяния,¹⁶⁶ и Апостол ошибся, написав: *Были и вы когда-то от тьмы*¹⁶⁷ и *были и мы когда-то по природе сынами гнева*¹⁶⁸ и *среди них были также и вы, но теперь вы омыты*.¹⁶⁹ **5.** Но святые изречения никогда не будут противоречить одно другому. Не даст ведь дерево дурное добрых плодов, если не будет привито, а доброе даст дурные, если о нем не будут иметь попечения, и камни станут сынами Авраама, если будут преобразованы в соответствии с верой Авраама, и исчадья змеинные принесут плоды покаяния, если извергнут яд злобы.¹⁷⁰ **6.** Это будет сила божественной благодати, которая, разумеется, могущественнее природы, имеющая в нас зависимое от нее начало — свободу выбора, называемое *αὐτεξούσιον*, которое, так как и само является природным и изменчивым, к чему бы ни склонялось, склоняется в соответствии с природой. То, что в нас находится *τὸ αὐτεξούσιον* сообразно с законами природы, мы уже и Маркиону¹⁷¹ показывали, и Гермогену.¹⁷² **7.** А может, и природному состоянию надо будет дать определение так, чтобы оно определялось двояко: как состояние рожденного и нерожденного, сотворенного и несотворенного? И, таким образом, у того, что окажется рожденным и сотворенным, его природа будет допускать изменение: ведь и возрождаться сможет, и восстанавливаться. Нерожденное же и несотворенное пребудут

неподвижными. Поскольку это соответствует одному лишь Богу как единственному нерожденному и несотворенному, а потому бессмертному и неизменному, то, очевидно, что природа всех прочих рожденных и сотворенных обратима и изменчива, так что, даже если троичность должна быть приписана душе, ее следует объяснять исходя из случайных изменений, а не из устройства ее природы.

Глава XXII

Определение души.

1. Гермоген уже слышал от нас о прочих природных свойствах души (о них мы говорили в связи с их защитой и доказательством), благодаря которым душа познается скорее как родственная Богу, чем как родственная веществу. Эти свойства будут здесь лишь названы, чтобы не казалось, что они пропущены. Ведь мы, как было сказано выше, наделили душу свободой выбора и господством над вещами, а порою и пророческим даром, отличным от того, которым по Божьей благодати обладают пророки. Итак, я уклонюсь от повторного рассмотрения ее устройства, чтобы перейти к исследованию истории ее появления. **2.** Мы определяем душу как рожденную из дыхания Бога, бессмертную, телесную, имеющую образ, простую по сущности, рассудительную в том, что ее касается, разнообразно развивающуюся, свободную в принятии решения, подверженную случайностям, благодаря своим дарованиям изменчивую, разумную, владычицу, прорицательницу, происходящую из одной души.¹⁷³ Теперь следует рассмотреть, каким образом она из одной [души] происходит, то есть откуда, когда и каким образом она возникает.

Глава XXIII

Мнения различных еретиков, заимствующих учение Платона.

1. Некоторые считают себя сошедшими с неба с такой же уверенностью, с какой говорят о своем неминуемом возвращении обратно, как показал Сатурнин, ученик Менандра-симонианина, утверждая, что созданный ангелами человек, будучи вначале творением хрупким, слабым и нестойким, извивался на земле наподобие

червя, так как у него отсутствовали силы твердо стоять на ногах; затем он по милосердию Высшей Силы (по образцу которой, не вполне, однако, постигнутому, он был наудачу создан) обрел искорку жизни, которая его подняла и поставила прямо, которая постоянно его одушевляет и после ухода из жизни отнесет к первоисточнику.

2. Но и Карпократ¹⁷⁴ так много требует для себя небесного, что его ученики свои души уже и со Христом, не говоря уже об апостолах, совершенно уравнивают и, когда хотят, ставят выше,¹⁷⁵ якобы от высшей силы получив эти души, презирующие начала, властвующие над миром.

3. Апеллес сообщает, что души были подвигнуты огненным ангелом, Богом Израиля и нашим, при помощи земной пищи на то, чтобы они оставили свои наднебесные обиталища; после этого он образовал вокруг них грешную плоть.

4. Валентинова толпа втискивает в душу семя Софии, благодаря которому они по видимым образам узнают истории и «милетские рассказы»¹⁷⁶ о своих зонах.

5. Мне поистине жаль, что Платон стал «поставщиком пряностей» для всех еретиков. Ведь это его мнение, высказанное им в «Федоне»,¹⁷⁷ что души и отсюда идут туда, и оттуда — сюда, а также в «Тимее»,¹⁷⁸ что порождения Бога, когда им было поручено создать смертных, взяв для души бессмертное начало, окружили его смертным телом словно ледяной коркой; затем, — что этот мир есть образ какого-то другого.

6. Чтобы придать достоверность тому, что душа прежде пребывала с Богом в небесах, соприкасаясь с идеями, а оттуда приходит сюда и здесь по образцам вспоминает то, что узнала раньше, он разработал новое доказательство, *μαθήσεις ἀναμνήσεις*, что означает, что учения — это воспоминания; ведь, приходя отсюда сюда, души забывают то, среди чего они находились прежде; затем, узнав от видимых вещей, припоминают. Итак, таким доказательством Платон вводит то, что заимствуют еретики, и я полностью опровергну еретиков, если разобью доказательство Платона.

Глава XXIV

Опровержение учения Платона о воспоминании души.

1. Во-первых, я не соглашусь с тем, что душа склонна к забвению: ведь Платон признал за ней такую божественность, что она

оказывается равной Богу. Он делает ее нерожденной, — одно лишь это я мог бы использовать для доказательства полной божественности. К тому же он признает ее бессмертной, нетленной, бестелесной (ибо он полагает, что и Бог таковой), невидимой, неизобразимой, однородной, главенствующей, разумной, интеллектуальной. Чем большим он мог бы объявить душу, если бы намеревался провозгласить ее Богом? **2.** Мы же ничего к Богу не приближаем и тем самым ставим душу гораздо ниже Его, ибо признаем ее рожденной и вследствие этого менее причастной божественности и блаженству, рассматривая ее как дыхание, а не как дух. Признавая ее бессмертной, так как это в ней от божества, говорим, что она подвержена страданию, так как это в ней следствие рождения, а потому она с самого начала допускает отклонения, а значит, способна забыть. Об этом достаточно сказано в моей полемике с Гермогеном. **3.** Впрочем, чтобы душу можно было считать Богом на основании полного уравнивания всех свойств, она не должна быть подвластна никакой страсти, стало быть, и забвению, так как забвение — это настолько великое оскорбление, насколько велик предмет гордости того, кому оно наносится, то есть память, которую и сам Платон объявил спасением для чувств и рассудка,¹⁷⁹ а Цицерон — сокровищем всех научных занятий. Не подвергается сомнению то, могла ли божественная душа утратить память, а вызывает сомнение, могла ли она вновь обрести то, что утратила. Ведь та, которая не должна была забывать, если забыла, сомневаюсь, сможет ли вспомнить. Таким образом, и забвение, и воспоминание более подходит той душе, о которой говорю я, а не той, о которой говорит Платон. **4.** Вторым моим возражением будет следующее: делаешь ли ты душу по природе постигающей идеи или нет? «Конечно, по природе», — говоришь ты. Следовательно, никто не согласится, что исчезает природное знание природного; исчезнет знание искусств, профессий, наук, дисциплин; исчезнет, возможно, знание своих дарований и страстей, которые кажутся природными, однако таковыми не являются, поскольку, как мы уже показали, они зависят от случайностей, связанных с местом, образом жизни, полнотой тела, здоровьем, с господствующими силами и со свободой воли. **5.** Знание же природного даже в зверях не сла-

беет. Лев совсем забудет о свирепости, наученный в процессе дрессировки кротости, и, потрясая своей огромной гривой, станет забавой какой-нибудь царицы Береники,¹⁸⁰ облизывая языком ее щеки. Повадки покинут зверя, знание же природного сохранится. Не забудет он о естественной пище, о природных лекарствах, о естественных страхах. И если царица ему предложит еду из рыбы и пирогов, он пожелает мясо; и если больному приготовит средство от ядовитого укуса, лев будет искать обезьяну; и хотя никакое охотничье копье против него не приготовлено, петуха,¹⁸¹ однако, устрасится. **6.** Также и у человека, пожалуй, самого забывчивого из всех, не изгладится из памяти лишь знание природного, будучи единственным природным. Он всегда будет помнить о еде, когда голоден, и о питье, когда испытывает жажду, и о том, что глазами смотрят, ушами слушают, носом нюхают, устами пробуют на вкус и рукой трогают. Это, конечно, есть те чувства, которые философия недооценивает, предпочитая умозрительное. **7.** Итак, если природное знание чувственного сохраняется, каким образом знание умозрительного, которое считается лучшим, пропадает? Откуда берется сама сила забвения, предшествующая воспоминанию? «Она возникает, — скажет кто-нибудь, — за большой промежуток времени». Достаточно опрометчивое заявление. Ведь протяженность времени не имеет отношения к вещи, которая провозглашается нерожденной и, благодаря прежде всего этому, считается вечной. Ибо то, что вечное, — потому что оно нерожденное, — не имея ни начала, ни конца, не допускает по отношению к себе никакой меры времени. А то, для которого не существует никакой меры времени, не подчинено времени вследствие какого бы то ни было изменения, и для него не имеет значения продолжительность времени. **8.** Если время является причиной забвения, почему память начинает подводить с того момента, как душа вводится в тело, словно бы после этого стала испытывать на себе воздействие времени та, которая, несомненно, до вселения в тело, существовала не вне времени? Но, войдя в тело, она забывает сразу или несколько позднее?¹⁸² Если сразу, то какова будет продолжительность времени, которую еще нельзя вычислить? Если немного позднее, то, значит, в этот промежуток до времени забве-

ния душа все еще была помнящей. И как получается, что позже она забывает и потом опять вспоминает? И сколь продолжительным должно считаться то время, за которое забвение овладевает ею? Думаю, всей жизни не хватит для уничтожения памяти о столь длительном до вселения в тело веке. **9.** Но Платон снова изменяет свое объяснение, указывая как на причину на тело, словно можно верить, что рожденная сущность лишает силы нерожденную. Велики же и многочисленны различия тел в зависимости от национальности людей, размеров, внешности, возраста, здоровья. Следовательно, обнаружатся и различия в степени забвения? Но забвение у всех одинаковое. Следовательно, телесность во всем своем многообразии не будет причиной одинакового результата. **10.** Многие доказательства, которые мы уже приводили Гермогену, подтвердили, по свидетельству самого Платона, наличие у души дара прорицания. Но нет никого из людей, кто бы и сам иногда не ощущал свою душу вѣщей, авгуром знаменья, опасности или радости. Если тело не заглушает способность прорицания, то, думаю, оно не будет мешать и памяти. Души забывают и вспоминают, конечно, в одном и том же теле. Если телесное состояние каким-либо способом вселяет забвение, то каким образом оно допускает противоположное ему воспоминание (ибо само воспоминание после забвения есть возобновляющаяся память)? То, что противодействует первой памяти, почему не противится и второй? **11.** Наконец, кто обладает лучшей памятью, нежели дети, как души более свежие, еще не окунувшиеся в домашние и общественные заботы, занимающиеся одними лишь науками, изучение которых становится воспоминанием? Почему не все мы одинаково вспоминаем, а только философы, хотя все одинаково забываем? Причем и философы не все. Платон, надо думать, единственный среди столь великого леса язычников, на столь обширном лугу мудрецов идеи и забыл, и вспомнил. **12.** Итак, если это важнейшее доказательство оказалось уязвимым во всех отношениях, то опровергнуто равным образом и все то, что с ним связано: души считаются нерожденными, обитающими в небесах, причастными там божественному, оттуда спустившимися и здесь вспомнившими, — надо думать, для оказания помощи еретикам.

Глава XXV

Опровержение мнения, что душа появляется после рождения.

1. Только теперь я обращаюсь к причине этого заблуждения, чтобы изложить, каким образом души происходят из одной, когда, где и каким образом зачинаются. Не имеет значения, предпринимается ли исследование философом, еретиком или простым народом.

2. Нет никакого отличия между учителями истины и ее противниками, особенно теми из них, которые настолько дерзки, что предполагают, что душа не зачинается во чреве матери и не одновременно с формированием плоти создается и производится, но запечатлевается извне на еще не живущем младенце после родов; что, кроме того, семя, переданное женским половым органам при совокуплении и естественным движением усиленное, сгущается в простую сущность плоти; что она, произведенная на свет, при выходе из утробной печи испускающая пар, размягченная жаром, словно раскаленное и тут же погруженное в холодную воду железо, пораженная холодом воздуха, получает животворящую силу и издает звук. Так думают стоики с Энесидеом и, порой, сам Платон, когда он учит, что чуждая телу, в другом месте находившаяся и не допущенная в утробу душа с первым дыханием младенца вводится, а с последним выдохом исходит. Посмотрим, не выдумал ли он это в соответствии со своим желанием. Среди же врачей был Гикесий, предавший природу и свое искусство. **3.** Думаю, им было стыдно утверждать то, что и женщины знают. А насколько позорнее быть опровергнутым женщинами, чем одобренным! Ибо никто не будет в этом деле более подходящим учителем, судьей, свидетелем, как сам их пол. Ответьте, матери, и вы, которые беременны, и вы, роженицы! Бесплодные же и мужчины пусть молчат! Исследуется истина вашей природы, вопрошается достоверность вашего страдания.¹⁸³ Не чувствуете ли вы некую постороннюю жизненную силу в рождающемся плоде, из-за которого трепещут внутренности, дрожат бока, волнуется вся область живота, постоянно меняется положение бремени? Не приносят ли эти движения вам радость и чувство безопасности, так как благодаря им вы уверены, что ребенок живет и играет? Если прекращается его беспокойство, не пуга-

етесь ли вы сначала за него? Не слышит ли он уже в вашей утробе, когда в ответ на новый звук начинает волноваться? Не требуете ли вы для него ненужной вам пищи, не чувствуете ли из-за него отвращение к определенной еде, не делитесь ли болезнями, по крайней мере, не получает ли он от вас все, вплоть до ваших ушибов, которые запечатлеваются на тех же его членах, на каких и у вас, так что он, находясь внутри, берет себе и материнские повреждения?

4. Если синяк или покраснение — это излияния крови, то крови не будет без души. Если болезнь всегда приступает к душе, то болезни не будет без души. Если питание, голодание, рост, убыль, страх, движение, осязание принадлежит душе, то тот, кто испытывает это, будет жить. И тот перестает жить, кто перестает испытывать. А ведь рождаются и мертвые. Каким образом это происходило бы, если бы они не были [ранее] живыми? Кто такие мертвые, если не те, кто прежде был живым? Даже и в самом чреве ребенок умерщвляется по жестокой необходимости, когда, при выходе повернув в бок, отказывается выйти наружу, — убийца матери, если не погибнет.

5. Так, есть среди медицинских орудий инструмент с гибким устройством, которым сначала принуждают открыться отдаленные места, с ножом кольцевой формы, которым в соответствии с отчаянным решением рассекаются члены внутри утробы, с тупым крючком, которым все злодеяние совершается при насильственном «рождении». Есть также медное жало, которым осуществляется само убийство при этом тайном разбое. Его по производимому им детоубийству называют *ἐμβρυοσφάκτην* — губителем живого, разумеется, младенца. Этот инструмент был и у Гиппократата, и у Асклепиата, и у Эрасистрата, и у Герофила, который резал и взрослых, и у более мягкосердечного Сорана, уверенных, что зачато было живое существо, и выказавших сострадание к подобным несчастнейшим младенцам таким образом, что те должны были быть прежде убиты, а не терзаться живыми. **6.** Относительно необходимости этого преступления не сомневался, думаю, и Гикесий, хотя он и утверждал, что душа к уже родившемуся добавляется из удара холодного воздуха, потому что само наименование души у греков соответствует охлаждению.¹⁸⁴ Неужели варварские и римские народы иначе одушевлялись, так как назвали душу иначе, чем *ψυχήν*? Однако какое

множество людей, живущих под раскаленным небом, опаленных так, что изменился цвет их кожи? Откуда получают душу те, у которых нет холодного воздуха? Я уж молчу о тепле в спальнях покоях и обо всех способах поддерживать там высокую температуру, необходимую роженицам, для которых, конечно, очень опасны сквозняки. Чуть ли не в самих банях рождается плод, и сразу слышится крик.

7. Впрочем, если холод воздуха был бы сокровищницей душ, то за пределами Верхней и Нижней Германии, скифских стран, Альп и Аргейских гор никто не должен был бы рождаться. Однако на теплом Востоке и на Юге и народы более многочисленные, и дарования более яркие, в то время как все сарматы отличаются косным умом. Более острые умы должны были бы возникать на холоде, если бы души приходили из морозца, ведь сила (ум) сопровождает сущность (душу).

8. После такой подготовки мы можем вспомнить также и тех, которые после рассечения живота матери живыми вдохнули воздух некие Либеры¹⁸⁵ и Сципионы.¹⁸⁶ А если кто-нибудь, как например Платон, равным образом не допускает, чтобы две души как и два тела сходились в одном теле, я ему показал бы не только две души как и два тела, находящиеся в одном теле — у беременных, но многое другое, соединенное с душой, а именно демоническую сущность, представленную не одним, как в самом Сократе, но семью духами, как в Магдалине,¹⁸⁷ и числом легион, как в Геразене.¹⁸⁸ Душа же [плода] легче будет соединяться с душой [матери] на основании общности сущности, чем нечистый дух из-за различия природы.

9. Но он же (т. е. Платон), призывая в шестой книге «Законов» остерегаться, чтобы порча семени из-за некоей низости совокупления не передала недуг телу и душе, не знаю, в прежнем ли своем высказывании более отходил от своего учения, или в этом. Ведь он показывает, что душа вводится из семени, о котором советует заботиться, а не из первого дыхания новорожденного. Откуда, спрашиваю, берется сходство души, из-за которого мы напоминаем в том, что касается наших дарований, родителей, согласно свидетельству Клеанфа, если мы не происходим из семени души? Почему же и древние астрологи считали рождение человека с момента зачатия,¹⁸⁹ если не тогда же появляется и душа, к которой имеет прямое отношение дыхание, если оно действительно есть?

Глава XXVI

Писание подтверждает то, что душа есть у еще неродившихся младенцев.

1. Но всякое непостоянство человеческого мнения — до установленных Богом границ. Я уже направляюсь, замедляя шаг, в наши рубежи, чтобы доказать христианину истинность того, что я ответил философам и врачам. Брат, воздвигни веру на своем собственном фундаменте,¹⁹⁰ посмотри на преисполненные жизнью утробы святейших женщин, и не только на уже дышащих там младенцев, но и пророчествующих. **2.** Вот лоно Ревекки волнуется,¹⁹¹ а далеко еще до времени родов, и нет никакого толчка воздуха. Вот двойной плод бьется в материнском чреве, а никоим образом еще не два народа.¹⁹² Пожалуй, была необыкновенной резвость младенцев, борющихся раньше, чем они начали жить, приобретших боевой дух раньше, чем дыхание, если они, подпрыгивая, всего лишь встревожили мать. Но когда плод обнаруживается, и число детей выясняется, и предсказание вспоминается, думаю, подтверждается уже не только наличие душ у младенцев, но и их битвы. **3.** Тот, кто опережал при рождении, удерживался отстающим, еще не до конца вышедшим, родившимся только рукою.¹⁹³ И если он сам душу впитал от первого вздоха платоновским способом, или из холодного воздуха выбрал, как учат стоики, как быть с тем, кто ожидался, кто все еще удерживался внутри и уже удерживал снаружи? Еще, думаю, не дыша, овладел стопой брата, оставаясь все еще горячим, страстно желал выйти первым из матери. О, дитя! — и соперничающее, и сильное, и уже неуступчивое, думаю, потому что живое. **4.** Посмотри также на исключительные в своем роде зачатия и при том весьма необыкновенные, — зачатие бесплодной и Девы, — которые по этой причине могли бы произвести на свет неполноценных детей в соответствии с потрясением природы, так как одна — глуха к семени, к другой не прикасался мужчина. Может быть, надлежало без души родиться тем, кто был зачат не как обычно, но и они живут, каждый в чреве своей матери. Ликует Елизавета, ее толкнул изнутри Иоанн.¹⁹⁴ Прославляет Бога Мария,¹⁹⁵ Христос внутри Ее к этому побудил. Матери узнают своих детей, узнанные

равным образом ими самими, конечно, живущими, обладавшими не только душой, но и духом. **5.** Так, ты читаешь голос Бога и к Иеремии: *Прежде, чем Я тебя образовал во чреве, я познал тебя.*¹⁹⁶ Если Бог образовывает человека во чреве, то душу в него вдыхает так, как сделал это вначале: *И образовал Бог человека и вдохнул в него дыхание жизни.*¹⁹⁷ Бог мог познать человека во чреве только всего целиком: *И прежде, чем ты вышел из лона, Я освятил тебя,*¹⁹⁸ — неужели еще остающегося неживым телом? Конечно нет: ведь *Бог — Бог живых, а не мертвых.*¹⁹⁹

Глава XXVII

Душа и тело зачинаются одновременно.

1. Итак, каким образом было зачато живое существо? Одновременно ли были отлиты сущности тела и души или одна из них предшествовала другой? Мы говорим, что обе они, конечно же, одновременно и зачинаются, и образуются, и совершенствуются, также как и выходят наружу, и что нет промежутка в зачатии, благодаря которому можно было бы определить очередность.²⁰⁰ **2.** Суди о первом по последнему: если смерть определяется не иначе, как разделение тела и души,²⁰¹ то противоположность смерти, жизнь, не иначе будет определена, как соединение тела и души. Если разделение для обеих сущностей происходит одновременно через смерть, то причиной этому служит характер соединения обеих сущностей, происходящего в одно и то же время через жизнь. **3.** Далее, мы признаём, что жизнь начинается с момента зачатия, так как утверждаем, что душа существует с момента зачатия; ведь жизнь начинается с того момента, с какого появляется душа. Следовательно, одновременно соединяется для возникновения жизни то, что одновременно разъединяется, чтоб вызвать смерть. Если мы одному отдаем первенство, другому — второе место, то время оплодотворения тела и души в зависимости от очередности должно быть разным. В этом случае, когда попадет семя тела, а когда души? **4.** Если время оплодотворения будет разным, то (из-за различия времени) будут считаться раздельными и вещества, образующие то и другое семя. Ведь даже если мы признаем две разновидности семе-

ни, телесную и душевную, мы, однако, будем утверждать, что они нераздельны и, таким образом, возникают одновременно, в одно и то же мгновение. И да не устыдимся неизбежного толкования. Природу нужно почитать, а не стыдиться. Сокупление позорится похотью, а не обстоятельствами, при которых оно совершается. Непристойно отклонение, а не нормальное состояние, поскольку последнее благословлено Богом: *Растите и умножайтесь*,²⁰² уклонение же проклято, — прелюбодеяния, разврат и публичные дома. **5.** Итак, при этом обыкновенном половом акте, который соединяет мужчину и женщину, при обычном, говоря, сокуплении, как известно, и душа и тело действуют одновременно, душа — вожделием, тело — старанием, душа обеспечивает вдохновение, тело — движение. Итак, когда единым порывом их обоих потрясается весь человек, проливается семя всего человека, получающее жидкость от телесной сущности, жар — от душевной. А если душа у греков — «холодное» имя, то почему тело хладеет, когда она удаляется? **6.** Наконец (пусть уж я буду рисковать стыдливостью, а не правдоподобием), в том самом жаре величайшей страсти, когда выбрасывается порождающая жидкость, разве мы не чувствуем, что нечто исходит также и от души, и даже слабеем и утрачиваем силу, так что темнеет в глазах? Это и будет душевное семя, тотчас возникающее из истечения души, как и то выделение, телесное семя, — из очищения тела. **7.** Примеры происхождения человека — наиболее достоверные: плоть в Адаме — из ила. Что другое ил, как не наилучшая влага? Из нее будет происходить жидкость семени. Душа — из дуновения Бога. Что другое дуновение Бога, как не пар от дыхания? Из него будет происходить то, что мы испускаем вместе с той жидкостью. **8.** Так как при сотворении два различных и разделенных начала, ил и дуновение, образовали одного человека, две соединенные в одно сущности свое семя также смешали и передали затем эту форму человеческому роду для его продолжения, чтобы и теперь два начала, пусть различных, однако также соединенных вместе изливались и, проникнув вместе в борозду на своей ниве, вместе из обеих сущностей производили человека, в котором, в свою очередь, будет его семя по роду его,²⁰³ как предназначено всему, что порождает. **9.** Итак, из одного человека происходит все

это изобилие душ, поскольку природа выполняет, надо думать, Божие предписание: *Растите и умножайтесь*.²⁰⁴ Ведь и в самом вступлении к одному из дел: *сделаем человека*²⁰⁵ были предсказаны все потомки употреблением множественного числа: *и пусть владычествуют над рыбами морскими*.²⁰⁶ В этом нет ничего удивительного: в семени — залог будущих посевов.

Глава XXVIII

Разоблачение обмана Пифагора.

1. Что за сказку, теперь уже устаревшую, вспомнил Платон о круговороте душ:²⁰⁷ они отсюда уходят и опять сюда возвращаются и рождаются, и, таким образом, получается, что они вновь из мертвых делаются живыми? Пифагорова выдумка, как утверждают некоторые. Альбин²⁰⁸ считает ее божественной, возможно, принадлежащей египетскому Меркурию. Но ничто не является божественным, если оно не принадлежит единому Богу, громовой голос Которого слышен в пророках, апостолах, в самом Христе. Моисей намного древнее даже Сатурна, примерно на девятьсот лет,²⁰⁹ не говоря уже о Сатурновых правнуках; во всяком случае, гораздо божественнее Моисей, который дал описание человеческого рода от начала мира по отдельным поколениям, поименно, по годам, достаточно подтвердив божественность своего труда божественностью речи. **2.** Если же самосский софист является вдохновителем Платона в вопросе о постоянном круговращении душ, возможном благодаря попеременному замещению мертвых и живых (разумеется, это Пифагор), то, хотя он в остальном и хорош, однако, чтобы подкрепить это мнение, предавался не только гнусному, но и безрассудному обману. Знай, если не знаешь, и верь нам. Он симулирует смерть, прячется в подземелье, обрекает свое терпение на семь лет пребывания там; между тем то, что он намеревался сообщить в подкрепление своих слов о тех, кто умер впоследствии, узнает от единственной посвященной в его план помощницы — матери. Как только ему показалось, что его тело приобрело ужасный вид древнего мертвеца, он появился из ложной гробницы, словно бы вернувшийся из преисподней. **3.** Кто не поверил бы, что ожил тот, кого

он считал умершим, особенно когда слышал от него то, что об умерших позже он не мог, кажется, узнать нигде, кроме как в преисподней? Таким образом, изречение, что живые делаются из мертвых, — весьма старое. А что, если бы оно было более новым? Истина не требует древности, и ложь не избегает новизны. Я узнаю явную ложь, освященную древностью. Как может быть не обманом то, подтверждение чего также строится на лжи? Как я поверю, что не лжет Пифагор, который лжет для того, чтобы я поверил? Каким образом он убедит меня в том, что раньше, прежде чем стать Пифагором, он был и Эфалидом,²¹⁰ и Евфорбом,²¹¹ и Пирром-рыбаком, и Гермотимом (все это для того, чтобы убедить, что живыми делаются из мертвых): как сможет это сделать тот, который ложно поклялся, что он — воскресший Пифагор? Ведь насколько вероятнее то, что он сам, как он есть, однажды вернулся к жизни, чем то, что он возвращался столько раз и каждый раз в образе другого человека, настолько обманул в более серьезном тот, который солгал в менее важном. **4.** «Но он узнал щит Евфорба, некогда посвященный Дельфам, и назвал своим, и доказал это на основании знаков, не известных всем». Вспомни про подземелье его, и верь, если можешь. Ведь тот, кто выдумал такую хитрость, вредную для здоровья и обкрадывающую жизнь, истерзанную семилетним пребыванием под землей, недоеданием, праздностью, сумраком, тот, у которого столь велико было презрение к небу, как не решится на безрассудство, как не попытается удовлетворить любопытство, чтобы узнать о знаке на том щите? **5.** Может быть, он нашел сведения о нем в каких-нибудь тайных исследованиях? Может быть, до него дошли какие-нибудь отголоски молвы — остатки уже исчезнувшей традиции? Может быть, он узнал от храмового служителя, тайно заплатив за осмотр? Мы знаем также, что магия способна для разведывания тайного [пользоваться] катаболическими («сбивающими с ног»), паредрическими («сидящими рядом») и пифоническими («чрево вещающими») духами. И Ферекид, учитель Пифагора, не предсказывал ли при помощи таких хитростей (чтобы не сказать, бредил)? Может быть, тот же демон находился в Пифагоре, который в Евфорбе совершил кровавые подвиги? Наконец, почему тот, кто доказывал, что он — Евфорб, ссылаясь на щит, не узнал также ни одного из

своих троянских боевых товарищей? Ведь и они уже ожили бы, если бы живые возникали из мертвых.

Глава XXIX

Опровержение учения о переселении душ.

1. Известно, что становятся мертвыми из живых, однако из этого не вытекает, что и живые — из мертвых. Ведь от начала живые предшествуют мертвым, а отсюда равным образом следует, что от начала мертвые приходят позже, появляясь не откуда-нибудь, а из живых. Те имели возможность, из чего им лучше возникнуть, только бы не из мертвых; эти не имели, откуда им лучше произойти, кроме как из живых. **2.** Итак, если от начала живые не из мертвых, то почему впоследствии из мертвых? Неужели иссяк тот первоисточник, каким бы он ни был? Или способ возникновения стал вызывать недовольство? А каким образом он остался прежним в том, что касается мертвых? Тот факт, что мертвые изначально — из живых, не говорит ли о том, что они — всегда из живых? Ведь или в обоих случаях первоначальный способ возникновения должен был бы оставаться прежним, или в обоих случаях измениться, чтобы, если живым следовало впоследствии возникать из мертвых, точно так же следовало бы мертвым не возникать из живых. **3.** Если доверие к этому построению не обязано быть полным, (**3.**) противоположное не всегда и всюду возникает из противоположного. Ведь и мы можем противопоставить в качестве противоположного рожденное и нерожденное, зрячесть и слепоту, молодость и старость, мудрость и неразумие; но, однако, нерожденное из рожденного не появляется из-за того, что противоположное возникает из противоположного; и зрячесть не появляется после слепоты на том основании, что слепота появляется после зрячести; и юность не восстанавливается после наступления старости потому, что юность увядает, сменяясь старостью; и мудрость не притупляется, сменяясь вновь неразумием, из-за того, что мудрость вытесняет неразумие. **4.** И Альбин, робея перед своим Платоном, старается тщательно распределить подобные виды противоположностей, словно они не столь разъединены в своем абсолютном отличии друг от друга,

сколь те, которые он объясняет в соответствии с мнением своего учителя, — я говорю о жизни и смерти. Но ведь не возвращается назад жизнь после смерти, на том основании, что смерть наступит, когда заканчивается жизнь.

Глава XXX

Опровержение учения о переселении душ (продолжение).

1. Что же мы ответим на остальное? Во-первых, если живые были бы из мертвых, как и мертвые — из живых, то оставалось бы всегда одно и то же число всех людей, а именно то, которое в самом начале вступило в жизнь. Ведь живые появились раньше мертвых, потом мертвые из живых, и опять из мертвых — живые. И поскольку это заимствование всегда происходило бы из числа одних и тех же людей, то всегда было бы постоянным количество людей, которые происходили бы из одних и тех же. Ибо уходило бы их не больше и не меньше, чем возвращалось. **2.** Однако мы находим в сочинениях о человеческих древностях, что род людской постепенно разрастался, тут аборигены, кочевники, изгнанники, честолюбцы захватывают земли (например, скифы — парфянские, темениды — Пелопоннес, афиняне — Азию, фригийцы — Италию, финикийцы — Африку), тут обычные переселения, которые называют *ἀποικίας*, цель которых — уменьшить число жителей [в метрополии], приводят к тому, что множество народа врывается в другие области. Ведь метрополии, пребывая и по сей день на своих прежних местах, одолжили другим странам еще больше своих соплеменников, чем осталось в них самих. **3.** Конечно же, и сам земной шар у всех на глазах становится день ото дня все более ухоженным и более заселенным, чем прежде. Все уже доступно, все известно, везде видны плоды человеческой деятельности, восхитительнейшие поместья вытеснили из памяти образ пользующихся раньше дурной славой пустошей, пашни подчинили себе леса, домашний скот обратил в бегство диких зверей, засеиваются пески, покрываются насаждениями скалы, осушаются болота, городов столько, сколько раньше не было хижин. Уже и острова не внушают ужас, и горные вершины не устрашают; повсюду дома, везде народ, везде государство, везде

жизнь.²¹² **4.** Лучшее свидетельство человеческой многочисленности: мы обременительны миру, нам едва хватает средств к существованию, и нужда стала сильнее, и жалобы у всех, и это при том, что природа нас уже не выдерживает. Действительно, зараза, голод, войны, гибель городов при землетрясениях, должны считаться лекарством, словно подрезание разросшегося человеческого рода. Однако, хотя подобные секиры сразу срубаят великое множество смертных, мир еще ни разу не устрашился возвращения этого множества живых из мертвых сразу спустя тысячу лет.²¹³ А ведь равные условия утраты и восстановления сделали бы это весьма заметным, если бы живые получались из мертвых. **5.** Почему же через тысячу лет, а не сразу из мертвых возникают живые: ведь если не сразу присоединяется то, что уничтожено, существует опасность полного истребления при опережающем восстановлении уменьшения, так как эта передышка жизни была бы не сопоставима с тысячелетним промежутком времени, будучи, разумеется, гораздо более короткой и поэтому более способной прежде угаснуть, чем вновь вспыхнуть? Итак, поскольку та (т. е. жизнь), которая таким образом прекратилась бы, если бы живые возникали из мертвых, не прекращается, то не следует верить в то, что живые возникают из мертвых.

Глава XXXI

Нелепость учения о переселении душ.

1. А если живые и возникают из мертвых, то, конечно, каждый отдельно из каждого отдельно. Итак, следует, чтобы души отдельных тел, каждая поодиночке, возвращались в отдельные тела. Но если по две, по три и по пять принимаются одной утробой, то живые уже не будут возникать из мертвых, ибо не каждый отдельно из каждого отдельно, но так проявится первоначальная форма, ведь и ныне множество душ выводятся из одной. **2.** Затем, хотя души отделяются в разном возрасте, почему они возвращаются в одном и том же возрасте? Ибо все с младенчества наполняются душой, возвращающейся как младенец. Как же получается, что умерший старик возвращается младенцем? Если душа при движущейся

вспять жизни уменьшается вне тела, то насколько лучше было бы, чтобы через тысячу лет душа возвращалась более преуспевшей, конечно, в том же возрасте, в каком ее застала смерть, чтобы вторично воспринять тот возраст, который оставила? **3.** Но даже если бы они возвращались всегда одними и теми же, они, конечно, должны были бы приносить с собой пусть не те же самые формы тел и не те же самые судьбы, но, по крайней мере, прежние отличительные черты своих дарований, занятий и склонностей, ибо они напрасно считались бы теми же самыми, будучи лишены того, благодаря чему подтверждалось бы их тождество. «Откуда тебе известно, — говоришь ты, — что все тайным образом не происходит именно так, но тысячелетний век отнимает способность воспоминания, из-за чего души возвращаются тебе неизвестными?» Но я знаю, что всё происходит не так, когда ты мне представляешь Пифагора-Евфорба. **4.** Ведь действительно хорошо известно, что Евфорб имел отважную и воинственную душу: о его славе говорят щиты. Пифагор же имел душу столь бездеятельную и невоинственную, что, избегая сражений тогдашней Греции, предпочел покой Италии, посвятив себя занятиям геометрией, астрономией и музыкой, будучи далеким от занятий и склонностей Евфорба. Пирр занимался ловлей рыбы, Пифагор, напротив, ее не ел, воздерживаясь от употребления в пищу живых существ. Эфалид же и Гермотим набрасывались на бобы, считая их обычной пищей, Пифагор, напротив, завещал своим ученикам даже не переходить через бобовые посадки.²¹⁴ **5.** Итак, каким образом возвращаются те же самые души, тождество которых не подтверждается ни дарованиями, ни привычками, ни пищей? Наконец, из столь большого числа греков учтены лишь четыре души. И почему только у греков ежедневно случается переселение душ и перевоплощение, а не у всякого народа, с людьми любого возраста, звания, пола, в конце концов? Почему один лишь Пифагор помнит себя то одним, то другим, а не я? **6.** Или если это — преимущественное право философов, и, в особенности, греческих, словно бы ни скифы, ни индийцы не занимались философией, почему ни Эпикур, ни Хрисипп, ни Зенон, ни даже сам Платон, которого мы, пожалуй, сочли бы Нестором²¹⁵ благодаря меду его красноречия, не помнят, что они были кем-то раньше?

Глава XXXII

Опровержение учения о вселении человеческой души в животных.

1. Но ведь и Эмпедокл говорит: «кустом и рыбой я был», считая недостойным вспомнить себя каким-нибудь героем, думаю, потому, что в своем безумии он возомнил себя богом. А почему он не возомнит себя тыквой, столь пошлый, и хамелеоном, столь надутый? Совершенно как рыба, он предпочел поджариться, бросившись в Этну, чтобы не гнить в какой-нибудь тайной могиле. И после этого для него закончились перевоплощения, как летний обед после жареного. 2. Следовательно, точно таким же образом здесь нам нужно бороться с еще более странным предположением, выводящим зверей из людей и людей из зверей. Оставим в покое кусты и травы, чтобы не быть принужденными более смеяться, чем учить. Мы говорим, что человеческая душа никаким образом не может переходить в животных, даже если ее выводить, согласно философам, из первоначальных сущностей. 3. Ведь если душа — огонь или вода, или кровь, или дух, или воздух, или свет, мы должны вспомнить, что любые животные враждебны какому-нибудь одному из этих видов; огню — хладнокровные: (водяные) змеи, звездчатые ящерицы, саламандры²¹⁶ и все те, кто происходит от соперничающего элемента, то есть из воды. Равным образом враждебны воде сухие и лишённые соков: засухе радуется саранча, мотыльки и хамелеоны. Так же враждебны крови те, кто лишен ее пурпурного цвета: улитки, червяки и большая часть рыб. Духу же враждебны те, которые, кажется, не дышат, будучи лишёнными легких и трахей: комары, муравьи, моль и маленькие существа такого рода. Так же воздуху враждебны те, которые, всегда живя под землей и под водой, лишены возможности его вдыхать (ты их знаешь лучше, чем их название). Так же свету враждебны те, кто совершенно слеп или имеет глаза, способные видеть только во мраке: кроты, летучие мыши, совы. Все это мне нужно для того, чтобы учить на примере явных и очевидных сущностей. 4. Впрочем, если бы я удержал атомы Эпикура или увидел числа Пифагора, или натолкнулся на идеи Платона, или захватил энтелехию (внутреннюю целеустремлен-

ность) Аристотеля, то и в этих видах я нашел бы, пожалуй, животных, которых противопоставил бы друг другу, исходя из их противоположности. Ведь я утверждаю, что из какой бы упомянутой выше сущности ни состояла человеческая душа, она не могла бы преобразаться в столь враждебных каждой отдельной сущности животных и при своем переходе приносить с собой свою основу тем, от которых она скорее должна была бы удаляться и отталкиваться, чем усваиваться и приниматься, — из-за существования между ними того важнейшего противоречия, которое обеспечивает различие сущностного порядка, а также из-за прочих противоречий, вызванных присущим каждой природе развитием. **5.** Ведь человеческая душа обрела особые и местопребывание, и пропитание, и устройство, и ощущения, и склонности, и способы совокупления и рождения, а также дарования, затем дела, радости, отвращение, пороки, страсти, удовольствия, болезни, лекарства, свой, наконец, способ жизни и смертельный исход. **6.** Следовательно, каким образом та душа, которая прильнула к земле, отнюдь не лишенная страха перед высотой и глубиной, утомляемая восхождением по лестницам, могущая утонуть при погружении в пруды, прыгнет впоследствии в воздух в орле или спрыгнет в море в угре?²¹⁷ Каким образом она, вскормленная на пище изысканной и тонкой и притом старательно приготовленной, будет пережевывать, не говорю мякину, но шипы и горечь дикорастущей листвы, червей, обитающих в навозных кучах, даже ядовитых тварей, если превратится в козу или в перепела; мало того, [как она будет есть] мертвечину, даже человечину, помня, разумеется, себя, находясь в медведице и льве? Подобным образом ты приведешь и другие примеры несоответствия. Чтобы нам не задерживаться, подробно рассказывая об отдельных случаях, — какой бы ни был образ самой человеческой души, какой бы ни была ее величина, что она будет делать в гораздо более крупных или мелких, чем она, животных? Ведь необходимо, чтобы всякое тело наполнялось душой и чтобы всякая душа покрывалась телом. Каким образом в этом случае душа человека наполнит слона? Каким образом она будет покрываться плотью в комаре? Если настолько она растянется или сожмется, разумеется, подвергнется опасности. **7.** А поэтому я прибавляю: если никоим образом она

не приемлет подобного перемещения в животных, не сопоставимых с ней ни по размеру тел, ни по прочим законам, которым подчинена их природа, неужели будет изменяться в соответствии со свойствами родов и в соответствии с их жизнью, противоположной человеческой жизни, став и сама в результате изменения противоположной себе — человеческой? В самом деле, если она допускает изменение, утрачивая то, чем была, то не будет той, какой была; и если такой, какой была, не будет, то уничтожается и перевоплощение, не могущее быть приписанным той душе, которая, если изменится, не будет существовать. Ведь то явление будет названо перевоплощением души, после которого она сохраняет свое прежнее состояние. **8.** Итак, коль скоро она и измениться не может, чтобы остаться собой, и пребывать в прежнем состоянии не может, ибо не приемлет противоположное себе, я не нахожу сколь-либо достойной доверия причины такого перемещения. Ведь если даже некоторые люди сравниваются со зверями в соответствии со своими нравами, дарованиями и склонностями, ибо и Бог говорит: *Уподобился человек неразумным вьючным животным*,²¹⁸ — из-за этого из хищных людей не получают коршуны, из грязных и распутных — собаки, из злобных — барсы, из скромных — овцы, из болтливых — ласточки, из стыдливых — голуби, словно бы одна и та же сущность души везде вновь и вновь проявляла свою природу в характерных особенностях животных. Ведь одно — сущность, другое — природа сущности, так как сущность у каждой вещи своя, природа же может быть общей. **9.** Вот тебе пример: сущностью является камень и железо; жесткость камня и железа есть природа сущности. Жесткость их соединяет, сущность различна. Есть мягкость шерсти и мягкость пуха: природные качества уравнивают их, качества же сущностей не уравнивают. Таким же образом, если человек и будет назван лютым или добродушным зверем, не одна и та же будет у них душа: ибо сходство природы и тогда отмечается, когда наблюдается несходство сущностей. Ведь самым тем, что ты считаешь человека похожим на зверя, ты признаешь, что душа у них не одинаковая, говоря «похожая», а не «та же самая». **10.** Так утверждает и божественное речение, сравнивающее человека с вьючными животными по

природе, а не по сущности. Впрочем, и Сам Бог не обозначил бы человека таким образом, если бы признал его вьючным животным по сущности.

Глава XXXIII

Бесмысленность и неадекватность воздаяния, осуществляемого посредством вселения человеческой души в различных животных.

1. Конечно, под предлогом справедливого суда защищают это учение, согласно которому человеческие души в соответствии с жизнью и заслугами получают соответствующий вид животного: те, которые должны быть заколоты, находятся в животных, подлежащих закланию; те, которых надо укротить — в пресмыкающихся; те, которых следует утруждать — в рабочем скоте, те, которые должны быть опозорены — в нечистых животных; точно так же те, которых следует прославлять и любить, и о которых нужно заботиться и к которым нужно стремиться — в животных прекраснейших, отличнейших, полезнейших, нежнейших. На это я скажу: если они изменяются, то награда, которую они заслужат, будет присуждена уже не им самим. **2.** Суд будет бессмысленным, если у подсудимого не будет осознания его вины. Осознания же вины не будет, если изменится состояние душ. Состояние же душ изменится, если они не будут оставаться одними и теми же. Таким образом, если души сохраняются до суда, о чем знает и египетский Меркурий, который говорит, что покинувшая тело душа не вливается назад в душу мира, но остается обособленной, «чтобы дать отчет Отцу о тех делах, которые совершила в теле», то я хочу оценить справедливость, строгость, величие, достоинство божественного суда: не располагает ли правосудие человеческое на более высоком престоле, будучи более совершенным благодаря славе обоих приговоров, — наказаний и милостей, более строгим в отмщении, более щедрым в воздаянии. **3.** Чем, ты думаешь, будет душа убийцы? Неким, полагаю, животным, предназначенным для мясной лавки и мясного рынка, чтобы она точно так же закалывалась, ибо и сама закалывала, точно так же с нее сди-

рали шкуру, ибо и сама грабила, точно так же шла в пищу, ибо и сама сделала угощением для зверей тех, кого умертвила в лесах и пустынных местах. **4.** Если правосудие будет осуществляться таким образом, разве та душа не получит более утешения, чем наказания, ибо обретает похороны среди высокооплачиваемых поваров, ибо погребается приправами Апиция²¹⁹ и Луркона, ибо доставляется на столы Цицерона, ибо выносится на сверкающих чашах Суллы, ибо похоронными обрядами для него служит пир, ибо поедается равными ей, а не коршунами и волками так, что кажется, что она захоронена в теле человека и что, вернувшись в свой род, воскресла, похваляясь перед людскими судами, если ей довелось их изведать? **5.** А ведь те отдают убийцу на растерзание разнообразным отборным, обученным действовать вопреки природе диким зверям, и притом живого, мало того, не умирающего легко, так как сделано все, чтобы для полноты кары отсрочить его конец. Но если душа и избежит последнего удара меча, тело не спасется от железа; после того как будут пронзены обе ключицы и пробиты ребра, все же наступает расплата за его преступление. Затем тело предается огню, чтобы оно было наказано и при погребении. Иначе с преступниками не поступают. Но, однако, не так сильно заботятся о костре, чтобы останки не нашли другие звери; конечно, и кости не щадятся, и к лишенному погребения праху не проявляется снисхождения. **6.** Столь же велика кара за убийство у людей, сколь велика та, которая осуществляется природой. Кто не предпочтет мирскую справедливость, о которой и Апостол засвидетельствовал, что она не зря вооружена мечом,²²⁰ которая священна из-за ее лютой мести за человека. Если мы представим себе также возмездие за прочие преступления, — шейные колодки,²²¹ сожжения живыми, кожаные мехи,²²² багры²²³ и скалы, то для кого не будет лучше получить приговор у Пифагора и Эмпедокла? **7.** Ведь и те, кто, подлежа наказанию трудами и рабством, облекутся в ослов и мулов, сколь радостно будут поздравлять себя с мельницами и колесами аквилега,²²⁴ если вспомнят о рудниках, каторжных тюрьмах, общественных работах и самих темницах, пусть и без трудов! Точно также и люди добрых нравов, доверившие жизнь судьбе, — я ишу награды, но нахожу скорее наказания. Бесспорно,

велика награда для праведников — возродиться во всяких животных! **8.** Гомер вспомнил себя павлином, так Энний увидел во сне;²²⁵ но я не поверю даже бодрствующим поэтам. Даже если павлин очень красив и может придавать своему наряду любой оттенок цвета, перья его молчат, и его голос неприятен, а поэты предпочитают не что иное, как петь. Итак, Гомер осужден быть павлином, а не прославлен этим. Он более будет радоваться награде мира сего, считаясь отцом благородных искусств, ибо предпочтет красу своей славы красе хвоста. **9.** Ну что ж, пусть поэты превращаются в павлинов или лебедей, если у лебедей красивый голос, но в какое животное ты поместишь справедливого мужа Эака? В какого зверя безупречную женщину Дидону? Какую птицу получит в удел терпение, какое домашнее животное — благочестие, какую рыбу — невинность? Все они подвластны человеку, все подчинены, все отданы ему в собственность. Если он станет кем-то из них, умалится тот, которого за заслуги в жизни награждают изображениями, статуями и надписями, общественными почестями, привилегиями, которому курия и народ жертвует голоса на выборах. **10.** О, божественные суды после смерти! — более обманчивые, чем человеческие, достойные презрения за наказания, отталкивающие своими милостями; суды, которых ни злодеи не страшатся, ни праведники не желают, к которым скорее преступники, чем святые стремятся, те — чтобы быстрее ускользнуть от мирского правосудия, эти — чтобы дольше пользоваться его плодами. Хорошо вы учите, философы, с пользой убеждаете, что наказания и награды после смерти незначительнее, хотя, если какой-нибудь суд ожидает души, он должен считаться более строгим в конце, чем в течение ее, ибо нет ничего более полного, чем совершенное, нет ничего более совершенного, чем божественное. **11.** Таким образом, Бог будет судить полнее, ибо совершеннее, вынося окончательный приговор, как обвинительный, так и оправдательный, причем души возвратятся не в зверей, но в свои тела, и это произойдет один раз, в тот день, который знает лишь Отец,²²⁶ чтобы полная тревоги вера испытывалась грозным ожиданием, всегда высматривая этот день и никогда не зная его, постоянно трепеща перед тем, на что постоянно надеется.

