КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНС

ТЕРТУЛЛИАН

ПРОТИВ МАРКИОНА

В ПЯТИ КНИГАХ



Q. SEPTIMI FLORENTIS

TERTULLIANI

ADVERSUS MARCIONEM

LIBRI V



КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНС

ТЕРТУЛЛИАН

ПРОТИВ МАРКИОНА

В ПЯТИ КНИГАХ

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

Санкт-Петербург
«Издательство Олега Абышко»
«Университетская книга — СПб»
2010

УДК 23
ББК 86.31
Т35

Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс

Т35 Против Маркиона в пяти книгах / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. — СПб. : «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга — СПб», 2010. — 576 с.

ISBN 978-5-903525-50-8

В своих произведениях первый латинский христианский автор Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (150/170–220/240) сражается с язычниками, еретиками и человеческим несовершенством. В предлагаемом читателям трактате он обрушивается на гностика Маркиона, увидевшего принципиальное различие между Ветхим и Новым Заветами и разработавшего учение о суровом Боге первого и добром Боге второго. Сочинение «Против Маркиона» — это и опровержение гностического дуализма, и теодицея Творца, и доказательство органической связи между Ветхим и Новым Заветами, и истолкование огромного количества библейских текстов. Пять книг этого трактата содержат в себе практически все основные положения христианства и служат своеобразным учебником по сектоведению и по Священному Писанию обоих Заветов. Тертуллиан защищает здесь, кроме прочего, истинность воплощения, страдания, смерти предсказанного ветхозаветными пророками Спасителя и отстаивает воскресение мертвых. Страстность Квинта Септимия, его убежденность в своей правоте и стремление любой ценой отвратить читателей от опасного заблуждения внушают уважение и заставляют задуматься, не ослабел ли в людях за последние 18 веков огонь живой веры, не овладели ли нами равнодушие и конформизм, гордо именуемые толерантностью.

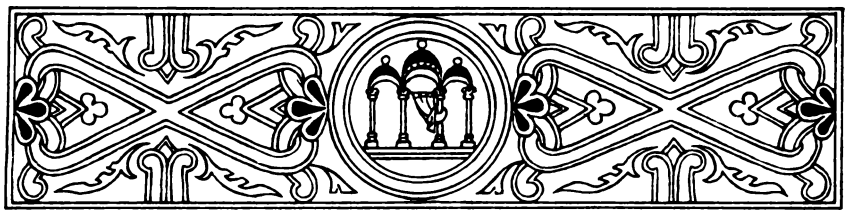
Для всех интересующихся церковно-исторической наукой, богословием и античной культурой.

В оформлении обложки использованы: скульптурный изображение Тертуллиана (Рим, III–IV вв.) и его портрет из «Апологетика» (1655 г.), а также фрагмент гравюры из «Апокалипсиса» А. Дюрера.

ISBN 978-5-903525-50-8

9 785903 525508

© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), 2010
© А. Ю. Братухин, 2010



Труды и дни Тертуллиана

Моим дочерям Елизавете и Евдокии

Биография. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан родился между 150 и 170 гг. после Р. Х. в Карфагене и умер после 220 г. В молодости он был, как можно заключить из его достаточно подробного описания митраистских таинств (*Tert.* De praescr., 40, 3–4 и *Tert.* De cor., 15, 3), посвящен в третью степень мистерий Митры, весьма популярного в Римской империи бога. Во всяком случае, близкое знакомство этого христианского писателя с митраизмом не подлежит сомнению.[1] Большое влияние на Квинта Септимия оказала философия стоиков,[2] Сенеку Младшего он даже называет «всегда нашим» (*Tert.* De an., 20, 1). Некоторое время Тертуллиан жил в Риме (*Tert.* De cult., I, 7, 2), где, вероятно, занимался адвокатской практикой: Евсевий в «Церковной истории» (II, 2, 4) называет его «знавшим в совершенстве римские законы (τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς)». Происходил ли Квинт Септимий из семьи проконсульского центуриона и был ли он после своего обращения в христианство рукоположен в пресвитеры, как сообщает блаж. Иероним

[1] *Rossi S.* Minucio, Giustino e Tertulliano nel loro rapporti col culto di Mitra // Giornale italiano di filologia. 1963. 16. № 1. P. 23–24, 28; *Clauss M.* Mithras und Christus // Historische Zeitschrift. 1986. Bd. 243, 2. Heft. S. 268.

[2] *Rauch G.* Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Halle, 1890.

в своей книге «О знаменитых мужах», — эти сведения некоторыми учеными подвергается сомнению.[1] Уже после принятия крещения Тертуллиан женился на христианке, с которой прожил, по его словам, достаточно долгий век (saecularibus satis agentes sumus) (*Tert.* Ad ux., I, 1–2). Во второй половине первого десятилетия III в. он, недовольный римскими клириками, обратился в монтанизм. Члены этой секты проповедовали аскетизм, запрещали, в частности, второй брак. Впрочем, и с монтанистами Тертуллиан порвал и основал собственную секту тертуллианистов. Любопытно, что два наиболее яростных защитника христианства и борцы с язычеством — Татиан и Тертуллиан — в конце концов, оставили кафолическую Церковь, оказавшись не в состоянии примирить свои представления о религии Христа с историческим христианством.

Творчество. Учитывая характер Тертуллиана, заставлявший его бросаться из митраизма в Православие, а из Православия — в монтанизм, легко будет понять разнообразие тематики трудов этого карфагенского автора, которые делятся на апологетические, догматико-полемические и практико-аскетические. 1) Квинт Септимий защищает христианскую истину от язычников в «К язычникам» (две книги), в «Апологетике», в небольшой работе «О свидетельстве души» и в послании «К Скапуле»; от иудеев — в трактате «Против иудеев». 2) На еретиков, преимущественно гностиков, Тертуллиан обрушивается в трактатах «О прескрипции <против> еретиков», «Скорпиак», «Против Гермогена», «Против валентиниан», «О плоти Христа», «О воскресении плоти», «Против Маркиона» (пять книг), «Против Праксея»; с философами он спорит в трактате «О душе». Карфагенский апологет сражается не только с внешними и внутренними врагами Церкви. 3) Он борется за нравственную чистоту и совершенство христиан в произведениях «К мученикам», «О зре-

[1] *Barnes T. D.* Tertullian: a historical and literary study. 2nd edition. Oxford, 1985. P. 13–21; *Rankin D.* Tertullian and the church. Cambridge, 1995. P. 38–40.

лищах», «К жене» (две книги). «О женском убранстве» (две книги), «О венке», «Об идолопоклонстве», «О поощрении целомудрия», «О бегстве во время гонений», «О девичьих покрывалах», «О единобрачии». В книге «О посте» Тертуллиан защищает монтанистский пост, сочинение «О стыдливости» обращено против епископа, отпускавшего плотские грехи. К практико-аскетическим относятся также следующие произведения: «О крещении», «О молитве», «О покаянии», «О терпении», «О плаще». В последнем сочинении Тертуллиан объясняет смену им тоги на плащ философа. Как мы видим, Тертуллиан, в отличие от т. н. «апостольских мужей», обращавшихся к единоверцам лишь со словами увещевания, в отличие от греческих апологетов, лишь защищавших христианство от язычников, и в отличие от св. Иринея Лионского, лишь опровергавшего гностиков, разрабатывал все эти темы.

Для того чтобы читатель получил более полное представление о творчестве Квинта Септимия и о разнообразии его интересов, остановимся на некоторых его произведениях, относящихся к разным тематическим группам. Поскольку подробный анализ даже одного из них занял бы очень много места, затронем лишь некоторые их аспекты. Такой подход позволит нам познакомиться с теми проблемами, с которыми сталкиваются исследователи трудов карфагенского автора. На примере апологетических сочинений будут рассмотрены отдельные вопросы, связанные с источниками Тертуллиана и используемыми им жанрами. Догматико-полемический трактат «О душе» познакомит нас с тертуллиановской методикой библейского цитирования и подготовит, таким образом, к восприятию соответствующих пассажей из книг «Против Маркиона». Практико-аскетическая работа «О венке» предоставит нам материал, касающийся трудностей, подстерегающих текстологов и комментаторов Квинта Септимия.

Сочинение Тертуллиана «**К язычникам**» (Ad nat.) было опубликовано в 197 г., незадолго до выхода в свет второго адресованного гонителям христиан трактата «**Апологетик**» (Apol.). В науке суще-

ствуют несколько объяснений незавершенности Ad nat. О том, что ее причиной не может быть лакуна в тексте, говорит, в частности, тот факт, что Ad nat., как почти все тертуллиановские труды этого периода, заканчивается намеком на Страшный суд.[1] Согласно Полю Монсо, заключение трактата столь естественно вытекает из сказанного ранее, «что было лишним выражать его словами».[2] Однако незавершенность Ad nat. проявляется в отсутствии не столько заключения, сколько — изложения основ христианского учения. Карл Беккер полагает, что Тертуллиан в процессе работы отказался от эскиза, которым был для него Ad nat., чтобы посвятить себя написанию Apol.[3] Согласно другому мнению, в Ad nat. Тертуллиан атакует язычников, а изложение учения Церкви обещает дать позднее.[4] Жан-Клод Фредюй, не соглашаясь с Беккеровой оценкой Ad nat. как эскиза к Apol., отстаивает оригинальность первого сочинения, которую, по его словам, недостаточно акцентирует А. Шнайдер, видящий в Ad nat. лишь «памфлет».[5] Ж.-К. Фредюй пишет: «Соотношение между Apol. и Ad nat. сравнимо с соотношением между Apol. и "Свидетельством души" (De test.). В Ad nat., как и в De test., Тертуллиан выбрал частный аспект: философский с нравственным и юридическим элементами в первом сочинении и исключительно философский — во втором». Apol. же включает в себя материал обоих трудов.[6] Оригинальность Ad nat. французский ученый видит в приспособлении Тертуллианом для нужд своей поле-

[1] *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972. P. 85.

[2] *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. T. 1: Tertullien et les origines. Paris, 1901. P. 215.

[3] *Becker C.* Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. München, 1954. S. 96–99.

[4] *Schneider A.* Le premier livre «Ad nationes» de Tertullien. Neuchâtel, 1968. P. 30–31.

[5] *Fredouille J.-C.* Op. cit. P. 86, n. 73.

[6] Ibid. P. 86.

мики с язычниками понятия философского первоначала и допускает возможность того, что настоящим названием трактата было De ignorantia nationum.[1] Заметим, что и в Apol. большое внимание уделено теме незнания язычниками истины вообще и христианства в частности.

Сравним два отрывка из этих трудов:

Ad nat., I, 1, 1: **Testimonium ignorantiae** uestrae, **quae iniquitatem dum** defendit, reuincit, in promptu est, quod **omnes qui** uobiscum **retro ignorabant** et uobiscum **oderant, simul** eis contigit scire, desinunt **odisse** qui **desinunt ignorare**, immo **fiunt** et ipsi quod oderant, et **incipiunt odisse quod fuerant**.	Apol., 1, 6: **Testimonium ignorantiae** est, **quae iniquitatem dum** excusat, condemnat, cum **omnes, qui retro oderant**, quia **ignorabant**, quale sit quod oderant, **simul desinunt ignorare**, cessant et **odisse**. Ex his **fiunt** Christiani, utique de comperto, et **incipiunt odisse quod fuerant** et profiteri quod oderant.

Спустя одиннадцать лет после выхода монографии Ж.-К. Фредюйя Х. Хагендаль назвал Ad nat. «переработанной версией» Apol., его «несовершенным эскизом».[2] Таким образом, мы можем констатировать существование нерешенного вопроса о причинах как незавершенности Ad nat., так и выхода в свет в том же 197 г. много позаимствовавшего у этого сочинения Apol.

По словам Ж.-К. Фредюйя, «продвинувшись далее, чем он, может быть, хотел, Тертуллиан оставил свой трактат, не заботясь более об его улучшении, о придании ему настоящего заключения, напоминающего о единстве концепции труда в целом. Он предпочел

[1] Ibid. P. 87–88.

[2] *Hagendahl H.* Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum//Studia Graeca et Latina Gothoburgensia. 1983. Vol. 44. S. 13.

посвятить себя Apol., надежды на который были более значительными, и литературный жанр которого позволял ему уравновешивать и сочетать в одном гармоничном синтезе темы ἀπολογία, ἐπίδειξις и σύγκρισις».[1] Не совсем, однако, понятно, почему автор, задумавший написать новый трактат во время работы над старым, решил опубликовать и содержащий ошибки ранний, и исправленный поздний. Если апологет желал создать произведение философской направленности наряду с трактатом, посвященным более широкому спектру тем, он должен был бы позаботиться хотя бы о том, чтобы в этих двух создаваемых практически в одно и то же время сочинениях не содержались противоречия. Следовательно, трактат Ad nat. должен был увидеть свет до начала работы над Apol.

Представляется вероятным, что Тертуллиан планировал вначале издать не две, а три книги Ad nat. Однако, издав две и обнаружив в них недостатки, с которыми он не мог смириться, он принял решение создать новый трактат. В римской литературе можно обнаружить и другие примеры неодновременного выхода в свет книг, составляющих одно произведение. Так, у Овидия вышли (по другой, правда, причине) не двенадцать, а только шесть книг «Фастов», в разное время вышли и две книги «Сатир» Горация. Таким образом, слова «в дальнейшем <кóпья клеветы> будут затуплены изложением всего нашего учения (postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae)» (Ad nat., I, 10, 1), вопреки мнению, на которое ссылается Фредюй,[2] должны быть отнесены не к Apol., а к так и не написанной третьей книге Ad nat.

Свои сочинения, в которых развивается тема, затрагиваемая им ранее, Тертуллиан обычно начинает со ссылки на предшествующие труды. Так, трактат «О душе» начинается словами: «О том, чтó представляет собою душа, я спорил с Гермогеном (речь идет об утраченном сочинении Тертуллиана De censu animae. — *А. Б.*),

[1] *Fredouille J.-C.* Op. cit. P. 86.

[2] Ibid. P. 86, n. 69.

который предположил, что она образована, скорее всего, из скопления вещества, чем из дыхания Бога; теперь мне, обратившемуся к рассмотрению остальных вопросов, похоже, предстоит преимущественно сражаться с философами» (*Tert*. De an., I, 1). Трактат «Против Маркиона» начинается так: «Отныне все, что мы предприняли против Маркиона ранее, теряет свое значение. Оставив старое, мы приступаем к новому делу. Первое небольшое сочинение, написанное наспех, я впоследствии перечеркнул более обстоятельной работой. Ее, когда с нее еще не было сделано копий, я лишился из-за коварства человека, являвшегося тогда братом во Христе, но потом ставшего отступником. Он в высшей степени неточно, как уж у него получилось, переписал кое-что оттуда и издал. Появилась необходимость исправления внесенных им изменений. Это и побудило меня добавить некоторые вещи. Таким образом, это произведение — третье после того второго и отныне ставшее первым — должно начинаться со слов об аннулировании написанного мною прежде, чтобы никого не смутили внесенные в прежний текст изменения, обнаруживающиеся то там, то здесь» (*Tert*. Adv. Marc., I, 1, 1–2). В начале трактата «Против Гермогена» (*Tert*. Adv. Herm., 1, 1) содержится намек на сочинение «О прескрипции <против> еретиков». Поскольку многие пассажи из Ad nat. оказались почти дословно перенесенными в Apol., в начале этого сочинения можно было бы ожидать ссылку на предшествующее, однако нигде в Apol. нет и намека на более ранний труд. Тертуллиан словно стыдится ссылаться на свою поспешно опубликованную работу, не имея возможности обвинить кого-либо в ее несовершенстве.

Игнорирование карфагенским автором своего раннего сочинения может быть объяснено, в том числе, и ошибками, допущенными в нем и исправленными в Apol. под влиянием «Увещевания к язычникам» (Protr.) Климента Александрийского. Так, в Apol. уже нет слов о похищении жрицы Цереры (Ad nat., II 7, 15; ср.: Protr., 2, 15, 1–3); нет рассказа о Псамметихе и младенцах (Ad nat., I, 8, 2–9; ср.: Protr., 1, 6, 4) и отсутствует отождествление библейского Иоси-

фа с Сераписом (Ad nat., II, 8, 10–19; ср.: Protr., 4, 48, 4–6). Однако представляется маловероятным, что одно лишь наличие ошибок могло заставить Тертуллиана, не отличавшегося стремлением к точности, не только пойти на полную переработку своего более раннего труда, но и вообще как бы «вычеркнуть» его из своего творчества. Напомним, что в первой главе первой книги Adv. Marc. автор заявляет о своем небольшом наспех написанном сочинении, которое новый труд как бы отменяет. Ad nat. не сильно уступает Apol. по объему и не может рассматриваться как «небольшое наспех написанное сочинение». Побудить апологета вернуться к теме, над которой он работал ранее и даже раскрыл ее в двух опубликованных книгах, могло только его принципиальное несогласие с чем-то, что он написал в них, — несогласие, внезапно осознанное им во время работы над третьей книгой. Для того чтобы лучше разобраться в этом вопросе, рассмотрим структуру Ad nat. и Apol. и сравним материал, используемый в обоих трактатах.

В Apol. не говорится о христианах как о некоем третьем роде (эта тема раскрывалась в Ad nat. в главе о Псамметихе) и не вводится мотив «самооговора» (если не считать слов, сказанных о Юпитере Латиаре: «О, Юпитер, ты поистине христианин и единственный сын своего отца по жестокости! (O Iovem Christianum et solum patris filium de crudelitate)» (Apol., 9, 5). Большинство тем, затронутых в Ad nat., более или менее подробно отражаются в Apol., в то время как много важных моментов, вошедших в текст Apol. (прежде всего, демонология и рассказ о Св. Писании и страстях Иисуса Христа), не были освещены в Ad nat. Следует обратить внимание на то, что и в Protr. имеется отождествление богов с демонами (§ 40–44).

Тот факт, что в Apol. не была включена информация о трех родах богов по Варрону (*физическом*, о котором говорят философы, *мифическом*, который воспевают поэты, и *народном*, принятом тем или иным народом), на первый взгляд, должен указывать на то, что Ad nat. посвящен, прежде всего, критике языческих богов, а Apol. задуман не как замена Ad nat. Однако Тертуллиан мог отказаться от

включения материала из первой главы второй книги Ad nat. в Apol. потому, что отрицательным примером для него послужил Protr. Климента. Александрийский автор, рассказывая о семи путях возникновения идолопоклонства (Protr., 26, 1–7), выделяет, во-первых, божества разных *народов* (боги-светила у индусов и фригийцев, боги-плоды у афинян и фиванцев); во-вторых, божества *поэтов* (Эринии, Евмениды, боги Гесиода и Гомера, «спасители» Диоскуры, Геракл, Асклепий); в-третьих, божества *философов* (виды страстей, абстрактные понятия). Тертуллиан, обнаружив сходство между более полной классификацией богов у своего современника (учение которого достаточно сильно противоречило его собственному учению) и своей (т. е. «варроновской»), счел, вероятно, лучшим отказаться от последней. Кстати, в названном пассаже Климент упоминал и этимологию слова «бог» от «бегать».[1] Этот момент, наличествовавший в Ad nat. (II, 4, 1), также исчез из Apol. В Apol. не разрабатывается тема богов-элементов (или стихий) (гл. 3, 5–6 II книги Ad nat.). Между тем, о богах-элементах очень подробно говорится в Protr. (§ 64–65 и § 102, 1 и 4). Анализ взглядов различных философов на Бога и природу (Ad nat. II, 4) не появляется в Apol. — Климент подробно рассматривает эту тему в § 66. Таким образом, Тертуллиан как бы спешит избавиться от всего, что в его первом сочинении напоминало Protr. Заметим, однако, что парафраз из *Ис.* 6: 9–10, содержащийся в Ad nat. (II, 1, 3), был включен в гл. 21 Apol., а информация о Крезе и Фалесе, о Сократе, велевшем принести в жертву петуха, из Ad nat. (II, 2, 11–12) используется в Apol. (46, 8 и 5) — Тертуллиан не желает отказываться от полезного для него материала, не имеющего прямого отношения к содержащемуся в Protr. учению.

Исчезновение из Apol. рассказа о собственно римских божествах (гл. 9, 11 и 15 второй книги Ad nat.) можно объяснить желанием автора не дразнить читателей издевательством над римскими героя-

[1] *Braun R.* «Deus Christianorum». Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1962. P. 30–35.

ми. Любопытно, что в главе о страстях Христовых Тертуллиан неоднократно делает попытки связать христианство с Римом (Apol., 21, 18–19 и 23–25).

Сам метод критики языческих богов при помощи подробного рассказа о них, которым Климент пользовался без всякой меры, мог показаться Тертуллиану после прочтения Protr. нецелесообразным. Пожертвовав изобилием имен богов и их функций в Apol. (например, в Apol. не упоминаются боги-звезды и боги, получившие свое имя от производимых ими действий или от мест их обитания, ср.: Ad nat., II, 11 и 15), Тертуллиан сделал новое произведение более доступным для читателей. Если в Ad nat. (II, 1, 9; 9, 2) боги философов, поэтов и народов некоторым образом противопоставлялись, то в Apol. философы и поэты упоминаются вместе как заимствовавшие и исказившие истину у пророков (47, 11–12 и 14; 49, 1). В Apol. Тертуллиан пишет о богах: «Перечислить ли мне их поодиночке, стольких и таковых, новых и старых, варварских и греческих, римских и чужеземных, завоеванных и выбранных, собственных и общих, мужчин и женщин, сельских и городских, морских и воинских? Никчемным занятием было бы даже их наименования перечислять» (10, 5–6).

О том, что мифические боги поэтов — умершие люди, говорится только в Ad nat.: в Ad nat., II, 7 есть слова «ведь ныне следует лишь слегка затронуть этот род богов, подробный разбор которого будет дан в своем месте (delibanda enim nunc est species ista, cuius suo loco ratio reddetur)». Действительно, к людям, причисленным к богам, Тертуллиан возвращается в Ad nat., II, 14, говоря о Геркулесе, Эскулапе и Тесее. В Apol. (14, 5) вошел лишь пассаж про Эскулапа.

Достаточно большие фрагменты из глав, посвященных критике языческой теологии, вошли в Apol. Причем вошли в таком объеме, который не позволяет говорить об эпизодическом самоцитировании, использовании в одном самостоятельном произведении небольших фрагментов другого. Скорее можно говорить о «разграблении» сочинения, рассматриваемого автором как предназначенное забвению (кстати, из всех произведений Тертуллиана именно в Ad nat. содер-

жится более всего лакун). Так, в Ad nat., II, 2 говорится о физических богах философов. Пассаж из этой главы о платонических и эпикурейских представлениях о Боге (Ad nat., II, 2, 8), вошел в Apol. (Apol., 47, 6). В Ad nat., II, 8 речь идет о родовых богах народов и городов; упоминаются Атаргатис сирийцев, Келеста африканцев, Варсутина мавров, Обод и Дусар арабов, норикский Белен, а также Дельвентин у жителей Казина, Висидиан у жителей Нарнии, Нумитерн у жителей Атины, Анхария у жителей Аскола и Нортия у жителей Вольсиний (Ad nat., II, 8, 6). В Apol. упомянуты: Атаргатис, Дусары, Белен, Келеста, царьки мавров, Дельвентин, Висидиан, Анхария, Нортия, Валентия, Гостия и Юнона Куррис (Apol., 24, 8). В Ad nat., II, 10 повествуется об обожествлении блудницы Ларентины; при этом она сопоставляется с Церерой. В Apol., 13, 9 говорится о почитании язычниками публичной женщины Ларентины «наряду с Юнонами, Церерами и Дианами». В Ad nat., II, 16 речь идет также о богах-«первооткрывателях», которые сравниваются со смертными, в частности с Гнеем Помпеем, доставившим в Италию понтийскую вишню (Ad nat., II, 16, 5). В Apol. на месте Помпея появляется в соответствующем контексте Лукулл (Apol., 11, 8). Известно, что и трактат «Против иудеев» во многом дублирует Adv. Marc., однако эти работы были предназначены для двух совершенно разных аудиторий, в отличие от адресованных язычникам Ad nat. и Apol.

По нашему мнению, Тертуллиан, познакомившись с Protr., обнаружил некоторые моменты в своей работе, сближавшие ее с произведением Климента, чья концепция христианства и отношение к языческой культуре очень сильно отличались от взглядов карфагенского автора, полагавшего, что между Афинами и Иерусалимом нет ничего общего.

Обратим внимание на слова Тертуллиана из 1-й главы De test., где говорится о том, что человеку, пожелавшему найти свидетельства христианской истины у поэтов или философов, потребуется великая любознательность и превосходящая ее память. По мнению Тертуллиана, гораздо лучшим свидетелем является человеческая

душа. Здесь латинский апологет оспаривает методологию таких защитников христианства, как Иустин Мученик и Климент Александрийский, учивших о дохристианском действии Логоса среди язычников. Отказываясь в Apol. от рассмотрения философского учения о богах, Тертуллиан демонстрирует свое полное несогласие с Климентовой интерпретацией христианского Откровения. Своеобразным спором с александрийским автором является употребление Тертуллианом словосочетания «вакхические мистерии» в Apol., 37, 2. Климент с вакхическими мистериями сравнивал христианские таинства.

Подведем итог: Ad nat. представляет собой незавершенный труд, издание которого было прервано по воле автора. Признать точку зрения Ж.-К. Фредюйя не представляется возможным, поскольку трудно говорить об оригинальности труда, практически каждая глава которого в той или иной мере была использована в Apol. De test. находится далеко не в таком соотношении к Apol., как Ad nat.

Послание **«К Скапуле»** (Scap.) — последнее из адресованных языческой аудитории сочинений Тертуллиана, написанное в 212 г., — заметно отличается от его «Апологетика», созданного летом или осенью 197 г. Наиболее яркими отличиями Scap., кроме краткости (пять глав против пятидесяти глав Apol.), являются использование многочисленных примеров божественного наказания преследователей христиан и сокращение апологетической составляющей. Если в Apol. Тертуллиан ставил перед собой задачу добиться, чтобы истину не осуждали, не узнав (ср.: Apol., 1, 2), то в Scap. он желает предостеречь язычников от опасности, которую таит в себе осуждение христиан: «Мы выпустили эту книжку, не за себя опасаясь, но за вас...» (Scap., 1, 2). Scap., таким образом, оказывается *увещевательным посланием* с апологетическими чертами, чем напоминает Послание апостола Павла к Галатам[1] (ср.: «о, несмысленные галаты»,

[1] «*Гал.* можно рассматривать как *увещевательное* послание с некоторыми апологетическими чертами». См.: *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. Пер. с англ. В. В. Полосина под ред. А. Л. Хосроева. СПб., 2000. С. 204.

Гал. 3: 1 — «мы скорбим о вашем невежестве», Scap., 1, 3). В свою очередь «Апологетик», по словам Эберхарда Хека, был оформлен как судебная защитительная речь. При этом ученым отмечается, что из всех сохранившихся апологетических работ как речь можно рассматривать только ее, а также «негативно-эпидиктическую» «Речь к эллинам» Татиана и «Прошение о христианах» Афинагора.[1] Разумеется, следует иметь в виду, что «от "классической" защитительной речи христианская апология как разновидность словесного искусства имела значительные отличия».[2] Л. Дж. Свифт замечает, что «судебная природа "Апологетика" должна пониматься в более широком <...> смысле».[3]

По мнению Э. Хека, карфагенский автор в Apol. «не находит правильного ответа» на римское учение о religio как причине величия Рима, и трудом, в котором он создает христианскую традицию примеров наказания тех, кто презирает истинного Бога, оказывается написанное им спустя 15 лет послание «К Скапуле».[4] Немецкий ученый полагает, что Тертуллиан в Apol. не приводит такие примеры, которые могли бы произвести впечатление на языческих читателей, потому что в 197 г. он просто не имел их в своем распоряжении. Анализируя гл. 3 Scap.,[5] Э. Хек указывает, что упомянутое

[1] *Heck E.* Μὴ 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. S. 23.

[2] *Вдовиченко А. В.* Христианская апология. Краткий обзор традиции//Раннехристианские апологеты II–IV вв. Переводы и исследования. М., 2000. С. 23.

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

[4] Ср.: *Heck E.* Op. cit. S. 18.

[5] Ниже приводится перевод этой главы: «1. Однако, как мы сказали выше, наша скорбь неизбежна, потому что ни один город, проливший нашу кровь, не останется безнаказанным. Как <было> при наместнике

в ней разорение христианских кладбищ происходило в 203 г., продолжительные ливни, сопровождающиеся наводнением, были в 211 г., гроза — в 211 (или 212) г., солнечное затмение в Утике —

Гилариане, когда народкричал о земле (areae) для христианских погребений: "Да не будет <им> земли!" У них самих не стало земли для молотьбы (areae), ибо они не собрали урожай. 2. Очевидно, впрочем и то, что́ должны были напомнить человеческому роду прошлогодние ливни, — разумеется, потоп, который был и прежде из-за людского неверия и несправедливости. <Люди,> видевшие огни, что недавно висели ночью над стенами Карфагена, знают, чем они угрожали. И оцепеневшие <от грохота> знают, что́ означали предшествующие удары грома. 3. Это все — знаки грозного Божьего гнева, о котором мы, сколько в наших силах, должны возвещать и предупреждать <вас>, вымаливая в то же время <у Бога>, чтобы этот гнев имел местный характер. Ведь те, которые поиному толкуют его частные проявления, в свое время испытают его во всей его полноте и завершенности. Ведь и солнце в Утическом округе, когда <его> свет почти затмился, явилось чудесным знамением постольку, поскольку при обычном затмении с ним, находящимся в своем зените и жилище, такое случиться не могло. У вас есть астрологи, <спросите у них об этом>. 4. Мы можем также рассказать тебе и о смертях некоторых наместников, которые в конце своей жизни осознали, что согрешили, когда мучили христиан. Вигеллий Сатурнин, который первым здесь поднял на нас меч, лишился зрения. Клавдий Луций Герминиан в Каппадокии, разгневавшись на то, что его жена перешла в эту секту, начал жестоко расправляться с христианами. А в нем, оставленном всеми в его резиденции, пораженном заразной болезнью, стали кишеть черви. "Пусть никто не знает <об этом>, — говорил он, — чтобы не радовались христиане и не надеялись христианки!" Впоследствии поняв свою ошибку, — ведь под пытками он заставил некоторых отступиться от своих убеждений, — он умер уже почти как христианин. Цецилий Капелла воскликнул при постигшей Византий катастрофе: "Радуйтесь, христиане!" 5. Но те, которым кажется, что они так и не понесли наказания, еще предстанут перед Господним судом в оный день. Мы желаем тебе, чтобы

в 212 г. Сатурнин ослеп после 180 г., однако для Тертуллиана это должно было оставаться «малоговорящим частным случаем». Случай с Герминианом «не датирован» и в 197 г. еще мог быть апологету неизвестным. Относя историю с Цецилием Капеллой к 195 или 196 г.,[1] Э. Хек замечает, что ее важность могла быть оценена только в 197 г. или позднее. Случай с Мавилом, по его словам, произошел в 212 г.[2]

Непонятно, однако, почему Тертуллиан, упоминавший в Apol. Нигера, не придал значения событиям в Визáнтии, которые привлекли его внимание лишь спустя 15 лет. То же самое касается сообщения о Сатурнине. Известно, что Тертуллиан живо реагировал на происходящее в мире. Он упоминает в «Апологетике» продолжающиеся преследования сообщников Альбина и Нигера (Apol., 35, 11),[3] т. е. немедленно откликается, будучи «первым политическим журналистом»,[4] на современные ему события. Он ссылается на «мавров, маркоманнов и самих парфян», которых христиане,

---

<это> предостережение осталось только предостережением, так как, когда тот же Цецилий осудил на растерзание зверями Мавила из Адрумета, тотчас последовала болезнь, а теперь по этой же причине — порча крови» (Пер. Л. В. Братухиной).

[1] В рассказе о Капелле речь идет о разорении города, принявшего сторону Песценния Нигера, императором Септимием Севером в конце 195 — начале 196 г., т. е. за полтора года до написания «Апологетика». См.: *Геродиан.* История императорской власти после Марка. М., 1996. С. 212, прим. 34.

[2] *Heck E.* Op. cit. S. 145.

[3] На основании этого упоминания Й. В. Ф. Борлефс заключает, что «Апологетик» «был написан немного позже июня 197 г., после возвращения императора Севера в Рим» / См.: *Borleffs J. W. Ph.* De Tertulliano et Minucio Felice. Groningae, 1926. P. 9–10. Согласно Т. Д. Барнесу, «Апологетик» был написан осенью 197 г. или некоторое время спустя. См.: *Barnes T. D.* Tertullian: a historical and literary study. P. 34.

[4] *Frend W. H. C.* Martyrdom and persecution in the early Church. Oxford, 1965. P. 365.

распространившиеся по всему свету, якобы превосходят численностью и при желании могли бы быть более опасными (Apol., 37, 4), из чего можно заключить, что он работал над «Апологетиком» перед войной с парфянами, которая началась осенью 197 г. и оказалась легкой.[1] Мы видим, что карфагенский апологет пишет о фактах, которые могут быть полезными для него, не ожидая, пока они перестанут быть «малоговорящими частными случаями» или, напротив, окажутся устаревшими.

Кроме того, странно предполагать, что за 15 лет, отделявшие написание Apol. от написания Scap., в распоряжение Тертуллиана попало такое количество информации о «карах притеснителей христиан», которого ему не предоставили 133 года, миновавшие с первых гонений эпохи Нерона (64 г.). Следует учесть, что карфагенский автор ни словом не упомянул о злой смерти Нерона и Домициана как наказания за репрессии против христиан. «Справьтесь в своих архивах; из них вы узнаете, что Нерон, неистовствуя, первым обратил кесарев меч против этой секты, именно тогда возникшей в Риме. Но мы даже гордимся, имея такого виновника нашего осуждения. Ведь знающий Нерона поймет, что тот мог осудить лишь какое-то великое благо. Нападал на нас и Домициан, недалеко ушедший от Нерона в жестокости; но, будучи все-таки человеком, он без труда остановил начатое, вернув даже тех, которых сослал. Таковы всегда наши гонители: несправедливые, нечестивые, гнусные, которых вы сами обычно осуждали и восстанавливали в правах осужденных ими» (Apol., 5, 3–4). Тот факт, что в Scap. упоминаются события недавнего прошлого, говорит не столько о том, что ранее таких событий не было, сколько о желании автора послания использовать современные примеры.

В Apol. Тертуллиан отстаивал недифференцированное распределение Божьих кар: «Ведь Тот, Кто однажды назначил вечный суд после кончины века, не спешит отделить добрых от злых (это

[1] *Borleffs J. W. Ph.* Op. cit. P. 9–10.

отделение является условием суда) до нее. Он пока одинаков по отношению ко всякому роду людей и в Своем снисхождении, и в Своем порицании. Он пожелал, чтобы и счастье доставалось равным образом и непосвященным, и горе — Его собственным служителям, чтобы мы все изведали одинаково и ласковость Его, и суровость» (Apol., 41, 3). Но делал он это не из-за недостатка примеров обратного, а из-за того, что, в соответствии с требованием жанра апологии, желал, прежде всего, защитить христиан и, скорее, обвинить язычников,[1] чем обратить их в свою веру.[2] Действительно, в Apol. нет прямого призыва принять христианство. На фоне одинаковых выводов показателен контраст следующих заявлений в последних главах Apol. и Scap.: «Распинайте, истязайте, осуждайте, истребляйте нас: ведь доказательством нашей невинности служит ваша несправедливость. Поэтому Бог допускает, чтобы мы это терпели. <...> И все же ничего вам не дает ваша, становящаяся раз за разом все более утонченной, жестокость. Она скорее играет роль приманки, привлекая людей к нашей секте. Мы делаемся более многочисленными после каждого проведенного вами покоса: кровь христиан есть семя» (Apol., 50, 12–13). «Пожалей себя, если не нас. Пожалей Карфаген, если не себя. Пожалей провинцию, которая,

[1] «Раннехристианским апологиям II–IV вв. отнюдь не свойственен оборонительный, "защитительный" характер. По сути дела, труды Отцов Церкви представляют собой религиозные памфлеты, полные резких выпадов против традиционной религии и освящаемого ею государственного устройства». См.: *Большаков А. П.* Раннехристианские апологии: происхождение и содержание // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. Вып. 5. М., 2002. С. 162.

[2] Утверждение М. фон Альбрехта, что «Тертуллиан своим *Apologeticum* создает до некоторой степени новый жанр. У греков защитительная речь и призыв к обращению в свою веру существовали лишь по отдельности», является достаточно спорным. См.: *Альбрехт М., фон.* История римской литературы / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2005. Т. 3. С. 1670.

когда твои намерения стали очевидны, оказалась незащищенной перед вымогательством солдат и личных врагов каждого. <...> И однако не угаснет эта секта, которая, чтоб ты знал, тогда более созидается, когда кажется разрушаемой» (Scap., 5, 3–4). Призыв к оппонентам в Apol., 50, 12 вполне соответствует жанру судебной или политической речи.[1] Призывы к жалости в Scap. выдают принадлежность произведения совсем к иному, увещевательному жанру.

Несмотря на то, что у Тертуллиана, по словам А. Аммана, «совершенно отсутствуют вкус и чувство меры»,[2] карфагенский писатель никогда не забывал о риторических правилах. Тот факт, что в тертуллиановских сочинениях мало прямых цитат, содержащих полный стих, говорит о том, что Тертуллиан строго следовал правилу стиля (die Stilregel), не допускавшему вкрапления стихов в искусно составленной прозе (in der kunstmässigen Prosa).[3] Итак, Тертуллиан не угрожал язычникам в Apol. потому, что не хотел ломать, несмотря на все свое новаторство, рамки жанра.[4]

---

[1] Ср.: «Теперь, Катилина, продолжай идти тем путем, каким ты пошел» (*Cic.* Cat., I, 5, 10; пер. В. О. Горенштейна).

[2] *Амман А.* Путь Отцов. Краткое введение в патристику. Пер. с фр. М., 1994. С. 49.

[3] *Hagendahl H.* Von Tertullian zu Cassiodor. S. 19.

[4] Э. Хек, пытаясь доказать, что у Тертуллиана еще в Apol. было намерение приводить примеры наказания гонителей (см.: *Heck E.* Op. cit. S. 143–144), не учитывает его стремление оставаться в пределах одного жанра. Карфагенский автор может в адресованном христианам не защитительном сочинении «О зрелищах» со злорадством писать о посмертных муках их притеснителей, может намекать на эти кары в Apol., 48, 15, однако он избегает предостережений и поучений в речи, хотя и не рассчитанной на прочтение в зале суда, но все же формально относящейся к судебному красноречию. Ведь «"Апологетик" — это не что иное, как проведенная по всем правилам правовой аргументации судебная защита христиан». См.: *Дуров В. С.* Латинская христианская литература III–V веков. СПб., 2003. С. 13. Предостережения же и поучения более соответствуют жанру *увещевания* или *послания*.

Кроме того, примеры неотвратимого божественного возмездия преследователям уменьшили бы трагический пафос слов «когда вы осуждаете нас, Бог нас оправдывает» (Apol., 50, 16). Если Бог наказывает гонителей уже в этом веке, зачем вообще нужна защитительная речь? Если у христиан есть такой Защитник, излишними делаются любые апологии. Опытный юрист, Тертуллиан не желал дать своим гипотетическим оппонентам возможность подобного возражения.

Таким образом, причина появления отличий между Scap. и Apol. заключается не в появлении у апологета новой информации, а в его решении обратиться к новому жанру: перейти от «ораторской прозы» к «посланию». Причины этого решения нам неизвестны. Мы можем лишь предположить, что одной из них было некоторое внутреннее противоречие, некая логическая уязвимость, органически присущая апологетической речи. Уязвимость, которую Тертуллиан осознавал еще в 197 г., когда задавал вопрос от лица язычников: «Почему же, — говорите, — вы жалуетесь, что мы вас преследуем, если сами хотите страдать, в то время как должны были бы любить тех, которые причиняют вам желанные страдания? Разумеется, мы желаем страданий, но так же, как и солдат желает войны. Ни один охотно не идет на нее, так как она несет ужас и опасности. Однако тот, кто жаловался на сражение, сражается изо всех сил и, побеждая в нем, радуется, ибо получает и славу, и добычу. Наше сражение начинается, когда нас вызывают перед судилища, чтобы мы там, рискуя жизнью, боролись за истину. Победа же заключается в получении того, за что ты боролся. Эта победа приносит и славу угождения Богу, и награду — жизнь в вечности» (Apol., 50, 1–2). Однако возражение оппонентов остается логически не опровергнутым: если залогом жизни в вечности является мученичество, то христианам, желающим победы, следует стремиться к нему. В трактате «О душе» Тертуллиан утверждает, что достижение рая сразу после смерти — привилегия мучеников: «Каким образом явленная Иоанну в духе область рая, которая расположена под алтарем, не показала никаких душ, кроме душ мучеников? Но почему же Перпетуя, мужествен-

нейшая женщина, в день мученичества в откровении увидела там одних лишь мучеников, если не потому, что никому меч, привратник рая, не уступает, кроме тех, кто умер во Христе, а не в Адаме?» (*Tert.* De an., 55, 4). Таким образом, желание Тертуллиана защитить христиан от гонений оказывалось необоснованным. В Scap. упор делается на другом: автор послания, руководствуясь христианской заповедью любви к недругам, желает спасти их от Божьего гнева. Эта позиция является логически безупречной.

Среди многочисленных догматико-полемических сочинений Тертуллиана особое место занимает трактат **«О душе»** (De an.), в котором Тертуллиан полемизирует не с конкретным еретическим учением (как в сочинениях «Против Гермогена», «Против валентиниан», «Против Праксея»), а с теми положениями учений античных философов, которые еретики используют в своих целях. Этот трактат важностью затрагиваемых в нем проблем превосходит другие тертуллиановские тексты (такие как «Скорпиак», «О плоти Христа», «О воскресении плоти»), в которых рассматриваются частные вопросы. В нем, как и в других произведениях названной тематической группы, содержится огромное количество ссылок на Библию, призванных подкрепить авторские суждения или опровергнуть мнения оппонентов. Эти ссылки представляют собой: а) реминисценции (например: «сокровище Саула было там, где и сердце его» (De an., 57, 9); ср.: *Мф.* 6: 21); б) аллюзии (например: «меч, привратник рая» (De an., 55, 4); здесь Тертуллиан использует то же слово, что и Септуагинта, — romphaea, ср.: *Быт.* 3: 24); в) парафразы (например: «тот, кто опережал при рождении [Исав], удерживался отстающим [Иаковом], еще не до конца вышедшим, родившимся только рукою» (De an., 26, 3); ср.: *Быт.* 25: 24–26); г) цитаты (например: «Что это с сыном Киса? Неужели и Саул в пророках?» (De an., 11, 5); ср.: *1 Цар.* 10: 11).

Рассмотрим использование Тертуллианом библейских цитат, в некоторых случаях представляющих собой фрагменты переводов на латинский язык Св. Писания, выполненных задолго до создания блаж. Иеронимом Вульгаты.

Тертуллиан хорошо знал греческий: существовало несколько его сочинений, написанных на этом языке, но не сохранившихся до наших дней[1]. Поэтому он мог опираться не только на латинский перевод Библии (А. А. Столяров предполагает, что перевод, которым пользовался Тертуллиан, тождественен т. н. Итале[2]), но и на Септуагинту.[3] Однако выяснение того, когда Тертуллиан опирался при цитировании на нее, а когда на один из существовавших в его время латинских переводов (старолатинский перевод Библии не был целостным: «...книги переводились по нескольку раз, и нет такой версии, где все 27 книг были бы переведены одним и тем же переводчиком»[4]), является довольно сложным и непринципиальным: старая латинская версия (Vetus Latina) весьма точно следует Септуагинте[5], будучи выполненной на ее основе.[6] При сопоставлении же библейских цитат у Тертуллиана с греческим и еврейским текстом Библии становится очевидным, что Тертуллиан следовал той ее версии, которая представлена именно переводом LXX: его древнееврейский источник сильно отличается от масоретского текста, переводов на арамейский (таргумов), сирийский (Пешитты), латинский (Вульгаты) и многих кумранских текстов.[7]

В 11-й главе автор трактата «О душе» цитирует пророка Исаию (*Ис.* 57: 16): «Дух от Меня вышел и дыхание **всякое** Я сотворил

---

[1] См.: *Альбрехт М., фон.* Указ. соч. С. 1665.

[2] *Столяров А. А.* Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение//Тертуллиан. Избранные сочинения/Пер. с лат., общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М., 1994. С. 23.

[3] «Хотя тогда уже была Библия на латинском языке, Тертуллиан предпочитает читать ее по-гречески и текст переводит сам». См.: *Альбрехт М., фон.* Указ. соч. С. 1669.

[4] *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения/Пер. с англ. С. Бабкиной. М., 2002. С. 305–306.

[5] *Sidwell K.* Reading Medieval Latin Cambridge, 1995. P. 29.

[6] *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. Пер. с англ. К. Бурмистрова, Г. Ястребова. М., 2001. С. 133.

[7] Там же. С. 128.

(spiritus ex me prodiuit, et flatum omnem ego feci)» (De an., 11, 3). Выделенного слова не было в еврейском тексте (где слово «душа, дыхание» стоит во множественном числе), но оно есть в греческом переводе. Кроме того, в оригинале речь идет не о том, что дух вышел от Бога (так в Септуагинте), а о том, что он «ослабнет» перед Ним. В 32-й главе цитируется 21-й стих из 49/48 Псалма: «Уподобился, — говорит, — человек неразумным вьючным животным (assimilatus est, inquit, homo inrationalibus iumentis)» (De an., 32, 8). Греческий же перевод гласит: «уподобился <человек> скоту неразумному и стал похож на него». Эти же слова встречаются и выше (De an., 48: 13). В оригинале сказано: «<...> подобен скоту, <который> погибает» (*Пс.* 49/48: 13, 21). У использованного в рассматриваемых стихах еврейского глагола דמה [dmh], имеющего в пассивной породе nif'al значения «умолкать», «гибнуть», есть омоним со значением «быть похожим». В 35-й главе Тертуллиан цитирует пророка Малахию: «И вот, Я пошлю вам Илию Фесбитца (et ecce mittam uobis Helian Thesbiten)» (De an., 35, 5). Очевидно, что в этом месте автор трактата опирался на Септуагинту или на ее латинский перевод: греческий текст имеет следующий вид: «И вот, Я посылаю вам Илию Фесбитца» (*Мал.* 3: 22). Но в еврейском тексте говорится об «Илии пророке» (*Мал.* 3: 23 = 4: 5). Подобную зависимость от версии, представленной Септуагинтой, мы обнаруживаем также и в 38-й главе: «Вот, Я дал вам все в пищу, словно зелень скошенной травы (ecce dedi uobis omnia in escam tamquam olera faeni)» (De an., 38, 3). В Септуагинте, в отличие от еврейского текста, согласно которому Бог дает людям в пищу «все, как зелень травы», сказано: «<...> в пищу: словно зелень (скошенной) травы, Я дал вам все» (*Быт.* 9: 3). В 45-й главе Тертуллиан использует слово, встречающееся и в Септуагинте: «И наслал Бог экстаз (ecstasin) на Адама, и тот уснул» (De an., 45, 3). В греческом переводе стоит слово ἔκστασις (*Быт.* 2: 21).

В приведенных местах цитаты довольно точно воспроизводят текст Септуагинты. Однако достаточно часто дело обстоит иначе.

Одна и та же библейская фраза в пределах рассматриваемого сочинения может выглядеть по-разному. В *Мф.* 5: 28 сказано: «Всякий, смотрящий на женщину, вожделея ее, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем». Тертуллиан на это место в разбираемом трактате ссылается трижды. В 15-й главе евангельская цитата имеет вид: «кто посмотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал в сердце» (qui uiderit feminam ad concupiscendum, iam adulterauit in corde) (De an., 15, 4); в 40-й и 58-й главах пропущено слово feminam «женщину», причем в 40-й с предлогом ad употреблено существительное (ad concupiscentiam) (De an., 40, 4), в 58-й — герундий (ad concupiscendum) (De an., 58, 6). Дважды цитирует Тертуллиан *Быт.* 2:23–24: «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** (это теперь кость от костей моих и плоть от плоти моей; поэтому оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут оба одной плотью)» (De an., 11, 4) и «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** (это — кость от костей моих и плоть от плоти моей, она будет названа женщиной; потому оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут оба плотью одной)» (De an., 21, 2). По-разному он передает слова апостола Павла (*Еф.* 2: 3): «<мы> были некогда по природе сыновьями гнева» (fuimus aliquando natura filii irae) (De an., 16, 7) и «были и мы некогда по природе сыновьями гнева» (fuimus et nos aliquando natura filii irae) (De an., 21, 4). Г. Рёнш дает следующее объяснение подобным разночтениям: во-первых, Тертуллиан свободно цитировал по памяти, во-вторых, в его время существовали различные переводы Библии, которыми он мог пользоваться.[1] Б. М. Мецгер замечает, что христианские авторы

[1] *Rönsch H.* Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache durch Beispiele erläutert. 2. Ausg. Marburg, 1875. S. 3.

при цитировании обращались к соответствующему отрывку в рукописи, если цитата была длинной; «короткие же цитаты чаще воспроизводились по памяти».[1] Следует отметить, что и в самом Евангелии мы находим достаточно много неточных ветхозаветных цитат. Например: *Мк.* 1: 2 — *Мал.* 3: 1, ср.: *Исх.* 23: 20; *Мк.* 7: 6 — *Ис.* 29: 13; *Мк.* 14: 27 — *Зах.* 13: 7, и т. д. Известно, что до конца I в. христианской эры рукописи Ветхого Завета весьма отличались одна от другой.

В неточностях, допускаемых Тертуллианом при цитировании, можно обнаружить повторяющиеся черты. Прежде всего следует отметить перестановку отдельных слов или их сочетаний в библейских фразах.

Перевод греческого текста Библии (Септуагинты и Нового Завета)	Перевод латинского текста трактата «О душе»
«смешивают вино с **водой**» (*Ис.* 1: 22).	«смешивающие **во́ды** с вином» (3, 2).
«И вдунул в лице его **дыхание жизни**» (*Быт.* 2: 7).	«И вдохнул <...> Бог **дыхание жизни** в лице человека» (3, 4); ср.: «<...> и вдохнул в него **дыхание жизни**» (26, 5).
«и будут оба плотью **одной**» (*Быт.* 2: 24; *Еф.* 5: 31).	«и будут оба **одной** плотью» (11, 4); ср.: «<...> плотью **одной**» (21, 2).
«<...> и сердца его **наблюдатель** истинный» (*Прем.* 1: 6).	«<...> читаем о Боге как об исследователе и **наблюдателе** сердца» (15, 4).

[1] *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. В. С. Кузнецова, Д. В. Дмитриева, О. Ю. Самарина. М., 1996. С. 87.

«почему мыслите дурное **в сердцах ваших**?» (*Мф.* 9: 4).	«что помышляете **в сердцах ваших** дурное?» (15, 4).
«вы от отца **дьявола** есть» (*Ин.* 8: 44).	«вы от **дьявола** отца есть» (16, 7).
«<...> что́ мы услышали, что́ **увидели** <...> » (*1 Ин.* 1: 1).	«что́ мы **увидели,** <...> что́ услышали <...>» (17, 14).
«Прежде, чем Я образовал тебя **во чреве**, Я познал тебя» (*Иер.* 1: 5).	«Прежде, чем Я тебя **во чреве** образовал, Я познал тебя» (26, 5).
«Бог не есть Бог мертвых, но **живых**» (*Мф.* 22: 32).	«Бог — Бог **живых**, не мертвых» (26, 5).
«Уподобился <человек> скоту **неразумному**» (Пс. 48:13, 21).	«Уподобился <...> человек **неразумным** (вьючным) животным» (32, 8).
«И он пойдет перед Ним в духе и **силе** Илии» (*Лк.* 1: 17).	«И сам <...> пойдет перед народом в **силе** и в духе Илии» (35, 6).

Факт перестановки говорит о том, что Тертуллиан здесь приводил цитаты по памяти или изменял порядок слов намеренно, — переводчик не допустил бы такие чисто формальные искажения, даже если это был автор т. н. «западного типа текста», отличавшийся своей склонностью к парафразу.[1] Латинские переводчики Библии обычно сохраняли порядок слов.[2] О том, что Тертуллиан цитировал по памяти, говорит и то обстоятельство, что он соединяет слова, относившиеся в библейском тексте к разным высказываниям. Так, во 2-й главе своего трактата он замечает: «**Бесконечные**

[1] *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета... С. 129.

[2] Дуров В. С. Латинская христианская литература III–V веков. С. 9.

же **прения** и апостол запретил» (De an., 2, 7). Речь идет о *1 Тим.* 1: 4: «<...> и не заниматься мифами и генеалогиями бесконечными, которые **прения** вызывают». Ниже (De an., 35, 2) мы также обнаруживаем контаминацию: «любите недругов ваших <...> и молитесь за проклинающих (букв.: злословящих) вас». И у Матфея (5: 44), и у Луки (6: 7) говорится о любви к врагам, однако, согласно обоим евангелистам, проклинающих следует благословлять (*Мф.* 5: 44; *Лк.* 6: 28), молиться же — за обидчиков (*Мф.* 5: 44, *Лк.* 6: 28) и за гонителей (*Мф.* 5: 44).

Встречается и обратное явление, представляющее собой hendiadys, т. е. фигуру, при которой одно понятие обозначается двумя словами, соединенными союзами: «сердца его наблюдатель истинный» (*Прем.* 1: 6) — «мы читаем о Боге как об исследователе и наблюдателе (scrutatorem et dispectorem) сердца» (De an., 15, 4). Неоднократно Тертуллиан использует однокоренные слова в тех фразах, в которых в греческом тексте стояли слова с разными корнями.

Библия	«О душе»
«Если кто к епископству стремится (ὀρέγεται), доброго дела желает (ἐπιθυμεῖ)» (*1 Тим.* 3: 1).	«Если кто епископства желает (concupiscit), хорошего дела желает (concupiscit)» (16, 6).
«<...> что́ мы услышали, что́ увидели (ἑωράκαμεν) глазами нашими, что́ рассматривали (ἐθεασάμεθα), и <что́> руки наши осязали о Слове жизни» (*1 Ин.* 1: 1).	«что́ мы увидели (uidimus), <...> что́ услышали, глазами нашими увидели (uidimus), и руки наши <это> осязали о Слове жизни» (17: 14).
«<...> и вдунул (ἐνεφύσησεν) в лице его дыхание (πνοήν) жизни» (*Быт.* 2: 7).	«и образовал Бог человека и вдохнул (flauit) в него дыхание (flatum) жизни» (26, 5).

В отдельных случаях Тертуллиан заменял глаголы с абстрактным значением глаголами с более конкретным значением.

Библия	«О душе»
«И если хотите принять (δέξασθαι) <...>» (*Мф.* 11: 14).	«И если хотите слышать (audire), это — Илия, который должен прийти» (35, 5).
«Иначе дети ваши нечистые есть (ἐστιν)» (*1 Кор.* 7: 14)	«Иначе <...> нечистыми рождались бы (nascerentur)» (39, 4)

Среди приведенных отступлений Тертуллиана от библейского текста некоторые можно объяснить не столько произволом памяти этого автора, сколько его желанием подчинить все, с чем он работает, своему творческому замыслу. Так, в De an. (15, 4) он, в отличие от евангелиста Матфея, акцентирует внимание не на том, что книжники мыслили дурное, а на том, что они делали это в своих сердцах (15-я глава посвящена доказательству того, что у души есть ведущее начало, пребывающее в сердце). В De an. (17, 14) Тертуллиан, сказав сначала о зрении, слухе, вкусе, осязании и имея в виду этот порядок при перечислении чувств, переставил слова в пассаже из Послания Иоанна. В 26-й главе автор трактата, пытаясь доказать, что душа есть у младенцев, еще находящихся в материнском чреве, ставит более важное для него в данном контексте слово раньше менее важного: не «образовал во чреве», а «во чреве образовал». В 16, 6 предложение с фразой из *1 Тим.* 3: 1 имеет следующий вид: «И апостол говорит о желании: Если кто епископства желает, хорошего дела желает (dat et apostolus nobis concupiscentiam: si quis episcopatum concupiscit, bonum opus concupiscit). Слово concupiscentia в авторской речи предопределяет появление однокоренного глагола в цитате. В 39-й главе Тертуллиан пишет о суевериях, связанных с родами. Поэтому, вероятно, он и заменяет слово «есть» оригинала словом «рождаются».

Итак, Тертуллиан, использовавший Септуагинту (или ее латинский перевод), допускал, подобно многим другим христианским

писателям, отклонения от оригинального текста. В большинстве случаев причина этого — цитирование по памяти. Иногда изменение текста происходит в соответствии с волей автора трактата. Известно критическое отношение Тертуллиана к используемому им латинскому переводу Библии в тех случаях, когда этот перевод затруднял его полемику с оппонентами.[1] Библейские тексты были для автора трактата не «сакральными», не подлежащими какому бы то ни было изменению формулами, а инструментом, при помощи которого можно сокрушить противников. Любопытно, что из двух латинских эквивалентов греческого слова «Библия» — instrumentum и testamentum (терминов, использовавшихся в римском праве, из которых первый означал письменный контракт, а второй — завещание) — Тертуллиан предпочитал instrumentum.[2] Его творческое отношение к священным текстам вполне соответствует его «монтанистскому» убеждению, что Откровение не закончилось и после апостола Иоанна (De an., 9, 3). Главное для Тертуллиана — вера, а не начитанность в Писании (см.: *Tert*. De praescr., 14, 3).

В качестве примера сочинения из практико-аскетической тематической группы возьмем работу **«О венке»**, в которой автор доказывает недопустимость для христиан как принимать наградные венки на военной службе, так и вообще служить в армии. Именно в этом произведении, как было сказано выше, Тертуллиан подробно описывает обряд посвящения в третью степень мистерий Митры. Ставя в пример не решающимся отказаться от наградного венка воинам-христианам «воина Митры», он говорит: «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, на плечо, пожалуй,

[1] *Rönsch H.* Op. cit. S. 3–4.

[2] *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / Пер. с англ. Д. Гзгзяна. 3-е изд. М., 2001. С. 158.

перенести <бога>; и его сразу начинают считать воином Митры, если он сбросит венок, если скажет, что тот заключается для него в его боге (coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre <dei> dicens Mithran esse coronam suam, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit)» (*Tert.* De cor., 15, 3). Такое чтение рукописей, предложенное Е. Кройманном на основании слов si eam in deo suo esse dixerit конъектура dei («бога»), а также комментарий в двуязычном издании Fabio Ruggiero (Mailand, 1992) не удовлетворили Эккехарда Вебера. Немецкий ученый предложил в этом не вполне понятном месте заменить слово humerum «плечо» словом humum «земля».[1] Таким образом, согласно ему, человек, посвящающийся в таинства Митры, должен был сбросить предложенный ему венок на землю.

Однако глагол transferre «переносить» препятствует такому пониманию данного пассажа. В других своих сочинениях Тертуллиан никогда не употребляет это слово в значении deiicio, «сбрасывать».[2] В лучшем случае речь идет о нисхождении в преисподнюю:

[1] *Weber E.* Zwei Gedanken zum Mithraskult//Hyperboreus. 2001. Vol. 7. Fasc. 1–2. P. 329–331.

[2] Примеры использования апологетом различных форм слов с корнями fer-, tul-, lat- и приставкой trans-: Ad nat.: речь идет об обращении обвинений против самих обвинителей (I, 11, 5); о пересадке дерева (I, 12, 11); о переносе имени Бога на лжебогов (II, 4, 6); об аллегорическом толковании (II, 12, 20); о переносе кого-либо на небо (II, 15, 1); о замене одного другими (II, 16, 2). Ad mart.: о переносе из темницы (т. е. мира) в убежище (т. е. в темницу) (2, 4); о воображаемом переносе человека его душою (2, 10). Apol.: о переносе благодати на кого-либо (21, 6); о переносе почитания с одного на другое (21, 27); о переносе (возложении) надежды на кого-либо (24, 4); о распространении слова Божия (31, 1); о преображении вида мира (48, 12). De test.: о переселении души из человека в животных (4, 2, ср.: De an., 32, 2; 32, 4; 32, 7–8). De praescr.: о переходе

quod ad inferna transfertur post diuortium corporis (De an., 7, 3). Написание humum не встречается в исследуемом отрывке ни в одном кодексе. В Парижском кодексе (Агобардинском) вообще от-

к другому благовествованию (27, 3, ср.: Adv. Marc., I 20, 4 и 6; V 2, 4–5). Scorp.: о перенесении на небо всего, чем караются христиане (10, 9; ср.: 10, 13). Adv. Herm.: об «избавлении» Гермогеном Бога от зла (11, 2); о преобразовании к лучшему (37, 1; ср.: 37, 3 и 43, 2); о превращениях (39, 1). De pal.: о перемене одежды (4, 2); об измене природе и скромности (4, 8). Adv. Val.: о переносе Ахамот на вершину (31, 1). De an.: об отнесении слова к кому-либо (35, 3); о переносе Илии (35, 6); о переносе Илии и Еноха (50, 5, ср.: De res., 58, 9; Adv. Iud., 2, 13 и 4, 6 — о Енохе). De carn.: о переносе крови (20, 6). De res.: о лишении собственного свойства (30, 1); о перенесении членов в вечную жизнь (47, 8); о перемещении в вечность (60, 4). Adv. Iud.: о метафорическом использовании названий местностей вместо присущих им грехов (9, 13, ср.: Adv. Marc., III, 13, 9); об изменении прежнего имени (9, 21, ср.: Adv. Marc., III, 16, 3). De bapt.: о переносе духа от Иоанна к Господу (10, 5); о приведении Израиля в пустыню (20, 4). De or.: о чаше из *Лк.* 22: 42 (4, 5, ср.: De fuga. 8, 4); о доставлении пищи (29, 1). Ad ux.: о переходе в ангелоподобное состояние (I, 1, 4). De cult.: о перемене отечества (II, 6, 1). Adv. Marc.: об отнесении к Богу высшего величия (I, 4, 3); о переносе в рай (II, 4, 4; II, 10, 3); об обращении ко злу (II, 10, 4); о перемещении в Царствие Небесное (III, 24, 6); о перенесении нажитого имущества в Вавилон (IV, 15, 9); о переносе имени кровных родственников на других (IV, 19, 11; 26, 13); о том, что переносить можно лишь то, чем человек обладает (IV, 19, 12); о передаче Христу вероучительной власти Моисея и Илии (IV, 22, 11); о переносе (т. е. лишении) веры (V, 7, 13); о переходе от веры в Закон к вере в Евангелие (V, 13, 2); об отделении ссылки на тело Христа от субстанции плоти (V, 19, 6); о переходе от тени (т. е. от образов) к плоти (т. е. к истине) (V, 19, 9). De cor.: о переносе венка (15, 3). De idol.: о передаче обязательства (21, 3). De ex.: о переходе от слов, сказанных от своего лица, к словам, сказанным от лица Господа (3, 6). De fuga: о передвижении горы (14, 1). De mon.: об отнесении нашего состояния ко Христу (5, 6). Deieiun.:

сутствуют слова et in humerum, si forte, transferre. Добавление целого слога, которое к тому же затемняет смысл фразы, представляется маловероятным.

Итак, изменению humerum на humum препятствует как управляющий глагол, так и рукописная традиция. С таким же успехом можно было бы заменить humerum на Homerum «Гомера». Речь в этом случае шла бы о придуманном Тертуллианом на ходу фразеологизме[1] «отослать венок Гомеру»[2] со значением: «вот тебе, Боже, что нам не гоже».

Слова si forte «пожалуй» говорят, вероятно, о том, что плечо не представляло собой объект, на который в митраистском культе было принято возлагать венок, а являлось предметом, название которого случайно пришло в голову автора. Ведь нельзя сказать: «Священник, крестя младенца, погружает его, *пожалуй*, в купель». А куда

о переносе служителя к Илии (9, 5). Adv. Prax.: о приведении людей от многих богов к одному (3, 1); о чередовании (27, 12). В остальных сочинениях Тертуллиана формы рассматриваемых слов отсутствуют.

[1] См. фразеологизм nihil enim ad Andromacham, «<это> не к месту», «не по делу» в сочинении Тертуллиана «О стыдливости» (*Tert.* De pud., 8, 11); ср.: *Strab.* VIII, 6, 23 (381); *Plut.* Symp., I, 1, 5 (615a). Гомер в этом случае выступал бы в той же роли, что и Пушкин в вопросе типа «а работать Пушкин будет?»

[2] «Увенчанный Гомер» упоминается Тертуллианом во II книге «К язычникам»: «Платон решил, что обвинители богов — поэты — должны быть выставлены за порог, и сам Гомер, пусть и увенчанный (ipsum Homerum sane coronatum), подлежит изгнанию из Государства» (*Tert.* Ad nat., II, 7, 11). Чуть выше разбираемого отрывка сказано: «Клавдий заявит, что даже небо в песнях Гомера увенчано (coronatum) звездами (ср.: *Il.* XVIII, 485), — конечно, Богом, конечно, для человека» (*Tert.* De cor., 13, 8); в седьмой главе говорилось о поэтах, писавших о венках. Ср.: «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» (*Tert.* De an., 33, 8).

еще он может его погружать? Однако маловероятно, что в обряде посвящения были допустимы некие произвольные ритуалы. Кроме того, действие, совершаемое по отношению к венку, ниже выражено глаголом deiicio, «сбрасывать» (на это обращает внимание в своей статье и Эккехард Вебер[1]). Глагол transferre, как мы видели, такого значения не имеет. Таким образом, все отсутствующие в Агобардинском кодексе слова (et in humerum, si forte, transferre) оказываются в данном контексте неуместными. Этот факт заставляет нас предположить, что они являются либо позднейшей вставкой, либо испорченным фрагментом, реконструкция которого на данный момент невозможна. Перевод всего пассажа тогда будет иметь следующий вид: «При посвящении в пещере, истинном лагере тьмы, приверженца Митры убеждают возложенный на голову венок, который до этого был ему предложен на мече, словно в подражание мученичеству, убрать рукой со словами, что его венок — это Митра; и его сразу начинают считать воином Митры, если он сбросит венок, если скажет, что тот заключается для него в его боге».

«Против Маркиона». Рассмотрев творчество Тертуллиана сквозь призму различных проблем, встающих перед исследователями его произведений, и погрузившись, так сказать, в атмосферу его рабочего кабинета, перейдем к более частным вопросам, касающимся собственно трактата «Против Маркиона» (написан после 208 г).

Маркион, представитель сирийского гносиса,[2] родился в конце I в. после Р. Х. в малоазийском городе Синопе. Своей аскетической

[1] *Weber E.* Op. cit. P. 330, n. 21.

[2] «Представителей гностицизма делят на восточных, или сирийских, и западных — александрийских. К первым относятся офиты, Сатурнил, Василид, Кердон и Маркион, ко вторым принадлежат Карпократ и Валентин. В восточном гностицизме более заметно влияние персидского живого дуализма, а в западном, или александрийском, явно проглядывает платонизм и отчасти — неопифагорейство». См.: *Поснов М. Э.* История христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель,

жизнью он добился рукоположения в пресвитеры. Однако позже за неправославное учение его отлучил от Церкви его отец, епископ Синопа. Маркион пытался заручиться поддержкой христиан в Эфесе, Смирне, Риме,[1] но после своего отвержения в столице Империи в 144 г. он создал в союзе с еретиком Кердоном собственную «церковь», просуществовавшую в разных районах Средиземноморья до X в. Умер Маркион между 177 и 190 гг. К его «литературному наследию» относятся искаженные им десять посланий апостола Павла и Евангелие от Луки, из которых он исключил всё, противоречащее его учению, объявив это позднейшими вставками апостолов-иудаистов. Кроме того, Маркион написал «Антитезы», в которых старался доказать противоречие между Ветхим и Новым Заветами.[2] После смерти своего основателя его секта раскололась. Позднее маркионизм давал о себе знать в богомильстве, катарстве, альбигойстве.[3]

1964. С. 144. А. Ф. Лосев замечает по поводу такого деления гностиков следующее: «М. Э. Поснов понимает это деление также и тематически, в то время как для нас оно только территориальное» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 259).

[1] Маркион, будучи богатым судовладельцем, «внес в христианскую общину Рима 200 000 сестерций» (см.: *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 146) и «почти сразу занял руководящее положение в римской общине» (Там же. С. 266), однако, в конце концов, «был исключен из римской христианской общины, и ему даже вернули его взнос» (Там же. С. 268).