Глава XXXIV

Опровержение учения Симона Самаритянина.

1. Впрочем, безумное суждение такого рода, воплощающее человеческие души в животных, пока еще не высказывалось еретиками. Но мы сочли необходимым и его вынести на обсуждение и опровергнуть как связанное с предыдущими, чтобы положить конец болтовне о Гомере-павлине также, как и об Евфорбе-Пифагоре и чтобы после нанесения удара по этой вере в переселение душ или в перевоплощение таким же образом разбить и веру, которая кое в чем помогает еретикам. **2.** Ведь и Симон Самаритянин, покупатель Святого Духа в Деяниях Апостолов,²²⁷ после того как, будучи осужденным на гибель вместе со своими деньгами самим [Апостолом], без пользы оплакал грех, вновь стал покушаться на истину, словно бы утешая себя мезтью: поддержанный силой своего [магического] искусства, чтобы создать видимость некоей добродетели, из места публичной похоти выкупил за те же деньги какую-то тирийку Елену, достойное себе вознаграждение за Духа Святого. **3.** При этом он возомнил себя Высшим Отцом, ее — своим первым побуждением, которым он помыслил создать ангелов и архангелов;²²⁸ а она, зная об этом замысле, бросила Отца, прыгнула вниз и там, упредив осуществление отцовского замысла, породила ангельские силы, не знающие об Отце, — создателей этого мира. Потом она, захваченная этими силами (руководствовавшимися иным, нежели она, чувством) для того, чтобы после ее отшествия им не казаться порождением кого-то другого, и потому преданная всякому унижению, препятствующему ей, опозоренной, уйти куда-либо, ниспала в человеческий облик как обреченная узам плоти; **4.** так, проходя в течение многих веков через все новые и новые женские обличья, она была также той Еленой, пагубнейшей для Приама, а позже для глаз Стесихора, которого лишила зрения за поношение в песне, а потом вновь одарила способностью видеть, удовлетворяясь прославлением; подобным образом переселяясь из тел в тела, она дошла до крайнего бесчестия, став презренной блудницей Еленой; итак, она и есть та погибшая овца,²²⁹ к которой спустился Высший Отец, то есть Симон, и, сначала освободив ее и вывезя, не знаю уж, на пле-

чах ли или на коленях, обратился затем к спасению людей, которых ему нужно было избавить посредством вновь обретенной [Елены] от тех ангельских сил, для обмана которых он также и сам обрел облик, и для людей прикинулся человеком, и выступил в Иудее как Сын, в Самарии же — как Отец. 5. О, Елена, пострадавшая у поэтов и еретиков! — тогда опороченная прелюбодейством, теперь развратом, разве что из Трои ее освобождают более славно, чем из публичного дома, — тысячей кораблей из Трои, а не тысячей денариев из публичного дома. Устыдись, Симон, более медлительный в поисках, более непостоянный при возвращении. А Менелай сразу следует за увезенной, сразу требует назад похищенную, десятилетней войной ее вырывает, не прячась, не обманывая, не изворачиваясь. Боюсь, уж не тот ли скорее был Отцом, кто при избавлении Елены показал себя более смелым, неутомимым и щедрым.

Глава XXXV

Опровержение учения Карпократа.

1. Но не одного тебя учение о переселении душ снабжает этой сказкой: ей пользуется также Карпократ, тоже маг, тоже развратник, хотя и без Елены. Разве нет? Ведь он, чтобы извратить божественное и человеческое учение, доказывал, что души вновь облекаются плотью; что никому эта жизнь не зачитывается, если в ней не осуществлено все, что делает ее порочной, ибо вещи считаются дурными не по природе, а по мнению.²³⁰ Итак, необходимо, чтобы происходило переселение душ, если при первой жизненной попытке не дается удовлетворение всему недозволенному (то есть, жизни приписаны преступления!); впрочем, душа столько раз может призываться обратно, сколько раз она, недоимщица грехов, будет выплачивать меньше того, чем нужно, *доколе не уплатит последний кодрант*,²³¹ сбрасываемая постоянно в темницу тела. 2. Ведь он ослабляет всю эту аллегория Господа, которая понятна без изощренных объяснений и с самого начала должна истолковываться просто. Ибо и язычник является нашим *противником*,²³² идущим по той же самой, что и мы, общей дороге жизни. Впрочем, *нам следовало бы уйти из мира*,²³³ если бы не было позволено с ними²³⁴

общаться. Итак, Господь предписывает доброе отношение к такому человеку (ведь Он говорит: «любите недругов ваших и молитесь за злословящих вас»²³⁵), чтобы тот, раздраженный обидой при каких-нибудь деловых отношениях, не увлек тебя к своему судье, и, отданный под стражу, ты не был бы в стесненных обстоятельствах до погашения всего долга.²³⁶ **3.** Затем, если слово «противник» в этом наставлении относится к дьяволу,²³⁷ значит, тебя убеждают также с ним прийти к такому соглашению, которое допускается после принятия веры; ты ведь пообещал отречься от него, его великолепия и его ангелов. В этом заключается согласие между вами. Это будет дружба, заключающаяся в соблюдении обязательства, чтобы ты впоследствии вновь не взял ничего из тех его вещей, от которых отрекся, которые возвратил ему, чтобы тебя как обманщика и нарушителя договора он не выдал Богу-Судье (как мы читаем в другом месте о дьяволе — обвинителе святых²³⁸ и доносчике по самому своему имени²³⁹) и чтобы Судья не отдал бы тебя ангелу наказания, и он не вверг бы тебя в подземную темницу, откуда ты не будешь выпущен, если не будет оплачен задержкой воскресения любой незначительный проступок. Какое понимание притчи более приемлемое, чем это? Какое толкование более достоверное? **4.** Впрочем, вернемся к Карпократу: если душа — должница в отношении преступлений, то кто должен пониматься под ее недругом и противником? Думаю, [врагом души является] благая мысль, побудившая душу сторониться греха, так что та должна вновь и вновь загоняться в тело, доколе не окажется совершенно чуждой праведной жизни.²⁴⁰ Это означает, что дерево доброе по дурным плодам узнается, то есть учение истины познается из наихудших наставлений. **5.** Я полагаю, что такого рода еретики набрасываются также и на притчу об Илие, будто бы так воспроизведенном в Иоанне Крестителе, что слова Господа оказываются подтверждающими переселение душ: *Илия уже пришел, и не узнали его*,²⁴¹ и в другом месте: *И если вы хотите слышать, это есть Илия, который был должен прийти*.²⁴² Итак, неужели и иудеи вопрошали Иоанна: *Ты — Илия?*²⁴³ — исходя из пифагорейского представления, а не на основании божественного предсказания: *Вот, Я пошлю вам Илию Фесвитянина?*²⁴⁴ **6.** Но ведь переселение душ у

них есть возвращение души, уже прежде вкусившей смерть и возобновленной в другом теле; **(6.)** Или же предстоит прийти не после ухода из жизни, но после переноса из нее; и не для того, чтобы быть восстановленным в теле, из которого он не был изъят, но чтобы быть возвращенным в мир, из которого был перенесен; не благодаря праву возвращения жизни, но благодаря исполнению пророчества; тот же самый, со своим именем, и со своей индивидуальностью.²⁴⁵ Но каким образом Иоанн — Илия? Имеешь слово ангела: *И сам*, — говорит, — *пойдет перед народом в силе и в духе Илии*,²⁴⁶ — не в душе его и не в теле. Ведь эти, последние, у каждого человека свои собственные; дух же и сила привносятся извне по милости Бога; таким образом, и быть перенесенными в другого могут по воле Бога, как случилось прежде с духом Моисея.²⁴⁷

Глава XXXVI

О мужском и женском полах.

1. В этих исследованиях мы, полагаю, отклонились от того, к чему теперь нужно вернуться. Благодаря мнениям, конечно, соперничающим, философов и еретиков, а также благодаря тому пустому диалогу Платона мы установили, что душа сеется в самом человеке и из самого человека, и от начала существует только одно семя души, как и плоти, для всего человеческого рода. Теперь мы по порядку разбираем вытекающие отсюда трактовки. **2.** Душа, посеянная в чреве вместе с плотью, сразу получает и пол; эти действия совпадают во времени таким образом, что ни одна из этих сущностей не оказывается причиной, обуславливающей пол. Ведь если бы между семенем одной и семенем другой сущности их зачатие допускало некий промежуток, чтобы или плоть, или душа зачиналась прежде, то тогда было бы возможно закрепить признак пола за одной из них на основании временного перерыва между тем и другим семенем, чтобы пол назначала или плоть душе, или душа плоти, **3.** ибо и Апеллес, не художник, а еретик, утверждая, что до вселения в тела души являются мужскими и женскими, как он это узнал у Филумены, делает плоть, как более позднюю, принимающей пол от души.

Те, которые после рождения вводят душу в прежде сформировавшуюся плоть, присуждают душе мужской или женский пол по плоти. **4.** Нераздельное же семя той и другой сущности и их одновременное разлитие обуславливает общий удел рода, где некая природная закономерность, какой бы она ни была, проведет границы [того или другого пола]. Конечно, и здесь дает о себе знать характер истоков, когда мужчина образуется раньше (ведь Адам был создан прежде), а женщина — несколько позже (ведь Ева была создана впоследствии). Итак, плоть длительное время остается бесформенной, каковой она была взята из ребра Адама; она, однако, уже является живым существом, ибо я признаю, что и эта часть Адама тогда была душой. Впрочем, и ее оживило бы дыхание Бога, если бы в женщине не было бы отводка как плоти, так и души Адама.

Глава XXXVII

О вынашивании младенца, его рождении и дальнейшем росте.

1. Некая сила божественной воли в качестве помощницы обеспечивает всем необходимым сеяние, создание, формирование человека в утробе, владея способом, каким бы он ни был, осуществлять это. Исходя из этого, римское суеверие²⁴⁸ измыслило Алемону²⁴⁹ для вскармливания плода в чреве, Нону и Дециму, получивших имя по наиболее тревожным месяцам,²⁵⁰ Партулу,²⁵¹ которая руководит родами, и Луцину,²⁵² которая выводит на свет. Мы считаем эти божественные функции ангелами. **2.** Итак, человеком плод в чреве становится с того времени, как сформировался его облик. Ведь и закон Моисея в том случае осуждает виновного в выкидыше на соответствующую преступлению кару,²⁵³ когда дело уже касается человека, когда ему уже приписывается состояние жизни и смерти, когда ему уже назначается судьба, даже если он, все еще живя в матери, с матерью преимущественно разделяет свою участь. **3.** Скажу кое-что и о сроках рождения души, чтобы изложить все по порядку. Нормальное рождение обычно случается в начале десятого месяца. Те, которые рассуждают о числах, чтят число десять как основу всех остальных чисел и как творца человеческого рождения. **4.** А я по Богу скорее буду обосновывать целе-

сообразность этого промежутка времени тем, что десять месяцев лучше посвящают человека в десять заповедей, что мы рождаемся за такое же число месяцев, каким числом заповедей возрождаемся. Но и в том, что рождение происходит чаще на седьмом месяце, чем на восьмом, я узнаю оказываемое субботе почтение: Божий образ воспроизводится порой в тот же по счету месяц, в какой по счету день было освящено Божье творение. Рождению позволено поспешить и произойти, однако, надлежащим образом в седмицу в предзнаменование воскресения, покоя и царства. Поэтому восьмерица нас не творит: тогда ведь браков не будет.²⁵⁴ **5.** Мы уже давно доказали общность плоти и души от самого соединения их семени вплоть до завершения формирования человека. Точно так же теперь и после рождения мы будем отстаивать ее, прежде всего потому, что они вместе растут, но по-разному в соответствии с характером собственного вида: плоть — размером, душа — дарованием, плоть — наружностью, душа — чувством. Впрочем, следует отрицать, что душа прирастает сущностью, чтобы не было также сказано, что сущность убывает, и чтобы из-за этого не считалось, что она и исчезает. Но ее сила, в которой содержатся ее природные, засеянные в ней богатства при остающейся неизменной величине сущности, при которой она в самом начале была вдунута, понемногу вместе с плотью увеличивается. **6.** Возьми определенное количество золота или серебра, еще необработанный слиток: по внешнему виду он плотный и пока меньше того, каким будет впоследствии, однако содержит в своих пределах все, чем является природа золота или серебра. Далее, когда слиток превращается в пластину, то становится больше, чем был вначале, из-за расплющивания при данной массе, а не из-за присоединения к нему чего-нибудь при его растяжении и при расширении, даже если он также расширяется, когда растягивается: можно ведь увеличиваться по виду, в то время как по состоянию нельзя. **7.** При этом усиливается и сам блеск золота и серебра, который был и у слитка, более мутный, но все же был. При этом возникает каждый раз новый внешний вид сообразно с податливостью вещества, благодаря которой его выберет тот, кто будет с ним работать, ничего не добавляя к нему, кроме формы. Так и прирост души должен считаться не сущностным, но пробужденным.

Глава XXXVIII

Плоть — дом души, а душа — жилец плоти.

1. Хотя еще раньше мы установили, что все естественное, что есть в душе, относящееся к чувству и интеллекту, в силу присущего душе от рождения состояния принадлежит самой сущности, но понемногу в том или ином возрасте обнаруживается и по-разному из-за случайностей проявляется в зависимости от мастерства, привычек, места, начальствующих сил,²⁵⁵ однако, поскольку это говорит в пользу рассматриваемой теперь общности плоти и души, мы также утверждаем, что душевная возмужалость совпадает с плотской и что равным образом и та благодаря накоплению чувств, и эта благодаря росту членов начинается приблизительно с четырнадцатого года, не потому что Асклепиад с этого времени вычисляет рассудительность, и не потому, что гражданское право с этого времени позволяет вести дела, но потому, что так было установлено от начала. **2.** Ведь если Адам и Ева ошутили, что надо прикрывать срам, познав добро и зло, то и мы заявляем о своем познании добра и зла с того времени, как начинаем ощущать то же самое. Начиная с этого возраста, каждый пол становится стыдливее и старается тщательнее прикрыть свою наготу; и вождление пользуется глазами как наблюдателями, делает совместным удовольствие, понимает существующее положение вещей, свои чресла словно фиговым покрывалом подпоясывает похотью, выводит человека из рая непорочности, горя желанием совершить затем и прочие грехи, в том числе, и противоестественные, так как действует уже не в соответствии с устройством природы, а в согласии с пороком. **3.** Впрочем, собственно естественное вождление — лишь одно: желание пищи, которое вложил Бог в первоначале. *От всякого дерева, — говорит, — вы будете есть,*²⁵⁶ и для второго после потопа творения Он к этому добавил: *Вот, Я дал вам все, словно зелень скошенной травы, в пищу,*²⁵⁷ предусмотренную не столько для души, сколько для тела, хотя и ради души. Ведь нельзя давать удобного повода спорщику, который, так как ему кажется, что душа нуждается в пище, на этом основании желает, чтобы она также считалась смертной, поскольку поддерживается пропитанием, и когда

питание ограничено, душа утрачивает силу и, лишившись пищи, в конце концов погибает. **4.** Далее, надо учитывать не только то, **кто** нуждается в пище, но и **для кого**; и если ради себя, то почему, когда и до какой степени; в этом случае, надо учесть, что одно — желать по природе, другое — желать по необходимости, одно — согласно свойству, другое — по определенной причине. Итак, для себя душа будет желать пищи по необходимости, для тела же — в соответствии с природой его свойств. Ибо дом души — плоть, а жилец плоти — душа. **5.** Следовательно, жилец будет желать по определенной причине и по необходимости (поскольку он — жилец), намереваясь быть полезным для всего дома во время своего жительствова, не как тот, кто сам должен быть снабженным фундаментом и отштукатуренным и укрепленным, но только как тот, кто должен быть вмещаемым, ибо не может быть вмещаемым нигде, кроме как в укрепленном доме. **6.** Впрочем, душа сможет после разрушения дома из руин прежнего убежища уйти невредимой, имеющей свою опору и соответствующую ее состоянию пищу — бессмертие, разумность, способность чувствовать, познавательную способность, свободу выбора.

Глава XXXIX

О суевериях, связанных с родами.

1. Все эти дары, данные душе при рождении, пытается скрыть и исказить людской завистник от века²⁵⁸ так, чтобы их нельзя было заметить непосредственно или чтобы им пользовались неправильно. К кому из людей не пристанет нечистый дух, стремящийся уловить души уже при самих дверях рождения, либо каким-то образом приглашенный всеми этими связанными с родами суевериями?

2. Таким образом, все мы рождаемся при повивальной бабке — идолослужении, когда сами материнские утробы, обвязанные сделанными перед идолами священными повязками, объявляют своих отпрысков посвященными демонам, когда при родах взывают к Луцине и Диане, когда в течение всех семи дней Юноне предлагается трапеза, когда в решающий день призываются Судьбы Скрибунды,²⁵⁹ когда даже первый шаг младенца по земле посвящен богине

Статине²⁶⁰. **3.** Кто после этого или всю голову сына не посвящает греху, или не выдергивает какой-нибудь волос, или все их не срезает бритвой, или не клянется ею совершить жертвоприношение, или запечатлевает жертвой, — в качестве родового, наследственного, общественного или частного обета? Так и Сократа, когда он еще был ребенком, нашел бесовский дух; так и за всеми людьми закрепляются «гении» (это — имя демонов). К тому же почти никогда рождение не бывает чистым (речь идет о рождении язычников). **4.** По этой причине и Апостол говорит, что от одного освященного пола рождаются святые благодаря как преимуществу семени, так и способу воспитания. *Иначе*, — говорит, — *рождались бы нечистыми*,²⁶¹ словно бы желая, чтобы предназначенными святости и, следовательно, спасению считались сыновья верующих, чтобы, дав в залог такую надежду, защитить браки, которые, по его мнению, должны быть сохранены. Впрочем, он помнил о Господнем предписании: *если кто не родится от воды и духа, не войдет в Царствие Божие*,²⁶² то есть не будет святым.

Глава XL

Плоть — служанка души.

1. Итак, всякая душа до тех пор оценивается по Адаму, пока не будет переоценена во Христе, до тех пор нечистая, пока не будет переоценена; грешница, ибо нечистая, принимающая также и бесчестие плоти из-за их общности. **2.** Ведь, хотя плоть и грешница, поступать в соответствии с которой нам запрещено,²⁶³ дела которой, желающей вопреки духу,²⁶⁴ осуждаются, из-за которой порицаются люди, живущие по плоти,²⁶⁵ однако она бесславна не своим именем. Ведь она не сама по себе нечто воспринимает или чувствует для того, чтобы склонить или побудить к греху. Разве не так? Она является прислугой, и прислугой не такой, как раб или младший друг, — названия живых существ, — но как кубок или какое-нибудь другое подобное тело, а не душа. Ведь и кубок служит жаждущему; однако, если испытывающий жажду не поднесет к себе кубок, тот ему никак не послужит. **3.** Кроме того, нет никакого признака человека в прахе земном, и плоть не является человеком так,

как если бы была иной силой души и иной личностью, но представляет собой вещь совершенно другой сущности и другого состояния, врученную, однако, душе как утварь, как орудие для обслуживания жизни. Следовательно, плоть порицается в Писании потому, что душа без плоти ничего не может совершить в делах похоти, обжорства, пьянства, жестокости, идолослужения и прочих плотских не чувствах, но действиях. 4. Кроме того, душе вменяются в вину также греховные чувства без действий. *Кто посмотрит с вождением, уже прелюбодействовал в сердце.*²⁶⁶ Впрочем, что есть плоть без души также и в делах порядочности, справедливости, терпения, стыдливости? С другой стороны, как можно приписывать преступления тому, кому ты не приписываешь его собственные хорошие черты? Но она (плоть), с помощью которой грешат, также вызывается на суд, чтобы та (душа), из-за которой грешат, могла быть обвинена и при обвинении прислуги. Больше враждебности к господину, когда бьют его слуг; больше секут того, кто приказывает, хотя и тот, кто повиновался, не получает оправдания.

Глава XLI

Как нет души без греха, так нет и души без семени добра.

1. Итак, порок души, кроме того, что прибавляется к ней после встречи с нечистым духом, происходит от первоначальной ее вины, будучи некоторым образом естественным. Ведь, как мы сказали, порча природы есть иная природа, имеющая своего бога и отца, то есть самого виновника порчи; при этом, однако, остается и добро души, то самое, первоначальное, божественное и собственно естественное. 2. Ведь то, что от Бога, не столько гасится, сколько затемняется. Ведь оно может затемняться, ибо не является Богом, быть погашенным же не может, ибо происходит от Бога. Итак, как свет, натолкнувшись на некую преграду, остается, но не проявляется, если слишком велика будет плотность препятствия, так и добро в душе, подавленное злом сообразно его природе, или полностью бездействует, не находя средства к спасению, или каким-то образом проявляется, сияет, получив возможность вырваться. 3. Так, существуют люди очень плохие и очень хорошие, но тем не

менее все души относятся к одному роду; и в самых плохих есть частица добра, и в самых хороших — что-то от зла. Ведь только Бог без греха, и лишь один человек без греха — Христос, ибо Он — и Бог, и Христос. Так и божественность души в силу своего первоначального добра прорывается в предсказания, и понимание ею Бога подтверждается словами: «Боже правый», «Бог свидетель», «с Богом».²⁶⁷ По этой причине нет души без греха, ибо нет души без семени добра. **4.** Поэтому, когда она приходит к вере преображенной через второе рождение от воды и высшей силы, когда сорвана завеса старинной порчи, она замечает весь свой свет. Ее принимает Дух Святой так же, как при прежнем рождении ее принял дух нечистый. За душой, вступающей в брак со Святым Духом, следует, как отданная в приданое собственность, плоть, служанка уже не души, но духа. О, счастливый брак, если в нем не будет совершено прелюбодейства!

Глава XLII

Опровержение учения Эпикура о смерти.

1. Еще остается сказать о смерти; предметом исследования станет посмертное существование души, хотя Эпикур, выражая достаточно распространенное мнение, отрицал, что смерть нас касается. *Ведь то, что разлагается, — говорит, — лишено чувства; то, что лишено чувства, нас не касается.*²⁶⁸ Разлагается же и не имеет чувств не сама смерть, а человек, который ее претерпевает. А Эпикур претерпевание отдал той, кому принадлежит действие. И если свойство человека — претерпевать смерть, разрушительницу тела и губительницу чувств, то сколь нелепым будет говорить о таковой силе, что она не касается человека! **2.** Гораздо точнее говорит Сенека: *После смерти все заканчивается, даже она сама.* Если это так, то смерть уже и себя самой будет касаться, раз и она заканчивается; тем более человека, при кончине которого среди прочего заканчивается и она сама. «Смерть к нам не относится», следовательно, и жизнь не относится. Ведь если мы разлагаемся чем-то, нас не касающимся, то также и образуемся чем-то, не имеющим к нам отношения. Если отнятие чувств нас не касается, то и

приобретение чувств к нам не относится. **3.** Но тот, кто уничтожает душу,²⁶⁹ уничтожает также и смерть. Мы будем исследовать как посмертную жизнь и иную область души, так и смерть, к которой, конечно, мы имеем отношение, даже если она нас и не касается. Наконец, и зеркало ее — сон — не является чуждым нашему исследованию предметом.

Глава XLIII

О естественности сна.

1. Сначала мы будем рассуждать о сне, затем о том, как душа проходит через смерть. Разумеется, сон не является чем-то сверхъестественным, как считают некоторые философы, объясняющие его теми причинами, которые кажутся сверхъестественными. **2.** Стоики утверждают, что сон — это ослабление чувственной энергии, эпикурейцы — уменьшение животворящего духа, Анаксагор с Ксенофаном²⁷⁰ — его утомление, Эмпедокл и Парменид — его охлаждение, Стратон — отделение засеянного духа, Демокрит — недостаток духа, Аристотель — вялость окологердечного жара. Я сразу замечу, что никогда не спал так, чтобы признать что-нибудь из этого. Ведь нельзя предположить, что сон — это утомление, скорее — нечто противоположное утомлению, которое он устраняет, поскольку человек сном более освежается, чем утомляется. Кроме того, сон не всегда возникает из-за утомления, и, когда все же возникает из-за него, утомления уже нет. **3.** Я не допускаю, что сон — это охлаждение или некая вялость жара, так как тела во сне настолько нагреваются, что распределение пищи во время сна протекало бы с затруднениями при ускоряющем [переваривание] жаре и замедляющем его холоде, если бы во сне мы охлаждались. Более того, на происходящее при высокой температуре переваривание пищи указывает пот. Наконец, говорится, что мы «перевариваем пищу», а это — действие жара, а не холода. **4.** Равным образом бессмертие души не позволяет верить в уменьшение животворящего духа, в недостаток духа или в отделение засеянного духа. Душа погибает, если уменьшается. **5.** Нам остается, пожалуй, в союзе со стоиками определить сон как ослабление чувствен-

ной энергии, ибо он приносит покой только телу, а не душе. Ведь душа, будучи всегда подвижной и взбудораженной, никогда не нуждается в покое как чуждом бессмертию; ведь ничто бессмертное не допускает завершения своего дела, сон же есть завершение дела. Наконец, одному лишь телу, которому присуща смертность, покой сулит окончание дела. **6.** Итак, тот, кто усомнится в естественном характере сна, пусть вспомнит о знатоках диалектики, подвергающих сомнению существование какого бы то ни было различия между естественным и сверхъестественным. Пусть он знает, что и то, что он сочтет находящимся вне природы, может быть приписано природе, от которой оно получило в свой удел возможность существовать так, чтобы казаться находящимся вне ее. Во всяком случае, или всё относится к природе, или ничего. У нас же можно будет услышать о том, что нам дается при созерцании Бога — Творца всего того, о чем идет речь. **7.** Ведь мы верим, что природа, если она что-нибудь собой представляет, является неким разумным деянием Бога. В свою очередь, подчинен разуму и сон, столь подходящий для человека, столь полезный и столь необходимый, что без него не может обойтись ни одна душа, в нем — обновление тел, восстановление сил, рекомендуемое при болезнях, умиротворение после трудов, средство от страданий, наслаждение, которому день законно уступает место, которому ночь, лишая вещи даже их цвета, придает силу закона. Поэтому, если сон — нечто животворное, целебное, помогающее, то относящееся к нему не может быть неразумным, ничего нет неестественного в том, что разумно.²⁷¹ **8.** Так и врачи изгоняют за ворота естественного все, что противоположно животворному, целебному, помогающему. Ведь они, объявив соперничающие со сном болезни, безумство и расстройство желудка, противоестественными, заранее признали сон естественным; а обозначая сон в летаргии как неестественный, делают это в ответ на его естественное свидетельство, когда он нормален. Ведь все естественное разрушается или изъязном, или чрезмерностью, сохраняется же при неизменных характерных для него параметрах. Таким образом, по своему состоянию будет естественным то, что может оказаться неестественным из-за ослабления или излишества. **9.** Неужели и

еду, и питье ты не будешь считать естественными вещами? Ведь в них — отличное приготовление ко сну. Конечно, с самого начала своего существования человек от них зависит. Если будешь учиться у Бога, узнаешь, что вышеупомянутый родоначальник человечества, Адам, впитал в себя крепкий сон²⁷² прежде, чем возжелал отдыха, спал прежде, чем работал, мало того, прежде чем ел и прежде чем пророчествовал,²⁷³ чтобы все видели, что сон — естественный человеческий признак, предшествующий всем естественным проявлениям. **10.** Исходя из этого, мы склонны уже тогда рассматривать его как образ смерти. Ведь если Адам являл собой образ Христа,²⁷⁴ то сон Адама означал смерть Христа, Которому предстояло уснуть в смерть, чтобы из Его бока,²⁷⁵ поврежденного точно так же, была образована истинная мать живущих — Церковь. Поэтому и сон, столь же целительный, сколь разумный, представляется прообразом обычной, общей уже всем смерти. **11.** Ведь Бог, и в других случаях ничего не создав в Своем установлении без прообразов, пожелал ежедневно вместе с нами проводить символические границы, в особенности границы человеческого начала и конца, простирая руку для того, чтобы помочь вере через образы и сравнения как слов, так и дел, а это эффективнее, чем то, что делал Платон. Итак, Он являет тебе тело, сокрушенное благотворной силой глубокого сна, поверженное ласковой необходимостью покоя, неподвижное по положению, каким оно лежало до жизни и каким будет лежать после жизни в свидетельстве того, что ранее оно было вылеплено и позже будет погребено, ожидающее душу как бы еще не вдунутую и словно уже исторгнутую. **12.** Но и душа претерпевает нечто такое, что кажется проводящей время в другом месте, постигая будущее свое отсутствие в теле благодаря скрытому от нее самой присутствию (ниже мы узнаём о Гермотиме), и при всем том она еще и грезит: откуда в тот момент берутся ее сновидения? Душа не находится в покое, не становится полностью бездеятельной и не отдает свою бессмертную природу в рабство глубокому сну. Она доказывает, что она всегда подвижна; странствует по земле и по морю, торгует, волнуется, трудится, играет, скорбит, радуется, гоняется за дозволенным и недозволенным, показывает, что прекрасно может

обходиться без тела, что снабжена своими членами, но тем не менее вынуждена снова приводить тело в движение. Таким образом, когда тело проснется, оно, возвратившееся к своим обязанностям, доказывает тебе воскресение мертвых. В этом будет заключаться и природная разумность сна, и его разумная природа. Также через этот образ смерти ты посвящаешься в веру, размышляешь о надежде, учишься умирать и жить, учишься бодрствовать, пока спишь.

Глава XLIV

О случае с Гермотимом.

1. Впрочем, о Гермотиме. Как говорят, он во время сна лишился души, словно бы уходящей из тела под предлогом того, что человек собирался отдохнуть. Жена это выдала. Враги, завладев спящим, сожгли его как усопшего. Душа, вернувшись позднее, полагаю, вменила себе в вину убийство. Клазоменские граждане утешили Гермотима храмом. Женщинам запрещается входить туда из-за позора жены. **2.** Для чего я говорю об этом? Чтобы (поскольку распространено мнение, что сон есть отделение души) легкое верие не находило поддержки в этом случае с Гермотимом. Это была разновидность более глубокого, чем обычно, сна, так что возникает предположение, что это — ночной кошмар (инкуб) или даже тот недуг, который Соран, не допуская существование инкуба, ему противопоставляет, или что-то вроде того порока, который Эпименида,²⁷⁶ бывшего сонным почти пятьдесят лет, сделал притчей во языцех. Но Светоний в отношении Нерона, а Феопомп²⁷⁷ в отношении Фрасимеда²⁷⁸ отрицают, что они когда-либо видели сны, если только Нерон не видел их в конце жизни после своих страхов.²⁷⁹ **3.** А что если и с Гермотимом все обстояло таким же образом, что покой ничего на совершающей во снах души был принят за ее отделение от тела? Ты, пожалуй, предположишь все, что угодно, только не это право души, и притом постоянное, быть беглянкой до наступления смерти. Если бы говорилось, что нечто подобное происходит однократно: как затмение солнца или луны, так и затмение души, то я, конечно, был бы склонен считать, что это случилось чудес-

ным образом по воле Бога, ведь следует, чтобы Бог вразумлял или устрашал человека подобным вспышке молнии ударом длящейся одно мгновение смерти. Но лучше считать сновидением то, что если бы не должно было считаться сновидением, скорее должно было бы случиться с бодрствующим.

Глава XLV

О сне и экстазе.

1. Здесь мы обязаны изложить христианскую точку зрения на сновидения как на случайности сна и как на весьма значительные колебания души, которую мы объявили всегда деятельной и беспокойной из-за ее беспрестанного движения, служащего доказательством божественности и бессмертия. Итак, когда обретают отдых тела, чьей собственной отрадой он является, душа, не нуждаясь в чуждой ей отраде, не поживает и, поскольку лишена помощи телесных членов, пользуется своими. **2.** Представь себе гладиатора без оружия или возницу без колесницы, изображающих жестами все позы и усилия своего ремесла: дерутся, состязаются, но бесполезны телодвижения. Тем не менее кажется происходящим то, что все же не кажется происходящим. Ведь, судя по действию, оно происходит, судя же по результату, не происходит. **3.** Эту силу мы называем экстазом, уходом чувства и подобием безумия. Так и в самом начале сон показан вместе с экстазом: *И наслал Бог экстаз на Адама, и тот уснул.*²⁸⁰ Ведь сон посетил тело, чтобы дать покой, экстаз же охватил душу, чтобы лишить покоя, и отсюда уже возникла закономерность, соединяющая сон с экстазом, а из закономерности — естественность. **4.** Далее, в сновидениях мы и наслаждаемся, и печалимся, и пугаемся, — о как сильно! с какой тревогой и страданием! — хотя мы не были бы взволнованы ничем таким, то есть пустыми образами, если бы мы видели сны, владея собой. И благодеяния в сновидениях бесполезны, и преступления безобидны; ведь мы не будем осуждены за видение разврата, как не будем увенчаны за видение мученичества. **5.** А каким образом, говоришь ты, помнит о сновидениях душа, которая не может владеть собой? Это будет особенностью этого безумия, ибо оно возникает не из-за

недостатка здоровья, а по природе; ведь оно не изгоняет, но отзывает ум. Одно дело — потрясать, другое дело — двигать; одно — разрушать, другое — волновать. **6.** Итак, то, что память сохраняется, есть признак здорового ума; то, что здоровый ум ослабевает при сохраняющейся памяти, есть род безумия. И потому не говорят, что мы безумствуем, но — грезим; потому мы и разумные, если вообще таковыми являемся. Ведь наш разум хотя и помрачается, однако не уничтожается, разве только в тот момент может казаться отстраненным; экстаз же — действующим в этот же момент своими средствами так, чтобы внести в нас образы мудрости наравне с образами заблуждения.

Глава XLVI

О достоверности сновидений.

1. И вновь мы вынуждены говорить об истолковании самих сновидений, которые тревожат душу. А когда мы дойдем до [рассмотрения] смерти? И здесь я скажу: «Когда Бог даст». Не будет долгой задержки того, что произойдет. **2.** Эпикур считал сны совершенно пустыми, освобождая божество от хлопот, разрушая порядок вещей и рассыпая все без разбора как предоставленное случайностям и непредсказуемое. Даже если дело обстоит так, то случайно можно будет натолкнуться и на истину, ибо недопустимо, чтобы она единственная была избавлена от причитающейся всему случайности. Гомер выделил для сновидений двое ворот, роговые для истины, для обмана — из слоновой кости; говорят, что через рог можно смотреть, слоновая же кость — сплошная.²⁸¹ **3.** Аристотель, считая большую часть [сновидений] лживыми, признает в них и правду. Жители города Тельмессы не пренебрегают никакими сновидениями, обвиняют лишь неспособность человека истолковать их. Кто же столь чужд человеческой природе, чтобы когда-нибудь в своей жизни не узреть правдивое видение? Упомянув немного из более значительного, я пристыжу Эпикура. **4.** Астиаг, властелин мидийцев, увидел во сне, что из мочевого пузыря его дочери Манданы, еще девы, произошло наводнение Азии; об этом сообщает Геродот;²⁸² точно так же в первый год после ее брака виноградная

лоза, оттуда же появившись, простерлась по всей Азии. Это раньше Геродота передает и Харон Лампсакский.²⁸³ Те, кто истолковал это как указание на ее сына, не обманули, поскольку Азию Кир и затопил, и придавил. **5.** Филипп Македонский, еще не став отцом, увидел во сне, что орган деторождения его жены Олимпиады запечатан перстнем: печатью был лев; и решил, что путь рождению прегражден, ибо лев становится отцом лишь однажды. Аристомем (или Аристофон), предполагая, что, напротив, ничего пустое не запечатывается, решил, что предвещается сын, отличающийся к тому же величайшей доблестью. Те, кто знает Александра, узнают льва²⁸⁴ на перстне. Об этом пишет Эфор.²⁸⁵ **6.** Но и некая жительница города Гимеры видела во сне тиранию Дионисия Сицилийского. Об этом сообщил Гераклид. И то, что Селевку достанется власть над Азией, предвидела его мать Лаодика еще до своих родов. Известным это сделал Евфорион.²⁸⁶ У Страбона²⁸⁷ я узнаю, что Митридат также в соответствии со сновидением овладел Понтом; у Каллисфена²⁸⁸ нахожу, что Баралир Иллирийский в соответствии со сновидением властвовал над территорией, простирающейся от молоссос до Македонии. **7.** И римляне признали вещие сны. Марк Туллий²⁸⁹ узнал из сновидения уже как Августа и умиротворителя гражданских смут ему неизвестного будущего преобразователя Империи, тогда еще ребенка и, конечно, не занимавшего никакой должности, тогда еще только Юлия Октавия. Об этом сне сообщается в «Вителлиевских записках». **8.** Но существуют сновидения, предсказывающие не только высшую власть, но опасности и гибель: например, когда Цезарь²⁹⁰ в сражении со своими противниками Брутом и Кассием под Филиппами,²⁹¹ предупрежденный сновидением Артория,²⁹² спасается, оставив шатер (хотя был болен²⁹³ и ожидал для себя в другом месте бóльшую опасность со стороны врагов); или когда дочь предвидит крест Поликрату Самосскому, исходя из увиденных ею во сне умщений Солнца и омовений Юпитера.²⁹⁴ **9.** В снах открываются почести и дарования, обнаруживаются целебные средства, раскрываются кражи, находятся сокровища. Так, достоинство Цицерона, еще ребенка, разглядела во сне его няня. Лебедь с груди Сократа улаждающий людей оказывается его учеником Платоном.²⁹⁵ Кулачного борца Леонима в сновидениях

лечит Ахилл. Когда пропал золотой венок из афинского кремля, Софокл-трагик находит его в сновидении.²⁹⁶ Трагический актер Неоптолем у мыса Ретей, что близ Трои, наученный во сне Аяксом, спасает от разрушения его гробницу и, убрав ветхие камни, возвращается оттуда с большим количеством золота. **10.** А сколько толкователей и поручителей в этом деле?! Артемон,²⁹⁷ Антифон,²⁹⁸ Стратон, Филохор,²⁹⁹ Эпихарм, Серапион, Кратипп,³⁰⁰ Дионисий Родосский, Гермипп,³⁰¹ вся литература язычников. Я посмеюсь, пожалуй, лишь над тем из них, кто вообразил, что он докажет, что первым из всех видел сны Сатурн, разве что Сатурн и жил раньше всех. Аристотель, извини смеющегося!³⁰² **11.** Между прочим, первенство среди разных видов прорицаний сновидениям присудили Эпихарм с Филохором Афинским. Ведь мир полон подобными оракулами, например, прорицалище Амфиарая у Оропа,³⁰³ Амфилоха у Малла,³⁰⁴ Сарпедона в Троаде, Трофония в Беотии, Мопса в Киликии, Гермियोны в Македонии, Пасифаи в Лаконике. О прочих оракулах, об их основании, обрядах и людях, описывавших оракулы, обо всей истории сновидений ты узнаешь более чем достаточно в пяти томах Гермиппа Беритского. Но и стоики склоняются к утверждению, что Бог, будучи весьма заботливым по отношению к человечеству, среди прочих средств, нужных для искусства и науки прорицаний,³⁰⁵ дал также сновидения как особое утешение при естественном предсказании. **12.** Все эти примеры нужны также и нам для подтверждения достоверности сновидений, но при другом, нежели у язычников, понимании ее причины. Ведь о прочих оракулах, около которых никто не спит, что другое мы можем сказать, кроме того, что это — бесовские дела тех духов, которые уже тогда обитали в самих людях или старались завладеть их памятью для того, чтобы любым образом проявить свою злобу? Они изображают из себя божество и с этим же умыслом обманывают, даруя лекарства, предостерегая и предсказывая; помогая так, они больше причиняют вреда, поскольку своей помощью они уводят людей от поисков истинного Божества, внушая им представления о ложном. **13.** И, конечно, их сила не заперта и не очерчена границами святилищ; она — блуждающая, летучая и при всем том необузданная. Поэтому никто не усомнится, что дома открыты демонам и что

не только в святилищах, но и в комнатах люди окружаются и обманываются видениями.

Глава XLVII

Четыре вида сновидений.

1. Ведь мы устанавливаем, что сновидения в большинстве случаев внушаются демонами; хотя сновидения и бывают иногда истинными и приятными, но, завлекающие и пленяющие человека с тем намерением, о каком мы сказали, они тем более пусты, обманчивы, беспорядочны, смехотворны и нечисты! И это не удивительно, если видения принадлежат тем, кому и сущность. **2.** От Бога же, обещавшего и благодать Духа Святого всякой плоти, и то, что Его рабы и Его прислужницы будут пророчествовать и видеть сны,³⁰⁶ должны считаться исходящими те сновидения, которые будут соединены с самою благодатью: достойные, святые, пророческие, содержащие откровение, домостроительные, призывные; их щедрые дары имеют обыкновение изливаться и на непосвященных, так как ливни и солнце Свое Бог дает одинаково справедливым и несправедливым,³⁰⁷ поскольку и Навуходносор от Бога увидел сон,³⁰⁸ и большая часть людей узнаёт Бога из видений. Следовательно, как почтение к Богу есть и у язычников, так и искушение лукавого — у святых, которых оно не оставляет ни днем, ни ночью, чтобы подкрадываться по возможности даже к спящим, если не в состоянии подступать к бодрствующим. **3.** Третьим видом сновидений будут те, которые, кажется, душа сама себе вызывает из-за напряжения, вызываемого внешними обстоятельствами. Далее, каким образом душа, которой не дано произвольно видеть сны (ведь и Эпихарм так полагает), сама для себя станет причиной некоего видения? Должен ли этот вид сновидений считаться природной формой, позволяя душе даже в экстазе испытывать то, что с ней происходит? **4.** А то, что будет казаться происходящим не от Бога, не от демона и не от души, случающимся вопреки ожиданию и неподдающимся истолкованию и объяснению того, как это произошло, будет приписано собственно экстазу и сопровождающему его состоянию.

Глава XLVIII

О влиянии времени, положения человека и поста на сновидения.

1. Утверждают, что более определенное и ясное снится в конце ночи, будто тогда уже проявляется сила души, так как рассеивается глубокий сон. Что касается времен, то весной сны более спокойные, так как лето расслабляет души, зима в известной мере ожесточает, а осень, приносящая болезни, размягчает пьяным соком плодов. **2.** Равным образом, в зависимости от положения человека во время самого отдыха, — лежит ли он навзничь, на правом боку, с перегнутыми внутренностями, словно бы их полости оказались смежными, — местопребывание чувств будет колебаться, или, при сжатой полной печени, обиталище ума будет потревожено. Но я скорее допущу то, что такие суждения высказываются остроумно, чем то, что они доказываются основательно, даже если их высказывал Платон;³⁰⁹ возможно, все это возникает случайно. Впрочем, произвольными будут сновидения, если их можно будет направлять. **3.** Ведь надо тщательно исследовать тот факт, что и предубеждение, и суеверие устанавливает для сновидений правила, касающиеся распределения пищи или отказа от нее: суеверие — тогда, например, когда людям, намеревающимся спать у оракулов, предписывается отказ от пищи, чтобы добиться ритуальной чистоты; предубеждение — тогда, например, когда пифагорейцы, руководствуясь этим же представлением, отвергают бобы как пищу тяжелую и для вдохновения. Но те три брата с Даниилом, довольствуясь только стручками, чтобы не оскверниться царскими кушаньями, кроме остальной мудрости, приобрели у Бога особенный дар восприятия и толкования сновидений.³¹⁰ **4.** Я же, будучи голодным (не знаю, один ли я), большей частью так вижу сны, что не чувствую, что я их видел. Следовательно, скажешь ты, воздержанность ничего в этом деле не значит? Наоборот, она настолько важна в этом, насколько и в любом другом; если она важна для суеверия, то гораздо более для благочестия. Так, ведь и демоны требуют воздержанности у сво-

их сновидцев в качестве своднической платы за дар пророчества, ибо узнали, что воздержанность близка Богу, ибо тот же Даниил в течение трех седмиц изнывал без пропитания,³¹¹ но он делал это для того, чтобы смиренным усердием растрогать Бога, а не для того, чтобы подготовить чувство и разумение души для сновидения; [Даниил делал это], словно бы его душе и не предстояло пребывать в экстазе. Таким образом, воздержанность не содействует наступлению экстаза, но ожидает его появления от Бога.

Глава XLIX

Не существует душ, свободных от сновидений.

1. Те, кто считает, что младенцы не видят сны, на том основании, что все относящееся к душе, осуществляется в жизни соответственно с возрастом, пусть обратят внимание на дрожание, кивки и улыбки детей во сне, чтобы, исходя из этого факта, понять, что движения видящей сны души без труда прорываются на поверхность из-за нежности плоти. **2.** Но и то, что, как говорят, Атланты, обитающие в Ливии, спят сном без сновидений, противно, конечно, природе души.³¹² Итак, или Геродот был обманут молвой, подчас клеветущей на варваров, или могущественные демоны господствуют в том климате. Ведь если и Аристотель указывает на некоего героя с Сардинии, освобождающего тех, кто проводит ночь в его капище, от видений, значит — изгонять сновидения и вызывать их зависит от капризов демонов; из чего можно заключить, что чудо с Нероном, поздним сновидцем, и Фрасимедом³¹³ произошло по этой причине. **3.** Но мы утверждаем, что сновидения происходят и от Бога. Почему бы, следовательно, и Атлантам [теперь] не видеть сны от Бога, — хотя бы на том основании, что никакой род уже не является чуждым Ему, так как по всей земле, от конца и до края мира сияет свет Евангелия? Итак, или молва солгала Аристотелю,³¹⁴ или еще и теперь нужно принимать во внимание козни демонов? Лишь бы не считалось, что некая природа души свободна от сновидений!