[2] «<...> Маркион принадлежал к числу образованнейших людей среди христиан того времени. Именно образованность позволила ему создать "Антитезис" — сравнение еврейского Закона и Евангелия Христа, основная цель которого состоит в обнаружении противоречий, несогласованности между ними». См.: *Светлов Р. В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 43.

[3] *Карсавин Л. П.* Святые Отцы и учители Церкви. М., 1994. С. 36.

Система Маркиона дуалистична. Есть благой бог и вечная злая материя, управляемая Сатаной. Согласно Маркиону, мир и человек без ведома благого бога создан суровым, воинственным и справедливым Демиургом или Творцом (существом не совсем понятного происхождения) из вечной материи, над которой властвовал Сатана. Материя пыталась вернуть себе человеческую душу, что ей, в конце концов, удалось: человек согрешил, и возникло язычество. Единственным уделом Творца остался иудейский народ, получивший от Него Закон, по которому грешники посылались в геенну, а праведники — на «лоно Авраама». Чтобы справиться с разрастающимся злом, Творец пообещал иудеям Христа, грядущего победить язычников и дать царство избранному народу, а заодно произвести суд, чреватый осуждением на муки большинства человечества; этот Христос, по Маркиону, и есть Антихрист. Для спасения людей, бывших, с точки зрения Творца, грешниками, благой бог послал в мир своего сына — настоящего Христа. Тот, приняв виртуальную плоть Иисуса, нежданно-негаданно появился в Капернауме в пятнадцатый год правления императора Тиберия и выдавал себя за принадлежащего Творцу Христа, дабы таким образом привлечь к себе иудеев. Творец, Бог-ревнитель, позавидовал Иисусу, о котором ничего не знал, и побудил иудеев погубить его, а Сатана, со своей стороны, подвиг на это язычников. Иисус Христос не рождался и по-настоящему не умирал: смерть его на кресте была лишь кажущейся.[1] Узнав тайну высшего бога и ведя строго аскетическую жизнь, маркиониты, как они считали, спасали свои души; воскресение же плоти они отрицали. При крещении они

[1] «Какая же цена страданиям и смерти, если они лишь видимость? К чему они? — Не для того ли, чтобы справедливый Демиург справедливо потерял право на спасаемых через несправедливое убийство Праведника? Или для того, чтобы лишь по видимости умерев, Христос мог снизойти в ад и спасти из него тех, кто в аду к нему обратился, т. е. не ветхозаветных праведников, а Каина, содомитов, язычников?» См.: *Свенцицкая И. С.* Указ. соч. С. 37.

давали обет целомудрия и отказывались от вкушения мяса и вина. Их готовность к мученичеству превращалась в стремление к смерти за Христа.

Тертуллиановский труд из пяти книг «Против Маркиона» — самое обширное из произведений карфагенского автора. Это не просто очередной трактат против некоего еретика, это одновременно и своеобразная «симфония», «конкорданс» — где Тертуллиан практически на каждый пассаж из Евангелия от Луки и посланий апостола Павла подбирает соответствия в Септуагинте, — и теодицея Творца, и доказательство органической связи между Ветхим и Новым Заветами, и истолкование огромного количества библейских текстов, и комментарий на них.[1] Сочинение «Против Маркиона» содержит в себе практически все основные положения христианства, служит своеобразным учебником по сектоведению и по Священному Писанию обоих Заветов. Будучи написанным в монтанистский период творчества Квинта Септимия, это произведение несет на себе отпечаток увлечения Тертуллиана «Новым пророчеством», присутствуют тут и хилиастические идеи. Однако даже наличие неортодоксальных мыслей нисколько не умаляет значения настоящей работы, в которой первый латинский христианский автор защищает, кроме прочего, истинность воплощения, страдания и смерти предсказанного ветхозаветными пророками Спасителя и воскресение мертвых. Хотя некоторые аргументы Тертуллиана могут показаться неубедительными, большинство его положений весьма остроумны. Перед нами не документ, интересный лишь для историков ересей, а «старое, но грозное оружие», по словам В. В. Маяковского. Язык Тертуллиана достаточно сложен, его предложения порой занимают половину страницы, его мысль извилиста. В меру сил мы старались сохранить стиль автора, не слишком упрощая текст. Это несколько затрудняет чтение, зато помогает ближе по-

[1] У Э. Эванса (E. Evans) есть статья «Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel»//Studia Evangelica. Berlin, 1959. P. 699–705.

знакомиться с человеком Квинтом Септимием Флоренсом Тертуллианом, чья страстность, убежденность в своей правоте и стремление любой ценой отвратить читателей от опасного заблуждения внушают уважение и заставляют задуматься, не ослабел ли в людях за последние 18 веков огонь живой веры, не овладели ли нами равнодушие и конформизм, гордо именуемые толерантностью. Более подробная информация по частным вопросам, касающимся трактата «Против Маркиона», содержится в примечаниях к тексту нашего перевода.

Для доказательства актуальности борьбы с гностицизмом, вернее, с тем его принципом, согласно которому все люди делятся на пневматиков («духовных», т. е., говоря современным языком, суперменов, предназначенных спасению Übermenschen), психиков («душевных», которым, чтобы спастись, необходимо очень постараться) и гиликов («материальных», т. е. недочеловеков, обреченных на гибель), приведем цитату из современной публицистики. «Неудачник превращается в победителя, раб — в борца, трус — в героя, растерянная толпа — в армию-освободительницу. Это и называется "перейти из царства необходимости в царство свободы". Внутри каждого человека есть оба этих царства. И он сам может перейти из одного в другое. <...> "Может" ли? А если не "может", то какой смысл говорить о свободе воли? Есть точка зрения, согласно которой кто-то "может", а кто-то нет. Мол, люди антропологически, онтологически, даже метафизически неравны друг другу. Причем ФУНДАМЕНТАЛЬНО неравны. Есть звероподобные антропосы (гилики). Есть антропосы чуть более сложные (психики). А есть подлинные люди (пневматики). Эта точка зрения никак не сводится к гностической ереси. Она древнее канонического гностицизма и гораздо разнообразнее. Говорить об истоках здесь весьма трудно. След тянется в глубочайшую древность. Есть потаенное подполье, хранящее этот "черный огонь". И время от времени огонь этот вырывается на поверхность. Последний раз он вырвался в 1933 г. Речь шла буквально об этом самом фундаментальном

неравенстве. Никак не сводимом к расовому. Орденский фашизм был намного сложнее. "Это" удалось изгнать и "опечатать" с помощью советского воинства и советской альтернативной проектности. Потом спасителя приравняли к погубителю. И "исключили из истории". А затем встал вопрос о "конце истории". И "это" — в новом обличье — стало заигрывать с потерявшим память и погруженным в сладкий кайф человечеством. На сей раз "это" стало называть себя "глобализацией". <...> Ведь уже часто и откровенно говорят о том, что нет "глобализации", а есть "глокализация" (т. е. соединение наднациональных интеграций с дроблением наций на этносы, субэтносы и племена). Но и "глокализация" — не окончательное имя. Что под этими масками? Под ними — очень знакомая и, мягко говоря, отвратительная харя так называемого "многоэтажного человечества". Причем человечество должно быть не просто многоэтажным (кто-то живет в квартире-люкс на пятом этаже, а кто-то в грязном подвале). На этот раз допуск с одного этажа на другой должен быть закрыт окончательно. И именно НЕПРЕОДОЛИМЫМ образом. <...> "Гилики, психики, пневматики"... А если и возникнут другие слова, то они окажутся лишь семантическими прикрытиями, то бишь масками. И очень скоро маски будут сняты. А то, что за ними, обнажит свою — именно фундаментально фашистскую — суть. А какую же другую? У фашизма был его — в глубь веков уходящий — гностический и прагностический предок. Теперь появляется потомок. Но линия-то одна. <...> Неоднократно говорилось о том, что "Мастер и Маргарита" Булгакова — величайший гностический роман XX в. Согласитесь, отрицать гностический дух данного романа, мягко говоря, некорректно. Но если все обстоит так, то понятно, откуда взялись "Роковые яйца" и "Собачье сердце" <...>».[1] Таким образом, Тертуллиан, сражаясь с гностиками разных мастей, утверждавшими свою избранность и считавшими

[1] *Кургинян С.* Медведев и развитие // «Завтра». 2008. № 18 (754). С. 1–2.

других людей, так сказать, «унтерменшами» или же «шариковыми», оказывается, несмотря на всю свою яростность и нетерпимость, бóльшим гуманистом, чем его менее пылкие современники, искавшие компромисса с предтечами «Туле».[1] Именно неприятие любых форм гносиса, вероятно, и заставило Тертуллиана «отречься» от своего сочинения Ad nat., содержащего, как было сказано выше, некоторые положения, близкие учению Климента Александрийского. Ведь последний высоко оценивал гносис (см., например: *Cl.* Strom., II, 17, 76, 2–3) и в «Строматах» (написаны вскоре после 192 г., позже Protr.) пытался открыть «совершенным христианам» скрытое от толпы знание о Божественном: «Но поскольку не каждому гносис, то и сочинения наши для большинства, как говорится в пословице, что лира для осла. Свиньи предпочитают грязь чистой воде» (*Cl.* Strom., I, 1, 1–2. Пер. Е. В. Афонасина). Климент писал даже, что если бы мудрецу (букв. «гностику») пришлось выбирать между познанием Бога и вечным спасением (если бы они были различны), то мудрец (гностик) предпочел бы первое (*Cl.* Strom., IV, 22, 136, 5).

Выше, при рассмотрении послания «К Скапуле», было сказано о стремлении Тертуллиана писать на злобу дня, затрагивать наиболее важные в данный момент вопросы. Из этого можно сделать вывод, что проблема борьбы с маркионизмом в первое десятилетие III в. христианской эры стояла в Церкви наиболее остро. Если бы основанная Маркионом секта не набирала силу, Квинт Септимий, перерабатывая созданный им ранее труд, не превратил бы его в свое самое большое произведение.

Могучими «тертуллиановскими ударами» сокрушая гностиков, Квинт Септимий вносил свой посильный вклад в обуздание человеконенавистнических сект. Ведь если бы во II–III вв. победил гнос-

[1] Тайная организация Thule была тесно связанна с нацистами. См.: *Гудрик-Кларк Н.* Оккультные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию. СПб., 1993. С. 162–169.

тицизм, мы жили бы теперь совсем в ином мире, мире апартеида и онтологического неравенства, поклоняясь то ли Люциферу, то ли Змию. Но врата ада не могут одолеть Церковь (ср.: *Мф.* 16: 18).

О переводе. В России существовали разные подходы к переводу произведений древних писателей и поэтов. В одних переводах мысль древних облекалась в форму, характерную для русского языка, авторы других стремились сохранить форму оригинала. Стремления к буквализму естественно ожидать от переводчиков, работающих с каноническими текстами. В светской литературе подобный буквализм неуместен. В то же время замена перевода приблизительным пересказом представляется своеобразной профанацией.

Древнегреческий и римский писатель или поэт, создавая текст, облекал свою мысль в слова классического языка, обладающего гораздо более богатыми рядами синонимов, чем современные языки. Например, русскому глаголу *любить* соответствуют греческие слова *ἀγαπᾶν*, *ἐρᾶν*, *στέργειν*, *φιλεῖν*. Наличие в греческом такого времени, как аорист, такого наклонения, как оптатив, такого залога, как медиальный, частое использование непереводимых частиц, свободный порядок слов и т. п. превращают любой перевод с него в бледную копию оригинала. Подобная ситуация наблюдается и при переводе с латыни. Поэтому ниже речь пойдет не об *идеальном* (отражающем все нюансы оригинала) переводе с классических языков — он невозможен в принципе. Согласно Платону, «идеальная сущность предмета — одно, а наша интерпретация этой сущности, зафиксированная в соответствующем имени, — совсем другое. <...> все наши интерпретации могут иметь разную степень достоверности, могут быть то ближе к предмету, то дальше от него <...>».[1] Речь будет идти об *оптимальном* переводе — некоем гипотетическом переводе, который средствами конкретного современного языка

[1] *Лосев А. Ф.* Критические замечания к диалогу «Кратил» // Платон. Соб. соч. В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 831.

наиболее полно и точно передавал бы авторскую мысль; переводе, который сделал бы сам автор, если бы он знал в совершенстве язык этого перевода. Вопрос заключается в том, можно ли говорить о существовании в принципе нескольких оптимальных переводов, переводов-синонимов, или оптимальный перевод должен мыслиться уникальным, в котором гармонично сочетались бы точность, художественность, стиль, учитывались бы фигуры речи и мысли подлинника, его метрика и другое. Подобный вопрос можно задать и относительно оригинального текста: существовал ли один единственный адекватный способ выражения авторской мысли, или их было несколько, и автор постоянно оказывался в положении Буриданова осла?

На первый взгляд, проблемы не существует. В самом деле, наличие в языке полных синонимов (например: *забастовка* и *стачка*) как бы подразумевает возможность существования и полностью синонимичных фраз. Тем не менее, споры по этому поводу идут с давних пор. Еще Продик пытался «обнаружить нюансы в значении слов даже в тех случаях, когда языковой узус воспринимает их как полностью синонимичные. В этой тенденции усматривают стремление опровергнуть аргумент Демокрита в пользу произвольной связи слов и вещей, основанный на существовании полностью взаимозаменяемых слов (ισόρροπα)».[1]

Заметим, что два объективно полных греческих или латинских синонима могут вовсе не быть таковыми для конкретного античного автора, который опирался на ту или иную литературную традицию, ориентировался на того или иного своего предшественника. Вероятны и другие причины утраты словами своей «синонимичности». Следует учитывать музыкальность фразы, ее ритмический рисунок, ее звучание. Таким образом, приходится признать, что два синонимичных выражения вовсе не должны быть заведомо тождественными для того или иного автора. Классические языки гораз-

[1] *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006. С. 118.

до более нюансированы, чем современные. При своей гораздо меньшей, чем классические тексты, «чувствительности» к оттенкам мысли, современные переводы (которые могут быть одинаковыми, даже если оригинальные тексты различны), будучи разными, едва ли могут полностью соответствовать одному оригиналу. У них с последним другая, так сказать, размерность: если классические языки «округляют» мысль «до сотых», то современные в лучшем случае «до десятых». Если значение оригинального текста А мы обозначим как 1,11, а его оптимальный перевод Б как 1,1, то перевод $Б_1$ будет представлять собой что-то вроде 1,0 или 1,2.

Что же обусловливает ту или иную степень близости конкретного перевода к оптимальному? Как нам представляется, это — учитывание (или неучитывание) «скрытых параметров». Несколько слов об истории этого термина: во время физических экспериментов электрон, выпущенный в цель в специальном устройстве, не всегда попадает в нее. А. Эйнштейн объяснял это тем, что существуют «скрытые параметры», которых экспериментатор не знает (например, какое-нибудь внешнее воздействие на электрон). В нашем случае под скрытыми параметрами мы подразумеваем некие неизвестные X, Y, Z и другое, где под X понимается, например, особенности языка и мировоззрения эпохи, в которую жил переводимый автор (так, в античности слова со значением «новый» могли вызывать ассоциации «плохой», «подозрительный»: у античных и современных людей разные представления о добре и зле), под Y — особенности литературного, философского или религиозного направления, к которому принадлежал автор (Второй софистики, стоицизма, платонизма, христианства и т. п.), под Z — особенности стиля самого автора, сложность его грамматики. Кроме того, к скрытым параметрам можно отнести последствия работы с рукописью многочисленных переписчиков, различные темные места (т. н. «cruces interpretum» «кресты переводчиков») и многое другое. В результате переводчик оказывается не перед дилеммой: предпочесть ли буквализм или художественность, а перед выбором: стремиться ли к *оптимальному переводу*,

погружаясь как можно глубже в соответствующую эпоху, знакомясь с личностью древнего автора и его текстом (перфекционизм), или довольствоваться более или менее точным и достаточно художественным *хорошим переводом* (добротность). В любом случае переводчику следует руководствоваться принципом fécі quód potuí, faciánt melióra poténtes «сделал, что смог, кто может, пусть сделает лучше», поскольку поиск оптимального перевода бесконечен. Дело не только в постоянно изменяющемся языке перевода и в пополняющихся сведениях о времени написания оригинала, об его авторе, но и в асимптотической природе оптимального перевода, с которым конкретные переводы не могут совпасть.

Будем учитывать еще и то обстоятельство, что среди ныне живущих людей нет ни одного, для которого древнегреческий и латинский были бы родными языками. У нас нет их носителя, с которым можно было бы проконсультироваться. Кроме того, переводчик с древнегреческого и латинского оказывается в более затруднительном положении, чем переводчик текстов, созданных на современных языках, поскольку ему приходится выбирать как одну из нескольких возможных, на первый взгляд, интерпретаций одного и того же чтения, так и одно из нескольких возможных чтений, предлагаемых исследователями. Дело в том, что издатели и интерпретаторы много поработали за последние две тысячи лет, заменяя слова в сохранившихся рукописях своими конъектурами, число которых порою достаточно велико. Стремясь дать оптимальный перевод, можно не дать никакого, ибо текстологический анализ даже одного предложения со всеми разночтениями, с учетом данных об использовании «проблемных» слов в других трудах переводимого автора, может занять не один день. Учитывая сказанное, мы советуем взыскательным читателям, которым наш перевод сочинения Тертуллиана покажется далеким от оптимального, не столько критиковать переводчика, памятуя слова Спасителя из *Мф.* 7: 1, сколько самим взяться за усовершенствование русского текста пяти книг «Против Маркиона».

В нашем переводе зна́ком [...] обозначены интерполяции, знаком <...> — те слова, вставленные нами, которые облегчают понимание текса (крайне неясный стиль Тертуллиана вынуждал несколько распространять его предложения при переводе), или фрагменты, выпавшие из рукописи и восстановленные издателями. Как правило, в этом случае указывается лишь авторство Крйманна, многие конъектуры которого считаются спорными. При переводе спорных мест нами учитывался английский перевод 1870 г. (P. Holmes), 1972 г. (E. Evans) и немецкий перевод 1882 г. (H. Kellner). Были использованы также следующие словари, конкордансы и издания Библии:

A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. A new edition revised and augmented throughout by H. S. Jones. Vol. I. Oxford, 1948.

A Greek-English Lexicon of the Septuagint compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie with the collaboration of G. Chamberlain. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992–1996. P. I–II.

The Brown—Driver—Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, Mass.: Hendrickson publishers, 1999.

Konkordanz zum hebräischen Alten Testament / Ausgearbeitet... von G. Lisowsky. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Schmoller A. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament / Neu bearbeitet von B. Köster. Stuttgart, 1989.

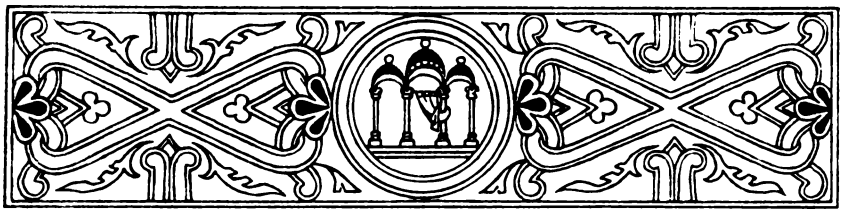
Biblia Hebraica Stuttgartensia / Edd. K. Elliger et W. Rudolph. Stuttgart, 1997.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem / Rec. R. Weber. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft. 1994.

Novum Testamentum. Graece et Latine / Edd. K. Aland et alii. Stuttgart, 1984.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft. 1979.

Я благодарю мою жену Людмилу, терпеливо проверившую мой перевод и исправившую многие досадные ошибки.



Библиография

Альбрехт М., фон. История римской литературы / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2005. Т. 3.

Амман А. Путь Отцов. Краткое введение в патристику / Пер. с фр. М., 1994.

Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. Пер. с англ. В. В. Полосина под ред. А. Л. Хосроева. СПб., 2000.

Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.

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

Большаков А. П. Раннехристианские апологии: происхождение и содержание // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. Вып. 5. М., 2002. С. 151–165.

Бычков В. В. Aesthetica patrum. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995.

Вдовиченко А. В. Дискурс — текст — слово. Статьи по истории, библеистике, лингвистике, философии языка. М., 2002.

Вдовиченко А. В. Христианская апология. Краткий обзор традиции // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. М., 2000. С. 5–38.

Виппер Р. Ю. Возникновение христианской литературы. М., 1946.

Виппер Р. Ю. Очерки по истории Римской империи (окончание). Рим и раннее христианство//Избранные сочинениия. В 2 т. Т. 2. Ростов-на-Дону, 1995.

Виппер Р. Ю. Происхождение христианства. М., 1946.

Голубцова Н. И. У истоков христианской Церкви. М., 1967.

Гэтч Э. Эллинизм и христианство//Общая история европейской культуры. СПб., б. г.

Древс А. Происхождение христианства из гностицизма/Пер. с нем. М., 1930.

Дуров В. С. Латинская христианская литература III–V веков. СПб., 2003.

Карсавин Л. П. Святые Отцы и Учители Церкви. М., 1994.

Кубланов М. М. Возникновение христианства: Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга 1. М., 1992.

Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу «Кратил»//Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М., 1990. Т. 1.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979.

Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала/Пер. с англ. К. Бурмистрова, Г. Ястребова. М., 1996. С. 87.

Мецгер Б. М. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения/Пер. с англ. С. Бабкиной. М., 2002.

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.

Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917.

Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964.

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

Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987.

Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.

Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры в историографии//Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. Вып. 1. С. 91–148.

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.

Тов Э. Текстология Ветхого Завета. Пер. с англ. К. Бурмистрова, Г. Ястребова. М., 2001.

Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979.

Штернов Н. Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Очерк ученолитературной деятельности его. Курск, 1889.

Щеглов Н. Апологетик Тертуллиана. Киев, 1888.

Aland B. Gnosis und Philosophia//Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1973. Leiden, 1977. S. 34–73.

Alt K. Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9. Stuttgart, 1990.

Alus A., de'. Tertullien helléniste//Revue des études grecques. 1937. T. 50. P. 329–362.

Andresen C. Die Kirchen der alten Christenheit. Stuttgart, 1971.

Angus S. The religious quest of the Graeco-Roman world: A study in the historical background of early Christianity. New York, 1929.

Armstrong A. H. Hellenic and Christian studies. London, 1990.

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.

Bardy G. La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935.

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

Barnes T. D. Tertullian: a historical and literary study. 2nd ed. Oxford, 1985.

Barton I. M. Africa in Roman Empire. Accra, 1972.

Baur F. Ch. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Darmstadt, 1967.

Becker C. Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. München, 1954.

Bianchi U. À propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticism//Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1973. Leiden, 1977. P. 16–26.

Böhlig A. Gnosis und Synkretismus. Teil I–II. Tübingen, 1989.

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

Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

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

Broek R., van den. The present state of Gnostic studies//Vigiliae Christianae. 1983. № 37. P. 41–71.

Brox N. Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon. Salzburg, 1966.

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

Bultmann R. Primitive Christianity in its contemporary setting. London, New York, 1956.

Burkitt F. C. Church and gnosis. Cambridge, 1932.

Campenhausen H. Aus der Frühzeit des Christentums: Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts. Tübingen, 1963.

Carcopino J. De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde Romain. Paris, 1954.

Chadwick H. Die Kirche in der antiken Welt. Berlin, 1972.

Clauss M. Mithras und Christus//Historische Zeitschrift. 1986. Bd. 243, 2. Heft.

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

Churton T. The Gnostics. London, 1987.

Daly C. Tertullian the Puritan and his influence. Dublin, 1993.

Daniélou J. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Les origines du christianisme latin. Paris, 1991.

Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles. Tournai, 1961.

Deutsch N. The Gnostic imagination. Gnosticism, Mandeism and Merkabah mysticism. Leiden, 1995.

Dodds E. R. Pagan and Christian in an age of anxiety. Cambridge, 1965.

Edwards M. J. Neglected texts in the study of Gnosticism//Journal of theological studies. 1990. № 41. P. 27–50.

Evans E. Tertullian's commentary on the Marcionite Gospel// Studia Evangelica. Berlin, 1959. P. 699–705.

Faye E., de. Gnostiques et Gnosticisme. Paris, 1925.

Filoramo G. A history of Gnosticism. Oxford, 1990.

Foerster W. Gnosis: A selection of Gnostic texts. I–II. Oxford, 1972.

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

Frend W. H. C. Martyrdom and persecution in the early Church. Oxford, 1965.

Grant R. M. After the New Testament. Philadelphia, 1967.

Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. New York; London, 1966.

Green H. A. Gnosis and Gnosticism: A study in methodology// Numen. 1977. № 24. P. 95–134.

Groningen G., van. First century Gnosticism. Its origin and motifs. Leiden, 1967.

Haardt R. Gnosis: character and testimony. Leiden, 1971.

Hagendahl H. Latin Fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers//Studia Graeca et Latina Gothoburgensia. 1958. Vol. 6.

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.

Harnak A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921.

Heck E. Μὴ 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.

Hengel M. Judentum und Hellenismus. Tübingen, 1969.

Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte der christlichen Gnosis. Leipzig, 1884.

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

Jonas H. The Gnosis und spätantiker Geist. I–II. Göttingen, 1934–1954.

Jonas H. The Gnostic religion. Boston, 1963.

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

Kelly J. The world of the early Christians. Collegeville, 1997.

Knox J. Marcion and the New Testament. Chicago, 1942.

Koester H. Ancient Christian Gospels. Philadelphia, 1990.

Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum. Leiden, 1978.

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

Laistner M. L. W. Christianity and pagan culture in the later Roman Empire. Ithaca, New York, 1967.

Layton B. The Gnostic scriptures. New York, 1987.

Leipoldt J. Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1961.

Leisegang H. Die Gnosis. Stuttgart, 1954.

Lietzmann H. Geschichte der alten Kirche. I–III. Berlin, 1932–1938.

Mansfeld J. Studies in later Greek philosophy and Gnosticism. London, 1989.

May G. Marcion in contemporary view: results and open questions// The second century. 1987–1988. № 6. P. 129–151.

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

Moraldi L. Testi gnostici. Torino, 1982.

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

Nisters B. Tertullian. Seine Persönlichkeit und seine Schicksal// Münsterische Beiträge zur Theologie. 1950. Vol. 25.

Nock A. D. Essays on religion and the ancient world. Cambridge, Mass., 1972. Vol. 2.

Nöldechen E. Tertullians Erdkunde//Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1886. 6. S. 310–325.

Orbe A. Cristologia gnostica. I–II. Madrid, 1976.

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

Pagels E. The Gnostic Gospels. New York, 1979.

Pépin J. Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958.

Perkins Ph. The Gnostic dialogue. The early Church and the crisis of Gnosticism. Toronto, 1980.

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

Pétrement S. Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme. Paris, 1984.

Quispel G. Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951.

Quispel G. Gnostic Studies. I–II. Istanbul, 1974–1975.

Quispel G. Marcion and the text of the New Testament // Vigiliae Christianae. 1998. № 52. P. 349–360.

Rankin D. Tertullian and the Church. Cambridge, 1995.

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

Rönsch H. Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache durch Beispiele erläutert. 2. Ausg. Marburg, 1875.

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

Rudolf K. Die Gnosis. Leipzig, 1977.

Rudolf K. Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Leiden, 1995.

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

Schneider A. Le premier livre «Ad nationes» de Tertullien. Neuchâtel, 1968.

Schenke H.-M. The problem of Gnosis // The second century. 1983. № 3. P. 72–87.

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

Sider R. D. Ancient rhetoric and the art of Tertullian. Oxford, 1971.

Sidwell K. Reading Medieval Latin. Cambridge, 1995.

Simon M.-Benoit A. Le judaïsme et le christianisme antique. Paris, 1968.

Stroumsa G. A. Another seed: studies in Gnostic mythology. Leiden, 1984.

Swift L. J. Forensic Rhetoric in Tertullian's Apologeticum // Latomus. Revue d'études latines.

Tertullian. Adversus Marcionem / Edited and translated by E. Evans. I–II. Oxford, 1972.

Timothy H. The early Christian apologists and Greek philosophy. Assen, 1973.

Walker B. Gnosticism. Its history and influence. Wellingborough, 1983.

Waszink J. H. Tertullian's principles and methods of exegesis// Early Christian literature and the classical intellectual tradition. Paris, 1979. P. 17–31.

Weber E. Zwei Gedanken zum Mithraskult//Hyperboreus. 2001. Vol. 7. Fasc. 1–2. P. 329–331.

Wellstein M. Nova verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischer Zeit. Stuttgart; Leipzig, 1999.

Williams M. A. Rethinking Gnosticism. An argument for dismantling a dubious category. Princeton, 1994.

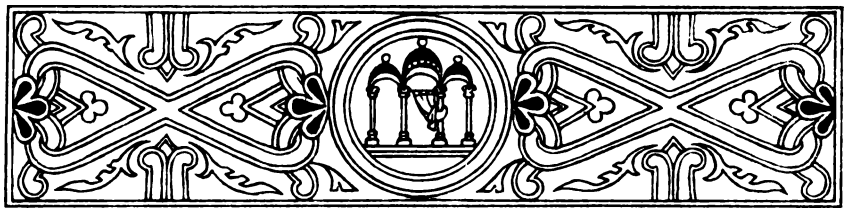
Wilson R. McL. Gnosis and the New Testament. Oxford, 1968.

Wilson R. McL. The Gnostic problem. A study of the relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic heresy. London, 1958.

Wilson R. McL. The Gnostics and the Old Testament//Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1973. Leiden, 1977.

Yamauchi E. M. Pre-Christian Gnosticism: A survey of proposed evidences. London, 1973.





Против Маркиона

Книга I

Глава 1

О причине появления третьего сочинения против Маркиона. Варварство его родины в сопоставлении с его собственными дурными качествами

1. Отныне всё, что мы предприняли против Маркиона ранее, теряет свое значение. Оставив старое, мы приступаем к новому делу. Первое небольшое сочинение, написанное наспех, я впоследствии перечеркнул более обстоятельной работой. Ее, когда с нее еще не было сделано копий, я лишился из-за коварства человека, являвшегося тогда братом во Христе, но потом ставшего отступником. Он в высшей степени неточно, как уж у него это получилось, переписал кое-что оттуда и издал. **2.** Появилась необходимость исправления внесенных им изменений. Это и побудило меня добавить некоторые вещи. Таким образом, это произведение — третье после того второго и отныне ставшее первым — должно начинаться со слов об аннулировании написанного мною прежде, чтобы никого не смутили внесенные в прежний текст изменения, обнаруживающиеся то там, то здесь. **3.** В названии моря, которому быть Евксинским[1] не позволяет природа, содержится насмешка. Впрочем,

[1] Букв.: «гостеприимным» (*греч.*). Речь идет о Черном море.

ты не сочтешь Понт гостеприимным и из-за его географического положения: столь далеко он, словно бы стыдясь своего варварства, отделился от наших более человеколюбивых морей.[1] На его берегах обитают совершенно дикие племена, если только можно говорить об обитании про тех, которые проводят свой век в повозках. У них нет определенного жилища, жизнь их груба, их похоть обращена на кого попало и по большей части неприкрыта. Даже пытаясь сохранить ее в тайне, они, чтобы никто не вошел в соответствующий момент, указывают на нее подвешенными на ярмо колчанами. Они, стало быть, и оружия своего не стыдятся. Трупы родителей, изрубленные вместе с мясом скота, они поедают во время пира. Смерть тех, которые оказались не годными в пищу, считается у них проклятой.[2] И женщины там лишены присущей их полу кротости, предписываемой стыдливостью: они оставляют неприкрытыми свои груди, прядут с помощью боевых топоров, предпочитают войну замужеству.[3] Суров там также и климат: день никогда не бывает безоблачным, солнце никогда не блещет, вместо воздуха — туман, целый год — зима, из ветров известен лишь аквилон. Жидкости возвращаются в прежнее состояние благодаря огню[4], реки из-за

[1] Своеобразный римский шовинизм. Ср.: «...на теплом Востоке и на Юге и народы более многочисленные, и дарования более яркие, в то время как все сарматы отличаются косным умом» (*Tert.* De an., 25, 7).

[2] Ср.: *Hrd.* I, 216.

[3] Malunt militare quam nubere. Маркион запрещал брак. Ср.: «Дидона... предпочла сгореть, чем выйти замуж (maluit... uri quam nubere)» (*Tert.* De ex., 13, 4) — осуждение второго брака.

[4] liquores ignibus (*конъектура*: nivibus) redeunt. Любопытно рассуждение Т. Д. Барнеса по поводу этих слов: «...подробно описан ледяной холод края. Но возникает несоответствие: наряду с ледяными потоками и снежными горами, там появляются огненные озера (fiery lakes). Издатели исправляют текст, заменяя огонь снегом. В действительности, Тертуллиана снова подвела его память» (*Barnes T. D.* Tertullian: a historical and literary study. 2nd ed. Oxford, 1985. P. 199). Далее английский ученый

льда перестают быть реками, горы завалены снегом,[1] всё коченеет, всё цепенеет. Там нет ничего горячего, кроме дикости, той самой, что дала театральным сценам трагедийные сюжеты о Таврических жертвоприношениях[2], колхидских любовных страстях[3] и о кавказских распятиях.[4] **4.** Однако из всего варварского[5] и скорбного, что есть на Понте[6], ничто не может сравниться с тем фактом, что там родился Маркион. Он ужаснее скифа, более непостоянный, чем обитатель повозок, бесчеловечнее массагета, необузданнее амазонки, непрогляднее тумана, холоднее зимы, более ненадежный, чем

ссылается на Геродота (*Hrd.* IV 28). Следует заметить, что Тертуллиан, очевидно, не имел в виду «огненные озера», в которые превращаются жидкости: Геродот рассказывал о появлении грязи при разведении огня, и карфагенский автор здесь достаточно точно, хотя и лапидарно, передает мысль «отца истории».

[1] реки <...>, горы <...> — характерное для древних писателей описание стужи. Ср.: «Смотри, как стоит ослепительно-белый от глубокого снега Соракт и леса уже не выдерживают бремени, и реки остановились из-за пронизывающего холода» (*Hor.* Od., I, 9, 1–4).

[2] Ср.: *Eur.* Iph. Taur.

[3] Ср.: *Eur.* Med.

[4] Ср.: *Aes.* Prom.

[5] Маркион родился в Синопе, приморском городе Пафлагонии, основанном греками в середине VIII в. до Р. Х. и вследствие этого едва ли могущий считаться «варварским»; до возникновения Синопы в этих местах, правда, нашли приют бежавшие от скифов «варвары»-киммерийцы (*Hrd.* IV, 12).

[6] Sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum... На суровую природу Понта жаловался Овидий в «Скорбных элегиях (*Tristia*)» и «Письмах с Понта (Epistulae ex *Ponto*)», написанных в ссылке в Томах на берегу Черного моря. Эрнст Нёльдехен полагает, что, написав о варварском и *скорбном Понте*, Тертуллиан «оглядывался на Овидия» (*Nöldechen E.* Tertullian's Erdkunde//Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1886. 6. S. 320).

лед, обманчивее Истра[1], обрывистее Кавказа. Разве не так? Своим богохульством он терзает истинного Прометея — Всемогущего Бога. Да и зверей этого варварского края Маркион хуже. **5.** Ибо какой бобр является таким же оскопителем плоти[2], каким является тот, кто отменил брак? Какая понтийская мышь столь же прожорлива, как тот, кто изгрыз Евангелия? Право же, ты, Понт Евксинский, произвел на свет зверя, более приемлемого для философов, чем для христиан. Ведь знаменитый собакопоклонник Диоген[3], нося в полдень зажженный светильник, желал найти человека.[4] Маркион же Бога, Которого нашел, утратил, потушив светильник своей веры. **6.** Его ученики не будут отрицать, что раньше его вера совпадала с нашей; об этом свидетельствует его собственное сочинение. Так что уже на этом основании может быть осужден как еретик тот, кто, оставив то, что было прежде, избрал себе впоследствии то, чего раньше не было. Ведь настолько ересью будет считаться то, что вводится позднее, насколько истиной то, что было передано с самого начала. **7.** Но этот выпад против еретиков, которых следует опровергать, даже и не рассматривая их учение, ибо они являются еретиками на основании их новоявленности, будет сделан в другой книжке.[5] Поскольку иногда все-таки приходится вступать с ними в прения (чтобы краткость повсюду мной используемого их опровержения на основании их новоявленности не приписывалась моей неуверенности), теперь я изложу прежде суть учения противника, дабы ни от кого не было скрыто то, о чем будет вестись основной спор.

---

[1] Истром в древности назывался Дунай в нижнем течении.

[2] Игра слов: castrator carnis castor.

[3] Диоген, как и Маркион, происходил из Синопы.

[4] Ср.: *Diog.* VI, 41.

[5] Речь идет о сочинении: *Tert.* De praescr.

Глава 2
Попытка объяснить возникновение Маркионовой ереси о двух богах

1. Понтиец вводит двух богов, словно две Симплигады[1] своего кораблекрушения: Того, бытие Которого он не мог отрицать, т. е. Творца, нашего Бога, и того, существование которого не сможет

[1] Симплигады (букв.: «Сталкивающиеся») — два небольших скалистых острова в Боспорском (Босфорском) проливе у входа в Понт Евксинский. Согласно мифам, они то расходились, то сталкивались, сокрушая все, что проплывало между ними. После прохождения корабля аргонавтов Симплигады перестали быть опасными для мореплавателей. Тертуллиан неоднократно обращался к существовавшим в языческой мифологии образам, чтобы нагляднее выразить свою мысль. Он, например, призывает возненавидеть золото, погубившее праотцов (ср.: *Исх.* Гл. 32), говоря, что для христиан всегда, а особенно теперь, не «золотой» век, но «железный» (tempora Christianis semper, et nunc vel maxime, non auro sed ferro transiguntur) (*Tert.* De cult., II, 13, 6). Опровергая веру в переселение душ, Тертуллиан замечает, что даже Платон, которого можно было бы счесть Нестором из-за «меда красноречия» (ob mella facundiae) (ср.: *Il.* I, 247–249), не помнит, кем был в прошлой жизни (*Tert.* De an., 31, 6). В том же трактате (50, 3) он, говоря об удивительных водоемах, в том числе об исцеляющем бассейне, бывшем в Иудее до Христа (*Ин.* 5: 2–4), упоминает и Стигийские болота, удаляющие смерть, по словам поэта, но не спасшие сына Фетиды (Stygias paludes poeta tradidit mortem diluentes, sed et Thetis filium planxit). Далее (*Tert.* De an., 50, 4) автор утверждает, что магия не прогоняет смерть и не обновляет жизнь: Медее было не дано омолодить человека, даже если она смогла проделать это с бараном (hoc enim ne Medeae quidem licuit in hominem, etsi licuit in vervecem) (ср.: *Ov.* Met., VII, 312–321). Подобным образом мифологические образы использовал один из самых яростных борцов с древнегреческой культурой Татиан, сравнивавший книги язычников с лабиринтами, а их читателей — с бочкой Данаид (*Tat.* 26).

доказать, т. е. своего бога. Несчастный, Маркион впал в соблазн под влиянием <нелепого> предположения относительно простого отрывка из Господней проповеди, в которой людей, а не богов касаются те притчи о добром и дурном дереве, что доброе дерево не приносит дурные плоды, а дурное — добрые[1], т. е. добрая душа или вера не совершает плохих дел, а злая — добрых. **2.** Ведь Маркион, не справившись, подобно многим нашим современникам, особенно еретикам, с вопросом о происхождении зла, утратив остроту чувств из-за чрезмерного любопытства, обнаружил, что Творец говорит *Я — Тот, Кто творит бедствия*.[2] Поскольку Маркион уже считал Его виновником зла на основании других доводов, способных убедить любого порочного человека, постольку, истолковав дурное дерево, творящего дурные плоды, а именно зло, как Творца, он предположил, что должен существовать другой бог, соответствующий доброму дереву с добрыми плодами. **3.** Найдя, стало быть, во Христе иное, так сказать, установление единственной и чистой доброты, отличной от той, что принадлежит Творцу,[3] он легко сделал вывод о существовании нового неизвестного божества, открывшегося в его Христе, и малым количеством таких дрожжей всю глыбу веры безрассудно обратил в еретическую кислоту[4]. Виновником этого соблазна стал для него некий Кердон[5]: двум[6] слеп-

[1] Ср.: *Мф.* 7: 17–18.

[2] См.: *Ис.* 45: 7.

[3] Конъектура Кройманна (Aem. Kroymann). В рукописи (Codex Montepessulanus 54, XI в.): «отличной от Творца». По поводу конъектур Кройманна сразу следует сказать, что многие из них весьма спорны. Поскольку перевод осуществлен все-таки по изданию Кройманна (выбранному для публикации в 1954 г.), его исправления вошли в текст, однако рукописные чтения в этих случаях приводятся в примечаниях.

[4] Ср.: *Мф.* 13: 33; *Лк.* 13: 20–21.

[5] О Кердоне см.: *Iren.* I, 27, 1; III, 4, 3; *Eus.* III, 21; IV, 10–11.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «насколько легче слепцам предположить, что они разглядели двух богов».

цам[1] было легче предположить, что они разглядели двух богов, ибо они не видели, как следует, одного. Ведь люди, страдающие воспалением глаз, видят много светильников вместо одного. Итак, одного Бога, существование Которого он был вынужден признать, Маркион низверг, обвинив Его в создании зла; другого, которого силился изобрести, он воздвиг, указывая на наличие блага. По каким пунктам он распределил эти две природы, мы покажем в самих наших возражениях.

Глава 3
О Боге как о величайшем, а потому единственном

1. Итак, основной наш спор, а потому и весь — это спор о числе: позволительно ли вводить двух богов по праву поэтов или живописцев, а теперь уже — и по праву еретиков. Но христианская истина объявила определенно: если Бог не один, Его нет, ибо мы придерживаемся более достойного мнения, что не существует то, что существует не так, как ему до́лжно существовать. **2.** А чтобы убедиться в том, что Богу до́лжно быть одному, исследуй, что́ есть Бог, и обнаружишь, что дело обстоит именно так. Насколько это в человеческих силах, я даю такое определение Богу, которое призна́ет совесть всех людей: Бог есть нечто величайшее, существующее в вечности [нерожденное, несотворенное, без начала, без конца],[2] ведь это состояние следует приписать — вечности, которая являет Бога величайшим, поскольку она сама в Боге является таковой. Так же обстоят дела и с остальным, так что Бог — величайший и по форме, и по разуму, и по силе, и по власти. **3.** Поскольку в этом вопросе все сходятся во мнении, — никто ведь не будет отрицать, что Бог есть нечто величайшее, кроме, разве что, того,

[1] Ср.: *Мф.* 15: 14; 23: 16, 24; *Лк.* 6: 39.

[2] В квадратные скобки заключаются слова, исключенные издателем как интерполяция.

кто сможет провозгласить Бога чем-то в высшей степени незначительным, чтобы отрицать Бога, отнимая у Него то, что является Божьим, — то каковым будет условие существования величайшего? **4.** Конечно, это условие заключается в том, чтобы не было ничего равного ему, т. е. чтобы не существовало другого величайшего, ибо если оно будет существовать, то будет равным, а если будет равным, то уже не будет величайшим, поскольку нарушено условие и, так сказать, закон, который не позволяет, чтобы что-либо было равным величайшему. **5.** Следовательно, необходимо, чтобы величайшее было единственным, а это будет возможно при отсутствии чего-либо равного ему,[1] дабы оно оставалось величайшим. Следовательно, оно будет существовать не иначе, как в силу того, в силу чего оно должно существовать, т. е. в силу своей совершенной исключительности. Поэтому, так как Бог — величайший, наша истина верно возвестила: Бога, если Он не один, нет. Мы говорим «если Он не один, Его нет» не из-за сомнений в Его существовании, но потому что, будучи убежденными в этом, мы определяем Его как Того, Кем если бы Он не являлся, Он не был бы Богом[, а именно, величайшим].[2] А <если>[3] величайшее неизбежно бывает единственным, то и Бог будет единственным. Он будет Богом, лишь являясь величайшим; Он будет величайшим лишь при условии отсутствия равного Ему; у Него не будет равного, только если Он — единственный. **6.** Действительно, какого бы другого бога ты ни вводил, ты никак не сможешь доказать, что он — бог, если не припишешь ему божественные свойства: вечность и превосходство над всем. Следовательно, каким образом будут существовать два величайших, когда быть таковыми значит не иметь равного, а отсутствие равного может быть лишь у одного, но никак не у двоих?

---

[1] Перестановка Крейманна. В рукописи: «Следовательно, необходимо, чтобы было единственным то. которое будет величайшим при отсутствии чего-либо равного ему».

[2] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[3] Вставка Крейманна.

Глава 4
Ущербность аналогии с царями

1. Но на это любой возразит, что возможно существование и двух величайших, разделенных и обособленных в своих пределах, и непременно приведет в качестве примера земные царства, весьма многочисленные и, однако, величайшие каждое в своем краю, и будет считать, что человеческое всегда сопоставимо с божественным. Если принять во внимание это доказательство, что помешает, не говорю о третьем и четвертом боге, но ввести уже стольких богов, сколько есть царей у разных народов? **2.** Речь идет о Боге, особым свойством Которого является невозможность сравнения с кем бы то ни было. Это возвестит сама природа, если не некий[1] Исаия или, скорее, Сам Бог, глаголющий через Исаию: *Кому вы уподобите Меня?*[2] Человеческое еще можно сравнить с божественным; с Богом — нет: ведь одно — Бог, другое — то, что Ему принадлежит. **3.** Кроме того, решив использовать пример царя как величайшего, посмотри, можешь ли ты им пользоваться. Ведь царь, хотя и возвышается на своем престоле до Бога, все-таки ниже Бога; будучи же сопоставленным с Богом, перестает быть величайшим, поскольку таковым становится Бог. Если дело обстоит так, то как ты можешь пользоваться для сравнения с Богом примером того, что исчезает еще на пути к сравнению? **4.** Что же теперь, если даже у царей величайшее не может казаться многообразным, но одним и единственным, т. е. принадлежащим Тому, Кто, будучи Царем царей благодаря высоте Своего величия и подчинению остальных чинов, возвышается над ними всеми, словно господствующая вершина? **5.** Но если цари [другого типа],[3] которые, являясь единственными в своем роде и обладая полнотой власти, стоят во главе

[1] Маркион не признавал Ветхий Завет, поэтому ссылка на пророка для него не была убедительной.

[2] См.: *Ис.* 40: 25.

[3] Интерполяция, по мнению Кройманна.

небольших, так сказать, <земных> царств, будут сходным образом[1] всесторонне сравниваться, чтобы стало ясно, кто из них выделяется своими богатствами и вооруженными силами, то высшее величие неизбежно будет отцежено одному, когда все остальные постепенно в процессе сравнения будут вытеснены и удалены с вершины величия.[2]

6. Даже если величайшее, находясь в разных местах, кажется различным, по своим силам, своей природе и своему положению оно является единственным. Поэтому, когда сравниваются два бога, как два [царя и два][3] величайших, обладание этим качеством неизбежно в результате сравнения отходит к одному из них, ибо величайшее становится таковым благодаря своей победе после поражения соперника, великого, однако — не величайшего, и оказывается единственным, достигнув из-за слабости соперника некоего уединения благодаря одиночеству, вызванному собственным превосходством. Это рассуждение неизбежно приводит к следующему заключению: или надо отрицать, что Бог — величайший, чего никто, находясь в здравом уме, себе не позволит, или не следует делать никого подобным Ему.

Глава 5
Невозможность существования двух одинаковых богов

1. На основании какого рассуждения были введены два величайших? Во-первых, я спрошу, почему не больше, если уж введены два, ибо следовало бы считать божественную сущность более богатой, если бы ей соответствовала численность. Более почтенен и благороден Валентин,[4] который, дерзнув сначала замыслить двух,

[1] Вставка Крйманна.

[2] Сказывается имперский, европоцентричный менталитет Тертуллиана, античного «глобалиста».

[3] Интерполяция, по мнению Крйманна.

[4] Речь идет о гностике Валентине.

Бифона и Сиге[1], затем выпустил стаю божеств, насчитывающую до тридцати эоновых порождений[2], словно помет Энеевой свиньи.[3] **2.** Любое рассуждение, которое не допускает существования многих величайших, не допускает существования и двух, поскольку <и>[4] два многочисленнее <одного>; ведь после одного следует множественность. Рассуждение, которое смогло допустить двух, смогло допустить и многих, ибо и два становятся множеством, поскольку утрачивается единственность. Вообще, верить во многих богов нам не позволяет сила этого рассуждения, устанавливающего границу, в соответствии с которой известное правило утверждает бытие одного Бога, а не двух. Из этого правила следует, чтобы Бог был таким, к Которому как к величайшему никто не приравнивался; а Тот, к Которому никто не приравнивается, должен быть единственным. **3.** Теперь зададимся вопросом, каким делом, какой пользой может быть оправдано существование двух величайших, двух одинаковых богов? Какое значение имеет количество, если два, будучи одинаковыми, не отличаются от одного? Ведь является одним то, что тождественно в двух. Даже если бы существовало несколько одинаковых, их общее количество совпадало бы с одним, так как они ничем между собой не отличаются, будучи одинаковыми. **4.** Далее, если ни один из двух не отличается от другого, так как оба они — величайшие, поскольку они — боги, то ни один не превосходит другого, и отсутствует всякий смысл в их числе, так как ни один из них не обладает превосходством. Множественность

[1] Согласно учению Валентина, Ум рождается от первой четы — Бездны (Бифос) и Молчания (Сиге). Ум называется также «Отцом» и «Единородным» (см.: *Карсавин Л. П.* Святые Отцы и Учители Церкви. М., 1994. С. 31).

[2] Валентин учил о Плироме («Полноте») Божества, состоящей из тридцати эонов (духовных сущностей), одни из которых порождали другие.

[3] Ср.: *Verg.* Aen., VIII. 43 сл.

[4] Вставка Кройманна.

же божественности должна была бы иметь очень хорошее обоснование, так как ее почитание было бы поставлено под сомнение. Вот, мне, взирающему на двух богов, столь же одинаковых, сколь величайших, что следует делать? **5.** Если бы я чтил обоих, я опасался бы, что избыточное служение было бы сочтено скорее суеверием, нежели религией, ибо богов совершенно одинаковых, таких, что они оба пребывают в каждом из двух, я мог бы умилостивить и в одном, приводя как свидетельство их равенства и единства сам этот факт, что я оказываю почет одному в другом, поскольку в одном их для меня два. Если бы я чтил одного из двух, то думал бы, как бы не показалось, что я пытаюсь высмеять суетность множественности, оказавшейся излишней при отсутствии различия. Это значит, что я счел бы более безопасным не чтить ни того, ни другого, чем одного с сомнением или обоих необоснованно.

Глава 6
Критика утверждения Маркиона о существовании двух неравных богов

1. До сих пор мы, кажется, рассуждали так, как если бы Маркион вводил двух равных богов. Ведь когда мы утверждали, что Бога, как нечто величайшее, следует считать единственным, лишая Его возможности быть кому бы то ни было равным, мы рассуждали об этих богах словно о двух равных. Тем не менее, уча, что по самому характеру величайшего они не могут быть равными, мы вполне доказали, что их не может быть двое. Впрочем, мы осведомлены, что Маркион вводит неравных богов: одного — судью, свирепого, воинственного, другого — кроткого, миролюбивого, исключительно хорошего и наидобрейшего. **2.** Рассмотрим также и эту гипотезу: позволяет ли, по крайней мере, различие сосуществовать двоим богам, если не позволяет равенство. Что же, и здесь нам будет покровительствовать тот же самый критерий величайшего, поскольку он определяет все состояние божественности. Ибо, сходясь с противником и как бы

хватая рукой и удерживая мысль его, не отрицающего божественность Творца, я с полным правом представлю в качестве возражения тот факт, что нет места этому различию между теми, которых Маркион не может сделать различными, признав их в равной степени богами, не потому, что и людям невозможно быть совершенно различными под одним и тем же наименованием «люди», но потому, что Бог не должен будет называться Богом и в Него не нужно будет верить как в Бога, если Он не будет величайшим. **3.** Следовательно, поскольку Маркион вынужден признать величайшим Того, Чью божественность он не может отрицать, то невозможно допустить, чтобы величайшему он приписывал некое умаление, из-за которого это величайшее оказалось бы подчиненным другому величайшему. Ведь величайшее перестает быть таковым, если будет подчиненным. Не подобает Богу переставать быть Тем, Кем Он является по Своему положению, т. е. величайшим. Ведь и в том лучшем боге величайшее может оказаться под угрозой, если оно может обесцениваться в Творце. Таким образом, когда два бога провозглашаются двумя величайшими, необходимо, чтобы ни один из них не был больше или меньше другого, чтобы ни один не был выше или ниже другого. Отрицай, что является богом тот, которого ты назовешь худшим; отрицай, что является величайшим тот, которого ты считаешь меньшим. Признав же того и другого богами, ты признал существование двух величайших. Ты ничего не отнимешь у одного и не припишешь другому. Признав божественность, ты отверг различие.

Глава 7

Абсолютное величие принадлежит не имени, но сущности. Маркион не в состоянии доказать бытие ни двух разных, ни двух одинаковых богов

1. В ответ на это ты попытаешься внести в спор сумятицу, сославшись на имя Бога как на широко используемое и даваемое также и

прочим личностям, ибо написано: *Бог богов встал в собрании богов, среди богов будет вершить суд*[1] и *Я сказал: вы — боги*;[2] однако, скажешь ты, на том основании, что они называются богами, они не могут претендовать на звание величайшего, как не может претендовать на него и Творец. **2.** Я готов ответить и глупцу, не принявшему во внимание, что с таким же успехом это может быть обращено и против Маркионова бога: тот факт, что он назван богом, не доказывает, однако, что он является величайшим, как не являются таковыми ангелы или люди Творца.[3] Если общность имен создает предвзятое мнение о статусе, сколько негодных рабов — Александров, Дариев и Олофернов — позорят царские имена? И, однако, из-за этого у царей не отнимается то, чем они являются. Ведь и сами идолы язычников — боги для толпы; однако, никто не является богом из-за того, что так называется. **3.** Таким образом, в отношении Творца я закрепляю атрибут величайшего не за произнесенным или написанным именем Бога, но за самой сущностью, к которой относится это имя. Находя ее одну нерожденной, несотворенной, единственной вечной создательницей всего, я приписываю и закрепляю абсолютное величие не за именем ее, но за положением, не за названием, но за состоянием. **4.** А поскольку имя Бога уже получила та сущность, которой я приписываю абсолютное величие, ты полагаешь, что я приписываю его имени, ибо использование имени мне необходимо для того, чтобы показать, какой сущности я это приписываю, а именно той, из которой состоит Тот, Кто называется Богом. Но[4] Он считается величайшим по сущности, а не по имени. Да и Маркион, отстаивая этот атрибут для своего бога, делает так в соответствии с его положением, а не с именем. **5.** Следовательно,

[1] См.: *Пс.* 82/81: 1.

[2] См.: *Пс.* 82/81: 6.

[3] О которых идет речь, согласно Тертуллиану, в процитированных им в этой главе библейских отрывках.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Кто называется Богом, и».

мы утверждаем, что величайшее, которое мы приписываем Богу по закону сущности, а не по жребию имени, должно быть в равной мере у обоих, состоящих из той сущности, которая[1] называется Богом; ведь поскольку они называются богами, т. е. величайшими, благодаря нерожденной и вечной, а, следовательно, могучей и величайшей сущности, постольку величайшее не может считаться меньше или ниже другого величайшего. **6.** Если счастье, возвышенность, безупречность величайшего будут присущи Маркионову богу, то будут равным образом присущи и нашему; если всего этого не будет в нашем, то также не будет и в Маркионовом. Стало быть, не будут два величайших ни равными, ибо это запрещает уже установленный принцип величайшего, не допускающий[2] сравнения, ни неравными, ибо это вступает в противоречие с другим принципом величайшего, не допускающего его уменьшения. **7.** Ты застрял, Маркион, среди зыбей своего Понта. С обеих сторон на тебя накатывают волны истины. Ты не можешь доказать существования ни равных, ни неравных богов. Ведь их не двое. Что касается собственно спора о числе, то, хотя его тема о двух богах не исчерпана, мы пока ограничим его[3] этими границами, между которыми сойдемся на бой уже относительно отдельных особенностей Маркионова бога.

Глава 8
Новый бог не может быть истинным

1. Во-первых, маркиониты воздвигают свою тупость на высокомерии, ибо изобретают нового бога, словно мы стыдимся старого. И дети делаются заносчивыми из-за новых башмаков, но, обутые старым педагогом, бывают затем биты за суетную славу. Итак, я,

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «<благодаря> которой».

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «принцип величайшего, не допускающего сравнения».

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «ее (тему)».

услышав о новом боге, пребывавшем неизвестным и неслыханным в старом мире и в старом веке, под властью старого Бога, о боге, которого, бывшего столько столетий никем и являющегося древним лишь в силу древности незнания о нем, лишь теперь открыл людям некий Иисус Христос, сам[1] под старыми именами оказавшийся новым, возношу благодарение этому честолюбию маркионитов, намереваясь впредь с его неоценимой помощью обличить сию ересь, заключающуюся в провозглашении нового божества. **2.** Это будет то самое стремление к нововведениям, которое порождало богов у язычников всё под новым и новым именем при каждом апофеозе. Каков новый бог, если не ложный? Даже древность Сатурна, кажущаяся ныне величайшей, не докажет его божественность, ибо и его некогда извлекла из небытия тяга к новому, когда впервые произошло его обожествление. Ведь живая и подлинная божественность определяется не новизной и не стариной, но своей истинностью. **3.** Вечность не имеет времени, ибо сама представляет собой все время. То, что производит нечто, не в состоянии испытывать его воздействие; лишено возраста то, что не может родиться. Бога, если он древний, не будет существовать впоследствии; если он новый, его не было ранее. Новизна свидетельствует о начале, древность угрожает концом. Бог столь же чужд началу и концу, сколь и времени, посреднику и разделителю начала и конца.

Глава 9
Бог не мог быть неизвестным. Неизвестное можно испытывать так же, как и известное, если у них одинаковое образующее их сущность состояние

1. Я знаю, в каком смысле они выставляют своего бога как нового; в том смысле, конечно, что он недавно был узнан. Но я хочу отверг-

[1] Со строчной буквы в этом тексте пишутся слова *бог*, *он* и др., относящиеся к богу и Христу Маркиона.

нуть и саму новизну познания, поражающую грубые души, и саму естественную привлекательность нового, а затем уже завязать полемику о неизвестном боге. Ведь того, которого они представляют как нового в отношении людского знания о нем, они показывают как неизвестного до момента узнавания. **2.** Давай держаться точно установленных границ![1] Докажи, что Бог мог быть неизвестным. Я, конечно, нахожу алтари, поставленные[2] неизвестным богам[3], но это — аттическое идолопоклонство. Нахожу также алтари неопределенным богам[4], но это — римское суеверие. Далее, неопределенные боги мало известны, поскольку о них мало определенной информации, и из-за этой неопределенности их вообще можно считать неизвестными. Какое имя из двух вырежем на алтаре Маркионова бога? Думаю, оба: одно — для неопределенного теперь и

[1] Ср. выше: *Tert.* Adv. Marc., I, 7, 7.

[2] Тертуллиан использует причастие prostitutas.

[3] Павсаний пишет, что у афинян есть гавань в Фалере, при которой, кроме святилища Деметры, храмов Афины и Зевса, имеются жертвенники богам и героям, называемым «неведомыми» (*Paus.* I, 1, 4). Апостол Павел одобрительно отзывался о жертвеннике «неведомому богу»: «Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны; ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано "неведомому богу". Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (*Деян.* 17: 22–23). Тертуллиан упоминает этот алтарь не только в Adv. Marc., но и в Ad nat., где он, сказав, что Варрон разделил римских богов на определенных (certi), неопределенных (incerti) и выбранных (electi), удивляется, зачем им понадобились неопределенные, если есть определенные. «Может быть, — с сарказмом предполагает апологет, — они пожелали воспользоваться аттической глупостью, ведь у афинян есть жертвенник "неведомым богам"» (*Tert.* Ad nat., II, 9, 3–4).

[4] Согласно Авлу Геллию, неопределенным богам приносились жертвы после природных катаклизмов, в том случае, когда понтифики не знали, какой конкретный бог был оскорблен и должен был быть умилостивлен (*Aul. Gell.* II, 28).

другое — для неизвестного ранее. Ибо как неизвестным его сделал[1] известный Бог, Творец, так и неопределенным — Бог определенный. **3.** Но я не уклонюсь от темы, сказав: если бог был неизвестным и прятался, то его должна была скрывать тайная область, которая сама, конечно, новая и неизвестная и, подобно ему, еще и теперь неопределенная. Определенно[2], она — огромна и, несомненно, больше того, которого скрывает. **4.** Но я сделаю краткое предуведомление и как можно полнее буду излагать свою мысль, утверждая, что бог не мог быть неизвестным из-за своего величия и не должен был быть таковым из-за своей благости, особенно как превосходящий в том и другом качестве нашего Творца. Но так как я замечаю, что в некоторых отношениях доказательство бытия всякого нового и неизвестного ранее бога должно осуществляться в соответствии с образом Творца, то я буду должен сначала заявить, что мы так поступаем обоснованно, чтобы я мог с большей уверенностью ссылаться на этот довод. **5.** Прежде всего, скажи, как получается, что ты, признавая Творца Богом и исповедуя Его как первого в познании людей, не понимаешь, что второй бог должен у тебя исследоваться теми же способами, по которым ты уже научился узнавать Бога в первом? Всё более раннее предоставляет критерии последующему. **6.** Перед нами теперь два бога: неизвестный и известный. Об известном расспросы излишни: не подлежит сомнению, что Он существует, ибо Он не был бы известен, если бы не существовал. О неизвестном предстоит спор: ведь его может и не быть, ибо, если бы он существовал, был бы известным. Итак, то, что под вопросом, пока оно неизвестно, является неопределенным, пока оно под вопросом, и пока оно неопределенно, нет уверенности в его существовании. У тебя есть Бог определенный, ибо известный, и неопределенный, ибо неизвестный. **7.** Если это

[1] Речь идет о том, что всё, в том числе известность и определенность, познается в сравнении.

[2] В оригинале игра слов: «...incerta, certe...».

так, не покажется ли тебе справедливым, чтобы неопределенное проверялось по тому же образу, подобию и принципу, по которому проверяется определенное? Впрочем, если к этому твоему делу, самому до сих пор неопределенному, привлечь также и доказательства из неопределенного, сплетется ряд вопросов при рассмотрении этих доказательств, равным образом неопределенных, полагаться на которые будет опасно из-за их неопределенности, и это приведет к тем бесконечным спорам, которые не одобряет апостол.[1] И если из верных, несомненных и абсолютных частей правила веры привлечь доказательства, то, используя их, можно будет составить предварительное мнение о неопределенном, сомнительном и запутанном. **8.** Конечно, то неопределенное, в котором обнаруживается отличие состояния, не может, по всей видимости, быть сопоставленным с определенным как освобожденное от дальнейшего сравнения из-за отличия состояния, образующего его сущность. **9.** Когда же перед нами оказываются два бога, образующее их сущность состояние у них будет общим. Ведь они оба являются тем, чем является Бог: нерожденные, несотворенные, вечные. Это будет образующим их сущность состоянием. Остальное пусть будет на совести Маркиона, если он счел это отличным от свойств Творца. Ведь, будучи вторичными, оно <не>[2] учитывается при рассуждении и вообще непредставимо, если известно об образующем сущность состоянии. Далее, известно, что оба они — боги: следовательно, когда в соответствии с их состоянием, о котором известно, что оно у них одинаковое, подвергается проверке что-либо неопределенное в одном из них, **10.** то это неопределенное должно будет испытываться так же, как испытывается то определенное, с которым его роднит образующее сущность состояние, чтобы и при про-

[1] ...indeterminabiles quaestiones, quas apostolus non amat. Ср.: *1 Тим.* 1: 4. Тертуллиан неоднократно ссылается на это место из Первого послания Тимофею. Ср.: infinitas enim quaestiones apostolus prohibet «Ведь бесконечные прения запрещает апостол» (*Tert.* De an., 2, 7).

[2] Вставка Кройманна.

верке они стояли рядом. После этого рассуждения я с уверенностью буду утверждать, что не является богом тот, кто сегодня неопределенен, ибо ранее он был неизвестным, так как очевидность того, что Он есть, проистекает именно из того факта, что Он никогда не был неизвестным, [а поэтому и не неопределенным].[1]

Глава 10
Творец был известен с самого начала мира, о Нем свидетельствует человеческая душа

1. Ведь с самого начала мира его Творец был узнан вместе с сотворенными Им вещами, поскольку они были произведены для того, чтобы Бог был познан. Ведь, хотя живший достаточно поздно Моисей и кажется первым, кто узнал Бога вселенной в храме своих скрижалей, родословие познания не будет из-за этого вестись лишь от Пятикнижия, так как все написанное Моисеем не вводит знания о Творце, но лишь с самого начала повествует о них так, что они должны быть отнесенными к раю и Адаму, а не к Египту и Моисею. **2.** Наконец, бóльшая часть человеческого рода, не имеющая представления даже об имени Моисея, не говоря уже о Писании, знает, однако, Моисеева Бога. Несмотря на то, что идолопоклонство затемнило мир своим столь великим могуществом, язычники, выделяя, называют Его как бы Его собственным именем «Бог» и «Бог богов» и говорят: «Если Бог даст», «как Богу угодно» и «поручаю Богу».[2] Смотри, не знают ли они Того, о Ком свидетельствуют, что Он все может. И этим знанием они не обязаны никаким Моисеевым книгам. **3.** Душа была прежде пророчества. Ведь сознание души — от начала дар Божий. Она — одна и та же, а не разная и у египтян, и у сирийев, и у понтийцев.[3] [Ибо Бога иудеев

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] Ср.: *Tert.* De test., 2.

[3] Намек на Маркиона.

называют Богом души.][1] О, варвар-еретик, не делай Авраама старшим, чем мир! И если Бог был бы Создателем одной семьи, Он, однако, не был бы более поздним, чем твой, будучи известным ранее него даже понтийцам. **4.** Итак, пусть <твой бог> примет[2] от своего Предшественника мерило: неопределенный — от определенного, непознанный — от познанного. Бог никогда не будет скрываться, никогда не будет отсутствовать; Он всегда будет воспринимаемым, слышимым и даже видимым таким образом, каким пожелает. Бог имеет свидетельства — всё то, чем мы являемся и в чем живем. Таким образом, поскольку Он не пребывает неизвестным, доказывается и бытие Его, и Его единственность, в то время как существование другого доселе сложно подтвердить.

Глава 11
Бог Маркиона, ничего не создавший и не обеспечивший таким образом себе известность, не может считаться богом

1. «И это естественно», — говорят маркиониты. Ведь кто своим известен не так, как чужим?[3] Никто. Я признаю это. Но каким образом что-либо может быть чуждым богу, для которого ничто не было бы таковым, если бы он существовал, ибо свойство Бога заключается в том, чтобы всё принадлежало Ему и к Нему относилось? В противном случае нам пришлось бы сразу спросить: какое ему дело до чужого? Об этом речь пойдет подробнее в своем месте. **2.** Теперь же достаточно заметить, что никем оказывается тот, которому ничего не оказывается принадлежащим. Ведь как Творец является Богом, и Богом несомненным, потому, что всё — Его и нет ничего

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Прими».

[3] Возможно иное понимание текста: «Ведь кто благодаря своим свойствам известен не так, как благодаря чужим?»

чуждого Ему, так и иной потому не Бог, что всё — не его, и поэтому — чуждо ему. **3.** Наконец, если вселенная принадлежит Творцу, то я уже не вижу места для другого бога. Всё полно и занято своим Творцом. Если какое-нибудь пространство в творении свободно для божества[1], то, конечно, оно будет свободно для ложного божества. Истина становится очевидной благодаря лжи. Почему столь великое множество идолов нигде не может принять Маркионова бога? **4.** Итак, я требую, чтобы <его>[2] бог, как и Творец, был постигнут и из проявлений его неких собственных вселенной, человека и века, поскольку даже заблуждение мира сего потому предположило богов, которых порою признают людьми, что те или иные вещи кажутся заготовленным каждым из них для пользы и удобства в жизни.[3] **5.** Из-за того, что это делал Творец, считается также божественным устанавливать и показывать нечто целесообразное и необходимое для человеческих дел. У ложной божественности появился авторитет именно по той причине, по которой ранее он возник у истинной: бог Маркиона должен был произвести, по крайней мере, одну маленькую чину[4], чтобы быть названным неким новым Триптолемом.[5] **6.** Или дай достойное бога объяснение, почему он ничего не сотворил, если существует, ибо он сотворил бы, если бы существовал, — на основании того принятого ранее положения, на основании которого существование нашего Бога становится очевидным не иначе, как из того факта, что Он всё это основал.

---

[1] Т. е. в этом пространстве нет этого божества.

[2] Вставка Крейманна.

[3] Здесь Тертуллиан излагает евгемеровский взгляд на богов.

[4] Cicercula. Чина — Lathyrus Cicera, травянистое растение семейства бобовых.

[5] Триптолем — сын легендарного царя Келея (или Элевсина), получивший от Деметры запряженную крылатыми драконами / змеями колесницу (*Ps.-Apoll.* I, 5, 2; ср.: *Hyg.* 147; *Ov.* Met., V, 642–649), чтобы он распространял злаки по всему миру. Считалось, что Триптолем первым стал пахать, сеять и получать урожай (*Ov.* Fast., IV, 559–560).

Ибо сразу придется заметить, что маркиониты не могут и Творца признать Богом, и доказывать бытие того, которого они также хотят считать богом, не на примере признаваемого[1] и самими ими, и всеми остальными Богом, **7.** чтобы, — поскольку никто не сомневается в божественности Творца потому, что Он создал весь этот мир, — никому не было позволено верить и в божественность того, кто ничего не создал, если только случайно не появится какое-нибудь объяснение этого факта. Оно неизбежно окажется двояким: он или не пожелал сотворить, или не смог. Третьего нет. Но не мочь — недостойно Бога; я хочу исследовать — достойно ли не желать. **8.** Скажи мне, Маркион, хотел ли твой бог быть когда-либо познанным, или нет? С другим ли намерением он и сошел, и проповедовал, и страдал, и воскрес, или с тем, чтобы быть познанным? Но, без сомнения, если он был познан, значит, он хотел этого. Ибо ничего не случилось бы с ним, если бы он не хотел. Тот, кто[2] так сильно заботился о своей известности, что даже оказался явленным в позоре плоти, позоре тем большем, если плоть — ложная (ведь более отвратительно, если он симулировал телесную сущность, <чем если бы пребывал в истинной>); <тот,> кто, будучи повешенным на древе, принял на себя и проклятие Творца[3], — насколько славнее он мог бы подготовить свое узнавание посредством неких знаков собственного творения! **9.** Особенно же ему следовало быть познанным для противодействия Тому, во владениях Которого он с самого начала из дел не был известен. Как получается, что Творец, не знающий, по утверждению маркионитов, о существовании другого бога

[1] Вставка Крейманна.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «что» («Почему он так сильно заботился о своей известности, что даже оказался явленным в позоре плоти, позоре тем большем, если плоть — ложная? Ведь более отвратительно, если тот, кто принял на себя проклятие Творца, будучи повешенным на древе, лишь симулировал телесную сущность»).

[3] Ср.: *Втор.* 21: 23; *Гал.* 3: 13.

над Собой, Творец, утверждавший, что Он — единственный, и даже клявшийся в этом[1], столькими деяниями обеспечил свою известность, о которой мог так сильно и не заботиться из-за существовавшего предположения Своей единственности, а тот высший, знающий про «низшего» Бога, что Он столь вооружен, не предусмотрел для своего признания никакого снаряжения? Когда даже более славные и величественные дела он должен был бы совершить, чтобы быть признанным на их основании и богом, подобно Творцу, и — из-за того, что они более славные — более могущественным и более знатным, чем Творец.

Глава 12
В существовании Маркионова бога, ничего не сотворившего и не имеющего, нет смысла. Претендуя на веру в себя, этот бог оказывается бесстыдным и злобным

1. Впрочем, даже если бы мы могли его признать, мы должны были бы утверждать, что у его существования нет смысла. Ибо не должно было бы быть целевой причины у того, у кого ничего нет, ведь любое дело является смыслом существования того, чье оно. Далее, поскольку следует, чтобы не существовало ничего без смысла [т. е. без дела][2] (ибо, если нечто существует без смысла, оно существует так же, как если бы его не было[, не имея самого́ дела — цели своего существования][3]), постольку мне пристойнее верить, что бог не существует, чем существует без смысла. Действительно, без смысла существует тот, кто, не имея дела, лишен и смысла своего существования. Бог же без смысла, т. е. без дела, существовать не должен. **2.** Итак, сколько раз я показываю, что он существует

---

[1] Ср.: *Ис.* 45: 22–23.

[2] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[3] Интерполяция, по мнению Кройманна.

без смысла, словно бы он существовал, столько раз я утверждаю, что его нет, ибо, если бы он был, не оказывался бы во всех отношениях лишенным целевой причины. Так, я говорю, что он и веры без всякого основания добивается от человека, имеющего обыкновение верить в Бога, представление о Котором сформировалось под влиянием Его деяний[1], ибо Маркионов бог ничего такого не предусмотрел, благодаря чему человек ранее познал Бога. **3.** Ведь даже если многие верят в него, то верят не строго в соответствии с разумом, не получив предварительно Божьего залога — его деяний, достойных Бога. Итак, на этом основании бездействия и недостатка дел он оказывается причастным бесстыдству и злобности: бесстыдству, ибо домогается не причитающейся ему веры, для стяжания которой он ничего не предусмотрел; злобности, ибо сделал многих виновными в неверии, не озаботившись дать основание для веры.

Глава 13
Опровержение маркионитов, пытающихся обесценить деяния Творца: философы прославляют элементы как богов; мелочи, созданные Творцом, доказывают Его величие

1. Когда мы лишаем этого звания <Маркионова> бога, в пользу которого никакое деяние, столь же исключительное и достойное Бога, сколь <деяния> Творца, не предоставило свидетельство, маркиониты, отличающиеся крайним бесстыдством, <пренебрежительно> морща нос, обращаются к опровержению того, что было создано Творцом. **2.** «Как же, — говорят они, — вселенная — великое и достойное Бога дело!» Неужели, следовательно, Творец — совсем не Бог? Конечно, Он — Бог. Стало быть, и мир достоин Бога, ведь Бог не создал бы ничего, недостойного Себя, даже если Он сотворил мир для человека, а не для Себя, даже если любое творение

[1] Или: «верить в Бога, ставшего явным благодаря Своим деяниям».

ниже Творца. **3.** И, однако, если сделать нечто каким-то — недостойно бога, насколько более недостойно бога вообще ничего не сделать?!**[1] Даже недостойное, благодаря чему от него как творца можно было бы ожидать чего-то более достойного. Если уж говорить и об этой «позорности» вселенной, называемой у греков украшением и убранством[2], а не грязью, то сами те учители мудрости, от талантов которых воодушевляется всякая ересь[3], «недостойные» субстанции провозгласили богами[4], как Фалес[5] — воду, как Гераклит[6] — огонь, как Анаксимен[7] — воздух, как Анаксимандр[8] — всё

[1] Лакуна, по мнению Крейманна. Могли выпасть слова: «Я предпочел бы, чтобы он сделал».

[2] Т. е. κόσμος.

[3] В другом месте Тертуллиан называет философов «патриархами еретиков» (*Tert.* De an., 3, 1; *Tert.* Adv. Herm., 8, 3).

[4] Подобные «каталоги» философских мнений были очень распространенными в рассматриваемую эпоху. Ср.: «Философы дали нам элементы в качестве первоначал, прославив: Фалес-милетец — воду, Анаксимен, который тоже был из Милета, — воздух... Парменид же из Элеи сделал богами огонь и землю, из которых Гиппас-метапонтиец и Гераклит Эфесский считали богом только огонь» (*Cl.* Protr., 64, 2).

[5] Фалес — греческий философ (2-я пол. VII — 1-я пол. VI в. до Р. Х.) из Милета, один из «семерых мудрецов»; представитель ионийской натурфилософии. О нем см.: *Diog.* I, 22–44. Фалес считал, что вода — начало всего (см.: *Diog.* I, 27).

[6] Гераклит — греческий философ (2-я пол. VI — 1-я пол. V в. до Р. Х.) из Эфеса. О нем см.: *Diog.* IX, 1–16 (об огне как начале см.: IX, 8).

[7] Анаксимен — греческий философ (VI в. до Р. Х.), последователь Фалеса и Анаксимандра. Полагал, что все возникает из воздуха при его сгущении или разрежении. О нем см.: *Diog.* II, 3–5.

[8] Анаксимандр — греческий философ (кон. VII — 1-я пол. VI в. до Р. Х.) из Милета, представитель ионийской натурфилософии. Анаксимандр считал, что в основе всего лежит первоматерия — апейрон («беспредельное»). О нем см.: *Diog.* II, 1–2.

небесное, как Стратон[1] — небо и землю, как Зенон[2] — воздух и эфир, как Платон — звезды,[3] которые он называет огненным родом богов; когда <речь заходит> о мире, при рассмотрении его величия, силы, мощи, славы и красоты, а также богатства, надежности, упорядоченности отдельных элементов, согласующихся со всем, чему предстоит родиться, быть вскормленным, истребленным, восстановленным, <эти философы,> как многие из естествоиспытателей, испугались [установить начало и конец миру][4], как бы сущности этого мира, будучи столь значительными, не утратили божественный статус, сущности, которые почитаются и магами персов, и верховными жрецами египтян, и гимнософистами[5] индусов. **4.** Также само простонародное суеверие обычного идолопоклонства, когда ему среди идолов становится стыдно имен и басен о древних мертвецах, прибегает к естественно-научным объяснениям и свой позор затемняет изобретательностью, превращая Юпитера в кипящую сущность, его Юнону — в воздушную[6], в соответствии со звучанием греческих слов, а также Весту — в огонь, Камен — в воду, а Великую Матерь — в землю, с которой сняли

[1] Стратон — философ первой пол. III в. до Р. Х., глава перипатетической школы; среди написанных им сочинений Диоген Лаэртский называет книгу «О небе». О нем см.: *Diog.* V, 58–60.

[2] Зенон из Китиона (1-я пол. IV — 1-я пол. III в. до Р. Х.) — основатель стоической школы. О нем см.: *Diog.* VII, 1–160. Диоген Лаэртский сообщает, что, согласно Зенону, выше всего расположен огонь, называемый эфиром, в котором сначала появились звезды, потом — планеты, за ними — воздух, затем — вода и земля (см.: *Diog.* VII, 137).

[3] Ср.: *Plat.* Tim., 40a–b.

[4] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[5] Гимнософисты — древнеиндийские философы-аскеты. См.: *Apul.* Flor., 6; *Cl.* Strom., III, 7, 60, 3–4. Ср.: *Strab.* XVI, 2, 39; *Cl.* Strom., I, 15, 71, 4; IV, 4, 17, 3 и в др. местах. Об ответах Александру Великому захваченных им в плен гимнософистов см.: *Plut.* Alex., 64.

[6] «Воздух» — ἀήρ, «Гера» — Ἥρα.

урожай, которую вспахали руками, оросили омовениями.[1] **5.** Так и тот факт, что Осирис всегда погребается, как живой разыскивается и с радостью обнаруживается, считают залогом возвращения <из земли> плодов, оживления элементов, возобновления годичного цикла, о львах же Митры философствуют как о таинствах сухой и пылающей природы. В самом деле, более высокие по месту и по положению сущности могут казаться скорее богами, чем недостойными бога. Не оплошаю ли я с более низкими предметами? Один, думаю, цветочек из изгороди, не говорю о лугах, одна ракушка из любого моря, не говорю о Красном море, одно перышко тетерева, молчу о павлине, возвестит ли тебе о Творце как о ничтожном мастере?

---

[1] В. Буркерт пишет, что оскопление в культе Кибелы знаменовало жатву, разрезание галлами своих рук обозначало ежегодное ранение земли плужным лемехом, а омовение Матери богов в Альмоне намекало на орошение земли. «Эти объяснения, переданные Тертуллианом (ср.: *Aug*. De civ., VII, 24), происходят, очевидно, от галлов или их приверженцев, которым требовалось найти систему в их безумстве» (см.: *Burkert W*. Ancient mystery cults. Cambridge, Mass., London. 1987. P. 81). Источником Тертуллиана при написании этого места был, по всей видимости, Варрон, устанавливающий символическую эквивалентность между Юноной и воздухом, Великой Матерью — и обработанной землей, видевший в Весте образ огня и придававший аллегорическое значение Каменам (см.: *Pépin J.* Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958. P. 344–345). Пепен объясняет слова Тертуллиана о Юпитере как символе огненной стихии тем, что Варрон сравнивал этого бога с эфиром, отождествляя в то же время эфир с огнем. Что касается соответствия, основанного на игре слов Ζεύς «Зевс» — ζέω «кипеть», между Зевсом и кипящей, раскаленной сущностью, игре, использовавшейся в стоическом аллегоризме, как показывают, например, слова Афинагора (*Athen*., 22), то, по мнению французского ученого, это соответствие было добавлено самим Тертуллианом либо уже содержалось в сочинении Варрона.

Глава 14
Любые создания Творца свидетельствуют о Его величии. Ни Маркионов бог, ни маркиониты не могут обойтись без дел Творца

1. Но когда ты высмеиваешь и более мелких животных, которых величайший мастер намеренно снабдил различными способностями и силой, преподавая таким образом урок того, что величие обнаруживается в посредственности, как сила — в немощи, согласно апостолу,[1] подражай, если можешь, строениям пчелы, жилищу муравья, сети паука, нити шелкопряда, выдержи натиск, если можешь, тех самых зверей твоего ложа и покрывала, яд шпанской мухи, жало мошки, трубу и копье комара.[2] **2.** Каковы будут бóльшие, если и столь ничтожные могут радовать тебя или причинять боль, чтобы и в ничтожном ты не презирал Творца? Наконец, взгляни на самого себя, осмотри человека изнутри и снаружи: не понравится ли тебе хоть это создание нашего Бога, которое твой господин, твой лучший бог, возлюбил, ради которого потрудился сойти к этим жалким элементам с третьего неба,[3] из-за которого в этой каморке Творца даже был распят? **3.** Но он (бог Маркиона) до сих пор не отверг ни воду Творца, которой омывает своих святых,[4] ни елей, которым их умащает, ни смесь из меда и молока, которой их по-детски питает, ни хлеб, при помощи которого он представляет собственное тело, даже в таинствах своих нуждаясь в нищенских вещах Творца. А ты, ученик выше учителя и раб выше господина,[5] мыслишь высокомернее, нежели он, отвергая то, в чем

---

[1] Ср.: *2 Кор.* 12: 9.

[2] Ср.: «...комары издают громкий звук, имея слушателей даже в темноте: покажи, где у них во рту труба и копье», см.: *Tert.* De an., 10, 5.

[3] Ср.: *2 Кор.* 12: 2.

[4] Т. е. в которой крестятся маркиониты.

[5] Ср.: *Мф.* 10: 24; *Лк.* 6: 40.

он нуждается. **4.** Хочу рассмотреть, не стремишься ли ты в действительности к тому, что отвергаешь. Ты противишься небу, и в то же время стараешься, чтобы в жилище был <вид> на небесный простор;[1] презираешь землю — праматерь твоего врага, плоти — но вырываешь для пропитания все питательное, что она может дать; отвергаешь море, но только пока речь не заходит о его богатствах, которые ты считаешь пищей, превосходящей по святости <пищу, добытую на суше>. Если я преподнесу тебе розу, ты не отвергнешь с презрением <ее> Творца. **5.** Лицемер, даже если ты своей голодной смертью докажешь, что ты — маркионит, т. е. отрицатель Творца (ведь это у вас должно было бы быть предметом страстного желания вместо мученичества, раз вам неприятен мир), в какую бы материю ты ни распался, тебе придется воспользоваться принадлежащей Творцу субстанцией. О, сколь велико упрямство твоего жестокосердия! Ты чернишь то, в чем ты и живешь, и умираешь.

Глава 15
Попытка выяснить, почему вместе с Маркионовым господом не открылась и его субстанция. О девяти богах Маркиона: двух богах, Христах, местах, материях и зле

1. После этого, или прежде этого, поскольку ты сказал, что у твоего бога есть свое творение и свой мир, и свое небо (впрочем, это третье небо мы рассмотрим, когда мы перейдем к обсуждению вашего апостола[2]), <следует заметить, что,> какой бы ни была суб-

[1] Вероятно, речь идет о compluvium, большом четырехугольном отверстии в крыше римского дома, через которое дождевая вода попадала в impluvium, бассейн, находившийся под compluvium.

[2] Речь идет об апостоле Павле, десять посланий которого (с исключением из них ряда мест, противоречащих их учению) маркиониты признавали наряду с Евангелием от Луки.

станция этого бога, она, разумеется, должна бы появиться вместе с ним. Каким образом, однако, получается, что Господь открылся миру в пятнадцатый год[1] кесаря Тиберия, а до пятнадцатого года[2] императора Севера не было обнаружено никакой его субстанции, которая, превосходя ничтожные произведения Творца, конечно, прекратила бы скрываться, когда уже не прячется ее господь и бог? **2.** А поэтому: если она не смогла проявиться в этом мире, каким образом ее господин явился в этом мире? Если этот мир принял господина, почему не смог принять субстанцию, если только она случайно не больше своего господина? Теперь уже встает вопрос о месте, вопрос, касающийся и того высшего мира, и самого его бога. В самом деле, если его мир ниже его самого, но выше Творца, то, конечно, он создал его в месте, занимающем промежуток между его стопами и головой Творца. **3.** Следовательно, и сам бог был в некоем месте, и мир создал в некоем месте, и будет уже сие место превосходящим и бога, и мир. Ибо то, что вмещает, неизбежно больше того, что вмещается, и надо посмотреть, не остаются ли где-нибудь там все еще не занятые после размежевания области, в которые и третий бог мог бы залезть вместе со своим миром. Что ж, начинай уже считать богов! Ведь и место, в котором всегда был бог, будет богом не только потому, что оно больше бога, но и потому, что оно — нерожденное и несотворенное, а стало быть, вечное и равное богу.[3] **4.** Затем, если твой бог мир создал из некоей лежащей в основе материи, нерожденной и несотворенной, и совечной богу, как Маркион думает о Творце, то и этим обстоятельством ты

---

[1] В 29 г. после Р. Х.

[2] До 208 г. после Р. Х. Время написания трактата.

[3] Ср.: «...и благой бог Маркиона будет во что-то вделан, включен и окружен другою силой, которая должна необходимо быть больше его, потому что то, что содержит, больше того, что содержится; большее же сильнее и наиболее могущественно, а то, что есть больше, сильнее и могущественнее, то будет Бог» (*Iren.* II, 1, 2, пер. о. П. Преображенского).

возвеличиваешь место, которое вместило двух богов — и бога, и материю. Ибо и материя — бог в соответствии с требованиями, предъявляемыми к Божественному: т. е. она нерожденная, несотворенная и вечная. Или если Маркионов бог создал мир из ничего, то это же самое Маркион принужден будет думать и о Творце, которому назначает материю в качестве субстанции мира. Но из материи также и Маркионов бог должен будет создавать <свой мир>, поскольку ему, также являющемуся богом, придется столкнуться с тем же самым принципом, с каким и [Богу][1] Творцу. **5.** Так ты можешь насчитать для меня уже трех Маркионовых богов: создателя место и материю. Маркион также и Творца размещает в некоем месте, которое, разумеется, должно оцениваться таким же образом <, как и место Маркионова бога>, и материю Ему как Господину подчиняет, разумеется, нерожденную и несотворенную и поэтому вечную. Более того, приписывая материи зло, нерожденное — нерожденной, несотворенное — несотворенной и вечное — вечной, делает уже четвертого бога. **6.** Стало быть, у тебя есть три божественных сущности в высших сферах и четыре — в низших. Когда к ним присоединяются и их Христы — один, который явился при Тиберии, другой, которого обещает Творец, — Маркион оказывается понесшим явный ущерб от тех, кто предполагает, что он вводит двух богов, так как он, пусть не сознавая этого, назначает девятерых.

Глава 16
Невидимые сущности должны принадлежать Творцу, создавшему телесное и бестелесное, живое и неживое, а не тому, у которого ничего нет

1. Итак, поскольку другой мир, как и его бог, не обнаруживается, маркионитам приходится разделять два рода вещей — видимые и невидимые — между двух богов и так отстаивать для своего

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

бога право на невидимые. Кто же может заронить в душу мысль, если не еретический дух, что, скорее, тому принадлежит невидимое, кто заблаговременно не явил ничего из видимого, чем Тому, Кто, создав видимое, позаботился также и о вере в невидимое, когда гораздо справедливее было бы признать <что-либо> при наличии некоторых примеров, чем в их отсутствие? **2.** Мы увидим, какому мастеру приписывает невидимое и <«ваш»> апостол, когда будем изучать его. Теперь же доверие к грядущему заступничеству Священного Писания мы подготавливаем при помощи по большей части здравого смысла и убедительных умозаключений, утверждая, что сие различие видимых и невидимых вещей должно быть приписано Богу Творцу постольку, поскольку все Его творение состоит из различных сущностей: из телесных и бестелесных, из одушевленных и неодушевленных, из говорящих и немых, из подвижных и неподвижных, из животворных и бесплодных, из сухих и влажных, из холодных и горячих. **3.** Так и сам человек благодаря различию гармоничен как в отношении тела, так и в отношении чувства: одни члены сильные, другие — слабые, одни — почетные, другие — постыдные, одни — двойные, другие — одиночные, одни — равные, другие — неравные. Также и в чувстве: то у него радость, то подавленность, то любовь, то ненависть, то гнев, то кротость. Если же дело обстоит так, что в этой вселенной уравновешены соперничающие между собой части,[1] то, следовательно, и невидимые сущности должны быть у видимых, и относить их нужно не к другому мастеру,

[1] Ср.: *Iren.* II, 25, 2; *Sen.* Nat. quaest., VII, 27, 3–5. Ср. также: «И все остальное Новая Песня устроила слаженно и разногласие элементов привела к гармонии, чтобы вся вселенная стала у нее созвучием. Дала свободу морю, однако воспрепятствовала ему покрыть землю; землю же, прежде подвижную, сделала твердой и установила ее границей для моря, натиск огня ослабила воздухом, как бы смешав дорийский лад с лидийским, а суровый холод воздуха укротила примесью огня, слаженно сочетав столь разные голоса» (*Cl.* Protr., 5, 1).

но к Тому, к Которому и соперничающие с ними. <Те люди, которые>[1] Самого Творца провозглашают противоречащим Самому Себе, приказывающим то, что запретил, и запрещающим то, что приказал, поражающим и исцеляющим, почему в этом одном случае принимают Его последовательным, Творцом лишь видимого, Которого следует считать также создавшим видимое и невидимое, как жизнь и смерть, зло и мир? Конечно, если те невидимые сущности больше видимых сущностей Творца,[2] великих в своем месте, то таким образом получается, что бóльшие должны принадлежать Тому же, Кому и великие, ибо невеликие, не говоря уже о бóльших, не подходят тому, у кого нет и незначительных.

Глава 17
Освобождения человека недостаточно, чтобы доказать бытие Маркионова бога. Причина для его откровения миру существовала с самого начала

1. Подавленные этими доводами, <еретики> порываются говорить: «Для нашего бога достаточно одного того дела, что он освободил человека по великой и несравненной своей благости, которую следует предпочесть всей саранче». О, более великий бог, чье столь значительное дело не могло обнаружиться иначе, как в человеке «меньшего» Бога! В самом деле, прежде тебе нужно доказать, что он существует, и доказать это посредством того, посредством чего подобает доказывать бытие Бога — через деяния, а затем уже — через благодеяния. Ибо сначала исследуется, есть ли он, и таким образом — каков он. Одно узнается из деяний, другое — из благодеяний. **2.** Как бы то ни было, из-за того, что говорится об освобождении им человека, не становится известно о его существовании, но если будет известно, что он есть, тогда и будет гово-

[1] Вставка Крейманна.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «больше видимых творений».

риться об освобождении, дабы прояснилось, освободил ли, ибо мог и быть — и не освободить. Следовательно, каким образом на основании слов, что он освободил, может возникнуть вера в то, что он есть, когда он мог и быть, и не освободить? **3.** Если[1] теперь в этом разделе, являющемся частью исследования о неизвестном боге, было прояснено как то, что он ничего не создал, так и то, что он должен был создать <нечто>, чтобы быть познанным из дел, ибо, если бы он существовал, он должен был бы быть познан, и притом с самого начала мира (Богу ведь не подобает прятаться), — <если все это известно, то> мне необходимо вернуться к началу исследования о неизвестном боге, чтобы расправиться также с остальными ответвлениями <еретической мысли>. **4.** Ибо сначала нужно будет исследовать, почему тот, кто впоследствии сделал себя известным, сделал это позже, а не от начала мира; будучи как бог, конечно, необходимым для этого мира, он не должен был скрываться, причем настолько более необходимым, насколько он — лучший. Ведь нельзя сказать, что не было основания или причины для познания <доброго> бога, поскольку с самого начала пребывал в веке и человек, которому этот бог теперь помогает, и злоба Творца, против которой он, будучи благим, оказывает поддержку. Итак, он или не знал о существовании причины и основания для своего являвшегося необходимым откровения, или сомневался <, открыться ему или нет>, или не мог <это сделать>, или не хотел. Все это недостойно бога, тем более — бога наилучшего. Но и эту тему мы полнее раскроем в другом месте при помощи упрека в запоздалом откровении, тогда как теперь лишь укажем <на это обстоятельство>.

[1] Вставка Кройманна.

Глава 18
О влиянии звезд на откровение Маркионова бога, которое должно было произойти подобающим образом; бог не может стать известным лишь по воле людей

1. Что ж, он явился тогда, когда захотел, когда смог, когда пришел назначенный час. Ведь ему, вероятно, препятствовал Поднимающий[1] или некие злые чары, или квадратный Сатурн, или Марс треугольный. Ибо маркиониты большей частью — астрологи и не стыдятся того, что живут непосредственно по звездам Творца. Надо обсудить здесь и качество откровения: достойным ли образом он был узнан, чтобы стало известно, действительно ли <это случилось>, и, таким образом, стало бы можно верить в существование того, о котором известно, что он подобающе открылся миру. Ибо то, что достойно Бога, докажет Его существование. **2.** Мы утверждаем, что сначала Бог должен быть познан через природу, а затем узнан из учения: через природу — посредством Его деяний, из учения — посредством проповеди. Но у того, у кого нет никакой природы, отсутствуют природные свидетельства. Следовательно, он должен был осуществить свое откровение хотя бы с помощью проповеди; особенно ему следовало бы открыться для противодействия Тому, Кто столькими и столь великими деяниями в творении и проповеди с трудом смог приобрести людскую веру. **3.** Итак, каким же образом он был открыт? Если <ты скажешь, что> благодаря человеческой догадке, я буду отрицать, что Бог может быть познан иначе, чем посредством Себя Самого. <Я буду отрицать это,> ссылаясь не только на пример Творца, но и на характер как божественного величия, так и человеческой посредственности, дабы человек, некоторым образом вытащивший не желающего быть познанным бога своими силами на всеобщее обозрение, не мог показаться бóльшим, чем бог; ведь че-

[1] Точка, в которой Луна, двигаясь на север, пересекает эклиптику. Считалось, что родившийся в этот момент человек достигнет высокого положения в обществе.

ловеческая посредственность способна скорее выдумывать для себя богов, как об этом свидетельствуют все эпохи, чем следовать за истинным Богом, Которого люди познают через природу. **4.** Во всяком случае, если человек будет изобретать бога так, как Ромул — Конса[1], Татий[2] — Клоакину[3], Гостилий[4] — Страха, Метелл — Альбурна[5]

[1] Согласно Плутарху, Конса, алтарь которого Ромул якобы нашел в земле, считали либо богом Добрых советов, либо Посейдоном-Конником (*Plut.* Rom., 14). Тит Ливий говорит о подготовке Ромулом торжественных игр в честь Нептуна Конного, называемых Консуалиями (*Liv.* I 9, 6). Ср.: *Myth.*, II, 89, 1–4; *Tac.* Ann., XII, 24.

[2] Тит Татий — царь сабинян, воевал с римлянами, мстя за похищение сабинянок. После заключения мира царствовал вместе с Ромулом. Ср.: *Liv.* I, 10, 1–14, 3; *Plut.* Rom., 17–23; *Cic.* R. P. II, 7, 13.

[3] Клоакина (Клуакина) — «Очистительница» — эпитет Венеры. Плиний Старший сообщает, что римляне и сабиняне, решившие было воевать из-за похищенных девушек, когда отложили оружие, совершили очистительные обряды в том месте, где в его времена имелись изваяния (sigma) Венеры Клуакины (*Plin.* XV, 119–120). Храм Венеры-Очистительницы упоминается у Ливия (*Liv.* III, 48, 5) и Плавта (*Plaut.* Curc., 471).

[4] Тулл Гостилий — третий римский царь. Об обете Тулла основать святилище Страху и Смятению рассказывает Тит Ливий (*Liv.* I, 27, 7–8).

[5] Информация об Альбурне встречается в следующих отрывках: «Было старое постановление, согласно которому полководец никого не мог причислить к богам без одобрения сената. Это коснулось М. Эмилия, когда речь зашла о его боге Альбурне» (*Tert.* Apol., 5, 1; ср.: Ibid. 6, 7–8 — об изгнании Либера-Отца, Сераписа, Исиды и Гарпократа); «...как случилось с М. Эмилием, который дал обет богу Альбурну» (*Tert.* Ad nat., I 10, 17). Р. Агад, приведя цитаты из христианских авторов Минуция Феликса, Тертуллиана, Лактанция и блаж. Августина, где речь идет об обожествлениях людей, заключает, что отрывок из «Октавия» Минуция (25, 8), где говорится о Ромуле, Пике, Тиберине, Консе, Пилумне, Волюмне, Клоакине, Паворе, Паллоре, Фебрис, Акке Лаврентии и Флоре, восходит к Варрону. «К нему же, — полагает ученый, — восходят также эти четыре фрагмента из Тертуллиана». Показывать подробнее,

что они происходят из одного места, Агад не считает нужным, «ведь богов, введенных Ромулом, Татием и Гостилием, о которых читаем в сочинении Adv. Marc. (I 18, 4), представил Варрон, по свидетельству Августина. Подобное об Отце-Либере (Ad nat., I 10, 16) он утверждал в 14-й книге "Древностей", фрагменты которой сохранены у Августина (*Aug.* De civ., VI 9). Наконец, говоря о египетских богах (Ad nat., I, 10, 17), Тертуллиан сам ссылается на Варрона. Поэтому я не колеблюсь приписать Варрону то, что сообщается у Тертуллиана выше». (В примечании к этому месту Агад добавляет: «...кроме Антиноя».) Далее ученый продолжает: «Из этого следует, что Варрон по очереди излагал то, какие боги, в каком порядке и по какому праву были приняты в число римских общественных богов» (*Agahd R. M.* Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI/Praemissae sunt quaestiones Varronianae auctore R. Agahd. Lipsiae, 1898. P. 67). Представляется не вполне доказанным, что информацию об Альбурне Тертуллиан почерпнул у Варрона. В двух местах (*Tert.* Apol., 5, 1; Ad nat., I 10, 14) Тертуллиан говорит об Альбурне, не упоминая других богов, фигурирующих у Минуция, Лактанция и блаж. Августина там, где эти авторы, вероятно, использовали Варрона. Об Альбурне вообще никто из них ничего не сообщает. Не понятно, почему Тертуллиан выбрал из ряда примеров, предложенного Варроном, именно Альбурна и ссылался на него трижды — то для доказательства власти сената над богами, то при перечислении людей, учредивших культы. Августин среди виновников обожествлений называет Ромула, Тита Татия, Нуму и Гостилия (*Aug.* De civ., IV, 23). Все они были царями. Лактанций (*Lact.* Div. Inst., I, 20, 11–12) упоминает, кроме Татия и Тулла Гостилия (о которых говорит также Минуций Феликс: *Min.* 25, 8), о Марке Марцелле, но сам Агад не решается восстанавливать текст Варрона из слов этого церковного писателя (Ibid. P. 68). Кроме того, божество горы Альбурн (ср.: *Verg.* Georg., III, 146–148) входит в иной ряд богов, чем Конс, Клоакина и Павор. Метелл (или М. Эмилий), также как и Адриан, не были царями, и информация о них, вероятно, была заимствована Тертуллианом из позднейшего каталога апофеозов.

и кое-кто[1] незадолго до наших дней — Антиноя[2], то это будет позволено другим. Мы знаем Маркиона как судовладельца, а не как царя или императора.

Глава 19

Христа и Маркиона разделяют более 115 лет. До «Антитез» Маркиона не существовало разделения Закона и Евангелия, следовательно, новый бог Евангелия не был известен: его открыл не Христос, а выдумал Маркион

1. «Что ж, — говорят маркиониты, — наш бог, даже если не с самого начала, даже если не посредством творения, однако открылся через самого себя в Христе Иисусе». <Нами> будет предложена книга[3] и относительно Христа, в которой речь пойдет обо всем, что касается Его положения, ибо следует, чтобы предмет <нашего исследования> был распределен <по разным частям сочинения> для более полного и упорядоченного разбора. Между тем, на теперешней стадии рассуждения мне достаточно будет показать, что Христос Иисус является провозвестником не какого-то другого бога, но Творца, и сделать это в немногих словах. **2.** В пятнадцатый год правления Тиберия Христос Иисус, Маркионов спасительный дух, соблаговолил излиться с неба. В какой именно год правле-

[1] Адриан (76–138 гг.) — император с 117 г. после Р. Х.

[2] Антиной — любимец Адриана, утонувший в 130 г. в Ниле. В его честь был основан город Антинополь, воздвигнут храм, изготовлены статуи, отчеканены монеты. Ср.: «Римский император благоговейно провозгласил в Египте и, можно сказать без большой натяжки, также в Элладе другим новым богом своего любимца — красивого и цветущего Антиноя, которого он освятил таким же образом, как Зевс Ганимеда» (*Cl.* Protr., 49, 1).

[3] Речь идет о III книге данного трактата.

ния Антонина Старшего[1] каникулярный[2] ветер выдохнул со своего Понта того, кто утверждает так: <«С неба был выдохнут дух»>, — я не удосужился исследовать.[3] Из этого, однако, ясно, что появившийся при Антонине — еретик, нечестивый при Пие — «Благочестивом».[4] От Тиберия до Антонина почти сто пятнадцать с половиной лет и полмесяца.[5] Столько же времени полагают между Христом и Маркионом. **3.** Итак, поскольку Маркион при Антонине первым ввел этого бога, как мы доказали, для тебя, проницательный читатель, дело сразу становится очевидным: время заранее выносит вердикт, что появившееся впервые при Антонине не появлялось при Тиберии, т. е. что бог Антонинова царства не был богом Тиберриева царства, а следовательно, не Христом был открыт тот, о котором известно, что он впервые был проповедан Маркионом. **4.** Чтобы

[1] Антонин Пий — римский император с 138 по 161 гг. Ему наследовал его приемный сын Марк Аврелий Антонин (правил с 161 по 180 гг.).

[2] Каникулярный, «собачий», т. е. связанный с восходом звезды Сириус (лат.: Canicula «собачка») из созвездия Пса. Появление этой звезды (во второй половине июля) совпадало с периодом страшной жары, вследствие чего эти явления часто связывались между собой, в том числе и в римской литературе (см.: *Verg.* Georg., IV, 425; *Hor.* Od., I, 17, 17–18; III, 13, 9; *Hor.* Sat., II, 5, 39–40; *Ov.* Ars., II, 231). По словам Вергилия, жар Сириуса, принося жажду и недуги болезненным смертным, опечаливает небо зловещим светом (*Verg.* Aen., X, 273–275; ср.: III, 141). Тертуллиан, говоря о принесшем Маркиона «собачьем» ветре, намекает также на киника («собачьего» философа) Диогена, происходящего из Синопа, родного города Маркиона. Возможны и другие ассоциации, напр., с *Tert.* Adv. Marc., I, 18, 1 (о влиянии звезд на судьбу маркионитов).

[3] Согласно иному прочтению: «В какой именно год правления Антонина Старшего каникулярный ветер Маркионова спасения дохнул с его Понта, я не удосужился исследовать».

[4] Игра слов: Pius, Пий — букв.: «благочестивый».

[5] В действительности, Тиберий умер 16 марта 37 г., Антонин Пий стал императором 19 июля 138 г.

доказать теперь, что это известно, я возьму недостающее от самих своих оппонентов. Разделение Закона (Торы) и Евангелия является собственным и главным делом Маркиона, и ученики его не смогут отрицать, что считают это важнейшей частью учения, посредством чего они посвящаются в эту ересь и укрепляются в ней. Ибо это — «Антитезы», т. е. встречные противопоставления, которые пытаются внести раздор между Евангелием и Законом, дабы из различия идей каждого Писания сделать вывод также и о различии богов. **5.** Итак, поскольку это разделение Закона и Евангелия есть именно то, что вводит другого бога Евангелия против Бога Закона, то явствует, что прежде этого разделения не существовало в <людском> познании бога, который стал известен на основании разделения, и, таким образом, ясно, что он открыт не Христом, бывшим до разделения, но выдуман Маркионом, установившим, вопреки согласию Евангелия и Закона, различие между ними. Это согласие, нерушимое и непоколебимое от явления Христа до Маркионовой дерзости, сохранял, конечно, тот принцип, который не допускал иного бога Закона и Евангелия, кроме Творца, против Которого спустя столь большой промежуток времени Понтийцем было выпущено разделение <т. е. «Антитезы»>.

Глава 20
Порицание Павлом Петра касается лишь образа действий последнего и не имеет отношения к извращению им евангельских истин. Учение Павла полностью согласуется со словами Творца

1. Этому чрезвычайно удачному доказательству также необходима наша защита от криков противников. Ибо они говорят, что Маркион не внес новое правило разделения Закона и Евангелия, а скорее исправил измененное ранее. О, Христе, о, терпеливейший Господь, Ты столько лет терпел искажение Своей проповеди, пока Тебе не помог Маркион! **2.** Ведь еретики, возражая, ссылаются на

самого Петра и прочих <учеников Христа>, столпов апостольства[1], порицаемых Павлом за то, что они неправильной стопой приступают к евангельской истине;[2] тем самым Павлом, который, будучи доселе несведущим в благодати и даже беспокоящимся, не напрасно ли он подвизался и подвизается,[3] тогда впервые с предшественниками-апостолами вступил в спор. **3.** Следовательно, если он как новообращенный столь пылко высказывался против иудаизма, <говоря,> что в образе действий <апостолов> кое-что следует подвергнуть осуждению, а именно, <требуя>[4] общие трапезы,[5] хотя впоследствии и самому ему для пользы всех предстояло стать всем,[6] чтобы приобрести всех, для иудеев — как иудей и для подзаконных — словно подзаконный,[7] то ты это порицание лишь образа действий, которому впоследствии предстояло понравиться своему обвинителю, хочешь превратить в выражение им подозрения в нечестной проповеди <Петра и других> относительно Бога. **4.** Но в отношении единства <их> проповеди, как мы читаем выше, они соединили десницы[8] и самим распределением служения подтвердили существование евангельского общения <между собой>. Как Павел говорит и в другом месте: *Я ли, они ли, мы так проповедуем*.[9] А если он и пишет о некоторых вкравшихся лжебратиях,[10] желавших склонить галатов к другому Евангелию,[11] то он же сам и показывает, что это искажение Евангелия сводится не к переходу <их> в веру

---

[1] Ср.: *Гал.* 2: 9.
[2] Ср.: *Гал.* 2: 14.
[3] Ср.: *Гал.* 2: 2.
[4] Вставка van der Vliet'a.
[5] Ср.: *Гал.* 2: 11–14.
[6] Ср.: *1 Кор.* 9: 22.
[7] Ср.: *1 Кор.* 9: 20.
[8] Ср.: *Гал.* 2: 9.
[9] См.: *1 Кор.* 15: 11.
[10] Ср.: *Гал.* 2: 4.
[11] Ср.: *Гал.* 1: 6–7.

в иного Бога и Христа, но к сохранению <ими> требований Закона; показывает он это, браня их, требовавших обрезание и соблюдающих времена, дни, месяцы и годы[1] иудейских священнодействий, которые они должны были признать уже отмененными в соответствии с обновленными распоряжениями Творца, вещавшего об этом прежде через Своих пророков, как, например, через Исаию: *Старое прошло*, — говорит, — *вот новое, которое Я ныне творю*.[2] Так и через Иеремию:[3] *И заключу завет, но не такой, какой Я заключил с отцами вашими, когда вывел их из земли Египта*.[4] И в другом месте:[5] *Обновите для себя новую новину и обрежьтесь Богу вашему, обрежьте крайнюю плоть сердца вашего*.[6] **5.** Стало быть, апостол, утверждая это обрезание и это обновление, пытается отвратить <галатов> от тех древних священнодействий, о предстоящей некогда отмене которых Тот же Учредитель их заявлял через Осию: *И удалю все радости ее и праздничные дни ее, и новомесячия, и субботы, и все священнодействия ее*.[7] Ведь так Он <глаголет> и через Исаию: *Новомесячия ваши и субботы, и день великий Я не выношу: праздники и пост, и торжественные ваши дни ненавидит душа Моя*.[8] **6.** И если все это Творец отверг еще раньше, и апостол объявлял это как подлежащее отвержению, то само высказывание апостола, согласное с постановлениями Творца, доказывает, что не иного Бога проповедовал апостол, а Того, признания Чьих постановлений он желал, клеймя ложных апостолов и братьев из-за того, что они Евангелие

---

[1] Ср.: *Гал.* 4: 10.

[2] См.: *Ис.* 43: 18–19.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и в другом месте».

[4] Ср.: *Иер.* 38: 31–32 (по Септуагинте); 31: 31–32 (Вульгата).

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «так и через Иеремию».

[6] Ср.: *Иер.* 4: 3–4.

[7] См.: *Ос.* 2: 11.

[8] См.: *Ис.* 1: 3–14.

Христа, посланного Творцом, относили от предсказанного Творцом обновления к отвергнутой Творцом ветхости.

Глава 21
В посланиях Павла речь идет об изменении не объекта веры, но связанной с нею обрядности. В апостольских Церквах истина пребывает в целости

1. Впрочем, если <Христос> в качестве проповедника нового бога желал отменить закон старого Бога, то почему Он ничего не предписал относительно нового бога, но только относительно старого Закона, если не потому, что при сохранении веры в Творца должен был отмениться лишь Его Закон? Как возвещает и тот псалом: *Разорвем на себе их оковы и отбросим их ярмо от себя*,[1] а именно, с того момента, как *всполошились племена, и народы замыслили тщетное; восстали цари земли и князья объединились против Господа и против Христа Его*.[2] **2.** Во всяком случае, если бы Павел проповедовал иного бога, не было бы никакого спора о том, нужно или нет соблюдать Закон <Творца>, Закон, не касающийся нового господа, являющегося противником Закона. Ибо сама новизна бога и отличие <его от Творца> лишили бы смысла не только вопрос о старом и чуждом Законе, но и всякое упоминание о нем. Но весь вопрос заключался именно в этом: почему[3] при провозглашении во Христе одного и того же Бога Закона обесценивается этот самый Закон? **3.** Всегда, следовательно, сохранялась вера в Творца и Его Христа, но образ жизни и обрядность были подвержены изменениям. Ведь одни спорили о вкушении идоложертвенного,[4] другие — о

[1] См.: *Пс.* 2: 3. По псалму эти слова принадлежат восставшим на Бога и Христа народам.

[2] См.: *Пс.* 2: 1–2.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «что».

[4] Ср.: *1 Кор.* 8: 1–13; 10: 14–33.

покрывалах женщин,[1] иные — о браках и разводах,[2] некоторые — о надежде на воскресение[3], о Боге же — никто. Ведь если бы рассматривался и этот вопрос, то и его можно было бы найти у апостола, причем как главный. **4.** А если истина была искажена в вопросе, связанном с правилом <веры в> Бога, уже после апостольских времен, то, следовательно, апостольская традиция уже оказывается не претерпевшей в свое время никакого урона в этом отношении и не должна будет считаться отличающейся от той, которая сегодня объявляется существующей у апостольских Церквей. Но ты не найдешь ни одну Церковь, происходящую от апостолов,[4] которая исповедовала бы христианство не во Творце. Или, если эти Церкви будут <считаться> подвергшимися разложению, какие будут незапятнанными? Без сомнения, те, что враждебны Творцу. **5.** Что же, покажи какую-нибудь из твоих, происходящую от апостолов, Церквей, — и посрамишь нас. Итак, поскольку, что ни возьми, из всего следует, что от Христа до Маркиона в правиле того (т. е. апостольского) таинства <веры> не было другого бога, кроме Творца, то достаточно уже подкреплено наше доказательство, с помощью которого мы демонстрируем, что познание еретического бога началось с разделения Евангелия и Закона; подтверждается и данное ранее определение, что нельзя верить в того бога,

---

[1] Ср.: *1 Кор.* 11: 3–16.

[2] Ср.: *1 Кор.* 7: 1–16.

[3] Ср.: *1 Кор.* 15: 12–58.

[4] Идея преемственности, передачи, связующей нити была очень важным принципом для «материалиста» Тертуллиана, который обращался к ней не только при доказательстве истинности кафолической Церкви, но и в других случаях. Он утверждал, например, что в каждом человеке есть «отводок» (tradux) (ср.: *Tert.* De an., 36, 4) души Адама, от которого «происходит все это изобилие душ» (Ibid. 27, 9), а связующим звеном между человеком до воскресения плоти и после него являются зубы, служащие семенами тел (*Tert.* De res., 42, 7–8). О непрерывности Божьей благости см. ниже, I, 22, 6.

которого человек воздвиг, опираясь на свои чувства, если только сей человек — не пророк, т. е. <сделал это> не с помощью своих чувств. **6.** Если Маркиона кто-нибудь сможет назвать пророком, то нужно будет еще доказать это;**[1] не нужно будет[2] больше ничего разбирать. Ибо таким клином истины выталкивается любая ересь, когда Христос выступает как провозглашающий не другого бога, но Творца.

Глава 22
Благость Маркионова бога не является его природным свойством, ибо проявилась не сразу, как в ней возникла необходимость

1. Но каким образом окончательно может быть побежден антихрист,[3] если не будет уделено места опровержению также остальных его возражений при уменьшении роли защиты, основанной на отводе иска <по причине его неправомочности>?[4] Итак, приступим теперь к рассмотрению самой личности бога или, скорее, <его> тени и призрака, каковым является его Христос.[5] **2.** Пусть <Маркионов бог> будет исследован посредством того, благодаря чему он оказывается превосходящим Творца. И, конечно, потребуются верные критерии для исследования божьей благости. Но прежде мне нужно ее найти и постичь и лишь потом сопоставить с

[1] Лакуна, по мнению Кройманна: «если же это будет невозможно доказать».

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «нужно было».

[3] Т. е. Маркион. О многих антихристах, появившихся уже в апостольские времена, говорится в *1 Ин.* 2: 18.

[4] Речь идет, вероятно, о «прескрипции» против еретиков, когда их доводы отвергаются без рассмотрения на том основании, что их ереси — поздние и вся истина пребывает только в апостольских Церквах.

[5] Докетизм был важной частью Маркионовой христологии.

критериями. Ведь когда я окидываю взором времена, <вижу, что этой благости не было и> нет нигде, начиная с возникновения материи и появления причин, вместе с которыми эта благость должна была бы обнаружиться, проявляясь с того момента, с которого должна была проявляться. **3.** Ибо уже существовали и смерть, и жало смерти — грех,[1] и сама злоба Творца, для сопротивления которой должна бы прийти на помощь благость второго бога, — соответствуя этому первому критерию Божьей благости, если бы могла доказать свою естественность, тотчас спеша на подмогу, как только возникла причина для этого. Ведь в Боге все должно быть природным и естественным, чтобы, в соответствии с Его положением, быть вечным, дабы не считаться случайным и посторонним и из-за этого преходящим и чуждым вечности. **4.** Итак, благость в Боге должна быть вечной и проявляющейся постоянно; ей, сберегаемой в сокровищницах Его природных свойств и пребывающей в состоянии готовности, следовало бы предшествовать причинам и возможностям своего проявления и, если она предшествовала, реагировать на первую появившуюся из них, не презирать и не оставлять <ее> без внимания. Короче говоря, и здесь я не менее буду стараться узнать, почему не сразу стала действовать его благость, чем тогда, когда мы пытались узнать, почему он сам не от начала открылся миру. А как же иначе? Он должен был бы открыться через свою благость, если бы существовал. **5.** Ведь недопустимо, чтобы Бог не мог чего-нибудь, тем более — проявлять Свои природные качества. Ибо качества, которые ограничиваются тем, что не спешат <обнаружиться>, не будут природными. Ведь природа не ведает отдохновения от самой себя; ее бытие возводится к началу ее проявления. Таким образом, ссылаясь на природу, нельзя будет предположить, что <бог> не пожелал выказать благость. **6.** Природа не может отвергать себя; она действует так, что, если перестает действовать, перестает существовать. Но некогда благость

[1] Ср.: *1 Кор.* 15: 56.

в Маркионовом боге уклонялась от дела: следовательно, не была природной благостью та, которая некогда могла уклоняться, что не позволено природному. А если она не будет природной, то уже не должна считаться ни вечной, ни равной Богу, ибо не вечная, поскольку не природная та, что не устанавливает никакой непрерывности для себя в прошлом и не обещает в будущем. **7.** Как[1] ее не было от начала, так и в конце, без сомнения, не будет. Ибо она может и не быть когда-либо, как не существовала когда-то. Итак, поскольку известно, что в начале благость того бога была в стороне — ведь не от начала она освободила человека — и была в стороне она, скорее, по своей воле, чем по немощи, то воля, направленная на сдерживание благости, оказывается уже пределом злобы. **8.** Ибо что столь же злобно, как нежелание помочь, когда можешь, как истязание полезности, как допущение несправедливости? Говоря кратко, все обвинения, направленные против Творца, будут обращены против того, кто содействовал Его жестокости, задерживая проявление своей благости. Ведь тому, кто может не допустить, чтобы что-либо произошло, оно вменяется в вину, если происходит. Человек осуждается на смерть за вкушение <плода> с одного деревца, и из этого прорастают грехи с наказаниями, и гибнут уже все, кто и не изведал никакого райского луга. **9.** И всё это некий лучший бог или не знает, или терпит? Если он так поступает для того, чтобы благодаря этому считаться лучшим настолько, насколько Творец худший, то он сам оказывается достаточно злобным на основании этого замысла, так как он пожелал сделать более тяжкими преступления Творца, допустив их, и продлить <ради этого> мучение мира. Что ты будешь думать о таком враче, который поддерживает болезнь, отсрочивая оказание помощи, и продлевает опасность, откладывая назначение лекарства, чтобы его лечение оказалось более дорогим и принесло ему больше славы? **10.** Такое же суждение должно быть высказано и в отношении Мар-

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «и».

кионова бога, допускающего зло, покровителя несправедливости, совратителя при помощи благосклонности, притворного поборника милости, которую он проявил не сразу, как в ней возникла потребность. Он бы, конечно, явил ее, если бы был благим по природе, а не из-за чего-то привходящего, наилучшим по естеству, а не по наставлению, если был бы богом от века, а не от Тиберия, даже, что вернее, от Кердона и Маркиона. **11.** Если все-таки тот бог сделал так, чтобы в царствование Тиберия на земле была <наконец> провозглашена божественная благость,

Глава 23[1]
Доброта Маркионова бога лишена разумности

1. я выдвину против него иной критерий: всё в Боге должно быть как природным, так и разумным. Я требую, чтобы благость была разумна, ибо не может считаться благом ничто другое, кроме разумно благого; тем более не может оказаться неразумной сама благость. **2.** Легче будет зло, у которого есть нечто разумное, принять за благо, чем добро, лишенное разума, не посчитать злом.[2] Я отрицаю, что благость Маркионова бога разумна, прежде всего, потому что она проявилась для спасения чужого человека. **3.** Я знаю, что скажут: «Та есть первая и совершенная доброта, которая без какого бы то ни было обязательства, накладываемого близостью, добровольно и свободно изливается на посторонних; в соответствии с этим нам приказано любить наших недругов, а, следовательно, и чужих».[3] Почему

[1] Эта глава, по мнению Кройманна, должна была бы начинаться с §11 предшествующей главы.

[2] В этой связи может показаться любопытным суждение блаж. Августина о том, что зло представляет собой умаление блага до его полного исчезновения (*Aug.* Conf., III, 7, 12). Ср.: *Plot.* Enn., III, 2, 5 (ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν ἀγαθοῦ θετέον).

[3] Ср.: *Мф.* 5: 44; *Лк.* 6: 27.

же он не с самого начала стал заботиться о человеке, который был для него чужим изначально? **4.** Откладывая спасение, он заранее решил, что ему нет дела до чуждого ему. Впрочем, учению о любви к чужому, даже к недругу, предшествовала заповедь любви к ближнему, как к самому себе.[1] Ее, хотя она и из Закона Творца, ты также должен будешь принять как не ниспровергнутую Христом, но, скорее, воздвигнутую.[2] Ведь тебе заповедано любить недруга и чужого для того, чтобы тем больше ты любил ближнего. **5.** Требование <проявлений> сверхдолжной доброты есть увеличение <требования проявлений> должной. Предшествует же должная сверхдолжной как главная, как более достойная, как более важная, чем ее служанка и спутница [т. е. сверхдолжная].[3] Итак, поскольку первое разумное дело доброты — быть по справедливости проявленной в отношении своего, второе же, превосходящее праведность книжников и фарисеев,[4] — быть проявленной в отношении чужого, то как получается, что второе разумное дело приписывается той <благости>, у которой нет первого, не имеющей своего собственного человека и из-за этого ничтожной? Далее, каким образом она, будучи ничтожной и не имея своего, излилась на чужого? **6.** Покажи первое дело — и тогда требуй следующее. Ничто не может претендовать на статус разумного, не будучи упорядоченным; тем более невозможно, чтобы само разумное дело утратило в чем-либо порядок. Допустим теперь, что разумное дело доброты начинается со второго шага, т. е. <с оказания благодеяний> чужому; но и второй ее шаг не будет разумным, опровергаемый иным способом. Ведь в том случае будет разумным даже вторичное проявление доброты к чужому, если при этом не будет допущена не-

[1] Ср.: *Лев.* 19: 18; *Мф.* 5: 43; 19: 19; 22: 39; *Мк.* 12: 31; *Лк.* 10: 27; *Иак.* 2: 8; *Рим.* 13: 9; *Гал.* 5: 14.

[2] Non destructum, sed potius exstructum. Ср.: *Мф.* 5: 17.

[3] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[4] Ср.: *Мф.* 5: 20.

справедливость по отношению к законному владельцу. Любую доброту разумной делает в первую очередь справедливость. Как и при первом шаге, когда доброта направлена на свое, она будет разумной, если справедлива, так и по отношению к чужому может казаться разумной, если не несправедлива. **7.** В самом деле, что это за доброта, которая проявляется посредством несправедливости и притом ради кого-то чужого? Пожалуй, ради близкого в известной мере и будет считаться разумной несправедливая доброта. На каком же разумном основании будет утверждаться разумность столь несправедливой доброты, проявляемой ради чужого, для которого она не обязана быть по закону даже честной? Ибо что несправедливее, что вреднее и гнуснее, чем благодетельствовать чужому рабу, чтобы отнять его у его хозяина, чтобы присвоить другому, чтобы подбить его на покушение на хозяина, и притом, что еще недостойнее, находящегося еще в самом хозяйском доме, живущего еще от его амбаров, трепещущего под его ударами? Такой «освободитель» осуждается даже в сем веке, не говоря уже о похитителе. **8.** Не иначе**[1] бог Маркиона, вторгающийся в чужой мир, вырывающий человека у Бога, сына — у Отца, питомца — у Воспитателя, слугу — у Господина, чтобы сделать его нечестивым по отношению к Богу, непочтительным по отношению к Отцу, неблагодарным по отношению к Воспитателю, негодным для Господина. Послушай, если разумная доброта делает таковым, каковым делала бы неразумная? **9.** Я никого не сочту более бесстыдным, чем того, кто в чужой воде для иного бога крестится, <взывая к> иному богу, к чужому небу <руки> воздевает, на чужой земле перед иным богом простирается, за чужой хлеб иному богу благодарения воздает, из чужого добра ради иного бога милостыню и <дела> любви совершает.[2] Кто этот бог, который

[1] Лакуна в тексте. Вероятно, выпали слова: «однако, поступает».

[2] Ср. стиль Апулея: «Неважно, что в другие дни здесь <в театре, где выступает с речью Апулей,> мим гримасничает, комик болтает, трагик восклицает, канатоходец шею себе едва не ломает, фокусник пыль в глаза

столь благ, что человек из-за него становится дурным, столь милосерд, что чуждого Бога и притом Хозяина этого человека делает разгневанным на него?

Глава 24
Благость Маркионова бога, распространяясь не на всех людей и не на всего человека, спасая его не сразу, не может считаться совершенной

1. Но Бог, как вечен и разумен, так, полагаю, и совершенен во всем: ибо <сказано:> *Будете совершенны, как Отец ваш, Который на небесах*.[1] Покажи также совершенство его доброты, хотя и так ясно, что несовершенна та, что оказывается не природной и не разумной. Теперь это будет показано посредством изложения дела иным образом: уже не несовершенной, но ущербной, ничтожной и исчерпанной будет та, которая, уступая в количестве объектам, на которые она направлена, проявляется не во всех них. **2.** Ведь спасаются не все, но меньшее число людей, чем все принадлежащие Творцу иудеи и христиане. Поскольку большинство погибает, каким образом можно утверждать, что совершенной является благость, которая в большинстве случаев медлительна, для немногих — ни то, ни сё, для большинства — никакая, уступающая перед погибелью, соучаствующая в уничтожении? И если большинство не спасется, то более совершенной будет уже не благость, но злобность. Ведь как дело благости — спасать, так и дело злобности — не спасать. Чаще отказывая в спасении (при спасении немногих), она будет совершеннее в непредоставлении помощи, чем в[2] предоставлении ее. Ты не сможешь приписать и Творцу недостаток доброты на всех.

пускает, актер слова жестом сопровождает, и все остальные артисты показывают народу, кто что умеет» (*Apul.* Flor., 18. Пер. С. П. Маркиша).

[1] См.: *Мф.* 5: 48.

[2] Вставка Кройманна.

3. Ведь Того, Которого ты считаешь Судией, ты представляешь как Того, Кто должен мыслиться распределителем, если угодно, благости, а не расточителем, каковую функцию ты относишь к своему богу. К тому же ты предпочитаешь его Творцу только на основании этой благости. Если <Маркион> исповедует ее как единственную и целую,[1] то она ни для кого <из людей> не должна быть в недостатке. Но я отказываюсь от возможности доказывать несовершенство Маркионова бога в благости на основании того, что бóльшая часть человечества гибнет. Достаточно, что те, которых он спасает, оказавшись несовершенно спасенными, являют несовершенство его благости; т. е. они спасаются только душой, погибая плотью, которая у него не воскресает. Откуда берется это разделение спасения, если не из недостатка благости? **4.** Что <иное> было <бы> делом совершенной благости, если не приведение к спасению всего человека, целиком осужденного Творцом, целиком избранного лучшим богом? Насколько мне известно, у него и <при крещении> плоть окропляется, и от брака плоть удерживается, и при исповедании имени <Христова> на нее выплескивается ярость <гонителей>. А если и грехи вменяются плоти, то <нужно иметь в виду, что> сначала обвинению подвергается душа, и начало вины скорее следует возводить к душе, которой плоть прислуживает в качестве служанки.[2] Плоть грешит до тех пор, пока не лишается души. Следовательно, и в этом отношении благость <Маркионова бо-

[1] Т. е. присущую только «доброму богу» и присутствующую в нем целиком.

[2] В трактате «О душе» Тертуллиан пишет нечто подобное: «Ведь, хотя плоть и грешница... 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» (*Tert.* De an., 40, 2).

га> несправедлива и, таким образом, также несовершенна, оставляя на погибель менее виновную сущность, согрешающую при послушании, а не по желанию. **5.** Даже если Христос, как привиделось твоей ереси, не облачился в истинную плоть, он удостоил принять ее образ. Само то обстоятельство, что он притворился принявшим ее, должно было <означать,> что он чем-то ей обязан. Чем же другим является человек, если не плотью, если даже название человека получило от Творца телесное, а не духовное вещество? *И создал человека Бог*, — говорит <Писание>, — *ил из земли*, не душу; ибо душа — от дыхания. *И стал человек душой живой.* Какой человек? Конечно, тот, что из ила. *И поместил Бог человека в раю.*[1] <Поместил> то, что сделал, а не то, что вдохнул; того, кто теперь плоть, а не того, кто душа. Если дело обстоит так, какими устами ты настаиваешь на обозначении как совершенной той благости, что потерпела неудачу в освобождении уже не частности в человеке, но его главной принадлежности? **6.** Если полнота милости и цельность милосердия спасительны лишь для души, то более предпочтительна эта жизнь, которой мы наслаждаемся, будучи в целости и сохранности. Впрочем, частичное воскресение будет наказанием, а не освобождением. Было <бы> делом совершенной благости также и то, чтобы человек, освобожденный под покровительство лучшего бога, сразу избавлялся из жилища и от владычества Бога свирепого. **7.** Но и ныне, о, маркионит, твоя страждущая плоть претерпевает лихорадки и доставляет тебе прочие волчцы и тернии.[2] Будучи подверженным не только молниям или войнам, эпидемиям и иным ударам Творца, но и Его скорпионам, — в чем ты усматриваешь свое освобождение от власти Того, Чьи мухи до сих пор тебя топчут? Если ты освобожден для будущего, то почему также и не для настоящего, чтобы <это было> совершенно? Иное положение мы занимаем у Творца, у Судии, у оскорбленного Вла-

[1] См.: *Быт.* 2: 7–8.

[2] Ср.: *Быт.* 3: 18.

дыки <нашего> рода. Ты отличаешь <своего> бога только как доброго, однако ты не можешь показать совершенно добрым того, кем ты несовершенно спасаешься.

Глава 25
Бог не может быть Богом благодаря одной лишь своей благости: у Маркионова бога, напоминающего богов Эпикура, есть, однако, желание, забота, противник и соперничество; но последнее не бывает без гнева и других чувств

1. Что касается вопроса о благости, то мы этими штрихами показали, что она менее всего соответствует Богу как неестественная, неразумная и несовершенная, а также негодная, несправедливая и недостойная самого названия благости, каковое настолько подобает Богу, насколько не подобает, чтобы Богом был тот, кто провозглашается таковым на основании столь ничтожной благости, и не только столь ничтожной, но и ничем более не подкрепленной. **2.** Ведь теперь следует уже обсудить и то, должен ли бог считаться богом из-за одной лишь благости. Поскольку отрицается, что <у него> есть прочие дополнительные свойства, чувства и желания, которые маркиониты отнимают у своего бога в пользу Творца, а мы [и][1] признаём их в Творце как достойные Бога, мы и на этом основании будем отрицать, что богом является тот, в ком присутствует не всё, что достойно Бога. **3.** Ведь если Маркион пожелал назвать Христовым именем какого-нибудь бога из эпикурейского учения,[2] как то, что является блаженным и нетленным и

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] Веллей в цицероновском трактате «О природе богов», излагая учение Эпикура, говорит следующее: «...бог ничего не делает, не обременен никакими занятиями, не берет на себя никаких дел. Он наслаждается своей мудростью и своей добродетелью и знает наверное, что эти вели-

ни себе, ни другим не причиняет беспокойство,[1] — ибо Маркион, твердя это высказывание, лишил <своего бога> суровости и силы вершить правосудие, — то он должен был или замыслить бога пол-

чайшие и вечные наслаждения он всегда будет испытывать» (*Cic.* De nat., I, 19, 51. Пер. М. И. Рижского). См. также: *Lucr.* V, 146–176.

[1] «...*quod beatum* et incorruptibile *sit* neque sibi neque alii molestias praestet — hanc enim *sententiam* ruminans Marcion...». Согласно Диогену Лаэртскому, Эпикуру принадлежит изречение: «Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет (τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει), а потому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым» (*Diog.* X, 139. Пер. М. Л. Гаспарова). Ср.: «Ибо та же самая природа, которая вложила в нас представление о самих богах, запечатлела также в наших умах, чтобы мы считали их вечными и блаженными. А если это так, то справедливо также известное изречение (illa *sententia*) Эпикура, что то, что вечно и блаженно, ни само не имеет никаких хлопот, ни другому их не доставляет (*quod beatum* aeternumque *sit* id nec habere ipsum negotii quicquam nec exhibere alteri). Так что ему чужды и гнев, и милосердие, потому что все подобное есть проявление слабости» (*Cic.* De nat., I, 17, 45. Пер. М. И. Рижского). Использование Тертуллианом иных слов при передаче цитаты Эпикура, чем Цицерон, не может свидетельствовать ни против, ни в пользу заимствования христианским автором этого места из сочинения Марка Туллия, поскольку Квинт Септимий практически всегда изменял оригинальный текст и очень редко указывал на свой источник; в данном случае он упрощает слова Эпикура, используя один глагол «praestet» вместо двух («ἔχει <...> παρέχει», ср.: «habere <...> exhibere»). С одной стороны, тертуллиановское слово «incorruptibile» является точным переводом слова «ἄφθαρτον» из диогеновской цитаты Эпикура, а слово molestias («тяготы», «беспокойство»), как и у Диогена (с его «πράγματα»), стоит в множественном числе, тогда как у Цицерона — в единственном (negotii quicquam). С другой стороны, Веллей у Цицерона, характеризуя бога, заключенного, в отличие от богов Эпикура, в мире, замечает, что такой бог «впутан в

ностью неподвижным и застывшим (и что тогда у него общего с Христом, тягостным для иудеев из-за <своего> учения, и для самого себя из-за <принятия плоти> Иисуса?), или признать его подвластным прочим волнениям (и что тогда у него общего с Эпикуром, который не близок ни ему, ни христианам?). **4.** Разве из самого́ того обстоятельства, что, прежде безмятежный, не приложивший никакого усилия, дабы сделаться известным, он по прошествии такого времени обрел для спасения человека способность чувствовать, обрел, разумеется, добровольно, не <следует, что> он в тот момент подчинился новому желанию и, таким образом, явил себя подверженным и прочим волнениям? В самом деле, какое желание[1] существует без жала вожделения? [Кто желает того, к чему не испытывает вожделения?][2] Но желанию сопутствует и забота. Кто будет желать чего-либо и испытывать вожделение к этому, но не будет заботиться об этом? **5.** Итак, когда он стал желать человеческого спасения и вожделеть, он уже и себе, и другим дал работу, по совету Маркиона, хотя Эпикур и возражает. Ведь и противника он воздвиг для себя, — то, против чего было направлено его желание, вожделение и забота: грех ли это, или смерть; но, прежде всего, <своим противником он сделал> самого их Повелителя и Господина человека — Творца. **6.** Далее, при наличии противника ничто не избежит соперничества. Короче говоря, желая, вожделея и заботясь об освобождении человека, Маркионов бог самим этим фактом уже вступает в соперничество и с Тем, от Кого освобождает (собираясь, разумеется, освободить вопреки Ему в своих интересах), и с тем, от чего освобождает (собираясь освободить

обременительные и тягостные хлопоты (est inplicatus *molestis* negotiis et operosis)» (*Cic.* De nat., I, 20, 52); у Тертуллиана же, как помним, на месте цицероновского «negotium» стоит «molestiae», существительное с тем же корнем, что и прилагательное у Цицерона.

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Какое же желание».

[2] Интерполяция, по мнению Крейманна.

для иного). При соперничестве же[1] неизбежно появляются его соратники в борьбе с противником: гнев, раздор, ненависть, пренебрежение, негодование, досада, предубеждение, обида. **7.** Если все это имеется у соперничества, соперничество же служит делу освобождения, а освобождение человека является деянием благости, то сия благость не сможет обойтись без своего придатка, т. е. без чувств и желаний, которые ей помогают в борьбе с Творцом, дабы ее нельзя было объявить неразумной также и на том основании, что у нее нет должных чувств и желаний. Это я буду доказывать гораздо более основательно при рассмотрении дела Творца, где <эти Его проявления> оказываются объектом упреков <со стороны маркионитов>.