Глава I

Опровержение Менандра, учившего, что смерть к его последователям не относится.

1. Я сказал достаточно о подобии смерти, то есть о сне, а также о делах сна, то есть о сновидениях; теперь перейду к источнику этого ухода из жизни, то есть к самой смерти, ибо ее нельзя оставить без исследования, хотя она — и конец всех исследований. 2. В соответствии с общепринятым мнением мы провозглашаем смерть долгом природе. Это обусловило Божье повеление, это предвещает всё, что рождается, чтобы после этого уже не распространялась глупость Эпикура, отрицающего, что этот долг к нам относится, а также было отвергнуто безумие еретика-мага Менандра Самаритянского, говорящего, что смерть к его [последователям] не только не относится, но и не приходит к ним: именно для того он был послан высшей и сокровенной силой, чтобы бессмертными, нетленными и сразу же причастными воскресению становились те, которые примут его крещение. 3. Мы же читаем о многих удивительных родах вод, но [они не воскрешают]: или опьяняет подземная винная струя линкестов,³¹⁵ или делает одержимыми бесовский родник Колофона,³¹⁶ или убивает Александра ядовитый Нонакрис Аркадии.³¹⁷ Был и в Иудее до Христа целебный водоем. Поэт ясно сказал об удаляющих смерть Стигийских болотах, но и Фетида оплакала сына.³¹⁸ Хотя, если и Менандр окунает в Стикс, все равно нужно будет умереть, чтобы прийти к Стиксу; ведь говорят, что эта река находится в преисподней. 4. Каковы же и где находятся эти счастливые воды, которые ни Иоанн Креститель не дал, ни Сам Христос ученикам не показал? Что это за баня у Менандра? Как в комедиях,³¹⁹ думаю. Но почему столь мало посещается, столь скрыта та, в которой моются очень немногие? Ведь подозрительной я сочту величайшую редкость спокойнейшего и безопаснейшего таинства, при котором и за Самого Бога нет правила умирать, хотя все народы³²⁰ все же восходят на гору Господню и в храм Бога Иакова,³²¹ требующего смерти через мученичество,³²² смерти, которую Он взыскал даже со Своего Христа. Никто не допустит, что магия способна устранять смерть или, словно виноградную лозу, обнов-

лять жизнь, возвращая ушедшие годы. По крайней мере, Медее это не было дано совершить по отношению к человеку,³²³ даже если она смогла это сделать по отношению к барану.³²⁴ **5.** Перенесены Енох³²⁵ и Илия,³²⁶ и смерть их не была обнаружена, то есть, была отложена; впрочем, они сохранены для смерти, чтобы обезвредить своей кровью антихриста.³²⁷ Умер и Иоанн, напрасной была надежда, что он проживет до Пришествия Господа.³²⁸ Ереси обыкновенно жадно бросаются к примерам, взятым из нашей религии, находя себе поддержку в том, с чем борются. В заключение скажу коротко: где те, которых облил сам Менандр, которых окунул в свой Стикс? Пусть придут [эти] вечные апостолы, предстанут перед нами, пусть увидит их мой Фома, пусть услышит, пусть потрогает и уверует.³²⁹

Глава LI

Смерть сразу и полностью отделяет душу от тела.

1. Дело же смерти всем известно: это — разделение тела и души. Но некоторые для доказательства бессмертия души, которое они, не будучи наученными Богом, защищают неосновательно, так выпрашивают, подобно нищим, аргументы, что склоняются к мысли, что даже после смерти некоторые души держатся за тела. **2.** Для этой цели и Платон, хотя он и отпускает души по своему желанию сразу к небу, в «Государстве»,³³⁰ однако, изображает труп некоего непогребенного, долгое время сохранявшийся без всякого повреждения из-за нераздельности, надо думать, с душой. Сверх этого и Демокрит отмечает у погребенных рост ногтей и волос в течение некоторого времени. **3.** Однако и свойство воздуха могло способствовать сохранности мертвого тела. А что, если воздух был суше, чем обычно, и почва более соленая? Что, если и само тело было худосочнее обычного? Что, если и род смерти еще прежде уничтожил материал для порчи? Ногти же, являясь концами жил, естественно кажутся более выступающими при вытянутых разложением жилах и исходящими из ежедневно уменьшающейся плоти. А питание волос — от головного мозга, которому довольно долго позволяет сохраняться его особое устройство. Наконец, и у живых

также в зависимости от качества головного мозга волосы или растут в избытке, или выпадают. Спроси об этом врачей. **4.** Кроме того, невозможно оставаться в теле какой-то малой части души, которой предстоит когда-нибудь уйти и самой, когда все тело будет уничтожено временем. А ведь некоторые признают существование этого остатка души; по этой причине они, шадя его, говорят, что нельзя сжигать тела умерших. Есть и другая причина этого добросердечия, но не ради остатка души, но из-за ненависти к жестокости по отношению к телу, потому что оно, дескать, будучи человеком, не заслуживает быть уничтоженным казнью. **5.** Впрочем, душа, являясь неделимой, поскольку она бессмертна, требует, чтобы и смерть также считалась неделимой, не как бессмертной, но как неделимой душе неотделимо принадлежащей. Так же и смерть будет разделяться, если будет разделяться душа, — именно из-за остатка души, который когда-нибудь умрет; таким образом, будет оставаться часть смерти с частью души. **6.** Мне известно, что такое мнение существует. Я узнал об этом от одного из наших: некая родившаяся в воцерковленной семье женщина после единственного и кратковременного супружества, красивая и в расцвете лет, почил в мире; когда над ней, еще не погребенной, священник читал молитву, эта женщина при первых словах молитвы, отделив руки от боков, привела их в положение молящейся и, как только воцарилась тишина, возвратила на место. **7.** Известен среди наших и такой рассказ: на кладбище тело, чтобы другое тело могло быть положено рядом, уступило ему место. А если и среди язычников передается нечто подобное, значит везде Бог показывает знаки Своей власти: Своим в утешение, чужим — в свидетельство. Ибо я скорее поверю в то, что все это случается в свидетельство от Бога, чем от каких-нибудь останков души, которые, если бы они находились внутри тела, приводили бы в движение также и другие члены, а если только руки, то не для молитвы. А тело не только своему собрату уступило бы место, но, переместившись, заняло бы удобное для себя положение. **8.** Во всяком случае, по какой бы причине эти явления, которые следует рассматривать скорее как знаки и знамения, ни происходили, они не могут быть природными. Смерти, если она не сразу вся, не существует; если что-то от души со-

храняется, то является жизнью; смерть, тогда, не более соединится с жизнью, чем ночь со днем.

Глава LII

Человек не был создан для смерти, любая смерть является насилием над природой.

1. Итак, это — дело смерти: разъединять плоть и душу; оставив исследование судеб и случайностей, люди разделили смерть на два вида — на обыкновенный и необыкновенный, считая обыкновенный вид (вид всякой спокойной смерти) присущим природе, необыкновенный же вид (вид всякого насильственного конца) считая противным природе. **2.** Мы же, знающие о происхождении человека, смело определим смерть как воспоследовавшую не из природы человека, но из вины, и при том не природной. Легко ведь присвоить имя природы тому, что кажется приставшим к ней случайно с самого начала. Смерть приписывалась бы природе лишь в том случае, если бы человек был прямо предназначен смерти. Более того, то, что человек не был создан для смерти, доказывается самим законом, который содержит запрет с исполняющейся при определенном условии угрозой и обрекает человека на смерть по его собственному решению. Короче говоря, если бы он не согрешил, он никоим образом не умер бы. Следовательно, не будет природным то, что произошло в соответствии с решением относительно предложенного [выбора] — по воле, а не в соответствии с тем, что предписывает закон [человеческого] общежития — по необходимости. **3.** Поэтому, даже если смертельные исходы — разные из-за того, что разнообразны вызвавшие их обстоятельства, мы не называем никакой исход столь легким, чтобы он не был сопряжен с насилием [над нашей природой]. Сам этот принцип, вызывающий смерть, — пусть простое, однако насилие. А разве нет? Ведь он разрывает и разъединяет столь крепкое объединение души и плоти, столь крепкое от самого зачатия сплочение сестер-сущностей. Ведь если даже от радости кто-нибудь испускает дух, как спартаец Хилон,³³¹ когда обнимает сына, ставшего Олимпийским победителем, если даже из-за славы, как афинянин Клидем,³³² когда увенчивается золотом

за превосходство его исторического стиля, если даже во время сна, как Платон, даже если во время смеха, как Публий Красс, гораздо более свирепа смерть, которая нападает, пользуясь тем, что ей чуждо, которая изгоняет душу посредством благоприятного, которая наступает тогда, когда жить милее, — в ликовании, в почете, в покое, в наслаждении. **4.** И это — насилие над кораблями, когда они, плывущие далеко от Кафарейских скал, никакими смерчами не атакованные, никакими девятыми³³³ валами не разбиваемые, при ласковом ветерке, при скользящем беге, с веселой командой из-за внезапного толчка внутри погружаются на дно, несмотря на всю свою безопасность. Именно такими кораблекрушениями жизни являются даже спокойные кончины. Безразлично, с невредимым корпусом гибнет корабль или с разрушенным, когда плавание души завершается катастрофой.

Глава LIII

Видимость угасания души при болезнях возникает благодаря процессам, происходящим в теле больного.

1. Куда затем душа, нагая и освищенная, удаляется, мы обязательно проследим в соответствии с порядком нашего изложения; прежде, однако, скажем еще и о том, что относится к данной теме, чтобы никто не ожидал от нас, заявивших о разных смертельных исходах, объяснения отдельных кончин, которое скорее следует оставить врачам, особым наблюдателям всех дел смерти, ее причин и самих телесных состояний. **2.** Для того чтобы и здесь, при упоминании смерти, отстаивать бессмертие души, я добавлю нечто о такого рода кончине, при которой душа тает понемногу и постепенно; ведь она уходит, неся на себе отпечаток болезни; при этом она кажется уничтожаемой и позволяет предполагать возможность своей гибели из-за постепенного ухода из жизни. Вся же причина этого заключается в теле и возникает благодаря телу. Ведь каким бы ни был смертельный исход, несомненно, при нем происходит разрушение или веществ, или области, или жизненных путей, — веществ, например, желчи и крови; областей, например, сердца и печени; путей, например, вен и артерий. **3.** Итак, пока они, каждое

по причине своего дефекта, опустошаются в теле вплоть до окончательного разрушения и уничтожения жизненных (то есть естественных) границ, строения и функций, поневоле и душа, сама вынужденная мало-помалу переселяться при постепенном распадении ее орудий, жилища и пространства, кажется убывающей по той же причине, по которой предполагается, что и сам возница также ослабевает, когда утомление лишило силы коней; речь идет о том положении, в котором оказался оставленный без помощи человек, а не его действительном состоянии. Точно так же и возница тела, дух животворящий, слабея из-за средства своего передвижения, не слабеет сам по себе, он отказывается от дела, а не от энергии, угасает движением, а не состоянием, лишается стойкости, а не сущности, потому, что перестает проявляться, а не потому, что перестает быть.

4. Таким образом, всякая быстрая смерть (как, например, усекновение головы, однократно и столь широко распахивающее дверь [для души], как падение, за один раз выбивающее из человека все жизненные силы, как апоплексический удар — внутреннее падение) не предоставляет душе никакой задержки и не истязает, растягивая ее уход на длительное время. Но когда смерть долгая, душа в зависимости от того, как ею пренебрегают, сама пренебрегает [своими делами]; однако она при этом не разрубается, но изгоняется, и, пока изгоняется, делает так, что ее остаток кажется ее частью. Но ни одна часть сразу не отрезается из-за того, что она последняя; и из-за того, что она незначительная, она не обречена на гибель сразу. Ее исход следует за целым, и незначительное извлекается из основного, и связанные с ее полнотой остатки ею ожидаются, а не бросаются. Итак, я, пожалуй, осмелюсь сказать: последняя часть всего есть все, ибо, она, хотя и является меньшей и последующей, принадлежит этому целому. **5.** Поэтому часто получается, что душа при отделении от тела сильнее возбуждается благодаря более внимательному взгляду и необыкновенной говорливости, когда с большей высоты, находясь уже в свободном состоянии, посредством остатка, который все еще задерживается в теле, сообщает то, что видит, что слышит, что начинает знать. Ведь если это тело, по платоновскому мнению, — темница,³³⁴ впрочем, по апостольскому — храм Бога,³³⁵ когда во Христе, но все же душу своей оградой оно

заслоняет, затемняет и пачкает материальностью плоти, из-за чего для нее свет вещей, словно проходя через роговое окно, весьма затемнен. **6.** Без сомнения, когда душа силой смерти выдавливается из материальной плоти и при этом самом выдавливании процеживается, она, конечно, вырывается из телесной оболочки на простор, к истинному и чистому своему свету, сразу признает себя в освобожденной сущности и возвращается к пророческому дару благодаря самой свободе, словно выныривает из сна — от призраков к действительности. Тогда душа и возвещает, и видит, тогда ликует или трепещет, в зависимости от того, какое, уготовано ей пристанище, о котором она сразу же узнает по самому лику ангела, вызывателя душ, Меркурия поэтов.

Глава LIV

О прибежище души после смерти согласно различным философам.

1. Теперь, таким образом, мы начинаем рассказывать, куда уводится душа. Почти все философы [делятся на тех], которые, хотя и по-разному, отстаивают бессмертие души, как Пифагор, Эмпедокл, Платон, и на тех, которые для нее отводят некоторое время после выхода из тела вплоть до всемирного пожара, как стоики, помещающие в вышних пристанищах только свои, то есть мудрецов, души. **2.** Платон же его дает не всем подряд душам философов, но душам тех, кто философию облакает любовью к мальчикам.³³⁶ Столь великое преимущество у философов имеет порочность! Итак, у него мудрые души поднимаются в эфир, у Ария³³⁷ — в воздух, у стоиков — под Луну. **3.** Глядя на последних, я удивляюсь, поскольку они оставляют неразумные души около Земли, хотя утверждают, что тех обучают мудрые души. Где будет находиться местопребывание школы при столь великом различии прибежищ? Каким образом ученицы к наставницам будут ходить, находясь на столь большом расстоянии? Какая польза и пририск в посмертном обучении тем, которым предстоит вот-вот погибнуть во всемирном пожаре? **4.** Остальные души [философы] низвергают в преисподнюю. Ее Платон описывает в «Федоне» как лоно земли, куда все бедствия мир-

ских нечистот сливаются и, там оседая, испаряются и, испарениями своих нечистот затрудняя дыхание, наполняют тамошний воздух.³³⁸

Глава LV

Преисподняя согласно учению христиан; рай сразу после смерти — привилегия мучеников.

1. Мы не верим ни в лишенную растительности впадину преисподней, ни в некую клоаку мира под открытым небом, но верим, что в стремнинах и хлябях земли находится пустынная область, а в самом чреве ее — сокровенная пропасть,³³⁹ поскольку читаем о трех днях смерти, проведенных Христом в сердце земли,³⁴⁰ то есть в глубочайшей и потаенной впадине, запрятанной в самой земле, и внутри нее замкнутой, и находящейся ниже самых глубоких бездн.³⁴¹

2. И если Христос, будучи Богом, умер, поскольку Он также и человек, согласно Писаниям,³⁴² и, согласно им, был погребен,³⁴³ тоже отдал долг этому закону, по образу человеческой смерти почив в преисподней, и не прежде взошел к высоте небес, чем спустился в преисподнюю землю,³⁴⁴ чтобы там патриархов и пророков сделать причастными Себе,³⁴⁵ то ты должен верить, что преисподняя — это нижняя область, и вести себя решительно с теми, которые столь надменны, что не считают, что души верных достойны преисподней; они ведь — рабы, которые выше господина, и ученики, которые выше учителя,³⁴⁶ не пожелавшие получать утешение, ожидая воскресения на лоне Авраама.³⁴⁷

3. «Но для того, — говорят они, — Христос в преисподнюю вступил, чтобы мы не вступали. Впрочем, какое различие между язычниками и христианами, если темница для умерших одна и та же?» Каким же образом ты выпускаешь душу в небо, когда Христос там все еще сидит одесную Отца, и еще не услышано повеление через трубу Архангела,³⁴⁸ и еще те, которых Пришествие Господа застанет в мире, навстречу Ему не восхищены в воздух, вместе с теми, которые, умерев во Христе, воскреснут первыми?³⁴⁹ Никому не открыто небо, пока земля цела, чтобы не сказать заперта. Ведь с окончанием мира откроется Царствие Небесное. **4.** В эфире успение наше с платоновскими мальчиками

или в воздухе с Арием, или около Луны с Эндимионами стойков? «О нет, — говоришь ты, — в раю, куда и патриархи, и пророки в довершение к Господнему Воскресению из преисподней уже переселились». А каким образом явленная Иоанну в духе область рая, которая расположена под алтарем,³⁵⁰ не показала никаких душ, кроме душ мучеников? Но почему же Перпетуя,³⁵¹ мужественнейшая женщина, в день мученичества в откровении увидела там одних лишь мучеников, если не потому, что никому меч,³⁵² привратник рая, не уступает, кроме тех, кто умер во Христе, а не в Адаме? **5.** Новая смерть за Бога и необычайная смерть за Христа принимается иным и особым пристанищем. Итак, постигни различие между язычниками и верными в смерти: [тебя можно будет отнести к последним,] если ты погибнешь за Бога, как призывает Утешитель, не от нежных лихорадок на мягких постелях, но в мученичестве; если поднимешь свой крест и последуешь за Господом, как велел Он Сам.³⁵³ Единственный ключ от рая — твоя кровь. Ты знаешь о рае из нашей книжки,³⁵⁴ в которой мы устанавливаем, что всякая душа в преисподней сохраняется на день Господа.

Глава LVI

Опровержение мнения, что души непогребенных и погибших преждевременно находятся среди живых.

1. Предстоит рассуждение — происходит ли это сразу после кончины, или некоторые души по какой-то причине некоторое время удерживаются здесь, и позволено ли отпущенным из преисподней душам по своему усмотрению или по чужому повелению появляться здесь? **2.** Ведь нет недостатка в речах, защищающих это мнение. Верят, что души непогребенных низводятся в преисподнюю не прежде, чем получают причитающееся, как это было с гомеровским Патроком, требующим в сновидениях погребения у Ахилла, так как иначе он не мог войти во врата преисподней, поскольку его отгоняют прочь души погребенных.³⁵⁵ Мы же усматриваем здесь не только вольность Гомера, но и его благочестие. Ведь он, уделив внимание заботе о погребении, осудил при этом также его отсрочку как несправедливую по отношению к душам, чтобы никто, держа умер-

шего дома, не томился вместе с ним сильнее из-за ненормального утешения, которое подпитывается скорбью. Для того Гомер выдумал жалобы непогребенной души, чтобы соблюдались своевременность погребения и оказание почестей телам и чтобы притупилось воспоминание о переживаниях. **3.** Впрочем, как это глупо, что душа разделяет почести, оказываемые телу, словно что-то из этих почестей забирает с собой в преисподнюю! Еще глупее, если ущербом для души будет считаться откладывание погребения, которое следует, пожалуй, принимать как милость. Во всяком случае, душа, которая и умирать не желала, предпочтет быть уведенной в преисподнюю с опозданием: будет любить нечестивого наследника, благодаря которому продолжает наслаждаться светом. Или если каким-то образом несправедливость для нее на самом деле заключается в том, чтобы быть вытесняемой под землю с запозданием, название же несправедливости — задержка погребения, то совершенно неправильно считать, что душа поражается несправедливостью, которая не виновна в откладывании погребения, за которое отвечают ее близкие. **4.** Говорят, что и настигнутые преждевременной смертью до тех пор блуждают здесь, пока не будет исполнено недостающее число лет, которое они прожили бы, если бы не погибли раньше срока. Допустим, что или для каждого человека установлено его время, но тогда я не поверю, что установленное может быть отнято; или, если оно установлено, однако Божией волей или какой-либо властью сокращается, то без пользы сокращается, если в состоянии быть восполненным; если же не установлено, то не будет никакого недостающего времени, которое не было установлено. **5.** Еще я добавлю: вот, к примеру, умер грудной младенец или безбородый еще юнец, или уже возмужалый, которому предстояло прожить восемьдесят лет. Как может быть, чтобы его душа прожила здесь после смерти эти похищенные годы? Ведь она не может дожить до определенного возраста без тела, ибо возраст достигается благодаря телу. Наши же (т. е. христиане) также пусть вспомнят, что души при воскресении воспримут те же самые тела, находясь в которых, они ушли. **6.** Стало быть, будут ожидать и те же самые размеры тел, и те же самые возрасты, которые обуславливают размеры тел. Следовательно, каким образом душа мла-

денца может провести здесь отнятые годы, чтобы восьмидесятилетней воскреснуть в одномесячном теле? Или, если будет необходимо, чтобы здесь исполнились те годы жизни, которые были определены, неужели душа должна пережить здесь и ряд распределенных по этим годам жизненных событий, чтобы и училась, перейдя из детства в отрочество, и воевала, устремившись от юности к зрелости, и, обремененная грузом прожитых лет, принимала решения, направляясь от зрелости до старости, и к барышу стремилась, и на поле трудилась, плавала на корабле, судилась, вступала в брак, страдала от недугов, претерпевала то печальное и радостное, что ее ожидало с течением времени? **7.** Но каким образом все это будет совершено без тела? Жизнь без жизни? Незанятым будет время, которое будет наполнено лишь одним прохождением через него, [по твоему мнению]. Но что в этом случае мешает ему быть проведенным в преисподней, где оно точно так же никак не используется? Таким образом, мы говорим, что всякая душа, в каком бы возрасте не оставила тело, остается в этом возрасте вплоть до того дня, в который ей обещано доведенное до степени ангельской полноты совершенство. **8.** Точно так же изгнанницами из преисподней представляются те души, которых считают исторгнутыми насильно, преимущественно при жестоких казнях, я имею в виду казни посредством креста, топора, меча и диких зверей; но не будут насильственными кончинами те, которые присуждает правосудие, карающее за насилие. «Потому, — скажешь ты, — каждая преступная душа и изгоняется из преисподней». Тогда я попрошу тебя определить, хороша или плоха преисподняя: если она представляется тебе плохой, туда как раз должны низвергаться наихудшие души; если хорошей, почему также души преждевременно умерших, не состоящих в браке и в соответствии с возрастом чистые и невинные ты считаешь все же недостойными преисподней?

Глава LVII

Под именем душ, вызываемых магами, действуют демоны.

1. Или быть удержанным здесь является самым лучшим, если иметь в виду *αἰῶνος*,³⁵⁶ или самым худшим, если иметь в виду

biaeothanatos,³⁵⁷ если уж пользоваться теми самыми названиями, которые можно услышать у создательницы таких мнений — магии: у Остана, Тифона, Дардана, Дамигера, Нектабис и Береники. **2.** Уже доступна литература, которая обещает, что она вызовет из жилища в преисподней даже те души, которые почили в надлежащем возрасте, были отделены от тела обычной смертью и сподобились скорого погребения. Итак, чем мы назовем магию? Тем, чем ее считают почти все — обманом. Но суть обмана не ускользает лишь от христиан, которые духов лукавства постигают не дружеским пониманием, но вражеским знанием, которые расправляются с различной заразой человеческого ума, зачинщиком всякого заблуждения, губителем спасения и души не при помощи призывающего действия, но благодаря заставляющей покориться власти. [От христиан не ускользает] также [и суть] магии, то есть второго идолопоклонства, в котором демоны точно так же выдают себя за мертвых, как в первом — за богов. Разве не так? Ведь и боги — мертвецы.³⁵⁸ **3.** Таким образом, [маги] вызывают anagos и biaeothanatos на основании веры в правдоподобие того, что совершают насилие и несправедливость преимущественно те души, которых насильно или несправедливо удалила из тел лютая и преждевременная смерть, как если бы они мстили за нанесенную им обиду. **4.** Но под видом этих душ действуют демоны и, скорее всего, те, которые находились в них самих во время их жизни и подтолкнули их к подобной смерти. Ведь мы заметили выше,³⁵⁹ что почти никто не лишен демона; и большинству людей известно, что под влиянием демонов наступают преждевременные и жуткие смерти, которые объясняются несчастными случаями. **5.** Этот же обман нечистого духа, скрывающегося под масками усопших, мы, если не ошибаюсь, также доказываем на деле, когда при экзорцизме этот дух иногда утверждает, что является кем-то из родителей [одержимого им] человека, иногда — что гладиатором или бестиарием³⁶⁰ (подобно тому как при других обстоятельствах он объявляет себя богом), заботясь только об одном: опровергнуть то, что мы проповедуем, чтобы затруднить веру в то, что все души низводятся в преисподнюю, и чтобы поколебать веру в суд и воскресение. И, однако, тот демон, после того как попробовал обвести вокруг пальца стоящих вокруг, побежденный си-

лой божественной благодати, бывает вынужден признать то, что есть в действительности.³⁶¹ **6.** Так и у той, другой разновидности магии, которая, как считают, уже успокоившиеся души вызывает из преисподней и являет взору, не иная природа обмана: здесь она, конечно, действеннее, ибо и призрак обнаруживается, и тело к нему прибавляется; и не трудно ввести в заблуждение наружные глаза тому, которому очень легко поразить внутреннее зрение ума. **7.** Именно телами казались фараону и египтянам змеи магических жезлов, но истина Моисея поглотила ложь.³⁶² Маги Симон и Элима,³⁶³ конечно, многое предпринимали против апостолов, но не смогли никого ввести в заблуждение при помощи своего надувательства. Что нового в соперничестве с истиной у нечистого духа? Вот сегодня столь сильно и необоснованно превозносится искусство того самого еретика Симона, что [маги] клятвенно обещают доставить из преисподней даже души пророков. **8.** Я этому верю, ибо они это могут при помощи обмана. Ведь пифоническому («чревовещающему») духу еще тогда было позволено изобразить душу Самуила, когда, оставив Бога, Саул совещался с мертвецами.³⁶⁴ Впрочем, пусть не посетит нас вера в то, что душа какого угодно святого, не говоря уже о пророке, извлекается из преисподней демоном; ведь мы научены, что *сам Сатана превратится в ангела света*,³⁶⁵ а тем более в человека света, намереваясь провозгласить себя в конце даже Богом³⁶⁶ и произвести необыкновенные знамения *для ниспровержения, если такое может случиться, и избранных*.³⁶⁷ Едва ли [злой дух] не решался объявить себя тогда пророком Божиим и тем более поступить так с Саулом, в котором уже пребывал сам. **9.** Так что не думай, что один был тот, кто исполнял роль призрака, а другой тот, кто рекомендовал [вызывать душу], но один и тот же дух и в лжепророке, и в отступнике без труда ложно показал то, во что заставил поверить; из-за него сокровище Саула было там, где и сердце его,³⁶⁸ то есть там, где не было Бога. И поэтому Саул увидел того, благодаря которому он поверил, что увидит, ибо и поверил тому, благодаря которому увидел. **10.** Если некоторые ссылаются на ночные сновидения, что, мол, неспроста часто показываются мертвые (ведь и насамоны³⁶⁹ получают оракулы, оставаясь у гробниц родителей, как пишет Гераклид, Нимфодор³⁷⁰ или

Геродот;³⁷¹ и кельты, как утверждает Никандр,³⁷² по этой же причине ночуют на местах сжигания трупов храбрых мужей), то действительные появления мертвых в сновидениях мы допускаем не более, чем появления живых; причем, рассматривая появления мертвых, живых и всего, что может пригрезиться, мы руководствуемся одним и тем же принципом. Ведь истинное является таковым не потому, что оно кажется истинным, а потому, что исполняется. Достоверность сновидений проверяется по результату, а не по видимости. **11.** То, что преисподняя не открыта [для выхода] ни для одной души, достаточно ясно подтвердил Господь от лица Авраама в известном рассказе об отдыхающем бедняке и сетующем богаче, [сказав,] что невозможно оттуда быть выпущенным для возвещения положения дел в нижней области, — тогда бы это могло быть разрешено хотя бы для того, чтобы поверили пророкам и Моисею.³⁷³ **12.** Но даже если некоторые души Божья сила возвращает в тела для подтверждения своего права, то, несмотря на это, не будет ничего общего между верой и дерзостью магов, обманом сновидений, вольностью поэтов. Но из примеров воскресения, когда Божья сила или через пророков, или через Христа, или через апостолов возвращает души в тела, благодаря плотной, осязаемой и полной подлинности [тел] становится ясно, что таков [должен быть] их настоящий облик, чтобы всякое бестелесное явление мертвецов ты считал обманом.

Глава LVIII³⁷⁴

О посмертной участи душ.

1. «Итак, всякая душа находится в преисподней?» — спрашиваешь ты. Хочешь — не хочешь, и мучения уже там есть, и утешение: у тебя есть пример бедняка и богача. А так как я отложил нечто на конец моего труда, то уже настало время в заключение изложить это. **2.** Почему ты не думаешь, что душа и наказывается, и поощряется в преисподней, ожидая либо то, либо другое решение суда, заранее подчиняясь будущему обвинительному или оправдательному приговору? «Потому что, — говоришь ты, — нерассмотренным должно быть ее дело до божественного суда, без какого-либо

предвкушения (ослабления) приговора; и потому что тогда следует ожидать восстановление плоти, как соучастника дел и воздаяния».

3. А что же будет происходить в это время? Мы будем спать? Но ведь души и в живущих людях не спят; сон принадлежит телам, которым принадлежит и сама смерть со своим отражением — сном. Или ты хочешь, чтобы ничего не происходило там, куда увлекается все человечество и где помещаются все надежды? Предвкушается там, по твоему мнению, суд или начинается? Неоправданно ускользает или заранее совершается? Но сколь несправедливым будет отдых в преисподней, если и виновным там все еще будет хорошо, а невинным еще нет! Что ты предпочитаешь впоследствии: насмехающуюся смерть при неясной надежде и неопределенном ожидании или осмотр жизни и грозное определение суда?

4. Всегда ли душе требуется тело, чтоб страдать или радоваться? Разве ей не достаточно того, что принадлежит ей, чтобы испытывать то и другое? Сколько раз при невредимом теле она одна терзается досадой, гневом, отвращением, которое в большинстве случаев ей непонятно? Сколько раз при пораженном теле душа находит для себя скрытую радость и избегает неуместного тогда общения с телом?

5. Лгу, если лишь она одна не привыкла гордиться самими телесными страданиями и радоваться им. Вспомни и о душе Муция, когда он сжег свою правую руку, вспомни и душу Зенона, когда Дионисиевы орудия пытки не затронули ее.³⁷⁵ Укусы диких зверей суть украшение молодости, как, например, на Кире рубцы от медведя.³⁷⁶ Тем более она будет в состоянии и в преисподней радоваться и страдать без плоти, ибо и в плоти, и притом невредимой, если ей угодно, страдает, и в поврежденной, если ей угодно, радуется. Если она так делает по своему произволу в жизни, то насколько больше в соответствии с Божиим судом после смерти?

6. И не все дела душа разделяет со служением плоти; ведь даже одни лишь мысли и невоплощенные желания преследуются Божественной властью: *Кто посмотрит с вожделением, уже прелюбодействовал в сердце.*³⁷⁷ Следовательно, только по одной этой причине весьма подходит душе, не дожидаясь плоти, быть наказываемой за то, что она совершила отдельно от плоти. Так и за благочестивые и благие мысли, для обладания которыми она не имела нужду в плоти, без плоти

будет поощряться. **7.** Что же теперь, если в делах плоти главной является та, которая задумывает, которая планирует, которая поручает, которая заставляет? И даже если против воли, она первой, однако, исследует то, что намерена совершить посредством тела; никогда понимание не бывает позднее того, что сделано. Таким образом, в соответствии с этим порядком надо, чтобы раньше получала воздаяние та, которой первой оно причитается. **8.** В общем, если мы понимаем ту темницу, которую показывает Евангелие как преисподнюю, и последний скромный кодрант³⁷⁸ как проступок, который надо искупить отсрочкой воскресения, никто не усомнится, что душа искупает нечто в преисподней, при остающейся нетронутой полноте воскресения, которое осуществится также посредством плоти. Это и Утешитель весьма многократно передавал, если кто принимает Его речения, признавая обещанные дары.³⁷⁹ **9.** Исследовав все, как полагаю, мнения людей о душе на основании учения веры, мы удовлетворили, по крайней мере, законное и неизбежно возникающее любопытство; непомерному же и досужему до тех пор будет не хватать знания, пока ему будет [присуще] желание искать его.

Примечания

Глава I

¹ Речь идет об утраченном сочинении Тертуллиана *De sensu animae*. Гермоген — еретик II века христианской эры, признававший вечность материи, являвшейся, по его мнению, источником зла.

² Тертуллиан начинает свое сочинение с рассуждения о Сократе. Ср., например, начало «Протрептика» Климента Александрийского (1, 2), чьи цикады вызывают ассоциацию с хором цикад в платоновском «Федре» (230c).

³ Об этом см.: *Платон*. Федон, 64с–115а.

⁴ Федон в одноименном диалоге Платона (58а–с) так рассказывает об этом судне: «По словам афинян, это тот самый корабль, на котором Тесей некогда повез на Крит знаменитые семь пар. Он и

им жизнь спас, и сам остался жив. А афиняне, как гласит предание, дали тогда Аполлону обет: если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство. С той поры и поныне они неукоснительно, год за годом, его отправляют. И раз уж снарядили посольство в путь, закон требует, чтобы все время, пока корабль не пребудет на Делос и не возвратится назад, город хранил чистоту, и ни один смертный приговор в исполнение не приводился. А плавание иной раз затягивается надолго, если задуют противные ветры. Началом священного посольства считается день, когда жрец Аполлона возложит венок на корму корабля. А это случилось накануне суда... Потому-то и вышло, что Сократ пробыл так долго в тюрьме между приговором и кончиною» (Пер. С. П. Маркиша). Согласно Ксенофону, Сократ прожил в тюрьме месяц. См.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 4. 8. 2, а также: *Платон*. Критон, 43с–44а; Федон, 59d–e.

⁵ Беседа о душе велась, если верить Платону, до принятия Сократом яда.

⁶ Сократ у Платона (Апология, 34d) говорит, что у него трое сыновей, один — взрослый и двое младенцев. Федон в одноименном диалоге (60a) сообщает, что в день казни к Сократу пришла его жена Ксантиппа с ребенком на руках. Она рыдала и причитала, и Сократ просил увести ее домой. См. также: *Платон*. Критон, 45с–d; ср.: Федон, 116b.

⁷ Ксенофонт говорит, что некто Аполлодор, скорбевший по поводу несправедливого осуждения Сократа, услышал от того вопрос, было ли бы ему приятнее, если бы Сократа осудили справедливо (*Ксенофонт*. Защита Сократа на суде, 28).

⁸ *inviscatus palmas*. Слово *palma* означает как «ладонь», так и «пальмовую ветвь», награду победителей; *viscum* — птичий клей, которым обмазывали ветки, когда ловили птиц. Словосочетание *viscatae manus* означает «клеякие, то есть воровские руки». По всей видимости, Тертуллиан употребляет здесь прилагательное *inviscatus* с иронией, намекая, с одной стороны, на нечестность обвинителей Сократа, с другой стороны, на эфемерность их победы.

⁹ Анит и Мелит (Мелет) — обвинители Сократа на суде. См.: *Платон*. Апология Сократа, 23e; *Ксенофонт*. Защита Сократа на суде, 29–30.

¹⁰ О даймоне Сократа см. одноименное сочинение Плутарха, а также: *Апулей*. О божестве Сократа.

¹¹ По той причине, что с ним был демон, «сообщник» Пифийца, то есть Аполлона. Об ответе дельфийского оракула на вопрос, кто самый мудрый из всех греков, см.: *Платон*. Апология Сократа, 21а–23с.

¹² «Эта мудрость небесной школы при отрицании богов мира сего более свободна, [чем мудрость Сократа]».

¹³ См.: *Платон*. Федон, 118а, где Сократ просит Критона принести Асклепию в жертву петуха. Асклепию жертвовали выздоравливающие. Таким считал себя, вернее, свою душу Сократ.

¹⁴ О способности христиан изгонять демонов см.: *Тертуллиан*. Апологетик, 23, 4–6.

¹⁵ Сократ был обвинен в том, что он, не признавая старые, вводит новые божества и развращает молодежь. См.: *Платон*. Апология Сократа, 24b–c; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II 40.

¹⁶ Ср.: *poten ipsum* (*Плиний Младший*. Письма. X 96, 2).

¹⁷ Ср.: *Платон*. Федон, 117b–c.

¹⁸ Кебет и Федон — ученики Сократа, присутствовавшие при его смерти.

Глава II

¹⁹ Ср.: глава VIII, 1.

²⁰ Вслед за Тертуллианом и Петром Дамиани в начале XX века власть Бога над необходимостью отстаивал Лев Шестов (см.: *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. СПб., 2001).

²¹ Гермес Трисмегист.

²² См.: *Платон*. Федр, 274c–e; Филеб, 18b–d.

²³ Миф о Силене, которому Мидас предоставил свои уши, «пригодные и для больших небылиц», Тертуллиан также использует в сочинении «О плаще» (2, 1). В сочинении «Против Гермогена» (25, 5) Тертуллиан пишет, что Силен «доказывал царю Мидасу существование другого мира, как пишет Феопомп». Элиан в «Пестрых рассказах» (III 18) сообщает нам следующее: «Феопомп рассказывает о беседе фригийца Мидаса с Силеном. (Силен этот — сын ним-

фы; по природе своей он ниже божества, но выше человека, так как наделен бессмертием.) Они разговаривали о различных предметах; между прочим, Силен рассказал Мидасу следующее: Европа, Азия и Ливия — острова, омываемые со всех сторон океаном; единственный существующий материк лежит за пределами обитаемого мира. <...> Кому угодно верить хиосцу, пусть верит, мне же кажется, что он тут, да и вообще нередко, рассказывает басни» (Пер. С. В. Поляковой). Любопытную интерпретацию слов Феопомпа Хиосского дает в своем произведении «Тайна Запада. Атлантида — Европа» (7, 3) Д. С. Мережковский. У Овидия (Метаморфозы, XI 90–96) читаем о том, как Силен был схвачен фракийскими крестьянами и приведен к царю Мидасу, который, обрадовавшись гостю, устроил праздник. Геродот (История, VIII 138) рассказывает о садах Мидаса, сына Гордия, в которых растут дикие шестидесятилепестковые розы; согласно Тертуллиану (О венке, 14, 4), на тех розах было по сто лепестков. В этих садах, пишет, ссылаясь на македонское сказание, Геродот, и был пойман Силен. Павсаний (Описание Эллады, I 4, 5; ср.: *Ксенофонт*. Анабасис, I 2, 13) упоминает город Анкиру (якорь), построенный Мидасом, и так называемый «источник Мидаса», в который, как говорят, Мидас подмешал вина, чтобы поймать Силена. Песня пойманного Силена составляет главную часть шестой «Эклоги» Вергилия. О том, как Аполлон наградил Мидаса ослиными ушами за то, что тот хотел присудить победу на музыкальном состязании бога с Паном (или Марсием: *Гигин*. Мифы, 191) последнему, повествует Овидий (Метаморфозы, XI 173–179).

²⁴ См.: глава XLIV 1.

²⁵ Мусей — сын Семелы, мифический поэт-прорицатель, ученик Орфея.

²⁶ Ферекид — философ, родился на острове Сирос в начале VI в. до Р. Х. Автор сочинения «Семинедрие» (или «Пятинедрие»), в котором описывается процесс возникновения мира. Диоген Лаэртский сообщает: «От Ферекида Сиросского сохранилась написанная им книга с таким началом: “Зевс и Время были всегда, и Гея тоже, ей же имя Земля, ибо Зевс дал землю, зело ее чтя”. А на Сиросе от него сохранились солнечные часы» (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I 119) (Пер. М. Л. Гаспарова).

²⁷ Здесь мы видим последствия влияния монтанизма на Тертуллиана.

²⁸ В этих словах проявляется юридическое образование Тертуллиана.

²⁹ Гераклит Эфесский (2-я пол. VI в. — 1-я пол. V в. до Р. Х.), самый значительный философ Ионической школы, прозванный «Темным» потому, что его слог отличался чрезвычайной сложностью для понимания и ход его мысли был запутан. См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX 1–16; ср.: *Цицерон*. О природе богов, I 26, 74

³⁰ См.: *1 Тим.* 1:4.

Глава III

³¹ См.: *1 Кор.* 11:19. У Тертуллиана *probabiles*, «достойные одобрения».

³² Ср.: *Тертуллиан*. Против Гермогена, 8, 3.

³³ См.: *Кол.* 2:8

³⁴ См.: *Деян.* 17:22–33. Ср. *Тертуллиан*. О прескрипции <против> еретиков, 7, 8.

³⁵ Ср.: *Ис.* 1:22.

³⁶ То есть не имеет также и начала.

³⁷ Зенон из Китиона, основатель стоической школы (ок. 335 – ок. 262 гг. до Р. Х.)

³⁸ Эмпедокл из Акраганта, греческий философ (ок. 495/490 – 435/430 гг. до Р. Х.). Согласно легенде, он погиб, бросившись в кратер Этны.

³⁹ Ср.: *Ис.* 2:3.

⁴⁰ См.: *Быт.* 2:7

⁴¹ Речь идет о сочинении *De sensu animae*.

⁴² Т. Д. Барнес, рассматривающий трактат «О душе» как речь, считает, что здесь заканчивается ее *exordium* (*Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study*. 2nd edition. Oxford, 1985. P. 206).

Глава IV

⁴³ См.: *Платон*. Федр, 245с–246а.

Глава V

⁴⁴ По мнению Т. Д. Барнеса, здесь начинается *narratio* речи (Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. P. 207).

⁴⁵ Вероятно, Евбул из Александрии (ок. 200–130 гг. до Р. Х.), скептик Пирроновой школы.

⁴⁶ Критолай — перипатетик из Ликийи. В 156 г. до Р. Х. прибыл в Рим в качестве афинского посла. Он учил, что душа связана с неким эфирным телом неразрывной связью.

⁴⁷ Ксенократ — философ IV в. до Р. Х., глава платоновской Академии.

⁴⁸ О несогласии Аристотеля с Платоном см.: *Аристотель*. Никомахова этика, I 4 (VI) 1096a, 11–16. Ср.: *Amicus est Plato, sed magis amica est veritas*.

⁴⁹ Известен математик и астроном Гиппарх из Никеи II в. до Р. Х. Жил на Родосе и в Александрии.

⁵⁰ Пятая стихия (или квинтэссенция) — эфир (то есть верхние слои воздуха). Гераклид Понтийский и Критолай с квинтэссенцией отождествляли душу.

⁵¹ *Лукреций*. О природе вещей, I 304. Пер. Ф. А. Петровского.

⁵² Т. Д. Барнес в последнем предложении этой главы усматривает *propositio* речи.

Глава VI

⁵³ С этой главы, по мнению Т. Д. Барнеса, начинаются *confirmatio* и *reprehensio* речи.

⁵⁴ Соран — греческий врач из Эфеса. Он жил в Риме и Александрии в I-й пол. II в. после Р. Х., был главой школы «методиков» в медицине. Методики, отказываясь изучать скрытые стороны явлений, стремились исследовать то общее в болезнях, что можно постичь посредством чувств. Сохранились сочинения Сорана «Жизнеописание Гиппократата», «О признаках переломов», «О перевязках», «О матке и женских половых органах», «О женских болезнях» (частично). От труда «Об острых и хронических заболеваниях» дошли отрывки на греческом языке и латинский перевод, выполненный Келием Аврелианом.

⁵⁵ Вот как об этом пишет Тертуллиан в другом месте: «Неспрос-та милетец Фалес в то время, когда исследовал небо и блуждал по нему глазами, позорно упал в колодец. Его осмеял египтянин, говоря: “Ты на земле ничего не замечаешь, что тебе до неба?” Итак, его падение образно указывает на тех из философов, которые проявляют глупое любопытство по отношению к природе, а не к ее Создателю и Хранителю (К язычникам, II 4, 18–19). Ср.: «Рассказывают, что когда он (то есть Фалес), наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец, то какая-то фракиянка, миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что́ на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией» (*Платон. Тезтет 174а*) (Пер. Т. В. Васильевой). «Говорят также, будто однажды старуха вывела его (то есть Фалеса) наблюдать звезды, а он свалился в яму и стал кричать о помощи, и старуха ему сказала: “Что же, Фалес? Ты не видишь того, что под ногами, а надеешься познать то, что в небесах”» (*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I 34*) (Пер. М. Л. Гаспарова). Ср.: *Эзоп. Басни*, 40.

⁵⁶ Чемерица — растение, использовавшееся древними как лекарство против душевных болезней. Ср. *Марциал. Эпиграммы, IX 94, 6; Лукиан. Гермотим, или О выборе философии, 86.*

Глава VII

⁵⁷ См.: *Лк. 16:22–24.*

⁵⁸ Так Тертуллиан называет Лазаря. Лазарь, др.-греч. *Λάζαρος*, — дериват от др.-евр. *El'āzār*.

⁵⁹ Тертуллиан забывает, что и Бога он в сочинении «Против Праксея» (7) называл телом «своего рода» (*sui generis*). Однако Бог бесстрастен.

⁶⁰ Ср.: *Тертуллиан. О воскресении мертвых, 17, 2*: «Мы и здесь объявляем душу телесной, и в посвященном ей сочинении доказываем, что у нее особая сущность и плотность, благодаря которой она может и чувствовать, и страдать: ведь то, что и ныне души в преисподней страдают и радуются, хотя они наги и лишены плоти, подтверждает пример Лазаря». В «Апологетике» (48, 4) Тертулли-

ан утверждал обратное: «И потому восстановятся тела, что одна душа без твердой материи, то есть плоти, не может ничего претерпевать».

Глава VIII

⁶¹ Согласно учению греческого философа Эмпедокла, дружба и вражда суть универсальные силы, объединяющие и разъединяющие элементы.

⁶² В этой связи представляется интересным мнение, высказанное о душе епископом Эмесским Немесием (Египет, IV в.) в третьей главе сочинения «О природе человека» (См.: *Migne. Patrologia Graeca*. Т. XL. Col. 597–600). На это любопытное место мне указал мой друг, игумен Александр (Алексей Карпиков). Немесий пишет: «Как солнце своим присутствием преобразует, освещая, воздух в свет, и свет, неслиянно сливаясь, соединяется с воздухом, так и душа, соединяясь с телом, остается совершенно неслиянной, тем лишь отличаясь от солнца, что то, будучи телом, занимает определенное место и не находится везде, где есть его свет. Точно так же и огонь: ведь и он остается в поленьях или на фитиле светильника, словно прикрепленный к месту. Душа же, будучи бестелесной и не связанной с конкретным местом, целиком пребывает и там, где весь ее свет, и там, где [одушевляемое ею] тело. И нет озаренной ею части, в которой она не присутствовала бы целиком. Ибо *не тело ее удерживает, но она сама держит его* (курсив мой. — А. Б.); и не она пребывает в теле, как в некоем сосуде или бурдюке, но, скорее, тело в ней <...>. Итак, когда говорится, что душа находится в теле, речь идет не о том, что она находится в теле как в некоем месте, но как бы в некоем состоянии; пребывает же так, как, говорят, Бог пребывает в нас».