Глава 26
Маркионов бог лишь выражает нежелание и запрещает (запрещая, он все равно оказывается судьей), но не карает. Поэтому он оказывается пособником греха и зла

1. Но здесь достаточно, чтобы бог Маркиона был показан порочнейшим в самом провозглашении благости как единственного <его свойства>, поскольку <маркиониты> не желают приписать ему те же движения души,[2] которые порицают в Творце. Ведь если он не соперничает, не гневается, не осуждает, не притесняет, поскольку не берет на себя обязанности судьи, то я не вижу, каким образом он может дать воспитание, и притом более совершенное. **2.** Как получается, что он устанавливает заповеди, не намереваясь добиваться их исполнения, что он запрещает грехи, не намереваясь

[1] Конъектура Крйманна. В рукописи: «ведь».

[2] Motus animi (sic!).

карать, ибо не собирается судить как лишенный всех чувств <, побуждающих к проявлению> суровости и <к осуществлению> наказания? Почему он запрещает совершать то, за совершение чего не преследует, когда гораздо правильнее было бы, чтобы он не запрещал то, за совершение чего не собирался преследовать, чем чтобы не преследовал за совершение того, что запретил? Мало того, он должен был просто взять и разрешить то, что собирался запретить без основания, если он не намеревался преследовать за нарушение. **3.** Ведь и в нашей теперешней жизни по умолчанию считается позволенным то, что запрещается без угрозы возмездия за ослушание. Разумеется, запрещают совершать не что иное, как то, совершения чего не хотят допустить. Следовательно, совершенно тупым будет тот, кто не оскорбляется, когда делают неугодное ему, поскольку обида является спутницей неисполненной воли. Или, если он оскорбляется, должен гневаться, а если гневается, должен карать. Ведь кара — плод гнева, а гнев — долг обиды, а обида, как я сказал, спутница неисполненной воли. Но он не карает, следовательно, не оскорбляется. Если[1] не оскорбляется, то его воля не ранится, когда происходит то, что он не желал, и грех уже совершается в соответствии с его волей, ибо то, что не ранит волю, происходит не против воли. **4.** А если свойством божественной силы или благости будет не желать, чтобы нечто происходило, и запрещать это, но, однако, не волноваться, если оно происходит, то мы заявляем, что уже взволновался тот, кто выразил свое нежелание, и что тщетно не реагирует на произошедшее тот, кто <выражением своего нежелания> отреагировал на то, что не должно произойти. Когда не пожелал, чтобы происходило; ведь выражением нежелания он запретил.[2] Не судил ли он, выказывая нежелание, чтобы

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Но».

[2] По мнению Крейманна, в латинском тексте содержатся две взаимозаменяемые части: «...кто выразил свое нежелание, и что тщетно не реагирует на произошедшее тот, кто <выражением своего нежелания> от-

нечто произошло, и поэтому запрещая? Ведь он рассудил, что <нечто> не должно происходить, и, запрещая,[1] вынес приговор. Стало быть, и он уже оказывается судьей. **5.** Если богу не подобает судить, или если до тех пор ему подобает судить, пока он только выражает нежелание и запрещает, но не преследует за совершенное, то в таком случае нет ничего столь недостойного бога, как не преследовать то, чего он не желал и запрещал совершать. Во-первых, потому что любое свое решение и закон он должен снабдить угрозой наказания <за неисполнение> для <придания им> авторитета и для <обоснования> необходимости послушания. Во-вторых, потому что <у добра>[2] неизбежно появляется соперник, которого он не желал допускать и, не желая, запретил. Более же недостойно бога щадить зло, чем его наказывать, и притом бога наилучшего, который оказывается весьма добрым не по какой-нибудь другой причине, а как соперник зла, так, чтобы любовь к добру он проявлял в ненависти к злу и охрану добра осуществлял посредством покорения зла.

Глава 27

Бог, который не наказывает, выгоден грешникам. Если маркиониты боятся греха, они боятся своего бога, который оказывается исторгающим грешников судьей

1. Но, не желая, чтобы зло существовало, он, конечно, судит его, и, запрещая, осуждает; однако прощает, не карая, и освобождает, не наказывая. О, бог, притворный поборник истины, отменяю-

---

реагировал на то, что не должно произойти» = «когда не пожелал, чтобы происходило; ведь выражением нежелания он запретил», — причем последняя часть была написана Тертуллианом прежде.

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «что <нечто> должно быть запрещено».

[2] Вставка Кройманна.

щий свой собственный приговор! Боится осудить то, что осуждает, боится ненавидеть то, что не любит, позволяет, чтобы сделалось то, чему не позволяет делаться, предпочитает показывать то, что ему неугодно, вместо того, чтобы подтверждать это. Это будет благость воображаемая, а само учение — призрак, заповеди — необоснованны, грехи — безнаказанны. **2.** Слушайте, грешники и все, кто еще не является ими, что вы можете ими стать! Обнаружен лучший бог, который не оскорбляется, не гневается, не карает, у которого нет обжигающего огня в геенне,[1] у которого нет судорожного скрежета зубов в кромешной тьме:[2] этот бог — одно лишь благо. Он, правда, запрещает грешить, но только на словах. В ваших силах — стоит лишь вам пожелать заверить его в своем послушании — казаться почтившими бога: ведь он не хочет страха. **3.** Маркиониты даже хвастаются, что совершенно не боятся своего бога: «Ведь злой,[3] — говорят они, — внушает страх, добрый же — любовь». Глупец, ты отрицаешь, что тот, кого называешь господином, должен внушать страх, хотя это слово — обозначение власти, которой также нужно бояться? И каким образом ты будешь его любить, если не боишься не любить? Разумеется, он не приходится тебе отцом, которому причитается любовь по праву благочестия, а страх — из-за его власти, и не является законным хозяином, чтобы ты любил его ради человечности и боялся из-за наказания. **4.** Так <, как Маркионова бога,> любят даже похитителей,[4] но не боятся их. Ведь власть не будет внушать страх, если она незаконная

---

[1] Ср.: *Мф.* 23: 33 и сл.

[2] Ср.: *Мф.* 8: 12; 13: 42 и 50; 22: 13; 24: 51; 25: 30; *Лк.* 13: 28.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Злой же».

[4] Ср.: *Tert.* Adv. Marc., I, 23, 7: «Такой "освободитель" осуждается даже в сем веке, не говоря уже о похитителе». Тертуллиан, очевидно, намекает не на похитителей людей с целью получения выкупа, а на тех, кто уводом присваивает чужих рабов, которых вынужден задабривать, опасаясь их доноса.

и не соответствующая норме. Быть любимой может и ложная[1] власть, ведь она держится на обольщении, а не авторитете, на угодничестве, а не на могуществе. И что более угодничает, если не отмена наказания за грехи? **5.** Что же, почему ты, не боясь бога, поскольку он добр, не устремляешься кипящим потоком творить всевозможные дела похоти — величайшего, насколько мне известно, наслаждения в жизни для всех, кто не боится Бога? Почему не посещаешь торжественные развлечения неистовствующего цирка,[2] свирепствующего амфитеатра,[3] разнузданной сцены?[4] Почему во время гонений не спасаешь жизнь отречением <от Христа>, как только тебе предлагают кадильницу?[5] «Да не будет сего, — говоришь ты, — не дай Бог!» Следовательно, ты уже боишься греха и, боясь, показываешь, что боишься Того, Кто запрещает грех. Это — совсем не то, когда в соответствии с извращенностью твоего бога ты почитаешь то, чего[6] не боишься, как и он запрещает то, за что не карает. **6.** На вопрос, что будет грешнику в Судный день, они отвечают

[1] Букв.: «прелюбодейная».

[2] О недопустимости для христианина посещать цирковые представления Тертуллиан подробно говорит в трактате «О зрелищах» (*Tert.* De spect., 8–9).

[3] Речь идет о боях гладиаторов между собой и со зверями. Об этом см.: *Tert.* De spect., 12.

[4] О демонической сущности сценических представлений и театрального искусства (ведь театр — это храм Венеры) Тертуллиан также говорит в трактате «О зрелищах» (*Tert.* De spect., 10).

[5] Плиний Младший в письме императору Траяну сообщает: «Тех, кто отрицал, что они христиане или были ими, я решил отпустить, когда они, вслед за мной, призвали богов, совершили перед изображением твоим, которое я с этой целью велел принести вместе со статуями богов, жертву ладаном и вином, а кроме того, похулили Христа: настоящих христиан, говорят, нельзя принудить ни к одному из этих поступков» (*Plin. Jun.* X, 96, 5. Пер. М. Е. Сергеенко).

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «того, которого».

еще более бессмысленно, что он будет исторгнут. Куда? Если с глаз долой, то разве[1] это делается не по суду? Ведь подвергается суду тот, кто подлежит исторжению, конечно, по обвинительному приговору. Если только не к спасению исторгается грешник, дабы и это соответствовало наидобрейшему богу. И что будет означать «быть исторгнутым», если не потерять то, что должен был бы получить, если бы не был исторгнут, т. е. спасение? Следовательно, <грешник> исторгается в ущерб своему спасению, и это не может быть присуждено никем, кроме разгневанного и оскорбленного карателя за грех, т. е. судьи.

Глава 28
Бессмысленность крещения у Маркиона: оно не может быть ни отпущением грехов, ни освобождением от смерти, ни возрождением человека, ни обретением Святого Духа. Несуразность омовения тела, которое не спасается

1. Каков же конец у этого отверженного? «Он будет объят, — говорят они, — огнем Творца». Неужели у <Маркионова бога> вообще нет никакой стихии, заготовленной хотя бы для этой цели, куда бы он удалял своих грешников без излишней жестокости, чтобы не передавать их Творцу? А что тогда <с ними будет делать> Творец? Думаю, приготовит им как Своим хулителям более сернистую[2]

[1] Согласно другому прочтению: «что он будет исторгнут как бы с глаз долой. Разве».

[2] Ироническое образование сравнительной степени от относительного прилагательного. Тертуллиан не единственный из античных авторов, кто для придания своей мысли большей яркости использует такой прием. У Сапфо, например, встречается следующий образ: «гораздо сладкозвучнее арфы, более золотая, чем золото (χρύσω χρυσοτέρα)» (Сапфо, фр. 122, 123 Bergk, 156LP/138D).

геенну; разве только Бог-ревнитель[1] не пощадит отступников Своего противника. О, бог в полном смысле слова извращенный, во всем неразумный, во всем суетный и, таким образом, никакой! **2.** Я вижу, что у него нет обоснованного ни положения, ни состояния, ни природы, ни какой-либо упорядоченности, да и самого таинства веры в него. Ибо для чего ему нужно крещение? Если оно служит отпущением грехов, то каким образом будет казаться отпускающим грехи тот, кто не будет казаться оставляющим их, ибо, если бы оставлял, стал бы судьей?[2] Если крещение является освобождением от смерти, то каким образом освободит[3] от смерти тот, кто <никого> не подчинил смерти? Ведь он осудил бы <на смерть>, если бы от начала подчинил[4] <ей>. Если крещение есть возрождение человека, то каким образом возрождает тот, кто не породил? **3.** Ведь повторить что-либо не может тот, кто однажды уже этого не сделал. Если крещение — это обретение Святого Духа, то каким образом уделит Духа тот, кто прежде не дал душу? Ибо дух — это неким образом восполнение души. Итак, он ставит свою печать на человеке,[5] который у него никогда не был лишен печати; омывает человека, который у него никогда не был запятнан; и во все это таинство спасения погружает непричастное спасению тело? **4.** И крестьянин не будет орошать землю, которая не приносит плода, если только

---

[1] Ср.: *Исх.* 20: 5; 34: 14; *Наум.* 1: 2.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «оставлял бы, если был бы судьей».

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «мог бы освободить».

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Ведь он подчинил бы, если бы от начала осудил».

[5] Ср.: «О, поистине святые мистерии, о, чистый свет! Я несу факел, чтобы узреть небеса и Бога; посвящаясь, становлюсь безгрешным, священнодействует же Господь и, выводя к свету, отмечает посвященного печатью и отдает уверовавшего Отцу под защиту на веки вечные» (*Cl.* Protr., 120, 1).

он не такой же несуразный как Маркионов бог. Равным образом, когда столь великую обузу ли, славу ли — святость[1] — возлагает на слабейшую и ничего не стоящую плоть, почему или обременяет немощную, или украшает недостойную? Почему не вознаграждает спасением ту, которую обременяет или украшает? Почему несправедливо отказывает плоти в плате за труд, не назначая ей спасение? Почему допускает, что в ней умирает и почет святости?

Глава 29
Нелепость запрещения брака у маркионитов

1. Что мне сказать о суетности учения, которое освящает святую сущность?[2] У него не погружается <в крестильную воду> никакая плоть, кроме девственной, кроме овдовевшей, кроме безбрачной, кроме стяжавшей крещение разводом, словно даже у скопцов она не рождена в браке. Без сомнения, сие установление появится при осуждении супружества. **2.** Рассмотрим, справедливо ли это осуждение, рассмотрим не как те, кто намерен разрушить счастье, доставляемое святостью <целомудрия>, не как некие николаиты,[3] исповедники похоти и разнузданности, но как признающие эту святость без осуждения брака, добивающиеся и предпочитающие ее,

[1] Речь, очевидно, идет о том, что Маркион запрещал вступать в брак.

[2] Слова «Что мне сказать о суетности учения, которое освящает святую сущность?» в рукописи стоят выше, в *Tert.* Adv. Marc., I, 28, 4 («Равным образом, когда столь великую обузу ли, славу ли — святость — возлагает на слабейшую и ничего не стоящую плоть, что мне сказать о суетности учения, которое освящает святую сущность, почему или обременяет немощную, или украшает недостойную?»), но Крейманн переносит их сюда. Определение «святая сущность» едва ли может относиться к плоти, которой Маркион отказывал в спасении, или к душе, которую нужно было освободить из-под власти Творца.

[3] Ср.: *Откр.* 2: 6, 14–15; *Iren.* I, 26, 3.

но не как добро злу, а как лучшее — добру.[1] Ведь мы не отвергаем, но откладываем брак, не предписываем, но рекомендуем святость,[2] сохраняя и хорошее, и лучшее, в зависимости от сил каждого, для следования <по тому или другому пути> и энергично бросаясь на защиту брака, когда его начинают злобно обвинять как мерзость для ниспровержения Творца, Который также и брак сообразно с его достоинством благословил для увеличения человеческого рода,[3] как <Он благословил> и все творение для чистого и благого пользования. **3.** Ведь и пища не будет подвергаться обвинению за то, что она, будучи с чрезмерной изысканностью приготовленной, приводит к чревоугодию; [тогда][4] и одежда не будет обвиняться за то, что, будучи слишком богато пошитой, толкает к надутому честолюбию. Так и брачные дела не будут отвергаться потому, что, разлившись сверх меры, разгораются в пожар разнузданности. Сильно различаются назначение и проступок, позиция и отступление. **4.** Таким образом, не установление подобного рода, но уклонение должно быть порицаемо в соответствии с приговором Самого Уста-

[1] В этой связи весьма поучительно следующее высказывание Тертуллиана по поводу слов апостола Павла (*1 Кор.* 7: 9): «По-моему, надлежит называть благом только то, что заслуживает это название, не оправдываясь сравнением... если вещь признается благом единственно по сравнению со злом, то я утверждаю, что она есть только меньшее зло, кажущееся благом перед бóльшим злом. Можно ли без этого сравнения просто сказать: *Лучше жениться*, — не объяснив, *чему* предпочитается брак? А раз нельзя прямо сказать: "Брак лучше", не следует и говорить, что он есть благо. Брак тут есть только нечто лучшее в сравнении с худшим. Стало быть, когда говорится: *Лучше жениться, чем разжигаться*, — это то же самое, что сказать: "Лучше быть кривым, нежели слепым". Оставив сравнение, никто, конечно, не скажет: "Лучше" или же "хорошо быть кривым"» (*Tert.* De ex., 3, 8–10. Пер. Э. Юнца).

[2] Здесь проявляется ригоризм Тертуллиана-монтаниста.

[3] Ср.: *Быт.* 1: 28.

[4] Интерполяция, по мнению Крейманна.

новителя, Которому принадлежат как слова: *Плодитесь и размножайтесь*,[1] так и *Не прелюбодействуй*[2] и *Не пожелай жены ближнего своего*,[3] наказывающему смертью кровосмешение,[4] святотатственное и чудовищное безумство похоти <мужчин> к мужчинам[5] и к животным.[6] Но если и назначается мера в браке, которая у нас[7] основывается на духовном принципе по велению Параклета, предписывая один брак в вере, то делом Того же будет назначать меру, Кто некогда позволил выходить за ее пределы; Тот будет собирать, Кто рассыпал;[8] Тот будет рубить лес, Кто насадил;[9] Тот будет жать, Кто посеял;[10] Тот скажет: *Лучше, чтобы имеющие жен, были словно не имеющие их*,[11] Кто изрек ранее: *Плодитесь и размножайтесь*: завершение принадлежит Тому же, Кому и начало.[12] **5.** Однако лес вырубается не как подлежащий обвинению, и хлеба жнут

---

[1] См.: *Быт.* 1: 28.

[2] См.: *Исх.* 20: 14.

[3] См.: *Исх.* 20: 17.

[4] Ср.: *Лев.* 20: 11–12, 14, 17, 19–21.

[5] Ср.: *Лев.* 20: 13.

[6] Ср.: *Лев.* 20: 15–16.

[7] Т. е. согласно монтанистам.

[8] Is *colliget*, qui *sparsit*. Ср.: «Время разбрасывать камни, и время собирать камни (tempus *spargendi* lapides et tempus *colligendi*), время обнимать, и время уклоняться от объятий» (*Еккл.* 3: 5).

[9] В Библии нет соответствия этому пассажу (ср.: *Мф.* 3: 10; *Лк.* 13: 6–9). О любви Тертуллиана к примерам, заимствованным из сельского хозяйства (выше он сравнивал Маркионова бога с несуразным крестьянином, орошающим землю, которая не приносит плода, *Tert.* Adv. Marc., I, 28, 4; см.: *Tert.* Adv. Marc., II, 4, 2), см.: *Тертуллиан.* Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб., 2005. С. 205–207, прим. 163.

[10] В Писании говорится об обратном: *Ин.* 4: 37–38.

[11] См.: *1 Кор.* 7: 29.

[12] Ср. выше: *Tert.* Adv. Marc., I, 28, 2–3.

не потому, что они осуждены, но потому, что пришла их пора. Так и брачные отношения подлежат секире и серпу[1] святости не как нечто злое, но как готовое к завершению, как сбереженное для самой этой святости, чтобы, уступив,[2] предоставить ей возможность существовать.[3] Я на этом основании уже могу сказать, что Маркионов бог, когда порицает брак как зло и распутство, действует против самой святости, для которой, как кажется, и старается. Ведь искореняет ее материал, ибо, если не будет браков, не будет и никакой святости. **6.** В самом деле, нет заслуги в предоставлении свидетельства воздержания, если убирается позволение, поскольку некоторые вещи проходят проверку при столкновении с противоположными им. Как *сила совершается в немощи*,[4] так и воздержание от брака узнается, только когда имеется его позволение. Короче говоря, кого можно будет назвать воздержанным, если отнять то, от чего надо воздерживаться? О какой умеренности в пище можно говорить при голоде, о каком отказе от тщеславия — в нужде, о каком обуздании похоти — при скопчестве? **7.** Я, однако, и не знаю, приличествует ли лучшему богу полностью подавлять посев человеческого рода. Каким образом он желает спасти человека, которому он запрещает рождаться, отнимая то, благодаря чему он рождается? Каким образом у него в распоряжении будет тот, на ком он запечатлеет свою благость, существование которого он не терпит? Каким образом любит того, происхождение которого ненавидит? **8.** Вероятно, опасается избыточного потомства, чтобы не испытывать трудности при освобождении большего, чем нужно, количества, чтобы не порождать многих еретиков,

[1] У Тертуллиана здесь получился, очевидно, невольно намек на серп Сатурна (ср.: *Tert.* Ad nat., II, 12, 10–11, 14, 17).

[2] Конъектура, которую предложил Келлнерус. В рукописи: «после вырубки».

[3] Так в рукописи. Oehler предлагает конъектуру: «жатву, урожай».

[4] См.: *2 Кор.* 12: 9.

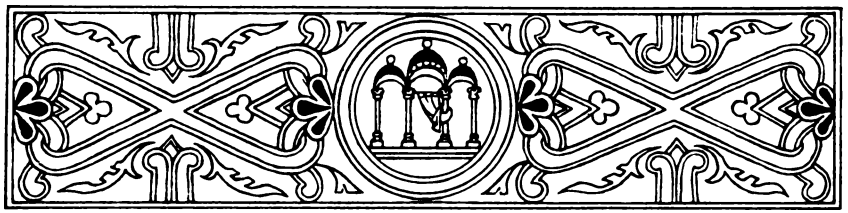
чтобы не получать от маркионитов более родовитых маркионитов. Не будет ли более человечной жестокость фараона,[1] убивающая родившихся? В самом деле, тот отнимает души, этот — не дает; тот похищает из жизни, этот — не впускает в жизнь. Дела обоих ничем не отличаются от убийства. У того и другого человек оказывается убиваемым; у одного — уже рожденный, у другого — тот, кому предстоит родиться. Ты был бы благодарен, о, бог еретиков, если бы ты существовал,[2] установлению Творца,[3] потому что тот соединил мужчину и женщину: ведь и твой Маркион был рожден в браке. **9.** Этого достаточно о Маркионовом боге, о полной невозможности существования которого говорит и определение божественности как единственной, и характер свойств этого <бога>. Но и последующие звенья всей этой небольшой работы потянутся именно к этому. Посему, если кому-нибудь покажется, что мы сделали недостаточно, пусть подождет то, что отложено на причитающееся этому время, как и исследование самого Писания, которым пользуется Маркион.



[1] Ср.: *Исх.* 1: 22.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «если бы выступил».

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Ты заслуживал бы благодарности, о, бог еретиков, если бы ты выступил против установления Творца».



Книга II

Глава 1
Ложному богу и Богу истинному посвящены две книги трактата. Впрочем, истинного Бога следовало бы скорее почитать, чем исследовать

1. Благодаря случаю, приведшему к преобразованию этой небольшой работы (со слов о том, что с ней случилось, мы начали первую книгу), мы получили возможность, пересматривая направленное против Маркиона дело, касающееся двух богов, уделить каждому из них посвященный ему том[1] в соответствии с разделением материала, устанавливая, что одного бога вообще нет, и утверждая, что другой по справедливости является Богом, поскольку так было угодно понтийцу: одного — ввести, другого — исключить. Ибо он не мог создать ложь, не разрушая истину. Он счел необходимым подкапывать одно, чтобы соорудить то, что хотел. Подобным образом строит тот, у кого нет собственного материала для строительства. **2.** Следовало же свести все обсуждение к тезису, что не является богом тот, кто добавляется к Творцу, чтобы после отвержения ложного бога при помощи надежных критериев, устанавливающих единственность и совершенство божественной природы, прекратить

[1] Крейманн замечает, что Тертуллиан, создавая третий труд, из одной своей ранее написанной книги создал две (I и II). При этом он добавил слова, которые сейчас находятся в конце первой книги (*Tert.* Adv. Marc., I, 29, 9) и в начале второй (*Tert.* Adv. Marc., II, 1, 1).

всяческое исследование истинного Бога. Насколько очевидно Его существование (и это при том, что о существовании другого бога ничего не известно), настолько подобает принимать Его без возражений, каким бы Он ни был — скорее достойным поклонения, чем осуждения, скорее подлежащим умилостивлению, чем анализу [или вызывающим страх Своей суровостью].[1] **3.** Ибо что для человека нужнее, чем почитание истинного Бога, на Которого он, так сказать, натолкнулся, поскольку другого бога не было?

Глава 2
Еретики, не познав Бога, обвиняют Его; их мудрость — безумие пред Богом, ибо им, не получившим Духа, не дано постигнуть то, что Божье. Адамов грех как первая ересь

1. Однако теперь беспокойство причиняется Всемогущему Богу, Господу и Создателю Вселенной. Я считаю Его таковым потому, что Он известен с самого начала, что Он никогда не скрывался, что сиял всегда, даже до Ромула, не говоря уже о Тиберии. Разве только одним еретикам Он был неизвестен, что беспокоят Его, предполагая существование другого бога, поскольку Того, о существовании Которого хорошо известно, они могут скорее порицать, чем отрицать, на основании приговора своего чувства взвешивая Бога подобно тому, как слепой или страдающий глазной болезнью потому склонен предположить существование другого солнца, более мягкого и целебного, что не видит то, на которое смотрит. **2.** Солнце, о, человек, — единственное, которое управляет этим миром. И хотя ты так не считаешь, оно — наилучшее и полезное; и хотя оно для тебя слишком яркое и жестокое или даже нечистое и запятнанное, оно соответствует своему предназначению. Если ты не в силах постигнуть это предназначение, ты не сможешь вынести лучи и лю-

[1] Интерполяция, по мнению ван дер Флита (van der Vliet).

бого иного солнца, если бы оно было, особенно, лучами большего солнца. **3.** Ведь ты, плохо видящий «низшего» Бога, как устоишь перед высшим? Не лучше ли тебе пощадить свою немощь и перестать тянуться к опасности, поскольку у тебя есть Бог явный и несомненный и благодаря этому обстоятельству видимый настолько, насколько нужно? Ведь тебе следует прежде всего заметить, что Он есть Тот, Которого ты не знаешь, разве <знаешь> лишь отчасти, насколько Он пожелал. Но Бога ты не отрицаешь, как знающий Его, а как незнающий, подвергаешь анализу; даже обвиняешь Его, словно знающий, хотя если бы ты знал Его, то не обвинял бы и даже не исследовал бы. Давая Ему имя, ты отрицаешь то, что стоит за этим именем, т. е. величие, [которое называется Богом,][1] не признавая это величие таковым, которое, если бы человек его знал всесторонне, не являлось бы величием. **4.** Сам <Исаия>, уже [апостол,][2] зная наперед сердца еретиков, говорит: *Кто познал мысль Господа и кто был у Него советником? Или с кем Он советовался? Или кто показал Ему путь разумения и знания?*[3] Ему вторит и апостол: *О, бездна богатства и мудрости Божьей! Как неисследимы суды Его,* — конечно, Бога-Судии, — *и как неисследимы пути Его,*[4] — конечно, пути разумения и знания, которые Ему никто не показал, разве только цензоры божественности, говорящие: «Так Бог поступать не должен» и «скорее Он должен поступать так», словно кто-либо знал, что́ есть в Боге, кроме Духа Божьего.[5] **5.** Имея же духа мира сего, не постигая <своей> мудростью Бога в мудрости Божьей,[6] они стали казаться самим себе более сведущими, чем Бог, ибо как мудрость мира есть

[1] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[2] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[3] См.: *Ис.* 40: 13–14.

[4] См.: *Рим.* 11: 33.

[5] Ср.: *1 Кор.* 2: 11.

[6] Ср.: *1 Кор.* 1: 21.

глупость у Бога, так и мудрость Бога есть юродство у мира. Но мы знаем, что юродивое Бога мудрее людей и немощное Бога сильнее людей.[1] **6.** Таким образом, Бог тогда оказывается наиболее великим, когда Он ничтожен в глазах человека, и тогда Он особенно добр, когда не благ с человеческой точки зрения, и тогда исключительно единственен, когда для человека Он двоится или становится еще более многочисленным. И если человек, будучи изначально наделен <лишь> душой,[2] не принимая то, что есть дух, счел глупостью Божий закон, поскольку пренебрег его выполнением, и потому из-за отсутствия веры даже то, что, казалось, имел, у него было отнято,[3] — благодать рая и близость с Богом, благодаря Которому он мог бы познавать всё Божье, если бы оставался в Его подчинении, — что удивительного, если, будучи возвращенным к веществу, из которого он был взят, и исторгнутый на каторгу обрабатывания земли, в самом пригибающемся и склоненном к земле труде дух мира, воспринятый от нее, он передал всему своему роду, по крайней мере, наделенному лишь душой и еретическому, не принимающему то, что принадлежит Богу? **7.** Или кто поколеблется объявить ересью сам этот Адамов грех, который Адам совершил, предпочтя свою, а не Божью волю? Разве только Адам никогда не говорил своему Создателю[4]: «Не разумно Ты меня вылепил»?[5] Он исповедовал свое грехопадение и не сокрыл свою соблазнительницу. Остался лишь необразованным еретиком. Ослушался, однако, не хулил Творца и не порицал Создателя, Которого с самого начала счел и благим, и наилучшим и сам, пожалуй, сделал Его Судией. [С самого начала.][6]

---

[1] Ср.: *1 Кор.* 1: 25.

[2] Ср.: *1 Кор.* 2: 14.

[3] Ср.: *Лк.* 8: 18; 19: 26; *Мк.* 4: 25; *Мф.* 13: 12; 25: 29.

[4] Букв.: «горшечнику».

[5] Ср.: *Ис.* 45: 9.

[6] Интерполяция, по мнению Кройманна.

Глава 3
Благость Творца существовала изначально

1. Итак, следует, чтобы мы, приступая к исследованию, касающемуся известного Бога, когда речь идет о том, при каких обстоятельствах Он стал известен, начинали с Его дел, которые являются более ранними, чем человек, чтобы Его благость, ставшая известной одновременно с Ним Самим, а затем установленной и определенной, внушала нам некое чувство понимания того, каким образом произошло последующее распределение вещей. **2.** Ученики Маркиона, рассматривая доброту нашего Бога, могут признать ее достойной на тех же основаниях, на которых мы показываем ее как недостойную в их боге. Само то, что служит материалом для Его познания, Он не у другого нашел, но из Своего сделал для Себя. Первое, в чем проявляется доброта Творца, заключается в том, что Бог не пожелал скрываться вечно, т. е. Он пожелал, чтобы существовало нечто, которому Он как Бог стал бы известен. **3.** В самом деле, что является таким же благом, как познание Бога и наслаждение Богом? Ведь даже если еще не обнаружилось, что это — благо, ибо еще не было никого, которому бы оно открылось, Бог знал наперед, какому благу предстоит явиться, и поэтому предоставил <осуществить это> Своей высшей доброте, исполнительнице грядущего блага, не внезапно обнаружившейся, относящейся не к случайному или вызванному чем-либо возбуждению, как если бы ее начало было возводимо к тому времени, когда она стала действовать. **4.** Ведь если она сама назначила <для себя> тот исходный момент, в который стала действовать, то она не имела начала, когда сотворила его. Когда же начало ею было положено, <ею>[1] также было порождено исчисление времен, поскольку для их различения и обозначения были расположены <на небе> созвездия и небесные светила. Ибо <Бог> говорит: *Будут для времен, месяцев*

[1] Вставка Кройманна.

и лет.[1] Следовательно, не существовало времени до появления времени у той, которая создала время, как и начало отсутствовало до своего появления у сотворившей его. **5.** Итак, будучи лишенной и установления начала, и меры времени, благость Творца будет оцениваться как бесконечная и беспредельная в веках и не сможет считаться внезапно появившейся, случайной или чем-либо вызванной, не имея в своем прошлом того момента, с которого отсчитывался бы ее возраст, т. е. не имея чего-нибудь, относящегося к понятию времени. Она должна мыслиться как вечная, неотъемлемая от Бога и постоянная и из-за этого достойная Его, пристыжающая уже по одной этой причине благость Маркионова бога, уступающую в древности не только началам и временам, но и самой злобе Творца, если только злоба могла осуществляться благостью.

Глава 4

Благость Творца приготовила для человека прекрасное обиталище, создала человека, поселила его в раю, дала ему помощника, предписала закон и предостерегла от его нарушения

1. После же того, как благость Самого Бога позаботилась о человеке, дав ему познание Бога, она добавила также к этому своему служению глашатая то, что сначала изобрела жилище для человека — некую [впоследствии][2] великую громаду,[3] а впоследствии — и еще бóльшую,[4] чтобы в великой, словно в менее значительной, он подготавливался и возрастал, и, таким образом, продвигался от Божьего блага (т. е. от великого) к наивысшему Его благу (т. е. к большему обиталищу). Приставила к благому делу наилучшего

[1] Ср.: *Быт*. 1: 14.

[2] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[3] Т. е. наш мир.

[4] Т. е. Царствие Небесное.

служителя — свое Слово: *Излило,* — говорит, — *сердце Мое Слово наилучшее.*[1] **2.** Пусть Маркион из этого познает первый наилучший плод, и притом от наилучшего дерева.[2] Совершенно невежественный крестьянин, он привил плохое дерево на хорошее.[3] Но не приживется черенок богохульства, засохнет вместе со своим умельцем, и таким образом будет подтверждена природа доброго дерева. Посмотри на главное: каковые плоды принесло Слово: *И сказал Бог: Да будет, и стало, и увидел Бог, что хорошо*[4] — не как тот, кто не знает блага, пока не увидит его, но, увидев, Он, потому что сотворенное Им было благом, прославил, подтвердил и завершил благость дел тем, что удостоил их осмотра. **3.** Он и благословлял то, что хорошо сделал так, чтобы тебе оказался представленным весь Бог: благой и в словах, и в делах. Проклятий Слово еще не знало, ибо не знало и злодеяний. Рассмотрим обстоятельства, которые также и этого потребовали от Бога. Мир пока состоял из одного лишь добра, достаточно показывая, сколько блага было уготовано тому, для которого все это было приготовлено. Действительно, кто иной был бы достоин жить среди Божьих дел, если не образ и подобие Самого Бога?[5] **4.** Этот образ также создала благость, и притом более деятельная, не повелевающим словом, но дружеской рукою, предпослав этому все же ласковое слово: *Сделаем человека по образу и подобию Нашему.*[6] Благость сказала; благость вылепила человека из глины в столь величественную телесную сущность, воздвигнутую из одного вещества, но обладающую столь многочисленными свойствами. Благость вдохнула <в лице

[1] См.: *Пс.* 45(44): 2.

[2] Ср.: *Tert.* Adv. Marc., I, 2, 1.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Привил хорошее дерево на плохое».

[4] См.: *Быт.* 1: 3–4 и сл.

[5] Ср.: *Быт.* 1: 27.

[6] См.: *Быт.* 1: 26.

человека дыхание жизни, и он стал > душою, не мертвой, но живою;[1] благость дала ему власть пользоваться всем, управлять всем и также нарекать всему имена.[2] Благость дала человеку еще и утехи, дабы, хотя и владея и всем миром, он пребывал в более приятной области его, будучи перенесенным в райский сад[3] — уже тогда из мира в Церковь. И эта же благость предусмотрела и помощника ему, чтобы у него не было ничего, кроме блага. **5.** *Ибо не хорошо*, — говорит, — *человеку быть одному*.[4] Знала, что пол Марии, и впоследствии Церкви, окажет ему помощь.[5] Но и тот закон, который ты обвиняешь, который извращаешь в спорах, доброта дала, заботясь о человеке, чтобы тот, будучи привержен Богу, казался скорее свободным, чем покинутым, приравненным к своим слугам, прочим живым существам, независимым от Бога и свободным от опеки; чтобы лишь один человек мог гордиться тем, что он единственный удостоился получить от Бога закон, и чтобы он, разумное живое существо, способное понимать и знать, сдерживался разумной свободой, подчинившись Тому, Кто подчинил ему всё. **6.** | Благость равным образом дала и обоснование для соблюдения этого закона: *В тот день, в который вы будете есть, смертью умрете*.[6] Весьма доброжелательно показала результат, к которому приведет нарушение, дабы незнание об опасности не способствовало пренебрежению послушанием. | Далее, если сначала появилась причина для установления закона, то за ней последовала причина для его соблюдения, чтобы за нарушение назначалось наказание; впрочем, ранее Сказавший о нем не желал, чтобы оно вос-

---

[1] Ср.: *Быт.* 2: 7.

[2] Ср.: *Быт.* 2: 19.

[3] Ср.: *Быт.* 2: 8.

[4] См.: *Быт.* 2: 18.

[5] О сопоставлении Евы и Марии см. также: *Iust.* Dial., 100, 5; *Iren.* V, 19, 1; *Tert.* De carn., 17, 5–6.

[6] См.: *Быт.* 2: 17.

последовало.[1] | Признай благость нашего Бога, пока хотя бы до этого момента, из Его благих деяний, из благословений, из снисхождения, из предусмотрительности, из законов и предостережений благих и дружеских.

Глава 5
Опровержение довода маркионитов, говорящих, что Бог, допустивший грехопадение, не является благим, предвидящим и могущественным: дела Бога доказывают Его благость, величие и способность предвидеть; причина же грехопадения — в свободе воли человека

1. С этого момента <мы начинаем разбирать> уже все <ваши> † вопросы, о, собаки,[2] выгоняемые апостолом за двери,[3] лающие на Бога истины. Вот — кости доказательств, которые вы обгладываете: «Если Бог — благой, предвидящий будущее и могущий отвращать зло, почему Он допустил, что человек, являющийся к тому же Его образом и подобием, мало того, Его сущностью (благодаря происходящей от Него душе), будучи обманутым дьяволом, отпал

[1] Слова: «Благость равным образом дала и обоснование для соблюдения этого закона: *В тот день, в который вы будете есть, смертью умрете.* Весьма доброжелательно показала результат, к которому приведет нарушение, дабы незнание об опасности не способствовало пренебрежению послушанием», по мнению Кройманна, принадлежат ко второму изданию. Слова же «Далее, если сначала появилась причина для установления закона, то за ней последовала причина для его соблюдения, чтобы за нарушение назначалось наказание; впрочем, ранее Сказавший о нем не желал, чтобы оно воспоследовало» хорошо согласуются со словами в: *Tert.* Adv. Marc., II, 4, 5.

[2] Еще один намек на то, что Маркион происходит из того же города, что и «собачий философ» Диоген.

[3] Ср.: *Откр.* 22: 15; ср.: *Мф.* 7: 6, *Флп.* 3: 2.

от послушания закону в смерть. **2.** Ведь если Он, не желая, чтобы таковое произошло, является благим и, не пребывая в неведении относительно грядущих событий, предвидящим, и, будучи в состоянии предотвратить их, могущественным, то никаким образом не произошло бы то, что при этих трех условиях существования божественного величия произойти не может. Если же сие произошло, становится очевидным противоположное: Бога не следует считать ни благим, ни предвидящим, ни могущественным; ибо насколько невозможно, чтобы что-либо такое произошло, если бы Бог был таковым, т. е. благим, предвидящим и могущественным, настолько очевидно, что таковое произошло потому, что Бог не таков». **3.** Отвечая на это, нужно прежде всего доказать наличие у Творца этих качеств, которые подвергаются сомнению; я говорю о благости, предвидении и могуществе. Я не буду задерживаться на этом пункте, следуя за указанием Самого Христа осуществлять проверку с учетом дел.[1] Дела Творца подтверждают и то, и другое: и благость Его, ибо они, как мы показали, благи, и могущество, ибо они столь впечатляющи, и притом созданы из ничего. Действительно, если бы они были созданы из некоего вещества, как утверждают некоторые,[2] все равно были бы созданными из ничего, поскольку были не тем, чем являются. **4.** Короче говоря, как деяния велики потому, что благи, так и Бог могущественен потому, что всё принадлежит Ему, из чего следует, что Он всемогущ. Что же сказать мне о предвидении, у которого имеется столько же свидетелей, скольких людей оно сделало пророками? Однако для чего объявлять о предвидении Творца всех вещей, Который[3] Вселенную

[1] Ср.: *Ин.* 10: 25, 38; 14: 11; ср.: *Ин.* 5: 36;

[2] Некоторые еретики, например, Гермоген, против которого Тертуллиан написал одно сочинение, считали, что материя, источник зла, вечна и Бог из нее творит мир.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «посредством которого (предвидения)».

<и>[1] предвидел, во всяком случае, упорядочивая ее, и упорядочивал, предвидя? В том числе, Он предвидел и нарушение закона, относительно которого, если бы не знал заранее, не сделал бы предостережения, угрожая смертью. **5.** Итак, если Бог обладал этими способностями, из-за которых ничего дурное не могло и не должно было случиться с человеком, но, тем не менее, случилось, нам следует рассмотреть и состояние человека: не из-за него ли случилось то, что не могло случиться из-за Бога. Я нахожу человека созданным Богом свободным, могущим самостоятельно принимать решения и распоряжаться собою, и не обнаруживаю в нем более никакого более заметного образа и подобия Божьего, чем образ этого Его права. Ведь ни лицом, ни очертаниями тела, столь различными в человеческом роде, человек не копирует единообразного Бога. Но в этой сущности, которую он принял от Самого Бога, т. е. в душе, у него был запечатлен образ Бога, гарантирующего ему свободу и возможность[2] выбора. Это его право подтвердил также закон, установленный тогда Богом. **7.** Ведь закон устанавливается не для того, кто не властен над послушанием закону, да и угроза смерти не назначалась бы за нарушение, если бы пренебрежение законом не приписывалось свободе выбора. Так и в последующих законах Творца, предлагающего человеку благо и зло, жизнь и смерть,[3] ты обнаружишь, что весь курс обучения через заповеди преподан призывающим, угрожающим и ободряющим Богом лишь свободному и вольному выбрать послушание или сопротивление человеку.

---

[1] Вставка Крейманна.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «свободой и возможностью».

[3] Ср.: *Втор.* 30: 15.

Глава 6
Свобода воли была дана человеку для того, чтобы сделать его подлинным образом Божьим. Только имея возможность выбора, человек получает право собственности на благо. Воздаяние нельзя назначить тому, кто совершает нечто по необходимости

1. Но с этого момента уже ясно, что мы для того утверждаем полную власть человека над своим выбором, чтобы, если что-либо случилось, случившееся вменялось в вину ему, а не Богу; а дабы ты отныне уже не возражал, что человек не должен был быть так устроен, если его свободе и возможности выбирать предстояло оказаться пагубными для него, я прежде всего буду отстаивать, что человек должен был быть устроен именно так, чтобы тем лучше доказать, что он устроен так и устроен достойно Бога, поскольку лучшей оказывается та причина, по которой он оказался устроен именно так. Доброта Бога и Его разумность будет покровительствовать также и этому устройству, во всем согласуясь в нашем Боге между собой. **2.** Ведь разумность без доброты не является разумностью, а доброта без разумности не добра. По-иному разве только, пожалуй, у неразумно благого, как мы показали, Маркионова бога. Следовало, чтобы Бог был познан. Это, разумеется — добро и разумно. Следовало, чтобы существовало нечто достойное, чтобы познать Бога. Что можно подыскать столь же достойное, как образ и подобие Божье? **3.** И это, без сомнения, — добро и разумно. Итак, следовало, чтобы образ и подобие Бога было устроено так, чтобы у него была свобода принимать решения и распоряжаться собою, чтобы в нем само это — свобода и возможность выбора — рассматривалось как образ и подобие Божье. Для этого человеку была придана такая сущность, которая обладала бы этой способностью, — дыхание Божье, конечно, свободное и распоряжающееся собою. Да и как вообще могло бы быть, чтобы человек, владеющий

всем миром, не царствовал бы над ним посредством, прежде всего, власти над своей душой, был бы господином других, но слугой самого себя?[1] **4.** Ты можешь познать и благость Божью из Его благоволения, и разумность из устройства <мироздания>. Пусть в данный момент лишь благость будет считаться тем, что преподнесло человеку столь великий дар, т. е. свободу воли; разумность пусть отстаивает для себя другое: такой образ действий. Действительно, только Бог — благ по природе. Ибо у Того, у Кого есть какое-либо не имеющее в Нем начала <качество>, оно есть не по установлению, но по природе. Человек же, который своим существованием целиком и полностью обязан тому, что ему было установлено от Бога, имея начало, вместе с началом получил облик, в котором существует, и, таким образом, не по природе склонен к добру, но по установлению, не имея способность быть добрым как свою собственную, поскольку он не по природе склонен к добру, но по установлению, в соответствии с Тем, Кто устанавливает благо, т. е. в соответствии с Создателем благ. **5.** Следовательно, чтобы у человека предоставленное ему Богом благо стало принадлежащим ему и чтобы у него появилось уже право собственности на благо, и в известной мере — его природа, при установлении ему были определены, словно весовщик[2] предоставленного Богом блага, свобода

[1] Ср.: «Какими заблуждениями одержимы люди, которые жаждут распространить за море свое право владения, считают себя счастливее всех, если займут военной силой множество провинций, присоединив новые к старым, — и не знают, в чем состоит безграничная богоравная власть! Повелевать собою — вот право величайшего из повелителей (ignari quod sit illud ingens parque dis regnum: imperare sibi maximum imperium est)» (*Sen.* Epist., 113, 30).

[2] Весовщик при манципации. Римский юрист Гай (II в. после Р. Х.) сообщает, что при манципации (особым образом оформленной купле-продаже) должны присутствовать не менее пяти свидетелей, и тот, кто держит медные весы, называющийся весовщиком (*Gaius.* Inst., I, 119). Если эти условия не были выполнены, сделка не имела силы.

и власть распоряжаться собой, которая позволяет человеку уже по доброй воле творить благо как свое собственное, — ибо этого требовал и принцип благости, которую следует выказывать добровольно, т. е. осуществляя свободу воли, беспристрастную и не угождающую установлению, — чтобы, таким образом, человек становился благим, если оказывался благим в соответствии с данным ему установлением, но по своей воле, словно бы по природному праву собственности, чтобы точно также и злу (ведь Бог, разумеется, предвидел и его) человек противостоял как более сильный, а именно будучи свободным и властным над самим собой, ибо, если бы он был лишен этого права и творил благо не добровольно, но по необходимости, он стал бы пригодным также и для зла из-за немощи своего рабского состояния, таким же точно слугой зла, как и блага. **6.** Итак, полная свобода выбора предоставлена человеку в обоих случаях, чтобы он, будучи господином над самим собой, уверенно встречал и благо, добровольно служа ему, и зло, добровольно избегая его, поскольку было необходимо, чтобы человек, находящийся под Божьим судом и в других ситуациях, являл его справедливым в отношении того, что заслужил своим выбором, разумеется, свободным. **7.** Впрочем, ни за добро, ни за зло не назначается воздаяние тому, кто оказался добрым или злым по необходимости, а не по своей воле. Для этого и закон установлен, не исключающий, но испытывающий свободу в добровольном пребывании в послушании и в добровольном совершении преступления: так при обоих исходах обнаружилась свобода выбора. Следовательно, если и благость, и разумность Божья обнаруживается в связи с врученной человеку свободой выбора, то не следует, упустив из виду основное определение благости и разумности, которое необходимо дать в самом начале обсуждения, затем на основании произошедшего заключать, что Бог не так должен был устроить <человека> потому, что в результате вышло иначе, чем приличествовало Богу, но, рассмотрев, что Он должен был именно так устроить <его>, и оставив в целости то, что рассмотрено, нужно исследовать остальное.

8. Впрочем, людям, внезапно раздосадованным грехопадением человека и не рассмотревшим предварительно его состояние, легко то, что случилось, вменить в вину Творцу, поскольку они не рассмотрели Его намерение. Наконец, и благость Бога, подвергнутая рассмотрению с самого начала <Его> деяний, будет убеждать, что ничего злого не может произойти от Бога, и свобода человека по размышлении явит виновной в том, что сама совершила, скорее саму себя.

Глава 7

Бог, будучи верным тому, что однажды установил, не мог ограничивать свободу человека. Сделай Он так, Маркион первым обвинил бы Его в непостоянстве

1. В соответствии с этим определением всё сохранено у Бога: и природа благости, и разумность установления и предвидения, и изобилие могущества. Однако ты должен потребовать от Бога величайшую непреклонность и исключительную надежность во всяком Его установлении, чтобы прекратить исследовать, может ли произойти нечто против воли Бога. Ведь отстаивая непреклонность и верность Бога, которые должны касаться Его благих[1] и разумных установлений, ты не удивишься, что Бог не противится тому, осуществления чего Он не желал, дабы сохранить то, что желал. **2.** Ибо если Он однажды[2] предоставил человеку свободу выбора и власть, и сделал это достойным для Себя образом, как мы показали, то, конечно, Он самим авторитетом установления предоставил возможность пользования ими, пользования, насколько это нахо-

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Ведь отстаивая непреклонность и верность благого Бога, которые должны касаться Его разумных установлений <...>».

[2] Semel. Ср.: «<Бог> всегда повинуется, однажды повелевает (semper paret, semel iussit)» (*Sen.* Dial., I, 5, 8).

дится в Его ве́дении, в соответствии с Ним Самим, т. е. в соответствии с Богом, т. е. на благо, — ибо кто предоставил бы нечто против себя? — насколько же это находится в ве́дении человека, в соответствии с побуждениями его свободы — ибо кто не дает тому, которому однажды дал нечто в пользование, распоряжаться этим сообразно своей натуре и по своему усмотрению? Следствием этого было то, что Бог отказался от свободы воздействовать на свободу, которая была однажды вручена Им человеку, т. е. что Он стал удерживать в Самом Себе Свое предвидение и могущество, посредством которых мог бы не допустить[1], чтобы человек, начав использовать свою свободу во вред, попал в беду. **3.** Ибо, если бы Он воспрепятствовал этому, то отнял бы <у него> свободу воли, которую предоставил в соответствии с разумностью и благостью. Допустим даже, что Он воспрепятствовал, допустим, отнял свободу воли, отзывая от древа <познания добра и зла>, не допуская самого́ обманщика-змея к общению с женщиной: | разве не воскликнул бы Маркион: «О, Господин ветреный, неверный, ненадежный, отменяющий то, что Сам установил! Почему Он предоставил свободу выбора, если потом воспрепятствовал ее осуществлению? Почему воспрепятствовал, если предоставил? Пусть выберет, где Себя Самого порицать за ошибку: при установлении или при отмене». | **4.** Разве не показался бы Он тогда, когда противодействовал, более обманувшимся <ранее> из-за незнания будущего? Кто не сказал бы, что Он был снисходительным, словно не знавший об исходе? Но если Он знал, что человек использует Его установление во вред, то что может быть более достойным Бога, чем непреклонность,

[1] Игра слов: «Следствием этого было то, что Бог отказался (secederet от se-cedere) от свободы воздействовать на свободу, которая была однажды вручена (concessa от con-cedere) Им человеку, т. е. что Он стал удерживать в Самом Себе Свое предвидение и могущество, посредством которых мог бы не допустить (intercesisse от inter-cedere), чтобы человек, начав использовать свою свободу во вред, попал в беду».

чем верность любым Своим установлениям? Пусть это будет на совести человека, если он плохо обошелся с тем, что получил в лучшем виде. Пусть сам человек будет виновным в нарушении закона, которому он не пожелал повиноваться, а не Бог. Или Законодатель Сам нарушил закон, не позволяя исполниться Своему предписанию?[1]

| **5.** Это обвинение <ты> с полным правом мог бы бросить Творцу, если бы Тот предвидением и могуществом, как ты требуешь, противодействовал человеческой свободе воли; теперь бормочи себе <что-нибудь> о Творце, проявившем в Своих установлениях, как разумных и благих, и непреклонность, [и терпение],[2] и верность.

Глава 8
Человек был способен устоять перед соблазном дьявола. Сейчас свобода воли делает человека победителем над его кознями

1. Ведь Бог сначала лишь к жизни вызвал человека,[3] чтобы не <вызывать сразу> к правильной жизни, т. е. правильной с точки

[1] По мнению Крейманна, слова «Разве не показался бы Он тогда, когда противодействовал, более обманувшимся <ранее> из-за незнания будущего? Кто не сказал бы, что Он был снисходительным, словно не знавший об исходе? Но если Он знал, что человек использует Его установление во вред, то что может быть более достойным Бога, чем непреклонность, чем верность любым Своим установлениям? Пусть это будет на совести человека, если он плохо обошелся с тем, что получил в лучшем виде. Пусть сам человек будет виновным в нарушении закона, которому он не пожелал повиноваться, а не Бог. Или Законодатель Сам нарушил закон, не позволяя исполниться Своему предписанию?» являются частью более ранней версии трактата. Таким образом, следующий за ними пятый параграф должен примыкать непосредственно к третьему.

[2] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Бог не только к жизни вызвал человека».

зрения Бога и Его Закона. Итак, Он предоставил ему возможность жить, сделав его живой душою, поручил же жить правильно, побудив повиноваться Закону. Таким образом, Бог, Который <и>[1] ныне желает возвратить[2] человека к жизни, предпочитая раскаяние грешника его смерти,[3] показывает, что человек был предназначен[4] не для смерти. **2.** Следовательно, как Бог дал человеку способность жить, так человек обрек себя на смерть; и это произошло не из-за <Его> немощи и не из-за незнания, так что ничего не должно вменяться в вину Творцу. В самом деле, даже если соблазнивший был ангелом, то соблазненный был свободным и способным распоряжаться собой, а образ и подобие Божье сильнее ангела, дыхание же Божье благороднее вещественного духа, из которого состоят ангелы: *Он творит*, — говорит <псалмопевец>, — *духов ангелами и служителями — пламя огня*,[5] ибо Бог не подчинил бы вселенную власти человека, недостаточно сильного, чтобы управлять, и не превосходящего ангелов, которым ничего такого не подчинил. **3.** Так и бремя Закона, если Закон тяжел, Он не взвалил бы на не могущего его вынести, и тому, которого считал подлежащим извинению из-за слабости, не выносил бы смертный приговор. Наконец, не из-за предоставления свободы и власти над выбором Он сотворил бы человека немощным, но, скорее, из-за их отсутствия. Тем более, что того же самого человека, ту же самую сущность души, тот же самый статус Адама те же самые свобода выбора и власть принимать решения делают победителями над тем же самым дьяволом, когда осуществляются в повиновении <Божьим>[6] законам.

---

[1] Вставка Кройманна.

[2] Restitutum.

[3] Ср.: *Иез.* 18: 23; 33: 11; *2 Петр.* 3: 9.

[4] Institutum.

[5] См.: *Пс.* 104/103: 4. Любопытно, что Тертуллиан употребляет здесь слово apparitor «младший чиновник, низший технический служащий (ликтор, писец и т. п.)». В Вульгате используется слово minister «слуга».

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Его».

Глава 9

Грех дыхания Божьего, т. е. человека, не может быть вмененным в вину Богу: образ всегда лишен силы оригинала. Также и существование смерти — на совести человека

1. «Как бы там ни было, — говоришь ты, — однако, сущность Творца оказывается восприимчивой к греху, поскольку дыхание Божье, т. е. душа, в человеке согрешило, и порочность части не может не быть отнесенной ко всему источнику». Отвечая на это, нужно будет истолковать природу души. Прежде всего, не следует упускать из вида то, что́ обозначает греческое Писание, говоря о дыхании, а не о духе.[1] **2.** Ведь некоторые переводчики с греческого, не заметив различия между словами и не обратив внимания на их особые значения, ставят *дух* вместо *дыхания*[2] и дают еретикам воз-

[1] «дыхание» — πνοή (ср.: *Быт.* 2: 7), «дух» — πνεῦμα (ср.: *Быт.* 1: 2).

[2] Ср.: «Но настоящее исследование побуждает меня назвать душу духом, так как дышать приписывается другой сущности (т. е. духу). Поскольку мы считаем это свойством души, которую мы признаем 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, т. е. 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. 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» (*Tert.* De an., 11, 1–2).

можность порочить грехом Дух Божий, т. е. Самого Бога. И <этот> вопрос уже не раз обсуждался. Итак, уразумей, что дыхание[1] меньше, чем дух,[2] будучи его веянием,[3] и хотя исходит от духа, духом, однако, не является. Ибо и дуновение[4] слабее, чем ветер, и хотя дуновение — от ветра, оно, однако, не ветер. [Дуновение][5] дыхание можно даже называть образом духа. **3.** В самом деле, по этой причине и человек — образ Бога, т. е. Духа, ибо Бог есть Дух.[6] Следовательно, дыхание — образ Духа. Далее, образ не будет полностью совпадать с оригиналом. Ведь одно — соответствовать оригиналу, другое — быть самим оригиналом. Так же и дыхание, поскольку оно является образом Духа, не может так обустроить образ Божий[7], чтобы из-за того, что оригинал, т. е. Дух, т. е. — Бог, лишен греха, также и образ, т. е. дыхание, <т. е. человек,>[8] не был бы должен допускать грех. **4.** В этом образ будет меньше, чем оригинал, и дыхание — ниже духа, имея, конечно, те черты Бога, благодаря которым <образ> обладает бессмертием, [душа —][9] свободой и властью принимать рѐшения, большей частью — даром предвидения, разумом, способностью понимать и знать, однако и в этом остается образом и не приобретает саму силу Божества; не приобретает и чистоту от греха, ибо это подходит одному лишь Богу, т. е. оригиналу, и это единственное не доступно образу. **5.** Ведь как образ, хотя и отображает все черты оригинала, однако лишен самой его силы, не имея движения, так и душа, образ Духа, не смогла

---

[1] Adflatus.

[2] Spiritus.

[3] Aurula.

[4] Aura.

[5] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[6] Ср.: *Ин.* 4: 24 (πνεῦμα ὁ θεός).

[7] Т. е. человека.

[8] Вставка Крейманна. В рукописи: «также и дыхание, т. е. образ».

[9] Интерполяция, по мнению Крейманна.

отобразить лишь Его силу, т. е. счастье безгрешности. Иначе это была бы не душа, но Дух, и не человек, получивший душу, но Бог. **6.** И вообще не всё, принадлежащее Богу, будет считаться Богом, так что ты не можешь требовать, чтобы из-за того, что дыхание — Божье, оно было Богом, т. е. свободным от греха. Ведь и ты, если дуешь в флейту, не делаешь ее человеком, хотя и дуешь из своей души, как и Бог — из Своего Духа. Наконец, когда Писание ясно возвещает, что Бог дунул в лицо человека и человек стал живой душой,[1] а не животворящим духом, оно отделяет ее от Создателя. **7.** Ведь неизбежно, чтобы дело было иным, чем мастер, т. е. ниже мастера. Ибо и кувшин, изготовленный горшечником, сам не станет горшечником; так и дыхание, произведенное Духом, из-за этого не станет Духом. Смотри, сам тот факт, что дыхание было названо душой, не <говорит ли о том, что оно> перешло из состояния дыхания в некое худшее качество? «Следовательно, — говоришь, — ты придал душе немощь, которую прежде у нее отрицал». Конечно, когда ты требуешь, чтобы она была равной Богу, т. е. безгрешной, я говорю о ее слабости; когда же она оказывается противопоставленной <падшему> ангелу, я утверждаю, что неизбежно более сильным будет господин вселенной, которому и ангелы служат,[2] которому также предстоит судить их,[3] если устоит в Божьем законе, чего он не пожелал в самом начале. **8.** Итак, дыхание Божье могло совершить это преступление; могло, но не было должно. Оно имело такую возможность из-за слабости своей сущности, будучи дыханием, а не Духом, но у него не было такой необходимости, поскольку была власть над выбором, как у свободного, а не раба; кроме того, ему помогало предписание не грешить под угрозой смерти, которым подкреплялась слабость сущности и указывался путь для свободы выбора. Итак, нет оснований считать, что душа согрешила

[1] Ср.: *Быт.* 2: 7.

[2] Ср.: *Евр.* 1: 14.

[3] Ср.: *1 Кор.* 6: 3.

из-за того, что у нее есть нечто общее с Богом, т. е. дыхание, а не из-за того, что было присоединено к сущности, т. е. свобода выбора, разумно дарованное Богом, человеком же осуществленное по своему усмотрению. 9. Если дело обстоит таким образом, то любое Божье установление освобождается от упреков. Ибо свобода выбора свою вину передает не Тому, Кем была предоставлена, но тому, кем была использована не так, как следовало. Какое же зло ты припишешь Творцу? Если речь идет о грехе человека, то не будет Божьим то, что принадлежит человеку, и не должен считаться виновником греха Тот, Кто оказывается запрещающим его и даже осуждающим. Если речь идет о смерти, то и наличие смерти внушит ненависть как к ее виновнику не к Тому, Кто угрожал ею, но к тому, кто презрел угрозу. Ведь, презрев, он создал ту, которая, конечно, не появилась бы, если бы он не презрел ее.

Глава 10
Бог, создавший ангела, соблазнившего впоследствии человека, благим, но обладающим свободной волей, не виновен в грехопадении. Человек, будучи свободным, одолеет дьявола

1. Но если вместо человека ты обвинишь в наличии зла дьявола как подстрекателя к греху, чтобы таким способом свалить вину и на Творца, — *Который творит*, — <говорит>,[1] — *ангелами духов*,[2] — как на создателя дьявола, тогда <на это можно будет возразить, что> то, кем его создал Бог, т. е. ангелом, будет принадлежать Тому, Кто создал; тем, кем его Бог не создавал, т. е. дьяволом, т. е. обвинителем,[3] он будет как сам себя создавший, возведя обвинение на Бога, и притом ложное, во-первых, в том, что Бог запретил

[1] Вставка Кройманна.

[2] См.: *Пс.* 104/103: 4.

[3] Греческое слово διάβολος означает «клеветник».

им есть от всякого дерева,[1] затем в том, что они не умрут, если съедят,[2] в-третьих, в том, что Бог из зависти отказал им в божественности.[3] **2.** Откуда, стало быть, происходит злоба, породившая ложь и обман по отношению к людям и дурную молву по отношению к Творцу? Разумеется, не от Бога, Который по образцу благих дел создал благим и <этого>[4] ангела. Кроме того, он объявляется мудрейшим до своего превращения в дьявола,[5] если только мудрость — не зло. И если ты откроешь пророчество Иезекииля, легко заметишь, что тот ангел был настолько благ по установлению, насколько порочен по своей воле. **3.** Ведь под именем князя Сора (Тира) подразумевается дьявол: *И было ко мне слово Господа, гласящее: Сыне человеческий, начни плач о князе Сора и скажи: Это говорит Господь: Ты — то, в чем распечатывается подобие*, т. е. ты снял печать с непорочности образа и подобия, *венец красоты*, — это сказано ему как самому выдающемуся из ангелов, как архангелу, как мудрейшему из всех; — *ты рожден среди утех рая Бога твоего* — там, где Бог создал ангелов во втором акте творения[6] в образе животных[7] — *ты был облачен в драгоценные камни: сардоникс, топаз, смарагд, карбункул, сапфир, яшму, линкурий, агат, аметист, хризолит, берилл, оникс; и золотом ты наполнил свои склады и свои сокровищницы. С того дня, как ты был создан, Я поставил тебя вместе с Херувимом на святой горе Божьей; ты находился среди огненных*

[1] Ср.: *Быт.* 3: 1.

[2] Ср.: *Быт.* 3: 4.

[3] Ср.: *Быт.* 3: 5.

[4] Вставка Крейманна.

[5] Ср.: *Быт.* 3: 1.

[6] Первый акт творения — создание идеального мира (*Быт.* 1: 1 – 2: 3); второй акт творения — создание реального мира (*Быт.* 2: 4–25).

[7] По словам Э. Эванса, идея, что животные из *Быт.* 2: 18–20 суть ангелы, фантазия (fancy) Тертуллиана.

камней. Ты был безупречным в дни твои с того дня, как ты был создан, доколе не обнаружился вред от тебя: от обширности своего предпринимательства ты наполнил свои кладовые и согрешил,[1] — и остальное, которое, очевидно, относится к поношению ангела, а не собственно к тому князю, потому что никто из людей не был рожден в Божьем раю, даже сам Адам, который туда, скорее, был перенесен;[2] и никто не был поставлен вместе с Херувимом на святой горе Божьей, т. е. на небесной вершине, о падении сатаны с которой свидетельствует Господь;[3] и никто не пребывал среди огненных камней, среди сверкающих лучей пылающих созвездий, откуда Сатана также был низвержен подобно молнии.[4] **4.** Но в лице грешного человека клеймится сам виновник зла, прежде безупречный со дня своего создания, созданный Богом для добра, словно благим Создателем безупречных созданий,[5] и украшенный всей ангельской славой, и рядом с Богом поставленный как благой у Благого, впоследствии же по своей собственной вине отклонившийся к злу. *До того момента,* — говорит <Писание>, — *когда открылся вред от тебя*,[6] — вменяя ему в вину тот ущерб, который он причинил человеку, оторвав его от послушания Богу. **5.** И согрешил он с того момента, как посеял грех, и в результате сего с тех пор стал заниматься расширением предпринимательства,[7] т. е. увеличением степени грехов своей злобы, являясь как дух не менее наделенным свободой выбора <, чем человек>.

---

[1] См.: *Иез.* 28: 11–16.

[2] Ср.: *Быт.* 2: 8.

[3] Ср.: *Лк.* 10: 18.

[4] Ср.: *Лк.* 10: 18; ср.: *Ис.* 14: 12; *Откр.* 9: 1.

[5] A die conditionis <...> conditus ut a bono conditore <...> conditionum.

[6] Ex quo <...> apparuerunt laesurae tuae, — Тертуллиан не стремится к точному цитированию даже того библейского текста, который он сам только что приводил: donec inventae sunt laesurae tuae.

[7] Ср.: *Иез.* 28: 16.

Ведь Бог ничто лишенное такого рода свободы не расположил бы столь близко к Себе. Однако, заранее осудив его, Он засвидетельствовал, что тот из-за собственного влечения к добровольно зачатой злобе отклонился от образца Его установления, и проявил разумность Своей благости предоставлением возможности[1] осуществляться делам того, с тем же намерением откладывая уничтожение дьявола, с каким и восстановление человека. **6.** Ибо Он дал время для состязания, чтобы и человек при помощи той же самой свободы воли сокрушил врага, из-за которой ему поддался, подтверждая свою, а не Божью вину, и вследствие этого достойным образом через победу вновь обрел спасение, и дьявол, окончательно побежденный тем, которого он прежде сокрушил, был бы наказан суровее, и чтобы Бог с большей очевидностью явился благим, ожидая возвращения человека, ставшего более славным <, чем до изгнания,> из жизни в рай с позволением срывать плоды с древа жизни.

Глава 11
Благость Божья первична, суровость — вторична; справедливость, являющаяся благом настолько, насколько несправедливость — злом

1. Итак, до грехопадения человека Бог с самого начала явился только благим; затем — Судией суровым[2] и, как утверждают маркиониты, свирепым.[3] Сразу <после грехопадения> женщина осуж-

[1] Букв.: «отмеривает провиант».

[2] Букв.: «Судией и суровым». Эти слова противоречат утверждению в *Tert.* Adv. Marc., II, 12, 3.

[3] Отметим, что при полемике с еретиками, отвергающими мученичество, Тертуллиан, говоря о жестокости христианского Бога (crudelem deum, qui non intellegit, credit — *Tert.* Scorp., 7, 5), делает Его образ похожим на образ Сатурна (См.: *Stockmeier P.* Gottesverständnis und Saturnkult bei Tertullian//Studia patristica. 1979. Vol. 17. S. 830, 832).

дается на роды в муках и на рабство у мужа;[1] но ранее при благословении она услышала лишь ничем не омраченные слова об увеличении человеческого рода: *Плодитесь и размножайтесь*;[2] и была она предназначена помогать мужу,[3] а не быть его рабой. Сразу и земля проклинается,[4] но прежде она была благословлена; сразу появляются терния и волчцы,[5] но прежде были травы, злаки и плодовые деревья; сразу — пот и труд для добывания хлеба,[6] но прежде — со всякого древа пища без усилий[7] и гарантированное питание.[8] **2.** С того момента человек — к земле, но ранее — из земли; отныне — к смерти, но ранее — к жизни; отныне он — в кожаных одеждах,[9] но прежде был нагим и не смущался. Таким образом, благость Бога первична в соответствии с природой, Его суровость вторична и имеет свою причину. Первая — неотъемлемая, вторая — случайная; первая — собственная, вторая — принятая; первая — исходящая, вторая — присоединенная. Ведь природная благость не могла быть бездеятельной, а при наличии причины для суровости нельзя было ее избегать и скрывать. Первую — Бог обнаружил Сам по Себе, вторую — из-за сложившихся обстоятельств. **3.** Начни теперь обвинять звание судьи как причастное злу, ведь ты потому измыслил иного бога, целиком благого, что не можешь представить бога-судью. Хотя и твоего бога мы показываем как судью; а если не как судью, то, без сомнения, как порочного и пустого устано-

---

[1] Ср.: *Быт.* 3: 16.

[2] См.: *Быт.* 1: 28.

[3] Ср.: *Быт.* 2: 20–22.

[4] Ср.: *Быт.* 3: 17.

[5] Ср.: *Быт.* 3: 18.

[6] Ср.: *Быт.* 3: 19.

[7] Inmunis. Ср.: «без принуждения (inmunis) <...> все давала земля» (*Ov.* Met., I, 101–102).

[8] Ср.: *Быт.* 2: 16.

[9] Ср.: *Быт.* 3: 21.