⁶³ Ср.: «<...> как подлинные “дети света” (Еф. 5, 8), поднимем глаза и воззрим на него, чтобы Господь не изблещил нас словно незаконных, — подобным образом солнце испытывает орлов» (*Климент Александрийский. Увещевание к язычникам*, 10, 92, 5).

⁶⁴ См.: *Откр.* 1:10.

⁶⁵ См.: *Откр.* 6:9.

Глава IX

⁶⁶ Ср.: Платон. Законы. X 896d.

⁶⁷ Ср.: Платон. Федон, 79a–b.

⁶⁸ Ср.: Там же, 81a–d.

⁶⁹ В получение таких даров верили монтанисты.

⁷⁰ Игра слов: *tepegі* — «быть удержанным», *tepeга* — «нежная».

⁷¹ См.: 1 Кор. 12:1–11.

⁷² Энесидем — философ-скептик I в. до Р. Х. из Кноса на Крите.

⁷³ Анаксимен — греческий натурфилософ VI в. до Р. Х., представляющий наряду с Фалесом и Анаксимандром Милетскую школу.

⁷⁴ Гераклид Понтийский — автор сочинений по этике, физике, грамматике, истории, географии (сер. IV в. до Р. Х.).

⁷⁵ Согласно чтению Фульвия Урсина, не «народ» (*populus*), а Павел (Paulus). Ср.: 2 Кор. 12:2–4.

⁷⁶ См.: Иер. 5:21.

⁷⁷ См.: Лк. 16:22–24.

⁷⁸ См.: Откр. 6:9.

Глава X

⁷⁹ См.: Платон. Федон, 78b–c; Тимей, 35a.

⁸⁰ Ударами копья о щит производили шум солдаты.

Глава XI

⁸¹ София Ахамот, согласно учению Валентина, руководит устроющим мир Демиургом, без ведома которого она вкладывает в человека духовное семя. См.: Карсавин Л. П. Святые Отцы и Учители Церкви. М., 1994. С. 34.

⁸² См.: Ис. 57:16.

⁸³ См.: Ис. 42:5.

⁸⁴ См.: 1 Кор. 15:46.

⁸⁵ См.: Еф. 5:32.

⁸⁶ См.: Быт. 2:23–24.

⁸⁷ См.: 1 Цар. 10:11.

⁸⁸ Ср.: Ин. 12:6.

⁸⁹ Ср.: *Ин.* 13:29.

Глава XII

⁹⁰ *Animus siue mens.* *Animus* может означать и «ум», и «дух».

⁹¹ Согласно учению Валентина, Ум (*Noûς*) рождается от первой четы — Бездны (*Βυθός*) и Молчания (*Σιγή*). *Noûς* называется также «Отцом» и «Едиnorodным» (*Карсавин Л. П.* Святые Отцы и Учители Церкви. С. 31).

⁹² Анаксагор учил, что Ум был источником движения косной материи.

Глава XIII

⁹³ См., например, одноименное сочинение Аристотеля.

⁹⁴ См.: *Лк.* 14:26.

Глава XIV

⁹⁵ См.: *Платон.* Государство, X 604b–e.

⁹⁶ Панэций — философ II в. до Р. Х., основатель Средней Стои.

⁹⁷ Аполлофан — греческий философ из Антиохии, стоик.

⁹⁸ Посидоний — греческий философ 2-й пол. II в. — 1-й пол. I в. до Р. Х., историк, географ, астроном, ученик Панэция.

⁹⁹ Согласно изданию Иакова Памелия, «на двенадцать».

¹⁰⁰ Стратон из Лампсака — философ III в. до Р. Х., глава перипатетической школы, прозванный Физиком.

Глава XV

¹⁰¹ Дикеарх — философ-перипатетик IV в. до Р. Х., ученик Аристотеля.

¹⁰² Асклепиад — греческий врач I в. до Р. Х., жил в Риме. Применял в медицине учение Эпикура.

¹⁰³ Герофил — знаменитый греческий врач из Халкидона, родился ок. 300 г. до Р. Х. Жил в Александрии при первых Птолемах. Занимался препарацией трупов и вивисекцией приговоренных к смерти преступников. Исследовал деятельность мозга и нервной системы. Создал учение о пульсе.

¹⁰⁴ Эрасистрат — греческий врач, родился ок. 300 г. до Р. Х. на Кеосе. Занимался анатомией и физиологией. Изучал деятельность мозга, нервную систему, работу сердца. В своих исследованиях ориентировался на атомистическое учение Демокрита и теорию Стратона.

¹⁰⁵ Диокл — греческий врач IV в. до Р. Х. с Евбеи, последователь Гиппократов; занимался анатомией.

¹⁰⁶ См.: *Прем.* 1:6.

¹⁰⁷ Ср.: *Притч.* 24:12.

¹⁰⁸ См.: *Мф.* 9:4; ср.: *Пс.* 139 (138):23.

¹⁰⁹ См.: *Пс.* 51(50):12.

¹¹⁰ См.: *Рим.* 10:10.

¹¹¹ См.: *1 Ин.* 3:20.

¹¹² См.: *Мф.* 5:28.

¹¹³ Мосхион — известный врач, противник Сорана. Описал признаки предстоящего выкидыша, дал указания относительно ухода за новорожденными. Мосхиону принадлежит сочинение «О женских болезнях».

¹¹⁴ Дильс исключает слова «Стратон и».

¹¹⁵ Ср.: *Эмпедокл. Fragmenta*, 105 (3) (Diels): αἴμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

¹¹⁶ Протагор — знаменитый софист из Абдеры V в. до Р. Х.

¹¹⁷ Аполлодор — греческий грамматик II в. до Р. Х.

Глава XVI

¹¹⁸ См.: *Платон. Государство*, X 604b–e.

¹¹⁹ См.: *Мф.* 23:13–15, 23, 25, 27, 29; *Лк.* 11:44.

¹²⁰ См.: *Лк.* 22:15.

¹²¹ См.: *1 Тим.* 3:1: «Верно слово: если кто епископства желает, доброго дела желает». В трактате «О крещении» (17, 2) Тертуллиан, однако, пишет о том, что, хотя крестить могут все, миряне должны быть скромными и не присваивать обязанности епископа, ибо «стремление к епископству есть мать расколов (episcopatus aemulatio scismatum mater est)».

¹²² См.: *Гал.* 5:12.

¹²³ См.: *Еф.* 2:3

¹²⁴ См.: *Мф.* 6:24, *Лк.* 16:13.

¹²⁵ См.: *Ин.* 8:44.

¹²⁶ См.: *Мф.* 13:25.

Глава XVII

¹²⁷ Философы, принадлежавшие к так называемой Средней Академии (270–150 гг. до Р. Х.), оспаривали принцип познаваемости действительности с позиций скептицизма.

¹²⁸ См.: *Платон.* Тимей, 27d–28a.

¹²⁹ Орест в одноименной трагедии Еврипида (ст. 255–256), обращаясь к сестре Электре, называет ее матерью. Пример безумного Ореста использовался в «Алкивиаде II» (143d). Гораций в «Сатирах» говорит о том, что Орест называл сестру фурией (II 3, 137–141). Ср.: *Овидий.* Скорбные элегии, V 6, 25–28. Ювенал сравнивает Ореста с Нероном (Сатиры, III 8, 215–221). У Овидия в качестве примеров безумцев упомянуты Аякс и Орест (Любовные элегии, I 7, 7–10). Ср.: *Ювенал.* Сатиры, V 14, 284–287. Вергилий сравнивает обезумевшую Дидону то с Пенфеем, то с Орестом (Энеида, IV 464–473).

¹³⁰ См.: *Софокл.* Аякс, 51 слл.

¹³¹ Ср.: *Овидий.* Метаморфозы, IV 514–518.

¹³² См.: *Еврипид.* Вакханки, 1109–1145. Ср.: *Овидий.* Метаморфозы, III 721–731; *Гораций.* Сатиры, II 3, 303–304. Плутарх в сочинении «О суеверии», 5 утверждает, что Афамант и Агава, принявшие своих детей за зверей, были еще более несчастны, чем не видевший своих детей Тиресий.

¹³³ См.: *Лк.* 10:18; ср.: *Откр.* 9:1; *Ис.* 14:12.

¹³⁴ См.: *Мф.* 3:17; 17:5; *Мк.* 1:11; 9:7; *Лк.* 3:22; 9:35.

¹³⁵ См.: *Мф.* 8:14–15; *Мк.* 1:30–31; *Лк.* 4:38–39.

¹³⁶ См.: *Мф.* 26:7–12; *Мк.* 14:3–8; *Ин.* 12:3–7.

¹³⁷ См.: *Мф.* 26:27–29; *Мк.* 14:23–25; *Лк.* 22:20; *1 Кор.* 11:25–26.

¹³⁸ См.: *Мф.* 17:1–8; *Мк.* 9:2–13; *Лк.* 9:28–36.

¹³⁹ См.: *Ин.* 2:1–10.

¹⁴⁰ См.: *1 Ин.* 1:1.

Глава XVIII

¹⁴¹ *Платон*. Федон, 65а–в: «А теперь взглянем, как приобретается способность мышления. Препятствует ли этому тело или нет, если взять его в соучастники философских разысканий? Я имею в виду вот что. Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно» (Пер. С. П. Маркиша).

¹⁴² Эпихарм — греческий комедиограф 2-й пол. VI – 1-й пол. V в. до Р. Х. Жил в Сиракузах. Прославился своими сентенциями философского характера.

¹⁴³ Валентин учил о Плероме («Полноте») Божества, состоящей из тридцати эонов (духовных сущностей), одни из которых порождали другие. Споры о «родословиях» (или «генеалогиях») упоминает апостол Павел (1 Тим. 1:4; Тим. 3:9).

¹⁴⁴ «Умом»: согласно изданию Сигизмунда Геления (1550), «душой».

¹⁴⁵ Например, в трактате «Против Маркиона».

¹⁴⁶ См.: Рим. 1:20.

¹⁴⁷ См.: Платон. Тимей, 29а–в.

Глава XIX

¹⁴⁸ *Аристотель*. О душе, II 2 (413а 26–33).

¹⁴⁹ Существовал обычай класть новорожденного на землю. Поднимаемая ребенка, отец признавал его своим.

¹⁵⁰ См.: Пс. 8:3; Мф. 21:16.

¹⁵¹ Ср.: Мф. 21:15.

¹⁵² См.: Мф. 2:16–18.

Глава XX

¹⁵³ Ср.: «В нас вложены семена всякого возраста и всякого знания, а Бог есть тот наставник, который выводит таланты из неизвестности» (*Сенека*. Вопросы природы, 3, 29. Пер. П. Краснова).

¹⁵⁴ Кол(л)ит — дем в аттической филе. Родина Платона (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, III 3).

¹⁵⁵ Саллюстий — римский историк I в. до Р. Х. Был претором с проконсульскими полномочиями в провинции Африка.

¹⁵⁶ См.: *Тит.* 1:12.

¹⁵⁷ См.: *Еф.* 6:12.

¹⁵⁸ Речь идет о несохранившемся трактате Тертуллиана «О судьбе» (*De fato*).

Глава XXI

¹⁵⁹ То есть из вещественной, душевной и духовной частей.

¹⁶⁰ См.: *Быт.* 2:23–24; *Еф.* 5:31–32.

¹⁶¹ См.: *Быт.* 2:21.

¹⁶² См.: *Тертуллиан.* Против Гермогена, 12–14.

¹⁶³ Земной человек, по учению Валентина, трехчастен: он состоит из материи, души и духа. Поэтому «существуют три рода людей: обреченные на гибель материальные люди (илики, хоики), люди душевные (психики), которые могут достичь спасения, хотя и не совершенства, верой и добрыми делами, и люди духовные (пневматики), которые уже спасены в силу заложенного в них духовного семени и, обладая гносисом, не нуждаются ни в делах, ни в вере». (*Карсавин Л. П.* Святые Отцы и Учители Церкви. С. 34.)

¹⁶⁴ См.: *Мф.* 7:16–18; *Лк.* 6:43–44.

¹⁶⁵ См.: *Мф.* 3:9; *Лк.* 3:8.

¹⁶⁶ См.: *Мф.* 3:7–8; *Лк.* 3:7–8.

¹⁶⁷ См.: *Еф.* 5:8

¹⁶⁸ См.: *Еф.* 2:3

¹⁶⁹ См.: *1 Кор.* 6:11

¹⁷⁰ Ср.: *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам, 1, 4, 3; 10, 106, 1.

¹⁷¹ См.: *Тертуллиан.* Против Маркиона, II 5–7.

¹⁷² В несохранившемся трактате *De sensu animae*.

Глава XXII

¹⁷³ По словам Т. Д. Барнеса, здесь вместо ожидаемого *peroratio* появляется предусмотренное риторическими справочниками *amplificatio*. Тертуллиан, считает Барнес, мог чувствовать слабость своей аргументации, которая была бы уязвима в том случае, если бы

оппонент отрицал наличие у всех душ одной-единственной сущности; Тертуллиану было необходимо рассмотреть, откуда, в какой момент времени и как возникает душа (См.: *Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study*. P. 207).

Глава XXIII

¹⁷⁴ Карпократ — гностик из Александрии, живший в 1-й пол. II в. после Р. Х. Согласно его учению, мир создан ангелами, взбунтовавшимися против нерожденного Отца. Эти космогонические силы отдают людские души, плененные желаниями и похотями, в рабство материальной природе. Освободившаяся от этой неволи душа Иисуса Христа указала путь остальным. Для духовного освобождения, согласно Карпократу, следует отрешиться от мира и презреть его творцов. Презрение это выражалось у карпократов в совершении всевозможных плотских грехов. О Карпократе см.: *Иринея*. Против всех ересей, I 25; *Евсевий*. Церковная история, IV 7, 9.

¹⁷⁵ Ср.: *Иринея*. Против ересей, I 25, 2: «<...> они зашли в своем высокомерии так далеко, что некоторые говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его, а иные почитали себя превосходнее Его учеников, Петра и Павла и прочих апостолов, которых, впрочем, они ставят ничем не ниже Иисуса, ибо их души, вышедшие из той же самой сферы и также презиравшие мироздателей, были удостоены той же самой силы и возвратились в то же самое место. Если же кто презирает земное более, чем Он, то может быть превосходнее Его» (Пер. П. Преображенского).

¹⁷⁶ Милетские рассказы — пользовавшийся большой популярностью сборник эротических рассказов, составленный на рубеже II—I вв. до Р. Х. Аристидом Милетским. На латинский язык их перевел Л. Корнелий Сисенна в I в. до Р. Х. Римляне с тех пор подобные произведения стали называть «милетскими рассказами», *fabulae Milesiae*.

¹⁷⁷ Ср.: *Платон*. Федон, 70с.

¹⁷⁸ Ср.: *Платон*. Тимей, 42е–43а.

Глава XXIV

¹⁷⁹ Ср.: Платон. Филеб, 34а, а также: *Сочинения платоновской школы*. Определения, 414а; Платон. Теэтет, 163d–164d.

¹⁸⁰ Береника — одна из цариц эллинистического Египта.

¹⁸¹ «Будет искать обезьяну», «устрашится петуха», — Тертуллиан, очевидно, излагает представления древних о поведении львов.

¹⁸² Здесь есть вставка «то есть в детстве».

Глава XXV

¹⁸³ Свои знания женской природы Тертуллиан демонстрирует и в других местах. В сочинении «О плоти Христа» (20, 6) он, например, пишет: «Пусть повивальные бабки, врачи и испытатели природы скажут о свойстве сосцов, — бывают ли истечения из них без того, чтобы ложесна не испытали муку рождения, — ибо только после этого кровь по венам из нижнего хранилища поднимается к груди и в результате самого этого перемещения претворяется в более питательную материю — молоко. Именно по этой причине во время беременности месячные кровотечения отсутствуют» (Пер. А. А. Столярова).

¹⁸⁴ Платон в «Кратиле» (400b) объясняет происхождение слова ψυχή иначе, а именно от вымышленного им слова φύσέχη, «природоносительница».

¹⁸⁵ Либер (то есть Дионис) был извлечен своим отцом Юпитером из утробы погибшей в огне Семелы.

¹⁸⁶ См.: Плиний Старший. Естественная история, VII 9.

¹⁸⁷ См.: Мк. 16:9; Лк. 8:2.

¹⁸⁸ См.: Мф. 8:28: Γαδαρηῶν (варианты: Γερασσηῶν и Γερυεσηῶν; Мк. 5:1: Γερασσηῶν (варианты: Γαδαρηῶν, Γερυεσηῶν и Γερυεσηῶν); Лк. 8:26: Γερασσηῶν (варианты: Γερυεσηῶν и Γαδαρηῶν).

¹⁸⁹ Астрологи определяли положение небесных светил в момент зачатия.

Глава XXVI

¹⁹⁰ Речь идет о Священном Писании.

¹⁹¹ См.: Быт. 25:22.

¹⁹² См.: *Быт.* 25:23.

¹⁹³ См.: *Быт.* 25:24–26.

¹⁹⁴ См.: *Лк.* 1:41–45.

¹⁹⁵ См.: *Лк.* 1:46–55.

¹⁹⁶ См.: *Иер.* 1:5

¹⁹⁷ См.: *Быт.* 2:7

¹⁹⁸ См.: *Иер.* 1:5.

¹⁹⁹ См.: *Мф.* 22:32.

Глава XXVII

²⁰⁰ Ср.: *Тертуллиан.* О воскресении мертвых, 45, 1–5.

²⁰¹ См.: *Платон.* Федон, 64с.

²⁰² См.: *Быт.* 1:28.

²⁰³ Ср.: *Быт.* 1:11–12.

²⁰⁴ См.: *Быт.* 1:28.

²⁰⁵ См.: *Быт.* 1:26.

²⁰⁶ См.: *Быт.* 1:26.

Глава XXVIII

²⁰⁷ См.: *Платон.* Федон, 70с–d.

²⁰⁸ Альбин — философ-платоник, преподавал в Малой Азии в сер. II в. после Р. Х.

²⁰⁹ Ср.: Апологетик, 19, 3, где Тертуллиан утверждает, что Моисей — современник Инаха, будучи на 393 года старше Даная и почти на тысячу лет старше поражения Приама.

²¹⁰ Эфалид — сын Гермеса, вестник аргонавтов. Благодаря Гермесу сохранил память в Аиде. Его душа пребывала то под землей, то среди живых (*Аполлоний Родосский.* Аргонавтика, I 640–648).

²¹¹ Евфорб — троянский герой (см.: *Гомер.* Илиада, XVI 807–811; XVII 9, 47–81), чья душа якобы переселилась в Пифагора (см.: *Овидий.* Метаморфозы, XV 160–164). Диоген Лаэртский (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VIII 4) пишет: «О себе он [Пифагор] говорил (по словам Гераклида Понтийского), что некогда он был Эфалидом и почитался сыном Гермеса; и Гермес предложил ему на выбор любой дар, кроме бессмертия, а он попросил оставить ему и живому и мертвому память о том, что с

ним было. Поэтому и при жизни он помнил обо всем, и в смерти сохранил ту же память. В последствии времени он вошел в Евфорба, был ранен Менелаем; и Евфорб рассказывал, что он был когда-то Эфалидом, что получил от Гермеса его дар, как странствовала его душа, в каких растениях и животных она оказывалась, что претерпела она в Аиде и что терпят там остальные души. После смерти Евфорба душа его перешла в Гермотима, который, желая доказать это, явился в Бранхиды и в храме Аполлона указал щит, посвященный богу Менелаем, — отплывая от Трои, говорил он, Менелай посвятил Аполлону этот щит, а теперь он уже весь прогнил, оставалась только обделка из слоновой кости. После смерти Гермотима он стал Пирром, делосским рыбаком, и по-прежнему все помнил, как он был сперва Эфалидом, потом Евфорбом, потом Гермотимом, потом Пирром. А после смерти Пирра он стал Пифагором и тоже сохранил память обо всем вышесказанном» (Пер. М. Л. Гаспарова).

Глава XXX

²¹² Ср.: Тертуллиан. О плаще, 2, 7.

²¹³ Ср.: Платон. Федр, 249b; Государство, X 615a.

Глава XXXI

²¹⁴ «Пифагора схватили, когда он выходил [из дома], — перед ним оказался огород, весь в бобах, и он остановился: “лучше плен, чем потоптать их, — сказал он, — лучше смерть, чем прослыть пустословом”. Здесь его настигли и зарезали <...>» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VIII 39; ср.: 45) (Пер. М. Л. Гаспарова).

²¹⁵ Нестор — старейший из греческих героев, воевавших под Троей. Прославился красноречием и мудростью.

Глава XXXII

²¹⁶ Филон Александрийский думал иначе: «Ведь необходимо, чтобы все мироздание было одушевлено во всех своих частях, если каждый из первоэлементов, лежащих в его основе, вмещает в себя подобающих и соответствующих живых существ: земля — наземных,

море и реки — живущих в воде, огонь — огненнородных (есть молва, что они большей частью бывают в Македонии), небо же — звезды» (*Филон Александрийский. О Гигантах, 2, 7*). Под «огненнородными» здесь, очевидно, подразумеваются саламандры.

²¹⁷ «В орле... в угре» — игра слов: «in aquila... in anguilla».

²¹⁸ См.: *Пс.* 49 (48):21.

Глава XXXIII

²¹⁹ Апиций — гурман конца I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х. Промотав свое состояние, отравился, предпочтя смерть бедности. Под его именем дошло сочинение *De re culinaria*. См.: *Григорьева А. А. О некоторых продуктивных словообразовательных моделях латинской кулинарной лексики в Апициевском корпусе // Colloquia classica et indo-europeica. II. СПб., 2000. С. 140–145.*

²²⁰ См.: *Рим.* 13:4.

²²¹ Шейные колодки надевались на приговоренных к распятию.

²²² В кожаных мехах топили отцеубийц.

²²³ С помощью багров тела казненных волоклись из тюрьмы к Тибру. Ср.: *Овидий. Ибис, 166.*

²²⁴ Аквилег — заведующий водоснабжением.

²²⁵ О вселении души Гомера в павлина Тертуллиан говорит и в других местах (О душе, 34, 1; О воскресении мертвых, 1, 5). О сне Энния писали Персий (Сатиры, VI 9–11) и Гораций (без упоминания о павлине) (Послания, II 1, 50–52).

²²⁶ См.: *Мф.* 24:36; *Мк.* 13:32.

Глава XXXIV

²²⁷ См.: *Деян.* 8:18–24.

²²⁸ Тертуллиан приступает к изложению учения Симона Самаритянина (34. 3–4).

²²⁹ См.: *Лк.* 15:6.

Глава XXXV

²³⁰ См.: *Ириней. Против всех ересей, I 25, 4*: «И они в своем безумии дошли до того, что говорят, что им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для чело-

веческого мнения есть добрые и худые дела» (Пер. П. Преображенского).

²³¹ См.: *Мф.* 5:26; *Лк.* 12:59; *Ириней.* Против всех ересей, I 25, 4: «Слова не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки объясняют они так, что никто не уйдет от власти ангелов, сотворивших мир, но до тех пор переселяется из тела в тело, пока не испытает всякого рода дела в этом мире» (Пер. П. Преображенского).

²³² См.: *Мф.* 5:25; *Лк.* 12:58.

²³³ См.: *1 Кор.* 5:10.

²³⁴ То есть с ним [язычником].

²³⁵ См.: *Мф.* 5:44; *Лк.* 6:27.

²³⁶ См.: *Мф.* 5:25–26; *Лк.* 12:58–59.

²³⁷ *Ириней.* Против всех ересей, I 25, 4: «<...> под противником разумеют они одного из ангелов, находящихся в мире, которого они называют дьяволом, говоря, что он существует для того, чтобы приводить погибшие души из мира к верховному начальнику, — его называют они первым из мироздателей, — а он передает такие души другому ангелу, который ему служит, чтобы заключать их в другие тела, ибо тело, по словам их, есть темница» (Пер. П. Преображенского).

²³⁸ Ср.: *Откр.* 12:10; *Зах.* 3:1; *Иов.* 1:6–12; 2:1–7.

²³⁹ διάβολος — «клеветник».

²⁴⁰ См.: *Ириней.* Против всех ересей, I 25, 4: «И души до тех пор должны переходить из одних тел в другие, пока узнают всякий образ жизни и всякого рода действия (если только кто-либо в одно переселение зараз не совершит всех тех действий, о которых нам не следует не только говорить и слушать, но даже помышлять и верить, чтобы такие дела водились между нашими согражданами) для того, чтобы, как гласят их сочинения, их души, испытанные во всяком образе жизни, при своем исходе не нуждались более ни в чем» (Пер. П. Преображенского).

²⁴¹ См.: *Мф.* 17:12.

²⁴² См.: *Мф.* 11:14.

²⁴³ См.: *Ин.* 1:21.

²⁴⁴ См.: *Мал.* 4:5.

²⁴⁵ Игра слов: et sui nominis et sui hominis.

²⁴⁶ См.: *Лк.* 1:17.

²⁴⁷ См.: *Числ.* 11:17.

Глава XXXVII

²⁴⁸ В основе исконной римской религии лежала вера в некие силы, олицетворявшие определенные действия, состояния, места и т. д.

²⁴⁹ Алемона — богиня, имя которой Тертуллиан связывает с глаголом *alege*, «питать, вскармливать».

²⁵⁰ Нона — одна из Парок, богиня девятого месяца беременности; Децима — богиня десятого месяца беременности.

²⁵¹ Партула — богиня, имя которой Тертуллиан связывает со словом *partus*, «рождение».

²⁵² Луцина — богиня, имя которой Тертуллиан связывает со словом *lux*, «свет».

²⁵³ См.: *Исх.* 21:22–23.

²⁵⁴ Ср.: *Мф.* 22:30.

Глава XXXVIII

²⁵⁵ См. главу XX (4) данного сочинения.

²⁵⁶ См.: *Быт.* 2:16.

²⁵⁷ См.: *Быт.* 9:3.

Глава XXXVIII

²⁵⁸ Речь идет о дьяволе.

²⁵⁹ Судьбы Скрибунды — божества, записывавшие судьбу человека при рождении. К ним взывали в последний день первой недели после рождения младенца.

²⁶⁰ Ср.: *Тертуллиан.* К язычникам, II 11, 8: «Статина — богиня, благодаря которой ребенок встает на ноги».

²⁶¹ См.: *1 Кор.* 7:14.

²⁶² См.: *Ин.* 3:5.

Глава XL

²⁶³ См.: *Рим.* 8:12; *Гал.* 5:16.

²⁶⁴ См.: *Гал.* 5:17.

²⁶⁵ См.: *Рим.* 8:8.

²⁶⁶ См.: *Мф.* 5:28.

Глава XLI

²⁶⁷ Ср.: *Тертуллиан.* О свидетельстве души, 2; ср. «спасибо» (из «спаси, Бог»).

Глава XLII

²⁶⁸ См.: *Епис. sent.* II, p. 71 Usen.

²⁶⁹ Речь идет об Эпикуре, учившем о разложении души после смерти.

Глава XLIII

²⁷⁰ Ксенофан из Колофона, философ VI – нач. V в. до Р. Х., основатель Элеатской школы.

²⁷¹ Сон разумен, следовательно, не сверхъестественен.

²⁷² См.: *Быт.* 2:21

²⁷³ См.: *Быт.* 2:23; ср.: *Еф.* 5:31 и главу XXI (2) данного сочинения.

²⁷⁴ Ср.: *1 Кор.* 15:45.

²⁷⁵ См.: *Ин.* 19:34.

Глава XLIV

²⁷⁶ Эпименид — жрец с Крита VII–VI вв. до Р. Х. Ему приписывались многие прозаические и стихотворные сочинения. Среди них известен оракул о лживости критян, который приводит апостол Павел в Послании к Титу (1:12). Согласно легенде, Эпименид юношей заснул в Диктейской пещере и проспал 57 лет. Ср.: *Гёте.* Пробуждение Эпименида.

²⁷⁷ Феопомп с Хиоса — ритор и историк IV в. до Р. Х.

²⁷⁸ Сын Нестора, участник Троянской войны. См.: *Гомер.* Илиада, IX 81.

²⁷⁹ См.: *Светоний.* Жизнь двенадцати Цезарей, VI 46, 1.

Глава XLV

²⁸⁰ См.: *Быт.* 2:21.

Глава XLVI

²⁸¹ Ср.: Гомер. Одиссея, XIX 562–567; Вергилий. Энеида, VI 893–896.

²⁸² См.: Геродот. История, I 107–108.

²⁸³ Харон Лампсакский — греческий логограф, автор «Персидской истории» и хроники города Лампсака.

²⁸⁴ Ж. Пепен понимает слова Арнобия (Против язычников, IV 29) Pelaeus Leon как «простую метафору» для обозначения Александра Македонского. См.: *Pépin J. Christianisme et mythologie. L'évhémérisme des auteurs chrétiens // Pépin J. De la philosophie ancienne à la théologie patristique. Variorum reprints. London, 1986. VII. P. 8.*

²⁸⁵ Эфор — историк IV в. до Р. Х. из Малой Азии, автор первой «Всеобщей истории», ученик Исократа.

²⁸⁶ Евфорион — автор историко-литературных сочинений, эпосов, элегий и эпиграмм III в. до Р. Х. Был популярен в Риме.

²⁸⁷ Страбон — греческий географ и историк 2-й пол. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х. Автор «Географии» и «Исторических комментариев».

²⁸⁸ Каллисфен — греческий историк, родственник Аристотеля, товарищ Александра Македонского, убитый этим последним.

²⁸⁹ Имеется в виду Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до Р. Х.).

²⁹⁰ Речь идет об Октавиане Августе.

²⁹¹ Битва при Филиппах была в 42 г. до Р. Х.

²⁹² См.: *Аппиан. Гражданские войны, IV 110*: «<...> обратив войско в бегство, они [солдаты Брута] стали его преследовать, пока не взяли и лагерь, который был общим у Антония и Цезаря. Самого Цезаря в лагере не было: из-за приснившегося ему сна он остерегался этого дня, как он сам об этом пишет в своих “Воспоминаниях”» (Пер. под ред. С. А. Жебелева и О. О. Крюгера); *Плутарх. Брут, 41*: «Как рассказывает сам Цезарь в своих “Воспоминаниях”, одному из его друзей, Марку Арторию, во сне явилось видение, повелевшее, чтобы Цезарь поднялся с постели и покинул лагерь. Он подчинился — и едва успел выбраться за лагерные укрепления» (Пер. С. П. Маркиша).

²⁹³ Ср.: *Светоний*. Жизнь двенадцати Цезарей, II 13, 1.

²⁹⁴ См.: *Геродот*. История, III 124–125: «<...> Сновидение же дочери Поликрата сбылось, когда он был распят: действительно, его омывал Зевс, именно когда шел дождь, и Гелиос умащал, когда от зноя тело его увлажнялось» (Пер. Г. А. Стратановского).

²⁹⁵ См.: *Олимпиодор*. Жизнь Платона: «Говорят, что, когда Сократ собирался принять к себе Платона, ему приснилось, будто на коленях у него сидит лебедь без крыльев, а потом вдруг у лебедя прорезаются крылья и он взлетает ввысь со звонким криком, чаруя слух каждому: так была предвещена будущая слава Платона» (Пер. М. Л. Гаспарова).

²⁹⁶ Ср.: *Жизнеописания Софокла*, 12.

²⁹⁷ Артемон из Магнезии. Написал «Рассказы исследователей женской доблести».

²⁹⁸ Известен Антифон, оратор из Аттики V в. до Р. Х., и Антифон, трагик, живший в Афинах, потом при дворе тирана Дионисия I Старшего.

²⁹⁹ Филохор — греческий историк III в. до Р. Х., противник Деметрия Полиоркета, интересовался гаданиями. Его главный труд — «Аттическая история».

³⁰⁰ Кратипп — перипатетик из Пергама I в. до Р. Х. Его сочинение о предсказаниях по сновидениям до нас не дошло.

³⁰¹ Гермипп Беритский (Берит — портовый город в Финикии, ныне Бейрут), ученик Филона, писал в I-й пол. II в. по Р. Х. об астрологии.

³⁰² Согласно другой пунктуации: «разве что Аристотель жил раньше всех». Хартель относит слова «извини смеющегося» не к читателю, а к Аристотелю, полагая, что насмешка в этом случае становится более действенной [*Hartel W. von. Patristische Studien, IV: Zu Tertullian De oratione, De baptismo, De pudicitia, De ieiunio, De anima // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1890. Bd. 121. 14. Abh. S. 83*]. Не исключено, что в данном случае Тертуллиан имел в виду некое приписываемое Стагириту сочинение, где говорилось о снах Сатурна.

³⁰³ Ороп — город на границе Беотии и Аттики.

³⁰⁴ Малл — город в Киликии, на реке Пирам.

³⁰⁵ Стойки рассматривали мантику в тесной связи со своей системой. Так, например, стоик Луцилий Бальб у Цицерона (О природе богов, II 3, 7 сл.) на основании истинности предсказаний подводит слушателей к выводу о могуществе богов.

Глава XLVII

³⁰⁶ См.: *Иоил.* 2:28–29.

³⁰⁷ См.: *Мф.* 5:45.

³⁰⁸ См.: *Дан.* 2.

Глава XLVIII

³⁰⁹ См.: *Платон.* Тимей, 71e.

³¹⁰ См.: *Дан.* 1:8–17.

³¹¹ См.: *Дан.* 10:1–3.

Глава XLIX

³¹² См.: *Геродот.* История, IV 184.

³¹³ Ср.: гл. XLIV (2).

³¹⁴ Конъектура Э. Кройманна — «Геродоту».

Глава L

³¹⁵ Линкесты — племя в юго-западной Македонии.

³¹⁶ Колофон — город в Малой Азии. Недалеко от Колофона течет Галент, самая холодная река в Ионии, воды которой прославляют элегические поэты. См.: *Павсаний.* Описание Эллады, VII 5, 10; VIII 28, 3.

³¹⁷ Близ города Нонакриса, по словам аркадцев, существовал источник Стикса (*Геродот.* История, VI 74). По словам Павсания, вода, истекающая из утеса около Нонакра, несет смерть (*Павсаний.* Описание Эллады, VIII 17, 6; 18, 4). Ниже (VIII 18, 6) Павсаний пишет, что, по слухам, Александр Великий умер от этого яда.

³¹⁸ Согласно Аполлонию Родосскому (Аргонавтика, IV 865–879), Фетида, чтобы сделать своего сына Ахилла бессмертным, жгла по ночам в печи его тело огнем, а по утрам натирала амброзией. Когда

Пелей, ее муж, увидев это, закричал, Фетида в гневе оставила его. Ср.: *Аполлодор*. Мифологическая библиотека, III 13, 6. О плаче Фетиды см.: *Гомер*. Илиада, XXIV 83–86.

³¹⁹ Очевидно, намек на комедии другого Менандра, древнегреческого комедиографа (ок. 342 – ок. 290 гг. до Р. Х.).

³²⁰ Характерная для Тертуллиана гипербола. Ср., например, «Апологетик», 37, 4, где Тертуллиан утверждает, что христиане наполнили собой весь свет, оставив язычникам лишь их храмы.

³²¹ Ср.: *Быт.* 28:12.

³²² В «Скорпиаке», полемизируя с еретиками, отвергающими мученичество, Тертуллиан говорит о жестокости христианского Бога: «Кто не постигает жестокого Бога, тот верит в Него» — *Crudelem deum, qui non intellegit, credit* (7, 5).

³²³ Злой умысел Медеи интерпретируется как ее неудача (ср. *Овидий*. *Метаморфозы*, VII 297–349). Согласно мифу, Медея смогла омолодить отца Ясона Эсона. (См.: *Овидий*. *Метаморфозы*, VII 285–293; *I Ватиканский мифограф*, II 86, 2).

³²⁴ См.: *Овидий*. *Метаморфозы*, VII 312–321. *Павсаний*. Описание Эллады, VIII 11, 2.

³²⁵ См.: *Быт.* 5:24; *Евр.* 11:5.

³²⁶ См.: 4 (2) *Цар.* 2:11.

³²⁷ См.: *Откр.* 11:3

³²⁸ См.: *Ин.* 21:22–23.

³²⁹ Ср.: *Ин.* 20:24–29.

Глава LI

³³⁰ См.: *Платон*. *Государство*, X, 614b.

Глава LII

³³¹ Известны: Хилон, один из Семи мудрецов, и Хилон, соперник спартанского законодателя Ликурга.

³³² Клидем — историк IV в. до Р. Х.

³³³ Буквально: «десятичными», «огромными».

Глава LIII

³³⁴ См.: *Платон*. *Федон*, 82e.

³³⁵ См.: *1 Кор.* 3:16; 6:19; *2 Кор.* 6:16.

Глава LIV

³³⁶ См.: *Платон.* Федр, 249а.

³³⁷ Арий — александрийский философ эпохи Августа.

³³⁸ *Платон.* Федон, 112а–е.

Глава LV

³³⁹ Ср.: *Тертуллиан.* Апологетик, 47, 12.

³⁴⁰ См.: *Мф.* 12:40.

³⁴¹ Ср.: *Пс.* 86 (85):13; 30 (29):4; 71 (70):20.

³⁴² См.: *1 Кор.* 15:3.

³⁴³ См.: *1 Кор.* 15:4.

³⁴⁴ См.: *Еф.* 4:9; *Ин.* 3:13.

³⁴⁵ См.: *1 Петр.* 3:19; 4:6.

³⁴⁶ См.: *Мф.* 10:24. Ср.: гл. XXIII (2).

³⁴⁷ Ср.: *Лк.* 16:22.

³⁴⁸ См.: *Мф.* 24:31; *1 Кор.* 15:52; *1 Фес.* 4:16.

³⁴⁹ См.: *1 Фес.* 4:16–17.

³⁵⁰ См.: *Откр.* 6:9.

³⁵¹ Тертуллиану приписывалось сочинение «Мученичество свв. Перпетуи, Фелицитаты и товарищей».

³⁵² Тертуллиан употребляет греческое слово, использованное в «Септуагинте», см.: *Быт.* 3:24.

³⁵³ См.: *Мф.* 16:24; 10:38; *Мк.* 8:34; *Лк.* 14:27.

³⁵⁴ Не сохранившийся трактат Тертуллиана «О рае» (De Paradiso).

Глава LVI

³⁵⁵ См.: *Гомер.* Илиада, XXIII 59–92.

Глава LVII

³⁵⁶ Безвременно умершие.

³⁵⁷ Насильственно умерщвленные. Об этом см.: *Nock A. D. Essays on Religion and the ancient World.* Cambridge, Mass., 1972. Vol. 2. P. 712 ff. Ср.: *Вергилий.* Энеида, VI 426–451.

³⁵⁸ То есть обожествленные после смерти люди.

³⁵⁹ См.: гл. XXXIX (1–3).

³⁶⁰ Бестиарий — цирковой борец с дикими зверями.

³⁶¹ В «Апологетике» (23, 6) читаем: «Сама эта Дева Целестис, обещательница дождей, сам этот Эскулап, показывающий снадобья, <...> если они не признают, что они являются демонами [при экзорцизме], не осмеливаясь солгать христианину, тут же пролейте кровь этого наглешего христианина!»

³⁶² См.: *Исх.* 7:12.

³⁶³ См.: *Деян.* 8:9–24; 13:8–11.

³⁶⁴ См.: *1 Цар.* 28:6–20.

³⁶⁵ См.: *2 Кор.* 11:14.

³⁶⁶ См.: *2 Фес.* 2:4.

³⁶⁷ См.: *Мф.* 24:24.

³⁶⁸ См.: *Мф.* 6:21.

³⁶⁹ Насамоны — племя в Ливии.

³⁷⁰ Вероятно, Нимфодор из Амфиполя, написавший сочинение о варварских обычаях.

³⁷¹ См.: *Геродот.* История, IV 172.

³⁷² Никандр из Колофона — эллинистический поэт, автор дидактических поэм о противоядиях от укусов змей и скорпионов и противоядий от пищевых отравлений.

³⁷³ См.: *Лк.* 16:30–31.

Глава LVIII

³⁷⁴ Здесь, считает Т. Д. Барнес, начинается *peroratio* речи, знаменующееся использованием (впервые в трактате) риторического метода *interpellatio* или *contrapositio*. На вопрос воображаемого оппонента: «Итак, всякая душа находится в преисподней?» Тертуллиан отвечает утвердительно и заявляет, что он сознательно откладывал определенные темы до заключения своего труда. Далее следует ряд вопросов, преимущественно риторических (58, 2–4). Когда они заканчиваются, Тертуллиан использует другой риторический метод: перечисление примеров, *exempla* (58, 5) (см.: *Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study.* P. 208).

³⁷⁵ Речь идет о Зеноне Элейском, который, по свидетельству Гермиппа, был забит в ступе насмерть (см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX 27), когда задумал низвергнуть тирана Неарха (или Диомедонта) (IX 26). В «Апологетике» (50, 9) Тертуллиан говорит, что Зенон Элейский был подвергнут Дионисием жестокому бичеванию. Там же (59, 6) читаем о мужестве Анаксарха, казненного в ступе (ср.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX 59).

³⁷⁶ См.: *Ксенофонт*. Анабасис, I 9, 6

³⁷⁷ См.: *Мф.* 5:28.

³⁷⁸ См.: *Мф.* 5:25–26.

³⁷⁹ Здесь мы видим последствия влияния монтанизма на Тертуллиана.





DE ANIMA

I. **1.** De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu quam ex dei flatu constituisse praesumpsit, nunc ad reliquas conuersus quaestiones plurimum uidebor cum philosophis dimicaturus. **2.** Etiam in carcere Socratis de animae statu uelitatum est, nescio iam hoc primum, an oportuno in tempore magistri, etsi nihil de loco interest. Quid enim liquido saperet anima tunc Socratis, iam sacro nauigio regresso, iam cicutis damnationis exhaustis, iam morte praesente utique consternata ad aliquem motum secundum naturam, aut exsternata, si non secundum naturam? Quamuis enim placida atque tranquilla, quam nec coniugis fletus statim uiduae nec liberorum conspectus exinde pupillorum lege pietatis inflexerat, uel in hoc tamen mota, ne moueretur, ipsa constantia concussa est aduersus inconstantiae concussionem. Quid autem aliud saperet uir quilibet iniuria damnatus praeter iniuriae solamen, nedum philosophus, gloriae animal, cui nec consolanda est iniuria, sed potius insultanda? **3.** Denique post sententiam obuiae coniugi et muliebriter inclamanti: «iniuste damnatus es, Socrates!» iam et de gratulatione responderat: «uolebas autem iuste?» Quo nihil mirandum, si et in carcere inuiscatas Anyti et Meliti palmas gestiens infringere ipsa morte coram immortalitatem uindicat animae necessaria praesumptione ad iniuriae frustrationem. **4.** Adeo omnis illa tunc sapientia Socratis de industria uenerat consultae aequanimitatis, non de fiducia compertae ueritatis. Cui enim ueritas comperta sine deo? Cui deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine spiritu sancto? Cui spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento? Sane Socrates facilius diuerso

spiritu agebatur, siquidem aiunt daemonium illi a puero adhaesisse, pessimum reuera paedagogum, etsi post deos et cum deis daemonia deputantur penes poetas et philosophos. **5.** Nondum enim Christianae potestatis documenta processerant, quae uim istam perniciosissimam nec unquam bonam, atquin omnis erroris artificem, omnis ueritatis auocatricem sola traducit. Quodsi idcirco sapientissimus Socrates secundum Pythii quoque daemonis suffragium scilicet negotium nauantis socio suo, quanto dignior atque constantior Christianae sapientiae adsertio, cuius adflatus tota uis daemonum cedit? **6.** Haec sapientia de schola caeli deos quidem saeculi negare liberior, quae nullum Aesculapio gallinaceum reddi iubens praeuaricaretur, nec noua inferens daemonia, sed uetera depellens, nec adulescentiam uitians, sed omni bono pudoris informans, ideoque non unius urbis, sed uniuersi orbis iniquam sententiam sustinens pro nomine ueritatis tanto scilicet et perosioris quanto plenioris, ut et mortem non de poculo per habitum iocunditatis absorbeat, sed de patibulo et uiuicomburio per omne ingenium crudelitatis exhauriat, interea in isto tenebrosiore carcere saeculi inter suos Ceбетas et suos Phaedonas, si quid de anima examinandum est, ad dei regulas dirigit, certa nullum alium potiore animae demonstratorem quam auctorem. A deo discat quod a deo habeat, aut nec ab alio, si nec a deo. Quis enim reuelabit quod deus texit? Vnde sciscitandum est? Vnde et ignorare tutissimum est. Praestat per deum nescire, quia non reuelauerit, quam per hominem scire, quia ipse praesumpserit.

II. 1. Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius. Nonnunquam et in procella confusis uestigiis caeli et freti aliqui portus offenditur prospero errore, nonnunquam et in tenebris aditus quidam et exitusprehenduntur caeca felicitate, sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est. **2.** Hunc nacta philosophia ad gloriam propriae artis inflauit prae studio (non mirum, si istud ita dixerim) eloquii quiduis struere atque destruere eruditi magisque dicendo persuadentis quam docendo. Formas rebus imponit, eas nunc peraequat, nunc priuat, de certis incerta praeiudicat, prouocat ad exempla, quasi comparanda sint omnia, omnia praescribit, proprietatibus etiam inter similia diuersis, nihil diuinae licentiae seruat,

leges naturae opiniones suas fecit; ferrem, si naturalis ipsa, ut compos naturae de condicionis consortio probaretur. **3.** Visa est quidem sibi et ex sacris, quas putant, litteris hausisse, quia plerosque auctores etiam deos existimauit antiquitas, nedum diuos, ut Mercurium Aegyptium, cui praecipue Plato adsueuit, ut Silenum Phrygem, cui a pastoribus perducto ingentes aures suas Midas tradidit, ut Hermotimum, cui Clazomenii mortuo templum contulerunt, ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem Pythagorae magistrum. Quid autem, si philosophi etiam illa incurauerunt, quae penes nos apocryphorum confessione damnantur, certos nihil recipiendum quod non conspiret germanae et ipso iam aeuo pronatae prophetae paraturae, quando et pseudoprophetarum meminerimus et multo prius apostatarum spirituum, qui huiusmodi quoque ingeniorum calliditate omnem faciem saeculi instruxerint? **4.** Postremo si etiam ad ipsos prophetas adisse credibile est indagatorem quemque sapientiae ex negotio curiositatis, tamen plus diuersitatis inuenias inter philosophos quam societatis, cum et in ipsa societate diuersitas eorum deprehendatur, siquidem uera quaeque et consonantia prophetis aut aliunde commendant aut aliorum subornant cum maxima iniuria ueritatis, quam efficiunt aut adiuuari falsis aut patrocinari. **5.** Hoc itaque commiserit nos et philosophos in ista praesertim materia, quod interdum communes sententias propriis argumentationibus uestiant, contrariis alicubi regulae nostrae, interdum sententias proprias communibus argumentationibus muniant, consentaneis alicubi regulae illorum, ut prope exclusa sit ueritas a philosophia per ueneficia in illam sua; et ideo utroque titulo societatis aduersario ueritatis urgemur et communes sententias ab argumentationibus philosophorum liberare et communes argumentationes a sententiis eorum separare, reuocando quaestiones ad dei litteras, exceptis plane quae sine laqueo alicuius praeiudicii ad simplex testimonium licebit adsumere, quia et ex aemulis nonnunquam testimonium necessarium, si non aemulis prosit. **6.** Nec ignoro, quanta sit silua materiae istius apud philosophos pro numero etiam ipsorum commentatorum, quot uarietates sententiarum, quot palaestrae opinionum, quot propagines quaestionum, quot implicationes expeditionum. Sed et medicinam inspexi, sororem, ut aiunt, philosophiae, sibi quoque hoc negotium uindicantem. Quidni? ad quam magis animae ratio pertinere uideatur per cor-

poris curam. Vnde ut plurimum sorori refragatur, quod animam quasi coram in domicilio suo tractando magis norit. Sed uiderit utriusque praestantiae ambitio. Habuit et philosophia libertatem ingenii et medicina necessitatem artificii ad extendendos de anima retractatus: late quaeruntur incerta, latius disputantur praesumpta. Quanta difficultas probandi, tanta operositas suadendi, ut merito Heraclitus ille tenebrosus uastiores caligines animaduertens apud examinatores animae taedio quaestionum pronuntiarit terminos animae nequaquam inuenisse omnem uiam ingrediendo. **7.** Christiano autem paucis ad scientiam huius rei opus est. Nam et certa semper in paucis, et amplius illi quaerere non licet quam quod inueniri licet; infinitas enim quaestiones apostolus prohibet. Porro non amplius inueniri licet quam quod a deo discitur; quod autem a deo discitur, totum est.