вителя порядка, сохранность которого ничем не обеспечена, т. е. не гарантирована судом. Одобряя бога, не являющегося судьей, ты не устраняешь Бога-Судию: тебе, без сомнения, придется обвинять саму справедливость, которая поставляет судий, дерзни † причислить ее к разряду зол, т. е. несправедливость приписать благости. **4.** Ведь тогда справедливость становится злом, если несправедливость — благом. Далее, если ты принужден объявить несправедливость чем-то наихудшим, этим самым ты оказываешься вынужденным признать справедливость чем-то наилучшим. Ибо все, что враждебно злу, есть благо, как и все, что враждебно благу, есть зло. Следовательно, насколько несправедливость является злом, настолько справедливость — благом. И она должна рассматриваться не только как разновидность благости, но и как ее защита, ибо благость, если не управляется справедливостью, чтобы быть справедливой, не будет благостью, если будет несправедливой.[1] Ибо ничто не является благим, что несправедливо, благое же всё, что справедливо.

Глава 12
Благость Творца и Его справедливость присущи Ему изначально

1. Итак, если общность и согласие благости и справедливости не допускает их разделения, то каким образом ты сможешь установить отличие между двумя богами в их разделении, разобщая Бога благого и Бога справедливого? Там находится благо, где справедливость. Вообще, с самого начала Творец был столь же благ, сколь и справедлив. И то, и другое Его качества проявились одновременно. Божья благость создала мир, упорядочила его Божья справедливость, которая, когда решила, что он должен быть сотво-

[1] Два совмещенных варианта: 1) «ибо благость, если не управляется справедливостью, чтобы быть справедливой, не будет благостью», 2) «ибо благость не будет благостью, если будет несправедливой».

рен из благого, приняла это решение по совету благости. **2.** Делом справедливости является то, что провозглашено разделение между светом и тьмой,[1] между днем и ночью,[2] между небом и землей, между водой верхней и нижней,[3] между собранием морей и глыбой суши,[4] между светилами бóльшими и меньшими, дневными и ночными,[5] между мужчиной и женщиной, между деревом познания [смерти][6] и жизни,[7] между миром и раем, между животными, рождающимися в воде, и животными, рождающимися на суше. Как благость всё замыслила, так справедливость распределила. **3.** Всё в целом по этому приговору было расположено и упорядочено. Всякое положение, облик, действие, движение, состояние, возникновение и гибель отдельных элементов суть решения Творца, дабы ты не полагал, что Его следует считать Судией с того момента, как возникло зло, и таким образом не порочил справедливость, связывая ее со злом. Так мы показали, что она явилась вместе с создательницей всего — благостью, что и она, обнаружившаяся в Господе как судья Его деяний, должна считаться присущей Богу, т. е. природной, а не случайной.

Глава 13
Карательные действия Божьей справедливости преследуют благую цель: удержать человека от греха. Справедливость являет Бога и Отцом, и Господом

1. Но, когда впоследствии зло вырвалось на свободу, и Божья благость с этого момента начала сталкиваться со своим противни-

---

[1] Ср.: *Быт.* 1: 4.
[2] Ср.: *Быт.* 1: 5.
[3] Ср.: *Быт.* 1: 7.
[4] Ср.: *Быт.* 1: 10.
[5] Ср.: *Быт.* 1: 16.
[6] Интерполяция, по мнению Кройманна.
[7] Ср.: *Быт.* 2: 9.

ком, та же самая Божья справедливость получила также и другое дело — дело управления благостью уже в соответствии с <оказываемым ей> сопротивлением, чтобы эта благость, ограничив свою свободу, из-за которой Бог естественно благ, распределялась бы в соответствии с заслугами каждого, являясь достойным, отказывая недостойным, отнимаясь у неблагодарных и, таким образом, мстя всем противникам. **2.** Таким образом, все это дело справедливости заключается в попечении о благости: то, что она, подвергнув суду, приговаривает, что, приговорив, наказывает, что, как ты говоришь, она свирепствует, — всё это содействует благу, а не злу. Говоря кратко, страх перед судом способствует благу, а не злу. Ведь благо, уже испытывающее затруднения из-за своего соперника, не могло навязывать само себя. Ведь даже если оно и способно это делать, оно, однако, как беззащитное перед противником, может сохраняться только под защитой некоей силы устрашения, которая заставляла бы искать и беречь благо даже тех, которые этого не желают. **3.** Впрочем, при стольких соблазнах зла, обрушивающихся на благо, кто стремился бы к тому, чем можно безнаказанно пренебрегать? Кто берег бы то, что без риска можно потерять? Ты читаешь <в Писании>, что путь зла широк и весьма многие идут по нему:[1] разве все не перешли бы на него, если бы там не было ничего пугающего? Мы боимся ужасных угроз Творца, но, однако, с трудом можем оторваться от зла. А что было бы, если бы <нам> ничего не угрожало? Ты называешь злом ту справедливость, которая не благоприятствует злу? Ты отказываешь быть благой той, что заботится о благе? Каким должен быть Бог, чтобы угодить тебе? Каким полезно быть Богу, чтобы ты остался доволен? Таким, под властью которого грехи радовались бы? Таким, над которым насмехался бы дьявол? **4.** Неужели ты счел бы благим того бога, который был бы способен сделать человека более плохим, гарантировав ему безнаказанность? Кто является творцом блага, если не

[1] Ср.: *Мф.* 7: 13.

тот, кто также и блюститель его? Соответственно, кто будет чужд злу, если не тот, кто ему враг? Кто будет врагом, если не завоеватель? Кто будет завоевателем, если не каратель? Таким образом, Бог целиком благ, поскольку Он во всем на стороне блага. Так, Он является всемогущим, ибо Он может поддерживать и поражать. Меньшее могущество — только помогать, ибо в этом случае исключена возможность делать что-либо иное. Какова у меня будет степень уверенности в получении блага от того, кто может творить лишь благо? Каким образом я буду стремиться к награде за непорочность, если не буду учитывать возмездие за порочность? 5. Я неизбежно буду сомневаться, воздаст ли и противоположной стороне тот, кто не способен воздать каждой из двух. Справедливость в высшей степени будет и полнотой самой божественной природы, являя Бога совершенным и Отцом, и Господом: Отцом — благодаря снисходительности, Господом — благодаря установлению порядка; Отцом — благодаря власти ласковой, Господом — благодаря власти суровой; Отцом, Которого следует с благоговением любить, Господом, Которого следует по необходимости бояться; любить, поскольку Он предпочитает милосердие жертве,[1] бояться, поскольку Он не желает греха; любить, поскольку Он предпочитает раскаяние грешника его смерти,[2] бояться, поскольку Он противится еще не раскаявшимся грешникам. Поэтому Закон устанавливает два предписания: *Люби Бога*[3] и *Бойся Бога*.[4] Одно касается подчиняющегося, второе — ослушника.

---

[1] Ср.: *Ос.* 6: 6; *Притч.* 21: 3; *Мф.* 9: 13; 12: 7.

[2] Ср.: *Иез.* 33: 11.

[3] См.: *Втор.* 6: 5; *Мф.* 22: 37; *Мк.* 12: 30; *Лк.* 10: 27 и в др. местах.

[4] См.: *Лев.* 19: 14, 32; *Притч.* 24: 21; *1 Петр.* 2: 17.

Глава 14
Зло греха и «зло» кары имеют разные источники. «Зло» кары, будучи справедливым, не является злом

1. Всегда и во всем тебе встречается один и тот же Бог: поражающий, но и исцеляющий; умерщвляющий, но и оживляющий; унижающий, но и возвышающий; производящий зло, но и творящий мир, так что и здесь мне придется возражать еретикам. Ведь они говорят: «Он Сам заявляет о Себе как о создателе зла, говоря: *Я — Тот, Кто производит зло*[1]». **2.** Ибо они, схватившись за общность наименования, из-за которой происходит смешение двух видов зла, ибо злом называются и грехи, и наказания, желают, чтобы Он мыслился создателем зла без разбора, дабы объявить Его виновником также и злобы. Мы же, обращая внимание на различие обоих видов, разделяя зло греха и зло наказания, зло вины и зло кары, определяем, что у каждой части зла имеется свой виновник: дьявол — у зла, связанного с грехом и виной, Бог же Творец — у зла, связанного с наказанием и карой, чтобы та часть приписывалась злобе, эта — справедливости, производящей зло суда против зла греха. **3.** Следовательно, Творец заявляет о том зле, творить которое подобает судье. Оно является злом для тех, которым воздается, однако само по себе оно благо, поскольку является справедливым, защищает благо, враждебно грехам и на этом основании достойно Бога. <Или признай это,> или докажи, что это зло несправедливо, чтобы доказать его принадлежность к злобе, т. е. что оно — зло несправедливости, ибо если оно будет принадлежать справедливости, то уже не будет злом, но благом, а злом только для тех, у которых вместо зла осуждается непосредственно благо. **4.** Утверждай в таком случае, что человек, по своей воле презревший божественный закон, несправедливо понес то, быть лишенным чего он

[1] См.: *Ис.* 45: 7.

не пожелал;[1] что злоба прежнего века несправедливо была побита ливнями,[2] а затем и огнем;[3] что Египет, отвратительнейший, суеверный, более того, гонитель народа-пришельца, несправедливо был поражен десятью казнями![4] Бог ожесточает сердце фараона,[5] но заслужил быть предоставленным погибели тот, кто уже отрицал Бога,[6] кто надменно столько раз прогонял послов,[7] кто уже увеличивал трудовую повинность народа;[8] наконец, будучи египтянином, фараон давно был виноват перед Богом в языческом идолопоклонстве, почитая скорее ибиса и крокодила, чем живого Бога. Истреблял Бог и сам народ, но за его неблагодарность.[9] Насылал на детей медведей, но за их непочтительность к пророку.[10] Дерзость поколения, которому подобает стыдливость, должна была быть наказана.

Глава 15
Объяснение слов Творца о наказании детей за грехи отцов

1. Итак, рассмотри сначала справедливость Судии: если ее разумность подтвердится, тогда и суровость, и то, в чем она проявляется, будет признано разумным и справедливым. А чтобы нам не

[1] Наказание смертью: человек вкусил запретный плод и, таким образом, не пожелал оставаться бессмертным. Имеется чтение «пожелал».

[2] Ср.: *Быт.* 7: 11–23.

[3] Ср.: *Быт.* 19: 24.

[4] Ср.: *Исх.* 7: 14 – 11: 10.

[5] Ср.: *Исх.* 4: 21; 10: 20.

[6] Ср.: *Исх.* 5: 2.

[7] Ср.: *Исх.* 5: 4.

[8] Ср.: *Исх.* 1: 11–14; 5: 7–19.

[9] Ср.: *Исх.* 32: 35.

[10] Ср.: *4 Цар.* 2: 23–24.

задерживаться при исследовании многих предметов, приведите также [определенные][1] возражения, чтобы оспорить приговоры; оправдайте грехи, чтобы обвинить суды! Не порицайте Судию, но обличайте Его как злого судью! Ведь если Он и взыскивал с сыновей грехи отцов,[2] то применение этого лекарства требовало жестокосердие народа, чтобы люди, хотя бы заботясь о своих потомках, соблюдали божественный закон. Ибо кто не заботится о спасении сыновей больше, чем о своем? **2.** Но если и благословение, данное отцам, предназначалось также их семени, без какой-либо его предшествующей заслуги, почему и вине отцов также не распространяться на сыновей, [как милость, так и немилость] чтобы на весь род переходила и милость, и немилость?[3] При этом не отменяется то, чему надлежало быть установлено впоследствии: что не будут говорить, будто отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина,[4] т. е. ни отец не примет грех сына, ни сын — грех отца, но каждый будет отвечать за свой грех, чтобы, когда исчезнет жестокосердие народа, справедливость, обуздав жесткость закона, судила уже не род, но лица. **3.** Хотя, если ты принимаешь истинное Евангелие, ты поймешь, к кому относится приговор Воздающего детям за грехи отцов, а именно к тем, которым предстояло самим себе по своей собственной воле вынести этот приговор: *Кровь Его — на головы наши и наших детей*.[5] Итак, Божье провидение определило человеку[6] то, что было услышано прежде.

---

[1] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[2] Ср.: *Исх.* 20: 5; 34: 7; *Числ.* 14: 18; *Пс.* 109/108: 14; *Иер.* 32: 18 и в др. местах.

[3] Крейманн так исправляет текст: «чтобы на весь род переходила как милость, так и немилость».

[4] Ср.: *Иер.* 31/38: 29; *Иез.* 18: 2–4.

[5] См.: *Мф.* 27: 25.

[6] Конъектура А. Энгельбрехта. В рукописи: «всё Божье провидение определило».

Глава 16
Гнев Бога неотделим от Его справедливости. Его чувства отличаются от человеческих

1. Стало быть, и суровость <Творца> — благая, поскольку справедливая, если Судия благ, т. е. справедлив. Равным образом и прочее, посредством которого осуществляется благое дело благой суровости, является благим — будь то гнев, ревность или свирепость. Ведь все они неотъемлемы от суровости, как и суровость неотъемлема от справедливости. [Дерзость поколения, которому подобает стыдливость, должна была быть наказана.][1] И тогда не смогут попрекать судью тем, что ему принадлежит, если оно лишено вины, как и сам судья. Что будет, если ты скажешь, что врач должен существовать, металлические же его инструменты, которые рассекают, прижигают, отрезают и сжимают, обвинишь? **2.** Ибо без орудий своего ремесла врач существовать не может. Обвиняй плохо рассекающего, некстати отрезающего, опрометчиво прижигающего — и лишь в этом случае порицай инструменты как плохих служителей. Ведь получается то же самое, когда ты допускаешь, что Бог является Судией, а те движения и чувства, которыми Он судит, отвергаешь. Мы узнаём о Боге от пророков и от Христа, а не от философов и Эпикура. **3.** Верующие, что Бог пребывал даже на земле и принял уничижение человеческого облика ради спасения человека, мы далеки от мысли тех, которые отрицают, что Бог имеет о чем-либо попечение. Отсюда еретики заимствуют положение такого рода: если Бог гневается или ревнует, или превозносится, или огорчается, то, следовательно, Он и придет в упадок, и умрет. К счастью, христиане верят, что Бог умер и, однако, живет во веки веков. **4.** Глупейшими из людей являются те, которые на основании человеческих дел судят о божественном, чтобы, поскольку в человеке страсти такого рода связываются с его падшей природой,

[1] Эти слова Крейманн помещает в конце 14-й главы.

приписывать подобное состояние и Богу. Различай сущности и наделяй каждую свойственными ей чувствами, которые отличаются настолько, насколько этого требуют сущности, даже если кажется, что у этих чувств одинаковые названия — ведь мы читаем и о деснице,[1] и об очах,[2] и о ногах Божьих,[3] и, однако, они не будут сравниваться с человеческими из-за общности наименования; сколь велико будет различие между божественным и человеческим телом[4] при одних и тех же названиях членов, столь же велико будет различие между духом божественным и человеческим даже при одних и тех же наименованиях чувств, которые столь же ущербными делает ущербность человеческой сущности, сколь совершенными их делает в Боге совершенство сущности божественной. Ты, очевидно, признаёшь Творца Богом. **5.** Конечно, — говоришь ты. Следовательно, каким образом ты можешь предполагать, что в Боге имеется что-то человеческое, а не одно лишь божественное? Того Бога, Которого ты не отрицаешь, ты признаешь нечеловеческим, так как, признавая Его Богом, ты предрешил этим, что Он лишен всех человеческих свойств. Далее, если ты равным образом признаёшь, что человек был претворен дыханием Бога в душу живую, а не Бог создан человеком, то будет весьма нелепо, что ты скорее в Боге помещаешь человеческое, чем в человеке — божественное и скорее облекаешь Бога в образ человека, чем человека — в образ Бога. **6.** И, следовательно, Божий образ должен считаться проявляющимся в человеке так: человеческий дух имеет те же самые движения

[1] Ср.: *Исх.* 15: 6 и в др. местах.

[2] Ср.: *4 Цар.* 19: 16 и в др. местах.

[3] Ср.: *2 Цар.* 22: 10 и в др. местах.

[4] В сочинении «Против Праксея» (*Tert.* Adv. Prax., 7) Тертуллиан пишет: «Ибо кто будет отрицать, что Бог есть тело, даже если Бог есть Дух? Ведь Дух — тело своего рода в своем образе (Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie)».

и чувства, которые и Бог, хотя и не такие, какие Бог; ведь в соответствии с их сущностью и состоянием отличаются и результаты. Наконец, противоположные им чувства <в нас>, я имею в виду мягкость, терпение и милосердие и сам их источник — благость, почему ты считаешь божественными? Мы, однако, и ими не владеем в совершенстве, ибо только Бог совершенен. Так и ранее упомянутые виды душевных волнений, я подразумеваю гнев и раздражение, мы испытываем не столь счастливо, ибо лишь Бог счастлив благодаря обладанию нетлением. **7.** Ведь Он будет гневаться, но не*,[1] будет раздражаться, но не будет подвергаться испытанию, будет двигаться, но не будет опрокидываться. Он неизбежно использует всё ради всего, <у Него> столько чувств, сколько причин для них: и гнев из-за преступных, и негодование из-за неблагодарных, и ревность из-за надменных, и все остальное, что препятствует злым. Так и милосердие из-за заблудших, и терпение из-за [не][2] озирающихся назад,[3] и благожелательность из-за заслуживающих ее, и все остальное, что нужно добрым. Все это Он претерпевает характерным для Него способом, которым Ему подобает претерпевать это; из-за Него человек это же претерпевает, также характерным для себя способом.

Глава 17
Примеры Божьего милосердия в Ветхом Завете

1. Эти вещи, будучи таким образом рассмотренными, показывают, что все проявления Бога-Судии осуществляют и, говоря более правильнее, защищают Его вселенскую высшую благость, которую <как> свободную от присущих судье чувств и безукоризненную в

[1] Лакуна, по мнению Кройманна. Пропущено слово со значением «будет тревожиться» или «будет приводиться в замешательство».

[2] Интерполяция?

[3] Ср.: *Лк.* 9: 62.

своем состоянии маркиониты не желают признавать в одном и том же Боге, посылающем дождь на добрых и злых и заставляющего Свое солнце всходить над справедливыми и несправедливыми,[1] чего иной бог вообще не делает. Ведь даже если Маркион и дерзнул изъять из Евангелия это свидетельство Христа о Творце, сам мир покрыт подтверждающими это письменами, и об этом читает совесть каждого. **2.** И само это терпение Творца будет в осуждение Маркиону, то терпение, которое ожидает больше раскаяния грешника, чем его смерти и предпочитает милосердие жертве,[2] отвращая уже предназначенную ниневитянам гибель[3] и продлевая по слезам Езекии его жизнь[4] и возвращая царскую власть вавилонскому тирану после его покаяния.[5] Я имею в виду то милосердие, которое и Саулова сына, которому предстояло по обету умереть, возвратило народу,[6] и с Давида, исповедавшего грех против дома Урии, сняло вину,[7] и сам Израиль столько раз восстанавливало, сколько осуждало, столько раз ободряло, сколько бранило. **3.** Итак, глядя на Него не только как на Судию, обратись к тем примерам, которые являют Его как самого благого. Замечая, когда Он мстит, рассматривай, когда Он проявляет снисхождение. Уравновесь Его строгость мягкостью. Когда ты обнаружишь в Творце и то и другое, ты найдешь в Нем и то, из-за чего веришь в иного бога. Обратись, наконец, к рассмотрению Его учений, наставлений, заповедей и советов. Ты, вероятно, скажешь, что это все определяется и человеческими законами. Но Моисей и Бог были прежде всех Ликургов и Солонов. Всё последующее берет для себя у изначального.

---

[1] Ср.: *Мф.* 5: 45

[2] Ср.: *Ос.* 6: 6; *Притч.* 21: 3.

[3] Ср.: *Иона.* 3: 1–10.

[4] Ср.: *4 Цар.* 20: 1–5.

[5] Ср.: *Дан.* 4: 31–33.

[6] Ср.: *1 Цар.* 14: 38–45.

[7] Ср.: *2 Цар.* 12: 13.

4. Однако не от твоего бога мой Творец научился предписывать: *Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не произноси ложного свидетельства, не желай чужого, чти отца и мать*[1] *и люби ближнего своего как самого себя*.[2] К этим основополагающим распоряжениям относительно невинности и стыдливости, справедливости и сыновней преданности примыкают также предписания человечности: когда в седьмой год рабы отпускаются на волю,[3] когда в это же время люди воздерживаются от обработки поля, уступая место нуждающимся,[4] <когда>[5] даже у быка молотящего ослабляется узда рта для вознаграждения за выполняемый труд,[6] дабы тем легче человечность, испытанная на животных, совершенствовалась для человеческого утешения.

Глава 18
Объяснение законов Творца о возмездии, о нечистых животных и некошерной пище, о скрупулезных церемониях

1. Но какое благо закона я буду скорее защищать, если не то, которое ересь жаждет ниспровергнуть?[7] Как, например, предписание возмездия, что по силе равно преступлению, требующее око за око, зуб за зуб[8] и ушиб за ушиб.[9] Ведь это предписание не означает разрешение взаимно совершать несправедливость, но заботится

---

[1] См.: *Исх*. 20: 12–17.

[2] См.: *Лев*. 19: 8.

[3] Ср.: *Исх*. 21: 1; *Втор*. 15: 12; *Иер*. 34: 14.

[4] Ср.: *Лев*. 25: 4–6.

[5] Вставка Крейманна.

[6] Ср.: *Втор*. 25: 4.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «которое ересь жаждет?»

[8] См.: *Исх*. 21: 24.

[9] Ср.: *Исх*. 21: 25.

всецело об обуздании насилия, чтобы пока, поскольку народу весьма жестокосердному и неверному по отношению к Богу казалось долгим или даже невероятным ожидать отмщающей защиты от Бога, о которой позднее должно было быть объявлено через пророка: <*Предоставьте*> *Мне отмщение, Я отомщу, — говорит Господь*,[1] — совершение несправедливости сдерживалось страхом перед сразу наступающей расплатой, и позволение возмездия стало запрещением подстрекательства, дабы так положить конец находящемуся в безопасности от себя самого[2] насилию, когда при разрешенном втором устрашается первое, а при устрашенном первом и второе не совершается, ибо вообще страх перед возмездием легче вызывается в предвкушении такого же страдания. Ведь ничего не бывает горше, чем испытывать то же самое, что сделал другим. **2.** И если Закон устраняет из рациона определенную пищу или объявляет нечистыми некоторых животных,[3] которые ранее были благословлены,[4] уразумей в этом совет упражняться в воздержании и познай узду, наложенную на то обжорство, которое, когда вкушался хлеб ангелов, возжелало египетских огурцов и тыкв.[5] Познай равным образом и предусмотрительность в отношении спутников обжорства, т. е. похоти и роскошества, которые хладеют[6] при сдерживании чревоугодия, — ведь *народ ел и пил и встал играть*.[7] Точно также, чтобы уменьшить частично жажду денег там, где ее оправдывают необходимостью иметь средства про-

[1] См.: *Рим*. 12: 19; *Евр*. 10: 30; ср.: *Втор*. 32: 35.

[2] A se tuta, — исправление Крейманна. В рукописи: astuta «лукавая»; имеется чтение aestuata «полыхающая».

[3] Ср.: *Лев*. 11: 1–47.

[4] Ср.: *Быт*. 1: 21–25.

[5] Ср.: *Числ*. 11: 4–8.

[6] Frigescunt. Ср.: sine Cerere et Libero friget Venus «без Цереры (= хлеба) и Либера (= вина) хладеет Венера (=любовь)» (*Ter*. Eun., 732).

[7] См.: *Исх*. 32: 6.

питания, <Законом> подавляется честолюбивое желание дорогой пищи. Наконец, чтобы человеку легче было настроиться на пост в Боге, он приучался к необильной и неизысканной еде, дабы впредь не желать ничего слишком утонченного.[1] **3.** Конечно, Творца следует осуждать за то, что Он отнял пищу у Своего народа, а не у более неблагодарных маркионитов. Также бремена жертвоприношений и хлопотную скрупулезность обрядов и приношений пусть никто не порицает, словно бы для Самого Себя возжелал это Бог, Который столь явно восклицает: *К чему Мне множество ваших жертвоприношений?*[2] и *кто потребовал это от рук ваших?*[3] Но пусть человек почувствует ту Божью неусыпность, с которой Он народ, склонный к идолопоклонству и нарушению Закона, пожелал привязать к Своей религии подобными церемониями, которыми осуществляется суеверие сего века, чтобы оторвать их от этого суеверия, повелевая совершать церемонии для Него, словно желающего, дабы народ не согрешал изготовлением идолов.

Глава 19
Закон Творца дан для совершенствования веры народа. В этом же направлении трудились Его пророки, обучая благим делам

1. Но и в самих делах жизни и человеческого общения дома и вне дома Закон все упорядочил вплоть до заботы о посуде,[4] чтобы, повсюду наталкиваясь на предписанный Законом порядок, люди ни на одно мгновение не забывали о Боге. Ибо что может сделать

[1] Исправление Кройманна. В рукописи: «Наконец, чтобы человеку, приученному к необильной и неизысканной еде и не желающему впредь ничего слишком утонченного, легче было настроиться на пост в Боге».

[2] См.: *Ис.* 1: 11.

[3] См.: *Ис.* 1: 12.

[4] Ср.: *Лев.* 6: 28; 11: 32–33; 15: 12; *4 Цар.* 21: 13; *Мк.* 7: 8.

человека счастливым, если не *воля его в Законе Господа и в*[1] *Законе Господа он будет размышлять днем и ночью*?[2] Этот закон установила не жестокость его Автора, но разумность высшей благости, укрощающей скорее жесткость народа и обтесывающей неопытную в послушании веру трудными церемониями: я не буду затрагивать ничего из тайных значений Закона, а именно, Закона духовного и пророческого и во всех почти элементах символического. **2.** Ибо теперь достаточно и того, что он просто привязывал человека к Богу, чтобы никто, кроме не желающих угождать Богу, не мог его порицать. Для содействия этому благому делу Закона, а не его бремени, та же самая Божья благость направила также пророков, обучавших тому, что достойно Бога: устранить порочность из души, научиться творить добро, искать суда, судить в пользу сироты и справедливо поступать со вдовой,[3] любить расследования,[4] избегать общения с порочными, отпустить невредимой пострадавшую,[5] отвергнуть не-

[1] In lege. В Септуагинте: ἐν τῷ νόμῳ. «<...> ἐν является наиболее часто используемым предлогом в документах, переведенных с еврейского или арамейского, в оригинальном греческом тексте он встречается гораздо реже. Причины этого явления: а) бóльшая частотность предлога ב в еврейском и арамейском, б) переводчики семитских документов обычно представляли ב при помощи ἐν, в) отсутствие или редкое употребление в семитских языках предлогов, которые могли бы в качестве своего эквивалента иметь в греческом διά, εἰς, κατά, περί, πρός и ὑπό». См.: *Martin R. A.* Syntactical evidence of Semitic sources in Greek documents. 1974. P. 5. Ср.: *Idem.* Syntax criticism of Johannine Literature, the Catholic Epistles, and the Gospel passion accounts//Studies in Bible and early Christianity. Vol. 18. 1989. P. 165–166.

[2] См.: *Пс.* 1: 2.

[3] Ср.: *Ис.* 1: 16–17; *Втор.* 10: 18.

[4] Diligere quaestiones. См.: *Втор.* 19: 18. В этой связи интересно сопоставление с *Tert.* De an., 2, 7: «infinitas enim quaestiones apostolus prohibet (ведь бесконечные прения запрещает апостол)».

[5] Ср.: *Втор.* 22: 13–19, 26–29.

справедливую запись,[1] отломить хлеб голодному и не имеющего кровли ввести в свой дом, если увидишь нагого — прикрыть <его наготу>, и не презирать домочадцев твоего семени,[2] удерживать язык и уста от зла, дабы не лукавили, уклоняться от зла и творить благо, искать мира и следовать за ним,[3] гневаться — и не согрешать,[4] т. е. в гневе не упорствовать и не свирепствовать, не ходить на совет нечестивых, не стоять на пути грешников и не сидеть на седалище развратителей.[5] Но где? **3.** *Смотри, как хорошо и приятно жить братьям вместе,*[6] *размышляя днем и ночью в Законе Господа*,[7] ибо лучше полагаться на Господа, чем на человека, и надеяться на Бога, чем на человека.[8] Ибо какова у Бога награда для человека? *И будет словно дерево, посаженное возле источника вод, которое даст свой плод во время свое, и лист его не упадет, и все, что будет делать, удастся ему.*[9] А невинный и чистый сердцем, который не будет употреблять всуе имя Божье и ложно клясться ближнему своему, тот примет благословение от Господа и милосердие от Бога, Спасителя своего.[10] 4. Ведь *очи Господа над боящимися Его, уповающими на милосердие Его, чтобы Он освободил их души от смерти* — разумеется, вечной — *и чтобы насытил их в голоде*,[11] — разумеется, <когда они алчут> жизни вечной. *Ибо много тягот у праведных, и от всех освобо-*

[1] Ср.: *Втор.* 19: 16–19; *Исх.* 23: 1.

[2] См.: *Ис.* 58: 7.

[3] См.: *Пс.* 34/33: 14–15.

[4] См.: *Пс.* 4: 5.

[5] Ср.: *Пс.* 1: 1.

[6] См.: *Пс.* 133/132: 1.

[7] См.: *Пс.* 1: 2. О предложно-падежной конструкции *в Законе* см. выше.

[8] Ср.: *Пс.* 118/117: 9.

[9] См.: *Пс.* 1: 3.

[10] Ср.: *Пс.* 24/23: 4–5.

[11] См.: *Пс.* 33/32: 18–19.

дит их Господь.[1] *Славна в очах Господа смерть святых Его.*[2] *Господь будет беречь все кости их, и они не сокрушатся.*[3] *Избавит Господь души рабов Своих.*[4] Эти немногие цитаты мы привели из столь великого количества Писаний Творца, и, думаю, уже нет недостатка для предоставления свидетельства о Боге как о наилучшем, что достаточно подтверждают и заповеди благости и обетования.

Глава 20
Оправдание Творца, велевшего евреям взять у египтян золотые и серебряные сосуды

1. Но ведь сии каракатицы,[5] условно обозначая которых, Закон также и этот вид рыбы запретил употреблять в пищу,[6] когда чувствуют, что их выставляют на позор, начинают от этого извергать мрак богохульства и таким образом рассеивают уже сконцентрированное внимание всякого,[7] распространяя и утверждая то, что затемняет сияющую благость Творца.[8] Но и в этом мраке мы будем

---

[1] См.: *Пс.* 34/33: 20.

[2] См.: *Пс.* 115: 6 = 116: 15.

[3] См.: *Пс.* 34/33: 21.

[4] См.: *Пс.* 34/33: 23.

[5] Т. е. еретики.

[6] Каракатицы как живые существа, лишенные чешуи, считались некошерной пищей, ср.: *Лев.* 11: 10–12; *Втор.* 14: 10.

[7] Другое понимание: «распыляют (т. е. обращают в ничто) старание каждого отдельного <своего разоблачителя>, когда оно уже почти увенчалось успехом».

[8] Ср. подобные красочные сравнения у Климента Александрийского: «...источающих яд и ложь лицемеров, что строят козни справедливости, Он назвал как-то *змеиным отродьем.* Но если кто из этих змей добровольно раскается, последовав за Его словом, то станет *человеком Божьим*. Иных же Он аллегорически называет волками в овечьей шкуре, намекая на хищников в людском обличье. И всех этих весьма диких жи-

преследовать порочность и извлечем на свет изобретения тьмы, вменяющие в вину Творцу, пожалуй, более всего тот ущерб и похищение золота и серебра, которое было Им поручено евреям в отношении египтян.[1] **2.** Что ж, о, злосчастный еретик, я вызываю тебя самого в качестве третейского судьи, разберись прежде в том и другом народе, и лишь тогда ты сможешь судить о Виновнике предписания. Египтяне требуют у евреев вернуть назад золотые и серебряные сосуды. Евреи, со своей стороны, выдвигают встречный иск, доказывая, что им ради тех же самых предков, по тому же самому свидетельству Писания, причитается плата за тот рабский труд: за изготовление кирпичей и за строительство городов и поместий.[2] **3.** Что решишь ты, избравший себе наилучшего бога? Что евреям нужно признать <нанесенный ими> ущерб, или что египтянам — <необходимость> возмещения? Ведь говорят, что так вели дело посланцы обеих сторон: египетские, требующие назад сосуды, еврейские же, настаивающие на вознаграждении за их труды. И все-таки последние с ущербом для себя отказались от

вотных, и эти камни сия небесная песня преобразовала в послушных ей людей» (*Cl.* Protr., 4, 3). «Но пусть дикость ваша будет зачарована небесным пением. Внемлите нашей короткой речи и извергните из себя смертоносный яд, чтобы вам было дано освободиться от гибели, как змеям — от старой кожи. Послушайте меня и не затыкайте уши, не преграждайте путь словам, но примите их своей душой! Прекрасно лекарство бессмертия: встаньте и не ползайте более, *ведь враги Господа будут лизать прах*, говорит Писание, поднимите голову от земли, взгляните на небо, восхититесь видом его, прекратите замышлять против пят праведников и затруднять *путь к истине*. Станьте разумными и безвредными! Тогда Господь, пожалуй, дарует вам крылья простоты (Он задумал снабдить ими земнородных), чтобы, оставив норы, вы обитали в небесах» (*Cl.* Protr., 106, 1–3).

[1] Ср.: *Исх.* 3: 22; 11: 2; 12: 35–36.

[2] Ср.: *Исх.* 1: 14.

этих трудов у египтян:[1] сегодня, вопреки маркионитам, евреи утверждают большее, отрицая, что для возмещения достаточно того золота и серебра, <если> даже работы шестисот тысяч человек в течение стольких лет оценивать по одной монете в день. **4.** Какая часть более многочисленна: та, что требует возвращения сосудов, или та, что живет в поместьях и городах?[2] Что значительнее: жалоба египтян или услуга евреев? Если бы евреи, свободные люди, пригнанные на рабский труд; лишь начали против египтян дело, касающееся причиненных обид, если бы они лишь показали их секретарю со своих скамей свои спины, изуродованные позорящей жестокостью плетей, <судьи> объявили бы,[3] что не немногими чашками и мисками весьма немногих богачей, но всем <находящимся> повсюду и их состоянием,[4] и взносами всех жителей следует возместить ущерб, нанесенный евреям. Итак, если дело евреев правое, правое также и дело, т. е. поручение Творца, Который и египтян, не догадывающихся об этом, сделал благодарными, и Свой народ в трудное время исхода некоторым утешением тайного возмещения снабдил. Разумеется, Он повелел требовать меньше <, чем следовало>. Ведь египтяне должны были вернуть евреям также их сыновей.

---

[1] Конъектура Крейманна. Согласно рукописям, «и, однако, египтяне по справедливости отказались от своих претензий».

[2] Т. е. египтян, лишившихся золотых и серебряных сосудов из-за евреев, меньше, чем египтян, пользующихся построенными евреями городами и селениями.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «объявил бы».

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «не немногими чашками и мисками богачей, которых везде меньше, <чем остальных>, но всем и их состоянием <...>».

Глава 21
Объяснение «противоречия» Творца: запрет труда в субботу касается только человеческих дел, обнесение ковчега вокруг Иерихона — дело божественное

1. Так и в остальном ты упрекаешь Его как изменчивого и непостоянного за противоречия Его предписаний, запрещающего работать в субботу[1] и приказывающего обносить ковчег в течение восьми дней, т. е. также и в субботу, во время осады города Иерихона.[2] Ты не рассматриваешь внимательно закон о субботе, запрещающий дела человеческие, но не божественные. Ибо Он говорит: *Шесть дней работай и делай все дела свои, седьмой же день — суббота Господу Богу твоему; не делай в нее никакое дело.*[3] Какое? Конечно, твое. Из этого следует, что Он изымает из субботы те дела, которые Он прежде назначил для шести дней, а именно дела твои, т. е. человеческие и повседневные. **2.** Обнесение же ковчега <вокруг города> не может считаться делом ни повседневным, ни человеческим, но необыкновенным, священным и в силу самого тогдашнего Божьего предписания — божественным. Что́ оно означает, я рассказал бы, если бы не было слишком долго объяснять образы, которые ты <, Маркион>, возможно, не признаёшь, всех проявлений Творца. Но более чем достаточно, если вы <, еретики,> опровергаетесь на основании одних лишь фактов простотой истины, а не при попытках удовлетворить любопытство; так как и в данном случае имеется четкое определение субботы, запрещающей человеческие, а не божественные дела. Поэтому тот, кто в субботу тогда собирал дрова,[4] был предан смерти.[5] Ведь он

[1] Ср.: *Исх.* 20: 9–10; 23: 12; *Втор.* 5: 12–14.

[2] См.: *Ис. Нав.* 6: 3–4.

[3] См.: *Исх.* 20: 9–10.

[4] Конъектура Крейманна. Другое чтение: «пошел собирать дрова».

[5] Ср.: *Числ.* 15: 32–36.

делал свое дело, которое было запрещено Законом. Те же, которые в субботу носили ковчег, делали это безнаказанно. Ведь они совершали не свое, но Божье дело по повелению Его Самого.

Глава 22
Объяснение кажущихся противоречий между запретом изготавливать изображения и повелением сделать медного змея; между установлением жертвоприношений и отвержением их

1. Точно так же, запрещая изготовление подобия всего, что есть на небе, на земле и в воде, Он объясняет и причины, [ограничивающие средства идолопоклонства].[1] Ведь Он добавляет: *Не поклоняйтесь им и не служите им*.[2] Изображение же медного змея, которое впоследствии Господь велел Моисею изготовить, относится не к тому, что подпадает под определение идолопоклонства, но к исцелению тех, которые страдали от змей.[3] При этом я ничего не говорю об образе этого целительного средства. Так и золотые Херувимы и Серафимы[4] <служили> для придания ковчегу символизма, будучи, несомненно, простым украшением. **2.** У них, предназначенных для высокого, были совершенно иные причины, чем требования идолопоклонства, из-за которого запрещается изготовление изображения; они, очевидно, не противодействуют закону, запрещающему изображение, не имея того свойства изображений, из-за которого они запрещаются. Мы сказали о согласном с разумом установлении жертвоприношений,[5] а именно о том, которое отрывает от идолов, <переадресовывая> Богу, те обряды, которые

[1] Конъектура Крйманна.

[2] См.: *Исх.* 20: 5.

[3] Ср.: *Числ.* 21: 8–9; *Iust.* Dial., 94.

[4] Ср.: *Исх.* 25: 18–22.

[5] См.: *Tert.* Adv. Marc., II, 18, 3.

если Он и отверг снова, говоря: *Зачем Мне множество ваших жертвоприношений?* — <то отверг потому, что> желал, чтобы было понятно, что не для Себя лично Он их требовал. *Ведь Я не буду пить,* — говорит, — *кровь быков*,[1] — ибо и в другом месте заявляет: *Вечный Бог не испытывает ни голода, ни жажды.*[2] **3.** Ведь даже если Он снизошел к приношениям Авеля[3] и охотно вдыхал <запах от> всесожжения Ноя,[4] то в чем <заключалась> приятность от бараньих внутренностей или от чада пылающих жертв? Но простая и боящаяся Бога душа тех, которые приносили Ему в жертву то, что получали от Него — и из пищи, и из приятного благовония, — приобретала милость перед лицом Бога, требующего не того, что́ совершалось, но того, ради чего совершалось, а именно, <чтобы это происходило> из-за почитания Бога. Если зависимый человек богачу или царю, который ни в чем не нуждается, принесет, однако, какой-нибудь ничтожный подарок, то расстроит ли богача и царя количество и качество приношения или порадует выражение преданности? **4.** Но если подданный принесет ему дары или по своей воле, или по распоряжению и будет справлять празднество в честь царя, однако будет делать это неискренне, не от чистого сердца и не с полной покорностью также и в остальных делах,[5] то разве последствием этого не будет, что царь тот или богач воскликнет: «К чему мне множество даров твоих?»[6] ***[7] *Я пресыщен,*[8] *и торжества, и праздничные дни, и ваши субботы <нена-*

[1] См.: *Ис.* 1: 11.

[2] См.: *Ис.* 40: 28.

[3] Ср.: *Быт.* 4: 4.

[4] Ср.: *Быт.* 8: 21.

[5] Конъектура ван дер Флита. Согласно рукописям: «и не с сердцем, полным <готовности> также и к прочим проявлениям покорности».

[6] Ср.: *Ис.* 1: 11.

[7] Кройманн полагает, что здесь лакуна. Перевод пропущенных слов может быть таким: «так же и Бог отвергает служение Своего народа».

[8] Ср.: *Ис.* 1: 11.

видит душа Моя>[1]; говоря <«ваши»>[2], <подразумевает те,> которые люди, справляя в соответствии со своими желаниями, а не в соответствии со своим благоговейным отношением к Богу, сделали уже своими, а не Божьими. Так Он показал, что отвержение того, что Он предписал совершать, является подчиненным определенным условиям и разумным.

Глава 23
Объяснение изменения отношения Творца к людям в разные моменты их жизни

1. А если вы желаете также в отношении лиц рассматривать Его или изменчивым, когда Он осуждает тех, кого ранее одобрял, или лишенным предвидения, когда одобряет тех, которые в дальнейшем подлежали осуждению, словно бы Он или порицал свои прежние решения, или игнорировал будущие; однако ничто так не соответствует и благому, и судье, как отвергать или выбирать <людей> в соответствии с их заслугами на данный момент. Он выбирает Саула,[3] но еще не презревшего пророка Самуила.[4] Он отвергает Соломона, но уже попавшего в зависимость от иноземных женщин и подчинившегося идолам моавитян и сидонян.[5] **2.** Что должен был сделать Творец, чтобы не быть объектом нападок маркионитов? Поступавших до сих пор хорошо заранее осудить за последующие грехи? Но не подобало благому Богу заранее осуждать тех, которые еще не заслужили этого. Неужели Он также не должен был отвергать грешащих теперь ради их прежних благих деяний?

---

[1] См.: *Ис.* 1: 13.

[2] <*ненавидит душа моя*; «ваши»> — вставка в издании Якова Памелия (Антверпен, 1579).

[3] Ср.: *1 Цар.* 9: 15–17.

[4] Ср.: *1 Цар.* 15: 1–35.

[5] Ср.: *3 Цар.* 11: 1–13.

Но не подобало справедливому Судие прощать прежнему благу, уже потерявшему силу, <совершенные позднее> преступления. Или кто из людей настолько чужд греху, чтобы Бог всегда избирал его, никогда не могущего быть отвергнутым Им? **3.** Или кто из людей настолько чужд доброму делу, чтобы Бог всегда отвергал его, не могущего быть избранным Им? Покажи всегда остающегося добрым, — и такой человек никогда не будет отвергнут; покажи всегда остающегося злым, — и он никогда не будет избран. Впрочем, если ***[1] человек <остается> одним и тем же (т. е. неизменным), оказываясь в то или иное время то добрым, то злым, то он в том и в другом качестве вознаграждается Богом, Который является и Благим, и Судией, не изменяющим приговоры из-за Своей изменчивости или непредусмотрительности, но распределяющим воздаяние за каждый момент времени, на основании основательного и имеющего в виду будущее разбора.

Глава 24
О раскаянии Бога

1. Так и раскаяние у Него ты превратно истолковываешь, словно бы Он раскаивался точно так же <, как и изменял Свое отношение к людям,> из-за Своей переменчивости или неспособности предвидеть, или даже из-за воспоминания о совершенном Им грехе, поскольку Он сказал: *Я раскаялся в том, что сделал Саула царем*;[2] ты считаешь, что раскаяние a priori подразумевает признание некоего злого дела или ошибки. Но это не всегда так. Ведь бывает и в благих делах признание в раскаянии для выражения упрека и порицания тому, кто в ответ на благодеяние показал себя неблагодарным. **2.** Так и тогда в отношении обвинения[3] личности

[1] По мнению Крейманна, здесь лакуна: «не всегда».

[2] См.: *1 Цар.* 15: 11.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «прославления».

Саула Творцом, Который не ошибся, когда Саула поставил на царство и возвеличил Святым Духом; ибо являвшегося до сих пор лучшим Он избрал вполне заслуженно: *Какого*, — говорит, — *не было среди сынов Израилевых*.[1] Но Он не пребывал в неведении относительно того, что произойдет. Ведь никто не поддержит тебя, приписывающего отсутствие предвидения Тому Богу, Которого, не отказывая Ему в божественности, ты признаёшь предвидящим. Ведь Он обладает этим неотъемлемым свойством божественности. Но Творец, как я сказал, обвиняет дурное деяние Саула, заявляя о Своем раскаянии, что при отсутствии греха <со стороны Творца> в отношении избрания Саула следует понимать скорее как упрек, чем как самообвинение. «Вот, — говоришь ты, — я нахожу самообвинение в том, что касается ниневитян, в словах книги Ионы: *И раскаялся Господь в бедствиях (malitia), о которых сказал, что сделает их им, и не сделал*.[2] Как и сам Иона говорит Богу: *Из-за этого я заранее бежал в Фарсис, ибо знал, что Ты — милосердный и сострадательный, терпеливый и многомилостивый, раскаивающийся в бедствиях*».[3] **3.** Итак, хорошо, что он начал с определения Бога как наидобрейшего, т. е. терпеливейшего по отношению к злым и изобилующего милосердием и состраданием к признающим и оплакивающим свои грехи, как тогдашние ниневитяне. Ведь если наидобрейшим является таковой, то ты должен будешь прежде признать относительно Него,[4] что соприкосновение со злом (malitia) не соответствует таковому, т. е. наидобрейшему. И так как Маркион утверждает, что дерево доброе не может приносить также и плохие плоды, но, однако, ***,[5] называет злом (malitia), каковое наидобрейший не приемлет, то

[1] См.: *1 Цар.* 9: 2.

[2] См.: *Ион.* 3: 10.

[3] См.: *Ион.* 4: 2.

[4] Согласно другой интерпретации: «отказаться от утверждения».

[5] По мнению Крейманна, здесь лакуна: «Бог-Творец то наказание, которое намеревался исполнить в отношении ниневитян <...>».

не существует ли некоего истолкования этих зол (malitiae), способных соприкасаться с наидобрейшим? Существует. **4.** Мы как раз утверждаем, что в данном случае речь идет не о том зле (malitia), которое относится к природе Творца как злого (malus), но о том, что относится к могуществу Его как Судии, в соответствии с которым Он возвестил: *Я — Тот, что творит зло (mala)*,[1] и: *Вот, Я напущу на вас зло*,[2] — не греховное, но карающее, дурную молву о котором мы достаточно опровергли, <показав,> что оно соответствует Судие. Как зло, хотя и называется злом, не порицается в судье и этим своим именем не показывает судью как злого, так нужно будет понимать теперь и это зло, которое, будучи оцениваемым как то судейское зло, вместе с ним подобает Судие. **5.** Ведь и у греков слово «злоба» (malitia) иногда используется для обозначения потрясений и огорчений, а не злобности,[3] как и в этом отрывке. И даже если Творец, как и творение,[4] раскаивался в тех бедствиях (malitia), а именно — подлежащих отвержению и рассмотрению впредь как проступок, то и тогда ничего преступного нельзя будет вменить в вину Творцу, Который город, погрязший в несправедливостях, по достоинству и по заслугам осудил на разрушение. **6.** Таким образом, поскольку Он справедливо назначил <кару>, поступая так не со зла, Он назначил ее по справедливости, а не по злобности (malitia). Но <Писание> называет само наказание злом (malitia) из-за того, пусть и заслуженного зла, которое приносит само страдание. «Следовательно, — скажешь ты, — если ты оправдываешь зло (malitia) под именем справедливости, так как Он справедливо

[1] См.: *Ис.* 45: 7.

[2] См.: *Иер.* 18: 11.

[3] См., например: ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς, sufficit diei malitia sua, **довлѣетъ днєви злоба єгѡ** (*Мф.* 6: 34).

[4] Конъектура Крйманна. В рукописи: «И даже если Творец раскаивался в том зле, а именно — в отвержении творения и его осуждении <...>».

обрек на гибель ниневитян, то все равно подлежит обвинению Тот, Кто раскаялся в справедливом деле, в котором, разумеется, каяться не следует». Я скажу, что, конечно, не в справедливом деянии раскается Бог, и нам еще предстоит узнать, что́ есть раскаяние Божье. Ведь если человек раскаивается по большей части при воспоминании о грехе, а иногда из-за <чьей-либо> неблагодарности в ответ на какое-нибудь доброе дело, то из этого не следует, что точно так же раскаивается и Бог. **7.** Ибо поскольку Бог не совершает зло и не осуждает благо, постольку в Нем нет места раскаянию в добре или зле. Ведь и это для тебя удостоверяет то же самое Писание словами Самуила Саулу: *Вырвал Господь царство Израиля из руки твоей сегодня и отдаст его ближнему твоему, лучшему, чем ты; и будет разорван Израиль на две части; и не обратится <Господь>, и не раскается, ибо Он не склонен, подобно человеку, к раскаянию.*[1] **8.** Итак, это определение устанавливает иной во всех отношениях вид божественного раскаяния, которое, в отличие от человеческого, не может быть объяснено ни отсутствием предвидения, ни легкомыслием, ни каким-либо осуждением <своего прежнего> доброго или злого дела. Каков же будет характер божественного раскаяния? Это уже ясно, если ты не будешь соотносить его с человеческими обстоятельствами. Ведь его нельзя понять иначе, чем как простое изменение прежнего решения, которое может произойти даже без осуждения этого решения; может произойти даже у человека, не говоря уже о Боге, любое решение Которого лишено вины. Ведь и в греческом языке слово, обозначающее раскаяние, происходит не от признания греха, но от изменения ума,[2] которое, как мы показываем, у Бога происходит в зависимости от столкновения между собой различных обстоятельств.

[1] См.: *1 Цар.* 15: 28–29.

[2] Речь идет о слове μετάνοια.

Глава 25
О «незнании» Бога

1. Теперь уже, чтобы мне избавиться от всего подобного этому, я приступлю к объяснению и очищению прочей, как вы считаете, ничтожности, слабости и несообразности <в Боге>. «Восклицает Бог: *Адам, где ты?*[1] Надо думать, не зная, где тот; и, услышав в качестве оправдания слова о стыде перед наготой,[2] спрашивает, не вкушал ли тот от дерева,[3] конечно, сомневаясь в этом». Разумеется, Он не сомневался, был ли совершен грех, и не пребывал в неведении относительно места нахождения Адама. В самом деле, следовало, чтобы тот, укрывшийся при осознании греха, будучи вызванным, вышел перед лицом Господа не только из-за того, что его зовут по имени, но как уже укоряемый в совершенном.[4] **2.** Ведь не обычным образом, т. е. с вопросительной интонацией, следует читать: *Адам, где ты?* — но настойчиво, с ударением, обвиняюще: *Адам, где ты!* То есть: «Ты погиб»; то есть: «Тебя здесь уже нет», дабы этот возглас был понят в результате как выражение порицания и скорби. Впрочем, некая часть рая смогла, надо думать, скрыться от глаз Того, Кто обхватывает рукою весь мир, словно гнездо,[5] Чей престол — небо, а земля — подножье Его ног,[6] так чтобы Ему не был виден Адам, где бы тот ни находился, <и>[7] до Божьего обращения к нему, как в тот момент, когда он прятался, так и в тот

---

[1] См.: *Быт.* 3: 9.

[2] Ср.: *Быт.* 3: 10.

[3] Ср.: *Быт.* 3: 11.

[4] Подобным образом еще св. Феофил Антиохийский замечал, что Бог, вопрошая, где Адам, делал так не из-за незнания, но чтобы побудить человека к раскаянию (*Theoph.* II, 26).

[5] Ср.: *Ис.* 10: 14.

[6] Ср.: *Ис.* 66: 1 и в др. местах.

[7] «и» — вставка Крейманна.

момент, когда он вкушал от заповедного древа! **3.** Заяц[1] или воришка не сокроется от сторожа твоего виноградника или сада, и от Бога, считай, лучше видящего с более высокого места, не может ускользнуть ничего из лежащего внизу. Глупец, что ты воротишь нос от столь важного подтверждения Божьего величия и данного людям поучения. Бог вопрошает, словно сомневающийся, дабы, подтверждая и здесь, что человек волен в принятии решения, дать ему возможность в ситуации, когда можно отрицать вину или признаться, добровольно исповедать грех — и этим облегчить его. Так и у Каина Он выведывал, где же его брат,[2] словно бы еще не слышал вопиющую из земли кровь Авеля,[3] [но][4] чтобы и Каин имел возможность благодаря той же власти над принятием решения добровольно отрицать грех и этим усугубить его и чтобы так и нам были предоставлены примеры того, что лучше исповедовать грехи, чем отрицать их, дабы уже с тех пор брало начало евангельское учение: *От уст своих оправдаешься и от уст своих будешь осужден.*[5] **4.** Ведь даже если Адам в соответствии с установленным законом был отдан во власть смерти, ему была сохранена надежда, поскольку Господь сказал: *Вот, Адам стал как один из Нас,*[6] — имея в виду будущее причастие человека к божественности. Что же далее следует? *И теперь как бы не простер он когда-либо руку и не взял от древа жизни и не стал жить вечно.*[7] Вставляя «*и теперь*», слово, свидетельствующее о настоящем времени, Он показывает, что дал временное и касающееся лишь текущего момента продление жизни. И поэтому Он не проклял <ни>[8] самого

[1] Lepus — исправление Кройманна. В рукописи — lupus «волк».
[2] Ср.: *Быт.* 4: 9.
[3] Ср.: *Быт.* 4: 10.
[4] Интерполяция.
[5] Ср.: *Мф.* 12: 37.
[6] См.: *Быт.* 3: 22.
[7] См.: *Быт.* 3: 22.
[8] «ни» — вставка Кройманна.

Адама, ни Еву как претендентов на восстановление, как облегчивших свою вину признанием, Каина же и проклял,[1] и желающему смертью смыть грех воспретил умирать до времени[2] как отягченному сверх содеянного также отрицанием этого. В этом и будет заключаться незнание нашего Бога, <незнание,> видимость которого будет создаваться для того, чтобы согрешающий человек <благодаря Божьим вопросам> не пребывал в невéдении относительно того, чтó ему следует делать. **6.** А сходя к Содому и Гоморре, Он говорит: *Посмотрю, поступают ли они согласно с доходящим до Меня воплем, или нет, дабы знать.*[3] И здесь вроде бы надо думать, Он сомневается из-за неведения и желает узнать. Не нужно ли здесь подразумевать интонацию, с которой обращаются к народу, выражающую под видом исследования не сомнение, но угрозу? И если ты смеешься над сошествием Бога, словно бы Он не мог иначе осуществить суд, если бы не спустился, смотри, как бы тебе не поразить также и своего бога. Ведь и он спустился, чтобы осуществить то, что хотел.

Глава 26
О Божьих клятве и просьбе

1. «Но и клянется Бог». Неужели богом Маркиона? «Нет, — говорит, — гораздо бессмысленнее: — Самим Собой[4]». А что бы ты хотел,[5] чтобы Он делал, если другого бога не существовало в сознании Его, клянущегося именно в том, что совершенно нет иного, кроме Него? Что же, ты уличаешь Его как клянущегося ложно или попусту? Но не может казаться клянущимся ложно Тот, Кто

[1] Ср.: *Быт.* 4: 11.

[2] Ср.: *Быт.* 4: 14–15.

[3] См.: *Быт.* 18: 21.

[4] Ср.: *Ис.* 45: 23.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Он мог бы хотеть».

не знал, по вашим словам, о существовании другого бога. Ведь, истинно клянясь в том, что́ Он знал, Он не давал ложной клятвы. Но и пустой не была Его клятва в том, что не существует другого бога. **2.** Ведь Он клялся бы попусту в том случае, если бы не существовало верующих в других богов: тогда — почитателей идолов, теперь же — еретиков. Следовательно, Он клянется Самим Собой, дабы, по крайней мере, клянущемуся Богу ты поверил, что иного бога нет вообще. Также и ты, Маркион, вынудил Бога сделать это, ведь уже тогда Он предвидел тебя. Соответственно, если в обетованиях или угрозах Он и клянется, добиваясь веры, которую трудно было внушить в самом начале, то нет ничего недостойного Бога в том, чтобы вызвать веру в Бога. **3.** Достаточно ничтожным в самой Своей дикости Бог <кажется> и тогда, когда, разгневавшись на народ из-за освящения <золотого> тельца, просит у Своего слуги Моисея: *Позволь Мне, и, охваченный гневом, Я уничтожу их и претворю тебя в народ великий*.[1] На этом основании вы обыкновенно утверждаете, что Моисей, отвращающий гнев и даже препятствующий ему, добрее своего Бога. Ведь он говорит: *Да не сделаешь этого, или и меня вместе с ними уничтожь*.[2] **4.** Вы вместе с <еврейским> народом достойны жалости, не признавая, что под видом Моисея изображен Христос, Ходатай перед Отцом и полагающий душу Свою за спасение народа. Но в данный момент довольно и того, что народ был помилован лично ради Моисея. Чтобы слуга мог просить это (т. е. спасение народа) у Господа, Господь попросил то (т. е. уничтожение народа) у него. Ведь для того Он сказал слуге: *Позволь Мне, и уничтожу их*, — дабы тот, прося и предлагая себя в жертву, не позволил, и дабы ты благодаря этому узнал, сколь многое позволено у Бога верующему и пророку.

[1] См.: *Исх.* 32: 10.

[2] См.: *Исх.* 32: 32.

Глава 27
Бог-Творец невидим, непостижим; Сын Божий видим и доступен; то, что, по мнению маркионитов, достойно Бога, принадлежит Творцу, то, что недостойно — Сыну

1. Теперь уже, чтобы мне разобраться одним махом и с остальным, всё, что вы еще подбираете для ниспровержения Творца как ничтожное, немощное и недостойное, я объясню просто и доходчиво: Бог не мог бы войти в общение с людьми, если бы не воспринял человеческие чувства и аффекты, посредством которых силу Своего величия, не терпящую, конечно, человеческой посредственности, умерил смирением, недостойным Его, но необходимым человеку, и таким образом уже достойным Бога, ибо нет ничего столь достойного Бога, как спасение человека. **2.** Об этом я много бы рассуждал, если бы говорил с язычниками, — хотя и спор с еретиками не сильно отличен, — но поскольку вы сами уже обладаете верой в то, что Бог пребывал в человеческом облике и обладал прочим, что присуще человеческому состоянию, то вы, конечно, не будете настаивать на дальнейшем доказательстве того, что Бог Сам Себя уподобил человеку, и оказываетесь обличаемыми вашей же верой. Ведь если бог, и притом высший, столь сильным уничижением низринул вершину своего величия, что подчинился смерти, и смерти крестной,[1] то почему вы не считаете, что и нашему Богу подобает нечто ничтожное, однако, более терпимое <в Божестве>, чем иудейские оскорбления, поперечина креста и погребение? **3.** Не есть ли это такое ничтожество, которое отныне должно будет сразу показывать, что Христос, подверженный человеческим страстям, принадлежит Тому Богу, Чьи человеческие проявления порицаются вами? Ведь мы исповедуем, что Христос всегда действовал во имя Бога Отца, будучи с самого начала в общении, в связи с

[1] См.: *Флп.* 2: 8.

патриархами и пророками,[1] Сын Творца, Его Слово, Которого, из Самого Себя выводя, Тот сделал Сыном[2] и затем поставил над всяким Своим установлением и волей, немного умаляя Его перед ангелами,[3] как у Него написано. **4.** Через это умаление Он был назначен Отцом также для <совершения> того, что вы порицаете как человеческое, будучи изучающим уже с самого начала [уже с тех пор человека][4], чем Ему предстояло стать в конце. Он Тот, Который нисходит, Тот, Который спрашивает, Тот, Который просит, Тот, Который клянется. Впрочем, наше общее Евангелие будет свидетельствовать о том, что Отец никому не видим, словами Христа: *Никто не познал Отца, кроме Сына.*[5] **5.** Ведь это Он возвестил в Ветхом Завете: *Бога никто не увидит, чтобы не умереть после этого,*[6] — определяя Отца как невидимого, во власти и в имени Которого Он Сам был Бог, Который являлся как Сын Божий. Но и в лице Христа у нас Христос принимается,[7] поэтому и таким образом Он является нашим. **6.** Следовательно, все, что вы требуете как достойное Бога, имеется в Отце — невидимом, недоступном, миролюбивом и, так сказать, «Боге философов»; а все, что вы порицаете как недостойное, будет приписано Сыну — и видимому, и слышимому, и доступному, посреднику между Отцом <и людьми>

[1] О том, что в Ветхом Завете людям являлся Бог Сын, писал уже Иустин (см.: *Iust.* Dial., 56).

[2] Не будем обвинять в арианстве Тертуллиана, увлекшегося игрой слов: Quem ex semetipso proferendo filium *fecit* et exinde omni dispositioni suae voluntatique prae*fecit*.

[3] См.: *Пс.* 8: 6.

[4] Интерполяция. Крейманн, впрочем, предполагает, что здесь соединены два варианта: 1) будучи изучающим уже с тех пор человека; 2) будучи изучающим уже с самого начала то, чем Ему предстояло стать в конце.

[5] См.: *Мф.* 11: 27.

[6] См.: *Исх.* 33: 20.

[7] Такой порядок предлагает Крейманн. В рукописи: «Но и у нас Христос принимается в лице Христа».

и служителю Его, соединившему в Себе человека и Бога, в добродетелях — Бога, в слабостях — человека, чтобы столько добавить к человеку, сколько Он взял у Бога. **7.** Вообще, все, что является, по вашему мнению, бесчестьем <для> моего Бога, является таинством человеческого спасения. Бог стал поступать <по-человечески>,[1] чтобы научить человека действовать по-божественному. Бог оказался ничтожным, чтобы человек стал величайшим. Ты, презирая такового Бога, не знаю, действительно ли веришь в распятого Бога? Итак, сколь же непомерной оказывается ваша извращенность при столкновении с обоими способами проявления Творца? **8.** Вы указываете на Него как на Судию, и суровость Судии, <проявляющуюся> сообразно заслугам дел, *[2] соответствующую, браните как свирепость; вы требуете, чтобы Бог был наидобрейшим, и Его мягкость, соответствующую доброте, действующую смиренно, сообразно способностям человеческой посредственности, хулите как ничтожность. Он не устраивает вас ни как великий и ни как малый, ни как судья, ни как друг. А что если то же самое окажется и в вашем боге? Мы уже показали в посвященной ему книге, что он является судьей, а если судьей, то неизбежно суровым, а если суровым, значит и свирепым, если только <сурового можно назвать> свирепым.

Глава 28
Сопоставление «грехов» Творца и Маркионова бога

1. Теперь о ничтожности и злобности и о прочем бесчестии я и сам против Маркиона составлю соперничающие антитезисы. Если

---

[1] Вставка Крейманна.

[2] Крейманн предполагает здесь лакуну и предлагает вставить слово со значением «справедливость»: «суровость Судии, <проявляющуюся> сообразно заслугам дел, соответствующую справедливости, браните как свирепость».

мой Бог не знал, что выше Его есть другой бог, то и твой совершенно не знал о существовании другого Бога ниже его. Ибо что[1] говорит знаменитый Гераклит Темный? *Один и тот же путь вверх и вниз*.[2] Далее, если бы он не пребывал о Нем в невéдении, он с самого начала стал бы Ему противодействовать. Грех и смерть и самого виновника греха — дьявола и все зло, существование которого допустил мой Бог, допустил и твой, который допустил, чтобы Тот допускал. Наш Бог изменяет Свои решения. Так же поступает и ваш. Ведь тот, который так поздно обратил свой взор к человеческому роду, изменил то решение, по которому столько времени не взирал на него. **2.** Раскаивается в чем-либо наш Бог.[3] Но и ваш также. Ибо тем, что он, в конце концов, обратился к спасению человека, он осуществил раскаяние в прежнем пренебрежении, раскаяние, которое следует за дурным деянием. Более того, дурным деянием будет считаться пренебрежение человеческим спасением, исправленное лишь раскаянием со стороны вашего бога. Наш Бог поручил кражу,[4] но кражу золота и серебра. Насколько же человек дороже золота и серебра, настолько коварнее ваш бог, который похищает человека у его Господина и Создателя. Наш Бог требует око за око,[5] но и ваш бог, запрещая воздаяние, делает несправедливость чаще повторяемой. Ибо кто не ударит вновь, не получив ответный удар? Наш Бог не знал тех, которых избрал. Стало быть, и ваш также. Ведь он не избрал бы Иуду-предателя, если бы заранее знал, <что́ тот сделает>. Если ты говоришь, что Творец где-то солгал, то гораздо бóльшая ложь есть в твоем Христе, тело которого не было истинным. Многих погубила жестокость моего Бога. **3.** Также и твой бог тех, которых не спасает, обрекает

[1] Исправление Крейманна. В рукописи: «которое».

[2] См.: *Heraclitus*. Fragmenta. № 33, ed. Marcovich = № 60, edd. Diels—Kranz.

[3] Ср.: *Быт*. 6: 6 и в др. местах.

[4] Ср.: *Исх*. 3: 22; 11: 2; 12: 35.

[5] См.: *Исх*. 21: 24.

на гибель. Мой Бог повелел, чтобы некто был убит. Твой пожелал, чтобы был умерщвлен он сам, не меньший человекоубийца в отношении себя самого, чем в отношении того, кем он захотел быть умерщвленным. Я докажу Маркиону, что его бог убил многих. Ведь он сделал человекоубийцей <народ>,[1] конечно, предназначенный гибели, если только [народ][2] ничем не согрешил против <Маркионова> Христа. Но сила истины обычно проявляется и в немногих <словах>. Лжи будут необходимы многие.

Глава 29
Антитезисы Маркиона и антитезисы (противопоставления) Творца

1. Впрочем, я непосредственно разбил бы также сами «Антитезисы» Маркиона, если бы в более доскональном их опровержении нуждалась защита Творца как являющегося столь же благим, сколь и Судией, в соответствии с примерами той и другой <Его> сферы, подобающими, как мы показали, Богу. И если обе сферы — сфера благости и сфера справедливости — образуют достойную полноту Божества, являющегося всемогущим, я могу при помощи немногих пока слов отразить «Антитезисы», стремящиеся на основании качеств характеров или законов, или деяний отделять и таким образом отчуждать Христа от Творца, как наидобрейшего — от Судии, как мягкого — от свирепого, как спасающего — от губительного. **2.** Ведь «Антитезисы», скорее, соединяют Их, наделяя Их теми различиями, что соответствуют Богу. Отними Маркионово название, замысел и предназначение самого этого труда, и *,[3] что он не предоставляет ничего другого, кроме изображения одного и того же Бога, наидобрейшего и Судии, ибо и то и другое сходится в одном

[1] Вставка Крейманна.

[2] Крейманн исключает здесь это слово.

[3] По мнению Крейманна, здесь лакуна; пропущенное слово могло означать «будет казаться».

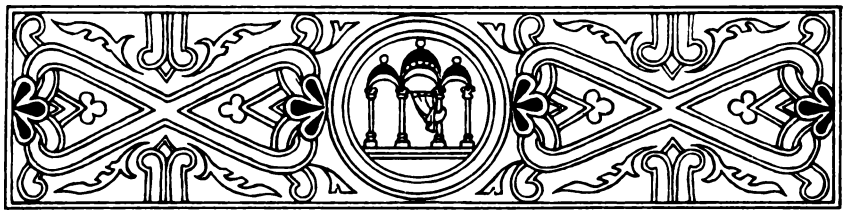
единственном Боге. Ведь и само стремление противопоставить в этих примерах Христа Творцу приводит скорее к их объединению. **3.** Ибо настолько слитной была божественная сущность,[1] благая и суровая, что[2] на тех же самых примерах и почти в таких же проявлениях, в которых ранее выказывала суровость, пожелала показать и свою благость,[3] ибо изменение во времени не должно удивлять, если впоследствии Бог, Который прежде был более строг к неукрощенному, оказывается более мягким к укрощенному. Таким образом, при помощи «Антитезисов» легче может быть показано, что порядок Творца Христом был скорее преображен, чем отвергнут, и скорее восстановлен, чем отменен, особенно когда ты отделяешь своего бога от всякого неприятного волнения и, стало быть, от соперничества с Творцом. **4.** Ведь если дело обстоит так, как «Антитезисы» могут изображать Его соперничающим с отдельными идеями Творца? Следовательно, с их помощью я призна́ю в Нем (т. е. Маркионовом Христе) моего Бога-ревнителя, Который с полным правом в самом начале позаботился об укреплении Своих творений и о достижении ими совершенства, прибегая к благому, поскольку оно разумное, соперничеству. Его антитезисы (т. е. противопоставления) призна́ет также сам Его мир, гармонично составленный из противоположных элементов, в соответствии, однако, с высшей разумностью. Вследствие чего, о, отличающийся безрассудством Маркион, ты должен был показать одного — бога света, а другого — бога тьмы, чтобы тебе легче было убеждать <читателей> в существовании одного — бога благости и другого — бога суровости. Впрочем, антитезисы (противопоставления) будут принадлежать Тому же, в Чьем мире они находятся.