III. 1. Atque utinam nullas haereses oportuisset existere, ut probabiles quique emicarent. Nihil omnino cum philosophis super anima quoque experiremur, patriarchis, ut ita dixerim, haeticorum, siquidem et ab apostolo iam tunc philosophia concussio ueritatis prouidebatur; Athenis enim expertus linguatam ciuitatem cum omnes illic sapientiae atque facundiae caupones degustasset, inde concepit praemonitorium illud edictum. **2.** Proinde enim et animae ratio <concussa est> per philosophatas doctrinas hominum miscentes aquas uino: alii immortalem negant animam, alii plus quam immortalem adfirmant, alii de substantia, alii de forma, alii de unaquaque dispositione disceptant; hi statum eius aliunde <de>ducunt, hi exitum aliorsum abducunt, prout aut Platonis honor aut Zenonis uigor aut Aristotelis tenor aut Epicuri stupor aut Heracliti maeror aut Empedoclis furor persuaserunt. **3.** Deliquit, opinor, diuina doctrina ex Iudaea potius quam ex Graecia oriens. Errauit et Christus piscatores citius quam sophistam ad praeconium emittens. Si qua igitur in hunc modum de nidoribus philosophiae candidum et purum aerem ueritatis infuscant, ea erunt Christianis enubilanda et percutientibus argumentationes originales, id est philosophicas, et opponentibus definitiones caelestes, id est dominicas, ut et illa quibus ethnici a philosophia capiuntur, destruantur, et haec quibus fideles ab haeresi concutiuntur, retundantur. **4.** Vna iam congressione decisa aduersus Hermogenen, ut praefati sumus, quia animam ex dei

flatu, non ex materia uindicamus, muniti et illic diuinae determinationis inobscurabili regula: et flauit, inquit, deus flatum uitae in faciem hominis, et factus est homo in animam uiuam, utique ex dei flatu, de isto nihil amplius reuoluendum; habet suum titulum et suum haereticum. Ceteris hinc exordium inducam.

IV. 1. Post definitionem census quaestionem status patitur. Consequens enim est, ut ex dei flatu animam professi initium ei deputaremus. Hoc Plato excludit innatam et infectam animam uolens. Et natam autem docemus et factam ex initii constitutione. Nec statim erramus utrumque dicentes, quia scilicet aliud sit natum, aliud factum utpote <istud inanimalibus>, illud animalibus competens. Differentiae autem sua habendo loca et tempora habent aliquando et passiuittatis commercia. Capit itaque et facturam pro in esse poni, siquidem omne quod quoque modo accipit esse generatur. Nam et factor ipse parens facti potest dici; sic et Plato utitur. Igitur quantum ad fidem nostram factae nataeue animae, depulsa est philosophi opinio, auctoritate prophetiae quoque.

V. 1. Accerserit Eubulum aliquem et Critolaum et Xenocraten et isto in loco amicum Platonis Aristotelen. Fortassean extruentur magis ad auferendam animae corpulentiam, si non alios e contrario inspexerint, et quidem plures, corpus animae uindicantes. 2. Nec illos dico solos qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hipparchus et Heraclitus ex igni, ut Hippon et Thales ex aqua, ut Empedocles et Critias ex sanguine, ut Epicurus ex atomis (si et atomi corpulentias de coitu suo cogunt), ut Critolaus et Peripatetici eius ex quinta nescio qua substantia (si et illa corpus, quia corpora includit), sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt. 3. Denique Zeno consitum spiritum definiens animam hoc modo instruit. Quo, inquit, digresso animal emoritur, corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est; ergo corpus est anima. 4. Vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed et animae notis similitudinem parentibus in filiis respondere, de speculo scilicet morum et ingeniorum et adfectuum, cor-

poris autem similitudinem et dissimilitudinem capere et animam, <animam> itaque corpus similitudini uel dissimilitudini obnoxium. **5.** Item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare; porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus uulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictae cura angore amore coaegrescit per detrimentum socii uigoris, cuius pudorem et pauorem rubore atque pallore testetur. Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione. **6.** Sed et Chrysippus manum ei porrigit constituens corporalia ab incorporalibus derelinqui omnino non posse, quia nec contingantur ab eis (unde et Lucretius: *tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res*), derelicto autem corpore ab anima affici morte. Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinquet.

VI. **1.** Haec Platonicus subtilitate potius quam ueritate conturbant. Omne, inquiunt, corpus aut animale sit necesse est aut inanimale. Et si quidem inanimale est, extrinsecus mouebitur, si uero animale, intrinsecus. Anima autem nec extrinsecus mouebitur, ut quae non sit inanimalis, nec intrinsecus, ut quae ipsa potius moueat corpus. Itaque non uideri eam corpus, quae non corporalium forma ex aliqua regione moueatur. **2.** Ad hoc nos mirabimur incongruentiam primo definitionis prouocantis ad ea quae in animam non conueniunt. Non enim potest anima animale corpus dici aut inanimale, cum ipsa sit quae aut faciat corpus animale, si adsit, aut inanimale, si absit ab illo. Itaque quod facit non potest esse ipsa, ut dicatur animale uel inanimale. Anima enim dicitur substantiae suae nomine. **(3.)** Quodsi non capit animale corpus dici aut inanimale, quod est anima, quomodo prouocabitur ad animalium et inanimalium corporum formam? **3.** Dehinc si corporis est moueri extrinsecus ab aliquo, ostendimus autem supra moueri animam et ab alio, cum uaticinatur, cum furit, utique extrinsecus, cum ab alio, merito quod mouebitur extrinsecus ab alio secundum exempli propositionem corpus agnoscam. Enimuero si ab alio moueri corporis est, quanto magis mouere aliud? Anima autem mouet corpus, et conatus eius extrinsecus foris parent. Ab illa est enim impingi et pedes in incessum et manus in contactum et oculos in conspectum et linguam in effatum, uelut sigillario motu superficiem intus agitante. Vnde haec uis incorporalis animae? Vnde uacuae rei solida propellere? **4.** Sed quomodo

diuisi uidentur in homine sensus corporales et intellectuales? Corporalium aiunt rerum qualitates, ut terrae, ut ignis, corporalibus sensibus renuntiarī, ut tactui, ut uisui, incorporalium uero intellectualibus conueniri, ut benignitatis, ut malignitatis. Itaque incorporalem esse animam constat cuius qualitates non corporalibus, sed intellectualibus sensibus comprehendantur. **5.** Plane, si non huius definitionis gradum exclusero. Ecce enim incorporalia ostendo corporalibus sensibus subici, sonum auditui, colorem conspectui, odorem odoratui, quorum exemplo etiam anima corpori accedit, ne dicas idcirco ea per corporales renuntiarī sensus, quia corporalibus accedant. Igitur si constat incorporalia quoque a corporalibus comprehendī, cur non et anima, quae corporalis, ab incorporalibus renuntietur? Certe definitio exclusā sit. **6.** De insignioribus argumentationibus erit etiam illa, quod omne corpus corporalibus ali iudicant, animam uero, ut incorporalem, incorporalibus, sapientiae scilicet studiis. Sed nec hic gradus stabit etiam Sorano methodicae medicinae instructissimo auctore respondente animam corporalibus quoque ali, denique deficientem a cibo plerumque fulciri. Quidni? quo adempto in totum dilabitur ex corpore. Ita etiam ipse Soranus plenissime super anima commentatus quattuor uoluminibus et cum omnibus philosophorum sententiis expertus corporalem animae substantiam uindicat, etsi illam immortalitate fraudauit. Non enim omnium est credere quod Christianorum est. **7.** Sicut ergo Soranus ipse rebus ostendit animam corporalibus ali, proinde et philosophus exhibeat illam incorporalibus pasci. Sed nemo unquam cunctanti de exitu animae mulsam aquam de eloquio Platonis infudit aut micās de minutiloquio Aristotelis infersit. Quid autem facient tot ac tantae animae rupicum et barbarorum, quibus alimenta sapientiae desunt, et tamen indoctae prudentia pollent, et sine academiis et porticibus Atticis et carceribus Socratis, denique ieiunantes a philosophia, nihilominus uiuunt? Non enim substantiae ipsi alimenta proficiunt studiorum, sed disciplinae, quia nec opimiozem animam efficiunt, sed ornatiozem. Bene autem quod et artes Stoici corporales affirmant. Adeo sic quoque anima corporalis, si et artibus ali creditur. **8.** Sed enormis intentio philosophiae solet plerumque nec prospicere pro pedibus (sic Thales in puteum), solet et sententias suas non intellegendo ualetudinis corruptelam suspicari (sic Chrysippus ad elleborum). Tale aliquid, opinor, ei acci-

dit, cum duo in unum corpora negauit, alienata a prospectu et recogitatu praegnantum, quae non singula cotidie corpora, sed et bina et terna in unius uteri ambitu perferunt. Inuenitur etiam in iure ciuili Graeca quaedam quinonem enixa, filiorum semel omnium mater, unicus fetus parens multiplex, unicus uteri puerpera numerosa, quae tot stipata corporibus, paene dixerim populo, sextum ipsa corpus fuit. **9.** Vniuersa conditio testabitur corpora de corporibus processura iam illic esse unde procedunt. Secundum sit necesse est quod ex alio est. Nihil porro ex alio est, nisi, dum gignitur, duo sunt.

VII. 1. Quantum ad philosophos satis haec, quia quantum ad nostros ex abundantia; quibus corporalitas animae in ipso euangelio relucebit. Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solacium roris. **2.** Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et diuitis maerentis? Et quid illic Eleazari nomen, si non in ueritate res est? Sed et si imago credenda est, testimonium erit ueritatis. Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis, nec mentiretur de corporalibus membris scriptura, si non erant. **3.** Quid est autem illud quod ad inferna transfertur post diuertium corporis, quod detinetur illic, quod in diem iudicii reseruatur, ad quod et Christus moriendo descendit (puto, ad animas patriarcharum), si nihil anima sub terris? Nihil enim, si non corpus; incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis et a poena et a fouella. Per quod enim punitur aut fouetur, hoc erit corpus; reddam de isto plenius et oportunius. **4.** Igitur si quid tormenti siue solacii anima praecerpit in carcere seu deuersorio inferum, in igni uel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit; aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est corporale est.

VIII. 1. Abruptum alioquin et absurdum idcirco quid de corporalium eximere censu, quia ceteris corporalibus exemplis non adaequet. Et ubi proprietatum priuata discrimina, per quae magnificentia auctoris ex operum eorundem diuersitate signatur, ut sint tam discreta quam paria, tam amica quam et aemula? Siquidem et ipsi philosophi ex con-

trariis uniuersa constare condicunt secundum amicitiam et inimicitiam Empedoclis. **2.** Sic igitur etsi corporalia incorporalibus obiacent, ipsa quoque ita inter se differunt, ut differentia species eorum ampliet, non genus mutet, ut sint corporalia, sic multa in dei gloria, dum uaria, sic uaria, dum diuersa, sic diuersa, dum his alii qualitatum sensus, alii illis, dum his alia alimenta, alia illis, dum haec inuisibilia, illa uisibilia, dum haec grauia, illa leuia. **3.** Aiunt enim et idcirco animam incorporalem renuntiandam, quia digressa ea grauiora efficiantur corpora defunctorum, cum leuiores esse deberent, unius corporis pondere exempto, si anima corpus. Quid enim, inquit Soranus, si mare negent corpus, quia extra mare immobilis et grauis nauis efficitur? Quanto ergo ualidius corpus animae, quod tanti postea ponderis corpus leuissima mobilitate circumfert! **4.** Ceterum etsi inuisibilis anima, et pro condicione corporis sui et proprietate substantiae et pro natura etiam eorum quibus inuisibilis esse sortita est. Solem noctuae nesciunt oculis; aquilae ita sustinent, ut natorum suorum generositatem de pupillarum audacia iudicent; alioquin non educabunt, ut degenerem, quem solis radius auerterit. **5.** Est adeo alteri quid inuisibile, alteri non, quod non ideo incorporaliter sit, quia non ex aequo uis ualeat. Sol enim corpus, siquidem ignis; sed quod aquila confiteatur, neget noctua, non tamen praeiudicans aquilae. Tantundem et animae corpus inuisibile carni, si forte, spiritui uero uisibile est. Sic Iohannes in spiritu dei factus animas martyrum conspicit.

IX. 1. Cum animae corpus adserimus propriae qualitatis et sui generis, iam haec condicio proprietatis de ceteris accidentibus corpulentiae praeiudicabit aut haec adesse, quam corpus ostendimus, sed et ipsa sui generis pro corporis proprietate, aut etsi non adsint, hoc esse proprietatis, non adesse corpori animae quae corporibus ceteris adsint. Et tamen non inconstanter profitebimur sollemniora quaeque et omnimodo debita corpulentiae adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantium, longitudinem dico et latitudinem et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi. **2.** Quid nunc, quod et effigiem animae damus, Platone nolente, quasi periclitetur de animae immortalitate? Omne enim effigiatum compositum et structile affirmat; dissolubile autem omne compositum et structile; sed

animam immortalem, igitur indissolubilem, qua immortalem, et ineffigiatam, qua indissolubilem, ceterum compositiciam et structilem, si effigiatam, tamquam alio eam modo effigians intellectualibus formis, pulchram iustitia et disciplinis philosophiae, deformem uero contrariis artibus. **3.** Sed nos corporales quoque illi inscribimus lineas, non tantum ex fiducia corporalitatis per aestimationem, uerum et ex constantia gratiae per reuelationem. Nam quia spiritalia charismata agnoscimus, post Iohannem quoque prophetiam meruimus consequi. **4.** Est hodie soror apud nos reuelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conuersatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et uidet et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus sumit. Iam uero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae uisionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae uiderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), «inter cetera», inquit, «ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus uidebatur, sed non inanis et uacuae qualitatis, immo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana. Hoc uisio». Et deus testis et apostolus charismatum in ecclesia futurorum idoneus sponsor; tunc et si res ipsa de singulis persuaserit, credas. **5.** Si enim corpus anima, sine dubio inter illa quae supra sumus professi, proinde et coloris proprietas omni corpori aderit. Quem igitur alium animae aestimabis colorem quam aerium ac lucidum? Non, ut aer sit ipsa substantia eius, etsi hoc Aenesidemo uisum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito, nec ut lumen, etsi hoc placuit Pontico Heraclidi **6.** — nam et cerauniis gemmis non ideo substantia ignita est, quod coruscent rutilato rubore, nec berullis ideo aquosa materia est, quod fluctuent colato nitore (quanta enim et alia color sociat, natura dissociat) —, sed quoniam omne tenue atque perlucidum aeris aemulum est, hoc erit anima, qua flatus et spiritus tradux, siquidem prae ipsa tenuitatis subtilitate de fide corporalitatis periclitatur. **7.** Sic et effigiem de sensu iam tuo concipe non aliam animae humanae deputandam praeter humanam, et quidem eius corporis quod unaquaeque circumtulit. Hoc nos sapere interim primordii

contemplatio inducat. Recogita enim, cum deus flasset in faciem homini flatum uitae, et factus esset homo in animam uiuam, totus utique, per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per uniuersa corporis spatia diffusum simulque diuina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleuerat, et uelut in forma gelasse. **8.** Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est et effigies ex impressione formata. Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus, habens et ille oculos et aures suas, quibus populus dominum audire et uidere debuerat, habens et ceteros artus, per quos et in cogitationibus utitur et in somniis fungitur. Sic et diuiti apud inferos lingua est, et pauperi digitus, et sinus Abrahae. Per has lineas et animae martyrum sub altari intelleguntur. A primordio enim in Adam concreta et configurata corpori anima, ut totius substantiae, ita et condicionis istius semen effecit.

X. 1. Pertinet ad statum fidei simplicem animam determinare secundum Platonem, id est uniformem, dumtaxat substantiae nomine. Viderint artes et disciplinae, uiderint et effigies. **2.** Quidam enim uolunt aliam illi substantiam naturalem inesse spiritum, quasi aliud sit uiuere, quod uenit ab anima, aliud spirare, quod fiat a spiritu. Nam et animalibus non omnibus utrumque adesse; pleraque enim uiuere solummodo, non etiam spirare, eo quod non habeant organa spiritus, pulmones et arterias. **3.** Quale est autem in examinatione humanae animae culicis atque formicae argumenta respicere, quando et uitalia pro cuiusque generis dispositione omnibus propria animalibus temperauerit artifex deus, ut nulla inde coniectura captanda sit? Nam neque homo, si pulmonibus et arteriis structus est, idcirco aliunde spirabit, aliunde uiuet, neque formica, si membris huiusmodi caret, idcirco negabitur spirare, quasi solummodo uiuens. **4.** Cui uero tantum patuit in dei opera, ut alicui haec deesse praesumpserit? Herophilus ille medicus aut lanuus, qui sexcentos exsecuit, ut naturam scrutaretur, qui hominem odiit, ut nosset, nescio an omnia interna eius liquido explorarit, ipsa morte mutante quae uixerant, et morte non simplici, sed ipsa inter artificia exsectionis errante. **5.** Philosophi pro certo renuntiauerunt culicibus et formicis et tineis deesse pulmones et arterias. Dic mihi, inspector curiosissime, oculos habent ad uidendum? Atquin et

pergunt quo uolunt, et uitant et appetunt quae uidendo sciunt: designa oculos, denota pupulas. Sed et exedunt tineae: demonstra mandibulas, deprome genuinos. Sed et personant culices, ne in tenebris quidem aurium caeci: tubam pariter et lanceam oris illius ostende. Quoduis animal, unius licet puncti, aliquo alatur necesse est: exhibe pabuli transmittendi decoquendi defaecandique membra. (6.) Quid ergo dicemus? Si per haec uiuitur, erunt haec in omnibus utique quae uiuent, etsi non uidentur, etsi non apprehenduntur pro mediocritate. Hoc magis credas, si deum recogites tantum artificem in modicis quantum et in maximis. 6. Si uero non putas capere tam minuta corpuscula dei ingenium, sic quoque magnificentiam eius agnoscas, quod modicis animalibus sine necessariis membris nihilominus uiuere instruxerit, saluo etiam uisu sine oculis et esu sine denticulis et digestu sine alueis, quemadmodum et incedunt quaedam sine pedibus manante impetu, quod angues, et insurgente conatu, quod uermes, et spumante reptatu, quod limaces. 7. Ita et spirari cur non putes sine pulmonum follibus et sine fistulis arteriarum, ut pro magno amplectaris argumento idcirco animae humanae spiritum accedere, quia sint quae spiritu careant, et idcirco ea spiritu carere, quia de flaturalibus artibus structa non sint? Viuere sine spiritu existimas aliquid, spirare sine pulmonibus non putas? Quid est, oro te, spirare? Flatum, opinor, ex semetipso agere. Quid est uiuere? Flatum, opinor, ex semetipso non agere. Hoc enim respondere debebo, si non idem est spirare quod uiuere. Sed mortui erit non agere flatum: ergo uiuentis est agere flatum. Sed et spirantis est agere flatum: ergo et spirare uiuentis est. Vtrumque si sine anima decurrere potuisset, non fuisset animae spirare, sed solummodo uiuere. At enim uiuere spirare est et spirare uiuere est. Ergo totum hoc et spirare et uiuere eius est cuius et uiuere, id est animae. 8. Denique si separas spiritum natura, separa et opera: agant in discreto aliquid ambo, seorsum anima, seorsum spiritus; anima sine spiritu uiuat, spiritus sine anima spiret; alterum relinquat corpora, alterum remaneat, mors et uita conueniant. Si enim duo sunt anima et spiritus, diuidi possunt, ut diuisione eorum alterius discedentis, alterius inmanentis, mortis et uitae concursus eueniat. Sed nullo modo eueniet; ergo duo non erunt, quae diuidi non possunt, quae diuidi possent, si fuissent. 9. «Sed licet et duo esse concreta». Sed non erunt concreta, si aliud est uiuere, aliud spirare: distin-

guunt substantias opera. Et quanto nunc firmitus est, ut unum credas, cum distantiam non das, ut ipsa sit anima spiritus, dum ipsius est spirare cuius et uiuere? Quid enim, si diem aliud haberi uelis, aliud lucem, quae accedat diei, cum dies ipsa lux sit? Plane erunt et alia genera lucis, ut ex ignium ministerio. Erunt enim et aliae spiritus species, ut ex deo, ut ex diabolo. Ita cum de anima et spiritu agitur, ipsa erit anima spiritus, sicut ipsa dies lux. Ipsum est enim quid, per quod est quid.

XI. **1.** Sed ut animam spiritum dicam, praesentis quaestionis ratio compellit, quia spirare alii substantiae adscribitur. Hoc dum animae uindicamus, quam uniformem et simplicem agnoscimus, spiritum necesse est certa condicione dicamus, non status nomine, sed actus, nec substantiae titulo, sed operae, quia spirat, non quia spiritus proprie est. Nam et flare spirare est. Ita et animam, quam flatum ex proprietate defendimus, spiritum nunc ex necessitate pronuntiamus, ceterum aduersus Hermogenen, qui eam ex materia, non ex dei flatu contendit, flatum proprie tuemur. **2.** Ille enim aduersus ipsius scripturae fidem flatum in spiritum uertit, ut, dum incredibile est spiritum dei in delictum et mox in iudicium deuenire, ex materia potius anima credatur quam ex dei spiritu. Idcirco nos et illic flatum eam defendimus, non spiritum, secundum scripturam et secundum spiritus distinctionem, et hic spiritum ingratis pronuntiamus secundum spirandi et flandi communionem. Illic de substantia quaestio est: spirare enim substantiae actus est. **3.** Nec diutius de isto, nisi propter haereticos, qui nescio quod spiritale semen infulciunt animae de Sophiae matris occulta liberalitate conlatum ignorante factore, cum scriptura factoris magis dei sui conscia nihil amplius promulgauerit quam deum flantem in faciem hominis flatum uitae et hominem factum in animam uiuam, per quam exinde et uiuat et spiret, satis declarata differentia spiritus et animae in sequentibus instrumentis, ipso deo pronuntiante: *spiritus ex me prodiit, et flatum omnem ego feci*. Et anima enim flatus factus ex spiritu. Et rursus: *qui dedit flatum populo super terram et spiritum calcantibus eam*. Primo enim anima, id est flatus, populo in terra incedenti, id est in carne carnaliter agenti, postea spiritus eis qui terram calcant, id est opera carnis subigunt, quia et apostolus non primum quod spiri-

tale, sed quod animale, postea spiritale. **4.** Nam etsi Adam statim prophetauit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: *hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem et agglutinabit se mulieri suae, et erunt duo in unam carnem*, accidentiam spiritus passus est: cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus uis operatrix prophetiae. **5.** Nam et malus spiritus accidens res est. Denique Saulem tam dei spiritus postea uertit in alium uirum, id est in propheten, cum dictum est: *quid hoc filio Cis? an et Saul in prophetis?* quam et mali spiritus postea uertit in alium uirum, in apostatam scilicet. Iudam quoque aliquamdiu cum electis deputatum usque ad loculorum officium, etsi iam fraudatorem, traditorem tamen nondum, postea diabolus intrauit. **6.** Igitur si neque dei neque diaboli spiritus ex natiuitate conseritur animae, solam eam constat ante euentum spiritus utriusque; si solam, et simplicem et uniformem substantiae nomine, atque ita non aliunde spirantem quam ex substantiae suae sorte.

XII. **1.** Proinde et animus siue mens est νοῦς apud Graecos, non aliud quid intellegimus quam suggestum animae ingenitum et insitum et natiuitus proprium, quo agit, quo sapit, quem secum habens ex semetipsa secum moueat in semetipsa, atque ita moueri uideatur ab illo tamquam substantia alio, ut uolunt qui etiam uniuersitatis motatorem animum decernunt, illum deum Socratis, illum Valentini Vnigenitum ex patre Βυθῶ et matre Σιγῆ. **2.** Quam Anaxagorae turbata sententia est! Initium enim omnium commentatus animum et uniuersitatis oscillum de illius axe suspendens purumque eum affirmans et simplicem et incommiscibilem, hoc uel maxime titulo segregat ab animae commixtione et tamen eundem alibi animam edicit. **3.** Hoc etiam Aristoteles denotauit, nescio an sua paratior implere quam aliena inanire. Denique et ipse definitionem animi cum differret, interim alterum animi genus pronuntiauit, illum diuinum, quem rursus et impassibilem subostendens abstulit et ipse eum a consortio animae. Cum enim animam passibilem constet eorum, quae sortita est pati, aut per animum et cum animo patietur, si concreta est animo, non poterit animus impassibilis induci, aut si non per animum nec cum animo patietur anima, non erit concreta illi, cum quo nihil et cui nihil patitur. Porro si nihil

per illum et cum illo anima patietur, iam nec sentiet nec sapiet nec mouebitur per illum, ut uolunt. **4.** Nam et sensus passiones facit Aristoteles. Quidni? Et sentire enim pati est, quia pati sentire est. Proinde et sapere sentire est et moueri sentire est. Ita totum pati est. Videmus autem nihil istorum animam experiri, ut non et animo deputetur, quia per illum et cum illo transigatur. **5.** Iam ergo et commiscibilis est animus aduersus Anaxagoran et passibilis aduersus Aristotelen. Ceterum si discretio admittitur, ut substantia duae res sint animus atque anima, alterius erit et passio et sensus et sapor omnis et actus et motus, alterius autem otium et quies et stupor et nulla iam causa, et aut animus uacabit aut anima. **6.** Quodsi constat ambobus haec omnia reputari, ergo unum erunt utrumque et Democritus obtinebit differentiam tollens et quaeretur, quomodo unum utrumque, ex duarum substantiarum confusione, an ex unius dispositione. Nos autem animum ita dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium.

XIII. **1.** Ad hoc dispicere superest, principalitas ubi sit, id est, quid cui praeest, ut cuius principalitas apparuerit, illa sit substantiae massa, id autem, cui massa substantiae praeerit, in officium naturale substantiae deputetur. Enimuero quis non animae dabit summam omnem, cuius nomine totius hominis mentio titulata est? **2.** «Quantas animas pasco», ait diues, non ait «animos», et animas saluas optat gubernator, non animos, et rusticus in opere et in proelio miles animam se, non animum, ponere affirmat. Cuius nominatiora pericula aut uota sunt, animi an animae? Quid autem agere dicuntur moribundi, animum an animam? Ipsi postremo philosophi ipsique medici, quamuis de animo quoque disputaturi, faciem tamen operis frontemque materiae de anima unusquisque proscrispsit. **3.** Vt autem et a deo discas, animam semper deus alloquitur, animam compellat atque aduocat, ut animum sibi aduertat. Illam saluam uenit facere Christus, illam perdere in gehennam cominatur, illam pluris fieri uetat, illam et ipse bonus pastor pro pecudibus suis ponit. Habes animae principalitatem, habes in illa et substantiae unionem, cuius intellegas instrumentum esse animum, non patrocinium.

XIV. **1.** Singularis alioquin et simplex et de suo tota est, non magis structilis aliunde quam diuisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim

structilis et dissolubilis, iam non immortalis. Itaque quia non mortalis, neque dissolubilis neque diuisibilis. Nam et diuidi dissolui est et dissolui mori est. **2.** Diuiditur autem in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone, nunc in quinque ab Aristotele et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in nouem penes Apollophanen, sed et in duodecim apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principali, quod aiunt ἡγεμονικόν, et a rationali, quod aiunt λογικόν, in decem septem exinde prosecuit; ita aliae ex aliis species diuidunt animam. **3.** Huiusmodi autem non tam partes animae habebuntur quam uires et efficaciae et operae, sicut de quibusdam et Aristoteles iudicauit. Non enim membra sunt substantiae animalis, sed ingenia, ut motorium, ut actorium, ut cogitatorium, et si qua in hunc modum distinguunt, ut et ipsi illi quinque notissimi sensus, uisus auditus gustus tactus odoratus. Quibus omnibus etsi certa singulis domicilia in corpore determinauerunt, non idcirco haec quoque distributio animae ad animae sectiones pertinebit, quando ne ipsum quidem corpus ita diuidatur in membra, ut isti uolunt animam. **4.** Atquin ex multitudine membrorum unum corpus efficitur, ut concretio sit potius ipsa diuisio. Specta portentosissimam Archimedis munificentiam, organum hydraulicum dico, tot membra, tot partes, tot compagine, tot itinera uocum, tot compendia sonorum, tot commercia modorum, tot acies tibiaram, et una moles erunt omnia. Sic et spiritus, qui illic de tormento aquae anhelat, non ideo separabitur in partes, quia per partes administratur, substantia quidem solidus, opera uero diuisus. **5.** Non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, uelut flatus in calamo per cauernas, ita per sensualia uariis modis emicet, non tam concisa quam dispensata. Haec omnia quibus titulis nuncupentur et quibus ex se diuisionibus detineantur et quibus in corpore metationibus sequestrentur, medici potius cum philosophis considerabunt; nobis pauca conuenient.

XV. **1.** Inprimis an sit aliqui summus in anima gradus uitalis et sapientialis, quod ἡγεμονικόν appellant, id est principale, quia si negetur, totus animae status periclitatur. Denique qui negant principale,

ipsam prius animam nihil censuerunt. **2.** Messenius aliqui Dicaearchus, ex medicis autem Andreas et Asclepiades ita abstulerunt principale, dum in animo ipso uolunt esse sensus, quorum uindicatur principale. Asclepiades etiam illa argumentatione uectatur, quod pleraque animalia adeptis eis partibus corporis, in quibus plurimum existimatur principale consistere, et insuper uiuant aliquatenus et sapiant nihilominus, ut muscae et uespae et lucustae, si capita decideris, ut caprae et testudines et anguillae, si corda detraxeris; itaque principale non esse, quo, si fuisset, amisso cum suis sedibus uigor animae non perseueraret. **3.** Sed plures et philosophi aduersus Dicaearchum, Plato Strato Epicurus Democritus Empedocles Socrates Aristoteles, et medici aduersus Andream et Asclepiaden, Herophilus Erasistratus Diocles Hippocrates et ipse Soranus, iamque omnibus plures Christiani, qui apud deum de utroque deducimur, et esse principale in anima et certo in corporis recessu consecratum. **4.** Si enim *scrutatores et dispectores cordis* deum legimus, si etiam propheta eius occulta cordis traducendo probatur, si deus ipse recogitatus cordis in populo praeuenit: *quid cogitatis in cordibus uestris nequam?* si et Dauid: *cor mundum conde in me deus*, et Paulus *corde ait credi in iustitiam*, et Iohannes *corde ait suo unumquemque reprehendi*, si postremo *qui uiderit feminam ad concupiscendum, iam adulterauit in corde*, simul utrumque dilucet, et esse principale in anima, quod intentio diuina conueniat, id est uim sapientialem atque uitalem (quod enim sapit, uiuidum est), et in eo thesauro corporis haberi, ad quem deus respicit, **5.** ut neque extrinsecus agitari putes principale istud secundum Heraclitum, neque per totum corpus uentilari secundum Moschionem, neque in capite concludi secundum Platonem, neque in uertice potius praesidere secundum Xenocraten, neque in cerebro cubare secundum Hippocraten, sed nec circa cerebri fundamentum, ut Herophilus, nec in membranulis, ut Strato et Erasistratus, nec in superciliorum meditullio, ut Strato Physicus, nec in tota lorica pectoris, ut Epicurus, sed quod et Aegyptii renuntiauerunt et qui diuinarum commentatores uidebantur, ut et ille uersus Orphei uel Empedoclis: *namque homini sanguis circumcordialis est sensus*. **6.** Etiam Protagoras, etiam Apollodorus et Chrysippus haec sapiunt, ut uel ab istis retusus Asclepiades capras suas quaerat sine corde balantes et muscas suas abigat sine capite uolitantes, et

omnes iam sciant se potius sine corde et cerebro uiuere, qui dispositionem animae humanae de condicione bestiarum praeiudicauerint.

XVI. **1.** Est et illud ad fidem pertinens, quod Plato bifariam partitur animam, per rationale et irracionale. Cui definitioni et nos quidem applaudimus, sed non ut naturae deputetur utrumque. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali uidelicet auctore. Quid enim non rationale, quod deus iussu quoque ediderit, nedum id quod proprie afflatu suo emisit? Irracionale autem posterius intellegendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleuerit et coadoleuerit in anima ad instar iam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit. **2.** Ceterum cum idem Plato <naturale> solum rationale dicat, ut in anima dei ipsius, si nos etiam irracionale naturae adscribimus, quam a deo anima nostra sortita est, aequae irracionale de deo erit, utpote naturale, quia naturae deus auctor est. Sed enim a diabolo immissio delicti, irracionale autem omne delictum; igitur a diabolo irracionale, a quo et delictum, extraneum a deo, a quo est irracionale alienum. Proinde delicti diuersitas horum ex distantia auctorum. **3.** Proinde cum Plato soli deo segregans rationale duo genera subdiuidit ex irrationali, indignatiuum, quod appellant *θυμικόν*, et concupiscentiuium, quod uocant *ἐπιθυμητικόν*, ut illud quidem commune sit nobis et leonibus, istud uero cum muscis, rationale porro cum deo, uideo et de hoc mihi esse retractandum propter ea quae in Christo deprehenduntur. **4.** Ecce enim tota haec trinitas et in domino: et rationale, quo docet, quo disserit, quo salutis uias sternit, et indignatiuum, quo inuehitur in scribas et Pharisaeos, et concupiscentiuium, quo pascha cum discipulis suis edere concupiscit. **5.** Igitur apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignatiuum et concupiscentiuium, quae certi sumus in domino rationaliter decucurrisse. Indignabitur deus rationaliter, quibus scilicet debet, et concupiscet deus rationaliter, quae digna sunt ipso. Nam et malo indignabitur et bono concupiscet salutem. **6.** Dat et apostolus nobis concupiscentiam: *si quis episcopatum concupiscit, bonum opus concupiscit*; et bonum opus dicens rationalem concupiscentiam ostendit. Concedit et indignationem. Quidni, quam et ipse suscepit? *Vtinam et praecidantur*, inquit, *qui uos subuer-*

tunt. Rationalis et indignatio quae ex affectu disciplinae est. 7. At cum dicit: fuimus aliquando natura filii irae, inrationale indignatum suggillat, quod non sit ex ea natura quae a deo est, sed ex illa quam diabolus induxit, dominus et ipse dictus sui ordinis: non potestis duobus dominis seruire, pater et ipse cognominatus: uos ex diabolo patre estis, ne timeas et illi proprietatem naturae alterius adscribere, posterioris et adulterae, quem legis auenarum superseminatorem et frumentariae segetis nocturnum interpolatorem.

XVII. **1.** Contingit nos illorum etiam quinque sensuum quaestio, quos in primis litteris discimus, quoniam et hinc aliquid haereticis procuratur. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. **2.** Horum fidem Academici durius damnant, secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles, certe Plato in Timaeo inrationalem pronuntians sensualitatem et opinioni coimplicitam. Itaque mendacium uisui obicitur, quod remos in aqua inflexos uel infractos adseuerat aduersus conscientiam integritatis, quod turrem quadrangulatam de longinquo rotundam persuadeat, quod aequalissimam porticum angustiozem in ultimo infamet, quod caelum tanta sublimitate suspensum mari iungat. **3.** Perinde auditus fallaciae reus, ut cum caeleste murmur putamus et plastrum est, uel tonitru meditante pro certo de plaastro credimus sonitum. Sic et odoratus et gustus arguuntur, siquidem eadem unguenta eademque uina posteriore quoque usu depretiantur. Sic et tactus reprehenditur, siquidem eadem pauimenta manibus asperiora, pedibus leuiora creduntur, et in lauacris idem calidae lacus feruentissimus primo, dehinc temperatissimus renuntiat. **4.** Adeo, inquit, sic quoque fallimur sensibus, dum sententias uertimus. Moderantius Stoici non omnem sensum, nec semper, de mendacio onerant. Epicurei constantius parem omnibus atque perpetuam defendunt ueritatem, sed alia uia. Non enim sensum mentiri, sed opinionem. Sensum enim pati, non opinari; animam enim opinari. Absciderunt et opinionem a sensu et sensum ab anima. **5.** Et unde opinio, si non a sensu? Denique nisi uisus rotundam senserit turrem, nulla opinio rotunditatis. Et unde sensus, si non ab anima? Denique carens anima corpus carebit et sensu. Ita et sensus ex anima est et opinio ex sensu et anima totum. Ceterum optime proponetur esse utique aliquid quod efficiat aliter quid a

sensibus renuntiari quam sit in rebus. Porro si potest id renuntiari quod non sit in rebus, cur non perinde possit per id renuntiari quod non sit in sensibus, sed in eis rationibus quae interueniant suo nomine? **6.** Atque adeo licebit eas recognosci. Nam ut in aqua remus inflexus uel infractus appareat, aqua in causa est; denique extra aquam integer uisui remus. Teneritas autem substantiae illius, qua speculum ex lumine efficitur, prout icta seu mota est, ita et imaginem uibrans euertit lineam recti. Item ut turris habitus eludat, interualli condicio compellit in aperto; aequalitas enim circumfusi aeris pari luce uestiens angulos oblitte-rat lineas. Sic et uniformitas porticus acuitur in fine, dum acies in concluso stipata illic tenuatur, quo et extenditur. Sic et caelum mari unitur, ubi uisio absumitur, quae quamdiu uiget, tamdiu diuidit. **7.** Auditum uero quid aliud decipiet quam sonorum similitudo? Et si postea minus spirat unguentum et minus sapit uinum et minus lacus feruet, in omnibus ferme prima uis tota est. Ceterum de scabro ac leui merito manus ac pedes tenera scilicet et callosa membra dissentiunt. **8.** Igitur hoc modo nulla sensuum frustratio causa carebit. Quodsi causae fallunt sensus et per sensus opiniones, iam nec in sensibus constituenda fallacia est, qui causas sequuntur, nec in opinionibus, quae a sensibus diriguntur sequentibus causas. **9.** Qui insaniunt, alios in aliis uident, ut Orestes matrem in sorore et Ajax Vliven in armento, ut Athamas et Agaue in filiis bestias. Oculisne hoc mendacium exprobrabis, an furis? Qui redundantia fellis auruginant, amara sunt omnia. Num ergo gustui praeuaricationem exprobrabis, an ualetudini? Omnes itaque sensus euertuntur uel circumueniuntur ad tempus, ut proprietate fallaciae careant. **10.** Immo iam ne ipsis quidem causis adscribendum est fallaciae elogium. Si enim ratione haec accidunt, ratio fallacia perhiberi non meretur. Quod sic fieri oportet, mendacium non est. Itaque si et ipsae causae infamia liberantur, quanto magis sensus, quibus iam et causae libere praeueunt, cum hinc potissimum et ueritas et fides et integritas sensibus uindicanda sit, quod non aliter renuntient quam quod illa ratio mandauit, quae efficiat aliter quid a sensibus renuntiari quam sit in rebus! **11.** Quid agis, Academia procacissima? Totum uitae statum euertis, omnem naturae ordinem turbas, ipsius dei prouidentiam excaecas, qui cunctis operibus suis intellegendis incolendis dispensandis fruendisque fallaces et mendaces dominos praefecerit sensus. An

non istis uniuersa conditio subministratur? An non per istos secunda quoque mundo instructio accessit, tot artes, tot ingenia, tot studia negotia officia commercia remedia consilia solacia uictus cultus ornatus, quae omnia totum uitae saporem condierunt, dum per hos sensus solus omnium homo animal rationale dinoscitur intellegentiae et scientiae capax, et ipsius Academiae? **12.** Sed enim Plato, ne quod testimonium sensibus signet, propterea et in Phaedro ex Socratis persona negat se cognoscere posse semetipsum, ut monet Delphica inscriptio, et in Theaeteto adimit sibi scire atque sentire et in Phaedro post mortem differt sententiam ueritatis, postumam scilicet; et tamen nondum mortuus philosophabatur. **13.** Non licet, non licet nobis in dubium sensus istos deuocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur, ne forte dicatur quod falso satanan prospectarit de caelo praecipitatum aut falso uocem patris audierit de ipso testificatam aut deceptus sit, cum Petri socrum tetigit, aut alium postea unguenti senserit spiritum, quod in sepulturam suam acceptauit, alium postea uini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecrauit. **14.** Sic enim et Marcion phantasma eum maluit credere, totius corporis in illo dedignatus ueritatem. Atquin ne in apostolis quidem eius ludificata natura est; fidelis fuit et uisus et auditus in monte, fidelis et gustus uini illius, licet aquae ante, in nuptiis Galilaeae, fidelis et tactus exinde creduli Thomae. Recita Iohannis testationem: *quod uidimus, inquit, quod audiuimus, oculis nostris uidimus, et manus nostrae contrectauerunt de sermone uitae.* Falsa utique testatio, si oculorum et aurium et manuum sensus natura mentitur.

XVIII. **1.** Conuertor ad intellectualium partem, quemadmodum illam Plato a corporalibus separatam haereticis commendauerit agnitionem ante mortem consecutus. Ait enim in Phaedone: «Quid tum erga ipsam prudentiae possessionem? Vtrumne impedimentum erit corpus, an non, si quis illud socium assumpserit in quaestionem? Tale quid dico: habetne ueritatem aliquam uisio et auditio hominibus? An non etiam poetae haec nobis semper obmussant, quod neque audiamus certum neque uideamus?» Meminerat scilicet et Epicharmi Comici: *animus cernit, animus audit, reliqua surda et caeca sunt.* **2.** Itaque rursus illum ergo ait supersapere qui mente maxime sapiat, neque uisi-

onem proponens neque ullum eiusmodi sensum attrahens animo, sed ipsa mente sincera utens in recogitando ad capiendum sincerum quodque rerum, si egressus potissimum ab oculis et auribus et, quod dicendum sit, a toto corpore ut turbante et non permittente animae possidere ueritatem atque prudentiam, quando communicat. **3.** Videmus igitur aduersus sensus corporales aliam portendi paraturam ut multo idoneiorem, uires scilicet animae, intellectum operantes eius ueritatis, cuius res non sint coram nec subiaceant corporalibus sensibus, sed absint longe a communi conscientia in arcano et in superioribus et apud ipsum deum. Vult enim Plato esse quasdam substantias inuisibiles incorporales supermundiales, diuinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse ueritates, haec autem imagines earum. **4.** Relucentne iam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum? Hinc enim arripiunt differentiam corporaliu sensuum et intellectualiu uirium, quam etiam parabola decem uirginum adtemperant, ut quinque stultae sensus corporales figuraerint, stultos uidelicet, quia deceptui faciles, sapientes autem intellectualiu uirium notam expresserint, sapientium scilicet, quia contingentium ueritatem illam arcanam et supernam et apud pleroma constitutam, haeticarum idearum sacramenta; hoc enim sunt et aeones et genealogiae illorum. **5.** Itaque et sensum diuidunt et intellectualibus quidem a spiritali suo semine, sensualibus uero ab animali, quia spiritalia nullo modo capiat; et illius quidem esse inuisibilia, huius uero uisibilia et humilia et temporalia, quae sensu conueniantur in imaginibus constituta. Ob haec ergo praestruximus neque animum aliud quid esse quam animae suggestum et structum, neque spiritum extraneum quidquam quod et ipsa per flatum, ceterum accessioni deputandum quod aut deus postea aut diabolus adspiraret. **6.** Et nunc ad differentiam sensualium et intellectualium non aliud admittimus quam rerum diuersitates, corporalium et spiritalium, uisibilium et inuisibilium, publicitarum et arcanarum, quod illae sensui, istae intellectui attribuantur, apud animam tamen et istis et illis obsequio deputatis, quae perinde per corpus corporalia sentiat, quemadmodum per animum incorporalia intellegat, saluo eo, ut etiam sentiat, dum intellegit. **7.** Non enim et sentire intellegere est et intellegere sentire est? Aut quid erit sensus,

nisi eius rei quae sentitur intellectus? Quid erit intellectus, nisi eius rei quae intellegitur sensus? Vnde ista tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae ueritatis? Quis mihi exhibebit sensum non intellegentem quod sentit aut intellectum non sentientem quod intellegit, ut probet alterum sine altero posse? **8.** Si corporalia quidem sentiuntur, incorporalia uero intelleguntur, rerum genera diuersa sunt, non domicilia sensus et intellectus, id est, non anima et animus. Denique a quo sentiuntur corporalia? Si ab animo, ergo iam et sensualis est animus, non tantum intellectualis, nam dum intellegit, sentit, quia si non sentit, nec intellegit; si uero ab anima corporalia sentiuntur, iam ergo et intellectualis est uis animae, non tantum sensualis, nam dum sentit, intellegit, quia si non intellegit, nec sentit. Proinde a quo intelleguntur incorporalia? Si ab animo, ubi erit anima? Si ab anima, ubi erit animus? Quae enim distant, abesse inuicem debent, cum suis muneribus operantur. **9.** Putabis quidem abesse animum ab anima, si quando, nam ita effici, ut nesciamus uidisse quid uel audisse, quia alibi fuerit animus. Adeo contendam immo ipsam animam nec uidisse nec audisse, quia alibi fuerit cum sua ui, id est animo. Nam et cum dementit homo, anima dementit non peregrinante, sed conpatiente tunc animo — ceterum animae principaliter casus est. **10.** Hoc unde firmatur? Quod anima digressa nec animus in homine inueniatur; ita illam ubique sequitur, a qua nec in fine subremanet. Cum uero sequitur et addicitur, perinde intellectus animae addicitur quam sequitur animus, cui addicitur intellectus. Sit nunc et potior sensu intellectus et potior cognitor sacramentorum, dummodo et ipse propria uis animae, quod et sensus. Nihil mea interest, nisi cum idcirco praefertur sensui intellectus, ut ex hoc quoque separatio habeatur quo potior affirmatur. Tunc mihi post differentiam etiam praelatio retundenda est peruentura quoque usque ad potioris dei persuasionem. **11.** Sed de deo suo quoque campo experiemur cum haeticis. Nunc de anima titulus et de intellectu non insidiosae praeferendo locus. Nam etsi potiora sunt quae intellectu attinguntur ut spiritalia quam quae sensu ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimiorum scilicet aduersus humiliores, non intellectus aduersus sensum. Quomodo enim praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem ueritatum? **12.** Si enim ueritates per imagines apprehenduntur, id est inuisibilia per uisibilia noscuntur, quia

et apostolus nobis scribit: *inuisibilia enim eius a conditione mundi de factitamentis intellecta uisuntur*, et Plato haereticis: *facies occultorum ea quae apparent*, et: *neesse est omnino hunc mundum imaginem quandam esse alterius alicuius*, ecquid tibi uidetur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento nec sine illo ueritates posse contingi? Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit? **13.** Ita utrumque concluditur, neque praeferendum sensui intellectum (per quod enim quid constat, inferius ipso est) neque separandum a sensu (per quod enim quid est, cum ipso est).