---

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «сущность у божеств».

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «и».

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «что пожелала показать свою благость».



Книга III

Глава 1
В третьей книге автор будет доказывать, что Христос принадлежит Творцу

1. В соответствии с планом прежнего труда, который после его утраты мы продолжаем восстанавливать, здесь уже речь пойдет о Христе, хотя это и излишне после того, как мы отстояли единственность Божества. Ибо достаточно ясно из ранее сказанного, что Христос не должен мыслиться принадлежащим никакому иному богу, кроме Творца, поскольку установлено, что не следует верить в другого Бога, кроме Творца, Которого Христос так проповедовал, а потом апостолы <так> провозглашали Христа принадлежащим никому другому, но Тому Богу, Которого Христос проповедовал, т. е. Творцу, что никакое упоминание иного бога и, таким образом, иного Христа не было сделано до Маркионова соблазна. **2.** Это очень легко доказывается при рассмотрении апостольских и еретических Церквей, а именно, что следует заявлять о порче правила <веры> там, где обнаруживается более позднее происхождение. Я уже упоминал об этом в первой книге. Но и теперь этот спор, предметом которого станет отдельно личность Христа, будет полезен для того, чтобы при доказательстве нами принадлежности Христа Творцу также изгонялся прочь бог Маркиона. Истине подобает использовать все свои силы не как испытывающей затруднения — впрочем, она побеждает и при сокращенном отводе дела <еретиков>,

но [было решено][1] как стремящейся повсюду противодействовать противнику, безумствующему до такой степени, чтобы скорее предполагать, что пришел тот Христос, о котором никогда не было возвещено, чем Тот, о Котором всегда предвещали.

Глава 2
Необходимо, чтобы сначала Отец возвещал о Сыне, а не наоборот. Человеческое спасение связано с верой, которая должна была быть обоснована предвозвещением

1. С этого места я вступаю в спор о том, должен ли был <Маркионов Христос> прийти столь неожиданно. Во-первых, потому что и сам он — сын своего бога: ведь порядок таков, чтобы прежде отец объявлял о сыне, чем сын об отце, и прежде отец свидетельствовал о сыне, чем сын об отце; во-вторых, потому что, кроме имени сына, у него есть имя посланца. Таким же образом сначала должно бы обнаружиться покровительство посылающего, чтобы быть свидетельством посланному, ибо никто, приходящий благодаря власти другого, не присваивает ее себе, заявляя об этом, но скорее ожидает, что он будет ею утвержден, поскольку сначала проявляется поддержка того, кто предоставляет власть. **2.** Впрочем, и сыном не будет признан тот, которого отец никогда не называл так, и посланным не будет считаться тот, которого дающий поручение никогда не назначал, — отец, которому предстояло назвать, и поручитель, которому предстояло назначить, если бы <отец и поручитель> существовали. Подозрительным будет считаться все, что отклонится от правила природы, которое[2] не позволяет, чтобы высшие рангом были узнаваемы впоследствии: отец — после сына и

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] «природы, которое» — исправление Кройманна. В рукописи: «и природы».

посылающий — после посланца, и бог — после Христа. **3.** Ничто не бывает в познании ранее своего источника, ибо этого не бывает и в установлении. «Неожиданно сын, неожиданно посланный и неожиданно Христос». Но я склонен полагать, что от Бога не бывает ничего неожиданного, ибо от Бога ничего не бывает неустановленного. Если же это установлено, почему не предвещено, дабы могло быть подтверждено и установленное на основании предвозвестия и божественное на основании установления? **4.** Во всяком случае, столь великое дело, которое, надо думать, готовилось для человеческого спасения, не было бы, конечно, до сих пор не ожидаемым, поскольку ему предстояло приносить плоды благодаря вере. Ведь поскольку для него требовалась вера, чтобы оно могло приносить плоды, постольку оно нуждалось в приготовлении, чтобы стать объектом веры, будучи снабженным[1] фундаментами установления и предвозвещения, благодаря каковому устройству созданная вера по справедливости и человеку Богом предписывалась, и в отношении Бога человеком проявлялась; вера, которая должна существовать[2] благодаря познанию, ибо она может это, научившись, разумеется, благодаря предвозвещению.

Глава 3
Свидетельства чудес недостаточно для доказательства божественности

1. «Не был, — говоришь ты, — подобный порядок необходимым, ибо Он намеревался на деле сразу подтвердить, что Он является и Сыном, и посланцем, и Христом Бога благодаря доказательству совершенных Им чудес». Но я буду отрицать, что для свидетельства Ему достаточно одного лишь этого вида доказательства, который

[1] Т. е. дело. Конъектура Кройманна. В рукописи это слово относится к приготовлению.

[2] Букв.: «вера (fides), которая должна верить (credere)».

Он и Сам впоследствии лишил значимости. Поскольку, объявляя, что многие придут и совершат знамения и произведут великие чудеса для совращения также избранных,[1] и, однако, не должны быть приняты, Он показал случайный характер веры, основанной на знамениях и чудесах, которые могут быть весьма легко совершены даже лжехристами. **2.** Или как может быть, что Он желал быть признанным, узнанным и принятым на основании того (я говорю о чудесах), на основании чего не хотел, чтобы так было с другими, которым так же предстояло прийти и неожиданно, и без предсказания со стороны какого-нибудь виновника их пришествия? Если <ты говоришь, что> на том основании, что он пришел прежде них и прежде запечатлел свидетельства чудес, он, как место в бане, занял веру, перехватил ее у всех последующих, смотри, как бы и сам он ни оказался в положении этих последующих, обнаружившись позже Творца, уже узнанного ранее и поэтому совершившего прежде чудеса, и не иначе, чем он, предвещавшего, что не следует верить другим, т. е. тем, которые придут после Него. **3.** Итак, если то обстоятельство, что он пришел первым и первым объявил о тех, кто придет позже, должно † привести к вере в него,[2] то он и сам будет заранее осужден Тем, позднее Которого он был познан, и власть утверждать это в отношении последующих будет лишь у одного Творца, Который, не имея предшественника, не мог *[3]. Теперь же — поскольку я собираюсь доказать, что те самые чудеса, которые ты приписываешь своему Христу в качестве единственных, необходимых для веры в него, прежде Творец то совершал через Своих служителей, то предназначал быть совершенными через Своего Христа — я могу, опираясь на это, с полным основанием

[1] См.: *Мк.* 13: 22; *Мф.* 24: 24.

[2] Согласно другой интерпретации: «подорвать в них веру».

[3] Крейманн предполагает здесь лакуну, считая, что пропущенное слово должно иметь значение «быть осужденным». Иначе перевод должен быть следующим: «Который не мог <быть> позже кого-либо».

заявить, что в <твоего>[1] Христа из-за одних лишь чудес следует верить тем меньше, чем больше они могут подтвердить Его принадлежность Творцу, и не кому другому,[2] как соответствующие чудесам Творца, и совершенным посредством Его служителей, и обещанным в Его Христе. **4.** Однако даже если обнаружатся и другие доказательства в пользу твоего Христа, т. е. новые, то мы легче поверили бы, что и новые принадлежат Тому же, Кому и старые, нежели <согласились бы>, что они принадлежат тому, кому принадлежат только новые, лишенные подтверждений завоевывающей доверие древности. Так что он должен был прийти, будучи предвещенным как относящимися к нему предсказаниями, обеспечивающими веру в него, так и чудесами, особенно как грядущий против принадлежащего Творцу Христа,[3] подкрепленного и знамениями, и касающимися Его пророчествами,[4] дабы соперник Христа просиял благодаря всевозможным различиям <от Того>. Но каким образом никогда не предвещенным богом мог быть предвещен его Христос? Стало быть, ты добиваешься[5] того, чтобы не было веры ни в <твоего> бога и ни во Христа твоего, ибо и бог не должен был оставаться неизвестным, и Христос был должен оказаться узнанным благодаря Богу.

---

[1] Вставка Крейманна.

[2] Крейманн наряду с таким предлагает и иное прочтение: «чем больше они (чудеса) могут быть истолкованы как относящиеся Творцу, и никому другому <...>».

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «особенно против принадлежащего Творцу Христа, грядущего и подкрепленного <...>».

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «пророками».

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «это требует».

Глава 4
Рассмотрение вопроса, почему Маркионов Христос не дождался прихода Христа от Творца

1. Я думаю, <твой бог> не удостоил подражать порядку, установленному нашим Богом как неприятным ему и подлежащим скорейшему опровержению. Будучи новым, он хотел прийти по-новому: сын ранее объявления об этом отца, и посланец ранее получения полномочий от посылающего, чтобы ввести и веру необыкновеннейшую, в соответствии с которой в то, что Христос пришел, верят прежде, чем узнают о том, что он существует. Здесь мне следует разобрать также то, почему он не пришел после <моего>Христа. **2.** Ибо, когда я обнаруживаю, что его бог[1] столько времени являл себя терпеливейшим в отношении свирепейшего Творца, объявлявшего иногда людям о Своем Христе, я утверждаю, что, по какой бы причине он это ни делал, откладывая как свое откровение, так и свое вмешательство, по той же самой причине он должен был бы проявить терпение и в отношении Творца, собирающегося исполнить Свои установления также в Своем Христе, дабы, когда все дело враждебного Бога и враждебного Христа будет совершено и исполнено, тогда и ему самому добавить собственные установления. **3.** Впрочем, <если>[2] раскаяние в столь великом терпении[3] привело к тому, что он не дождался завершения дел Творца, то напрасно он выдерживал предсказания о Его Христе, дождаться явления Которого он не смог. Он или без причины прервал ход чужого времени, или без причины так долго не вмешивался в него. Что его удерживало и кто его подвиг на действия? Однако в любом случае он допустил промах, обнаружившись после Творца столь поздно, но столь поспешно до Его Христа. **4.** Первого [же][4] он должен был

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Господь».

[2] Вставка Крейманна.

[3] Игра слов: paenitentia <...> patientiae.

[4] Крейманн исключает это слово.

посрамить уже давно, второго же он еще не должен был трогать, дабы не терпеть Того, столь долго свирепствующего, и не тревожить Этого, до сих пор бездействующего, в отношении обоих поступая не в соответствии с наименованием наилучшего бога, будучи воистину переменчивым и ненадежным, а именно, терпимым[1] к Творцу и нетерпимым[2] ко Христу, и суетным повсюду. Ведь он и Творца не более сдерживал, чем противодействовал Христу. И Творец остается абсолютно таким, каков Он есть, и Христос придет, как о Нем написано. Почему он приходит после Творца, Которого не смог исправить? Почему он открылся до Его Христа, Которого не смог удержать? **5.** Или если он исправил Творца, открывшись после Него, чтобы то, что подлежало исправлению, предшествовало ему, то, следовательно, он, собирающийся исправить Его Христа, должен был и Его равным образом дождаться, чтобы точно так же стать более поздним исправителем и Его, как и Творца. Иное дело, если он снова придет после Него, чтобы в первом пришествии выступить против Творца, ниспровергая Его Закон и пророков, во втором же выступить против Христа, изобличая Его Царство. Тогда, следовательно, он намерен выполнить свой замысел, тогда, быть может, в него и нужно будет верить. Или, если уже теперь его дело закончено, напрасно он собирается вернуться, ничего не планируя совершить.

Глава 5
О двух особенностях в речах пророков: в Библии о будущем говорится как об уже свершившемся и часто используется иносказание

1. Этими вводными словами я сделал как бы первый шаг и как бы издалека. Но, намереваясь сражаться с этого момента уже по-настоя-

[1] Букв.: «теплым».

[2] Букв.: «горячим».

щему, лицом к лицу, я вижу, что нужно еще обозначить некоторые линии, у которых предстоит бороться: речь идет о Писаниях Творца. Ведь, собираясь доказывать, что Христос принадлежит Творцу в соответствии с ними, как впоследствии исполненными их Христом, я должен также рассказать об облике самих Писаний и, так сказать, об их природе, дабы они, рассматриваясь вместе с <определенными> положениями, не становились предметом спора и не ослабляли внимание читателя при смешении их защиты с защитой <этих> положений. **2.** Итак, я ссылаюсь на два положения, касающихся пророческой речи, которые наши противники должны отныне признавать. Первое заключается в том, что о будущем сообщается как об уже свершившемся.[1] Ибо Божеству подобает считать совершенным все, что Оно решило, ведь нет различия времени у Того, у Которого сама вечность определяет простое качество времени, и пророческому вдохновению более свойственно то, на которое оно взирает, пока взирает, показывать уже увиденным и, таким образом, исполнившимся, т. е. тем, что произойдет в любом случае. Как, например, говорится через Исаию: *Спину Мою Я подставил под плети, а ланиты Мои под <удары> ладоней, лицо же Мое Я не отворачивал от плевков.*[2] **3.** Ведь Христос ли тогда возвещал это о Себе, как полагаем мы, или пророк о себе, как полагают иудеи, однако сказано это об еще не случившемся как о свершившемся. Другой особенностью <пророческой речи> будет то, что о многом возвещается затейливо — при помощи загадок, иносказаний и притч — так что его нужно понимать иначе, чем о нем написано. Ибо мы читаем, что горы будут сочиться сладостью,[3] однако из этого не следует, что ты должен ожидать появления виноградного сока из камней или сусла из скал; мы слышим, что земля

[1] О предсказании будущего так, словно бы речь шла о настоящем или прошедшем, см.: *Iust.* Dial., 114.

[2] См.: *Ис.* 50: 6.

[3] Ср.: *Иоил.* 3: 18.

течет молоком и медом,[1] <однако из этого не следует,> что ты должен верить, будто ты когда-нибудь изготовишь из комьев земли пироги и самосскую выпечку, и не обещает Бог стать именно заведующим водоснабжением и земледельцем, говоря: *Помещу реки в жаждущей стране и в пустыне — самшит и кедр*;[2] как и предвещая обращение язычников: *Да благословят Меня полевые звери, сирены и дочери страусов*,[3] — Он, конечно, не намеревался получить счастливые предзнаменования от птенцов ласточек, лисичек и тех диковинных и сказочных певиц. **4.** И к чему мне еще говорить об этом способе изложения? Ведь даже апостол еретиков[4] истолковывает сам закон, оставляющий молотящим быкам рот свободным,[5] как касающийся не быков, а нас,[6] и заявляет, что камень, сопутствовавший <евреям> для обеспечения их питьем,[7] был Христос,[8] уча также и галатов, что два описания сыновей Авраама даны иносказательно,[9] и говоря ефесянам, что то, что было предвещено в начале о человеке, который оставит отца и мать и станут оба одной плотью,[10] он понимает как относящееся ко Христу и Церкви.[11]

---

[1] См.: *Исх.* 3: 8.

[2] См.: *Ис.* 41: 18–19.

[3] См.: *Ис.* 43: 20. Перевод согласно Септуагинте.

[4] Т. е. признаваемый маркионитами апостол Павел.

[5] Ср.: *Втор.* 25: 4.

[6] Ср.: *1 Кор.* 9: 9–10.

[7] Ср.: *Исх.* 17: 6; *Числ.* 20: 7–11.

[8] Ср.: *1 Кор.* 10: 4.

[9] Ср.: *Гал.* 4: 22–26.

[10] Ср.: *Быт.* 2: 24.

[11] Ср.: *Еф.* 5: 31–32.

Глава 6
Опровержение утверждения маркионитов, что иудеи убили Христа как принадлежащего иному богу

1. Если теперь достаточно известно об этих двух особенностях иудейской литературы, помни, читатель, о нашей договоренности обсуждать, когда мы что-нибудь подобное будем использовать, не облик Писания, но положение дела. Итак, поскольку еретическое безумие предположило, что пришел тот Христос, о котором никогда не было возвещено, следует, чтобы оно утверждало, что Тот Христос, Который всегда был предвещаем, еще не пришел. **2.** Но в таком случае ему придется объединиться с иудейским заблуждением и воздвигать себе доказательство с его помощью, словно бы иудеи, будучи уверенными, что Тот, Кто пришел, — чужой,[1] не только отвергли Его как чуждого, но и убили его как враждебного, хотя они, если бы Он был их, без сомнения, признали бы Его и окружили всевозможным религиозным почитанием. **3.** Надо думать, не родосский,[2] но понтийский закон гарантировал этому судовладельцу,[3] что иудеи не могли заблуждаться в отношении своего Христа, хотя, даже если бы не обнаруживалось ничего такого, что было предсказано о них, одно только человеческое состояние, предрасположенное к заблуждению, могло бы убедить <Маркиона> в том, что иудеи были способны ошибаться, поскольку они — люди, и не следует сразу считать что-либо предрешенным на основании суждения тех, которые, скорее всего, ошибались. **4.** В свою очередь, поскольку было предвещено, что они не признáют Христа и поэтому умертвят Его, то, следовательно, будет не узнан и убит ими именно Тот, в отношении Которого им по предсказанию предстояло совершить это. Если ты требуешь доказательства, я не разверну те

[1] Исправление Крейманна. В рукописи: «иной».

[2] Пользовавшийся большим авторитетом морской закон.

[3] Т. е. Маркиону.

Писания, которые, объявляя, что Христос может быть умерщвленным, утверждают, конечно, и то, что Он будет не узнан — ведь если бы Он был узнан, Он не мог бы, разумеется, ничего претерпеть <от иудеев>, — но, отложив их для спора о страстях, удовлетворюсь[1] обращением к тем пророчествам, которые подтверждают, что Христос будет какое-то время не узнан. Они сообщают об этом вкратце, когда показывают, что вся сила познания отнята Творцом у народа. **5.** *Отниму*, — говорит Он, — *мудрость их мудрецов и разумение их разумных утаю*[2] и: *ушами будете слышать и не услышите и глазами будете смотреть и не увидите: ибо утучнилось сердце народа сего, и ушами они с трудом слушали и глаза закрыли, чтобы никогда не слышать ушами и не видеть глазами, и не догадываться сердцем и не обратиться, дабы Я исцелил их*.[3] **6.** Ибо эту притупленность содействующих спасению чувств они заслужили, любя Бога лишь на словах, сердцем же далеко отстоя от Него.[4] Итак, если о Христе было возвещено Творцом, образующим гром, творящим дух[5] и возвещающим людям о Своем Христе, согласно пророку Иоилю,[6] если всей надежде иудеев, не говоря о язычниках, было предназначено заключаться в откровении Христа, то, без сомнения, было указано, что из-за отнятия у них сил познания и понимания, их мудрости и разумения, они не познают и не поймут то, о чем возвещалось, т. е. Христа, поскольку предстояло ошибиться в отношении Него главным их мудрецам, т. е. книжникам, и разумным их, т. е. фарисеям; равным образом, и народу предстояло ушами слушать и не слышать,

---

[1] У Тертуллиана букв.: «Но, когда они отложены до спора о страстях, будет достаточно обратиться к тем пророчествам <...>».

[2] См.: *Ис.* 29: 14

[3] См.: *Ис.* 6: 9–10.

[4] Ср.: *Ис.* 29: 13.

[5] Ср.: *Ам.* 4: 13.

[6] Имеется исправление: «Амосу».

конечно, Христа учащего, и глазами смотреть и не видеть, конечно, Христа, творящего знамения, как сказано и в другом месте: *И кто слеп, если не рабы Мои? И кто глух, если не тот, кто господствует над ними?*[1] **7.** Но и когда Он укоряет через того же Исаию: *Я породил и возвысил сыновей, а они отвергли Меня; знает бык своего хозяина, и осел — ясли господина своего, Израиль же не знает Меня, и народ не постиг Меня.*[2] Мы же, будучи уверенными в том, что Христос всегда говорил в пророках — а именно, Дух Творца, как свидетельствует пророк: *Лице Духа нашего — Христос Господь*,[3] Который был и слышим, и видим с самого начала в качестве заместителя Отца под именем Божьим, — знаем, что принадлежали подобные слова именно Ему, уже тогда укорявшего Израиль за деяния, которые, как было предсказано, <иудеям> предстояло совершить против Него: *Вы оставили Господа и вызвали гнев у Святого Израилева.*[4] **8.** Если же не ко Христу, но скорее к Самому Богу ты пожелаешь отнести иудейское незнание, вменяемое иудеям в вину с самого начала, не допуская мысли, что Слово и Дух, т. е. принадлежащий Творцу Христос, и прежде был ими (иудеями) презираем и не узнан, то ты все равно будешь опровергнут. Ведь, не отрицая, что Его Христос есть Сын, Дух и сущность Творца, ты будешь вынужден признать, что те, которые не узнали Отца, не могли узнать и Сына, поскольку у Них одна и та же сущность, полнота которой если не понята, то гораздо больше не понята и ее часть, как причастная полноте. **9.** Из рассмотренного уже становится понятно, как иудеи отвергли Христа и убили Его: не как принявшие Его за чуждого, но как не признавшие сво-

[1] См.: *Ис.* 42: 19.

[2] См.: *Ис.* 1: 2–3.

[3] Persona spiritus nostri Christus dominus. См.: *Плач.* 4: 20. В Септуагинте: πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κυρίου. В Вульгате: spiritus oris nostri Christus dominus.

[4] См.: *Ис.* 1: 4.

его, ибо они и не могли принять Его за чуждого, о котором ничего никогда не возвещалось, так как могли[1] принять за Того, о Котором всегда предсказывалось. Ведь то может быть принято или не принято, что, будучи обеспеченным предсказанием, получит материал для узнавания или заблуждения. То, что лишено <этого>[2] материала, не позволяет проявиться разумению. **10.** Они отвергли и преследовали Его не как Христа другого бога, но как только человека, которого считали обманщиком[3] в знамениях и соперником в учении, так что этого Человека как своего, т. е. как иудея, но отклонившегося от иудаизма и разрушающего его, они привели в суд и покарали в соответствии со своим Законом, чего они не сделали бы с чужаком. Столь далекими кажутся от того, чтобы понимать Христа как чуждого, те, которые и Его человеческую природу не стали судить как чуждую.

Глава 7

В Писании говорилось о двух пришествиях Христа: о первом — иносказательно, о втором — явно; поэтому иудеи, не поняв слов о первом бесславном явлении, отвергли именно своего Христа, Которого ждали как грядущего в божественном величии

1. Теперь еретику вместе с самим иудеем можно будет в полном объеме узнать также причину заблуждений последнего, заимствовав от которого направление в этой аргументации, слепой от слепого,

---

[1] Согласно другому чтению: «ибо они и не могли принять Его за чуждого, о котором ничего никогда не возвещалось, так как <не> могли принять <даже> Того, о Котором всегда предсказывалось».

[2] Вставка Кройманна.

[3] Тертуллиан употребляет заимствованное из греческого языка слово planus. Так (πλάνος) характеризовали Христа первосвященники и фарисеи перед Пилатом в *Мф.* 27: 63.

он упал в ту же самую яму.[1] Мы говорим, что два облика Христа, показанные пророками, предвещали столько же Его пришествий: одно в смирении — разумеется, первое, когда, словно овца, Он должен был вестись на заклание, и, как агнец перед стригущим безгласен, так и Он не отверзал уст,[2] лишенный почтенного вида. **2.** *Ибо мы возвестили,* — говорит, — *о Нем: словно младенец, словно корень в жаждущей земле, и нет у Него ни внушительного вида, ни славы; и мы видели Его — не было у Него ни вида, ни красоты, но облик Его постыден, уничижен перед сынами человеческими, человек в страдании и изведавший несение немощи*,[3] так как Он предназначен Отцом быть камнем преткновения и скалою соблазна,[4] умаленный немного перед ангелами,[5] называющий Себя червем и не человеком, поношением у человека и презрением у народа.[6] **3.** Названные примеры бесславия соответствуют первому пришествию, как примеры величия — второму, когда Он станет уже не камнем преткновения и скалой соблазна, но главным краеугольным камнем, принятым после отвержения[7] и увенчавшим храм,[8] т. е. Церковь, и воистину той скалой Даниила, отсеченной от горы, которая раздробит и сокрушит образ царств мира сего.[9] **4.** Об этом пришествии тот же пророк <вещает>: *Вот, с облаками небесными как бы Сын человеческий, шествуя, пришел к Ветхому днями. Пребывал перед лицом Его, и те, которые стояли рядом, подвели Его. И дана была Ему царская власть и все*

[1] Ср.: *Мф.* 15: 14; *Лк.* 6: 39.
[2] Ср.: *Ис.* 53: 7.
[3] См.: *Ис.* 53: 2–3.
[4] Ср.: *Рим.* 9: 33; *1 Петр.* 2: 7; *Ис.* 8: 14.
[5] Ср.: *Пс.* 8: 6; *Евр.* 2: 9.
[6] Ср.: *Пс.* 22/21: 7.
[7] Ср.: *Ис.* 28: 16; *Пс.* 118/117: 22; *1 Петр.* 2: 4–7.
[8] Ср.: *Еф.* 2: 21.
[9] Ср.: *Дан.* 2: 31–35 и *Iust.* Dial., 70.

народы земли по <своим> родам, и вся слава в ревностное служение. И власть Его — во веки, которая не отнимется, и царствие Его, которое не прекратится.[1] **5.** Речь идет о том, что тогда Он примет славное обличье и красоту неиссякающую, превосходящую <красоту> сыновей человеческих, ибо говорится: *Изобилующий красотой перед сынами человеческими, излилась благодать в устах Твоих; потому благословил Тебя Бог во веки. Препояшься мечом по бедру Своему, сильный славой Своей и красотой Своей*,[2] когда и Отец, после того как умалил Его немного перед ангелами,[3] славой и почетом Его увенчает и положит все под ноги Его.[4] **6.** Тогда и познают Его те, которые пронзили Его, и будут бить себя в грудь,[5] племя за племенем,[6] конечно, из-за того, что ранее не познали Его в смирении человеческого состояния: *И Он — Человек*, — говорит Иеремия, — *кто познáет Его?*[7] Ибо и *рождество Его*, по словам Исаии, *кто изъяснит?*[8] Так и у Заха-

---

[1] См.: *Дан.* 7: 13–14.

[2] См.: *Пс.* 45/44: 3–4.

[3] Ср.: *Пс.* 8: 6.

[4] Ср.: *Пс.* 8: 7 (согласно Вульгате, *Пс.* 8: 8, posuisti *sub* pedibus eius); *1 Кор.* 15: 27; *Еф.* 1: 22 (subiecit *sub* pedibus eius). Латинский перевод следует за греческим: в Септуагинте также используется предлог (*ὑποκάτω* в *Пс.* 8: 7 и *ὑπό* в *1 Кор.* 15: 27 и *Еф.* 1: 22). У Тертуллиана без предлога: subiciet omnia pedibus eius, — возможно, под влиянием известных строк Вергилия: «Счастливы те, кто вещей познать сумели основы, / Те, кто всяческий страх и Рок, непреклонный к моленьям, / Смело повергли к ногам, и жадного шум Ахеронта (felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum / *subiecit pedibus* strepitumque Acherontis auari. (*Verg.* Georg., II, 490–492, пер. С. Шервинского).

[5] Ср.: *Зах.* 12: 10; *Ин.* 19: 37.

[6] Букв.: «триба за трибой». Трибами первоначально назывались три подразделения, на которые разделялся римский народ. Ср.: *Зах.* 12: 12.

[7] См.: *Иер.* 17: 9 (согласно Септуагинте).

[8] См.: *Ис.* 53: 8.

рии в образе Иисуса Навина, да и в самом таинстве имени, истинный первосвященник Отца, Иисус Христос, в двойном обличии представлен для двух пришествий: сначала одетый в грязное рубище, т. е. в бесчестье подверженной страданиям и смерти плоти, когда Ему противился и дьявол, виновник Иудиного предательства, не говорю уже, искуситель <Его> после <Его> крещения; затем, лишенный прежней грязи и облаченный в подир, митру и чистый кидар,[1] т. е. в славу и почет второго пришествия. **7.** Ибо если я начну объяснять, что́ значат два козла, которые приносились в жертву во время поста,[2] то разве не окажется, что и они символизируют оба чина Христа? Равные по возрасту и очень похожие из-за того, что наружность Господа одна и та же, ибо Он придет не в другом обличии, чтобы Он мог быть узнанным теми, от которых Он пострадал. Один из них (козлов), окутанный багряницей, проклятый, оплеванный, истерзанный, исколотый, народом изгонялся на погибель за город, будучи отмеченным явными знаками Господних страстей; другой же, принесенный за грехи и отданный в пищу храмовым священникам, предоставлял знаки второго явления, при котором после искупления всех грехов священники духовного храма, т. е. Церкви, будут наслаждаться как бы некоей трапезой Господней благодати, в то время как остальным будет отказано в спасении. **8.** Итак, поскольку о первом пришествии возвещалось так, что оно оказывалось по большей части затемненным иносказаниями и опозоренным всяким бесчестьем, а о втором так, что оно оказывалось очевидным и достойным Бога, то, обратив внимание только на то, которое они (иудеи) легко смогли понять и принять на веру, т. е. на второе, они вполне ожидаемо обманулись относительно более непонятного и, действительно, более постыдного, т. е. относительно первого. И, таким образом, вплоть до сегодняшнего дня они отрицают, что пришел их Христос, ибо

[1] Ср.: *Зах.* 3: 3–5.

[2] Ср.: *Лев.* 16: 5–10.

Он пришел не в величии, ибо не знают, что Он должен был прийти также и в смирении.

Глава 8
Если Христос не имел плоти, будучи призраком, то всё, что он делал, призрачно, воскресение мертвых недостоверно, а наша вера и проповедь апостолов тщетны

1. Пусть прекратит отныне еретик заимствовать яд от иудея, ехидна — как говорится, от гадюки — пусть изрыгнет, наконец, ядовитую слизь своего собственного изобретения, суть которого в том, что Христос является призраком. Разве только и это положение не будет принадлежать другим авторам, ранее срока появившимся и некоторым образом недоношенным «маркионитам», которых апостол Иоанн назвал антихристами,[1] отрицающими, что Христос пришел во плоти; но поступающими так, однако, не для того, чтобы утвердить права другого бога, так как <в противном случае> они были бы заклеймены и за это, но потому что сочли невероятным, что Бог <принял> плоть. **2.** Насколько бóльшим антихристом является Маркион, присвоивший себе это предположение, лучше подготовленный для того, чтобы отвергать телесную сущность Христа! Маркион, который сделал самогó его бога (бога <Маркионова> Христа) не создателем и не воскресителем плоти и в этом отношении, надо думать, наилучшим и отличным от лжи и обмана Творца. И поэтому его Христос, чтобы не лгать и не обманывать и случайно из-за этого не быть отнесенным к Творцу, был не тем, чем казался, и лгал относительно того, чем являлся: <делал вид,> что он плоть, не будучи плотью, и что он человек, не будучи человеком. Соответственно, <делал вид,> что он бог, полагаю,[2] не

[1] Ср.: *1 Ин.* 2: 18 и 22.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Христос».

будучи богом. **3.** Почему он не принял облик призрака Бога? Поверю ли я ему в том, что касается его внутренней сущности, если он ввел меня в заблуждение в том, что касается его внешней сущности? Каким образом будет считаться правдивым в отношении скрытого тот, который оказался таким лжецом в отношении явного? Каким образом он, сочетавший в самом себе истину духа и обман плоти, произвел объединение, которое не допускает апостол:[1] света, т. е. истины, и мрака, т. е. лжи? **4.** Теперь уже, когда оказывается, что плоть Христа — обман, получается, что всё, совершенное посредством плоти Христовой, является совершенным посредством обмана: беседы, прикосновения, совместные трапезы да и сами чудеса. Ибо если он, прикоснувшись к кому-нибудь или позволив кому-нибудь прикоснуться к себе, освободил его от недуга, то совершенное телесно не может считаться воистину совершенным без истинности самого тела. Ничто прочное не может быть создано <кем-то> зияющим, ничто наполненное — пустым.[2] У мнимого обличья — мнимое действие, у воображаемого деятеля — воображаемые дела. **5.** Так и страсти его (т. е. Маркиона) Христа не стяжают веры. Ведь ничего не претерпел тот, кто страдал неистинно; призрак же не мог страдать истинно. Следовательно, всё дело бога оказывается уничтоженным. Отрицается всё, что есть значимого и ценного в христианском имени: смерть Христова, которую столь

[1] Ср.: *2 Кор.* 6: 14.

[2] Nihil solido ab *inani*, nihil plenum a *vacuo*... В Вульгате еврейские слова תהו ובהו [tōhû wāḇōhû] «хаос и пустота» из фразы «земля была хаос и пустота» (*Быт.* 1: 2) переводятся *inanis* et *vacua* «зияющая и пустая». Подобная реминисценция появляется у Тертуллиана и в споре с язычниками: «Возникает, думаю, сомнение в могуществе Бога, Который из того, чего не было, словно из пустой и зияющей смерти (de morte *vacationis* et *inanitatis*), воздвиг это столь великое тело мира, одушевленное Духом, дающим жизнь всем душам, и служащее ярким примером человеческого воскресения во свидетельство вам» (*Tert.* Apol., 48, 7).

настойчиво отстаивал апостол, конечно, истинную, утверждая ее как главное основание Евангелия, нашего спасения и его собственной проповеди. *Ибо я передал вам*, — говорит он, — *прежде всего то, что Христос умер за грехи наши, что был погребен и воскрес в третий день*.[1] **6.** Далее, если отрицается его плоть, то каким образом утверждается его смерть, которая является испытанием, которому подвергается только плоть, возвращающаяся через смерть в землю, из которой она взята согласно закону своего Создателя?[2] А если отрицается смерть при отрицании плоти, то будут сомнения и в воскресении. Ибо он не воскрес по той же причине, по которой не умер — из-за того, что он лишен телесной сущности, к которой относятся и смерть, и воскресение. Соответственно, если воскресение Христово недостоверно, то и наше уничтожено. Ибо и наше воскресение, из-за которого пришел Христос, не будет иметь силы, если не имеет силы воскресение самого Христа. **7.** В самом деле, как те, которые говорили, что нет воскресения мертвых, опровергаются апостолом на основании воскресения Христа,[3] так, если воскресения Христа не существует, отменяется и воскресение мертвых. И, таким образом, будет тщетна и наша вера, тщетна и проповедь апостолов.[4] Они оказываются также лжесвидетелями о боге, поскольку изрекли свидетельство, что он якобы воскресил Христа, которого он не воскрешал.[5] И мы до сих пор пребываем в грехах, и те, которые почили во Христе, погибли;[6] пусть им и предстоит воскреснуть, но, пожалуй, призрачно, как и <их> Христос.

---

[1] См.: *1 Кор.* 15: 3–4.

[2] Ср.: *Быт.* 3: 19.

[3] Ср.: *1 Кор.* 15: 2.

[4] Ср.: *1 Кор.* 15: 14.

[5] Ср.: *1 Кор.* 15: 15.

[6] Ср.: *1 Кор.* 15: 7–18.

Глава 9
Ангелы, явившиеся Аврааму и Лоту, имели истинную плоть, которую им дал Тот же Бог, Который обещал сделать людей ангелами

1. Ты, вообразивший, что в этом вопросе тебе следует, возражая нам, ссылаться на ангелов Творца, — что де и они в призрачном обличии воображаемой, конечно, плоти, общались с Авраамом[1] и Лотом[2] и, однако, по-настоящему и беседовали, и ели, и исполняли то, что им было поручено — во-первых, не можешь прибегать к примерам Того Бога, Которого ниспровергаешь. Ведь насколько вводимый тобой бог является лучшим и совершеннейшим, настолько ему не соответствуют примеры Того Бога, лучше и совершеннее Которого во всем он не будет, если не будет во всем от Него отличаться. **2.** Пойми затем, что ты не добьешься признания того факта, что у ангелов была воображаемая плоть; она была истинной и подлинной человеческой сущностью. Ведь если Ему не трудно было явить истинные чувства и действия у воображаемой плоти, насколько легче Ему было придать истинным чувствам и действиям истинную сущность плоти как ее собственному Создателю и Ваятелю. **3.** Ибо твой бог из-за того, что не произвел вообще никакой плоти, как и следовало ожидать, был, вероятно, способен принести <только> призрак того, истинность чего <принести> не мог; мой же Бог, Который преобразовал в ее теперешнее состояние эту <плоть>, взятую из ила, еще не <произошедшую> от брачного семени, но уже <являвшуюся> плотью, равным образом мог из любой материи создать плоть также и для ангелов, будучи Тем, Кто воздвиг, и притом лишь Словом, из ничего даже мир, состоящий из столь многочисленных и столь значительных тел. **4.** Во всяком случае, если твой бог обещает <дать> когда-нибудь людям

[1] Ср.: *Быт.* 18: 1–22.

[2] Ср.: *Быт.* 19: 1–22.

истинную сущность ангелов — *будут ведь*, — говорит, — *как ангелы*,[1] — то почему и мой Бог не мог снабдить ангелов истинной людской сущностью, где бы она ни была взята? Ибо и ты не ответишь мне, откуда у тебя возьмется та ангельская сущность. Достаточно мне установить то, благодаря чему <плоть> соответствует <делам> Бога, а именно, ее истинность, которую Он предоставил трем свидетелям: зрению, осязанию, слуху. **5.** Для Бога сложнее солгать, чем произвести из чего-нибудь истинную плоть, пусть и нерожденную. Впрочем, и другим еретикам, утверждающим, что эта плоть у ангелов должна была бы родиться от плоти, если бы была действительно человеческой, мы, опираясь на достоверное основание, отвечаем, как она могла быть и воистину человеческой, и нерожденной: воистину человеческой она является из-за истинности Бога, чуждого лжи и обмана, и из-за того, что <ангелы> не могли бы восприниматься людьми как люди, если бы не пребывали в человеческой сущности; нерожденной же она является потому, что один лишь Христос был должен родиться в плоть от плоти, чтобы наше рождение преобразовать Своим Рождеством и таким образом также и нашу смерть устранить Своей смертью, воскреснув в плоти, в которой Он родился, дабы быть в состоянии и умереть. **6.** Поэтому и Сам Он с ангелами явился тогда у Авраама в истинной плоти, но еще не рожденной, ибо еще не обреченной смерти, но обучающейся жизни среди людей. Насколько менее ангелы, не предназначенные умереть ради нас, должны были снабжаться плотью на краткий срок посредством рождения! Ведь им не предстояло сложить ее с себя при смерти. **7.** Но откуда бы она ни была получена и каким бы образом она ни была оставлена, они, однако, не симулировали ее наличие у себя. Если Творец *творит ангелов духами и служителей Своих — пылающим огнем*,[2] настолько

[1] См.: *Лк.* 20: 36.

[2] «facit angelos spiritus et apparitores suos ignem flagrantem». См.: *Пс.* 104/103: 4. В *Tert.* Adv. Marc., II, 8, 2 эта фраза имеет иной вид: «qui facit spiritus angelos et apparitores flammam ignis».

же истинно духами, насколько и огнем, то Он же их истинно сотворил и плотью, чтобы мы ныне вспомнили и объявили еретикам, что обещание преобразовать людей в ангелов исходит от Того же, Кто преобразовал некогда ангелов в людей.

Глава 10
Маркионов бог, вынужденный принять чуждый облик человеческой плоти, жалок, в отличие от Творца, использовавшего для общения с людьми Свои стихии. Все, во что Бог облекается, Он делает достойным

1. Итак, я хотел бы, чтобы ты, не получив возможность использовать примеры Творца как чуждые и имеющие свои причины, открыл замысел твоего бога, по которому он явил своего Христа не в истинной плоти. Если он пренебрег ею как земной и, как вы говорите, набитой навозом, почему не презрел так же и образ ее? Ведь образ любой недостойной вещи не должен считаться достойным: подобие следует за тем, что́ вещь собою представляет. **2.** «Но каким образом он общался бы с людьми, если не посредством образа человеческой сущности?» Почему, в этом случае, он не предпочел воспользоваться истинной сущностью, чтобы общаться истинно, если ему было необходимо общаться? Насколько достойнее необходимость способствовала бы <проявлению> честности, чем хитрости! **3.** Ты вводишь достаточно жалкого бога именно из-за того, что он смог явить своего Христа лишь в облике недостойной, и притом чуждой, вещи. Ведь в некоторой степени[1] будет прилично пользоваться недостойным, если оно — наше, как не будет подобающим пользоваться чужим, даже достойным. Почему он не пришел облеченным в некую иную более достойную сущность, а лучше всего — в свою, дабы не казаться нуждающимся в недостойной

[1] Исправление Крейманна. В рукописи: «некоторым <недостойным>».

и чуждой? **4.** Если мой Творец вступил в общение с человеком посредством тернового[1] куста и огня,[2] а позднее — посредством облака и шара[3] и воспользовался телами из первоэлементов при представлении Себя <людям>, то эти примеры божественного могущества достаточно показывают, что Бог не нуждался в снаряжении из ложной или даже подлинной плоти. Впрочем, если уж мы стремимся к точности, никакая сущность не достойна того, чтобы в нее облекался Бог. **5.** Во что бы Он ни облекался, Он делает это достойным, лишь бы это было без обмана. И поэтому как он (Маркионов бог) мог посчитать бóльшим позором истинную плоть, чем ложную? Но он прославил ее прикосновением.[4] Сколь значимой будет плоть, призрак которой оказался необходимым высшему богу!

Глава 11
О глупости Маркиона, учившего, что Христос его бога не претерпел рождения

1. Все эти вымыслы о воображаемой телесности Христа Маркион усвоил с тем намерением, чтобы свидетельство о <Его> человеческой сущности не подтверждало также факта Его рождения и чтобы таким образом нельзя было отстаивать принадлежность Христа Творцу, так как Тот был провозглашен рождающимся и благодаря этому плотским. И здесь Понтиец поступает совершенно глупо: словно верить в то, что в Боге плоть нерожденная, было бы не легче, чем в то, что она ложная, особенно если ангелы Творца заранее

[1] Букв.: «ежевичного», согласно Вульгате.

[2] Ср.: *Исх.* 3: 2.

[3] Ср.: *Исх.* 14: 19.

[4] Это предложение можно понять как возражение маркионитов (их бог, притворно приняв плоть, как бы прикоснулся — fingendo — к ней) или как продолжение авторской мысли (Творец прославил человеческую плоть, вылепив — fingendo — ее).

подготовили эту веру, общаясь <с людьми> в истинном, но, однако, нерожденном теле. **2.** Ведь и известной Филумене было проще убедить Апеллеса[1] и прочих перебежчиков из лагеря Маркиона в том, что Христос действительно носил плоть, но, однако, не связанную с рождением, позаимствованную у первоэлементов. И если Маркион опасался, как бы вера в плоть не ввела также и веру в рождение, то, без сомнения, тот, кто казался человеком, считался, разумеется, рожденным. **3.** В самом деле, некая женщина воскликнула: *Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, питавшие Тебя.*[2] А каким образом о Его Матери и братьях было сказано, что они стоят за дверями?[3] Конечно, когда и Сам Он объявлял Себя Сыном Человеческим, исповедовал этим Себя рожденным.[4] **4.** И мы рассмотрим эти главы в свое время. Теперь, хотя я отложил все это до исследования евангельских текстов, однако, <я настаиваю на том,> что утверждал выше: если в любом случае должен был считаться рожденным тот, кто казался человеком, напрасно <Маркион> думал, что вера в рождение будет устранена идеей воображаемой плоти. **5.** Что дал тот факт, что неистинно существовало то, что считалось истинным, — как плоть, так и рождение? Или если ты скажешь: «Пусть людское мнение будет, каким угодно», — то ты оказываешься почитающим своего бога под ложным именем, если он знал, что является иным, чем тот, каким он заставил считать

[1] Евсевий Памфил приводит слова некоего Родона, уроженца Асии, учившегося в Риме у Татиана, о разных направлениях в Маркионовой ереси. Родон сообщал, что Апеллес, «почитаемый за гражданское достоинство и почтенный возраст, признает одно начало (μίαν ἀρχήν), а о пророчествах говорит как об исходящих от противного духа (ἐξ ἀντικειμένου πνεύματος), поверив речениям бесноватой девы по имени Филумена» (*Eus.* V, 13, 2).

[2] См.: *Лк.* 11: 27.

[3] Ср.: *Лк.* 8: 20.

[4] Это предложение Крейманн перенес сюда. В рукописи оно стояло после слов «в свое время».

себя людей. И ты[1] уже мог приписать ему также воображаемое рождение, чтобы уклониться от решения этого вопроса. **6.** В самом деле, некоторые девицы иногда сами себе кажутся беременными или из-за <задержанной выплаты> кровяной подати, или из-за какой-нибудь болезни, вызывающей вздутие.[2] Во всяком случае, <Маркионов бог> был должен разыграть сцену с призраком так, чтобы ему «отплясать» и то, что связано с происхождением плоти, раз уж он все равно исполнил роль этой самой сущности. Ты отверг, конечно, ложь рождения: ведь ты представил истинной саму плоть.[3] Даже истинное рождение Бога, надо думать, есть нечто в высшей степени позорное. **7.** Давай уж, обрушься на это священнейшее и почетнейшее дело природы, бросься на все то, чем ты являешься; истреби источник плоти и души, назови утробу, мастерскую по изготовлению столь великого живого существа, т. е. человека, стоком для нечистот; подвергни гонениям нечистые и постыдные муки беременности и родов и потом грязный, тревожный, потешный[4] уход за самим новорожденным. Однако, когда ты все это ниспровергнешь для того, чтобы доказать, что оно недостойно бога, не будет рождение недостойнее смерти, детство — распятия, кара — <человеческого> естества, а плоть — приговора.[5] **8.** Если Христос действительно претерпел это, рождение <для него> было меньшим <позором>; если он, будучи призраком, допус-

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «тогда».

[2] Тертуллиан чаще других христианских писателей прибегал к объяснениям физиологического характера (*Labriolle P., de.* La physiologie dans l'œuvre de Tertullien // Archives générales de médecine. 1906. 83e Année. 197e Vol. T. 1. P. 1319). О своих медицинских штудиях он говорит в *Tert.* De an., 2, 6. В 25-й главе он подробно рассказывает о том, что касается беременности и рождения ребенка, а также о вынужденном аборте; см. также: *Tert.* De an., 37, 2–4.

[3] Сказано с иронией.

[4] Асиндетон.

[5] Исправление Крейманна. В рукописи: «приговор — плоти».

тил ложь, мог и родиться ложно. Думаю, что мы, утверждая, что Богу более соответствует истинность, чем ложность того обличья, в котором Он явил Своего Христа, достаточно показали, что те главные доводы Маркиона, при помощи которых он доказывает существование иного Христа, совершенно несостоятельны. **9.** Если был истинным — был плотью, если был плотью — был рожден. Ибо то, на что нападает сия ересь, утверждается, когда опровергается то, при помощи чего она нападает. Итак, если Он будет считаться плотским, так как Он рожден, и рожденным, так как Он плотский, так как Он не был призраком, то до́лжно будет признать, что Он — именно Тот, о Котором, грядущем во плоти и рожденном, возвещали пророки Творца, а именно, что Он — Христос Творца.

Глава 12
Объяснение, почему слова Исаии об Эммануиле касаются пришедшего Христа

1. Ссылайся теперь, как ты имеешь обыкновение, † на это сравнение Христа <с воином> у Исаии, утверждая, что оно ни в чем не соответствует <твоему Христу>. «Ибо, во-первых, — говоришь ты, — Христос у Исаии должен будет называться Эммануилом.[1] Во-вторых, Он <должен будет> получить силу Дамаска и добычу Самарии против царя ассирийцев.[2] Однако Тот, Кто пришел, появился не под подобным именем и не совершил никакого военного дела». **2.** Но я тебе посоветую вспомнить то, что непосредственно примыкает к обоим отрывкам. Присоединен ведь и перевод <слова> *Эммануил*: «С нами Бог»,[3] дабы ты учитывал не только звучание имени, но и его значение. Ибо сочетание еврейских звуков, которое есть *Эммануил*, есть сочетание звуков своего народа, значение же

[1] Ср.: *Ис.* 7: 14.
[2] Ср.: *Ис.* 8: 4.
[3] См.: *Мф.* 1: 23.

их, которое есть «с нами Бог», благодаря переводу является общим <для всех>. Поэтому исследуй, не применяется ли это выражение «с нами Бог» (которое есть *Эммануил*) по отношению к Христу с тех пор, как просиял Христос. **3.** И, думаю, ты не будешь отрицать это, поскольку и сам называешь <Его> «с нами Бог», [говорится][1] т. е. Эммануил. Или если ты настолько неоснователен, что, поскольку у тебя говорится «с нами Бог», а не «Эммануил», отрицаешь, что пришел Тот, Чьей принадлежностью является называться Эммануилом, словно бы это слово не означало «с нами Бог», то ты обнаружишь, что у иудеев христиане, и даже маркиониты, упоминают Эммануила, когда хотят сказать «с нами Бог», как и всякий <другой> народ, при помощи какого бы сочетания звуков он ни говорил «с нами Бог», провозгласит <Его> Эммануилом, значением слова отсылая к его <еврейскому> звучанию. **4.** И если *Эммануил* означает «с нами Бог», а Бог, Который с нами, — это Христос, Который пребывает также и в нас, *ибо все вы, крестившиеся во Христа, во Христа облеклись*,[2] то столь же определенно Христос пребывает в значении имени, которое есть «с нами Бог», сколь и в звучании имени, которое есть *Эммануил*. И таким образом оказывается установленным, что уже пришел Тот, о Котором заранее было сказано как об Эммануиле, ибо значение пришедшего — Эммануил, т. е. «с нами Бог».

Глава 13
Объяснение, почему слова Исаии о силе Дамаска и добыче Самарии касаются пришедшего Христа

1. Равным образом ты учитываешь только звучание названий, когда «силу Дамаска», «добычу Самарии» и «царя ассирийцев» понимаешь так, словно бы они предвещали принадлежащего Творцу

[1] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[2] См.: *Гал.* 3: 27.

Христа как воителя, не обращая внимания на то, что Писание говорит выше[1]: *Ибо прежде, чем <ребенок> научится называть отца и мать, Он примет силу Дамаска, добычу Самарии против царя ассирийцев*.[2] **2.** Тебе нужно прежде посмотреть на указание возраста: может ли здесь идти речь о Христе как о <взрослом> человеке, не говоря уже о том, чтобы Он был полководцем. А именно, будет ли младенец призывать к оружию своим писком, давать знак к началу войны не трубой, но погремушкой, указывать направление удара по врагу не с коня, колесницы или крепостной стены, но с шеи или спины своей кормилицы или няньки и таким образом овладеть Дамаском и Самарией вместо <материнских> сосцов? **3.** Другое дело, если у понтийцев младенцы <этого> варварского народа рвутся в сражение, приняв, думаю, сначала солнечную ванну с умащением, затем вооружившись пеленками и получив плату маслом,[3] младенцы, которые метать копья научаются прежде, чем разжевывать <пищу>.[4] Действительно, если природа нигде не допускает, чтобы сражались прежде, чем становятся мужами,[5] чтобы принимали силу Дамаска прежде, чем узнают, как называть отца и мать, то следует, чтобы это возвещение понималось как иносказательное. «Но и Деве, — говорит <Маркион>, — природа не позволяет рожать, и, однако, верят пророку». И правильно делают. **4.** Ибо он подготовил веру в невероятную вещь, объяснив, что она станет знамением: *Потому*, — говорит, — *даст вам Господь знамение: вот, Дева зачнет в чреве и родит Сына*.[6] Знамение же от Бога, если это не некая чудесная необычайность, не было бы знамением. Да и иудеи, если когда-нибудь для того,

[1] Согласно изданию Якова Памелия. В рукописи: «обещает».

[2] См.: *Ис.* 8: 4.

[3] Butyro.

[4] Букв.: «разрывать». Игра слов: *lanceare quam lancinare*.

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «жили».

[6] См.: *Ис.* 7: 14.

чтобы нас смутить, осмеливаются лгать, что якобы не Деву, **5.** но молодую женщину,[1] которой предстоит зачать и родить, упоминает Писание, побеждаются тем доводом, что никаким знамением не может казаться обыкновенное дело, т. е. беременность и роды у молодой женщины. Следовательно, с полным основанием будут верить[2] в материнство Девы, которое предназначено стать знамением; в воинственность же младенца — без всякого основания, ведь здесь отсутствует объяснение <этого чуда как> знамения. Но <Писание>, наделив небывалое рождение функцией знамения,[3] после этих слов о знамении в другом уже месте объявляет о том, как питают Младенца, Который будет вкушать мед и масло[4] — **6.** и это,

---

[1] Еврейское слово עלמה ['almāh] в Септуагинте переводится παρθένος «дева», в Вульгате — *virgo*. Слово *алма* в Ветхом Завете употребляется девять раз: *Пс.* 46/45: 1; *Пс.* 68/67: 26; *Притч.* 30: 19; *Песн.* 6: 8; *1 Пар.* 15: 20; *Быт.* 24: 43; *Исх.* 2: 8; *Ис.* 7: 14; *Песн.* 1: 3 (в *1 Пар.* 15: 20 и *Пс.* 46: 1 речь идет об исполнении песни женским голосом). См.: Konkordanz zum hebraeischen Alten Testament/Ausgearbeitet und geschrieben von G. Lisowsky, 1993, Stuttgart. S. 1072. Ср.: The Brown—Driver—Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, Mass.: Hendrickson publishers, 1999. P. 761. Значение «девственница» имеет слово בתולה [bəṯûlāh], встречающееся в Ветхом Завете гораздо чаще.

[2] Исправление Крейманна. В рукописи: «можно было бы верить».

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Но <Писание>, сказав о знамении небывалого рождения, <...>».

[4] Ср.: *Ис.* 7: 15 и *Tert.* Adv. Marc., III, 13, 3. В еврейском тексте стоит слово חמאה [ḥem'āh] «curd, curdled milk» (The Brown—Driver—Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 326), «butter, lac coagulatum, butyrum» (Konkordanz zum hebraeischen Alten Testament. S. 503), которое переводится в Септуагинте: βούτυρον, в Вульгате: butyrum «<животное> масло». В *Ис.* 7: 21–22 сказано: «И будет в тот день: кто будет содержать корову и двух овец, по изобилию молока, которое они дадут, будет есть масло (חמאה); маслом (חמאה) и медом будут питаться все, оставшиеся в этой земле» (Синодальный перевод), ср.: «кататься как сыр в масле».

Отметим, что «масло и мед» из *Ис.* 7: 15 и 22 иногда сопоставляют с «молоком (חלב [ḥālāḇ]) и медом» Земли Обетованной (*Исх.* 3: 8 и 17; *Втор.* 6: 3 и 11: 9 и т. д.; у Тертуллиана ниже, *Tert.* Adv. Marc., III, 16, 4: «текущая медом и молоком — melle et lacte — Земля Обетованная») (Библия в русском переводе с приложениями. 2-е изд. Брюссель: Издво «Жизнь с Богом», 1983. С. 1997). Рассмотрим обоснованность этой параллели. Кроме указанных выше мест (*Ис.* 7: 15 и 22), слово חמאה [ḥem'āh] встречается в Ветхом Завете семь раз (в отличие от гораздо более частотного חלב [ḥālāḇ]): *Втор.* 32: 14 (песнь Моисея: Бог питал Израиль «маслом коровьим и молоком овечьим»); *2 Цар.* 17: 29 (см. ниже); *Иов.* 20: 17 (о непрочности счастья нечестивого: он не будет <долго> смотреть на ручьи, реки, потоки меда и масла [т. е. сливок]); *Иов.* 29: 6 (חמה = חמאה, о счастье прежней жизни Иова); *Быт.* 18: 8 (см. ниже); *Суд.* 5: 25: «воды просил, она дала молоко (חלב), в чаше богатырей принесла масло [т. е. сливки] (חמאה)»; *Притч.* 30: 33: «сжатие молока [т. е. взбивание] производит масло, сжатие носа [т. е. удар] производит кровь, сжатие гнева [т. е. его стимулирование] производит ссору». Во всех этих случаях масло/сливки выступают, так или иначе, как продукт. Что касается образа «земли, текущей молоком (חלב) и медом» (*Исх.* 3: 8, 17; 13: 5; 33: 3; *Лев.* 20: 24; *Числ.* 13: 27–28; 14: 8; 16: 13 — о Египте [!]; 16: 14; *Втор.* 6: 3; 11: 9; 26: 9, 15; 27: 3; 31: 20; *Ис. Нав.* 5: 6; *Иер.* 11: 5; 32: 22; *Иез.* 20: 6, 15), то это фразеологизм (ср.: «молочные реки, кисельные берега»), не допускающий (в отличие от словосочетаний с חמאה [ḥem'āh]) вариаций (в *Иоил.* 4/3: 18 упоминаются горы, источающие вино, и холмы, текущие молоком, но в этом пассаже говорится не о благословенной земле, а о благословенном времени). В *Числ.* 13: 27/28 соглядатаи показывают Моисею и Аарону плоды Земли Обетованной и говорят о том, что в ней действительно текут молоко и мед. Однако очевидно, что показываемыми плодами не были эти абстрактные продукты. Таким образом, можно сделать вывод о том, что, хотя при чтении *Ис.* 7: 15 определенные ассоциации с *Исх.* 3: 8 и др. могли возникать (ср.: *Песн.* 4: 11), однако гораздо более важной параллелью к *Ис.* 7: 15 служат два вышеупомянутых отрывка: *Быт.* 18: 8 и *2 Цар.* 17: 29. В *Быт.* 18: 8 говорится об угощении

конечно, сказано не как знамение [того, что Он не будет потакать злу],[1] ведь это[2] есть принадлежность детского возраста, — но <знамением являются слова, что> Он примет силу Дамаска и добычу Самарии против царя ассирийцев.[3] Учитывай Его возраст и ищи смысл предвещенного, но, прежде всего, верни истинному Евангелию то, что ты похитил у более позднего:[4] и пророчество становится понятным по мере того, как возвещается о его исполнении. В самом деле, пусть те восточные волхвы ожидают первых дней младенчества Христа,[5] чтобы одарить Его золотом и фимиамом:[6] и принял Младенец силу Дамаска без сражения и оружия. **7.** Ведь, кроме того, что известно всем, <а именно,> что сила Востока, т. е. его мощь и могущество, обычно заключается в золоте и благовониях, не подлежит сомнению, что и силу прочих народов Творец назвал золотом, как сказано через Захарию: *И Иуда расположится у Иерусалима и соберет всю силу окрестных народов, золото и серебро.*[7] **8.** Но о том приношении золота <говорит> также Давид:

Авраамом трех мужей, предвозвещавших, по словам Отцов Церкви, тайну Троицы; у Исаии говорится о человеческой пище для Божественного Младенца. В *2 Цар.* 17: 29 сообщается о подношении меда, масла / сливок и др. Давиду и бывшим с ним людям: предвещенному Исаией Младенцу, Который в Писании неоднократно называется семенем / сыном Давида (*2 Цар.* 7: 12; *Пс.* 89/88: 4–5; *Иер.* 23: 5; *Мф.* 1: 1; 22: 42; *Лк.* 2: 4; *Ин.* 7: 42; *Рим.* 1: 3; 2 *Тим.* 2: 8), подобало вкушать пищу Давида. О вкушении же молока и меда, которыми течет Земля Обетованная, в Писании нигде не говорится.

[1] Интерполяция, согласно Кройманну.

[2] Т. е. вкушение сливок и меда.

[3] Ср.: *Ис.* 8: 4.

[4] Т. е. твоего «Евангелия». Конъектура Кройманна. В рукописи: «<ты,> последыш».

[5] Конъектура Кроймана. В рукописи: «Христа в младенчестве».

[6] Ср.: *Мф.* 2: 11.

[7] См.: *Зах.* 14: 14.

И будет дано Ему от золота Аравии,[1] — и опять: *Цари арабские и сабейские преподнесут Ему дары*.[2] Ведь Восток обыкновенно считал волхвов царями, а Дамаск ранее считался относящимся к Аравии,[3] прежде чем он был приписан к Сирофиникии после разделения Сирий;[4] его (Дамаска) силу Христос тогда принял, приняв его знаки, т. е. золото и ароматы. В качестве же добычи Самарии <Он получил> самих волхвов, которые, после того как постигли Его, почтили дарами и, преклонив колени, поклонились Ему как Богу и царю, воспользовавшись свидетельством указующей и предводительствующей звезды, оказались «добычей Самарии» — т. е. идолопоклонства — уверовав во Христа. **9.** Ибо Он под именем Самарии как бесславной из-за идолопоклонства, из-за которого она отпала от Бога при царе Иеровоаме,[5] заклеймил идолопоклонство. Ибо не является для Творца необычным метафорически заменять одно слово другим на основании сопоставления <ассоциирующихся с ними> преступлений. Ведь и князьями содомскими Он называет князей иудейских, и сам народ именует народом гоморрским;[6] и Он же говорит в другом месте: *Отец твой — Аморрей, и мать твоя — Хеттеянка*,[7] — из-за схожего нечестия тех, которых некогда Он назвал даже Своими сынами: *Я породил и возвысил сыновей*.[8] **10.** Так и под Египтом у Него иногда подразумевается

---

[1] См.: *Пс.* 72/71: 15.

[2] См.: *Пс.* 72/71: 10.

[3] К Аравии иногда относили Сирию, южную Месопотамию и часть Египта.

[4] Сирия разделялась на Верхнюю и Нижнюю (или «Полую», Келесирию), столицей которой был Дамаск.

[5] Ср.: *3 Цар.* 12: 25–33. После плена в Сихеме самаритяне построили храм.

[6] Ср.: *Ис.* 1: 10.

[7] См.: *Иез.* 16: 3.

[8] См.: *Ис.* 1: 2.

весь мир при обвинении <его> в суеверии и злословии.[1] Так и Вавилон у нашего Иоанна является образом Римского города, столь же великого, гордого царством и борющегося со святыми Божьими.[2] Пользуясь этим же методом, Он и волхвов нарек именем самаритян; волхвов, у которых было отнято в виде добычи то, чем они владели вместе, как мы сказали, с самарянами — идолопоклонство. Под словами же «*против царя ассирийцев*» разумей: «против Ирода», против которого, не сообщив ему тогда о разыскиваемом им с целью убиения Христа, волхвы действительно выступили.[3]

Глава 14
Слова о мече и стрелах, которыми, согласно псалму, владеет Христос, нужно понимать иносказательно

1. Это наше толкование получит подтверждение тогда, когда и в другом месте ты, считающий Христа воителем из-за названий некоторого <находящегося при Нем> оружия и из-за подобных слов, будешь опровергнут при сравнительном рассмотрении остальных мыслей <, содержащихся в тексте>. *Препояшься*, — говорит Давид, — *мечом*[4] *поверх бедра*.[5] Но что ты читаешь о Христе выше? *Цветущий красотой более сынов человеческих; благодать излилась из уст Твоих*.[6] **2.** Мне смешно, если <Давид> Тому, Которого опоясывал мечом для войны, льстит <словами> о Его цветущей красоте и благодати уст. Присоединяя также: *Распростра-*

[1] Ср.: *Откр.* 11: 8; *Ис.* 19: 1 и сл.; *1 Цар.* 6: 6.

[2] Ср.: *Откр.* 14: 8; 17: 5; 18: 10.

[3] Ср.: *Мф.* 2: 12.

[4] Ensem. В Септуагинте употреблено слово *ῥομφαία*.

[5] См.: *Пс.* 45/44: 4.

[6] См.: *Пс.* 45/44: 3.

няй, преуспевай и царствуй,[1] — добавляет, — *ради истины, кротости и справедливости*.[2] Ибо кто при помощи меча будет осуществлять это, а не, скорее, обратное этому: обман, грубость и несправедливость, т. е. дела, неотъемлемые от сражений? Посмотрим, стало быть, не является ли каким-то иным тот меч, у которого иное действие. **3.** Ведь и апостол Иоанн в Откровении описывает меч,[3] исходящий из уст Божьих,[4] меч обоюдоострый, заостренный,[5] под которым следует понимать божественное слово, обоюдоострое благодаря двум Заветам Закона и Евангелия, заостренное мудростью, враждебное дьяволу, вооружающее нас на духовных врагов[6] <, полных> порочности и всякого вожделения, отсекающее <нас> от самых дорогих <нашему сердцу> ради имени Божьего.[7] **4.** А если ты не желаешь признавать Иоанна, есть у тебя общий <с нами> учитель Павел, препоясывающий наши чресла истиной и броней праведности, обувающий нас в приготовление Евангелия мира, а не войны, велящего взять щит веры, которым мы можем погасить все огненные стрелы дьявола, шлем спасения и духовный

[1] См.: *Пс.* 45/44: 5. Цитата по Септуагинте. Ср.: «и натягивай <лук>, и преуспевай, и царствуй (καὶ ἔντεινον καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε)». Еврейский текст: והדרך צלח רכב — «И <в> красоте твоей преуспевай, поезжай на колеснице». Вероятно, авторы греческого текста восприняли форму והדרך «и <в> красоте твоей» (ו-הדר-ך : ו «и», הדר «украшение, слава», ך «твой») как форму от глагола דרך «ступать, направлять» (והדרך-ו). Глагол צלח в породе Qal имеет значение «быть удачливым», в породе Hif'il. — «приносить удачу»; глагол רכב означает «ехать верхом», «ехать на колеснице».

[2] Там же.

[3] Ensem. В греческом тексте употреблено слово *ῥομφαία*.

[4] Ср.: *Откр.* 19: 21.

[5] Ср.: *Откр.* 2: 12.

[6] Ср.: *Еф.* 6: 12.

[7] Ср.: *Мф.* 10: 34–35; см. также: *Мф.* 19: 29; *Мк.* 10: 29; *Лк.* 14: 26.

меч[1], *который*, — говорит, — *есть Слово Божье*.[2] **5.** И Сам Господь пришел послать на землю этот меч,[3] а не мир. Если это — твой Христос, то, стало быть, и он является воителем. Если он — не воитель, и предлагаемый им меч — иносказательный, то и Христу Творца в псалме позволено без всякой связи с военным делом быть препоясанным символическим мечом слóва, с которым может сочетаться вышеупомянутая цветущая красота и благодать уст, которым Он тогда опоясывался поверх бедра, согласно Давиду, намереваясь некогда послать этот <меч> на землю. **6.** Ведь на это указывают слова <Давида>: *Распространяй, благоприятствуй и царствуй*: распространяющий слово по всей земле для того, чтобы призвать все народы, грядущий благоприятствовать <им> через

[1] Gladium spiritus.

[2] См.: *Еф.* 6: 14–17. Ср. описание Христова воинства у Климента Александрийского: «Громогласная труба, зазвучав, призвала солдат и объявила войну. Неужели Христос, донесший мирную песню до пределов земли, не соберет Своих воинов-миротворцев? Действительно, человече, Он набрал при помощи собственной крови и слова не обагренное кровью войско и вручил солдатам Царство Небесное. Христовой трубой является Евангелие: Он дал сигнал на ней, а мы услышали. Возьмем оружие мира, *облачившись в броню праведности*, взяв *щит веры*, надев *шлем спасения*, и заострим *меч духа, т. е. речение Божье.* Такими словами апостол ставит нас в не военный строй. Это — наши неуязвимые доспехи; вооруженные ими, мы будем противостоять лукавому. Его зажженные стрелы потушим наконечниками копий, влажными от погружения в воду и твердыми от закаливания Словом! Воздадим Богу благодарственную хвалу и будем чтить Его подобающим образом» (*Cl.* Protr., 116, 2–4).

[3] Hanc machaeram. Ср.: *Мф.* 10: 34. В греческом тексте в *Еф.* 6: 17 и в *Мф.* 10: 34 употреблено слово *μάχαιρα*, которое в обоих случаях в Вульгате переводится словом *gladius*. Тертуллиан сохраняет греческое слово в речи Христа. В трактате «Против Маркиона» Тертуллиан несколько раз использует слово *machaera*.