XIX. 1. Sed ne illi quidem praetereundi qui uel modico temporis uiuant animam intellectu. Proinde enim uiam sternunt postea inducendi eius, sicut et animi, a quo scilicet proueniat intellectus. **2.** Volunt infantiam sola anima contineri, qua tantummodo uivat, non ut pariter sapiat, quia nec omnia sapiant quae uiuant. Denique arbores uiuere nec tamen sapere secundum Aristotelen et si quis alius substantiam animalem in uniuersa communicat, quae apud nos in homine priuata res est, non modo ut dei opus, quod et cetera, sed ut dei flatus, quod haec sola, quam dicimus cum omni instructu suo nasci. **3.** Et si ad arbores prouocamur, amplectemur exemplum, siquidem et illis necdum arbusculis, sed stipitibus adhuc et surculis etiamnunc, simul de scrobibus oriuntur, inest propria uis animae. Verum pro temporis ratione remoratur coalescens et coadulescens robori suo, donec aetas adimpleat habitum, quo natura fungatur. Aut unde mox illis et frutices inculantur et folia formantur et germina inflantur et flosculi inornantur et succi condiuntur, si non in ipsis omnis paratura generis quiescit et partibus promotam grandescit? **4.** Inde igitur et sapiunt unde uiuunt, tam uiuendi quam sapiendi proprietate, et quidem ab infantia et ipsae sua. Video enim et uitem adhuc teneram et inpuerem intellegentem tamen iam opera sua et uolentem alicui adhaerere, cui innixa et innexa proficiat. Denique non expectata rustica disciplina, sine arundine, sine ceruo, si quid attigerit, ultro amabit, et quidem uiriosius amplexabitur de suo ingenio quam de tuo arbitrio. Properat esse secunda. **5.** Video et hederas, quantum uelis premas, statim ad superna conari et nullo praeuente suspendi, quod malint parietibus inuehi textili silua quam

humi teri uoluntaria iniuria. Contra quibus de aedificio male est, ut crescendo recedunt, ut refugiunt? Sentias ramos aliorum destinatos, et animationem arboris de diuortio parietis intellegas. Contenta est paruitate quam ex primordio prouidentissimi fructicis edidicit, timens etiam ruinam. **6.** Has ego sapientias et scientias arborum cur non contendam? Viuant ut philosophi uolunt, sapiant ut philosophi nolunt, intellegat et infantia ligni, quo magis hominis, cuius anima uelut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foueis commendata cum omni sua paratura pullulauit tam intellectu quam et sensu. **7.** Mentior, si non statim infans, ut uitam uagitu salutauit, hoc ipsum se testatur sensisse atque intellexisse quod natus est, omnes simul ibidem dedicans sensus, et luce uisum et sono auditum et umore gustum et aere odoratum et terra tactum. Ita prima illa uox de primis sensuum motibus et de primis intellectuum pulsibus cogitur. **8.** Plus est quod de prospectu lacrimabilis uitae quidam augurum incommodorum uocem illam flebilem interpretantur, quod etiam praesciens habenda sit ab ingressu natiuitatis, nedum intellegens. Exinde et matrem spiritu probat et nutricem spiritu examinat et gerulam spiritu agnoscit, fugiens extranea ubera et recusans ignota cubilia, neminem appetens nisi ex usu. **9.** Vnde illi iudicium nouitatis et moris, si non sapit? Vnde illi et offendi et demulceri, si non intellegit? Mirum satis, ut infantia naturaliter animosa sit non habens animum et naturaliter affectiosa sit non habens intellectum. At enim Christus ex ore lactantium et paruulorum experiendo laudem nec pueritiam nec infantiam hebetes pronuntiauit, quarum altera cum suffragio occurrens testimonium ei potuit offerre, altera pro ipso trucidata utique uim sensit.

XX. **1.** Et hic itaque concludimus omnia naturalia animae ut substantiua eius ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur. Sicut et Seneca saepe noster: *insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina, magisterque ex occulto deus producit ingenia*, ex seminibus scilicet insitis et occultis per infantiam, quae sunt et intellectus. Ex his enim producuntur ingenia. **2.** Porro et frugum seminibus una generis cuiusque forma est, processus tamen uarii: alia integro statu euadunt, alia etiam meliora respondent, alia degenerant pro condicione caeli et soli, pro ratione operis et curae, pro temporum

euentu, pro licentia casuum; ita et animam licebit semine uniformem, fetu multiformem. Nam et hic etiam de locis interest. **3.** Thebis hebetes et brutos nasci relatum est, Athenis sapiendi dicendique acutissimos, ubi penes Colyttum pueri mense citius eloquuntur praecoca lingua, siquidem et Plato in Timaeo Mineruam affirmat, cum urbem illam moliretur, nihil aliud quam regionis naturam prospexisse talia ingenia pollicitam; unde et ipse in Legibus Megillo et Cliniae praecipit condendae ciuitati locum procurare. Sed Empedocles causam argutae indolis et obtusae in sanguinis qualitate constituit, perfectum ac profectum de doctrina disciplinaque deducit. Tamen uulgata iam res est gentilium proprietatum. Comici Phrygas timidos inludunt, Sallustius uanos Mauros et feroces Dalmatos pulsat, mendaces Cretas etiam apostolus inurit. **4.** Fortassean et de corpore et ualitudine aliquid accedat. Opimitas sapientiam impedit, exilitas expedit, paralysis mentem prodigit, pthisis seruat. Quanto magis de accidentibus habebuntur quae citra corpulentiam et ualentiam uel acuunt uel obtundunt! Acuunt doctrinae disciplinae artes et experientiae negotia studia; obtundunt inscitiae ignauiae desidiae libidines inexperientiae otia uitia, super haec, si et aliquae praesunt potestates. **5.** Enimuero praesunt, secundum nos quidem deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem prouidentia et fatum et necessitas et fortuna et arbitrii libertas. Nam haec et philosophi distinguunt, et nos secundum fidem disserenda suo iam uouimus titulo. **6.** Apparet quanta sint quae unam animae naturam uarie collocarint, ut uulgo naturae deputentur, quando non species sint, sed sortes naturae et substantiae unius, illius scilicet quam deus in Adam contulit et matricem omnium fecit; atque adeo sortes erunt, non species substantiae unius, id est uarietas ista moralis, quanta nunc est, tanta non fuerit in ipso principe generis Adam. Debuerant enim fuisse haec omnia in illo ut in fonte naturae atque inde cum tota uarietate manasse, si uarietas naturae fuisset.

XXI. **1.** Quodsi uniformis natura animae ab initio in Adam ante tot ingenia, ergo non multiformis, quia uniformis, per tot ingenia, nec trifidm, ut adhuc trinitas Valentiniana caedatur, quae nec ipsa in Adam recognoscitur. **2.** Quid enim spiritale in illo? Si quia prophetauit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: *hoc os ex ossibus*

meis et caro ex carne mea uocabitur mulier; propterea relinquet homo patrem et matrem et agglutinabitur mulieri suae et erunt duo in carnem unam, hoc postea obuenerit, cum in illum deus amentiam immisit, spiritalem uim, qua constat prophetia. **3.** 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 iam exclusimus. Quodsi nec spiritale nec quod dicitur materiale proprium in illo fuit (etsi ex materia fuisset mali semen), superest, ut solum in illo et unicum fuerit naturale quod censeatur animale, quod statu simplex et uniforme defendimus. **4.** De hoc plane relinquitur quaeri, an demutabile debeat credi, quod naturale dicatur. Idem enim conuertibilem negant naturam, ut trinitatem suam in singulis proprietatibus figant, quia arbor bona malos non ferat fructus nec mala bonos, et nemo de spinis metat ficus et de tribulis uuas. Ergo si ita est, neque de lapidibus filios Abrahae suscitare poterit deus nec genimina uiperarum facere paenitentiae fructus et errauit apostolus scribens: *eratis et vos aliquando tenebrae et: fuimus et nos aliquando natura filii irae et: in his uos quoque fuistis, sed abluti estis.* **5.** Sed nunquam discordabunt sententiae sanctae. Non dabit enim arbor mala bonos fructus, si non inseratur, et bona malos dabit, si non colatur, et lapides filii Abrahae fient, si in fidem Abrahae formentur, et genimina uiperarum fructum paenitentiae facient, si uenena malignitatis exspuerint. **6.** Haec erit uis diuinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem quod *ἀντέξουσίου* dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo uertitur, natura conuertitur. Inesse autem nobis *τὸ ἀντέξουσίου* naturaliter iam et Marcioni ostendimus et Hermogeni. **7.** Quid nunc, si et naturae condicio sic erit definienda, ut duplex determinetur, natorum et innatorum, factorum et infectorum? Atque ita quod natum factumque constiterit, eius natura capiet demutationem: et renasci enim poterit et refici. Innatum autem et infectum immobile stabit. Quod cum soli deo conpetat, ut soli innato et infecto et idcirco immortalis et inuertibili, absolutum est ceterorum omnium natorum atque factorum conuertibilem et demutabilem esse naturam, ut, etsi trinitas animae adscribenda esset, ex mutatione accidentiae, non ex institutione naturae deputaretur.

XXII. **1.** Cetera animae naturalia iam a nobis audiit Hermogenes cum ipsorum defensione et probatione, per quae dei potius quam materiae propinqua cognoscitur. Hic solummodo nominabuntur, ne praeterita uideantur. Dedimus enim illi et libertatem arbitrii, ut supra scripsimus, et dominationem rerum et diuinationem interdum, seposita quae per dei gratiam obuenerit ex prophetia. Itaque iam ab isto dispositionis retractatu recedam, ut ordinem eius expungam. **2.** Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, diuinatricem, ex una redundantem. Sequitur nunc ut quomodo ex una redundet consideremus, id est, unde et quando et qua ratione sumatur.

XXIII. **1.** Quidam de caelis deuenisse se credunt tanta persuasione quanta et illuc indubitate regressuros repromittunt, ut Saturninus Menandri Simoniani discipulus induxit, hominem affirmans ab angelis factum primoque opus futtile et inualidum et instabile in terra uermis instar palpitasse, quod consistendi uires deessent, dehinc ex misericordia summae potestatis, ad cuius effigiem, nec tamen plene perspectam, temere structus fuisset, scintillulam uitae consecutum, quae illud exsuscitarit et erexerit et constantius animarit et post decessum uitae ad matricem relatura sit. **2.** Sed et Carpocrates tantundem sibi de superioribus uindicat, ut discipuli eius animas suas iam et Christo, nedum apostolis, et peraequent et cum uolunt praeferant, quas perinde de sublimi uirtute conceperint despectrices mundipotentium principatum. **3.** Apelles sollicitas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus ab igneo angelo, deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem. **4.** Examen Valentini semen Sophiae infulcit animae, per quod historias atque milesias aeonum suorum ex imaginibus uisibilibus recognoscunt. **5.** Doleo bona fide Platonem omnium haeticorum condimentarium factum. Illius est enim et in Phaedone, quod animae hinc euntes sint illuc, et inde huc; item in Timaeo, quod genimina dei delegata sibi mortalium genitura accepto initio animae immortalis mortale ei circumgelauerint corpus; tum, quod mundus hic imago sit alterius alicuius. **6.** Quae omnia ut fidei commendet, et animam retro in superioribus cum deo egisse in commercio

idearum et inde huc transuenire et hic quae retro norit de exemplaribus recensere, nouum elaborauit argumentum, μαθήσεις ἀναμνήσεις, id est discentias reminiscentias esse; uenientes enim inde huc animas obliuisci eorum in quibus prius fuerint, dehinc ex his uisibilibus edoctas recordari. Cum igitur huiusmodi argumento illa insinuentur a Platone quae haeretici mutantur, satis haereticos repercutiam, si argumentum Platonis elidam.

XXIV. **1.** Primo quidem obliuionis capacem animam non cedam, quia tantam illi concessit diuinitatem, ut deo adaequetur. Innatam eam facit, quod et solum armare potuissem ad testimonium plenae diuinitatis; adicit immortalem, incorruptibilem, incorporalem, quia hoc et deum credit, inuisibilem, ineffigiabilem, uniformem, principalem, rationalem, intellectualem. Quid amplius proscriberet animam, si eam deum nuncuparet? **2.** Nos autem, qui nihil deo adpendimus, hoc ipso animam longe infra deum expendimus, quod natam eam agnoscimus ac per hoc dilutioris diuinitatis et exilioris felicitatis, ut flatum, non ut spiritum; et si immortalem, ut hoc sit diuinitatis, tamen passibilem, ut hoc sit natiuitatis, ideoque et a primordio exorbitationis capacem et inde etiam obliuionis affinem. Satis de isto cum Hermogene. **3.** Ceterum quae, ut haberi merito possit ex peraequatione omnium proprietatum deus, nulli passioni subiacebit, ita nec obliuioni, cum tanta sit iniuria obliuio quanta est gloria eius cuius iniuria est, memoria scilicet, quam et ipse Plato sensuum et intellectuum salutem et Cicero thesaurum omnium studiorum praedicauit. Nec hoc iam in dubium deducetur, an tam diuina anima memoriam potuerit amittere, sed an quam amiserit recuperare denuo possit. Quae enim non debuit obliuisci, si oblita sit, nescio an ualeat recordari. Ita utrumque meae animae, non Platonicae congruet. **4.** Secundo gradu opponam: natura compotem animam facis idearum illarum, an non? «Immo natura», inquis. Nemo ergo concedet naturalem scientiam naturalium excidere; artium excidet, studiorum; excidet doctrinarum, disciplinarum; excidet fortasse et ingeniorum et affectuum, quae naturae uidentur, non tamen sunt, quia, ut praemisimus, et pro locis et pro institutionibus et pro corpulentis ac ualetudinibus et pro potestatibus dominatricibus et pro libertatibus arbitrii ex accidentibus constant. **5.** Naturalium uero scientia

ne in bestiis quidem deficit. Plane obliuiscetur feritatis leo mansuetudinis eruditione praeuentus et cum toto suggestu iubarum deliciarum fiet Berenices alicuius reginae lingua genas eius emaculans. Mores bestiam relinquent, scientia naturalium permanebit. Non obliuiscetur idem naturalium pabulorum, naturalium remediorum, naturalium terrorum; et si de piscibus et si de placentis regina ei obtulerit, carnem desiderabit, et si languenti theriacam composuerit, simiam leo requireret, et si nullum illi uenabulum obfirmabit, gallum tamen formidabit.

6. Perinde et homini omnium forsitan obliuosissimo inoblitterata perseuerabit sola scientia naturalium, ut sola scilicet naturalis, memor semper manducandi in esurie et bibendi in siti, et oculis uidendum et auribus audiendum et naribus odorandum et ore gustandum et manu contrectandum. Hi sunt certe sensus, quos philosophia depretiat intellectualium praelatione.

7. Igitur si naturalis scientia sensualium permanet, quomodo intellectualium, quae potior habetur, intercidet? Vnde nunc ipsa uis obliuionis antecedentis recordationem? «Ex multitudine», ait, «temporis». Satis improspecte! Quantitas enim temporis non pertinebit ad eam rem quae innata dicatur ac per hoc potissimum aeterna credatur. Quod enim aeternum est, eo quia et innatum est, neque initium neque finem temporis admittendo nullum modum temporis patitur; cui temporis modus nullus est, nec ulla demutatione tempori subest nec ea de multitudine temporis uis est.

8. Si tempus in causa est obliuionis, cur ex quo anima corpori inducitur, memoria delabitur, quasi exinde tempus anima sustineat, quae sine dubio prior corpore non fuit utique sine tempore? Ingressa uero corpus statimne obliuiscitur, an aliquanto post? Si statim, et quae erit temporis nondum subputandi multitudo? [Infantia scilicet.] Si aliquanto post, ergo illo in spatio ante tempora obliuionis memor adhuc aget anima. Et quale est, ut postea obliuiscatur et rursus postea recordetur? Quoque autem tempore illam obliuio inruerit, quantus hic etiam habebitur modus temporis? Tota, opinor, uitae decursio satis non erit ad euertendam memoriam tanti ante corpus aevi.

9. Sed rursus Plato causam demutat in corpus, quasi et hoc fide dignum, ut nata substantia innatae uim extinguat. Magnae autem ac multae differentiae corporum pro gentilitate, pro magnitudine, pro habitudine, pro aetate, pro ualetudine. Num ergo et obliuionum differentiae aestimabuntur? Sed uniformis obliuio est;

ergo non erit corporalitas multiformis in causa exitus uniformis. **10.** Multa item documenta teste ipso Platone diuinationem animae probauerunt, quae proposuimus iam Hermogeni. Sed nec quisquam hominum non et ipse aliquando praesagam animam suam sentit, aut ominis aut periculi aut gaudii augurem. Si diuinationi non obstrepat corpus, nec memoriae, opinor, officiet. In eodem certe corpore et obliuiscuntur animae et recordantur. Si qua corporis ratio incutit obliuionem, quomodo contrariam eius admittet recordationem (quia et ipsa post obliuionem recordatio memoria recidiua est)? Quod primae memoriae aduersatur, cur non et secundae refragatur? **11.** Postremo, qui magis reminiscerentur quam pueruli, ut recentiores animae, ut nondum immersae domesticis ac publicis curis, ut ipsis solis debitae studiis, quorum discentiae reminiscentiae fiunt? Immo cur non ex aequo omnes recordamur, cum ex aequo omnes obliuiscamur? Sed tantummodo philosophi; ne hi quidem omnes. Plato scilicet solus in tanta gentium silua, in tanto sapientium prato, idearum et oblitus et recordatus est. **12.** Igitur et si nullo modo consistit argumentatio ista praecipua, totum illud pariter euersum est, cui accommodata est, ut animae et innatae et in caelestibus conuersatae et consciae diuinorum illic et inde delatae et hic recordatae crederentur, ad occasiones plane haereticis subministrandas.

XXV. 1. Iam nunc regrediar ad causam huius excessus, uti reddam, quomodo animae ex una redundant, quando et ubi et qua ratione sumantur; de qua specie nihil refert, a philosopho an ab haeretico an a uulgo quaestio occurrat. **2.** Nulla interest professoribus ueritatis de aduersariis eius, maxime tam audacibus quam sunt primo isti, qui praesumunt non in utero concipi animam nec cum carnis figuratione compingi atque produci, sed et effuso iam partu nondum uiuo infanti extrinsecus inprimi; ceterum semen ex concubitu muliebribus locis sequestratum motuque naturali uegetatum compinguescere in solam substantiam carnis; eam editam et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae immersum, ita aeris rigore percussam et uim animalem rapere et uocalem sonum reddere. Hoc Stoici cum Aenesidemo et ipse interdum Plato, cum dicit perinde animam extraneam alias et extorrem uteri prima adspiratione nascentem

tis infantis adduci, sicut expiratione nouissima educi. Videbimus an ex sententia finxerit. Ne ex medicis quidem defuit Hicesius, et naturae et artis suae praeuicator. **3.** Pudit, opinor, illos id statuere quod feminae agnoscerent. Et quanto ruborator exitus a feminis reuinci quam probari! In ista namque specie nemo tam idoneus magister arbi-ter testis quam sexus ipsius. Respondete, matres, uos quae praegnan-tes, uos quae puerperae, steriles et masculi taceant, uestrae naturae ueritas quaeritur, uestrae passionis fides conuenitur, an aliquam in fetu sentiatis uiuacitatem alienam de uestro, de quo palpitent ilia, micent latera, tota uentris ambitio pulsetur, ubique ponderis regio mutetur; an hi motus gaudia uestra sint et certa securitas, quod ita infantem et uiuere confidatis et ludere; an si deserit iniquies eius, illi prius pertimescatis; an et audiat iam in uobis, cum ad nouum sonum excutitur; an et ciborum uanitates illi desideretis, illi etiam fastidiatis; an et uale- tudinibus inuicem comunicetis, ille quidem usque et contusionibus uestris, quibus et ipse intus per eadem membra signatur, rapiens sibi iniurias matris. **4.** Si liuor ac rubor sanguinis passio est, sine anima non erit sanguis; si ualetudo omnis accessio est, sine anima non erit ualetudo; si alimonia inedia crementa decrementa pauor motus tracta- tio est animae, his qui fungitur uiuet. Denique desinit uiuere qui desi- nit fungi. Denique et mortui eduntur; quomodo, nisi et uiui? Qui autem et mortui, nisi qui prius uiui? Atquin et in ipso adhuc utero infans tru- cidatur necessaria crudelitate, cum in exitu obliquatus denegat par- tum, matricida, ni moriturus. **5.** Itaque est inter arma medicorum et cum organo, ex quo prius patescere secreta coguntur tortili tempera- mento, cum anulocultro, quo intus membra caeduntur anxio arbitrio, cum hebetate unco, quo totum facinus extrahitur uiolento puerperio. Est etiam aeneum spiculum, quo iugulatio ipsa dirigitur caeco latrocinio; *ἐμβρυοσφάκτιν* appellant de infanticidii officio, utique uiuentis infan- tis peremptorium. Hoc et Hippocrates habuit et Asclepiades et Erasis- tratus et maiorum quoque prosector Herophilus et mitior ipse Sora- nus, certi animal esse conceptum atque ita miserti infelicissimae huiusmodi infantiae, ut prius occidatur, ne uiua lanietur. **6.** De qua sceleris necessitate nec dubitabat, credo, Hicesius, iam natis animam superducens ex aeris frigidi pulsu, quia et ipsum uocabulum animae penes Graecos de refrigeratione respondens. Num ergo barbarae Ro-

manaeque gentes aliter animantur, quia animam aliud quid quam ψυχὴν cognominauerunt? Quantae uero nationes sub feruentissimo axe censentur colorem quoque excoctae? Vnde illis animam, quibus aeris rigor nullus? Taceo cubiculares aestus et omnem illic caloris paraturam enitentibus necessariam, quas afflari uel maxime periculum est. In ipsis paene balneis fetus elabitur, et statim uagitus auditur. **7.** Ceterum si aeris rigor thesaurus est animae, extra Germanias et Scythias et Alpes et Argaeos nemo debuit nasci. Atquin et populi frequentiores apud orientalem et meridialem temperaturam et ingenia expeditiora, omnibus Sarmatis etiam mente torpentibus. Et animi enim de rigoribus scitiores prouenirent, si animae de frigusculis euenirent; cum substantia enim et uis. **8.** His ita praestructis possumus illos quoque cogitare qui exsecto matris utero uiui aerem hauserunt, Liberi aliqui et Scipiones. Quodsi qui, ut Plato, perinde non putat duas animas in unum conuenire, sicut nec corpora, ego illi non modo duas animas in unum congestas ostendissem, sicut et corpora, in fetibus, uerum et alia multa cum anima conserta, daemonis scilicet <substantiam>, nec unius, ut in Socrate ipso, uerum et septenarii spiritus, ut in Magdalena, et legionarii numeri, ut in Geraseno, quo facilius anima cum anima conseretur ex societate substantiae quam spiritus nequam ex diuersitate naturae. **9.** At idem in sexto Legum monens cauere, ne uitiatio seminis ex aliqua uilitate concubitus labem corpori et animae supparet, nescio de pristina magis an de ista sententia sibi exciderit. Ostendit enim animam de semine induci, quod curari monet, non de prima aspiratione nascentis. Vnde, oro, similitudine animae quoque parentibus de ingeniis respondemus secundum Cleanthis testimonium, si non et ex animae semine educimur? Cur autem et ueteres astrologi genituram hominis ab initio conceptus dirigebant, si non exinde et anima est, ad quam aequae pertinet, si quid est, flatus?

XXVI. **1.** Sed omnis inaequalitas sententiae humanae usque ad dei terminos. In nostras iam lineas gradum colligam, ut quod philosophis medicisque respondi, Christiano probem. De tuo, frater, fundamento fidem aedifica; aspice uiuentes uteros sanctissimarum feminarum nec modo spirantes iam illic infantes, uerum etiam prophetantes. **2.** Ecce uiscera Rebeccaе inquietantur et longe adhuc partus et aeris nullus

impulsus. Ecce duplex fetus in locis matris tumultuatur et nusquam adhuc populi duo. Portentosa forsitan petulantia infantiae ante certantis quam uiuentis, ante animosae quam animatae, si tantummodo matrem subsultando turbasset. At cum partus aperitur et numerus inspicitur et auguratus recognoscitur, puto, iam non animae solummodo probantur infantum, sed et pugnae. **3.** Detinebatur qui praeuenerat nasci a praeuento necdum plenius edito, tantum manu nato. Et si ipse animam de prima aspiratione potabat Platonico more aut de aeris rigore carpebat Stoica forma, quid ille qui expectabatur, qui adhuc intus detinebatur et foris iam detinebat? Nondum, opinor, spirans plantam fratris inuaserat, etiamnunc calens matre se priorem prodisse cupiebat. O infantem et aemulum et ualidum et olim contentiosum, credo, quia uiuum. **4.** Aspice etiam singulares conceptus et quidem monstrosiores, sterilis et uirginis, quae uel hoc ipso imperfectos edere potuissent pro euerione naturae, ut altera seminis stupida, altera intacta. Decebat, si forte, sine anima nasci, qui fuerant non rite concepti, sed et illi uiuunt in suo quisque utero. Exsultat Elizabeth, Iohannes intus impulerat; glorificat dominum Maria. Christus intus instinxerat. Agnoscunt matres suos inuicem fetus, agnitae mutuo ab ipsis utique uiuentibus, qui non tantum animae erant, uerum et spiritus. **5.** Sic et ad Hieremiam legis dei uocem: *priusquam te in utero fingerem, noui te*. Si fingit deus in utero, et afflat ex primordii forma: et *finxit deus hominem et flauit in eum flatum uitae*. Nec nosset autem hominem deus in utero nisi totum: *et priusquam exires de uulua, sanctificaui te*. Et mortuum adhuc corpus? Vtique nequaquam: *deus enim uiuorum, non mortuorum*.

XXVII. **1.** Quomodo igitur animal conceptum? Simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque an altera earum praecedente? Immo simul ambas et concipi et confici, perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum interuenire momentum in conceptu quo locus ordinetur. **2.** Recogita enim de nouissimis prima: si mors non aliud determinatur quam disiunctio corporis animaeque, contrarium morti uita non aliud definietur quam coniunctio corporis animaeque; si disiunctio simul utrique substantiae accidit per mortem, hoc debet coniunctionis forma mandasse pariter obuientis per uitam utrique substantiae.

3. Porro uitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu uindicamus; exinde enim uita, quo anima. Pariter ergo in uitam compinguntur quae pariter in mortem separantur. Tunc si alteri primatum damus, alteri secundatum, seminis quoque discernenda sunt tempora pro statu ordinis. Et quando collocabitur corporis semen, quando animae? **4.** Immo si tempora seminum diuidentur, et materiae diuersae habebuntur ex distantia temporum. Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen uindicamus et hoc modo contemporales eiusdemque momenti. Ne itaque pudeat necessariae interpretationis. Natura ueneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non condicio foedauit. Excessus, non status est impudicus, siquidem benedictus status apud deum: *crescite et in multitudinem proficite*, excessus uero maledictus, adulteria et stupra et lupanaria. **5.** In hoc itaque sollemni sexuum officio quod marem ac feminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Vnico igitur impetu utriusque toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem. Et si frigidum nomen est anima Graecorum, quare corpus exempta ea friget? **6.** Denique ut adhuc uerecundia magis periclititer quam probatione, in illo ipso uoluptatis ultimae aestu quo genitale uirus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire atque adeo marcescimus et deuigescimus cum lucis detrimento? Hoc erit semen animale, protinus ex animae destillatione, sicut et uirus illud corporale semen ex carnis defaecatione. **7.** Fidelissima primordii exempla. De limo caro in Adam. Quid aliud limus quam liquor opimus? Inde erit genitale uirus. Ex afflatu dei anima. Quid aliud afflatus dei quam uapor spiritus? Inde erit quod per uirus illud efflamus. **8.** Cum igitur in primordio duo diuersa atque diuisa, limus et flatus, unum hominem coegissent, confusae substantiae ambae iam in uno semina quoque sua miscuerunt atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo, licet diuersa, etiam unita pariter effluent pariterque insinuata sulco et aruo suo pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est. **9.** Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia, obseruante scilicet natura

dei edictum: *crescite et in multitudinem proficite*. Nam et in ipsa praefatione operis unius, *faciamus hominem*, uniuersa posteritas pluraliter praedicata est: *et praesint piscibus maris*. Nihil mirum repromissio segetis in semine.

XXVIII. **1.** Quis ille nunc uetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco discursu, quod hinc abeuntes sint illuc et rursus huc ueniant et fiant et dehinc ita habeat rursus ex mortuis effici uiuos? Pythagoricus, ut uolunt quidam; diuinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii. Sed nullus sermo diuinus nisi dei unius, quo prophetae, quo apostoli, quo ipse Christus intonuit. Multo antiquior Moyses etiam Saturno, nongentis circiter annis, nedum pronepotibus eius, certe diuinior multo, qui decursus generis humani ab exordio mundi quoque per singulas natiuitates nominatim temporatimque digessit, satis probatus diuinitatem operis ex diuinatione uocis. **2.** Si uero Samius sophista Platoni auctor est de animarum recidiuatu reuolubili semper ex alterna mortuorum atque uiuentium suffectione, certe ille Pythagoras, etsi bonus cetera, tamen ut hanc sententiam extrueret, non turpi modo, uerum etiam temerario mendacio incubuit. Cognosce, qui nescis, et crede nobiscum. Mortem simulat, subterraneo latitat, septennio illic patientiam damnat; interea quae de posteris defunctis ad fidem rerum esset relaturus ab unica conscia et ministra matre cognoscit. Ut satis sibi uisus est corpulentiam interpolasse ad omnem mortui ueteris horrorem, de adytis fallaciae emergit ut ab inferis redditus. **3.** Quis non crederet reuixisse quem crediderat obisse, audiens praesertim ab eo, quae de posteris mortuis nisi apud inferos non uideretur cognoscere potuisse? Sic ex mortuis uiuos effici senior sermo est. Quid enim, si et iunior? Neque ueritas desiderat uetustatem neque mendacium deuitat nouellitatem. Teneo plane falsum, antiquitate generosum; quidni falsum, cuius testimonium quoque ex falso est? Quomodo credam non mentiri Pythagoran, qui mentitur, ut credam? Quomodo mihi persuadebit Aethalidem et Euphorbum et Pyrrhum piscatorem et Hermotimum se retro ante Pythagoran fuisse, ut persuadeat uiuos ex mortuis effici, qui iterum se Pythagoran peierauit? Quanto enim credibilius ipse ex semetipso semel redisset in uitam quam totiens alius atque alius, tanto et in durioribus fefellit, qui molliora mentitus est. **4.** «Sed cli-

peum Euphorbi olim Delphis consecratum recognouit et suum dixit et de signis uulgo ignotis probauit». Respice ad hypogeum eius et, si capit, crede. Nam qui talem commentus est stropham, cum iniuria bonae uoletudinis, cum fraude uitae septennio excruciatæ infra terram inedia ignauia umbra, cui tanti fuit fastidium caeli, quam non accesserit temeritatem, quam non temptauerit curiositatem, ut ad notam clipei illius perueniret? **5.** Quid autem, si in historiis aliquibus occultioribus repperit? Quid, si defectæ iam traditionis superstites aliquas fama aurulas hausit? Quid, si ab aedituo redempta clam inspectione cognouit? Scimus etiam magiæ licere explorandis occultis per catabolicos et paredros et pythonicos spiritus. Non enim et Pherecydes, Pythagoræ magister, his forsitan artibus diuinabat, ne dicam somniabat? Quid, si idem daemon in illo fuit qui et in Euphorbo res sanguinis gessit? Denique qui se Euphorbum ex argumento clipei probarat, cur neminem Troianorum commilitonum aequè recognouit? Nam et illi iam reuixissent, si uiui ex mortuis fierent.

XXIX. 1. Mortuos quidem ex uiuis effici constat, non ideo tamen et ex mortuis uiuos. Ab initio enim uiui priores, unde ab initio aequè mortui posteriores, non aliunde quam ex uiuis. Illi habuerunt unde potius orientur, dum ne ex mortuis. Isti non habuerunt unde magis deducerentur, nisi ex uiuis. **2.** Igitur si ab initio uiui non ex mortuis, cur postea ex mortuis? Defecerat ille, quicumque est origini fons? An formæ paenituit? Et quomodo in mortuis salua est? Non, quia ab initio mortui ex uiuis, idcirco semper ex uiuis? Aut enim in utraque parte forma initii perseuerasset aut in utraque mutasset, ut si uiuos ex mortuis postea fieri oportuerat, perinde oporteret etiam non ex uiuis effici mortuos. **3.** Si non peraequare deberet fides institutionis, (**3.**) non usquequaque contraria ex contrariis reformari alternant. Et nos enim opponemus contrarietates nati et innati, uisualitatis et caecitatis, iuuentæ et senectæ, sapientiæ et insipientiæ; nec tamen ideo innatum de nato prouenire, quia contrarium ex contrario fiat, nec uisualitatem iterum ex caecitate, quia de uisualitate caecitas accidat, nec iuuentam rursus de senecta reuiuescere, quia ex iuuenta senecta marcescat, nec insipientiam ex sapientia denuo obtundi, quia de insipientia sapientia acuat. **4.** Haec et Albinus Platoni suo ueritus subtiliter quaerit contrarie-

tatum genera distinguere, quasi non et haec tam absolute in contrarietatibus posita sint quam et illa quae ad sententiam magistri sui interpretatur, uitam dico et mortem. Nec tamen ex morte uita reddatur, quia ex uita mors deferatur.

XXX. **1.** Quid autem ad cetera respondebimus? Primo enim, si ex mortuis uiui, sicut mortui ex uiuis, unus omnino et idem numerus semper haesisset omnium hominum, ille scilicet numerus qui primus uitam introisset. Priores enim mortuis uiui, dehinc mortui ex uiuis et rursus ex mortuis uiui. Et dum hoc semper ex iisdem, ita totidem semper, qui ex iisdem. Nam neque plures aut pauciores exissent quam redirent. **2.** Inuenimus autem apud commentarios etiam humanarum antiquitatum paulatim humanum genus exuberasse, dum Aborigines uel uagi uel extorres uel gloriosi quique occupant terras, ut Scythae Parthicas, ut Temenidae Peloponnesum, ut Athenienses Asiam, ut Phryges Italiam, ut Phoenices Africam, dum sollemnes etiam amigrationes, quas ἀποικίας uocant, consilio exonerandae popularitatis in alios fines examina gentis eructant. Nam et origines nunc in suis sedibus permanent et alibi amplius gentilitatem fenerauerunt. **3.** Certe quidem ipse orbis in promptu est cultior de die et instructor pristino. Omnia iam peruia, omnia nota, omnia negotiosa, solitudines famosas retro fundi amoenissimi oblitterauerunt, siluas arua domuerunt, feras pecora fugauerunt, harenae seruntur, saxa panguntur, paludes eliquantur, tantae urbes quantae non casae quondam. Iam nec insulae horrent nec scopuli terrent; ubique domus, ubique populus, ubique respublica, ubique uita. **4.** Summum testimonium frequentiae humanae: onerosi sumus mundo, uix nobis elementa sufficiunt, et necessitates artiores, et querellae apud omnes, dum iam nos natura non sustinet. Reuera lues et fames et bella et uoragines ciuitatum pro remedio deputanda, tamquam tonsura insolescentis generis humani; et tamen, cum eiusmodi secures maximam mortalium uim semel caedant, nunquam restitutionem eius uiuos ex mortuis reducentem post mille annos semel orbis expauit. Et hoc enim sensibile fecisset aequa uis amissionis et restitutionis, si uiui ex mortuis fierent. **5.** Cur autem mille annis post et non statim ex mortuis uiui, cum, si non statim supparetur quod erogatum, in totum absumi periclitetur praeueniente restitutionem defectione,

quia nec pariasset commeatus hic uitae miliario tempore longe scilicet breuior et idcirco facilior ante extinguere quam redaccendi? Igitur quae hoc modo intercidisset, si uiui ex mortuis fierent, quando non intercidit, non erit credendum uiuos ex mortuis fieri.

XXXI. **1.** Iam uero si ex mortuis uiui, utique singuli ex singulis. Singulorum ergo corporum animas ut singulas in singula corpora reuerti oportuerat. Porro si et binae et trinae et quinae usque uno utero resumentur, non erunt ex mortuis uiui, quia non singuli ex singulis. Et hoc autem modo primordii forma signatur, cum et nunc plures animae de una proferuntur. **2.** Item cum uaria aetate discedant animae, cur una reuertuntur? Omnes enim ab infantia imbuuntur, qua infans reuertatur. Quale est autem, ut senex defunctus infans reuertatur? Si decrescit foris anima retrograda aetate, quanto magis erat ut progressior reuerteretur mille post annis, certe uel coetanea suae mortis, ut aeuum quod reliquisset iterum recepisset? **3.** Sed etsi eadem semper reuoluerentur, licet non corporum quoque formas easdem, licet non fatorum quoque sortes easdem, tamen uel ingeniorum et studiorum et affectionum pristinas proprietates secum referre deberent, quoniam temere eadem haberentur carentes his per quae eadem probarentur. Vnde scias, inquis, an ita quidem fiat occulte, sed condicio miliarii aevi interimat facultatem recensendi, quia ignotae tibi reuertuntur? Atquin scio non ita fieri, cum Pythagoran Euphorbum mihi opponis. **4.** Ecce enim Euphorbum militarem et bellicam animam satis constat uel de ipsa gloria clipeorum consecratorum. Pythagoran uero tam residem et inbellem, ut proelia tunc Graeciae uitans Italiae maluerit quietem geometriae et astrologiae et musicae deuotus, alienus studio et affectu Euphorbi. Sed et Pyrrhus ille fallendis piscibus agebat, Pythagoras contra nec edendis, ut animalibus abstinens. Aethalides autem et Hermotimus fabam quoque in pabulis communibus inruerat, Pythagoras uero ne per fabalia quidem transeundum discipulis suis tradidit. **5.** Quomodo ergo eadem animae recuperantur, quae nec ingeniis nec institutis iam nec uictibus eadem probabuntur? Iam nunc de tanto Graeciae censu quattuor solae animae recensentur. Sed et quid utique de solo Graeciae censu, ut non ex omni gente et ex omni aetate ac dignitate, ex omni denique sexu, et metempsychosis et metensomatosis cotidie exis-

tant, cur solus Pythagoras alium atque alium se recognoscat, non et ego? **6.** Aut si priuilegium philosophorum est, et utique Graecorum, quasi non et Scythae et Indi philosophentur, cur neminem se retro meminit Epicurus, neminem Chrysippus, neminem Zeno, ne ipse quidem Plato, quem forsitan Nestorem credidissemus ob mella facundiae?

XXXII. **1.** Sed enim Empedocles, quia se deum delirarat, idcirco, opinor, dedignatus aliquem se heroum recordari, *thamnus et piscis fui*, inquit. Cur non magis et pepo, tam insulsus, et chamaeleon, tam inflatus? Plane ut piscis, ne aliqua sepultura conditiore putesceret, assum se maluit in Aetnam praecipitando. Atque exinde in illo finita est mensomatosis, ut aestiua cena post assum. **2.** Perinde igitur et hic dimicemus necesse est aduersus portentosiorum praesumptionem bestias ex hominibus et homines ex bestiis reuoluentem. Viderint thamni, licebit et lapathi, ne plus ridere quam docere cogamur. Dicimus animam humanam nullo modo in bestias posse transferri, etiamsi secundum philosophos ex elementiciis substantiis censetur. **3.** Siue enim ignis anima, siue aqua, siue sanguis, siue spiritus, siue aer, siue lumen, recogitare debemus contraria quaeque singulis speciebus animalia; igni quidem ea quae rigent, colubros stelliones salamandras, etiam quaecumque de aemulo producentur elemento, de aqua scilicet; perinde contraria aquae illa quae arida et exsuccida: denique siccitatibus gaudent lucustae papiliunculi chamaeleontes; item contraria sanguini quae carent purpura eius, cochleas uermiculos et maiorem piscium censuum; spiritui uero contraria quae spirare non uidentur, carentia pulmonibus et arteriis, culices formicas tineas et hoc genus minutalia; item aeri contraria quae semper subterraneum et subaquaneum uiuentia carent haustu eius (res magis quam nomina noueris); item contraria lumini quae caeca in totum uel solis tenebris habent oculos, talpas uesperugines noctuas. Haec ut ex apparentibus et manifestis substantiis doceam. **4.** Ceterum si et atomos Epicuri tenerem et numeros Pythagorae uiderem et ideas Platonis offenderem et entelechias Aristotelis occuparem, inuenirem fors his quoque speciebus animalia quae nomine contrarietatis opponerem. Contendo enim ex quacumque substantia supra dicta constitisset humana anima, non potuisse eam in tam contraria unicuique substantiae animalia reformari et censum eis de

sua translatione conferre, a quibus excludi ac respui magis haberet quam admitti et capi nomine huius primae contrarietatis, quae substantiui status diuersitatem committit, tunc et reliquae per consequentem ordinem cuiusque naturae. **5.** Nam et sedes alias humana anima sortita est et uictus et instructus et sensus et affectus et concubitus et fetus, item ingenia, tum opera gaudia taedia uitia cupidines uoluptates ualetudines medicinas, suos postremo et uitae modes et exitus mortis. **6.** Quomodo igitur illa anima quae terris inhaerebat, nullius sublimitatis, nullius profunditatis intrepida, ascensu etiam scalarum fatigabilis, submersu etiam piscinarum strangulabilis, aeri postea insultabit in aquila aut mari postea desultabit in anguilla? Quomodo item pabulis liberalibus et delicatis atque curatis educata, non dico paleas, sed spinas et agrestes amaritudines frondium et bestias sterquiliniorum [uermium], etiam uenena ruminabit, si in capram transierit uel in coturnicem, immo et cadauerinam, immo et humanam, sui utique memor, in urso et leone? Sic et cetera ad incongruentiam rediges. Ne singulis perorandis immoremur, ipsius animae humanae quisquis modus, quaecumque mensura, quid faciet in amplioribus longe uel minutoribus animalibus? Necessae est enim et corpus omne anima compleri et animam omnem corpore obduci. Quomodo ergo anima hominis complebit elephantum? Quomodo item obducetur in culice? Si tantum extendetur aut contrahetur, profecto periclitabitur. **7.** Et ideo adicio: si nulla ratione capax est huiusmodi translationis in animalia nec modulis corporum nec ceteris naturae suae legibus adaequantia, numquid ergo demutabitur secundum qualitates generum et uitam eorum contrariam humanae uitae, facta et ipsa contraria humanae per demutationem? Enimuero si demutationem capit amittens quod fuit, non erit quae fuit; et si quae fuit non erit, soluta est metensomatosis, non adscribenda scilicet ei animae quae, si demutabitur, non erit. Illius enim metensomatosis dicetur quaecumque eam in suo statu permanendo pateretur. **8.** Igitur si nec mutari potest, ne non sit ipsa, nec permanere in statu, quia contraria non capit, quaero adhuc causam aliquam fide dignam huiusmodi translationis. Nam etsi quidam homines bestiis adaequantur pro qualitatibus morum et ingeniorum et affectuum, quia et deus: *assimilatus est*, inquit, *homo inrationalibus iumentis*, non ideo milui ex rapacibus fiet et canes ex spurcis et pantherae ex acerbis aut oues

ex probis et hirundines ex garrulis et columbae ex pudicis, quasi eadem substantia animae ubique naturam suam in animalium proprietatibus repetat. Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura uero potest esse communis. **9.** Suscipe exemplum. Substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est. Duritia communicat, substantia discordat. Mollitia lanae, mollitia plumae: pariant naturalia earum, substantia non pariant. Sic et, si saeva bestia uel proba uocetur homo, sed non eadem anima: nam et tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Ipsum enim quod hominem similem bestiae iudicas, confiteris animam non eandem, similem dicendo, non ipsam. **10.** Sic et diuina pronuntiatio sapit, pecudibus adaequans hominem natura, non substantia. Ceterum nec deus hominem hoc modo notasset et ipse, si pecudem de substantia nosset.