<их> преуспеяние в вере, благодаря которой Он был принят, и царствующий с тех пор, ибо Он победил смерть воскресением. *И поведет Тебя*, — говорит, — *чудесным образом десница Твоя*,[1] — т. е. сила духовной благодати, которая приводит к познанию Христа. **7.** *Стрелы Твои остры*,[2] — летящие повсюду заповеди и угрозы, и обличения сердца, колющие и пронзающие всякую совесть. *Народы падут перед Тобой*,[3] — конечно, поклоняясь Тебе. Таков «мощный в брани» и «вооруженный до зубов» Христос Творца, так Он и теперь принимает добычу, и не одной лишь Самарии, но всех народов. Признай аллегорической и добычу Того, об аллегоричности оружия Которого ты узнал. Итак, поскольку подобным образом, т. е. иносказательно, и Господь говорил, и апостол писал, мы не случайно пользуемся его истолкованиями, примеры <из> которых признают даже <наши> противники, и, следовательно, настолько пришедший Христос будет Христом Исаии, насколько Он не будет воителем, ибо не таковой предвещается Исаией.

Глава 15
Сын иного бога не должен был называться именем из установления Творца

1. О том, что касается вопросов, связанных с плотью <Христа>, а из-за нее — с <Его> рождением и одним пока именем Эммануил, уже сказано достаточно. О прочих же именах и, прежде всего, об имени Христос, — что ответит противная сторона? Если, согласно вам, имя Христа такое же общее, как и имя Бога, дабы было при-

[1] См.: *Пс.* 45/44: 5. Цитата по Септуагинте. В оригинальном тексте: «покажет Тебе ужасные дела десница Твоя». Глагол ירה имеет значения «показывать» и «учить»; вероятно, отсюда греческий перевод: «поведет Тебя».

[2] См.: *Пс.* 45/44: 6.

[3] Там же.

лично называть сына каждого из двух богов Христом так <же>, как[1] каждого бога[2] — отцом, то этому доказательству будет противодействовать убедительное рассуждение. **2.** Ведь имя Бога, как естественное <имя> Божества, может распространяться на всех тех, которые притязают на божественность, в том числе — и на идолов, по словам апостола: *Ибо есть и те, которые называются богами, или в небе, или и на земле*;[3] имя же Христа, пришедшее не из естества, но из <божественного> установления, делается собственностью Того, Кем оказывается установленным, и не будет допускать передачу иному богу, в особенности враждебному и имеющему свое установление, для которого он будет должен <изобрести> и собственные имена. **3.** Ибо как получается, что <еретики>, измыслившие различные установления двух богов, допускают общность имен при несогласии установлений, хотя нет большего доказательства <существования> двух враждебных богов, чем обнаружение в их установлении также и различных имен? Ибо существование различий подтверждается только своеобразием наименований. **4.** Если оно отсутствует, если таковое когда-нибудь бывает, приходит на помощь греческая катахреза[4] об употреблении <для обозначения чего-либо> другого слова в несобственном его значении. У бога, думаю, не должно быть ни в чем недостатка, и его установление[5] не должно возводиться из чужого материала.

---

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «как <...> так».

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «го́спода».

[3] См.: *1 Кор.* 8: 5.

[4] По словам Цицерона, Аристотель то, что риторы называют гипаллагой, а грамматики — метонимией, «причисляет к переносным значениям, вместе с другим отступлением от обычного употребления — так называемой катахресой: например, когда о слабой душе мы говорим "мелкая душа", употребляя близкие по смыслу слова, если таковы требования приятности или уместности» (*Cic.* Or., 27, 94. Пер. М. Л. Гаспарова).

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «установления» (мн. ч.).

Что это за бог, который даже для своего сына требует имена от Творца, мало того, что чуждые, но старые и общеизвестные, которые хотя бы вследствие этого не годятся для бога нового и неведомого? **5.** Вдобавок, как он может учить, чтобы новый кусок материи не пришивался к старой одежде и новое вино не поручалось старым мехам,[1] будучи сам пришитым к ветхим именам и влитый в них? Как он может отрывать Евангелие от Закона, будучи полностью облечен в Закон, а именно, <будучи названным> именем Христа? Кто запретил ему, проповедавшему иное и пришедшему из иного места, зваться как-то иначе, хотя и истинную плоть он не принял именно из-за того, чтобы не казаться Христом Творца? **6.** Тщетно было его нежелание казаться Тем, Кем он пожелал называться, притом что даже если бы он был телесным, он менее казался бы Христом Творца, если бы так не назывался. Однако он, приняв имя Того, Чью сущность отверг, неизбежно окажется признающим, исходя из имени, также и сущность. Ведь если Христос означает «Помазанный», а быть помазанным есть свойство тела, то тот, кто не имел тела, совершенно не мог быть помазанным; тот, кто совершенно не мог быть помазанным, никоим образом не мог называться Христом. Другое дело, если он принял видимость и имени. **7.** «Но каким образом, — говорит <еретик>, — он вкрался бы в доверие к иудеям, если не при помощи хорошо известного и знакомого им имени?» Колеблющимся или плутоватым оказывается бог, о котором ты ведешь речь: осуществление чего-либо при помощи обмана выдает замысел, <исполненный> неуверенности или лукавства. Гораздо благороднее и прямодушнее поступали лжепророки, являясь против Творца во имя своего бога. Но я не обнаруживаю исполнения этого замысла, так как <иудеям> легче было счесть его или своим Христом, или, скорее, неким обманщиком,[2] чем Христом другого бога, что подтвердит Евангелие.

---

[1] Ср.: *Мф.* 9: 16–17.

[2] Тертуллиан вновь употребляет слово *planus* из *Мф.* 27: 63.

Глава 16
Имя «Иисус», являясь совершенно неподходящим для Маркионова Христа, было предвещено в Писании как имя нашего Христа наречением Осии Навина Иисусом

1. Что же, если <Маркионов бог> украл имя Христа, как мелкий воришка — корзинку, почему он пожелал называться также Иисусом, именем, с которым у иудеев не было связано таких ожиданий? Ибо если мы, по Божьей благодати стяжавшие понимание Его тайн, признаём, что и это имя было предназначено Христу, то иудеям, у которых отнято разумение,[1] сие не будет известно. Они до сегодняшнего дня ожидают Христа, а не Иисуса, и истолковывают как Христа скорее Илию,[2] чем Иисуса <Навина>. **2.** Почему, следовательно, он пришел и в том имени, в котором Христос не чаялся? Он мог прийти в том единственном имени, которое единственное чаялось. Впрочем, когда соединил два, ожидаемое и неожидаемое, рушатся оба его замысла. Ибо если он потому называется Христом, чтобы он мог вкрасться до времени в доверие, словно бы он был от Творца, то этому препятствует <имя> Иисус, ибо это имя не ожидалось во Христе Творца; если он <потому называется Иисусом,> чтобы он мог считаться принадлежащим другому богу, то этому не позволяет <имя> Христос, ибо не ожидался Христос ни от кого другого, кроме как от Творца. **3.** Которое из этих <имен> способно удержаться <за ним>, я не знаю. Оба они удержатся за принадлежащим Творцу Христом, в Котором обнаруживается также и <имя> Иисус. «Каким образом?» — говоришь ты. Узнай это ныне с соучастниками твоего заблуждения — иудеями.[3] При назна-

---

[1] Ср.: *Ис.* 29: 14.

[2] Ср.: *Мал.* 4: 5; *Мф.* 16: 14; *Мк.* 6: 15; *Лк.* 1: 17; 9: 8, 19; *Ин.* 1: 21.

[3] Достаточно оскорбительная издевка над крайне антииудейски настроенными маркионитами.

чении преемником[1] Моисея Авзеса,[2] сына Навэ,[3] у него, как известно, изменяется прежнее имя, и он начинает называться Иисус.[4] **4.** «Конечно», — говоришь ты. Прежде всего, мы утверждаем, что это был образ Грядущего. В самом деле, поскольку Иисусу Христу было предназначено ввести второй народ, которым являемся мы, рожденные в пустыне[5] века сего, в текущую медом и молоком Обетованную Землю[6] — т. е. <в>[7] обладание вечной жизнью, слаще которой ничего нет, и это должно было произойти не посредством Моисея, т. е. не посредством учения Закона, но посредством Иисуса, <т. е.> посредством благодати Евангелия, после того, как мы были обрезаны каменным лезвием,[8] т. е. Христовыми <заповедями>, **5.** ибо камень — это Христос,[9] — постольку тот муж, который был уготован в качестве прообраза этой тайны, был посвящен в подобие имени Господнего, будучи прозван Иисусом.[10] Сам Христос еще тогда засвидетельствовал, что это имя — Его, когда говорил к Моисею. Ибо Кто говорил, если не Дух Творца, Который есть Христос? Итак, когда Он говорил народу, получившему распоряже-

[1] Ср.: *Числ.* 27: 18; 11: 28; *Втор.* 34: 9; *Ис. Нав.* 1: 1–9.

[2] Auses (AYΣH), т. е. Osee, согласно Вульгате (*Числ.* 13: 9/8 и 17/16).

[3] Naue (NAYH), т. е. Nun, согласно Вульгате (*Числ.* 13: 9/8 и 17/16).

[4] Iesus (Ἰησοῦς); согласно Вульгате — Iosue (*Числ.* 13: 17/16). На иврите (без огласовок) «Osee» — הושע [hôšē‘a], «Iosue» — יהושע [yəhôšû‘a]. Имя Господа на иврите — ישוע [yēšû‘a].

[5] Ср.: *Числ.* 14: 29–31.

[6] Ср.: *Исх.* 3: 8 и 17; *Втор.* 6: 3 и 11: 9 и т. д.

[7] Вставка Кройманна.

[8] Ср.: *Ис. Нав.* 5: 2–8.

[9] Petra enim Christus. Ср.: *1 Кор.* 10: 4: «ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός».

[10] Ср.: «И вот древние, блуждающие в пустыне евреи сделались притчей, испытав на себе последствия угрозы: ведь сказано, что они не вошли в покой из-за неверия прежде, чем, последовав за преемником Моисея, узнали, наконец, на деле, что спасутся не иначе, как поверив Иисусу <Навину>» (*Cl.* Protr., 85, 2).

ние: *Вот, Я посылаю ангела Моего перед лицом твоим, дабы он хранил тебя в пути и ввел в землю, которую Я уготовал для тебя; внимайте ему и слушайте его, чтобы не ослушаться его, ведь он не скроет тебя, ибо на нем*[1] *имя Мое*,[2] — Он назвал его (Иисуса Навина) ангелом из-за множества чудес, которые ему предстояло совершить, и из-за его пророческого служения при возвещении божественной воли, Иисусом же — из-за тайны Своего будущего имени. **6.** Ведь то, что это[3] имя, которое Он Сам дал ему (Иисусу Навину), есть Его имя, Он подтвердил, повелев ему отныне называться не ангелом, не Авзесом, но Иисусом. Следовательно, если и то и другое имя подходит для Христа Творца, то они в такой же степени не годятся для Христа не Творца, как не соответствует ему и вся остальная чреда деяний. Нам необходимо, наконец, отныне и впредь руководствоваться тем надежным и справедливым *принципом, позволяющим отклонять доказательства противника без их рассмотрения*,[4] нужным той и другой стороне, на основании которого было бы определено, что не должно быть совершенно ничего общего у Христа другого бога с Христом Творца. **7.** Ведь вам нужно защищать различие <двух Христов> так же, как и нам не допускать различие <между предвещенным и пришедшим Христом>, ибо и вы не сможете доказать, что пришел Христос иного бога, если не покажете, что он совершенно отличен от Христа Творца, и мы не сможем отстоять Его принадлежность Творцу, если не покажем, что Он является таким, какой был определен Творцом. Что касается имен, то мы уже отстояли их: я присваиваю себе Христа, я защищаю для себя Иисуса.

---

[1] Super illum. Септуагинта: ἐπ' αὐτῷ «на нем», Вульгата: in illo «в нем».

[2] См.: *Исх.* 23: 20–21.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «неоднократно <подтверждал>».

[4] Выделенные курсивом слова представляют собой перевод слова *praescriptio*.

Глава 17
Пришедший Христос, как о Нем и было предсказано пророками, был жалок и презрен

1. Сопоставим остальную чреду Его деяний с Писанием. Вновь предстает Исаия: *Мы возвестили*, — говорит, — *перед Ним*:[1] *словно младенец, словно корень в земле жаждущей, и не было у Него ни вида, ни славы, и мы видели Его, и Он не имел ни облика, ни красоты, но облик Его был жалок, умален по сравнению со всеми людьми*,[2] — как и выше <читаем> глас Отца к Сыну: *Как многие ужаснутся Тебя, так без славы будет образ Твой от людей*.[3] **2.** Каким бы ни было то несчастное тело, каким оно было по облику, каким — по виду? Если невзрачное, если бесславное, если презираемое, то моим будет Христос. Ведь именно таким по облику и по внешнему виду Он был изображен в пророчествах.[4] А если Он и <назван> у Давида *изобилующим красотой перед сынами человеческими*,[5] Он назван так в том иносказательном состоянии духовной благодати, в котором Он опоясывается мечом[6] слова, являющегося воистину Его обликом, красотой и славой. **3.** Впрочем, в телесном обличии[7] у этого же пророка <Он предста-

[1] Цитата по Септуагинте.

[2] См.: *Ис.* 53: 2–3.

[3] См.: *Ис.* 52: 14.

[4] Фрагмент «Каким бы ни было <...> Он был возвещен» в рукописи находится перед цитатами из Исаии. После них его помещает Крейманн. Перевод, согласно рукописному чтению: «Каким бы ни было то несчастное тело, так как оно было осязаемо, так как оно было рассматриваемо, если невзрачное, если бесславное, если презираемое, то моим будет Христос. Ведь именно таким по облику и по внешнему виду Он был изображен в пророчествах».

[5] См.: *Пс.* 45/44: 3.

[6] Ср.: *Пс.* 45/44: 4.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «обличьем бестелесным».

ет> даже как *червь и не человек, поношение у человека и презрение у народа*.[1] Такого рода возвещение[2] не касается Его внутреннего естества. Ибо, если полнота Духа в Нем пребывает,[3] узнаю ветвь от корня Иессеева:[4] ее цветок[5] будет моим Христом, на котором почил, согласно Исаии, *Дух мудрости и понимания, Дух совета и силы, Дух познания и благочестия, Дух страха Божия*.[6]

4. Ибо ни одному человеку не соответствовали все духовные свидетельства вместе взятые[7], кроме Христа, приравненного к цветку из-за благодати Духа, считающегося же происходящим от ствола Иессеева через Марию, ведущую от Иессея свой род. Я требую ответа относительно <твоего> представления <о Христе>: если ты приписываешь Ему стремление ко всякому смирению, терпению и спокойствию, то, исходя из этого, Он будет Христом Исаии — *Человек страдания и научившийся переносить немощь*,[8] *Который, словно овца, был веден на закланье и, как агнец перед стригущим, не открыл уст Своих*;[9] Который не противился и не кричал, и не был слышен снаружи глас Его;[10] Который тростник сломанный, т. е. разбитую веру иудеев, не раздробил; Который льняной

---

[1] Ср.: *Пс.* 22/21: 7.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «возвещаешь».

[3] Ср.: *Кол.* 2: 9.

[4] Ср.: *Ис.* 11: 1, 10; *Рим.* 15: 12.

[5] Согласно Септуагинте: «произойдет отрасль от корня Иессея, и цветок от корня появится». Цветок, flos, упоминается в этом месте и в Вульгате. В еврейском тексте употреблено слово со значением: «побег, черенок», которое встречается, кроме указанного места, только в трех местах: *Ис.* 14: 19; 60: 21; *Дан.* 11: 7.

[6] См.: *Ис.* 11: 2–3.

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «не соответствовало все разнообразие духовных свидетельств».

[8] См.: *Ис.* 53: 3.

[9] См.: *Ис.* 53: 7.

[10] Ср.: *Ис.* 42: 2.

фитиль горящий, т. е. мгновенно возникшее горение народов, не погасил,[1] — Он не может быть иным, чем Тот, Который был предсказан. **5.** Следует, чтобы <и>[2] деяния Его были исследованы с ориентиром на Писание, разделенные, если не ошибаюсь, на два действия: проповедь и сотворение чудес. Но примеры того и другого я так расположу, чтобы (поскольку Маркион соизволил также само Евангелие подвергнуть разбору) <исследование> о разных сторонах <Христова> учения и знамений было отложено до момента <полемики с Маркионом по этому вопросу>, как бы до <тех пор, когда очередь дойдет непосредственно до> самих <евангельских> событий[3]. Здесь же в общих чертах мы завершим начатое дело, утверждая пока, что Христос был предвозвещен Исаией как Проповедующий: *Ибо кто среди вас*, — говорит, — *убоявшийся Бога, [и]*[4] *послушает глас Сына*[5] *Его?*[6] А также как Врачеватель: *Ибо Он Сам*, — говорит, — *взял немощи наши и понес недуги.*[7]

Глава 18
Образы креста и распятия Господа в Ветхом Завете

1. Из <обстоятельств Его> смерти, думаю, вы пытаетесь вывести различие,[8] отрицая, что страдания на кресте были предвозвещены для Христа Творца, и приводя в качестве дополнительного доказательства невероятность того, чтобы Творец обрек Своего Сына на такой вид смерти, который Сам проклял: *Проклят*, —

---

[1] Ср.: *Ис.* 42: 3.

[2] Вставка Крейманна.

[3] Тертуллиан пока говорит только о предвозвещении (Крейманн).

[4] Крейманн исключает это слово.

[5] Греч.: παιδός.

[6] См.: *Ис.* 50: 10.

[7] См.: *Ис.* 53: 4; *Мф.* 8: 17.

[8] Между своим Христом и Христом Творца.

говорит, — *всякий, висящий на древе.*[1] Однако значение этого проклятия я по праву отделяю[2] от простого предсказания креста, которому по преимуществу посвящено теперешнее исследование, ибо и в других местах <у меня> подтверждение действительного положения вещей предшествует его объяснению. Прежде я объясню образы. **2.** В самом деле, было в высшей степени целесообразно изобразить в возвещении иносказательно эту тайну — насколько невероятную, настолько более могущую стать в будущем соблазном, если бы о ней говорилось открыто; насколько величественную, настолько более подлежащую сокрытию, дабы сложность <ее> понимания требовала Божьей благодати. Итак, начнем с Исаака, который, когда, предназначенный отцом для заклания,[3] сам нес для себя древо,[4] уже в то время указывал на смерть Христа, отданного Отцом для принесения в жертву[5] и несущего древо[6] Своего страдания. **3.** Иосиф, также предназначенный стать Христовым прообразом, хотя бы[7] из-за одного того (чтобы мне не замедлять свое изложение, <приводя другие аргументы>), что он претерпел преследование со стороны братьев ради Божьей милости, — как и Христос со стороны иудеев, <Его братьев> по плоти, — когда получал отцовское благословение, выраженное таковыми словами: *Его красота — <красота> тельца, Его рога — рога единорога,*[8] *ими Он сразу рассеет народы до предела земли,*[9] — разуме-

---

[1] См.: *Втор.* 21: 23.

[2] Интерпретация Кройманна. Другая интерпретация: «откладываю».

[3] In hostiam.

[4] Lignum. Ср.: *Быт.* 22: 6–7. В Септуагинте и Вульгате используется множественное число: τὰ ξύλα / ligna.

[5] In victimam.

[6] Lignum.

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «и не».

[8] «дикого быка» в оригинальном тексте; в Септуагинте: «единорога», в Вульгате: «носорога».

[9] См.: *Втор.* 33: 17.

ется, обрекался быть не носорогом однорогим и не минотавром двурогим, но в нем предвещался Христос, телец в соответствии с обоими <Своими> предназначениями: для одних свирепый как Судия, для других кроткий как Спаситель, Чьи рога суть края креста. **4.** В самом деле, и у реи, которая является частью креста, края называются рогами, единорогом же — столб центральной мачты. Именно благодаря этой силе креста Он, облеченный таким образом рогами, все народы и ныне рассеивает посредством веры, перенося с земли в небо, и тогда будет рассеивать посредством суда, сбрасывая с неба на землю. **5.** Он же и в другом месте будет <назван> тельцом в том же самом Писании, когда Иаков духовно проклинает[1] Симеона и Левия, т. е. книжников и фарисеев, ведь вторые по своему происхождению восходят к первым: *Симеон и Левий совершили несправедливость из-за своей ереси*,[2] — а именно той, из-за которой преследовали Христа. *В совет их да не войдет душа моя и в их сборище да не пребывают чувства*[3] *мои, ибо в раздражении своем они убили людей*, — т. е. пророков, — *и в вожделении своем перерезали жилы тельца*,[4] — т. е. Христа, распяв Которого после убиения пророков, они в неистовстве <своем пробили>, разумеется, жилы Его гвоздями. Иначе <проклятье было бы> бессмысленным, если после убийств он бранит их за истязание какого-то быка. **6.** Что до Моисея, то почему он только тогда, когда Иисус <Навин> воевал с Амаликом, простерши руки, сидя молится, хотя в столь тревожных обстоятельствах он скорее должен был бы творить молитву, преклонив колени, ударяя руками в грудь и припадая лицом к земле, если не потому, что там, где сражался <человек, носящий> имя Господа, Которому предстояло некогда сражаться против дьявола, был необходим также

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «истолковывает».

[2] См.: *Быт.* 49: 5. Цитата по Септуагинте.

[3] Букв.: «печень».

[4] См.: *Быт.* 49: 6. Цитата по Септуагинте.

образ креста, посредством которого Иисусу <Навину> предстояло стяжать победу?[1] **7.** Тот же Моисей вновь, после запрета <изготавливать> подобие всякой вещи,[2] почему в качестве спасительного зрелища установил медного змея, водруженного на столб[3] в виде повешенного?[4] Не подчеркивал ли он и здесь силу креста Господня, благодаря которой обезоруживался змей-дьявол и каждому, пострадавшему от духовных змей, но взирающему на этот <крест> и верующему в него, обещалось исцеление от греховных укусов и, следовательно, спасение?

Глава 19
Если библейские предсказания о распятии Христа не убеждают еретиков, для доказательства того, что пришедший Христос принадлежит Творцу, достаточно лишь пророчества Исаии о Его смерти

1. Что ж, теперь я посмотрю, как ты поймешь следующие слова, если ты прочел их у Давида: *Господь воцарился с древа*[5]. Разве только <ты сочтешь,>[6] что <ими> обозначается некий торговец дровами в качестве царя иудеев, а не Христос, Который воцарился с момента Своих страстей на древе, победив смерть. Ведь если[7] смерть царствовала от Адама до Христа,[8] то почему нельзя сказать

---

[1] Ср.: *Исх.* 17: 10–13.

[2] Ср.: *Исх.* 20: 4, 23; *Лев.* 19: 4; 26: 1.

[3] Ligno.

[4] Ср.: *Числ.* 21: 8–9.

[5] A ligno. См.: *Пс.* 96/95: 10; ср.: *1 Пар.* 16: 31. В еврейском, греческом и латинском тексте этого псалма нет слов «с древа», однако Иустин ссылается на них в *Iust.* Apol., I, 41, а в *Iust.* Dial., 73 обвиняет иудеев в том, что они изъяли эти слова из псалма.

[6] Вставка Крейманна.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «даже если».

[8] Ср.: *Рим.* 5: 14.

о Христе, что Он воцарился с древа с тех пор, как, умерев на древе креста, Он положил конец царству смерти? **2.** Также и Исаия говорит: *Ибо мальчик рожден нам*, — что нового <содержится в этих словах>, если речь не идет о Сыне Божьем? — *И дан нам Тот, Чья власть оказалась на плече Его.*[1] Кто вообще из царей знак своей власти носит на плече, а не на голове, как диадему, или в руке, как скипетр, или <не имеет> какой-нибудь особой отличительной одежды? **3.** Но лишь новый Царь новых веков — Христос Иисус — новой славы[2] и власть, и величие Свое понес на плече, а именно крест, дабы в соответствии с упомянутым выше пророчеством отныне Господь царствовал с древа. На это древо[3] намекает тебе Иеремия, предвещая, что иудеи скажут: *Придите, положим древо на хлеб Его*,[4] — т. е. на тело. **4.** Ведь именно это открыл Господь[5] в признаваемом и вами Евангелии, назвав хлебом Свое Тело,[6] чтобы уже благодаря этому ты уразумел, что образ[7] Своего

[1] См.: *Ис.* 9: 6.

[2] По мнению Крейманна, слова «новой славы» можно поставить перед словами «новых веков»: «новый Царь новой славы новых веков Христос Иисус».

[3] Lignum.

[4] См.: *Иер.* 11: 19.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Бог».

[6] Ср.: *Лк.* 22: 19; *Мф.* 26: 26; *Мк.* 14: 22.

[7] Речь идет не о символичности Тела Христова в Святых Дарах, а о том, что Господь претворяет хлеб в Святые Дары по образу Своего Тела. Об этом хорошо сказано у Н. В. Гоголя: «Пресуществление совершилось! То самое тело, в которое облеклось Вечное Слово, быв на земле, тело Самого Владыки, лежит теперь закланное на алтаре, и совершилось заклание глаголом, наместо меча. Да позабудет в это время всяк о иерее: не иерей, носящий вид и имя подобное нам, но Сам Верховный, Вечный Архиерей совершил сие заклание, совершающий его вечно в лице Своих иереев. На престоле лежит не образ, не вид тела, но самое тело Господне, которое страдало на земле, терпело заушения, было оплевано,

Тела придал хлебу Тот, Чье Тело пророк прежде уподобил хлебу, так как Сам Господь собирался впоследствии объяснить это таинство. **5.** Если ты все еще ищешь предсказание о Господнем кресте, тебя вполне может удовлетворить двадцать первый псалом, содержащий описание всех страстей Христа, уже тогда возвещающего о Своей славе: *Они пронзили*, — говорит, — *руки Мои и ноги*,[1] — что является неотделимой от распятия пыткой. И опять, когда молит о помощи Отца, говорит: *Спаси Меня из пасти льва*, — разумеется, смерти, — *и от рогов единорога смирение <мое>*,[2] — **6.** т. е. от краев креста, как мы показали выше. Таковое распятие не претерпел ни сам Давид и ни один царь иудеев, дабы ты не считал, что <предвозвещается страдание> кого-то другого, <а не Того,> Кто единственный был столь знаменательно распят народом. Если и теперь еретическое упрямство будет отвергать и высмеивать все эти толкования, я уступлю ему, <допустив,> что ни о каком распятии Христа <здесь> Творцом предвещено не было: ведь и в этом случае оно не докажет, что Тот, Кто был распят, является иным <Христом иного бога>. **7.** Разве только оно продемонстрирует, что эта его смерть была предсказана его богом, дабы различие страданий, а из-за этого также различие лиц можно было отстаивать на основании различия предвещаний. Однако, поскольку ни сам его Христос, ни тем более его распятие не были предсказаны, вполне хватает пророчества об одной лишь смерти <без уточнения ее вида> для подтверждения <того, что пришедший> Христос — мой. Ибо из того, что не сказано о виде Его смерти, <вытекает, что> она могла произойти и через распятие; ее тогда нужно было бы отнести к иному, если бы существовало предсказание об ином. **8.** Разве

распято, погребено, воскресло, вознеслось на небеса и сидит одесную Отца!» См.: *Гоголь Н. В.* Размышления о Божественной Литургии. М., 1990. С. 88–89.

[1] См.: *Пс.* 22/21: 17.

[2] См.: *Пс.* 22/21: 22; *<мое>* — вставка Крюйманна.

только <еретическое упрямство> пожелает, чтобы и смерть моего Христа не была предвещена, что тем более стыдно, если оно объявляет о смерти своего Христа, рождение которого отрицает, отказывает же в смертности моему, рождение Которого признает. Однако и смерть, и погребение, и воскресение моего Христа я желаю доказать одним изречением Исаии, говорящего: *Погребение Его изъято из среды.*[1] **9.** Ведь Он не был бы погребен, если бы не умер, и погребение Его не <могло быть> изъято из среды, кроме как посредством воскресения. Наконец, <Исаия> прибавляет: *Поэтому Он многих получит в наследство и разделит добычу многих*[2] *за то, что душа Его была предана на смерть.*[3] Показана причина этой благодати, которая должна была стать <Ему> возмещением за несправедливость смерти; равным образом показано, что Он стяжает это [грядущий стяжать благодаря смерти][4] после смерти, конечно, посредством воскресения.

Глава 20
Ныне исполняется то, что было предсказано как грядущее за Христом

1. Чреда деяний Христа изложена в соответствии с этими <предсказаниями> пока достаточно полно для того, чтобы Его, ясно представленного таковым, как возвещалось, дóлжно было считать не кем иным, как Тем, о Котором возвещалось как о таковом, дабы уже из этой согласованности Его дел и Писаний Творца, благодаря

[1] См.: *Ис.* 57: 2. Перевод согласно Септуагинте, где сказано: «Будет в мире могила его, удалена от среды (ἦρται ἐκ τοῦ μέσου)»; ср.: *Кол.* 2: 14; *2 Фес.* 2: 7.

[2] В Септуагинте: «сильных».

[3] См.: *Ис.* 53: 12.

[4] Интерполяция.

возможности судить в большинстве случаев о результате,[1] была восстановлена вера также в то, что противной стороной[2] или ставится под сомнение, или отрицается. Теперь — дальше: мы изложим также те соответствующие <нашей действительности события> из Писаний Творца, о которых предвещалось как о грядущих после Христа. **2.** Ибо и <это>[3] установление не оказалось бы выполненным, если бы не пришел Тот, после Которого оно должно было осуществиться. Взгляни на все народы, начавшие с тех пор выныривать из пучины человеческого заблуждения к Богу-Творцу, к Богу-Христу[4] и, если дерзаешь, отрицай, что это было предсказано. **3.** Но тотчас встретится тебе в псалмах обетование Отца: *Ты — Сын Мой, я ныне родил Тебя. Проси у Меня, и дам Тебе народы в наследие Твое и пределы земли во владение Твое.*[5] И ты не сможешь доказать, что Сыном Его является скорее Давид, чем Христос, или что пределы земли обещаны скорее Давиду, царствовавшему в границах одного лишь народа иудеев, чем Христу, Который овладел уже всем светом через веру в Его Евангелие. **4.** Так и через Исаию <Бог говорит>: *Вот, Я дал Тебя в установление для народа, в свет язычников, <чтобы> открыть глаза слепых,* — конечно, заблуждающихся, — *избавить побежденных от уз,* — т. е. освободить от грехов, — *и из каморки темницы,* — т. е. от

---

[1] Ср.: «Претерпевая, мы читаем о том, что претерпеваем; когда вспоминаем о нем, оно подтверждается. Осуществление предсказанного является, полагаю, надежным свидетельством божественности. Итак, благодаря этому мы обретаем полную уверенность в будущем, уже, разумеется, подтвержденном, ибо оно было предсказано вместе с тем, что подтверждается ежедневно. Звучат одни и те же слова, свидетельствуют одни и те же сочинения, побуждает один и тот же дух» (*Tert.* Apol., 20, 3–4).

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «ad diversas sententias».

[3] Вставка Крейманна.

[4] Возможно, следует читать: «и к Его Христу».

[5] См.: *Пс.* 2: 7–8.

смерти, — *сидящих во тьме*,[1] — разумеется, невежества. **5.** Если эти вещи происходят через Христа, то они будут предвещенными в отношении не кого иного, как Того, через Которого происходят. Так же в другом месте: *Вот, Я поставил Его в свидетельство язычникам, князем и правителем язычникам; язычники, которые не знают Тебя, призовут Тебя, и народы обратятся к Тебе.*[2] Ведь и это ты не истолкуешь в отношении Давида, ибо выше сказано: *И установлю вам установление вечное, благочестие и верность Давида.*[3] **6.** Однако из сих слов ты, скорее, должен будешь понять, что род Христа по плоти восходит к Давиду благодаря происхождению Девы Марии. Ведь в псалме дается клятва Давиду, касающаяся этого обетования: *От плода чрева твоего Я посажу на твой престол.*[4] Что это за чрево? Самого Давида? Очевидно, нет. Ведь Давиду не предстояло родить. **7.** Но и не жены его. Ведь Он <тогда> не сказал бы: *От плода чрева твоего*, — но скорее: «От плода чрева жены твоей». Остается <предположить>, что, говоря о его чреве, Он указал на Кого-то из его рода, плодом Чьего чрева предстояло стать плоти Христа, которая воссияла из утробы Марии. Поэтому и назвал <Его> плодом только чрева как чрева в собственном значении, словно одного лишь чрева, а не мужа также, и само чрево отнес к Давиду, к родоначальнику и отцу семейства. **8.** В самом деле, поскольку не мог приписать чрево Девы мужу, приписал его <Ее> прародителю. Таким образом, то новое установление, которое ныне обнаруживается во Христе, будет тем, которое тогда пообещал Творец, называя его благочестием и верностью Давида, которые были во Христе, ибо Христос — от Давида. [Конечно, сама плоть Его будет благочестием и верностью Давида, что столь свята благочестием и верна в силу воскресения.][5]

---

[1] См.: *Ис.* 42: 6–7.

[2] См.: *Ис.* 55: 4–5.

[3] См.: *Ис.* 55: 3. Цитата по Септуагинте.

[4] См.: *Пс.* 132/131: 11.

[5] Интерполяция, по мнению Кройманна.

Ведь и Нафан-пророк во второй[1] книге Царств дает Давиду обетование для его семени: *которое будет*, — говорит, — *из его чрева*.[2] Если ты в простоте душевной истолкуешь это как относящееся к Соломону, то вызовешь у меня смех. Ибо будет казаться, что Давид родил Соломона. Не предвещается ли и в этом месте Христос, Семя Давида от того чрева, которое было от Давида, т. е. <от чрева> Марии? Ибо и чертог Божий скорее Христу предстояло построить,[3] т. е. святого человека, чтобы в этом лучшем храме обитал Дух Бога;[4] и Сыном Божьим[5] скорее Христу надлежало стать,[6] чем Соломону, сыну Давида. Наконец, и престол вечный, и царство вечное[7] более подходят Христу, чем Соломону, царю преходящему. Но от Христа <и> милосердие Божье не отошло,[8] на Соломона же даже гнев Божий обрушился после того, как он впал в распутство и идолопоклонство.[9] **10.** Ведь воздвиг <Господь> на него сатану, <т. е.> противника-идумеянина.[10] Итак, поскольку ничего из названного не соответствует Соломону, но <все это соответствует> Христу, верным будет принцип наших толкований, в то время как доказательством служит также сам исход дел, которые оказываются предвозвещенными в отношении Христа. И, таким образом, в Нем и будут заключаться благочестие и верность Давида; Его Бог поставил в свидетельство язычникам, а не Давида, <Его

[1] Конъектура. В рукописи: «в первой».

[2] См.: *2 Цар.* 7: 12.

[3] Ср.: *2 Цар.* 7: 13.

[4] Ср.: *1 Кор.* 3: 16; 6: 19; *2 Кор.* 6: 16.

[5] Ср.: *2 Цар.* 7: 14.

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Христос был должен считаться».

[7] Ср.: *2 Цар.* 7: 13.

[8] Ср.: *2 Цар.* 7: 15.

[9] Ср.: *3 Цар.* 11: 1–8.

[10] Ср.: *3 Цар.* 11: 14. Цитата по Септуагинте. Другое возможное понимание: «Ведь воздвиг на него сатана противника-идумеянина».

Бог поставил> князем и правителем язычникам, а не Давида, который правил лишь одним Израилем. Христа сегодня призывают язычники, которые Его не знали, и народы сегодня обращаются к Христу, о Котором ранее не имели представления. Не может быть названным будущим то, что ты видишь происходящим.

Глава 21
Призвание язычников, о котором говорится в Писании и которое осуществляется ныне, следует отличать от призвания прозелитов у евреев

1. Так, ты не можешь для различения двух Христов воспользоваться и своей известной уловкой: словно бы некий иудейский Христос предназначался Творцом для собирания из рассеяния одного лишь народа, а ваш дан наилучшим богом для освобождения всего рода человеческого, — <не можешь,> поскольку христиане Творца оказываются, в конце концов, появившимися ранее, чем <«христиане»> Маркиона, так как все народы оказались призванными в царствие Его с того времени, как Бог воцарился с древа, когда не было еще никакого Кердона, не говоря уже о Маркионе. **2.** Но, [и][1] опровергнутый в вопросе о призвании язычников, ты уже стремишься сослаться на прозелитов, которые[2] переходят к Творцу из язычников,[3] хотя[4] прозелиты, люди отличного от других, особого положения, именуются пророком отдельно: *Вот*, — говорит Исаия, — *прозелиты через Меня придут к Тебе*,[5] — показывая, что и самим

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] При иной пунктуации: «ты ссылаешься уже на прозелитов. Спрашиваешь: Кто <...>».

[3] Т. е. утверждаешь, что христиане из язычников, обратившиеся к Творцу, суть прозелиты.

[4] Или: «когда».

[5] Неясная цитата. Ср.: *Ис.* 16: 4 (?).

прозелитам также предстояло прийти к Богу. И язычники, которыми являемся мы, так же имеют свое наименование, — «уповающие на Христа»: *И на имя Его будут уповать язычники.*[1] **3.** Прозелиты же, <имя> которых ты подставляешь в пророчество о язычниках, обычно уповают не на имя Христа, но на чин Моисея, от которого пошло их установление. Впрочем, избрание язычников произошло в последние дни. <Пользуясь> именно этими словами, Исаия говорит: *И в последние дни станет явной гора Господня*, — конечно, величие Господа, — *<и> чертог Бога над вершинами гор*,[2] — конечно, Христос, вселенский Храм Божий,[3] в Котором почитается Бог, Храм, установленный над всем, что выдается своей силой и могуществом,[4] — *и придут к Нему все язычники, и приступят многие и скажут: придите, поднимемся на гору Господню, в чертог Бога Иаковлева, и <Он> укажет нам путь Свой, и мы вступим на него; ибо из Сиона придет свет и Слово Господа из Иерусалима*,[5] — это путь Нового Закона, Евангелие, и нового слова, что во Христе, а уже не в Моисее, — *и будет судить среди народов*, — т. е. <вершить суд> об их заблуждении, — *и обличит народ многочисленный*, — самих, прежде всего, иудеев и прозелитов, — *и перекуют свои мечи на орала и копья*[6] *на серпы*, — т. е. обратят способности преступных душ и злых языков, и всей злобы и хулы к упражнениям в скромности и миролюбии, — *и не поднимет народ на народ меча*, — конечно, <меча> раздора, — *и не будут больше учиться воевать*,[7] — т. е.

---

[1] См.: *Ис.* 42: 4, согласно Септуагинте.

[2] См.: *Ис.* 2: 2.

[3] Ср.: *Ин.* 2: 19, 21.

[4] Ср.: *Еф.* 1: 21.

[5] См.: *Ис.* 2: 3.

[6] *Zibinas*, редкий грецизм; ср.: ζιβύνη, встречающееся в *Ис.* 2: 4 и *Иер.* 6: 23.

[7] См.: *Ис.* 2: 4.

проявлять враждебность, дабы и из этого места ты понял, что обещанный <Творцом> Христос — не мощный в брани, но миротворец. **4.** Или отрицай, что это предсказано, когда оно оказывается перед глазами, или что оно исполняется, когда об этом читают, или, если не отрицаешь то и другое, оно будет исполнено в Том, в отношении Кого и было предсказано. Посмотри также на само проникновение и расширение к настоящему времени <христианского> призвания среди язычников, которые в последние дни стали приходить к Богу Творцу, а не среди прозелитов, избрание которых происходило, скорее, с давних пор. Ведь веру эту ввели апостолы.[1]

Глава 22
В Писании предсказаны гонения на апостолов, знак креста на челе у верующих и прославление Бога язычниками

1. Тебе было предсказано и о труде апостолов: *Сколь прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих добро*,[2] <а> не войну и не зло. Вторит[3] и псалом: *До всякой земли доходит речь их и до пределов земли голос их*,[4] — а именно, несущих Закон, что пришел из Сиона, и слово Господа из Иерусалима,[5] дабы было, как написано: *Все, которые <суть> далеко от Моей правды, приблизились к Моей правде и истине*.[6] **2.** Когда для этого дела препоясались апостолы, разорвали ли они связи с иудейскими старейшинами, правителями и священниками — или нет? «Конечно, —

[1] Т. е. согласно апостолам, спасение язычникам дает не обращение к закону Моисея, но к Христу.

[2] См.: *Ис.* 52: 7.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «вторил».

[4] См.: *Пс.* 19/18: 5.

[5] Ср.: *Ис.* 2: 3.

[6] См.: *Ис.* 46: 12–13. Текст отличен от Септуагинты.

говорит <Маркион>, — как проповедники иного бога». Напротив, Того же Самого, Писание Которого они как раз и исполняли: *Удалитесь, удалитесь*, — восклицает Исаия, — *уйдите отсюда и не касайтесь нечистого*, — т. е. хулы на Христа, — *уйдите из среды их*, — конечно, синагоги, — *отделитесь, что несете Господни сосуды*.[1] **3.** Ибо, как написано выше, Господь уже открыл Своей рукою Святого,[2] — т. е. силой Своей <открыл> Христа, — перед язычниками, дабы увидели все язычники и края земли спасение, которое было от Бога. Так <апостолы>, удалившись и от самого́ иудаизма, заменив обязательства и бремена Закона евангельской уже свободой, осуществили сказанное в псалме: *Разорвем узы их и сбросим с себя их ярмо*,[3] — конечно, после того, как *взволновались племена и народы замыслили тщетное; восстали цари земли и князья собрались вместе против Господа и против Христа Его*.[4] **4.** Что потом претерпели апостолы? «Всевозможные, — говоришь, — несправедливости гонений, конечно, от людей Творца как противника того, которого они проповедовали». А как Творец, если Он был противником Христа, не только предвещает, что Его апостолам предстоит претерпеть, но и осуждает <это>? **5.** Ведь Он не мог предвещать чреду деяний другого бога, о котором Он не имел, как вы утверждаете, представления, и не осуждал бы то, о чем Сам позаботился: *Смотрите, каким образом погибает Праведный — и никто не принимает этого к сердцу, и праведные мужи умерщвляются — и никто не обращает на это внимания; ведь лицом <не>справедливости устранен Праведный*,[5] — кто это, если не Христос? *Придите*, — говорят, —

---

[1] См.: *Ис.* 52: 11.

[2] Ср.: *Ис.* 52: 10. В Септуагинте: «Откроет святую руку Свою».

[3] См.: *Пс.* 2: 3.

[4] См.: *Пс.* 2: 1–2.

[5] См.: *Ис.* 57: 1. Цитата по Септуагинте, где, однако, сказано иначе: «от лица несправедливости отнимется (т. е. спасется) праведный».

умертвим Праведного, ибо Он вреден нам.[1] Итак, сказав в начале и добавив в конце, что Христос претерпел страдания, <Творец> предвозвестил, что равным образом пострадают и Его праведные, как апостолы, так потом и все верующие, отмеченные тем самым знаком, о котором <говорит> Иезекииль: *Говорит Господь ко мне: Пройди посередине врат*[2] *в центре Иерусалима и положи знак Тау на челах мужей.*[3] **6.** Ведь сама греческая буква Тау, наша Т, представляет собой крест, который, как предсказал <Творец>, будет на челах наших в истинном и вселенском Иерусалиме, в котором братья Христа,[4] т. е. сыны Божьи,[5] будут возносить славу Богу, как двадцать первый псалом возвещает от лица Самого Христа Отцу: *Расскажу об имени Твоем братьям Моим, посреди Церкви пропою Тебе гимн,*[6] — ведь то, чему предстояло совершаться сегодня в Его имени и духе, Он с полным правом предвещал как грядущее от Него; и немного ниже: *От Тебя прославление Мне в Церкви великой,*[7] — и в шестьдесят седьмом: *В церквях благословляйте Господа Бога!*[8] Чему вторит и пророк Михей: *Нет благоволения Моего, говорит Господь, и жертвоприношения ваши не приму; ибо от восхода солнца и до заката имя Мое прославлено у язычников и во всяком месте жертва имени Моему приносится, и жертва чистая,*[9] — а именно прославление, благо-

[1] См.: *Прем.* 2: 12.

[2] Этих слов в Септуагинте нет. В оригинале и Вульгате: «посреди города».

[3] См.: *Иез.* 9: 4. О *Тау* в Септуагинте слов нет, но *thau* появляется в Вульгате. В оригинале: תּו [tāw] «<поставь> знак».

[4] Ср.: *Мф.* 12: 49–50; *Рим.* 8: 29.

[5] Ср.: *Еф.* 1: 5.

[6] См.: *Пс.* 22/21: 23; *Евр.* 2: 11–12.

[7] См.: *Пс.* 22/21: 26.

[8] См.: *Пс.* 68/67: 27.

[9] См.: *Мал.* 1: 10–11.

словение, хвала и гимн. **7.** Поскольку всё это обнаруживается также у тебя — и знак на челе, и таинства церквей, и чистота жертвы, — то тебе следует дойти и до того, чтобы утверждать, что Дух Творца пророчествовал твоему Христу.

Глава 23
О предсказанном в Библии наказании иудеев за то, что они отвергли Христа, Который, таким образом, не мог принадлежать никакому иному богу, кроме Творца

1. Теперь, поскольку ты вместе с иудеями отрицаешь, что пришел их Христос, узнай и об их собственном конце, который им было предсказано найти после Христа за <их> нечестие, из-за которого они и презрели Его, и убили. Во-первых, с того дня, как, согласно Исаии, человек отбросил свою золотую и серебряную мерзость, которую <люди> сделали для поклонения суетному и вредоносному,[1] т. е. с тех пор, как род людской, когда через Христа стала явной истина, отверг идолы, смотри, не стало ли исполняться то, что следует далее. **2.** Ибо Господь Саваоф отнял у Иудеи и Иерусалима среди прочего и пророка, и мудрого зодчего,[2] т. е. Святого Духа, Который воздвигает Церковь, а именно храм и дом, и град Божий. Ведь с тех пор у них иссякла Божья благодать, и облакам было заповедано не проливать дождь на виноградник Сореха,[3] т. е. <было

[1] Ср.: *Ис.* 2: 20. В Септуагинте сказано: «В тот день отбросит человек свои серебряные и золотые гнусности, которые <они> сделали, чтобы поклоняться, пустым <вещам> и летучим мышам». В рукописи у Тертуллиана используется слово *noctivus* «вредный»; «сова» — *noctua*. В Вульгате: «<...> чтобы поклоняться кротам и летучим мышам».

[2] Ср.: *Ис.* 3: 1–3.

[3] Ср.: *Ис.* 5: 6. Слово «Сорех» отсутствует и в Септуагинте, и Вульгате. В долине Сорек («виноградник») жила Далида, которую полюбил Самсон (*Суд.* 16: 4).

запрещено> небесным дарам сходить на дом Израиля.[1] **3.** Ведь он произвел терние,[2] которым увенчал Господа,[3] и не справедливость <сотворил>, но <поднял> крик,[4] которым добился Его распятия.[5] И поскольку таким образом были отняты рóсы[6] божественной благодати, Закон и пророки действовали лишь до Иоанна.[7] Потом, поскольку из-за их (иудеев) упорства в безумии и имя Господне стало по их вине хулиться, как написано: *Из-за вас имя Мое хулится у язычников*,[8] — ведь от них получила распространение дурная молва,[9] — и поскольку они не расценили время между Тиберием[10] и Веспасианом[11] как время для покаяния,[12] то земля их была опустошена, города их были сожжены, их край на их глазах

---

[1] Ср.: *Ис.* 5: 7.

[2] Ср.: *Ис.* 5: 4. В Септуагинте: «он (виноградник) произвел терние (ἀκάνθας)».

[3] Терновый венец сплели и возложили на Господа римские солдаты. Ср.: *Мф.* 27: 29; *Мк.* 15: 17; *Ин.* 19: 2.

[4] Ср.: *Ис.* 5: 7.

[5] Ср.: *Мф.* 27: 23; *Мк.* 15: 8, 13–14; *Лк.* 23: 18, 21, 23; *Ин.* 19: 6, 12, 15.

[6] Ср.: *2 Цар.* 1: 21; *3 Цар.* 17: 1; *Агг.* 1: 10.

[7] Ср.: *Лк.* 16: 16.

[8] См.: *Ис.* 52: 5; ср.: *Иез.* 36: 20–23.

[9] По всей видимости, речь идет о распущенном иудейскими первосвященниками и старейшинами слухе о похищении учениками тела Господа (ср.: *Мф.* 28: 11–15). Маловероятно, что Тертуллиан намекает на то, что иудеи становились виновниками дурной молвы о христианах в последующие времена. В *Tert.* Ad nat., I 14, 1 (ср.: *Tert.* Apol., 16, 12), правда, упоминается некий предавший свою религию иудей, предложивший публике картину, на которой христианский Бог изображен в тоге с лошадиными (ослиными) ушами, с копытом на одной ноге и с книгой.

[10] Римский император с 14 по 37 гг. При нем был распят Христос.

[11] Римский император с 69 по 79 гг. При нем был взят Иерусалим.

[12] Ср.: «и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего» (*Лк.* 19: 44, Синодальный перевод).

разоряют чужие,[1] была оставлена дочь Сиона, словно дозорная башня в винограднике или сторожка на огуречном поле,[2] а именно с тех пор как Израиль не постиг Господа и народ не познал Его, но оставил и привел в негодование Святого Израилева.[3] **4.** Так и подчиненная условию угроза меча — *Если вы отвергните и не услышите Меня, вас пожрет меч*[4] — подтвердит, что Тем, не услышав Которого, они погибли, был Христос, Который в пятьдесят восьмом псалме требует у Отца рассеяния для них: *Рассей их в силе Своей*;[5] Который опять через Исаию, подводя итог сказанному об их сожжении, говорит: *Из-за Меня это стало с вами, в тревоге*[6] *вы будете спать*.[7] **5.** Достаточно нелепо, если иудеи претерпели это не из-за Того, Который объявил, что они претерпят это из-за Него, но из-за Христа иного бога. Но, замечу, Христос иного бога, по вашим словам, был приведен на крест силой и могуществом Творца как враждебными ему. Вот, однако, Он изображается как Тот, Кого Творец защищает: *И злодеи были даны за его гробницу*,[8] — а именно те, которые утверждали, что она была разграблена,[9] — *и богатые за смерть Его*,[10] — а именно те, которые

---

[1] Тертуллиан имеет в виду т. н. «Иудейскую войну» (67–70 гг.), подробное описание которой содержится в одноименном труде Иосифа Флавия. Разрушение Храма, произошедшее во время этой войны, предсказал Господь. Ср.: *Мф.* 24: 2; *Мк.* 13: 2; *Лк.* 21: 6. О грядущей осаде и разорении Иерусалима Христос говорит в *Лк.* 19: 43–44.

[2] Ср.: *Ис.* 1: 7–8.

[3] Ср.: *Ис.* 1: 3–4; а также: *Втор.* 29: 24–25.

[4] Ср.: *Ис.* 1: 20.

[5] См.: *Пс.* 59/58: 12.

[6] In anxietate. В Септуагинте: «в скорби».

[7] См.: *Ис.* 50: 11.

[8] См.: *Ис.* 53: 9.

[9] Ср.: *Мф.* 27: 64.

[10] См.: *Ис.* 53: 9.

купили предательство Иуды[1] и лжесвидетельство солдат о похищении тела.[2] **6.** Следовательно, или не из-за Него случилось это с иудеями, но <здесь> ты будешь опровергнут и соответствием смысла Писания исходу дела, и чередою времен, или, если это случилось с ними из-за Него, то не мог Творец мстить ни за кого иного, кроме как за Своего Христа, и скорее вознаградил бы Иуду,[3] если бы <иудеи> погубили Его противника. В самом деле, если еще не пришел Христос Творца, из-за Которого <иудеям> было предсказано претерпеть это, то они претерпят сие, когда Он придет. И где тогда дочь Сиона должна быть оставлена, которой <уже> сегодня нет? **7.** Где должны быть сожжены города, которые уже <сегодня> лежат в руинах? Где рассеяние народа, который уже изгнан? Верни Иудее <прежнее> положение, которое обнаружил бы Христос Творца, — и <тогда> настаивай, что пришел иной <, а не Он>. Как может получиться, что <Творец> пустил через Свое небо того, которого Ему пришлось потом погубить на Своей земле, после осквернения более славной и прекрасной области Его царства,[4] после попирания ногами даже Его двора и кремля?[5] Разве этого Он более желал? Он, Кто, как известно, является Богом ревнителем![6] Во всяком случае, Он победил. Устыдись, ты, верящий побежденному богу. Что ты будешь ожидать от того, который не смог постоять за себя? Ведь он был подавлен силами и людьми Творца либо из-за немощи, либо из-за злобности, дабы, <сославшись на свое> терпение, вменить им в вину столь великое преступление.

---

[1] Ср.: *Мф.* 26: 14–16; *Мк.* 14: 10–11; *Лк.* 22: 3–6.

[2] Ср.: *Мф.* 28: 11–15.

[3] По мнению Кройманна, под Иудой Тертуллиан подразумевает иудеев.

[4] Ср.: *Мф.* 21: 12; *Мк.* 11: 15; *Лк.* 19: 45; *Ин.* 2: 15.

[5] Ср.: *Мф.* 21: 23; *Мк.* 11: 27; *Лк.* 20: 1.

[6] Ср.: *Исх.* 20: 5; 34: 14; *Втор.* 4: 24; 5: 9; 6: 15; *Наум.* 1: 2.

Глава 24
О тысячелетнем земном царстве

1. «Конечно же, — говоришь ты, — я ожидаю от него то, что само станет свидетельством существования различия <между двумя богами>, — божье царство вечного небесного владения. Ваш же Христос обещает иудеям прежнее положение после возвращения земли, а по окончании жизни — утешение в преисподней на лоне Авраама».[1] О, наидобрейший бог, если он, успокоившись, возвращает то, что отнял в гневе! О, бог твой,[2] который и поражает, и исцеляет,[3] производит бедствия и творит мир![4] О, бог, милосердный даже по отношению к усопшим! **2.** Но о лоне Авраама <я скажу> в свое время. Что касается возвращения Иудеи (которое и сами иудеи, обманутые названиями местностей и стран, ожидают так, как это описывается), то, каким образом иносказательное истолкование <его> духовно по его облику и плоду соответствует Христу и Церкви, и исследовать долго, и в иной работе <это> изложено, которую мы назвали «О надежде верных»,[5] да и излишне это теперь потому, что не о земном, но о небесном обетовании идет речь. **3.** Ведь мы исповедуем, что и на земле нам обещано царство,[6] но <оно осуществится> прежде <нашего восхождения на> небо, и у него будет иной характер <, чем тот, который ожидают иудеи>, поскольку оно в нерукотворном граде Иерусалиме, который и апостол называет нашей матерью свыше,[7] после <нашего> воскресения будет на тысячу лет[8]

---

[1] Ср.: *Лк.* 16: 22.

[2] Т. е. такой, каким ты изображаешь своего бога.

[3] Ср.: *Втор.* 32: 39; *Иов* 5: 18.

[4] Ср.: *Ис.* 45: 7.

[5] De spe fidelium — одно из утраченных сочинений Тертуллиана.

[6] Тертуллиан был хилиастом.

[7] Ср.: *Гал.* 4: 26.

[8] Ср.: *Откр.* 20: 6.

перенесено[1] с неба.[2] И, объявляя, что наше государство, т. е. гражданство, находится в небесах,[3] относит его, разумеется, к некоему небесному граду. **4.** Его (град) и Иезекииль познал,[4] и апостол Иоанн увидел,[5] и слово нового пророчества, пребывающее с нашей верой,[6] удостоверяет, дабы предвозвестить, что и образ града, <явленный> взору прежде его открытия, станет знамением. Совсем недавно это исполнилось во время восточной экспедиции. Ведь известно также и из свидетельств язычников, что в Иудее сорок дней по утрам в небе парил град, весь вид стен которого таял с наступлением дня, а в иных случаях он исчезал сразу. **5.** Мы говорим, что этот град приготовлен Богом для принятия по воскресении святых и для подкрепления их изобилием всех благ, конечно, духовных, в возмещение того, что в веке сем мы презрели или оставили, ведь и справедливо, и достойно Бога, чтобы Его слуги ликовали там, где их притесняли за имя Его. В этом заключается смысл <под>небесного[7] царства. **6.** Спустя тысячу лет этого царства, в пределах какового периода завершится воскресение святых, воскресающих в соответствии с заслугами раньше или же позднее, тогда, когда произойдет и разрушение мира, и всемирный пожар[8] суда, мы, изменившись в мгновение ока[9] в ангельскую сущ-

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи это слово относится к Иерусалиму.

[2] Ср.: *Откр.* 21: 2.

[3] Ср.: *Фил.* 3: 20.

[4] Ср.: *Иез.* 48: 30–35.

[5] Ср.: *Откр.* 21: 9–14.

[6] Речь идет о монтанистах.

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «небесного».

[8] Et mundi destructione et iudicii *conflagratione* commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam <...> *transferemur* in caeleste regnum. Ср.: Et istas ego receperim causas, <...> et illam quae in *conflagratione* nostris placet hoc quoque *transferendam* puto (*Sen.* Nat. Quaest., III, 29, 2).

[9] Ср.: *1 Кор.* 15: 52: ἐν ἀτόμῳ.

ность, разумеется, посредством того самого <описанного апостолом> облечения в нетление,[1] будем перенесены в Царствие Небесное, которое сейчас подвергается переоценке так [потому][2], словно бы оно не было предвещено у Творца и вследствие этого доказывало бы принадлежность Христа иному богу, которым первым и единственным оно якобы было открыто. **7.** Узнай теперь, что это <царство> и предвещено было Творцом, и без предвещания должно было считаться <находящимся> у Творца. Как тебе кажется: когда семя Авраама после первого обетования, согласно которому оно станет многочисленным как песок, получает также предназначение стать как звезды,[3] разве это не является знамением и земного, и небесного установления? Когда Исаак, благословляя Иакова, сына своего, говорит: *Даст тебе Бог от росы неба и от обилия земли*,[4] — разве это не примеры той и другой милости? **8.** Следует, наконец, обратить внимание на построение самого благословения. Ведь относительно Иакова, который является образом позднее появившегося и лучшего народа, т. е. нашего, первое обетование есть обетование небесной росы, второе — земного изобилия. Ибо сначала мы приглашаемся к небесному, когда от мирского отвергаемся, и таким образом впоследствии оказываемся предназначенными наследовать также земное. И Евангелие ваше[5] также гласит: *Ищите прежде Царствия Божьего, и это приложится вам*.[6] **9.** Однако Исаву он сначала дает[7] благословение земное и присовокупляет небесное, говоря: *От обилия земли будет обитание твое и от росы неба*.[8] Ведь установление в Исаве для

[1] Ср.: *1 Кор.* 15: 52–53.

[2] Интерполяция.

[3] Ср.: *Быт.* 22: 17.

[4] Ср.: *Быт.* 27: 28.

[5] Т. е. искаженное маркионитами Евангелие от Луки.

[6] См.: *Лк.* 12: 31.

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «обещает».

[8] См.: *Быт.* 27: 39.

иудеев, первенцев по рождению, но уступающих другим в любви, после насыщения <иудеев> Законом от земных благ через Евангелие верою направляется к небесным. Но когда Иаков видит во сне утвержденную от земли до неба лестницу и одних ангелов поднимающихся, других спускающихся и стоящего на ней Господа,[1] опрометчиво ли мы истолкуем ее как указывающую путь к небу,[2] по которому одни восходят, другие нисходят, ***[3] что определено судом Господа? **10.** Почему же он, когда проснулся[4] и ужаснулся сначала <этому> месту, обращается <затем> к истолкованию сна? Ведь, изрекши: *Как страшно сие место!* — говорит: *Это не что иное, как чертог Божий и это — врата небесные*.[5] Ибо он узрел Христа Господа, являющегося Храмом Божьим[6] и вратами,[7] <Господа,> через Которого идут на небо. И, конечно, он не упомянул бы врата неба, если бы у Творца невозможно было попасть на небо. Но есть и врата, которые принимают, и ведущая <туда> <дорога>,[8] уже проложенная Христом, о Котором <говорит> Амос: *Который устраивает Свое восхождение в небо*.[9] Конечно, не Себе одному, но и Своим, которые будут с Ним. **11.** Ибо говорит: *Облечешься в них, словно в украшение невесты*.[10] Так дивится Дух на устремившихся благодаря тому восхождению к Царствию Не-

[1] Ср.: *Быт.* 28: 12–13.

[2] Тертуллиан опровергает Маркиона, утверждавшего, что у иудеев мертвые пребывают в преисподней.

[3] Крейманн предполагает здесь лакуну: «а поскольку Господь стоит вверху, и это и то осуществляется по суду Господа».

[4] Ср.: *Быт.* 28: 16.

[5] Ср.: *Быт.* 28: 17.

[6] См.: *Ин.* 2: 19–21.

[7] См.: *Ин.* 10: 7.

[8] Вставка Крейманна.

[9] См.: *Ам.* 9: 6.

[10] См.: *Ис.* 49: 18.

бесному, говоря: *Летят, словно коршуны,*[1] *как облака летят и словно птенцы голубей ко Мне,*[2] — т. е. просто как голуби. Ведь *мы будем восхищены в облака навстречу Господу,*[3] — согласно апостолу, — т. е. Тому Сыну человеческому, идущему в облаках,[4] о Котором говорит Даниил, — и таким образом постоянно будем вместе с Господом[5] до тех пор, пока <Он пребывает > и на земле, и на небе, призывающий из-за неблагодарных того и другого завета[6] в свидетели сами стихии: *Слушай, небо, и преклони ухо, земля.*[7] **12.** И даже если бы Писание не протягивало мне столько раз руку небесной надежды, я вполне обладал бы предвосхищением также и этого <небесного> обетования, ибо у меня уже есть земная благодать; я ожидал бы нечто и с неба от Бога, владеющего так же и небом, как землей: так, я верил бы, что Христос, обещающий высшее, принадлежит Тому, Кто обещал низшее, Кто доказательства большего сотворил из малого, Кто сие провозглашение неслыханного, если угодно, Царства оставил одному лишь Христу, чтобы земная слава возвещалась через слуг, небесная же — через Самого Господа.[8] **13.** Но ты доказываешь, что Христос — иной, исходя из того, что Он возвещает новое Царство. Сначала приведи какой-нибудь пример милости <твоего бога>, чтобы я не имел оснований сомневаться в надежности столь великого обетования, на которое

---

[1] Про коршунов ни в Септуагинте, ни в Вульгате не говорится. В Септуагинте: «Кто эти, что летят (πέτανται), как облака и как голуби с птенцами (σὺν νεοσσοῖς)?» Ср.: *Иов.* 5: 7: «<...> а птенцы (νεοσσοί) коршуна летят (πέτονται) на высокие места». В оригинале: «и искры летят вверх».

[2] См.: *Ис.* 60: 8.

[3] См.: *1 Фес.* 4: 17.

[4] Ср.: *Дан.* 7: 13.

[5] Ср.: *2 Кор.* 5: 8.

[6] Букв.: «обетования».

[7] См.: *Ис.* 1: 2.

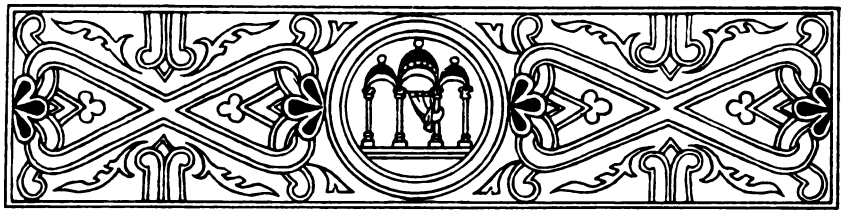
[8] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Бога».

уповаю, — ведь я научен <быть осмотрительным>; прежде всего, конечно, тебе следует доказать наличие какого-нибудь неба у того, который, как ты утверждаешь, обещает небесное. Но ныне ты зовешь на обед, но не показываешь дом, ссылаешься на царство, но не предъявляешь царский дворец. Как[1] твой Христос обещает небесное царство, не имея неба? Как он представил и человека, не имея плоти? О, призрак во всем! О, великое[2] надувательство и в том, что касается обетования!



[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Потому ли твой Христос обещает небесное царство, не имея неба, что (букв.: как) он представил и человека, не имея плоти?»

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «великого (обетования)».



Книга IV

Глава 1

В четвертой книге автор планирует обратиться к анализу самого Евангелия, которое Маркион, извратив, сделал своим. Слова Творца о новом законе предполагают изменение, а изменение — противоречие. Противоречивы и сами чувства Творца

1. Все высказывания и все заготовки нечестивого и святотатственного Маркиона мы вызываем на очную ставку с самим уже его Евангелием,[1] которое он, исказив, сделал своим.[2] А чтобы придать ему достоверность, он сочинил для него некое приданое — труд, названный из-за сопоставления противоположностей «Антитезами» и направленный на разделение Закона и Евангелия — чтобы, выделяя с его помощью двух богов, различных и имеющих каждый свой документ или, как чаще говорят, завет, защищать на этом основании веру в «Евангелие согласно "Антитезам"». **2.** Но и их, целенаправленно вступив в ближний бой, т. е. разбираясь по очереди с каждым из положений Понтийца, я разбил бы, если не было бы сподручнее обезвредить их в самом «Евангелии» и вместе с самим «Евангелием», которое они поддерживают. Впрочем, справиться

[1] Т. е. Евангелием от Луки, которое частично Маркион признавал.

[2] Ср.: «Книжка — моя, Фидентин, которую вслух ты читаешь: / Плохо читаешь когда, быть начинает твоей» (*Mart.* I, 38).

<с ними>, *отклоняя их доводы без рассмотрения*,[1] столь легко, что я, право, представлю их («Антитезы») приемлемыми, сочту их имеющими силу, заявлю, что они льют воду на нашу мельницу, чтобы они тем сильнее устыдились слепоты своего автора, став уже нашими «Антитезами» против Маркиона. **3.** И я даже признаю, что один план осуществлялся в ветхом установлении у Творца, другой — в новом у Христа. Я не отрицаю, что различаются образцы речи, заповеди добродетели, наставления в законе, пока, однако, все различия соответствуют одному Богу, Которым, как известно, они установлены и предсказаны. **4.** Некогда Исаия утверждал, что придет из Сиона закон и слово Господа — из Иерусалима;[2] иной, разумеется, закон и иное слово. Далее он говорит: *Будет судить среди народов и обличит весьма многочисленный народ*,[3] — т. е. <народ, состоящий> не из одного иудейского племени, но и из язычников, которые по новому закону Евангелия и новому слову апостолов подвергаются суду и обличаются перед самими собой за прежнее заблуждение, как только уверовали, а затем *перековывают*[4] *мечи на орала* **5.** и *копья*,[5] которые суть род охотничьих рогатин, *на серпы*[6], т. е. некогда дикие и свирепые страсти превращают в благие и приносящие добрый плод чувства. И опять: *Слушайте Меня, слушайте, народ Мой, и преклоните, цари,*[7] *ухо ко Мне, ибо закон произойдет от Меня и суд Мой в свет язычников*,[8] — <суд,> которым судил и постановил, что также и язычники подле-

[1] Выделенные курсивом слова являются переводом наречия *praescriptive*.

[2] Ср.: *Ис.* 2: 3.

[3] Ср.: *Ис.* 2: 4.

[4] Ср.: *Tert.* Adv. Marc., III, 21, 3, где употреблено будущее время глагола.

[5] У Тертуллиана употреблен редкий грецизм. См. прим. к соответствующей цитате из *Tert.* Adv. Marc., III, 21, 3.

[6] Ср.: *Ис.* 2: 4.

[7] Цитата согласно Септуагинте.

[8] Ср.: *Ис.* 51: 4.

жат просвещению через Евангелие и слово. Этот закон будет <упомянут> и у Давида: *безупречный*, ибо он совершенный, *направляющий душу*,[1] конечно, от идолов к Богу; это будет слово, о котором говорит тот же Исаия: *Ибо краткое слово сотворит Господь на земле*.[2] **6.** Ведь сокращенным является Новый Завет и освобожденным от мелочного бремени Закона. Но зачем искать чего-то большего, когда еще очевиднее и яснее самого света Творцом предвещается обновление через того же <пророка>: *Не вспоминайте о прошлом и о древнем не думайте*:[3] *старое прошло, новое начинается*;[4] *вот, Я творю новое, которое начнется ныне*.[5] Также через Иеремию: *Обновите у себя новую целину и не сейте в терние, и обрежьте крайнюю плоть сердца вашего*.[6] И в другом месте: *Вот, придет день, говорит Господь, и составлю для дома Иакова и для дома Иуды Новый Завет не в соответствии с Заветом, который Я установил с их отцами в день, когда принял решение о них, дабы вывести их из земли Египта*.[7] **7.** Так, Он обозначает прежний Завет как преходящий, показывая его изменяемым и обещая вечный в будущем. Ибо Он <говорит>[8] через Исаию: *Послушайте Меня и будете жить, и заключу с вами Завет вечный*, — добавляя, — *святость и верность*[9] *Давида*,[10] — дабы показать, что этот Завет осуществится во Христе, <происхо-

---

[1] См.: *Пс.* 19/18: 8. Цитата согласно Септуагинте, где, однако, «души» (мн. число).