XXXIII. **1.** Etiam cum iudicii nomine uindicatur hoc dogma, quod animae humanae pro uita et meritis genera animalium sortiantur, iugulandae quaeque in occisoriis et subigendae quaeque in famulatoriis et fatigandae in operariis et foedandae in immundis, perinde honorandae et diligendae et curandae et appetendae in speciosissimis et probissimis et utilissimis et delicatissimis, et hic dicam: si demutantur, non ipsae dispungentur quae merebuntur. **2.** Euacuabitur ratio iudicii, si meritorum deerit sensus. Deerit autem sensus meritorum, si status uerterit animarum. Vertit autem status animarum, si non eadem perseuerauerint. Aequae si perseuerauerint in iudicium, quod et Mercurius Aegyptius nouit, dicens animam digressam a corpore non refundi in animam uniuersi, sed manere determinatam, *uti rationem*, inquit, *patri reddat eorum quae in corpore gesserit*, uolo iudicii utique diuini iustitiam grauitatem maiestatem dignitatem recensere, si non sublimiore fastigio praesidet humana censura, plenior utriusque sententiae honore, poenarum et gratiarum, seuerior in ulciscendo et liberalior in largiendo. **3.** Quid putas futuram animam homicidae? Aliquod, credo, pecus lanienae et macello destinatum, ut perinde iuguletur, quia et ipsa iugulauerit, perinde decorietur, quia et ipsa despoliauerit, perinde in pabulum proponatur, quia et ipsa bestiis fecerit eos quos in siluis et auis trucidauerit. **4.** Si ita iudicabitur, nonne illa anima plus solacii

quam supplicii relatura est, quod funus inter cocos pretiosissimos inuenit, quod condimentis Apicianis et Lurconianis humatur, quod mensis Ciceronianis inferitur, quod lancibus splendidissimis Sullanis effertur, quod exsequias conuiuium patitur, quod a coequalibus deuoratur potius quam a miluis et lupis, ut in hominis corpore tumulata et in suum genus regressa resurrexisse uideatur, exsultans aduersus humana iudicia, si ea experta est? **5.** Namque illa sicarium uariis et exquisitis et iam praeter naturam eruditis feris dissipant, et quidem uiuentem, immo facile nec morientem curata mora finis ad plenitudinem poenae. Sed et si anima praefugerit ultimo gladio, ne corpus quoque euaserit ferrum, nihilominus iugulo utroque confossis costisque transfixis compensatio proprii facinoris exigitur. Inde in ignem datur, ut et sepultura puniatur. Aliter denique non licet. Nec tamen tanta est rogi cura, ut reliquias aliae bestiae inueniant; certe nec ossibus parcitur nec cineribus indulgetur nuditate plectendis. **6.** Tanta est apud homines homicidii uindicta quanta ipsa quae uindicatur natura. Quis non praeferat saeculi iustitiam, quam et apostolus non frustra gladio armatam contestatur, quae pro homine saeuiendo religiosa est? Si ceterorum quoque scelerum mercedem cogitemus, patibula et uiuicomburia et culleos et uncos et scopulos, cui non expediat apud Pythagoran et Empedoclen sententiam pati? **7.** Nam et qui laboribus atque seruitiis puniendi in asinos utique et mulos recorporabuntur, quantum sibi de pistrinis et aquilegis rotis gratulabuntur, si metallorum et ergastulorum et operum publicorum ipsorumque carcerum, licet otiosorum, recordentur! Perinde qui integre morati commendauerint iudici uitam, quaero praemia, sed potius inuenio supplicia. Nimirum magna merces bonis in animalia quaecumque restitui. **8.** Panum se meminit Homerus Ennio somniantem; sed poetas nec uigilantibus credam. Et si pulcherrimus pauus et quo uelit colore cultissimus, sed tacent pennae, sed displicet uox, et poetae nihil aliud quam cantare malunt. Damnatus est igitur Homerus in pauum, non honoratus. Plus de saeculi remuneratione gaudebit, pater habitus liberalium disciplinarum, ut malit famae suae ornamenta quam caudae. **9.** Age nunc, ut poetae in pauos uel in cynos transeant, si uel cynis decora uox est, quod animal indues uiro iusto Aeaco? Quam bestiam integrae feminae Didoni? Quam uolucrum patientia, quam pecudem sanctimonia, quem piscem innocentia sortientur? Omnia fa-

mula sunt hominis, omnia subiecta, omnia mancipata. Si quid horum futurus est, diminoratur illic ille cui ob merita uitae imagines, statuae et tituli, honores publici, priuilegia rependuntur, cui curia, cui populus suffragiis immolat. **10.** O iudicia diuina post mortem humanis mendaciora, contemptibilia de poenis, fastidibilia de gratiis, quae nec pessimi metuant nec optimi cupiant, ad quae magis scelesti quam sancti quique properabunt, illi, ut iustitiam saeculi citius euadant, isti, ut tardius eam capiant! Bene philosophi docetis, utiliter suadetis leuiora post mortem supplicia uel praemia, cum, si quod indicium animas manet, grauius debet credi in dispunctione uitae quam in administratione, quia nihil plenius quam quod extremius, nihil autem extremius quam quod diuinius. **11.** Deus itaque iudicabit plenius, quia extremius, per sententiam aeternam tam supplicii quam refrigerii nec in bestias, sed in sua corpora reuertentibus animabus, et hoc semel et in eum diem quem solus pater nouit, ut pendula expectatione sollicitudo fidei probetur, semper diem obseruans, dum semper ignorat, cotidie timens, quod cotidie sperat.

XXXIV. **1.** Nulla quidem in hodiernum dementiae huiusmodi sententia erupit sub nomine haeretico, quae humanas animas reingat in bestias, sed necessarie hanc quoque speciem intulimus et exclusimus ut superioribus cohaerentem, quo perinde in pauo retunderetur Home-
rus sicut in Pythagora Euphorbus atque ita hac etiam metempsychosi siue metensomatosi repercussa illa rursus caederetur quae aliquid haereticis sumministravit. **2.** Nam et Simon Samarites in actis apostolorum redemptor spiritus sancti, posteaquam damnatus ab ipso cum pecunia sua in interitum frustra fleuit, conuersus ad ueritatis expugnationem quasi pro solacio ultionis, fultus etiam artis suae uiribus, ad praestrigias uirtutis alicuius Helenam quandam Tyriam de loco libidinis publicae eadem pecunia redemit, dignam sibi mercedem pro spiritu sancto; **3.** et se quidem fingit summum patrem, illam uero iniectionem suam primam, qua iniecerat angelos et archangelos condere; huius eam propositi compotem exilisse de patre et in inferiora desultasse atque illic praeuento patris proposito angelicas potestates genuisse ignaras patris, artifices mundi huius; ab his non perinde animo retentam, ne digressa ea alterius genimina uiderentur, et idcirco omni contumeliae addictam, ut nusquam discedere depretiatam liberet, humanae quoque

formae succidisse uelut uinculis carnis coercendam; **4.** ita multis aeuis per alios atque alios habitus femininos uolutatam etiam illam Helenam fuisse exitiosissimam Priamo et Stesichori postea oculis, quem excaecasset ob conuicium carminis, dehinc reluminasset ob satisfactionem laudis; proinde migrantem eam de corporibus in corpora postrema de-decoration sub titulo prostitisse Helenam uiliorem. Hanc igitur esse ouem perditam, ad quam descenderit pater summus, Simon scilicet, et primum recuperata ea et reuecta, nescio umeris an feminibus, exinde ad hominum respexerit salutem quasi per uindicatam liberandorum ex illis angelicis potestatibus, quibus fallendis et ipse configuratus aequae et hominibus hominem ementitus in Iudaea quidem filium, in Samaria uero patrem gesserit. **5.** O Helenam inter poetas et haereticos laborantem, tunc adulterio, nunc stupro infamen, nisi quod de Troia gloriosius eruitur quam de lupanari, mille nauibus de Troia, nec mille denariis forsitan de lupanari. Erubescere, Simon, tardior in requirendo, inconstantior in retrahendo. At Menelaus statim insequitur amissam, statim repetit ereptam, decenni proelio extorquet, non latens, non fallens, non cauillabundus. Vereor, ne ille magis pater fuerit qui circa Helenae recuperationem et uigilantius et audentius et diutius laborauerit.

XXXV. **1.** Sed non tibi soli metempsychosis hanc fabulam instruxit: inde etiam Carpocrates utitur, pariter magus, pariter fornicarius, etsi Helena minus. Quidni? cum propter omnimodam diuinae et humanae disciplinae eursionem constituendam recorporari animas asseuerauerit; nulli enim uitam istam rato fieri, nisi uniuersis quae arguunt eam expunctis, quia non natura quid malum habeatur, sed opinione. Itaque metempsychosin necessarie imminere, si non in primo quoque uitae huius commeatu omnibus illicitis satisfiat (scilicet facinora tributa sunt uitae!), ceterum totiens animam reuocari habere quotiens minus quid intulerit, reliquatricem delictorum, *donec exsoluat nouissimum quadrantem* detrusa identidem in carcerem corporis. **2.** Huc enim temperat totam illam allegoriam domini certis interpretationibus relucentem et primo quidem simpliciter intellegendam. Nam et ethnicus homo aduersarius noster est, incedens in eadem uia uitae communis. Ceterum oportebat nos de mundo exire, si cum illis conuersari non liceret. Huic ergo boni animi praestes iubet (*diligite enim inimicos uestros*,

inquit, *et orate pro maledicentibus uos*), ne aliquo commercio negotiorum iniuria prouocatus abstrahat te ad suum iudicem, et ad custodiam delegatus ad exsolutionem totius debiti arteris. **3.** Tum si in diabolum transfertur aduersarii mentio ex obseruatione comitante, cum illo quoque moneris eam inire concordiam quae deputetur ex fidei conuentione; pactus es enim renuntiaste ipsi et pompae et angelis eius. Conuenit inter uos de isto. Haec erit amicitia obseruatione sponsionis, ne quid eius postea resumas ex his quae eierasti, quae illi reddidisti, ne te ut fraudatorem, ut pacti transgressorem iudici deo obiciat, sicut eum legimus alibi sanctorum criminatorem et de ipso etiam nomine diaboli delatorem, et index te tradat angelo executionis, et ille te in carcerem mandet infernum, unde non dimittaris nisi modico quoque delicto mora resurrectionis expenso. Quid his sensibus aptius? Quid his interpretationibus uerius? **4.** Ceterum ad Carpocraten: si omnium facinorum debitor anima est, quis erit inimicus et aduersarius eius intellegendus? Credo, mens melior, quae illam in aliquid innocentiae inegerit adigendam rursus ac rursus in corpus, donec in nullo rea deprehendatur bonae uitae. Hoc est ex malis fructibus bonam arborem intellegi, id est, ex pessimis praeceptis doctrinam ueritatis agnosci. **5.** Spero huiusmodi haeticos Heliae quoque inuadere exemplum, tamquam in Iohanne sic repraesentati, ut metempsychosi patrocinetur pronuntiatio domini: *Helias iam uenit, et non cognouerunt eum*, et alibi: *et si uultis audire, hic est Helias, qui uenturus est*. Numquid ergo et Iudaei ex opinione Pythagorica consulebant Iohannem: *tu es Helias?* et non ex praedicatione diuina: *et ecce mittam uobis Helian Thesbiten?* **6.** Sed enim metempsychosis illorum reuocatio est animae iam pridem morte functae et in aliud corpus iteratae, (**6.**) Helias autem non ex decessione uitae, sed ex translatione uenturus est, nec corpori restituendus, de quo non est exemptus, sed mundo reddendus, de quo est translatus, non ex postliminio uitae, sed ex supplemento prophetiae, idem et ipse, et sui nominis et sui hominis. Sed quomodo Helias Iohannes? Habes angeli uocem: *et ipse*, inquit, *praecedet coram populo in uirtute et in spiritu Heliae*, non in anima eius nec in carne. Hae enim substantiae sui cuiusque sunt hominis, spiritus uero et uirtus extrinsecus conferuntur ex dei gratia; ita et transferri in alterum possunt ex dei uoluntate, ut factum est retro de Mosei spiritu.

XXXVI. **1.** In has quaestiones inde, opinor, excessimus quo nunc reuertendum est. Constitueramus animam in ipso et ex ipso seri homine et unum esse a primordio semen, sicut et carnis, in totum generis examen, propter aemulas scilicet opiniones philosophorum et haereticorum et illum sermonem Platonis ueternosum. Nunc ordinem sequentium exinde tractatum teximus. **2.** Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur et sexum, ita pariter, ut in causa sexus neutra substantia teneatur. Si enim in seminibus utriusque substantiae aliquam intercapedinem eorum conceptus admitteret, ut aut caro aut anima prior seminaretur, esset etiam sexus proprietatem alteri substantiae adscribere per temporalem intercapedinem seminum, ut aut caro animae aut anima carni insculperet sexum, **3.** quoniam et Apelles, non pictor, sed haereticus, ante corpora constituens animas uiriles ac muliebres, sicut a Philumena didicit, utique carnem ut posteriorem ab anima facit accipere sexum. Et qui animam post partum carni superducunt utique ante formatae, marem aut feminam de carne sexum praeiudicant animae. **4.** Vtriusque autem substantiae indiscreta semina et unita suffusio eorum communem subeunt generis euentum, qua lineas duxerit quaecumque illa est ratio naturae. Certe et hic se primordiorum forma testatur, cum masculus temperius effingitur (prior enim Adam), femina aliquanto serius (posterior enim Eua). Ita diu caro informis est, qualis ex Adae latere decerpta est, animal tamen et ipsa iam, quia et illam tunc Adae portionem animam agnoscam. Ceterum et ipsam dei afflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina.

XXXVII. **1.** Omnem autem hominis in utero serendi struendi fingendi paraturam aliqua utique potestas diuinae uoluntatis ministra modulatur, quamcumque illam rationem agitare sortita. Haec aestimando etiam superstitio Romana deam finxit Alemonam alendi in utero fetus et Nonam et Decimam a sollicitioribus mensibus et Partulam, quae partum gubernet, et Lucinam, quae producat in lucem. Nos officia diuina angelos credimus. **2.** Ex eo igitur fetus in utero homo, a quo forma completa est. Nam et Mosei lex tunc aborsus reum talionibus iudicat, cum iam hominis est causa, cum iam illi uitae et mortis status deputatur, cum et fato iam inscribitur, etsi adhuc in matre uiuendo

cum matre plurimum communicat sortem. **3.** Dicam aliquid et de temporibus animae nascentis, ut ordinem decurram. Legitima natiuitas ferme decimi mensis ingressus est. Qui numeros ratiocinantur, et decuriale numerum ut exinde reliquorum parentem colunt, denique perfectorem natiuitatis humanae. **4.** Ego ad deum potius argumentabor hunc modum temporis, ut decem menses decalogo magis inaugurent hominem, ut tanto temporis numero nascamur quanto disciplinae numero renascimur. Sed et cum septimo mense natiuitas plena est facilius quam octauo, honorem sabbati agnoscam, ut quo die dedicata est dei conditio, eo mense interdum producatui dei imago. Concessum est properare natiuitati et tamen idonee occurrere in hebdomadem, in auspicia resurrectionis et requietis et regni. Ideo ogdoas nos non creat; tunc enim nuptiae non erunt. **5.** Societatem carnis atque animae iamdudum commendauimus a congregatione seminum ipsorum usque ad figmenti perfectionem; perinde nunc et a natiuitate defendimus, inprimis quod simul crescunt, sed diuisa ratione pro generum condicione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu. Ceterum animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur atque ita et defectura credatur; sed uis eius, in qua naturalia peculia consita retinentur, saluo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur. **6.** Constitue certum pondus auri uel argenti, rudem adhuc massam: collectus habitus est illi et futuro interim minor, tamen continens intra lineam moduli totum quod natura est auri uel argenti. Dehinc cum in laminam massa laxatur, maior efficitur initio suo per dilatationem ponderis certi, non per adiectionem, dum extenditur, non, dum augetur; etsi sic quoque augetur, dum extenditur: licet enim habitu augetur, cum statu non licet. **7.** Tunc et splendor ipse prouehitur auri uel argenti, qui fuerat quidem et in massa, sed obscurior, non tamen nullus. Tunc et alii atque alii habitus accedunt pro facilitate materiae, qua duxerit eam qui aget, nihil conferens modulo nisi effigiem. Ita et animae crementa reputanda, non substantiua, sed prouocatiua.

XXXVIII. **1.** Quamquam autem et retro praestruxerimus, omnia naturalia animae ipsi substantiae inesse pertinentia ad sensum et intellectum ex ingenito animae censu, sed paulatim per aetatis spatia

procedere et uarie per accidentia euadere pro artibus, pro institutis, pro locis, pro dominatricibus potestatibus, quod tamen faciat ad carnis animaeque propositam nunc societatem, pubertatem quoque animalem cum carnali dicimus conuenire pariterque et illam suggestu sensuum et istam processu membrorum exurgere a quarto decimo fere anno, non quia Asclepiades inde sapientiam supputat, nec quia iura ciuilia abhinc agendis rebus attemperant, sed quoniam et haec a primordio ratio est. **2.** Si enim Adam et Eua ex agnitione boni et mali pudenda tegere senserunt, ex quo id ipsum sentimus, agnitionem boni et mali profiteamur. Ab his autem annis et suffusior et uestitior sexus est, et concupiscentia oculis arbitris utitur et communicat placitum et intellegit quae sint et fines suos ad instar ficulneae contagionis pruriginis accingit et hominem de paradiso integritatis educit, exinde scabida etiam in ceteras culpas et delinquendi non naturales, cum iam non ex instituto naturae, sed ex uitio. **3.** Ceterum proprie naturalis concupiscentia unica est alimentorum solummodo, quam deus et in primordio contulit: *ex omni ligno*, inquit, *edetis*, et secundae post diluuium geniturae supermensus est: *ecce dedi uobis omnia in escam tamquam olera faeni*, prospectam non tam animae quam carni, etsi propter animam. Auferenda est enim argumentatoris occasio, qui quod anima desiderare uideatur alimenta, hinc quoque mortalem eam intellegi cupit, quae cibus sustineatur, denique derogatis eis euigescat, postremo subtractis intercidat. **4.** Porro non solum proponendum est quisnam ea desideret, sed et cui; et si propter se, sed et cur et quando et quonam usque; tum quod aliud natura desideret, aliud necessitate, aliud secundum proprietatem, aliud in causam. Desiderabit igitur cibos anima sibi quidem ex causa necessitatis, carni uero ex natura proprietatis. Certe enim domus animae caro est, et inquilinus carnis anima. **5.** Desiderabit itaque inquilinus ex causa et necessitate huius nominis profutura domui toto inquilinatus sui tempore, non ut ipse substruendus nec ut ipse loricandus nec ut ipse tibicinandus, sed tantummodo continendus, quia non aliter contineri possit quam domo fulta. **6.** Alioquin licebit animae dilapsa domo ex destitutione priorum subsidiorum incolumi abire, habenti sua firmamenta et propriae condicionis alimenta, immortalitatem rationalitatem sensualitatem intellectualitatem arbitrii libertatem.

XXXIX. **1.** Quae omnia natiuitus animae conlata idem, qui in primordio inuidit, nunc quoque obumbrat atque deprauat, quominus aut ultro prospiciantur aut qua oportet administrentur. Cui enim hominum non adhaerebit spiritus nequam ab ipsa etiam ianua natiuitatis animas aucupabundus, uel qua inuitatus tota illa puerperii superstitione? **2.** Ita omnes idololatria obstetrice nascuntur, dum ipsi adhuc uteri infulis apud idola confectis redimiti genimina sua daemoniorum candidata profitentur, dum in partu Lucinae et Dianae eiulatur, dum per totam hebdomadem Iunoni mensa proponitur, dum ultima die Fata Scribunda aduocantur, dum prima etiam constitutio infantis super terram Statinae deae sacrum est. **3.** Quis non exinde aut totum filii caput reatui uouet aut. aliquem excipit crinem aut totum nouacula prosecat aut sacrificio obligat aut sacro obsignat, pro gentica, pro auita, pro publica aut priuata deuotione? Sic igitur et Socraten puerum adhuc spiritus daemonicus inuenit; sic et omnibus genii deputantur, quod daemonum nomen est. Adeo nulla ferme natiuitas munda est, utique ethnicorum. **4.** Hinc enim et apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis praerogatiua quam ex institutionis disciplina. *Ceterum*, inquit, *immundi nascerentur*, quasi designatos tamen sanctitatis ac per hoc etiam salutis intellegi uolens fidelium filios, ut huius spei pignore matrimoniis, quae retinenda censuerat, patrocinaretur. Alioquin meminerat dominicae definitionis: *nisi quis nascetur ex aqua et spiritu, non inibit in regnum dei*, id est, non erit sanctus.

XL. **1.** Ita omnis anima eo usque in Adam censeatur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur, peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam et carnis ex societate. **2.** Nam etsi caro peccatrix, secundum quam incedere prohibemur, cuius opera damnantur concupiscentis aduersus spiritum, ob quam carnales notantur, non tamen suo nomine caro infamis. Neque enim de proprio sapit quid aut sentit ad suadendam uel imperandam peccatellam. Quidni? quae ministerium est, et ministerium non quale seruus uel minor amicus, animalia nomina, sed quale calix uel quid aliud eiusmodi corpus, non anima. Nam et calix ministerium sitientis est; nisi tamen qui sitit calicem sibi accommodarit, nihil calix ministrabit. **3.** Adeo nulla proprietas hominis in choico, nec ita caro homo tamquam alia uis ani-

mae et alia persona, sed res est alterius plane substantiae et alterius condicionis, addicta tamen animae ut suppellex, ut instrumentum in officia uitae. Caro igitur increpatur in scripturis, quia nihil anima sine carne in operatione libidinis gulae uinulentiae saeuitiae idololatriae ceterisque carnalibus non sensibus, sed effectibus. **4.** Denique sensus delictorum etiam sine effectibus imputari solent animae. *Qui uiderit ad concupiscentiam, iam adulterauit in corde.* Ceterum quid caro sine anima perinde in operatione probitatis iustitiae tolerantiae pudicitiae? Porro quale est, ut cui nec bona documenta propria subscribas, ei crimina adpingas? Sed ea per quam delinquitur conuenitur, ut illa a qua delinquitur oneretur, etiam in ministerii accusationem. Grauior inuidia est in praesidem, cum officia pulsantur; plus caeditur qui iubet, quando nec qui obsequitur excusatur.

XLI. 1. Malum igitur animae, praeter quod ex obuentu spiritus nequam superstruitur, ex originis uitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud diuinum atque germanum et proprie naturale. **2.** Quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est deus, extinguere non potest, quia a deo est. Itaque sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit, ita et bonum in anima a malo oppressum pro qualitate eius aut in totum uacat occulta salute aut qua datur radiat inuenta libertate. **3.** Sic pessimi et optimi quidam, et nihilominus unum omnes animae genus; sic et in pessimis aliquid boni et in optimis nonnihil pessimi. Solus enim deus sine peccato et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus. Sic et diuinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia dei in testimonium prodit: «deus bonus» et «deus uidet» et «deo commendo». Propterea nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine. **4.** Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina natiuitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale mancipium, et iam non

animae famula, sed spiritus. O beatum conubium, si non admiserit adulterium!

XLII. **1.** De morte iam superest, ut illic materia ponat, ubi ipsa anima consummat. Quamquam Epicurus vulgari satis opinione negarit mortem ad nos pertinere. *Quod enim dissoluitur, inquit, sensu caret; quod sensu caret, nihil ad nos.* Dissoluitur autem et caret sensu non ipsa mors, sed homo qui eam patitur. At ille ei dedit passionem, cuius est actio. Quodsi hominis est pati mortem dissolutricem corporis et peremprtricem sensus, quam ineptum, ut tanta uis ad hominem non pertinere dicatur! **2.** Multo coactius Seneca *post mortem*, ait, *omnia finiuntur, etiam ipsa.* Hoc si ita est, iam et mors ad semetipsam pertinebit, si et ipsa finitur; eo magis ad hominem, in quo inter omnia finiendo et ipsa finitur. Mors nihil ad nos, ergo et uita nihil ad nos. Si enim quo dissoluimur praeter nos, etiam quo compingimur extra nos. Si ademptio sensus nihil ad nos, nec adeptio sensus quicquam ad nos. **3.** Sed mortem quoque interimat qui et animam; a nobis ut de postuma uita et de alia prouincia animae, ita de morte tractabitur, ad quam uel ipsi pertinemus, si ad nos illa non pertinet. Denique nec speculum eius somnus aliena materia est.

XLIII. **1.** De somno prius disputemus, post, mortem qualiter anima decurrat. Non utique extranaturale est somnus, ut quibusdam philosophis placet, cum ex his eum deputant causis quae praeter naturam haberi uidentur. **2.** Stoici somnum resolutionem sensualis uigoris affirmant, Epicurei deminutionem spiritus animalis, Anaxagoras cum Xenophane defetiscentiam, Empedocles et Parmenides refrigerationem, Strato segregationem consati spiritus, Democritus indigentiam spiritus, Aristoteles marcorem circumcordialis caloris. Ego me nunquam ita dormisse praesumo, ut ex his aliquid agnoscam. Neque enim credendum est defetiscentiam esse somnum, contrarium potius defetiscentiae, quam scilicet tollit, siquidem homo somno magis reficitur quam fatigatur. Porro nec semper ex fatigatione concipitur somnus, et tamen cum ex illa est, illa iam non est. **3.** Sed nec refrigerationem admittam aut marcorem aliquem caloris, cum adeo corpora somno concalescant et dispensatio ciborum per somnum non facile procederet calore

properabili et rigore tardabili, si somno refrigeraremur. Plus est, quod etiam sudor digestionis aestuantis est index. Denique concoquere dicimur, quod caloris, non frigoris operatio est. **4.** Perinde deminutionem animalis spiritus aut indigentiam spiritus aut segregationem consati spiritus immortalitas animae non sinit credi. Perit anima, si minoratur. **5.** Superest, si forte, cum Stoicis resolutionem sensualis uigoris somnum determinemus, quia corporis solius quietem procuret, non et animae. Animam enim ut semper mobilem et semper exercitam nunquam succidere quieti, alienae scilicet a statu immortalitatis; nihil enim immortale finem operis sui admittit, somnus autem finis est operis. Denique corpori, cui mortalitas competit, ei soli quies finem operis adulatur. **6.** Qui ergo de somni naturalitate dubitabit, habet quidem dialecticos in dubium deducentes totam naturalium et extranaturalium discretionem, ut et quae putauerit citra naturam esse naturae uindicari sciat posse, a qua ita esse sortita sunt, ut citra eam haberi uideantur, et utique aut natura omnia aut nulla natura; apud nos autem id poterit audiri quod dei contemplatio suggerit, auctoris omnium de quibus quaeritur. **7.** Credimus enim, si quid est natura, rationale aliquod opus dei esse. Porro somnum ratio praeit, tam aptum, tam utilem, tam necessarium, ut absque illo nulla anima sufficiat, recreatorem corporum, reintegratorem uirium, probatorem ualetudinum, pacatorem operum, medicum laborum, cui legitime fruendo dies cedit, nox legem facit aufere rerum etiam colorem. Quodsi uitale salutare auxiliare somnus, nihil eiusmodi non rationale, nihil non naturale, quod rationale. **8.** Sic et medici omne contrarium uitali salutari auxiliari extra naturales cardines relegant. Nam et aemulas somno ualetudines, phreneticam atque cardiacam, praeter naturam iudicando naturalem somnum praeiudicauerunt; etiam in lethargo non naturalem notantes testimonio naturali respondent, cum in suo temperamento est. Omnis enim natura aut defraudatione aut enormitate rescinditur, proprietate mensurae conseruatur. Ita naturale erit statu, quod non naturale effici potest decessu uel excessu. **9.** Quid, si et esum et potum de naturae sortibus eximas? Nam et in his plurima somni praeparatura est. Certe his a primordio naturae suae homo inbutus est. Si apud deum discas, ille fons generis, Adam, ante ebibit soporem quam sitiit quietem, ante dormiit quam laborauit, immo quam et edit, immo quam et profatus est, ut

uideant naturalem indicem somnum omnibus naturalibus principaliorrem. **10.** Inde deducimur etiam imaginem mortis iam tunc eum recensere. Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius uera mater uiuentium figuraretur ecclesia. Ideo et somnus tam salutaris, tam rationalis etiam in publicae et communis iam mortis effingitur exemplar. **11.** Voluit enim deus, et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius humani uel maxime initii ac finis lineas cotidie agere nobiscum, manum porrigens fidei facilius adiuuandae per imagines et parabolas sicut sermonum, ita et rerum. Proponit igitur tibi corpus amica ui soporis elisum, blanda quietis necessitate prostratum, immobile situ, quale ante uitam iacuit et quale post uitam iacebit, ut testationem plasticae et sepulturae, expectans animam quasi nondum conlatam et quasi iam ereptam. **12.** Sed et illa sic patitur, ut alibi agere uideatur, dissimulatione praesentiae futuram absentiam ediscens (de Hermotimo sciemus), et tamen interim somniat: unde tunc somnia? Nec quiescit nec ignauescit omnino nec naturam immortalitatis seruam soporis addicit. Probat se mobilem semper; terra mari peregrinatur negotiatur agitatur laborat ludit dolet gaudet, licita atque illicita persequitur, ostendit quod sine corpore etiam plurimum possit, quod et suis instructa sit membris, sed nihilominus necessitatem habeat rursus corporis agitandi. Ita cum euigilauerit corpus, redditum officiis eius resurrectionem mortuorum tibi affirmat. Haec erit somni et ratio naturalis et natura rationalis. Etiam per imaginem mortis fidem initiaris, spem meditaris, discis mori et uiuere, discis uigilare, dum dormis.

XLIV. **1.** Ceterum de Hermotimo. Anima, ut aiunt, in somno carebat, quasi per occasionem uacaturi hominis proficiscente de corpore. Vxor hoc prodidit. Inimici dormientem nacti pro defuncto cremauerunt. Regressa anima tardius, credo, homicidium sibi imputauit. Ciues Clazomenii Hermotimum templo consolantur. Mulier non adit ob notam uxoris. **2.** Quorsum istud? Ne, quia facile est uulgo existimare secessionem animae esse somnum, hoc quoque Hermotimi argumento credulitas subornetur. Genus fuerat grauioris aliquanto soporis, ut de incubone praesumptio est uel de ea ualetudinis labe quam Soranus

opponit excludens incubonem, aut tale quid uitii quod etiam Epimeniden in fabulam impegit quinquaginta paene annos somniculosum. Sed et Neronem Suetonius et Thrasymeden Theopompus negant unquam somniasse, nisi uix Neronem in ultimo exitu post pauores suos. **3.** Quid, si et Hermotimus ita fuit, ut otium animae nihil operantis in somnis diuortium crederetur? Omnia magis coniectes quam istam licentiam animae sine morte fugitiuae, et quidem ex forma continuam. Si enim tale quid semel accidere dicatur, ut deliquium solis aut lunae, ita et animae, sane persuaderer deunitus factum; congruere enim hominem seu moneri seu terri a deo, uelut fulgure rapido, momentanae mortis ictu — si non magis in proximo esset somnium credi, quod uigilanti potius accidere deberet, si non somnium magis credi oporteret.

XLV. 1. Tenemur hic de somniis quoque Christianam sententiam expromere, ut de accidentibus somni et non modicis iactationibus animae, quam ediximus negotiosam et exercitam semper ex perpetuitate motationis, quod diuinitatis et immortalitatis est ratio. Igitur cum quies corporibus euenit, quorum solacium proprium est, uacans illa a solacio alieno non quiescit et, si caret opera membrorum corporalium, suis utitur. **2.** Concipe gladiatorem sine armis uel aurigam sine curriculis, gesticulantes omnem habitum artis suae atque conatum: pugnatur, certatur, sed uacua iactatio est. Nihilominus tamen fieri uidentur quae fieri tamen non uidentur; actu enim fiunt, effectu uero non fiunt. **3.** Hanc uim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus: *et misit deus ecstasin in Adam et dormiit*. Somnus enim corpori prouenit in quietem, ecstasis animae accessit aduersus quietem, et inde iam forma somnum ecstasi miscens et natura de forma. **4.** Denique et oblectamur et contristamur et conterremur in somniis, quam affecte et anxie, passibiliter, cum in nullo permoueremur, a uacuis scilicet imaginibus, si compotes somniaremur. Denique et bona facta gratuita sunt in somnis et delicta secura; non magis enim ob stupri uisionem damnabimur quam ob martyrii coronabimur. **5.** Et quomodo, inquis, memor est somniorum anima, scilicet quam compotem esse non licet? Hoc erit proprietas amentiae huius, quia non fit ex corruptela bonae ualetudinis, sed ex ratione naturae; nec enim exterminat, sed auocat mentem. Aliud est concutere,

aliud mouere, aliud euertere, aliud agitare. **6.** Igitur quod memoria suppetit, sanitas mentis est; quod sanitas mentis salua memoria stupet, amentiae genus est. Ideoque non dicimur furere, sed somniare; ideo et prudentes, si quando, sumus. Sapere enim nostrum licet obumbratur, non tamen extinguitur, nisi quod et ipsum potest uideri uacare tunc, ecstasin autem hoc quoque operari de suo proprio, ut sic nobis sapientiae imagines inferat, quemadmodum et erroris.

XLVI. 1. Ecce rursus urgemur etiam de ipsorum somniorum retractatu quibus anima iactatur exprimere. Et quando perueniemus ad mortem? Et hic dixerim: cum deus dederit; nullae longae morae eius quod eueniet. **2.** Vana in totum somnia Epicurus iudicauit liberans a negotiis diuinitatem et dissoluens ordinem rerum et in passiuitate omnia spargens, ut euentui exposita et fortuita. Porro si ita est, ergo erit aliquis et ueritatis euentus, quia non capit solam eam euentui omnibus debito eximi. Homerus duas portas diuisit somniis, corneam ueritatis, fallaciae eburneam; respicere est enim, inquit, per cornu, ebur autem caecum est. **3.** Aristoteles maiorem partem mendacio reputans agnoscit et uerum. Telmessenses nulla somnia euacuant, imbecillitatem coniectationis incusant. Quis autem tam extraneus humanitatis, ut non aliquam aliquando uisionem fidelem senserit? Pauca de insignioribus perstringens Epicuro pudorem imperabo. **4.** Astyages Medorum regnator quod filiae Mandanae adhuc uirginis uesicam in diluuium Asiae fluxisse somnio uiderit, Herodotus refert; item anno post nuptias eius ex isdem locis uitem exortam toti Asiae incubasse. Hoc etiam Charon Lampsacenus Herodoto prior tradit. Qui filium eius tanto operi interpretati sunt, non fefellerunt, siquidem Asiam Cyrus et mersit et presit. **5.** Philippus Macedo nondum pater Olympiadis uxoris naturam obsignasse uiderat anulo: leo erat signum; crediderat praeclusam genituram, opinor, quia leo semel pater est. Aristodemus uel Aristophon coniectans immo nihil uacuum obsignari, filium, et quidem maximi impetus, portendi. Alexandrum qui sciunt, leonem anuli recognoscunt. Ephorus scribit. **6.** Sed et Dionysii Siciliae tyrannidem Himeraea quaedam somniauit. Heraclides prodidit. Et Seleuco regnum Asiae Laodice mater nondum eum enixa praeuidit. Euphorion promulgauit. Mithridaten quoque ex somnio Ponti potitum a Strabone cognosco, et Bara-

liren Illyricum a Molossis usque Macedoniam ex somnio dominatum de Callisthene disco. **7.** Nouerunt et Romani ueritatis huiusmodi somnia. Reformatorem imperii, puerulum adhuc et priuatum loci, et Iulium Octauium tantum et sibi ignotum Marcus Tullius iam et Augustum et ciuilium turbinum sepulcrem de somnio norat. In Vitelliis commentariis conditum est. **8.** Nec haec sola species erit summarum praedicatrix potestatum, sed et periculorum et exitiorum: ut cum Caesar in praelio perduellium Bruti et Cassii Philippis aeger, alias maius tamen discrimen ab hostibus relaturus, de Artorii uisione destituto tabernaculo euadit; ut cum Polycrati Samio filia crucem prospicit de solis unguine et lauacro Iouis. **9.** Reuelantur et honores et ingenia per quietem, praestantur et medellae, produntur et furta, conferuntur et thesauri. Ciceronis denique dignitatem paruuli etiamnunc gerula iam sua inspexerat. Cycnus de sinu Socratis demulcens homines discipulus Plato est. Leonymus pyctes ab Achille curatur in somniis. Coronam auream cum ex arce Athenae perdidissent, Sophocles tragicus somniando redinuenit. Neoptolemus tragoedus apud Rhoeteum Troiae sepulcrum Aiadis monitus in somnis ab ipso ruina liberat, et cum lapidum senia deponit, diues inde auro redit. **10.** Quanti autem commentatores et affirmatores in hanc rem? Artemon Antiphon Strato Philochorus Epicharmus Serapion Cratippus Dionysius Rhodius Hermippus, tota saeculi litteratura. Solum, si forte, ridebo qui se existimauit persuasurum, quod prior omnibus Saturnus somniarit, nisi si et prior omnibus uixit. Aristoteles, ignosce ridenti. **11.** Ceterum Epicharmus etiam summum apicem inter diuinationes somniis extulit cum Philochoro Atheniensi. Nam et oraculis hoc genus stipatus est orbis, ut Amphiarai apud Oropum, Amphilochoi apud Mallum, Sarpedonis in Troade, Trophonii in Boeotia, Mopsi in Cilicia, Hermionae in Macedonia, Pasiphae in Laconica. Cetera cum suis et originibus et ritibus et relatoribus, cum omni deinceps historia somniorum, Hermippus Berytensis quinione uoluminum satiatissime exhibebit. Sed et Stoici deum malunt prouidentissimum humanae institutioni inter cetera praesidia diuinaticum artium et disciplinarum somnia quoque magis indidisse, peculiare solacium naturalis oraculi. **12.** Haec quantum ad fidem somniorum a nobis quoque consignandam et aliter interpretandam. Nam de oraculis etiam ceteris, apud quae nemo dormitat, quid aliud

pronuntiabimus quam daemonicam esse rationem eorum spirituum qui iam tunc in ipsis hominibus habitauerint uel memorias eorum affectauerint ad omnem malitiae suae scenam, in ista aequae specie diuinitatem mentientes eademque industria etiam per beneficia fallentes medicinarum et admonitionum, praenuntiationum, quo magis laedant iuuando, dum per ea quae iuuant ab inquisitione uerae diuinitatis abducunt ex insinuatione falsae? **13.** Et utique non clausa uis est nec sacrariorum circumscribitur terminis; uaga et peruolatrica et interim libera est. Quo nemo dubitauerit domus quoque daemoniis patere nec tantum in adytis, sed in cubiculis homines imaginibus circumueniri.

XLVII. 1. Definimus enim a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum uera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto magis uana et frustratoria et turbida et ludibriosa et immunda. Nec mirum, si eorum sunt imagines quorum et res. **2.** A deo autem, pollicito scilicet et gratiam spiritus sancti in omnem carnem et sicut prophetaturos, ita et somniaturos seruos suos et ancillas suas, ea deputabuntur quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta sancta prophetica reuelatoria aedificatoria uocatoria, quorum liberalitas soleat et in profanos destillare, imbres etiam et soles suos peraequante deo iustis et iniustis, siquidem et Nabuchodonosor diuinitus somniat et maior paene uis hominum ex uisionibus deum discunt. Sicut ergo dignatio dei et in ethnicos, ita et temptatio mali et in sanctos, a quibus nec interdiu absistit, ut uel dormientibus obrepat qua potest, si uigilantibus non potest. **3.** Tertia species erunt somnia quae sibimet ipsa anima uidetur inducere ex intentione circumstantiarum. Porro quam non est ex arbitrio somniare (nam et Epicharmus ita sentit), quomodo ipsa erit sibi causa alicuius uisionis? Num ergo haec species naturali formae relinquenda est seruans animae etiam in ecstasi res suas perpeti? **4.** Ea autem, quae neque a deo neque a daemonio neque ab anima uidebuntur accidere, et praeter opinionem et praeter interpretationem et praeter enarrationem facultatis, ipsi proprie ecstasi et rationi eius separabuntur.

XLVIII. 1. Certiora et colatiora somniari affirmant sub extimis noctibus, quasi iam emergente animarum uigore producto sopore. Ex tem-

poribus autem anni uerno magis quieta, quod aestas dissoluat animas et hiems quodammodo obduret et autumnus, temptator alias ualeitudinum, succis pomorum uinosissimis diluat. **2.** Item ex ipsius quietis situ, si neque resupina neque dextero latere decumbat neque conresupinatis internis, quasi refusis loculis, statio sensuum fluitet aut compressa iecoris sagina <sedes turbata> sit mentis. Sed haec ingeniose aestimari potius quam constanter probari putem, etsi Plato est qui ea aestimauit; et fortassean casu procedant. Alioquin ex arbitrio erunt somnia, si dirigi poterunt. **3.** Nam quod et de cibis distinguendis uel derogandis nunc praesumptio nunc superstitio disciplinam somniis praescribit, examinandum est: superstitio, ut cum apud oracula incubaturis ieiunium indicitur, ut castimoniam inducat, praesumptio, ut cum Pythagorici ob hanc quoque speciem fabam respuunt onerosum et inflatui pabulum. Atquin trina illa cum Daniele fraternitas legumine solo contenti, ne regis ferculis contaminarentur, praeter sapientiam reliquam somniorum praecipue gratiam a deo redemerunt et impetrandum et disserendorum. **4.** Ieiunus autem nescio an ego solus plurimum ita somniem, ut me somniasse non sentiam. Nihil ergo sobrietas, inquis, ad hanc partem? Imino tanto magis ad hanc, quantum et ad omnem; si et ad superstitionem, multo amplius ad religionem. Sic enim et daemonia expostulant eam a suis somniatoribus ad lenocinium scilicet diuinitatis, quia familiarem dei norunt, quia et Daniel rursus trium hebdomadam statione aruit uictu, sed ut deum inliceret humiliationis officiis, non ut animae somniaturae sensum et sapientiam strueret, quasi non in ecstasi acturae. Ita non ad ecstasin summouendam sobrietas proficiet, sed ad ipsam ecstasin commendandam, ut in deo fiat.

XLIX. 1. Infantes qui non putant somniare, cum omnia animae pro modo aetatis expungantur in uita, animaduertant succussus et nutus et reudentias eorum per quietem, ut ex re comprehendant motus animae somniantis facile per carnis teneritatem erumpere in superficiem. **2.** Sed et quod Libyca gens Atlantes caeco somno transigere dicuntur, animae utique natura taxantur. Porro aut Herodoto fama mentita est nonnunquam in barbaros calumniosa aut magna uis eiusmodi daemonum in illo climate dominatur. Si enim et Aristoteles heroem quendam Sardiniae notat incubatores fani sui uisionibus priuantem, erit et hoc

in daemonum libidinibus, tam auferre somnia quam inferre, ut Neronis quoque seri somniatoris et Thrasymedis insigne inde processerit. **3.** Sed et a deo deducimus somnia. Quid ergo nec a deo Atlantes somniant, uel quia nulla iam gens dei extranea est in omnem terram et in terminos orbis euangelio coruscante? Num ergo aut fama mentita est Aristoteli aut daemonum adhuc ratio est? Dum ne animae aliqua natura credatur immunis somniorum.

L. 1. Satis de speculo mortis, id est de somno, cum etiam de negotiis somni, id est de somniis; nunc ad originem huius excessus, id est ad ordinem mortis, quia nec ipsam sine quaestionibus, licet finem omnium quaestionum. **2.** Publica totius generis humani sententia mortem naturae debitum pronuntiamus. Hoc stipulata est dei uox, hoc spondit omne quod nascitur, ut iam hinc non Epicuri stupor suffundatur negantis debitum istud ad nos pertinere, sed haeretici magi Menandri Samaritani furor conspuatur dicentis mortem ad suos non modo non pertinere, uerum nec peruenire: in hoc scilicet se a superna et arcana potestate legatum, ut immortales et incorruptibiles et statim resurrectionis compotes fiant, qui baptismum eius induerint. **3.** Legimus quidem pleraque aquarum genera miranda, sed aut ebriosos reddit Lyncestarum uena uinosa aut lymphaticos efficit Colophonis scaturigo daemonica aut Alexandrum occidit Nonacris Arcadiae uenenata. Fuit et Iudaeae lacus medicus ante Christum. Plane Stygias paludes poeta tradidit mortem diluentes, sed et Thetis filium planxit. Quamquam si et Menander in Stygem mergit, moriendum erit nihilominus, ut ad Stygem uenias; apud inferos enim dicitur. **4.** Quenam et ubinam ista felicitas aquarum, quas nec Iohannes baptizator praeministrauit nec Christus ipse discipulis demonstrauit? Quod hoc Menandri balneum? Comicum credo. Sed cur tam infrequens, tam occultum, quo paucissimi lauant? Suspectam enim faciam tantam raritatem securissimi atque tutissimi sacramenti, apud quod nec pro deo ipso mori lex est, cum contra omnes iam nationes ascendunt in montem domini et in aedem dei Iacob mortem per martyrium quoque flagitantis, quam de Christo etiam suo exegit. Nec magiae tantum dabit quisquam, ut eximat mortem aut repastinet uitam modo uitam aetate renouata. Hoc enim ne Medae quidem licuit in hominem, etsi licuit in ueruecem. **5.** Translatus est Enoch

et Helias nec mors eorum reperta est, dilata scilicet; ceterum morituri reseruantur, ut antichristum sanguine suo extinguant. Obiit et Iohannes, quem in aduentum domini remansurum frustra fuerat spes. Fere enim haereses ad nostra exempla prosiliunt inde sumentes praesidia quo pugnant. Postremo compendium est: ubi sunt illi quos Menander ipse perfudit, quos in Stygem suam mersit? Apostoli perennes ueniant, adsistant; uideat illos meus Thomas, audiat contrectet et credit.

LI. **1.** Opus autem mortis in medio est, discretio corporis animaeque. Sed quidam ad immortalitatem animae, quam quidem non a deo edocti infirme tuentur, ita argumentationes emendicant, ut uelint credi etiam post mortem quasdam animas adhaerere corporibus. **2.** Ad hoc enim et Plato, etsi quas uult animas ad caelum statim expedit, in Politia tamen cuiusdam insepuiti cadauer opponit longo tempore sine ulla labe prae animae scilicet indiuiduitate seruatum. Ad hoc et Democritus crementa unguium et comarum in sepulturis aliquanti temporis denotat. **3.** Porro et aeris qualitas corpori illi potuit tutela fuisse. Quid enim, si aridior aer et solum salsius? Quid, si et ipsius corporis substantia exsuccior? Quid, si et genus mortis ante iam corruptelae materias erogat? Vngues autem cum exodia neruorum sint, merito neruis resolutione porrectis prouectiores et cotidie deficiente carne expelli uidentur. Comae quoque alimenta de cerebro, quod aliquamdiu durare praestat secreta munitio. Denique in uiuentibus etiam pro cerebri ubertate uel affluit capillago uel deserit. Habes medicos. **4.** Sed nec modicum quid animae subsidere in corpore est decessurum quandoque et ipsum, cum totam corporis scenam tempus aboleuerit. Et hoc enim in opinione quorundam est; propterea nec ignibus funerandum aiunt parentes superfluo animae. Alia est autem ratio pietatis istius, non reliquiis animae adulatrix, sed crudelitatis etiam corporis nomine auersatrix, quod et ipsum homo non utique mereatur poenali exitu impendi. **5.** Ceterum anima indiuisibilis, ut immortalis, etiam mortem indiuisibilem exigit credi, non quasi immortalis, sed quasi indiuisibili animae indiuisibiliter accidentem. Diuidetur autem et mors, si et anima, superfluo scilicet animae quandoque morituro; ita portio mortis cum animae portione remanebit. **6.** Nec ignoro aliquod esse uestigium opinionis istius. De meo didici. Scio feminam quandam uernaculam ecclesiae,

forma et aetate integra functam, post unicum et breue matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur, ad primum halitum orationis manus a lateribus dimotas in habitum supplicem conformasse rursumque condita pace situi suo reddidisse. **7.** Est et illa relatio apud nostros, in coemeterio corpus corpori iuxta collocando spatium accessui communicasse. Si et apud ethnicos tale quid traditur, ubique deus potestatis suae signa proponit, suis in solacium, extraneis in testimonium. Magis enim credam in testimonium ex deo factum quam ex ullis animae reliquiis, quae si inessent, alia quoque membra mouissent, et si manus tantum, sed non in causam orationis. Corpus etiam illud non modo fratri cessisset, uerum et alias mutatione situs sibimet ipsi refrigerasset. **8.** Certe unde sunt ista, signis potius et ostentis deputanda, naturam facere non possunt. Mors, si non semel tota est, non est; si quid animae remanserit, uita est; non magis uitae miscebitur mors quam diei et nox.

LII. **1.** Hoc igitur opus mortis: separatio carnis atque animae; seposita quaestione factorum et fortuitorum bifariam distinxit humanus affectus, in ordinariam et extraordinariam formam, ordinariam quidem naturae deputans, placidae cuiusque mortis, extraordinariam uero praeter naturam iudicans, uiolenti cuiusque finis. **2.** Qui autem primordia hominis nouimus, audenter determinamus mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa, ne ipsa quidem naturali; facile autem usurpari naturae nomen in ea quae uidentur a natiuitate ex accidentia adhaesisse. Nam si homo in mortem directo institutus fuisset, tunc demum mors naturae adscriberetur. Porro non in mortem institutum eum probat ipsa lex condicionali comminatione suspendens et arbitrio hominis addicens mortis euentum. Denique si non deliquisset, nequaquam obisset. Ita non erit natura quod ex oblationis potestate accidit per uoluntatem, non ex instituti auctoritate per necessitatem. **3.** Proinde etsi uarii exitus mortis, ut est multimoda condicio causarum, nullum ita dicimus lenem, ut non ui agatur. Ipsa illa ratio operatrix mortis, simplex licet, uis est. Quid enim? quae tantam animae et carnis societatem, tantam a conceptu concretionem sororum substantiarum diuellit ac dirimit. Nam etsi prae gaudio quis spiritum exhalet, ut Chilon Spartanus, dum uictorem Olymphae filium amplectitur, etsi prae

gloria, ut Clidemus Atheniensis, dum ob historici stili praestantiam auro coronatur, etsi per somnium, ut Plato, etsi per risum, ut P. Crassus, multo uiolentior mors quae per aliena grassatur, quae animam per comoda expellit, quae tunc mori affert, cum iocundius uiuere est in exultatione in honore in requie in uoluptate. **4.** Vis est et illa nauigiis, cum longe a Caphereis saxis, nullis depugnata turbinibus, nullis quassata decumanis, adulante flatu, labente cursu, laetante comitatu, intestino repente percussu cum tota securitate desidunt. Non secus naufragia sunt uitae etiam tranquillae mortis euentus. Nihilo refert integram abire corporis nauem an dissipatam, dum animae nauigatio euertatur.

LIII. **1.** Sed quo deinde anima nuda et explosa deuertit, sine dubio prosequemur ex ordine; prius tamen quod est loci huius explebimus, ne, quia uarios exitus mortis ediximus, expectet quis a nobis rationes singulorum medicis potius relinquendas, propriis arbitris omnium lethalium rerum siue causarum et ipsarum corporalium condicionum. **2.** Plane ad immortalitatem animae hic quoque protegendam in mentione mortis aliquid de eiuscemodi exitu interstruam, in quo paulatim ac minutatim anima dilabitur; habitum enim sustinens defectionis abducitur, dum absumi uidetur, et coniecturam praestat interitus de excessus temperatura. Tota autem in corpore et ex corpore est ratio. Nam quisquis ille exitus mortis, sine dubio aut materiarum aut regionum aut uiarum uitalium euersio est: materiarum, ut fellis, ut sanguinis; regionum, ut cordis, ut iecoris; uiarum, ut uenarum, ut arteriarum. **3.** Dum igitur haec ex propria quaque iniuriae causa uastantur in corpore ad usque ultimam euersionem et rescissionem uitalium, id est naturalium, finium situum officiorum, necessario et anima dilabentibus paulatim instrumentis et domiciliis et spatiis suis paulatim et ipsa migrare compulsa deducitur in deminutionis effigiem, non alio modo quam quo et aurigam ipsum quoque defecisse praesumitur, cum uires equorum defatigatio denegauit, quantum de dispositione destituti hominis, non de passionis ueritate. Perinde auriga corporis, spiritus animalis, deficiens uectaculi nomine, non suo deficit, opere decedens, non uigore, actu elanguens, non statu, constantiam, non substantiam decoquens, quia comparere cessat, non quia esse. **4.** Sic et rapida quaeque mors, ut ceruicum messis, semel ac tantam ianuam pandens, ut ruinae

uis semel omnia uitalia elidens, ut apoplexis, interior ruina, nullam animae moram praestat nec discessum eius in momenta discruciat, at ubi longa mors, prout deseritur anima, ita et deserit; non tamen conciditur hac facie, sed extrahitur, et dum extrahitur, postremitatem suam partem uideri facit. Non omnis autem pars statim et abscisa est, quia postera est, nec quia exigua est, statim et ipsa peritura est. Sequitur seriem suus finis et mediocritas trahitur a summa et reliquiae uniuersitati cohaerentes expectantur ab illa, non derelinquuntur. Atque ita ausim dicere: totius ultimum totum est, quia, licet minus atque posterius sit, ipsius est. **5.** Hinc denique euenit saepe animam in ipso diuortio potentius agitari sollicitiore obtutu, extraordinaria loquacitate, dum ex maiore suggestu iam in libero constituta per superfluum quod adhuc cunctatur in corpore enuntiat quae uidet, quae audit, quae incipit nosse. Si enim corpus istud Platonica sententia carcer, ceterum apostolica dei templum, cum in Christo est, sed interim animam conseperto suo obstruit et obscurat et concretione carnis infaecat, unde illi, uelut per corneum specular, obsoletior lux rerum est. **6.** Procul dubio cum ui mortis exprimitur de concretione carnis et ipsa expressione colatur, certe de oppanso corporis erumpit in apertum ad meram et puram et suam lucem, statim semetipsam in expeditione substantiae recognoscit et in diuinitatem ipsa libertate respiscit, ut de somnio emergens ab imaginibus ad ueritates. Tunc et enuntiat et uidet, tunc exultat aut trepidat, prout paraturam deorsorii sui sentit, de ipsius statim angeli facie, euocatoris animarum, Mercurii poetarum.

LIV. **1.** Quo igitur deducetur anima, iam hinc reddimus. Omnes ferme philosophi, qui immortalitatem animae, qualiterqualiter uolunt, tamen uindicant, ut Pythagoras, ut Empedocles, ut Plato, quique aliquod illi tempus indulgent ab excessu usque in conflagrationem uniuersitatis, ut Stoici, suas solas, id est sapientium, animas in supernis mansionibus collocant. **2.** Plato quidem non temere philosophorum animabus hoc praestat, sed eorum qui philosophiam scilicet exornauerint amore puerorum. Adeo etiam inter philosophos magnum habet priuilegium impuritas. Itaque apud illum in aetherem sublimantur animae sapientes, apud Arium in aerem, apud Stoicos sub lunam. **3.** Quos quidem miror, quod imprudentes animas circa terram prosternant, cum

illas a sapientibus multo superioribus erudiri affirmant. Vbi erit scholae regio in tanta distantia deuersiorum? Qua ratione discipulae ad magistras conuentabunt tanto discrimine absentes? Quis autem illis postumae eruditionis usus ac fructus iamiam conflagratione perituris?

4. Reliquas animas ad inferos deiciunt. Hos Plato uelut gremium terrae describit in Phaedone, quo omnes labe mundialium sordium confluendo et ibi desidendo exhalent et quasi caeno immunditiarum suarum grossiorem haustum et priuatum illic aerem stipent.

LV. 1. Nobis inferi non nuda cauositas nec subdualis aliqua mundi sentina creduntur, sed in fossa terrae et in alto uastitas et in ipsis uisceribus eius abstrusa profunditas, siquidem Christo in corde terrae triduum mortis legimus expunctum, id est in recessu intimo et interno et in ipsa terra operto et intra ipsam clauso et inferioribus adhuc abyssis superstructo. **2.** Quodsi Christus deus, quia et homo, mortuus secundum scripturas et sepultus secundum easdem, huic quoque legi satisfecit forma humanae mortis apud inferos functus, nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret, habes et regionem inferum subterraneam credere et illos cubito pellere qui satis superbe non putent animas fidelium inferis dignas, serui super dominum et discipuli super magistrum, aspernati, si forte, in Abrahae sinu expectandae resurrectionis solacium capere. **3.** «Sed in hoc», inquit, «Christus inferos adiit, ne nos adiremus. Ceterum quod discrimen ethnicorum et Christianorum, si carcer mortuis idem?» Quo ergo animam exhalabis in caelum Christo illic adhuc sedente ad dexteram patris, nondum dei iussu per tubam archangeli audito, nondum illis quos domini aduentus in saeculo inuenerit, obuiam ei ereptis in aerem, cum his qui mortui in Christo primi resurgent? Nulli patet caelum terra adhuc salua, ne dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna caelorum. **4.** Sed in aethere dormitio nostra cum puerariis Platonis aut in aere cum Ario aut circa lunam cum Endymionibus Stoicorum? Immo, inquis, in paradiso, quo iam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migrauerint. Et quomodo Iohanni in spiritu paradisi regio reuelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua, for-

tissima martyr, sub die passionis in reuelatione paradisi solos illic martyras uidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? **5.** Noua mors pro deo et extraordinaria pro Christo alio et priuato excipitur hospitio. Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clauis tuus sanguis est. Habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini.

LVI. 1. Occurrit disceptatio, an hoc ab excessu statim fiat, an quasdam animas aliqua ratio detineat hic interim, an etiam receptas liceat postea ab inferis ex arbitrio uel ex imperio interuenire. **2.** Nec harum enim opinionum suasoriae desunt. Creditum est insepultos non ad inferos redigi quam iusta perceperint, secundum Homericum Patroclum funus in somniis de Achille flagitantem, quod non alias adire portas inferum posset arcentibus eum longe animabus sepulcorum. Nouimus autem praeter poeticae iura pietatis quoque Homericae industriam. Tanto magis enim curam sepulturae collocauit, quanto etiam moram eius iniuriosam animabus incusauit, simul et ne quis defunctum domi detinens ipse amplius cum illo maceretur enormitate solacii dolore nutriti. Ita querellas animae insepultae ad utrumque confinxit, ut instantia funeris et honor corporum seruetur et memoria affectuum temperetur. **3.** Ceterum quam uanum, ut anima corporis iusta sustineat, quasi aliquid ex illis ad inferos auehat? Multo uanius, si iniuria deputabitur animae cessatio sepulturae, quam pro gratia deberet amplecti. Vtique enim tardius ad inferos abstrahi malet, quae nec mori uoluit: amabit impium heredem, per quem adhuc pascitur luce. Aut si qua pro certo iniuria est tardius sub terram detrudi, titulus autem iniuriae cessatio est sepulturae, perquam iniquum eam iniuria affici, cui non imputabitur cessatio sepulturae ad proximos scilicet pertinens. **4.** Aiunt et immatura morte praeuentas eo usque uagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quacum peruixissent, si non intempestiue obissent. Porro aut constituta sunt tempora unicuique, et constituta prae-ripi posse non credam, aut si constituta sunt quidem, dei tamen uolun-

tate uel aliqua potestate mutilantur, frustra mutilantur, si iam impleri sustinentur, aut si non sunt constituta, nulla erit reliquatio temporum non constitutorum. **5.** Adhuc addam: ecce obiit uerbi gratia infans sub uberum fontibus, puta nunc puer inuestis, puta uesticeps, qui tamen octoginta annos uicturus fuisset. Hos praereptos ut anima eius hic post mortem transigat, quale est? Aetatem enim non potest capere sine corpore, quia per corpora operantur aetates. Nostri autem illud quoque recogitent, corpora eadem recepturas in resurrectione animas in quibus discesserunt. **6.** Idem ergo sperabuntur et corporum modi et eadem aetates, quae corporum modos faciunt. Quo ergo pacto potest infantis anima hic transigere praerepta tempora, ut octogenaria resurgat in corpore mensis unius? Aut si hic necesse erit ea tempora impleri quae fuerant destinata, num et ordinem uitae, quem sortita sunt tempora pariter cum illis hic destinatum, pariter hic anima decurret, ut et studeat ab infantia pueritiae delegata et militet ab adulescentia iuuentae excitata et censeat a iuuenta senectae ponderata, et fenus exprimat et agrum urgeat, nauiget litiget nubat laboret aegritudines obeat et quaecumque illam cum temporibus manebant tristia ac laeta? **7.** Sed haec sine corpore quomodo transigentur? Vita sine uita? Sed uacua erunt tempora solo decursu adimplenda. Quid ergo prohibet apud inferos ea impleri, ubi perinde nullus est usus illorum? Ita dicimus omnem animam quaqua aetate decesserit, in ea stare ad eum diem usque, quo perfectum illud repromittitur ad angelicae plenitudinis mensuram temperatum. **8.** Proinde extorres inferum habebuntur quas ui ereptas arbitrantur, praecipue per atrocitates suppliciorum, crucis dico et securis et gladii et ferae; nec isti porro exitus uiolenti quos iustitia decernit, uiolentiae uindex. Et ideo, inquires, scelestae quaeque animae inferis exulant. Alterum ergo constituas, compello, aut bonos aut malos inferos: si malos placet, etiam praecipitari illuc animae pessimae debent; si bonos, cur idem animas immaturas et in-nuptas et pro condicione aetatis puras et innocuas interim indignas inferis iudicas?

LVII. **1.** Aut optimum est hic retineri secundum ahoros aut pessimum secundum biaethanatos, ut ipsis iam uocabulis utar quibus auctrix opinionum istarum magia sonat, Ostones et Typhon et Dardanus

et Damigeron et Nectabis et Berenice. **2.** Publica iam litteratura est quae animas etiam iusta aetate sopitas, etiam proba morte disiunctas, etiam prompta humatione dispunctas euocaturam se ab inferum incolatu pollicetur. Quid ergo dicemus magian? Quod omnes paene, fallaciam. Sed ratio fallaciae solos non fugit Christianos, qui spiritalia nequitiae, non quidem socia conscientia, sed inimica scientia nouimus, nec inuitatoria operatione, sed expugnatoria dominatione tractamus multiformem luem mentis humanae, totius erroris artificem, salutis pariter animaeque uastatorem; sic etiam magiae, secundae scilicet idololatriae, in qua se daemones perinde mortuos fingunt, quemadmodum in illa deos. Quidni? cum et dii mortui. **3.** Itaque inuocantur quidem a hori et biaeothanati sub illo fidei argumento, quod credibile uideatur eas potissimum animas ad uim et iniuriam facere quas per uim et iniuriam saeuus et immaturus finis extorsit, quasi ad uicem offensae. **4.** Sed daemones operantur sub ostentu earum, et hi uel maxime qui in ipsis tunc fuerunt, cum adiuuerent, quique illas in huiusmodi impegerant exitus. Nam et suggestimus nullum paene hominem carere daemonio, et pluribus notum est daemoniorum quoque opera et immaturas et atroces effici mortes, quas incurribus deputant. **5.** Hanc quoque fallaciam spiritus nequam sub personis defunctorum delitescens, nisi fallor, etiam rebus probamus, cum in exorcismis interdum aliquem se ex parentibus hominis sui affirmat, interdum gladiatorem uel bestiarium, sicut et alibi deum, nihil magis curans quam hoc ipsum excludere quod praedicamus, ne facile credamus animas uniuersas ad inferos redigi, ut et iudicii et resurrectionis fidem turbent. Et tamen ille daemon, postquam circumstantes circumuenire temptauit, instantia diuinae gratiae uictus id quod in uero est inuitus confitetur. **6.** Sic et in illa alia specie magiae, quae iam quiescentes animas euellere ab inferis creditur et conspectui exhibere, non alia fallaciae uis est: operatior plane, quia et phantasma praestatur, quia et corpus affingitur; nec magnum illi exteriores oculos circumscribere, cui interiorem mentis aciem excaecare perfacile est. **7.** Corpora denique uidebantur Pharaoni et Aegyptiis magicarum uirgarum dracones; sed Mosei ueritas mendacium deuorat. Multa utique et aduersus apostolos Simon et Elymas magi; sed plaga caecitatis de praestigiis non fuit. Quid noui aemulatio ueritatis a spiritu immundo? Ecce hodie eiusdem Simonis haeretici tanta prae-

sumptio se artis extollit, ut etiam prophetarum animas ab inferis mouere se spondeant. **8.** Et credo, quia mendacio possunt; nec enim pythonico tunc spiritui minus licuit animam Samuelis effingere post deum mortuos consulente Saule. Absit alioquin, ut animam cuiuslibet sancti, nedum prophetae, a daemone credamus extractam, edocti quod *ipse satanas transfiguretur in angelum lucis*, nedum in hominem lucis, etiam deum se asseueraturus in fine signaque portentosiora editurus *ad euertendos, si fieri possit, electos*. Dubitauit, si forte, tunc prophetam se dei asseuerare et utique Sauli, in quo iam ipse morabatur, **9.** ne putes alium fuisse qui phantasma administrabat, alium qui commendabat, sed eundem spiritum et in pseudoprophetide et in apostata facile mentiri quod fecerat credi, per quem Sauli thesaurus illic erat ubi et cor ipsius, ubi scilicet deus non erat. Et ideo per quem uisurum se credidit uidit, quia per quem uidit et credidit. **10.** Si et de nocturnis imaginibus opponitur saepe non frustra mortuos uisos (nam et Nasamonas propria oracula apud parentum sepulcra mansitando captare, ut Heraclides scribit uel Nymphodorus uel Herodotus, et Celtas apud uiuorum fortium busta eadem de causa abnoctare, ut Nicander affirmat), non magis mortuos uere patimur in somnis quam uiuos, sed eadem ratione mortuos qua et uiuos et omnia quae uidentur. Non enim quia uidentur uera sunt, sed quia adimplentur. Fides somniorum de effectu, non de conspectu renuntiatur. **11.** Nulli autem animae omnino inferos patere satis dominus in argumento illo pauperis requiescentis et diuitis ingemiscentis ex persona Abrahae sanxit, non posse inde relegari renuntiatorem dispositionis infernae, quod uel tunc licere potuisset, ut Moysi et prophetis crederetur. **12.** Sed etsi quasdam reuocauit in corpora dei uirtus in documenta iuris sui, non idcirco communicabitur fidei et audaciae magorum et fallaciae somniorum et licentiae poetarum. Atquin in resurrectionis exemplis, cum dei uirtus siue per prophetas siue per Christum siue per apostolos in corpora animas repraesentat, solida et contrectabili et satiata ueritate praeiudicatum est hanc esse formam ueritatis, ut omnem mortuorum exhibitionem incorporalem praestrigias iudices.

LVIII. **1.** Omnis ergo anima penes inferos? inquis. Velis ac nolis, et supplicia iam illic et refrigeria: habes pauperem et diuitem. Et quia dis-

tuli nescio quid ad hanc partem, iam oportune in clausula reddam. **2.** Cur enim non putes animam et puniri et foueri in inferis interim sub expectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius? Quia saluum debet esse, inquis, in iudicio diuino negotium suum sine ulla praelibatione sententiae; tum quia et carnis opperienda est restitutio ut consortis operarum atque mercedum. **3.** Quid ergo fiet in tempore isto? Dormiemus? At enim animae nec in uiuentibus dormiunt; corporum enim est somnus, quorum et ipsa mors cum speculo suo somno. Aut nihil uis agi illic, quo uniuersa humanitas trahitur, quo spes omnis sequestratur? Delibari putas iudicium an incipi? Praecipitari an praeministrari? Iam uero quam iniquissimum otium apud inferos, si et nocentibus adhuc illic bene est et innocentibus nondum! Quid amplius uis esse post, mortem confusa spe et incerta expectatione ludentem an uitae recensum iam et ordinationem iudicii inhorrentem? **4.** Semper autem expectat anima corpus, ut doleat aut gaudeat? Nonne et de suo sufficit sibi ad utrumque titulum passionis? Quotiens inlaeso corpore anima sola torquetur bile ira taedio plerumque nec sibi noto? Quotiens item corpore afflicto furtiuum sibi anima gaudium exquirat et a corporis tunc importuna societate secedit? **5.** Mentior, si non de ipsis cruciatibus corporis et gloriari et gaudere sola consueuit. Respice ad Mucii animam, cum dexteram suam ignibus soluit; respice ad Zenonis, cum illam Dionysii tormenta praetereunt. Morsus ferarum ornamenta sunt iuuentutis, ut in Cyro ursi cicatrices. Adeo nouit et apud inferos anima et gaudere et dolere sine carne, quia et in carne et inlaesa si uelit dolet et laesa si uelit gaudet. Hoc si ex arbitrio suo in uita, quanto magis ex iudicio dei post mortem? **6.** Sed nec omnia opera [optima] cum carnis ministerio anima partitur; nam et solos cogitatus et nudas uoluntates censura diuina persequitur. *Qui uiderit ad concupiscendum, iam adulterauit in corde.* Ergo uel propter haec congruentissimum est animam, licet non expectata carne, puniri, quod non sociata carne commisit. Sic et ob cogitatus pius et beniuolos, in quibus carne non eguit, sine carne recreabitur. **7.** Quid nunc, si et in carnalibus prior est quae concipit, quae disponit, quae mandat, quae impellit? Et si quando inuita, prior tamen tractat quod per corpus actura est; nunquam denique conscientia posterior erit facto. Ita huic quoque ordini competit eam priorem pensare mercedes cui priori debeantur. **8.** In summa,

cum carcerem illum, quem euangelium demonstrat, inferos intellegimus et nouissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur, nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos salua resurrectionis plenitudine per carnem quoque. Hoc etiam paracletus frequentissime commendauit, si qui sermones eius ex agnitione promissorum charismatum admiserit. **9.** Ad omnem, ut arbitror, humanam super anima opinionem ex doctrina fidei congressi iustae dumtaxat ac necessariae curiositati satisfacimus; enormi autem et otiosae tantum deerit discere quantum libuerit inquirere.





Библиография

Балановский А. Ф. Тертуллиан, защитник христианства // Православное Обозрение. 1884. Август. С. 585–604.

Братухин А. Ю. Языческие мифы и культы в произведениях Тертуллиана (Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук). СПб., 2001. 20 с.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 110–127.

Неретина С. С. Парадоксы Тертуллиана // Человек. 1996. № 1. С. 68–81.

Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880. II, 234 с.

Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим // Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965. С. 163–393.

Столяров А. А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения: пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М., 1994. С. 7–34.

Штернов Н. Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889. II, 413 с.

Щеглов Н. Апологетик Тертуллиана. Киев, 1888. II, 213 с.

Alès A. d'. Tertullien helléniste // Revue des études grecques. 1937. T. 50. P. 329–362.

Ayers R. H. Language, logic, and reason in the Church Fathers: a study of Tertullian, Augustine, and Aquinas // *Altertumswissenschaftliche Texte und Studien*. 1979. Bd. 6. 145 p.

Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. 2nd edition. Oxford, 1985. XI, 339 p.

Barnes T. D. Tertullian the antiquarian // *Studia patristica*. 1976. Vol. 14. P. 3–20.

Beck A. Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte // *Schriften der königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse*. 1930. Jahr 7. Heft 2. X, 149 S.

Bélanger R. Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse // *Sciences religieuses*. 1985. Vol. 14. № 3. P. 281–291.

Borleffs J. W. Ph. De Tertulliano et Minucio Felice. Groningae, 1926. 123 p.

Braun R. «Deus Christianorum». Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1962. 644 p.

Bulhart V. Tertullian-Studien // *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-historische Klasse*. 1957. 231. Bd. 5. Abh. 56 S.

Evans R. F. On the problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum* // *Studia patristica*. 1976. Vol. 14. P. 21–36.

Fredouille J.-C. Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972. 548 p.

Groh D. E. Upper-class Christians in Tertullian's Africa: some observations // *Studia patristica*. 1976. Vol. 14. P. 41–47.

Guignebert Ch. Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile. Paris, 1901. XXIV, 619 p.

Hagendahl H. Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum // *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*. 1983. Vol. 44. 163 S.

Haidenthaller M. Tertullians zweites Buch Ad nationes und De testimonio animae. Paderborn, 1942.

Hartel W. von. Patristische Studien, III: Zu Tertullian. Ad nationes // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaft. 1890. Bd. 121. Abh. 6. 88 S.

Hartel W. von. Patristische Studien, IV: Zu Tertullian. De oratione, De baptismo, De pudicitia, De ieiunio, De anima // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaft. 1890. Bd. 121. 14. Abh. 90 S.

Heck E. Μη θεομαχεῖν oder: Die Bestrafung des Gottesverächters: Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz // Studien zur klassischen Philologie. Frankfurt-am-Main; Bern; New York, 1987. Bd. 24. 257 S.

Hornus J.-M. Étude sur la pensée politique de Tertullien // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1958. T. 38. № 1. P. 1–38.

Jung J. Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen // Wiener Studien. Zeitschrift für classische Philologie. Vol. 13. Heft. 2. 1891. P. 231–244.

Keresztes P. Tertullian's Apologeticus: a historical and literary study // Latomus. 1966. T. 25. Fasc. 1. P. 124–133.

Labriolle P. de. La physiologie dans l'œuvre de Tertullien // Archives générales de médecine. 1906. Année 83. Vol. 197. T. 1. P 1317–1328.

Laing G. J. Tertullian and the pagan cults // Transactions and proceedings of the American philological association. 1913. Vol. 44. P. XXXV–XXXVII.

MacMullen R. Tertullian and «national gods» // Journal of theological studies. 1975. Vol. 26. P. 405–410.

Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. T. 1: Tertullien et les origines. Paris, 1901. VII, 512 p.

Morgan J. The importance of Tertullian in the development of Christian dogma. London, 1928.

Nisters B. Tertullian. Seine Persönlichkeit und seine Schicksal. Ein charakterol. Versuch // Münsterische Beiträge zur Theologie. 1950. Vol. 25. 132 S.

Noeldechen E. Das Odeum Karthagos und Tertullian's Skorpiace. 212 // Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1886. Heft. 2. S. 87–98.

Noeldechen E. Tertullian's Erdkunde // Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1886. Heft. 6. S. 310–325.

Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997. 285 p.

Oświęcimski S. De scriptorum Romanorum vestigiis apud Tertullianum obviis quaestiones selectae // Polska akademia umiejętności. Archiwum Filologiczne. 1951. № 24. 96 s.

Petitmengin M. P. Tertullien et la religion romaine // Revue des études latines. 1967. T. 45. P. 47–49.

Rankin D. Tertullian and the church. Cambridge, 1995. 229 p.

Rauch G. Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Halle, 1890. 60 S.

Rauschen G. Tertulliani Apologetici recensio nova // Florilegium patristicum / Digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen. 1906. Fasc. 6. V, 142 S.

Rossi S. Minucio, Giustino e Tertulliano nel loro rapporti col culto di Mitra // Giornale italiano di filologia. 1963. 16. № 1. P. 17–29.

Schelowsky G. Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie. Leipzig, 1901. 89 S.

Seliga S. De conviciis Tertullianeis // Eos. Kwartalnik klasyczny. Organ polskiego towarzystwa filologicznego. 1936. Vol 37. Fasc. 3. S. 267–273.

Stockmeier P. Gottesverständnis und Saturnkult bei Tertullian // Studia patristica. 1979. Vol. 17. S. 829–835.

Swift L. J. Forensic Rhetoric in Tertullian's Apologeticum // Latomus. Revue d'études latines. 1968. T. 27. Fasc. 4. P. 864–877.

Vermander J.-M. La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme // Revue des sciences religieuses. 1979. T. 53. P. 111–123.

Waltzing J. P. Tertullien. Apologétique. II: Commentaire analytique, grammatical et historique par J. P. Waltzing // Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège. Liège, Paris, 1919. 188 et 234 p.

Waltzing J.-P. Introduction // Tertullien. Apologétique / Texte établi et traduit par J.-P. Waltzing. Paris: Société d'édition «Les belles lettres», 1929. P. VII–LXXI.





Указатель имен

- Август (*ист.*¹) **46** 7, 8²
Авраам (*библ.*³) **7** 4; **9** 8; **21** 4, 5; **55** 2; **57** 11
Агава (*миф.*) **17** 9
Адам (*библ.*) **9** 8; **11** 4; **19** 6; **20** 6; **21** 1; **27** 7; **36** 4; **38** 2; **40** 1; **43** 9,
10; **45** 3; **55** 4
Александр Македонский **46** 5; **50** 3
Алемона (*миф.*) **37** 1
Альбин (*философ*) **28** 1; **29** 4
Амфиарай (*миф.*) **46** 11
Амфилох (*миф.*) **46** 11
Анаксагор (*философ*) **12** 2, 5; **43** 2;
Анаксимен (*философ*) **9** 5
Андрей (*врач*) **15** 2, 3
Анит (*ист.*) **1** 3
Антифон (*писатель*) **46** 10
Апеллес (*еретик*) **23** 3; **36** 3;
Апиций (*ист.*) **33** 4
Аполлодор (*писатель*) **15** 6;
Аполлофан (*философ*) **14** 2
Арий (*философ*) **54** 2; **55** 4
Аристодем (*ист.*) **46** 5

¹ *ист.* — исторический персонаж.

² Жирным шрифтом выделен номер главы трактата, обычным — номер параграфа.

³ *библ.* — библейский персонаж.

Аристотель (*философ*) **3 2; 5 1; 6 7; 12 3, 4, 5; 14 2, 3; 15 3; 19 2; 32 4; 43 2; 46 3, 10; 49 2, 3**
Аристофон (*ист.*) **46 5**
Артемон (*писатель*) **46 10**
Арторий (*ист.*) **46 8**
Архимед (*ист.*) **14 4**
Асклепиад (*врач*) **15 2, 3, 6; 25 5; 38 1**
Астиаг (*ист.*) **46 4**
Афамант (*миф.*) **17 9**
Афина (*миф.*), афинский **46 9**
Ахилл (*миф.*) **46 9; 56 2**
Аякс (*миф.*) **17 9; 46 9**

Баралир Иллирийский (*ист.*) **46 6**
Береника (*ист.*) **24 5**
Береника (*маг*) **57 1**
Брут (*ист.*) **46 8**

Валентин (*еретик*), Валентинов **12 1; 21 1; 23 4;**

Гераклид Понтийский (*философ, историк*) **9 5; 46 6; 57 10**
Гераклит (*философ*) **2 6; 3 2; 5 2; 9 5; 14 5; 15 5; 17 2;**
Гермиона (*миф.*) **46 11**
Гермипп Беритский (*писатель*) **46 10, 11**
Гермоген (*еретик*) **1 1; 3 4; 11 1; 21 6; 22 1; 24 2, 10**
Гермотим (*ист.*) **2 3; 28 3; 31 4; 43 12; 44 1, 2, 3**
Геродот (*историк*) **46 4; 49 2; 57 10**
Герофил (*врач*) **10 4; 15 3, 5; 25 5;**
Гикесий (*врач*) **25 2, 6**
Гиппарх (*астроном?*) **5 2**
Гиппократ (*врач*) **15 3, 5; 25 5**
Гиппон (*философ?*) **5 2**
Гомер (*поэт*), гомеровский **33 8; 34 1; 46 2; 56 2**

Давид (*библ.*) **15 4**
Дамигер (*маг*) **57 1**

Даниил (*библ.*) **48** 3, 4
Дардан (*маг*) **57** 1
Демокрит (*философ*) **12** 6; **15** 3; **43** 2; **51** 2
Децима (*миф.*) **37** 1
Диана (*миф.*) **39** 2
Дидона (*миф.*) **33** 9
Дикеарх (*философ*) **15** 2, 3
Диокл (*врач*) **15** 3; **17** 2
Дионисий Родосский (*писатель*) **46** 10
Дионисий Сицилийский (*ист.*), Дионисиев **46** 6; **58** 5

Ева (*библ.*) **36** 4; **38** 2
Евбул (*философ*) **5** 1
Евфорион (*писатель*) **46** 6
Елеазар (т. е. Лазарь) **7** 2
Елена (*миф.*) **34** 4, 5
Елена (*спутница Симона-мага*) **34** 2, 4; **35** 1
Елизавета (*мать Иоанна Крестителя*) **26** 4
Енох (*библ.*) **50** 5

Зенон (*философ*) **3** 2; **5** 3; **14** 2; **31** 6; **58** 5

Иаков (*библ.*) **50** 4
Иеремия (*библ.*) **26** 5
Илия (*библ.*) **35** 5, 6; **50** 5
Иоанн (*апостол*) **8** 5; **9** 3; **15** 4; **17** 14; **50** 5; **55** 4
Иоанн Креститель **26** 4; **35** 5, 6; **50** 4
Иуда (*Искариот*) **11** 5

Каллисфен (*историк*) **46** 6
Карпократ (*еретик*) **23** 2; **35** 1, 4
Кассий (*ист.*) **46** 8
Кебет (*ист.*) **1** 6
Кир (*ист.*) **46** 4; **58** 5
Кис (*библ.*) **11** 5
Клеанф (*философ*) **5** 4; **25** 9

Клидем (*историк*) **52 3**
Красс (*ист.*) **52 3**
Кратипп (*философ*) **46 10**
Критий (*философ?*) **5 2**
Критолай (*философ*) **5 1; 5 2**
Ксенократ (*философ*) **5 1; 15 5**
Ксенофан (*философ*) **43 2**

Лаодика (*ист.*) **46 6**
Леоним (*кулачный боец*) **46 9**
Либер (*миф.*) **25 8**
Лукреций (*поэт*) **5 6**
Луцина (*миф.*) **37 1; 39 2**

Магдалина (*Мария*) **25 8**
Мандана (*ист.*) **46 4**
Мария (*Богородица*) **26 4**
Марк Туллий (*Цицерон*) **46 7**
Маркион (*еретик*) **17 14; 21 6**
Медея (*миф.*) **50 4**
Мелит (*ист.*) **1 3**
Менандр (*еретик*) **23 1; 50 2, 3, 4, 5**
Менелай (*миф.*) **34 5**
Меркурий (*миф.*) **53 6**
Меркурий египетский (*миф.*) **2 3; 28 1; 33 2**
Мидас (*миф.*) **2 3**
Минерва (*миф.*) **20 3**
Митридат (*ист.*) **46 6**
Моисей (*библ.*) **28 1; 35 6; 37 2; 57 7, 11**
Мопс (*миф.*) **46 11**
Мосхион (*врач*) **15 5;**
Мусей (*миф.*) **2 3**
Муций (*ист.*) **58 5**

Навуходоносор (*библ., ист.*) **47 2**
Нектабис (*маг*) **57 1**

- Неоптолем (*актер*) **46 9**
 Нерон (*ист.*) **44 2; 49 2**
 Нестор (*миф.*) **31 6**
 Никандр (*поэт*) **57 10**
 Нимфодор (*историк*) **57 10**
 Нона (*миф.*) **37 1**
- Октавий** (т. е. Август) **46 7**
 Олимпиада (*мать Александра Великого*) **46 5**
 Орест (*миф.*) **17 9**
 Орфей (*миф.*) **2 3; 15 5**
 Остан (*маг*) **57 1**
- Павел** (*апостол*) **15 4**
 Панэций (*философ*) **14 2**
 Парменид (*философ*) **43 2**
 Партула (*миф.*) **37 1**
 Пасифая (*миф.*) **46 11**
 Патрокл (*миф.*) **56 2**
 Перпетуя (*мученица*) **55 4**
 Петр (*апостол*) **17 13**
 Пирр (*рыбак*) **28 3; 31 4**
 Пифагор (*философ*), пифагорейский **2 3; 28 1, 2, 3, 5; 31 3, 4, 5; 32 4; 33 6; 34 1; 35 5; 54 1**
 Пифиец (т. е. Аполлон) **15**
 Платон (*философ*), платоновский **2 3; 3 2; 4 1; 5 1; 6 7; 9 2; 10 1; 14 2; 15 3, 5; 16 1, 2, 3; 17 2, 12; 18 1, 3, 12; 20 3; 23 5, 6; 24 1 (в лат. тексте имени нет), 3, 9, 10, 11; 25 2, 8; 26 3; 28 1, 2; 29 4; 31 6; 32 4; 36 1; 43 11; 46 9; 48 2; 51 2; 52 3; 53 5; 54 1, 2, 4; 55 4**
 Поликрат Самосский (*ист.*) **46 8**
 Посидоний (*философ*) **14 2**
 Приам (*миф.*) **34 4**
 Протагор (*софист*) **15 6**
 Публий Красс (*ист.*) **52 3**
- Ревекка** (*библ.*) **26 2**

- Саллюстий (*историк*) **20 3**
Самуил (*библ.*) **57 8**
Сарпедон (*миф.*) **46 11**
Сатурн (*миф.*) **28 1; 46 10**
Сатурнин (*еретик*) **23 1**
Саул (*библ.*) **11 5; 57 8, 9**
Светоний (*историк*) **44 2**
Селевк (*ист.*) **46 6**
Сенека (*философ*) **20 1; 42 2**
Серапион (*писатель*) **46 10**
Силен (*миф.*) **2, 3**
Симон (*маг, еретик*) **34 2, 4, 5; 57 7**
Сократ (*философ*), сократовский **1 2, 3, 4, 5; 6 7; 12 1; 15 3; 17 12; 25 8; 39 3; 46 9**
Соран (*врач*) **6 6, 7; 8 3; 14 2; 15 3; 25 5; 44 2;**
София (*миф.*) **11 3; 23 4**
Софокл (*трагик*) **46 9**
Статина (*миф.*) **39 2**
Стесихор (*поэт*) **34 4**
Страбон (*географ*) **46 6**
Стратон (*философ*) **14 5; 15 3, 5; 43 2; 46 10**
Судьбы Скрибунды (*миф.*) **39 2**
Сулла (*ист.*) **33 4**
Сципион (*ист.*) **25 8**
- Тифон (*маг*) **57 1**
Трофоний (*миф.*) **46 11**
Туллий (т. е. Цицерон) **46 7**
- Улисс (*миф.*) **17 9**
- Фалес (*философ*) **5 2; 6 8**
Федон (*ист.*) **1 6**
Феопомп (*историк*) **44 2**
Ферекид (*философ*) **2 3; 28 5**
Фетида (*миф.*) **50 3**

- Филипп Македонский (*ист.*) **46 5**
Филохор Афинский (*историк*) **46 10, 11**
Филумена (*ист.*) **36 3**
Фома (*апостол*) **17 14; 50 5**
Фрасимед (*миф.*) **44 2; 49 2**
- Харон Лампсакский (*логограф*) **46 4**
Хилон (*ист.*) **52 3**
Хрисипп (*философ*) **5 6; 6 8; 14 2; 15 6; 31 6**
Христос **14; 3 3; 7 3; 11 4; 13 3; 16 3; 17 13; 19 9; 21 2; 23 2; 26 4; 28 1; 40 1; 41 3; 43 10; 50 3, 4; 53, 5; 55, 1, 2, 3, 4, 5; 57, 12**
- Цезарь (т.е. Август) **46 8**
Цицерон (*оратор*) **24 3; 33 4; 46 9**
- Эак (*миф.*) **33 9**
Элима (*маг*) **57 7**
Эмпедокл (*философ*) **3 2; 5 2; 8 1; 15 3, 5; 17 2; 20 3; 32 1; 33 6; 43 2; 54 1**
Эндимион (*миф.*) **55 4**
Энесидем (*философ*) **9 5; 14 5; 25 2**
Энний (*поэт*) **33 8**
Эпикур (*философ*) **3 2; 5 2; 15 3, 5; 31 6; 32 4; 42 1; 46 2, 3; 50 2**
Эпименид (*жрец*) **44 2**
Эпихарм (*поэт*) **18 1; 46 10, 11; 47, 3**
Эрасистрат (*врач*) **15 3, 5; 25, 5**
Эскулап (*миф.*) **1 6**
Эфалид (*миф.*) **28 3; 31 4**
Эфор (*историк*) **46 5**
Эфорб (*миф.*) **28 3, 4, 5; 31 3, 4; 34, 1**
- Юлий Октавий (т. е. Август) **46 7**
Юнона (*миф.*) **39 2**
Юпитер (*миф.*) **46 8**



Содержание

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан	5
Тертуллиан и Карфаген	6
Тертуллиан и митраизм	20
Тертуллиан и стоицизм	23
Тертуллиан и монтанизм	24
Тертуллиан и его читатели	27
«О душе»	29
Проблемы	29
Источники	34
О душе	42
Глава I. <i>Не от философов, но от Бога</i> <i>следует узнавать о душе</i>	42
Глава II. <i>В том, что пишут о душе философы,</i> <i>много спорного и недостоверного</i>	44
Глава III. <i>Происхождение души — из дыхания Бога</i>	46
Глава IV. <i>Душа рождена и сотворена</i>	47
Глава V. <i>Душа — это тело</i>	48
Глава VI. <i>Опровержение платоников,</i> <i>отрицающих телесность души</i>	49
Глава VII. <i>Телесность души очевидна из слов Евангелия</i> ...	52
Глава VIII. <i>Душа является телом</i> <i>несмотря на свое отличие от других тел</i>	53
Глава IX. <i>Душа наделена определенным обликом,</i> <i>формой и размерами</i>	54

Глава X. Душа является простой и однородной	56
Глава XI. Душа названа духом, потому что она дышит, а не потому что она собственно есть дух	59
Глава XII. О душе и уме	60
Глава XIII. Ум — орудие души	62
Глава XIV. Душа является несоставной и неделимой	62
Глава XV. У души есть ведущее начало, пребывающее в сердце	64
Глава XVI. Две части души: природное разумное начало и возникшее позже неразумное	65
Глава XVII. Об истинности пяти чувств	67
Глава XVIII. Интеллект нельзя предпочитать чувству и отделять от него	70
Глава XIX. Опровержение тех, кто утверждает, что человек получает интеллект позже души	73
Глава XX. Душа однородна по семени, разные судьбы обуславливаются внешними воздействиями	76
Глава XXI. О свободе воли и изменчивости природы всех рожденных и сотворенных	77
Глава XXII. Определение души	79
Глава XXIII. Мнения различных еретиков, заимствующих учение Платона	79
Глава XXIV. Опровержение учения Платона о воспоминании души	80
Глава XXV. Опровержение мнения, что душа появляется после рождения	84
Глава XXVI. Писание подтверждает то, что душа есть у еще неродившихся младенцев	87
Глава XXVII. Душа и тело зачинаются одновременно	88
Глава XXVIII. Разоблачение обмана Пифагора	90
Глава XXIX. Опровержение учения о переселении душ	92
Глава XXX. Опровержение учения о переселении душ (продолжение)	93
Глава XXXI. Нелепость учения о переселении душ	94
Глава XXXII. Опровержение учения о вселении человеческой души в животных	96

Глава XXXIII. <i>Бесмысленность и неадекватность воздаяния, осуществляемого посредством вселения человеческой души в различных животных</i>	99
Глава XXXIV. <i>Опровержение учения Симона Самаритянина</i>	102
Глава XXXV. <i>Опровержение учения Карпократа</i>	103
Глава XXXVI. <i>О мужском и женском полах</i>	105
Глава XXXVII. <i>О вынашивании младенца, его рождении и дальнейшем росте</i>	106
Глава XXXVIII. <i>Плоть — дом души, а душа — жилище плоти</i>	108
Глава XXXIX. <i>О суевериях, связанных с родами</i>	109
Глава XL. <i>Плоть — служанка души</i>	110
Глава XLI. <i>Как нет души без греха, так нет и души без семени добра</i>	111
Глава XLII. <i>Опровержение учения Эпикура о смерти</i>	112
Глава XLIII. <i>О естественности сна</i>	113
Глава XLIV. <i>О случае с Гермотимом</i>	116
Глава XLV. <i>О сне и экстазе</i>	117
Глава XLVI. <i>О достоверности сновидений</i>	118
Глава XLVII. <i>Четыре вида сновидений</i>	121
Глава XLVIII. <i>О влиянии времени, положения человека и поста на сновидения</i>	122
Глава XLIX. <i>Не существует душ, свободных от сновидений</i>	123
Глава L. <i>Опровержение Менандра, учившего, что смерть к его последователям не относится</i>	124
Глава LI. <i>Смерть сразу и полностью отделяет душу от тела</i>	125
Глава LII. <i>Человек не был создан для смерти, любая смерть является насилием над природой</i>	127
Глава LIII. <i>Видимость угасания души при болезнях возникает благодаря процессам, происходящим в теле больного</i>	128
Глава LIV. <i>О прибежище души после смерти согласно различным философам</i>	130

Глава LV. Преисподняя согласно учению христиан; рай сразу после смерти — привилегия мучеников	131
Глава LVI. Опровержение мнения, что души непогребенных и погибших преждевременно находятся среди живых	132
Глава LVII. Под именем душ, вызываемых магами, действуют демоны	134
Глава LVIII. О посмертной участи душ	137
Примечания	139
DE ANIMA (латинский текст)	168
Библиография	239
Указатель имен	243



Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан

О ДУШЕ

Директор издательства О. Л. Абышко

Редактор Л. А. Абышко

Серийное оформление А. В. Самойлова

Оригинал-макет Т. А. Сенина

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:

Издательско-торговый дом «Летний сад»

Тел. (812) 232–2104, факс (812) 233–1962

E-mail: letsad@mail.wplus.net

Центр Православной книги «КИФА»

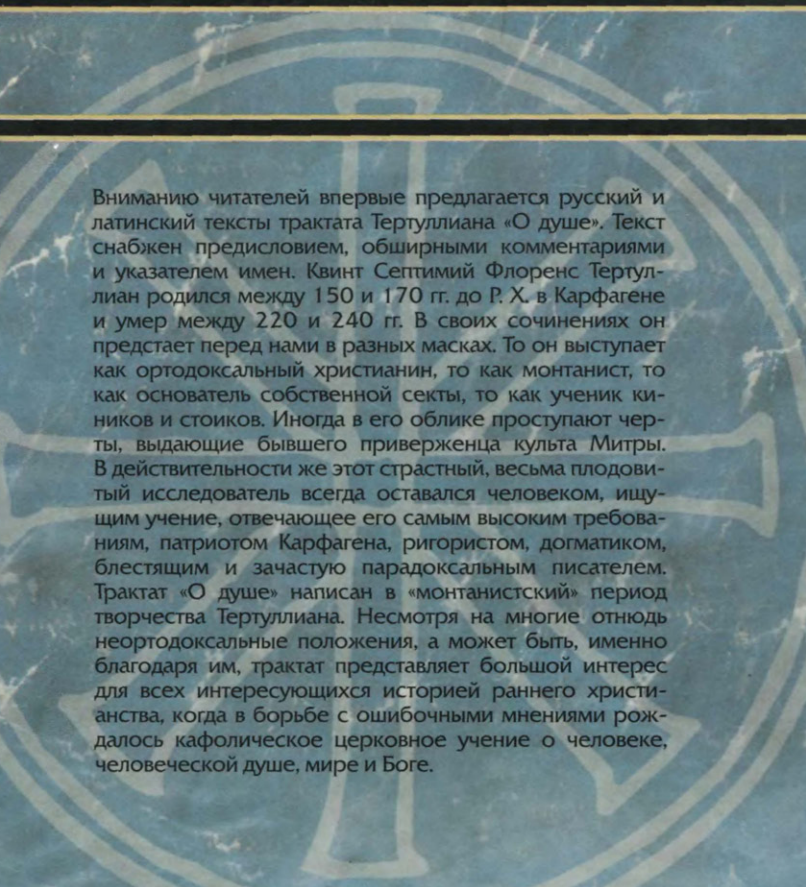
Тел. (812) 468–2325, факс (812) 230–7801

E-mail: KIFAKNIGA@yandex.ru

Подписано в печать 20.03.2004. Формат 60×88¹/₁₆.
16 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3234.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia



Вниманию читателей впервые предлагается русский и латинский тексты трактата Тертуллиана «О душе». Текст снабжен предисловием, обширными комментариями и указателем имен. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан родился между 150 и 170 гг. до Р. Х. в Карфагене и умер между 220 и 240 гг. В своих сочинениях он предстает перед нами в разных масках. То он выступает как ортодоксальный христианин, то как монтанист, то как основатель собственной секты, то как ученик киников и стоиков. Иногда в его облике проступают черты, выдающие бывшего приверженца культа Митры. В действительности же этот страстный, весьма плодовитый исследователь всегда оставался человеком, ищущим учение, отвечающее его самым высоким требованиям, патриотом Карфагена, ригористом, догматиком, блестящим и зачастую парадоксальным писателем. Трактат «О душе» написан в «монтанистский» период творчества Тертуллиана. Несмотря на многие отнюдь неортодоксальные положения, а может быть, именно благодаря им, трактат представляет большой интерес для всех интересующихся историей раннего христианства, когда в борьбе с ошибочными мнениями рождалось католическое церковное учение о человеке, человеческой душе, мире и Боге.