[2] См.: *Ис.* 10: 23. Цитата согласно Септуагинте.

[3] См.: *Ис.* 43: 18.

[4] См.: *2 Кор.* 5: 17.

[5] См.: *Ис.* 43: 19.

[6] См.: *Иер.* 4: 3–4.

[7] См.: *Иер.* 38/31: 31–32.

[8] Вставка Крейманна.

[9] Sancta et fidelia Dauid. В *Tert.* Adv. Marc., III, 20, 5: religiosa et fidelia Dauid.

[10] См.: *Ис.* 55: 3. Цитата согласно Септуагинте.

дящем> из рода Давида по Марии. **8.** Его же (Христа)[1] <Исаия> образно предсказывал в ветви, которая произойдет от корня Иессеева.[2] Итак, если Он сказал, что иные законы, иные слова и новые установления заветов грядут от Творца с той целью, чтобы утвердить иные, лучшие, обряды также и самих жертвоприношений, и притом у язычников устами Малахии: *Нет Моего к вам благоволения, говорит Господь, и жертвоприношения ваши не приму из рук ваших, ибо от восхода солнца до заката прославляемо в язычниках имя Мое, и во всяком месте приносится жертва имени Моему, и жертва чистая*[3] (т. е. простая молитва от чистой совести), — то оказывается неизбежным, что любое возникающее при обновлении изменение начинает отличаться от того, <изменением> чего является, и вступать с ним в противоречие в силу отличия. **9.** Ибо, как нет ничего измененного, что не являлось бы отличным <от первоисточника>, так нет ничего отличного, что не являлось бы противоречащим <первоисточнику>. Следовательно, противоречие из-за отличия будет приписано Тому же, Кому будет принадлежать изменение из-за обновления. Тот, Кто установил изменение, Тот утвердил и отличие; Кто предсказал изменение, Тот предвозвестил и противоречие. Почему ты объясняешь разницу в делах различием сил? **10.** Почему ты, выворачивая наизнанку, обращаешь против Творца антитезы примеров, которые (антитезы) ты можешь распознать также в самих Его чувствах и волнениях? *Я*, — говорит, — *поражу и исцелю; Я*, — говорит, — *убью и оживлю*,[4] *производя*, — конечно, — *бедствия и творя*

[1] Крейманн перенес слова «Его же» в это место текста. В рукописи: «дабы показать, что этот Завет осуществится во Христе. Его же, <происходящего> из рода Давида по Марии, **8.** образно предсказывал в ветви, которая произойдет от корня Иессеева».

[2] См.: *Ис.* 11: 1.

[3] См.: *Мал.* 1: 10–11.

[4] См.: *Втор.* 32: 39.

мир.[1] Из-за этого ты даже имеешь обыкновение порицать Его — запрещающего то, что приказывает, и приказывающего то, что запрещает — за переменчивость и непостоянство. Итак, почему и антитезы ты не причислил к природным <свойствам> всегда противоречащего Себе Творца и не смог вспомнить хотя бы о том, что мир составлен, если не ошибаюсь, даже у понтийцев из различий соперничающих друг с другом элементов? **11.** Поэтому прежде ты должен был установить, что имеется один — бога света, другой — тьмы, дабы ты мог утверждать, что один — Бог Закона, другой — бог Евангелия. Впрочем, на основании очевидного предрешено, что <у Того,> Чьи свойства и дела проявляются посредством антитез, и таинства проявляются таким же образом.

Глава 2
Евангелие от Луки, которое фальсифицировал Маркион, нуждается в авторитете первых апостолов, поддержкой которых заручился Павел, учитель Луки

1. Это был наш краткий ответ на твои «Антитезы». Перехожу теперь к разбору Евангелия — не «иудейского»,[2] конечно, но понтийского — местами фальсифицированного, <перехожу> к тому, как оно было подготовлено, к его истории, с которой и начинаем.[3] Мы, прежде всего, утверждаем, что авторами евангельского документа были апостолы, которым сия обязанность возвещения Евангелия была назначена Самим Господом. Если среди них и были апостольские мужи,[4] однако не одни лишь они, но вместе с апосто-

---

[1] См.: *Ис.* 45: 7.

[2] Т. е. канонического.

[3] Перевод согласно пунктуации Кройманна.

[4] Apostolici. Не надо путать с термином, принятым в патрологии, относящей к «апостольским мужам» — свв. Климента Римского, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского и др.

лами [и те, что были после апостолов,][1] ибо проповедь учеников могла бы быть заподозренной в стремлении к славе, если бы ее не поддерживал авторитет учителей, более того, авторитет Христа; авторитет, который сделал апостолов учителями. **2.** В самом деле, в нас вложили веру: из апостолов — Иоанн и Матфей, вновь воспламенили ее: из апостольских мужей — Лука и Марк, основывающиеся на тех же самых принципах в том, что касается одного Бога-Творца и Его Христа, рожденного от Девы, исполнения Закона и пророков. Не имеет значения, что <в Евангелиях> разное расположение повествований, лишь бы было согласие в сущности веры, в чем <у них> с Маркионом согласия нет. **3.** Маркион, со своей стороны, Евангелию, своему, конечно, никакого автора не приписал, словно бы не было позволено тому <еретику> придумать название, кому было не зазорно извратить саму сущность. И я бы уже здесь мог остановиться, утверждая, что не следует признавать сочинение, которое не подымает чела, которое не проявляет твердости и не обещает надежности ни полным названием, ни необходимым указанием автора. **4.** Но мы предпочитаем вступить в борьбу на всех участках и не пренебрегаем ничем, что может рассматриваться как нам полезное. Ведь и из тех составителей <Евангелий>, которые у нас есть, Маркион, кажется, выбрал для заклания Луку. Но Лука не апостол, но апостольский муж, не учитель, но ученик, меньший, конечно, чем учитель;[2] настолько, во всяком случае, позднейший, насколько <он> последователь более позднего апостола — без сомнения, Павла, так что, даже если бы Маркион издал свое Евангелие под именем самого Павла, для веры было бы недостаточно одного лишь документа, лишенного поддержки <Павловых> предшественников. **5.** Потребовалось бы также то Евангелие, которое Павел получил, которому он поверил и пожелал вскоре, чтобы с этим Евангелием согласовывалось его собственное Еван-

[1] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[2] Ср.: *Мф.* 10: 24; *Лк.* 6: 40.

гелие; ведь ради того он пришел в Иерусалим для знакомства и совещания с апостолами, чтобы случайно не подвизаться напрасно,[1] т. е. чтобы верить согласно с ними и благовествовать согласно с ними. Наконец, когда он со знатоками вступил в общение и пришел к согласию относительно правила веры, они соединили свои десницы, а затем распределили проповеднические обязанности, дабы они <шли> к иудеям, Павел же — и к иудеям, и к язычникам.[2] Итак, если сам тот, кто просветил Луку, просил авторитета своих предшественников для своей веры и проповеди, насколько сильнее я буду требовать для Евангелия от Луки авторитета, который был необходим для Евангелия его учителя?

Главы 3–4
О критике Павлом апостолов Петра, Иоанна и Иакова; о позднейшем характере Евангелия, составленного Маркионом: критика и исправление всегда вторичны по отношению к своему объекту

1. Другое дело, если у Маркиона таинство христианской религии берет начало от ученичества Луки. Впрочем, если оно восходит к более раннему времени, то имеет, конечно, уже аутентичное обеспечение, благодаря которому оно дошло до Луки, дабы Лука мог быть принят посредством его свидетельства. **2.** Но ведь Маркион, натолкнувшись на Послание к Галатам Павла, бичующего даже самих апостолов как тех, кто неправильно подступает к евангельской истине,[3] и вместе с тем обвиняющего неких лжеапостолов,[4] извращающих Христово Евангелие, силится ниспровергнуть

[1] Ср.: *Гал.* 2: 2.

[2] Ср.: *Гал.* 2: 9.

[3] Ср.: *Гал.* 2: 11–14.

[4] Ср.: *Гал.* 2: 4. «Лжеапостолы» в Новом Завете упомянуты только в *2 Кор.* 11: 13 (см.: *Schmoller A.* Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Stuttgart, 1994. S. 530).

те Евангелия, которые принадлежат собственно апостолам и выходят под их именем или под именем апостольских мужей, чтобы, надо думать, достоверность, которую у них отнимает, придать своему Евангелию. **3.** Что же, даже если <Павлом> были обвинены Петр, Иоанн и Иаков, которые почитались столпами,[1] причина этого была очевидна: создавалось впечатление, что они изменяют совместную трапезу из-за лицемерия.[2] Однако, поскольку сам Павел стал всем для всех, дабы приобрести всех,[3] и у Петра мог быть такой замысел совершения чего-либо отличного от того, чему он учил. **4.** Далее, если лжеапостолы и вкрались, то также названа и их сущность, требующих обрезания и <соблюдения> иудейских праздников.[4] Кроме того, не за проповедь, но за их образ действий они клеймились Павлом, который равным образом заклеймил бы их, если бы они заблуждались в чем-либо, касающемся Бога Творца или Его Христа. Нужно, стало быть, эти факты разбирать по отдельности. Если Маркион жалуется на то, что апостолы были заподозрены в лицемерии и притворстве вплоть до искажения Евангелия, то он уже и Христа обвиняет, обвиняя тех, кого избрал Христос. Если же апостолы составили безукоризненное Евангелие, будучи порицаемы только за непостоянство в совместных трапезах, а лжеапостолы исказили апостольскую истину, и отсюда пошли наши Писания,[5] то что будет подлинным документом, который <не>[6] подвергся переработке подделывателей? Тот, который просветил Павла, а за ним Луку? Но[7] если этот документ был полностью уничтожен, будучи изглаженным из памяти как неким потопом, так и

[1] Ср.: *Гал.* 2: 9.

[2] Personarum respectu.

[3] Ср.: *1 Кор.* 9: 19.

[4] Ср.: *Гал.* 2: 3–4.

[5] Digesta.

[6] Вставка Крейманна.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Или».

наводнением фальсификаторов, то, стало быть, и у Маркиона нет его истинного. **5.** Или, если именно тот будет истинным, т. е. апостольским, который имеется лишь у одного Маркиона, каким образом он (т. е. документ)[1] оказывается созвучным с нашим, который считается принадлежащим не апостолам, но Луке? Или если тот, которым пользуется Маркион, не должен приписываться Луке только из-за созвучия с нашим, имеющим, стало быть, также и название искаженное, но является апостольским, то уже, стало быть, и наш, который с ним созвучен, равным образом является апостольским. «Но у него даже название искажено». **IV. 1.** Следовательно, надо взяться за канат спора,[2] поскольку прилагаемые с той и с другой стороны усилия, будучи равными, не могут перевесить одно другое. Я говорю, что мое <Евангелие> истинно, Маркион — что его; я утверждаю, что <Евангелие> Маркиона поддельное, Маркион — что мое. Кто рассудит нас, если не довод времени, наделяющий авторитетом то, которое окажется более древним, и присуждающий искажение тому, которое будет уличено как более позднее? Ибо насколько ложь является повреждением истинного, настолько необходимо, чтобы истина предшествовала лжи. **2.** Вещь будет предшествовать тому, что́ она претерпела, и материал — тому, что ему противоречит; в противном случае <будет> весьма нелепо нашему (если мы докажем, что наше — более древнее, а Маркиона — более позднее) казаться ложным прежде, чем у него появится от истины материал <для искажения>, и <Евангелию> Маркиона считаться вступившим в противоречие с нашим прежде, чем то было изда-

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и каким образом оказывается созвучным с нашим <тот>, который считается принадлежащим не апостолам, но Луке?»

[2] *Funis* ergo *ducendus* est. Ср.: Imperat aut servit collecta pecunia cuique, / tortum digna sequi potius quam *ducere funem*. «Деньги любому скопившему служат иль им управляют; / лучше канат не тянуть им витой, а за ним направляться» (*Hor.* Ep., I, 10, 47–48).

но, и, наконец, то оценивать как более истинное, которое более позднее, после стольких и столь великих уже сочинений и свидетельств христианской религии, вышедших в свет, которые, разумеется, не могли бы быть изданными без евангельской истины, т. е. до евангельской истины. **3.** Итак, что касается все-таки Евангелия от Луки, — так как его наличие у нас и у Маркиона выступает посредником <в нашем споре> относительно истины, — то наше <Евангелие> древнее Маркионова настолько, что ему даже сам Маркион некогда верил, когда даже деньги принес[1] вселенской Церкви в начале горения <своей> веры, извергнутые вскоре вместе с ним самим после того, как он отпал от нашей истины в свою ересь. Что теперь <нам делать>, если маркиониты будут отрицать даже вопреки его собственному письму, что первой его верой была наша? Что, если и письмо не признáют? **4.** Конечно, «Антитезы» не только допускают это, но и показывают. Их подтверждения мне вполне достаточно. Ведь если Евангелие, которое у нас называется «От Луки» — посмотрим, не оно ли и у Маркиона, — есть то самое, которое Маркион антитезами обличает как искаженное защитниками иудаизма для присоединения его к Закону и пророкам, чтобы они могли посредством этого и Христа оттуда[2] вывести, то, разумеется, он смог бы обличать только то, что обнаружил. **5.** Никто не бранит то, что грядет впоследствии, о котором не знает, что оно грядет. Исправление не предшествует проступку. Конечно, Маркион оказался первым и единственным исправителем Евангелия, пребывавшего разоренным со времен Тиберия до времен Антонинов, столь долго ожидаемый Христом, раскаявшимся уже в том, что Он поспешил послать апостолов без поддержки Маркиона! Как бы там ни было, ересь — дело человеческого безрассудства, а не божественного могущества, ересь, которая всегда именно так исправляет Евангелия — подделывая их, поскольку, если Маркион и ученик,

[1] Ср.: *Деян.* 4: 34–35.

[2] Т. е. из иудаизма.

он, однако, не выше учителя;[1] и если Маркион — апостол, то Павел говорит: *Я ли, они ли, мы так проповедуем*,[2] — и если Маркион — пророк, то *и духи пророков будут подвластны пророкам, ведь они — пророки не разорения, но мира*,[3] даже если Маркион — ангел, то его, по-другому проповедующего Евангелие, скорее нужно назвать анафемой,[4] чем проповедником Евангелия. Итак, исправляя, он подтверждает и то, и другое: и что наше <Евангелие> более раннее, ведь он исправляет то, что обнаружил существующим; и что более позднее то, которое он, составив из исправлений нашего, присвоил и обновил.

Глава 5
Канонические Евангелия опираются на авторитет апостольских Церквей. Маркион, не исправив апостольские Евангелия, подтвердил их истинность

1. В итоге получаем: если ясно, что то более истинно, что было прежде, прежде то, что <от начала>, <и> то[5] от начала, что от апостолов, будет, конечно, так же ясно, что передано от апостолов то, что будет неприкосновенным у апостольских Церквей. Посмотрим, какое молоко у Павла почерпнули коринфяне,[6] в соответствии с какой нормой галаты были наставлены на путь истинный, что читают филиппийцы, фессалоникийцы, ефесяне, что также возглашают теперь римляне, которым Евангелие, запечатленное своей кровью, оставили Петр и Павел. **2.** Есть у нас и Церкви — питомицы Иоанна. Ведь даже если Маркион отвергает его Откровение, однако чреда епископов, возведенная к своему началу, придет к

---

[1] Ср.: *Мф.* 10: 24.
[2] См.: *1 Кор.* 15: 11.
[3] См.: *1 Кор.* 14: 32–33.
[4] Т. е. проклятым, отлученным. Ср.: *Гал.* 1: 8.
[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «которое и».
[6] Ср.: *1 Кор.* 3: 2.

Иоанну как основателю. Так распознается родовитость и прочих Церквей. Итак, я заявляю, что у них — не только у апостольских, но и у всех соединенных с ними общностью таинства — это Евангелие Луки, которое мы ныне отстаиваем, в ходу с момента своего издания, Маркионово же большинству неизвестно. Оно никому не <становится> известно так, чтобы <при этом> не быть осужденным на том основании <, что оно неизвестно большинству>.[1] **3.** Есть, конечно, и у Маркиона «Церкви», но свои, настолько позднейшие, насколько самозваные, о происхождении которых если ты будешь разузнавать, легче обнаружишь, что оно отступническое, а не апостольское,[2] так как их родоначальник — Маркион или кто-нибудь из Маркионовой стаи. Создают соты и осы, создают «Церкви» и маркиониты. Тот же самый авторитет апостольских Церквей будет защищать и остальные Евангелия, которые у нас имеются благодаря им (Церквам) и в соответствии с ними; я говорю о Евангелиях Иоанна и Матфея, хотя даже и о том, которое издал Марк, говорят с уверенностью, что оно принадлежит Петру, чьим истолкователем был Марк. Ведь и Евангелие от Луки обычно приписывают Павлу. **4.** Допустимо же те Евангелия, которые опубликовали ученики, рассматривать как принадлежащие учителям. Таким образом, и по поводу этих[3] Маркион также должен быть вызван на суд, поскольку, оставив их без внимания, он предпочел остановиться на Евангелии Луки, словно и их, подобно этому Евангелию, не было у Церквей от начала. Но следует считать вероятным, что они существовали, скорее, с самого начала как более ранние, поскольку апостольские, как освященные вместе с самими Церквями. Впрочем, если апостолы ничего не издали, как получается, что издали скорее ученики, которые не могли бы быть учениками без некоего наставления учителей? **5.** Итак, если известно, что они (т. е. остальные Евангелия) также были у Церквей,

[1] Интерпретация Кройманна.

[2] Игра слов: Facilius *apostaticum* invenias quam *apostolicum* <...>.

[3] Т. е. Евангелий от Матфея, Иоанна и Марка.

почему Маркион не касается также и их, чтобы или исправить, если они фальсифицированы, или признать, если они не повреждены? Ибо для людей, которые искажают Евангелие,[1] естественно сильнее стремиться к искажению тех <Евангелий>, о большей признанности авторитета которых они знают. Потому они и лжеапостолы, что ложно изображали апостолов. Следовательно, поскольку он исправил бы те, которые нуждались в исправлении, если бы они были поврежденными, постольку он подтвердил, что не были повреждены те, которые он не счел подлежащими исправлению. **6.** Что же, он исправил то, которое счел поврежденным. Но и это он сделал без должного основания, ибо оно не было поврежденным. Ведь если апостольские дошли нетронутыми, а Евангелие Луки, которое находится в нашем распоряжении, настолько согласуется с изложенными в них положениями, что остается вместе с ними в пользовании у Церквей, то уже становится очевидным, что и Евангелие Луки было неповрежденным до святотатства Маркиона. В самом деле, когда Маркион простер к нему руки, тогда оно сделалось отличным от апостольских и противоречащим им. **7.** Итак, я дам его ученикам совет или те изменить, пусть и с опозданием, по образу своего, ***[2] чтобы оно казалось совпадающим[3] с апостольскими. Ведь они его ежедневно преобразуют в зависимости от наших ежедневных его обличений. Или пусть устыдятся своего[4] учителя, оказывающегося осмеянным и там и здесь, когда евангельскую истину то обходит молчанием, совестью <удерживаемый от ее извращения>, то бесстыдно ниспровергает. Мы пользуемся этими изложенными в немногих словах принципами, защищающими — когда мы налегке вступаем

[1] Тертуллиан имеет в виду тех «лжеапостолов», которые, по учению Маркиона, исказили Евангелия.

[2] Крейманн предполагает здесь лакуну и предлагает вставить слова: «или по их образу — свое».

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «они казались совпадающими».

[4] Вставка Крейманна.

в битву с еретиками относительно евангельской веры — как последовательность времен, указывающую на более позднее происхождение фальсификаторов, так и авторитет Церквей, покровительствующий апостольской традиции, ибо истина неизбежно предшествует лжи и происходит от тех, кем была передана.

Глава 6

Маркион убрал из Евангелия то, что противоречит его ереси, и сохранил то, что, как ему показалось, говорит в ее пользу. Именно сохраненное им и будет рассмотрено с учетом того, что Христос Маркиона не должен иметь ничего общего с Творцом

1. Но отсюда мы уже переходим к иному вопросу, само, как мы пообещали, Евангелие Маркиона вызывая на суд, намереваясь и таким образом доказать его поддельность. Разумеется, все, над чем он потрудился, в том числе и подготавливая «Антитезы», он собирает для того, чтобы, различие Ветхого и Нового Заветов устан<авливая, устан>[1]овить, соответственно, и своего Христа отделенным от Творца как принадлежащего иному богу, как чуждого Закону и пророкам. **2.** Разумеется, по этой причине он соскоблил все, противоречащее своему мнению, согласующееся с Творцом, словно вплетенное Его ревнителями, сохранил же соответствующее своему мнению. К последнему (т. е. сохраненному) мы обратимся, за последнее мы ухватимся: если оно будет ближе нам <,чем ему>, если оно ударит по предположению Маркиона, будет ясно, что и первое соскоблено из-за того же самого порока еретической слепоты, из-за которого сохранено и последнее. **3.** Таковым будет замысел и облик нашего сочиненьица при сохранении, разумеется, без изменений того требования, которое предъявляют обе стороны. Маркион утверждает, что один Христос есть тот, который во времена Тиберия неким неиз-

[1] Вставка Кройманна.

вестным богом был открыт для спасения всех народов, другой — Тот, Который Богом Творцом был предназначен для восстановления Иудейского государства, Тот, Который однажды <еще> придет. Между ними Маркион устанавливает великое и полное отличие — такое, какое существует между справедливым и добрым, между Законом и Евангелием, между иудаизмом и христианством. **4.** Здесь будет иметь место наш отвод дела без его рассмотрения,[1] отвод, которым мы утверждаем, что у Христа другого бога не должно быть ничего общего с Творцом; впрочем, следует провозгласить Христа принадлежащим Творцу, если Он сделал то, что Творцом было установлено, если осуществил Его пророчества, если поддержал Его законы, если исполнил Его обетования, если вновь явил Его чудеса, если преобразовал <Его> решения, если явил <в Себе> <Его> свойства и <Его> характерные особенности. Я прошу тебя, читатель, постоянно помни об этом <нашем> договоре и об этом принципе и приступай к исследованию: принадлежит ли Христос Маркиону или Творцу.

Глава 7
Анализ Евангелия Маркиона (ср.: Евангелие от Луки, 4: 31–37). О сошествии Христа, о месте Его сошествия, о Его учении в синагоге, о свидетельстве демона

1. <Маркион> заявляет, что в пятнадцатый год принципата Тиберия[2] Христос сошел[3] в галилейский город Капернаум, разумеется,

---

[1] Praescriptio.

[2] Ср.: *Лк.* 3: 1. Тиберий Клавдий Нерон — римский император с 14 по 37 гг. после Р. Х.

[3] Descendisse. Ср.: Καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν Γαλιλαίας — Et descendit in Capharnaum civitatem Galilaeae — **И҆ сни́де въ капернаꙋ́мъ гра́дъ галїле́йскїй** (*Лк.* 4: 31). Задача Тертуллиана здесь — объяснить

с неба, принадлежащего Творцу, в которое ранее сошел со своего. Итак, существовала ли некая очередность <в изложении событий>, чтобы прежде было описано, как он спускается со своего неба? В самом деле, почему я должен воздерживаться от порицания того, что не соответствует последовательному, логичному повествованию, всегда <у Маркиона> завершающемуся ложью? Пусть раз навсегда будет сказано ясно то, благодаря чему в другом месте[1] мы уже это[2] обсуждали: сходящий через Творца и притом вопреки Ему, мог ли Им быть допущенным и затем пропущенным на землю, которая также принадлежит Ему? **2.** Теперь же я, соглашаясь, что он сошел, требую <показать> дальнейшую последовательность событий при схождении. Не будем обращать внимание на то, что где-то <вместо слова *сошел*> поставлено слово *появился*. Слово *появиться* намекает на случайный, неожиданно брошенный взгляд, при котором очи в какой-то момент обратились к тому, что появилось вдруг; слово же *сойти* <указывает на то действие, которое,> пока оно происходит, разглядывается и привлекает взоры к происходящему. Также <слово *сошел*> подразумевает наличие последовательности событий и, таким образом, заставляет спросить, в каком обличии, в каком окружении, с какой стремительностью или неспешностью, а также в какое время дня и ночи он сошел; кроме того, кто видел его сходящим, кто сообщил <об этом>, кто удостоверил это дело, которое, конечно,

---

употребление в Евангелии от Луки глагола, обозначающего движение вниз. Κατῆλθεν — аорист от глагола κατέρχεσθαι «сходить, спускаться». Отметим, что формы от этого глагола в Новом Завете встречаются, кроме рассматриваемого места, один раз в Послании Иакова (*Иак.* 3: 15) и четырнадцать раз в текстах, принадлежащих Луке (*Лк.* 9: 37; *Деян.* 8: 5; 9: 32; 11: 27; 12: 19; 13: 4; 15: 1, 30; 18: 5, 22; 19: 1; 21: 3, 10; 27: 5); у Луки этот глагол, наряду со значением «спускаться», имеет также значения «приходить», «прибывать».

[1] Ср.: *Tert.* Adv. Marc., III, 23, 7.

[2] Т. е. то, что не соответствует последовательному, логичному повествованию (Крейманн).

не должно с легкостью приниматься на веру удостоверяющим. **3.** В самом деле, <является> возмутительным, что у Ромула Прокул был свидетелем его вознесения в небо,[1] а у Христа не нашлось того, кто возвестил бы о схождении его бога с неба, ***[2] словно тот иначе поднялся по той же лестнице обмана, чем этот спустился. Какое, однако, ему было дело до Галилеи, если он не был Христом Творца, Христом, для начала проповеди Которого эта область была предназначена, по словам Исаии: *Прежде это пей, делай <это> быстро, область Завулона и земля Неффалима, и прочие, что <населяете> приморскую <землю> и <землю за> Иорданом, Галилея языческая. Вы — народ, что сидит во тьме — смотрите на свет великий; вы, что населяете землю, сидя в тени смертной; свет взошел над вами?*[3] **4.** Хорошо <для нас>, что и бог Маркиона притязает на титул просветителя язычников, чтобы тем более быть должным, раз уж он сошел с неба, скорее сойти к Понту, чем в Галилею.[4] Однако, так как и место, и осуществление просвещения предстают перед Христом в соответствии с тем, что было предсказано, мы уже начинаем понимать, что Он — Тот, Кто был предвещен, показывающий в первом Своем появлении, что Он пришел не для ниспровержения Закона и пророков, но, скорее, для исполнения.[5] Ведь слова об этом Маркион соскоблил как позднейшую вставку. **5.** Но напрасно он отрицает, что Христос сказал то, что Он тут же частично совершил. Ибо Он исполнил пророчество, касающееся места: с неба — сразу в синагогу,[6] как обычно говорят: «Делай то, для чего мы пришли»; Маркион, изыми из Евангелия также и эти слова: *Я послан*

[1] Ср.: *Liv.* I, 16, 5–8.

[2] Кройманн предполагает здесь лакуну: «дабы нам пока так вести дело».

[3] См.: *Ис.* 9: 1–2 (цитата согласно Септуагинте); *Мф.* 4: 15–16.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «чтобы тем сильнее он был должен сойти с неба, впрочем, скорее сойти к Понту, чем в Галилею».

[5] Ср.: *Мф.* 5: 17.

[6] Ср.: *Лк.* 4: 16, 21.

только к погибшим овцам дома Израилева,[1] — и: *Нельзя отнять хлеб у сыновей и дать его псам*,[2] — дабы Христос не казался принадлежащим Израилю. **6.** Достаточно мне сделанного вместо сказанного. Убери слова моего Христа — заговорят <Его> деяния. Вот, Он пришел в синагогу: конечно, к погибшим овцам дома Израилева. Вот, хлеб Своего учения первым предлагает израильтянам: конечно, оказывает им предпочтение как сыновьям. Вот, другим его еще не уделяет: конечно, обходит их как собак. Кому же Он уделил бы <его> скорее, если не тем, кто чужд Творцу, если бы, прежде всего, не принадлежал Творцу? **7.** И, однако, каким образом мог быть допущен в синагогу столь неожиданно пришедший, столь неизвестный, о Чьей трибе, о племени, о семье, наконец, об <имени в> податном списке Августа, который в качестве вернейшего свидетеля Рождества Господня сохраняют римские архивы, никто до сих пор ничего не знал? Конечно, они (иудеи) помнили, что тот, об обрезании которого они не знали, не должен быть допущен в святая святых. Но даже если в синагогу входили все без разбора, однако не для того, чтобы учить, если только это не был прекрасно известный, испытанный, проверенный еще ранее для совершения этого самого <дела> или из другого места уполномоченный исполнить эту обязанность <человек>. *Изумлялись* же *все учению Его*. Конечно. *Потому что*, — говорит, — *в силе было слово Его*,[3] — не потому, что Он учил против Закона и пророков. Разумеется, ведь Он божественную речь, силу и благодать являл, скорее воздвигая, чем разрушая сущность Закона и пророков. **8.** В противном случае они не изумлялись бы, но ужасались; не дивились бы, но сразу отпрянули бы от ниспровергателя Закона и пророков и, прежде всего, проповедника другого бога, ибо Он не мог бы учить против Закона и пророков, и на этом основании — против Творца, не предпослав испове-

[1] См.: *Мф.* 15: 24.

[2] См.: *Мф.* 15: 26.

[3] См.: *Лк.* 4: 32.

дование противоположного и враждебного божества. Следовательно, поскольку ни о чем таком Писание не сообщает, кроме как о том, что одна лишь сила и мощь слова вызывала удивление, оно (Писание) скорее показывает, что Он учил согласно Творцу, ибо оно (Писание) не отрицало это, чем против Творца, ибо оно не указывало на это. **9.** И, таким образом, Он должен быть или признан как принадлежащий Тому, согласно Которому Он учил, или осужден как двурушник, если Он учил согласно Тому, против Которого пришел. Восклицает там же дух демона: *Что нам и Тебе, Иисусе? Ты пришел погубить нас; знаю, кто Ты, Святой Божий.*[1] **10.** Здесь я не буду заново исследовать, соответствовало ли это прозвание тому, которому и Христом не следовало называться, если он не принадлежал Творцу (в другом месте об именах уже был заявлен протест);[2] теперь же я рассматриваю, каким образом демон узнал, что находящийся перед ним так называется, притом что никогда ранее не было дано предсказания о нем богом неизвестным и вплоть до того времени немым, чьим святым демон не мог его назвать — <святым> того, кто был неизвестен и самому его (т. е. демона) Творцу. Что же такое, свидетельствующее о новом божестве, он (Маркионов Христос) произвел, благодаря чему он мог бы сойти за святого другого бога? **11.** Только то, что вошел в синагогу и не совершил даже на словах ничего против Творца. Следовательно, как демон никоим образом не мог того, о котором не имел понятия, признать Иисусом и Святым Божьим, так он признал Того, Которого знал. Ведь демон помнил и то, что пророк предвещал Святого Божьего,[3] и то, что *Иисус* есть имя Господне[4] в сыне Навэ.[5] Это и от ангела он узнал, согласно

---

[1] См.: *Лк.* 4: 34.

[2] Об имени *Эммануил* Тертуллиан писал в Adv. Marc., III, 12, об имени *Христос* — в Adv. Marc., III, 15, об имени *Иисус* — в Adv. Marc., III, 16.

[3] Ср.: *Пс.* 16/15: 10; *Деян.* 2: 27.

[4] Ср.: *Втор.* 28: 10.

[5] Naue (NAYH), т. е. Nun, согласно Вульгате (*Числ.* 13: 9/8 и 17/16); ср.: *Tert.* Adv. Marc., III, 16, 3.

нашему Евангелию: *Поэтому и то, что родится в Тебе, наречется Святым, Сыном Божьим,*[1] *и наречешь имя Ему Иисус.*[2] **12.** Но он имел, конечно, некоторое представление о Господнем установлении — хотя он и демон — больше, чем об установлении чуждом и еще не достаточно известном. В самом деле, он начал со слов: *Что нам и Тебе, Иисусе?* Не как к постороннему, но как к Тому, Кому принадлежат духи Творца. Ведь он не сказал: «Что Тебе и нам?» — но: «Что нам и Тебе?» — оплакивая себя и негодуя на свой жребий, уже видя который, он добавляет: *Ты пришел погубить нас.* **13.** Настолько ясно он увидел в Иисусе Сына Бога-Судии и Бога-Мстителя и, так сказать, свирепого Бога, а не того добрейшего, не умеющего губить и наказывать. Для чего мы начали с этого места? Чтобы показать, что даже демон признал Иисуса не чуждым и подтвердил, что Он — не чуждый, но принадлежит Творцу. «Но, — говоришь ты, — Иисус ругал его».[3] Разумеется, как исполненного зависти и дерзкого в самом исповедании, как неправо льстящего: словно бы величайшая слава Христа, желавшего, чтобы и ученики хвалились не подчинением духов,[4] но белой тогой спасения, заключалась в том, что Он пришел на погибель демонов, а скорее не для спасения людей. **14.** Или по какой еще причине Он ругал его? Если как солгавшего во всем, то, следовательно, Он не был ни Иисусом, ни вообще Святым Божьим; если как солгавшего частично, <а именно, в том,> что он признал Его Иисусом и Святым Бога, но Бога-Творца, то совершенно несправедливо Он ругал бы ощущающего то, что тот знал, что́ должен чувствовать и не предполагающего того, чего тот не знал, что́ должен предполагать: чуждого Иисуса и святого другого бога. **15.** А если порицание не имеет более достоверного объяснения, чем наше, то, следовательно, демон ничуть не солгал и был браним не за ложь;

---

[1] См.: *Лк.* 1: 35.

[2] См.: *Лк.* 1: 31.

[3] Increpuit. Ср.: *Лк.* 4: 35 (ἐπετίμησεν).

[4] Ср.: *Лк.* 10: 20.

ведь Сам <Господь> был Тем Иисусом, помимо Которого демон не мог признать никого иного; и, браня демона не за ложь, Иисус подтвердил, что Он — Тот, Которого признал демон.

Глава 8
Об имени Назорей, о захвате Христа толпой, об исцелении при возложении рук, об изгнании демона, об уходе в пустыню (ср.: Евангелие от Луки, 4: 16–30, 40–43)

1. Назореем, согласно пророчеству, должен был называться Христос Творца. По сей причине именно этим именем иудеи называют нас по Нему (Христу). Ибо и мы есть те, о которых написано: *Назореи убелены паче снега*,[1] — т. е. те, которые прежде были изжелта-бледны от пятен греха и черны от мрака невéдения. Христу же наименование Назорея должно было соответствовать благодаря убежищу, где Он был сокрыт в детские годы, <в>[2] которое, <находящееся> при Назарете, Он сошел,[3] спасаясь от Архелая, сына Ирода.[4] **2.** Я потому не пропустил это, что Христу Маркиона следовало отвергнуть все, что было связано также и с местами, относящимися к Христу Творца; ведь у Христа Маркиона в распоряжении было очень много городов Иудеи, которые не были столь явно переданы через пророков Христу Творца. Впрочем, Христос будет Христом пророков, где бы Он ни оказывался согласно пророкам. Однако отмечается, что и в Назарете Он также[5] ничего нового не проповедовал, пока по другой причине [из одной поговорки][6]

---

[1] См.: *Плач.* 4: 7. Цитата по Септуагинте.

[2] Вставка Крейманна.

[3] Descendit.

[4] Ср.: *Мф.* 2: 22–23.

[5] Как и в синагоге в Капернауме.

[6] Интерполяция. Намек на поговорку про врача: *Лк.* 4: 23.

не был, говорят, отвергнут.[1] Здесь, впервые отмечая тот факт, что на Него наложили руки, я должен уже относительно Его телесной сущности заранее дать пояснение, что не может считаться видением Тот, Который допускает прикосновение, и притом исполненное грубости, будучи удержанным, схваченным и повлеченным к стремнине.[2] **3.** Ведь даже если Он ушел, <пройдя> посередине,[3] <Он сделал это,> уже испытавший ранее принуждение и выпущенный впоследствии, а именно, успокоив, как Он имел обыкновение, волнение толпы или даже вырвавшись из нее, однако не обманув ее мглою, которая, если бы она была, вообще не была бы доступна ни для какого прикосновения. *Ведь осязать, как и быть осязаемым, тело лишь может*,[4] — имеется подобающее изречение даже светской мудрости. **4.** <Переходим> к главному: и Сам Он вскоре прикоснулся к другим, возлагая на них руки, разумеется, не могущие не быть осязаемыми, оказывал благодеяния исцелений, настолько истинные, настолько невообразимые, насколько <истинными и невообразимыми> были руки, которыми Он их оказывал. Следовательно, Он является Христом Исаии, исцеляющим болезни: *Он*, — говорит, — *устранил немощи наши и понес болезни*.[5] Греки же обычно употребляют глагол *нести*[6] вместо глагола *убирать*. Мне пока достаточно сказать об обетовании в общих чертах. Что бы ни лечил Христос, Он является моим. Переходим теперь к видам лечений. **5.** Впрочем, и освобождение от демонов есть лечение болезни. Итак, нечистые духи, словно по образцу уже приведенного ра-

---

[1] Ср.: *Лк.* 4: 29.

[2] Там же.

[3] Ср.: *Лк.* 4: 30.

[4] Tánger(e) en(im) ét tangí nisi córpus núlla potést res. См.: *Lucr.* I, 304. Пер. Ф. А. Петровского. Эту цитату Тертуллиан использовал и в другом сочинении, см.: De an., 5, 6.

[5] См.: *Ис.* 53: 4.

[6] Φέρειν.

нее примера, исходили <из одержимых> со свидетельством, вопя: *Ты еси Сын Бога*.[1] Какого Бога, пусть хотя бы здесь прояснится. «Но Он точно так же ругал их и велел замолкнуть». Ведь точно так же <, как и в предыдущем примере,> Христос желал быть признанным Сыном Божьим людьми, а не нечистыми духами, по крайней мере, Тот Христос, для Которого это было естественно, ибо Он послал ранее тех, благодаря которым мог быть узнан, и которые, конечно, были более достойными проповедниками <, чем бесы>. **6.** Тому подобало отвергать возвещение нечистого духа, у Которого в избытке было[2] возвещение <Духа> Святого. В свою очередь, тот, о ком никогда не было объявлено, если он, однако, хотел быть признан (он напрасно пришел, если этого не желал), не пренебрег бы свидетельством любой чуждой сущности, ибо[3] у него, сошедшего в чуждую <сущность>, не было <свидетельства> собственной. **7.** <Добавим> теперь еще и то, что ему как ниспровергателю Творца ничего не оставалось желать более, чем быть признанным Его духами и сделаться известным благодаря их страху; только вот Маркион отрицает возможность для своего бога внушать страх, доказывая, что пугает не благой <бог>, а <Бог->Судия, у Которого есть средства устрашения: гнев, свирепость, суд, отмщение, осуждение. Но демоны, конечно, отступали из-за страха — следовательно, они признавали Его Сыном Бога, внушающего страх: они не пренебрегли бы возможностью не отступать, если бы Он не внушал страх — и Он, изгоняя их приказом и бранью, а не увещеванием, как добрый, являл Себя именно внушающим страх. **8.** Или он потому кричал на них, что они боялись его, не желающего вызывать страх? Но каким образом он желал, чтобы они вышли, чего они не сделали бы, не будь у них страха? Итак, он уступил необходимости, так как повел себя иначе, чем требовала его природа, хотя мог,

---

[1] См.: *Лк.* 4: 41.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «в избытке были святые».

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «у которого».

будучи добрым, сразу пощадить их; он допустил и иной позор <— позор> лицемерия, когда допустил, чтобы демоны боялись его словно Сына Творца, дабы уже не своей силой изгонять демонов, но властью Творца. **9.** <Маркионов Христос> уходит в пустыню.[1] И это место обычно для Творца.[2] Следовало, чтобы Слово также явилось в теле там, где некогда действовало в облаке.[3] Подходил и для Евангелия облик местности, который был угоден Закону. Итак, пусть пустыня возвеселится,[4] это обещал Исаия. Удерживаемый толпой,[5] Он говорит: *Следует Мне и другим городам возвещать Царствие Бога*.[6] **10.** Показал ли он уже где-нибудь своего бога? Думаю, еще нет. Говорил ли он тем, которые знали также и иного бога? Думаю, нет. Следовательно, если и Он не объявлял о другом боге, и они не знали никакого бога, кроме Творца, то Он возвестил Царствие Того же Бога, Который, как Он знал, единственный был известен слушающим.

Глава 9
Об избрании рыбарей и об очищении прокаженного (ср.: Евангелие от Луки, 5: 1–15)

1. Почему из стольких родов занятий Он обратил внимание на рыбную ловлю, чтобы от нее призвать в апостольство Симона и сыновей Зеведеевых[7] (ведь не может казаться простым то событие, которому предстояло стать основой для повествования), говоря Петру, устрашенному огромным уловом: *Не бойся, ибо отныне будешь*

---

[1] Ср.: *Лк.* 4: 42.

[2] Ср., например: *Исх.* 3: 1–2; 19: 1–3.

[3] Ср.: *Исх.* 13: 21.

[4] Ср.: *Ис.* 35: 1.

[5] Ср.: *Лк.* 4: 42.

[6] См.: *Лк.* 4: 43.

[7] Ср.: *Лк.* 5: 1–11.

ловцом людей?[1] **2.** Ибо, сказав это, Он дал им понять исполнившееся пророчество, что Он есть Тот, Который возвестил через Иеремию: *Вот, Я пошлю многих рыбарей, и они будут ловить их*,[2] — т. е. людей. Затем они (рыбари), оставив лодки,[3] последовали за Ним, поняв, что именно Он есть Тот, Кто начал совершать вещи, о которых сказал. Иное дело, если Он пожелал избрать <кого-нибудь> из судовладельцев,[4] собираясь сделать когда-нибудь апостолом судовладельца Маркиона. **3.** Мы уже установили в пику «Антитезам», что основному положению Маркиона ничуть не содействует предполагаемое им различие между Законом и Евангелием, поскольку и это различие было установлено Творцом и даже предсказано в обетовании нового Закона, нового Слова и Нового Завета. Но так как он (Маркион) весьма решительно ссылается на некоего своего <находившегося> при Нем (Христе) συνταλαίπωρος («сострадателя») и συνμισούμενος («соненавистника»)[5] при очищении[6] прокаженного,[7] то я не прочь с ним («сострадателем и соненавистником») встретиться и

---

[1] См.: *Лк*. 5: 10.

[2] См.: *Иер*. 16: 16.

[3] Nauclis.

[4] Nauiculariorum.

[5] Так, по А. Гарнаку, Маркион называл любого своего единомышленника.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «в отношении очищения».

[7] Ср.: *Лк*. 5: 12–14. Представляется любопытным сопоставление *Лк*. 5: 12–14 с *Мк*. 1: 41, где говорится, о том, что Христос, разгневавшись (ὀργισθείς) на прокаженного (*вариант*: умилосердившись, σπλαγχνισθείς, над ним), «простер руку, коснулся его и сказал ему: хочу, очистись». Недовольство Христа прокаженным объясняется ветхозаветным запретом таким больным появляться в общественных местах, см.: *Лев*. 13: 46; *Числ*. 5: 2; *4 Цар*. 15: 5. Об исцелении прокаженного говорится также в *Мф*. 8: 2–4, ср.: *Лк* 17: 12–14; однако в этих местах не говорится о чувствах Христа. Исследователи отмечают, что объяснить замену переписчиками слова ὀργισθείς на слово σπλαγχνισθείς легче, чем обратную

замену. Однако утверждается, что, во-первых, характер внешних свидетельств в пользу ὀργισθείς менее выразителен, чем характер свидетельств в пользу σπλαγχνισθείς. Во-вторых, два пассажа в *Мк.*, в которых Христос представлен гневным (3: 5) или негодующим (10: 14), не побудили переписчиков исправить текст (см.: *Metzger B. M.* A textual commentary on the Greek New Testament. Stuttgart, 1994. P. 650). На последнее замечание можно возразить, что в *Мк.* 3: 5 и 10: 14 было бы весьма сложно (гораздо сложнее, чем в *Мк.* 1: 41) заменить слова μετ' ὀργῆς «с гневом» и ἠγανάκτησεν «вознегодовал» словами с противоположным значением: «И, воззрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их <...>» (*Мк.* 3: 5); «увидев <то>, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне» (*Мк.* 10: 14). Текстологи предполагают, что чтение ὀργισθείς либо было подсказано формой ἐμβριμησάμενος («рассердившись») в *Мк.* 1: 43, либо возникло из-за путаницы между похожими словами в арамейском (ср.: сир. *ethraham*, «он сжалился» и *ethra'em* «он разгневался»), см.: *Metzger B. M.* Op. cit. P. 65. Проанализируем эти два объяснения замены переписчиками σπλαγχνισθείς на ὀργισθείς. В Евангелии от Марка форма от глагола ἐμβριμᾶσθαι встречается только в двух местах (*Мк.* 1: 43 и 14: 5. См.: *Schmoller A.* Op. cit. S. 163). В *Мк.* 14: 3–5 рассказывается, что, когда женщина, разбив сосуд, возлила на голову Христу, находившемуся в это время в доме Симона-прокаженного, драгоценное миро, «некоторые, вознегодовав (ἀγανακτοῦντες)» (другое чтение: «ученики Его негодовали, διεπονοῦντο»), <...> роптали на нее (ἐνεβριμῶντο). Наличие параллелизма в *Мк.* 1: 41–43 (ὀργισθείς и ἐμβριμησάμενος) и в *Мк.* 14: 3–5 (ἀγανακτοῦντες [или διεπονοῦντο] и ἐνεβριμῶντο) позволяет предположить, что в данном случае мы имеем дело не с заменой переписчиками «σπλαγχνισθείς» на «ὀργισθείς» под влиянием встречающейся ниже формы «ἐμβριμησάμενος», а с использованием составителем греческого, а возможно, еще арамейского текста определенного набора слов в определенных контекстах. Так, в *Мк.* 10: 13–14 вместе с глаголом, имеющим значение «гневаться» (ἠγανάκτησεν), появляется слово со значением «порицать, укорять» (ἐπετίμησαν). Создается такое впечатление, что появление одного слова автоматически вызывает появление

другого. Известно, что евангельские изречения на арамейском языке играли «каламбурами, ассонансами, аллитерациями и рифмоидами» (см.: *Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 20). Этим объясняются некоторые кажущиеся странными сочетания, например, о падении сына (bᵉra) и быка (bᵉira) в колодец (bēra); греческие переписчики заменяют «сына» на «осла» (*Лк.* 14: 5) (см.: *Аверинцев С. С.* Указ. соч. С. 21). Вопросы возникают и при чтении нашего пассажа. Например, почему о том, что Христос «был рассержен» (ἐμβριμησάμενος) на прокаженного, сказано после слов о том, что Он его очистил? Исследователи переводят это причастие как «движимый глубоким чувством к нему» (см.: *Роджерс-Младший К. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 151). Причина некоторых шероховатостей, вероятно, кроется в несохранившемся арамейском варианте Евангелия, обороты которого при переводе на греческий, утратив свое звучание и специфику, оказались несколько неуклюжими и непонятными. Допустив, что чтение ὀργισθείς возникло из-за путаницы между похожими словами в арамейском (сир. *ethraham* «он сжалился» и *ethra'em* «он разгневался»), мы оказываемся вынужденными отнести это чтение ко времени составления греческого текста, т. е. к эпохе формирования новозаветного канона, оправдав переписчиков, которые едва ли, занимаясь своим делом, стали бы принимать в расчет арамейские слова. Отметим также, что в Евангелии от Марка формы от σπλαγχνίζεσθαι, кроме *Мк.* 1: 41, встречаются три раза. Во всех этих случаях, кроме *Мк.* 1: 41, при них имеется объект: «сжалился над ними» ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς (6: 34), «жаль Мне народа» σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον (8: 2), «сжалившись над нами» σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς (9: 22). Объект при глаголе σπλαγχνίζεσθαι есть также в *Мф.* 9: 36; 14: 14; 15: 32; 18: 27; *Лк.* 7: 13. Нет объекта при этом глаголе в *Лк.* 10: 33 и 15: 20 в конструкции «увидев / увидел его, сжалился» и в *Мф.* 20: 34, где можно предположить влияние исправленного варианта *Мк.* 1: 41. Заметим, что в Новом Завете объект отсутствует, кроме *Мф.* 5: 25 и *Откр.* 12: 17, как раз после форм глагола ὀργίζεσθαι, см.: *Мф.* 18: 34; 22: 7; *Лк.* 14: 21; 15: 28; *Еф.* 4: 26; *Откр.* 11: 18. Не утверждая, что чтение ὀργισθείς (это чтение

объяснить ему, прежде всего, смысл иносказательного закона, который на примере недопустимости прикосновения к прокаженному, более того, необходимости удаления его от любого общения[1] не позволял контактировать с запятнанным грехами человеком, с каковыми людьми и апостол также запрещает принимать пищу.[2] Ведь тот, кто вступает в общение с грешником, приобретает язвы грехов как бы от прикосновения. **4.** И, таким образом, Господь — желая, чтобы был глубже понят Закон, обозначающий духовное через плотское, и на этом основании не ниспровергая, но скорее воздвигая тот, который хотел сделать воспринимаемым более непосредственно — прикоснулся к прокаженному, от которого Бог, разумеется, не осквернился бы, будучи недоступным для порока, даже если человек и мог бы осквернриться. Стало быть, необходимость соблюдения Закона и недопустимость прикосновения к нечистому не будет приписываться Тому, Которого это прикосновение не запятнает. **5.** То, что это более соответствует моему Христу, я утверждаю, показывая, что оно не соответствует твоему. Ведь если он прикоснулся к прокаженному как противник Закона, обращая предписание Закона в ничто посредством пренебрежения нечистотой, каким образом мог бы осквернриться тот, у кого не было тела, которое оскверняется? Ведь призрак не мог бы осквернриться. Следовательно, тот, кто не мог осквернриться, будучи призраком, будет недоступным для порока уже не по божественной силе, но по ничтожеству призрака; и не может казаться презирающим нечистоту лишенный того, что́ пятнается; и, таким образом, не может казаться ниспровергающим Закон тот, кто избежал нечистоты из-за своего при-

находим в греческой рукописи **D**, V в., Cambridge; его отражают латинские рукописи: **a**, IV в., Vercelli, **ff²**, V в., Paris, **r¹**, VII в., Dublin) является в *Мк.* 1: 41 первоначальным, следует отметить, что чтение σπλαγχνισθείς на данный момент не может считаться единственно правильным.

[1] Ср.: *Лев.* 13: 44–46.

[2] Ср.: *1 Кор.* 5: 11.

зрачного состояния, а не благодаря явленной силе. **6.** Если же Елисей, пророк Творца, очистил одного лишь прокаженного Наамана-сирийца[1] из стольких прокаженных израильтян, то и это не говорит об инаковости Христа, словно бы лучшего в том отношении, что, будучи чуждым, Он очистил прокаженного израильтянина, которого его собственный Господь не мог очистить: ведь тем фактом, что сириец легче подвергся очищению, знаменуется то, что язычники более склонны†[2] к очищению во Христе — свете тех,[3] что покрыты семью пятнами главных пороков: идолопоклонством, богохульством, человекоубийством, прелюбодеянием, развратом, лжесвидетельством, обманом. **7.** Вот почему семикратно, словно по одному разу для каждого наименования, он омыл <его> в Иордане:[4] и чтобы очищение всей седмицы предсказать, и потому что сила и полнота одного омовения предрекалась лишь для Христа, грядущего утвердить в землях как <действенно> краткое слово,[5] так и омовение. В самом деле, Маркион и в этом находит противопоставление: Елисей нуждался в веществе, использовал воду и притом семикратно; Христос же — одним лишь словом и, произнеся его единожды, сразу явил исцеление. Словно я не осмелюсь и само слово отстаивать как принадлежащее Творцу: того следует скорее считать виновником любой вещи, кто является первым. **8.** Разумеется, невероятно, чтобы могущество Творца, которое однажды Словом произвело столь великую глыбу мира, создало словом средство от одного лишь порока![6] На основании чего скорее распознается Христос Творца, если не на основании силы слова? Но «потому Христос является иным, что <действует> иначе, чем Елисей, что господин[7] могуще-

[1] Ср.: *4 Цар.* 5: 9–18.
[2] Перевод предположительный.
[3] Ср.: *Лк.* 2: 32.
[4] Ср.: *4 Цар.* 5: 14.
[5] Ср.: *Рим.* 9: 28.
[6] Сказано с иронией.
[7] Т. е. Творец при создании мира.

ственнее своего слуги».[1] Что ты, Маркион, утверждаешь? Разве дело совершается рабами точно так же, как самими господами? Неужели ты не боишься навлечь на себя позор, если ты потому отрицаешь принадлежность Христа Творцу, что Он оказывается могущественнее слуги Творца, что[2] Он оказывается бóльшим по сравнению с ничтожностью Елисея, если только Он действительно больший? Ведь исцеление одинаково, хотя действие и отличается. Что более значительного явил твой Христос по сравнению с моим Елисеем? Более того: что великого явило слово твоего Христа, произведшее то же, что и река[3] Творца? **9.** В соответствии с этим разворачивается также и остальное. Ибо Он запретил ему разглашать <случившееся> в той мере, в какой это дело относилось к избеганию человеческой славы, и приказал исполнить установленный порядок в той мере, в какой это дело относилось к соблюдению Закона: *Ступай, покажись священнику и принеси дар, который предписал Моисей*.[4] Ведь иносказательные положения Закона как имеющего значение пророчества Он сохранял в создаваемых Им <его> образах, знаменовавших, что человек, бывший некогда грешником, как только он оказывается очищен словом Бога, должен принести дар Богу в храме, т. е. принести молитву и благодарение в церкви через Христа Иисуса, вселенского Священника Отца. **10.** Поэтому Он прибавил: *Чтобы было вам во свидетельство*,[5] — без сомнения, этим Он свидетельствовал, что Он не нарушает Закон, но исполняет;[6] этим Он свидетельствовал, что Он есть именно Тот, о Котором было возвещено, что Он примет на Себя их немощи и болезни.[7] Это столь

[1] Т. е. Елисея при очищении прокаженного.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «который».

[3] Ср.: *4 Цар.* 5: 14.

[4] См.: *Лк.* 5: 14.

[5] См.: *Лк.* 5: 14.

[6] Ср.: *Мф.* 5: 17.

[7] Ср.: *Ис.* 53: 4.

соответствующее и необходимое объяснение свидетельства льстец своего Христа Маркион старается не допустить, ссылаясь на кротость и мягкость <этого Христа>. Ведь Маркион говорит: «Он так повелел как добрый, кроме того, как знающий,[1] что всякий, кто был освобожден от проказы, исполнит обряды Закона». **11.** Следовательно, он напрасно сошел в качестве намеревающегося ниспровергнуть Закон, уступая исполнителям его. Напротив, как знающий их характер, он скорее должен был заранее воздействовать на тех, которых следовало отвратить от Закона, если он для этого пришел.[2] Что далее? Упорствовал ли он в доброте, т. е. в позволении соблюдать Закон, или нет? Если, будучи добрым, он продолжал так поступать, то он никогда не станет ниспровергателем Закона и не будет считаться принадлежащим другому богу, откладывая ниспровержения Закона, благодаря каковому <ниспровержению> можно было бы заявлять о нем как о Христе другого бога. **12.** Если он не оставался добрым, приступив впоследствии к ниспровержению Закона, то ложным будет свидетельство, которое он [впоследствии][3] представил им при исцелении прокаженного; ведь он отступился от доброты, когда стал ниспровергать Закон. Он уже стал злым, когда сделался разрушителем Закона, если он был добрым, когда был снисходительным к нему. Но и тем, что он допускал послушание Закону, он подтвердил его благость. Ибо никто не терпит повиновения злу. **13.** Стало быть, он зол и в том случае, если допустил послушание дурному Закону, и еще хуже в том случае, если пришел ниспровергателем благого Закона. Далее, если он, как знающий, что всякий, кто освободится от проказы, так поступит, предписал принести дар, то мог и не предписывать то, что, как он знал, будет сделано добро-

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и добрый, кроме того, знающий».

[2] Эти два предложения Крейманн помещает в этом месте. В рукописи они находятся в § 13 после слов: «будет сделано добровольно».

[3] Интерполяция, согласно Крейманну.

вольно. Почему он не промолчал, дабы человек повиновался Закону лишь по своей воле? Ведь тогда он мог бы в известной мере казаться проявившим свое терпение. **14.** Но он использует даже свой авторитет, подкрепленный весом свидетельства. Свидетельства чего, если не признания Закона? Конечно, не имеет значения, каким образом он подтверждает Закон: или как добрый, или как не имеющий никакой цели, или как терпеливый, или как переменчивый — только бы мне столкнуть тебя, Маркион, с твоей позиции. Вот Он предписывает исполнить Закон. **15.** Чем бы ни руководствовался Он, предписывая это, тем же самым Он мог руководствоваться и при произнесении речения: *Я пришел не нарушить Закон, но исполнить*.[1] Для чего, следовательно, тебе потребовалось выскабливать из Евангелия то, что <все равно> оказывается нетронутым? Ведь ты признал Его по доброте сделавшим то, что, как ты отрицаешь, Он сказал. Итак, известно, что Он сказал <это>, ибо <Он это> и сделал, и что ты, скорее, выскоблил слова Господа из Евангелия, чем наши <христиане их> вставили.

Глава 10
Об исцелении расслабленного и отпущении грехов, о наименовании «Сын Человеческий» (ср.: Евангелие от Луки, 5: 17–26)

1. Исцеляется и расслабленный, и притом в собрании, перед глазами народа.[2] Ибо *увидит*, — говорит Исаия, — *народ величие Господа и славу Бога*.[3] Какое величие и какую славу? *Укрепитесь, опущенные руки и ослабевшие колени*, — это будет означать паралич, — *укрепитесь, не бойтесь*;[4] не праздно пророк повто-

[1] См.: *Мф.* 5: 17.
[2] Ср.: *Лк.* 5: 17–26.
[3] См.: *Ис.* 35: 2.
[4] См.: *Ис.* 35: 3–4.

ряет «укрепитесь» и не впустую присовокупляет «не бойтесь», ибо вместе с восстановлением членов он обещает обновление сил: *Встань и возьми кровать твою*,[1] — и одновременно крепость души для того, чтобы не бояться тех, кто скажет: *Кто отпустит грехи, кроме одного Бога?*[2] **2.** Итак, есть у тебя уже исполнившееся пророчество и об особом излечении, и о том, что за ним следует. Узнай равным образом у того же пророка, что Христос прощает грехи: *Ибо*, — говорит, — *очень многим Он отпустит грехи их и Сам унесет*[3] *грехи наши*.[4] Ведь и выше от лица Самого Господа <сказано>: *Даже если грехи ваши — как розовое, словно снег выбелю, даже если они — как багряное, словно шерсть выбелю*.[5] Розовым цветом <Исаия> обозначает кровь пророков, багряным (как более славную) — кровь Господа. Также о прощении грехов <говорит> Михей: *Кто Бог, как Ты? Устраняющий беззакония и не вменяющий преступления в вину остатку Твоего наследия; и не удерживает Он гнев Свой во свидетельство, ибо † пожелал и милосердия; обратится и смилуется над нами; сбросит проступки наши и сбросит в пучину моря грехи наши*.[6] **3.** Но даже если ничего такого не было бы предсказано в отношении Христа, у меня были бы примеры этой благосклонности в Творце, обещающие мне и в Сыне любовь Отца. Я вижу ниневитян, добившихся прощения <их> преступления от Творца,[7] чтобы мне не сказать «также и от Христа», Который от начала действовал во имя Отца. Читаю, что пророк Натан сказал Давиду, признавшему свой грех против Урии: *И Господь изгладил грех твой, и ты не умрешь*;[8]

---

[1] См.: *Лк.* 5: 4.

[2] См.: *Лк.* 5: 1.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «уносит».

[4] См.: *Ис.* 53: 11.

[5] См.: *Ис.* 1: 18.

[6] См.: *Мих.* 7: 18–19.

[7] Ср.: *Ион.* 3: 10.

[8] См.: *2 Цар.* 12: 13.

точно так же <я читаю,> что и царь Ахав, супруг Иезавели, повинный в идолопоклонстве[1] и в крови Навуфея,[2] заслужил прощение благодаря раскаянию;[3] <и>[4] что Ионафан, сын Саула, загладил мольбой о прощении[5] вину нарушения поста.[6] **4.** Зачем мне рассказывать о самом народе, столько раз восстанавливаемом благодаря прощению грехов? <Восстанавливаемом,> разумеется, Тем Богом, Который предпочитает милосердие жертве[7] и раскаяние грешника — его смерти.[8] Итак, сначала тебе придется отрицать, что Творец когда-либо прощал грехи, а затем придется показывать, что Он и в Своем Христе ничего такого не предвещал: и таким образом ты подтвердишь новизну этой благосклонности Христа, нового, разумеется, если докажешь, что она не соответствует Творцу и не предсказана Творцом. **5.** Но уже вступив в спор в другом месте относительно положения — может ли отпускать грехи тот, за кем отрицается возможность их оставлять, и может ли прощать тот, кто не способен осуждать; и приличествует ли, чтобы извинял тот, против которого ничего не было совершено — здесь мы предпочитаем об этом напомнить, чем разбирать вновь. **6.** Относительно Сына Человеческого наше возражение будет двояким: и Христос лгать не может, будто Он является Сыном Человеческим, если действительно им не является, и о том, кто не был рожден от человека или от отца, или от матери, нельзя утверждать, что он Сын Человеческий. И, таким образом, надо обсуждать, в качестве Сына какого человека — отца или матери — Он должен рассматриваться. Если у Него Отец —

---

[1] Ср.: *3 Цар.* 21: 26.

[2] Ср.: *3 Цар.* 21: 1–19.

[3] Ср.: *3 Цар.* 21: 29.

[4] Вставка Крейманна.

[5] Ср.: *1 Цар.* 14: 45. Согласно Библии, Ионафана освободил народ.

[6] Ср.: *1 Цар.* 14: 27.

[7] Ср.: *Ос.* 6: 6; *Притч.* 21: 3.

[8] Ср.: *Иез.* 33: 11.

Бог, то, конечно, отец — не человек; если у Него <отец>[1] — не человек, остается, чтобы человеком была Его Мать; если у Него <Мать>[2] — человек, то очевидно, что Она Дева. Ведь Мать Того, Которому не дан человек в качестве отца, будет признана не имеющей мужа. Далее, Та, Которая будет признана не имеющей мужа, есть Дева. **7.** Однако речь будет идти о двух отцах — Боге и человеке, если мать не будет девой. Ведь будет иметь мужа, если не будет девой, а, имея мужа, сделает двоих — Бога и человека — отцами того, кто будет сыном и Бога, и человека. Такое рождение, вероятно, мифы приписывают Кастору или Геркулесу.[3] Если распределение происходит подобным образом, т. е. если Он Сын Человеческий от Матери, ибо не от Отца, от Матери же — Девы, ибо не от отца-человека, то это будет Христос Исаии, о Котором тот предвещает, что Его зачнет Дева.[4] **8.** Итак, Маркион, я не могу понять, по какой причине ты допускаешь, что Он — Сын Человеческий. Если <ты считаешь, что> у Него отец — человек, ты отрицаешь, что Он Сын Божий; если Он Сын в том числе и Бога, то ты делаешь Христа Геркулесом из мифа; если <ты считаешь, что> у Него только Мать — человек, то уступаешь Его мне; если <ты считаешь, что> у Него ни <Мать и ни>[5] Отец не являются людьми, то он вообще не Сын Человеческий, и неизбежно оказывается изрекшим ложь тот, кто сказал, что он является тем, кем не является. **9.** Одно может пособить тебе в твоих затруднениях: если ты дерзнешь или твоего бога, отца <твоего> Христа, назвать также человеком, как Валентин

[1] Вставка Крейманна.

[2] Вставка Крейманна.

[3] Обычно сыновьями Юпитера (соответственно, от Леды и Алкмены) считались Поллукс и Геркулес, в то время как Кастор и Ификл — сыновьями смертных супругов названных женщин (См.: *Ps.-Apoll.* III, 10, 7; II, 4, 8).

[4] Ср.: *Ис.* 7: 14.

[5] Вставка Крейманна.

поступил с Эоном,[1] или отрицать, что дева есть человек, чего и Валентин не делал. Как теперь <тебе поступать>, если у Даниила Христос определяется этим самым прозванием Сына Человеческого?[2] Разве <этого> не достаточно для доказательства того, что Христос был предсказан пророками? **10.** Ибо, называя Себя тем <прозванием>, которое было предвещено для принадлежащего Творцу Христа, Он, без сомнения, дает знать, что Он есть Тот Самый, о Котором было предвещено. Это, пожалуй, может показаться простой общностью имен — и, однако, мы, отстаивая положение о различии <двух богов>, утверждаем, что ни Христом, ни Иисусом <он>[3] не должен был называться, — но прозванию «Сын Человеческий», поскольку оно появляется случайно, трудно быть одинаковым <у разных субъектов> наряду с общим именем — ведь оно (прозвание) появляется по чистой случайности — особенно когда отсутствует причина, [та же самая,][4] из-за которой возникала бы общность. **11.** И поэтому, [если говорится, что и Маркионов Христос рожден от человека, тогда и ему будет подходить общее <с Христом Творца> прозвание. И будут два сына человеческих, как и два Христа и два Иисуса. Следовательно,][5] если собственное прозвание, имеющееся у того, в котором оно может быть объяснено, присваивается и другому, который имеет общее <с тем> имя, [но не прозвание,][6] также подозрительным будет уже общее имя в том, которому присваивается без причины общее прозвание, и следует, чтобы одним [и тем же][7] считался Тот,

---

[1] У еретика Валентина во второй четверице эонов, истекающих из Бездны (Βυθός) и Молчания (Σιγή), был помещен Человек (Ἄνθρωπος), супруг Церкви.

[2] Ср.: *Дан.* 7: 13.

[3] Вставка Крейманна.

[4] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[5] Крейманн исключает этот отрывок из текста Тертуллиана.

[6] Крейманн исключает эти слова из текста Тертуллиана.

[7] Крейманн исключает эти слова из текста Тертуллиана.

Кто оказывается более подходящим к принятию и имени, и прозвания, в то время как исключается другой, который не имеет общего прозвания, будучи лишен причины <для этого>. И не кто иной будет более подходящим к принятию того и другого, чем Тот, Который первым был наделен и именем Христа, и прозванием Сына Человеческого, т. е. Иисус Творца. **12.** Он будет увиден вавилонским царем в печи — четвертый вместе со Своими мучениками-свидетелями — подобно Сыну Человеческому;[1] Он же будет открыт непосредственно самому Даниилу как Сын Человеческий, идущий с облаками небесными[2] Судия, как показывает и Писание. **13.** Я говорил,[3] что <и> этого может быть достаточно о пророческом упоминании относительно Сына Человеческого. Но еще более важный аргумент мне доставляет Писание благодаря толкованию Самого Господа. Ведь когда иудеи — рассматривающие Его лишь как человека и еще не знающие о том, что Он — Бог, являющийся также Сыном Божьим, — с полным основанием полагали, что человек не может отпускать грехи, но только Бог, почему не в соответствии с их мыслями Он ответил им о человеке, — что тот имеет власть отпускать грехи, — указав словами о Сыне Человеческом на человека, если не потому, что желал поразить их самим наименованием Сына Человеческого из книги Даниила, чтобы показать, что Тот, Который отпускает грехи, является также и Человеком? **14.** — Тем, разумеется, единственным Сыном Человеческим в пророчестве Даниила, получающим власть[4] судить, и посредством нее, конечно, и власть отпускать грехи — ведь тот, кто судит, тот и оправдывает, —

---

[1] Навуходоносор говорит, что вид четвертого, ходящего среди огня вместе с брошенными в печь Седрахом, Мисахом и Авденаго (ср.: *Дан.* 3: 22), «подобен сыну Божьему» (ср.: *Дан.* 3: 91–93). О Сыне Человеческом говорится в *Дан.* 7: 13; ср.: *Дан.* 10: 16.

[2] Ср.: *Дан.* 7: 13.

[3] См. выше: Adv. Marc., IV, 10, 9.

[4] Ср.: *Дан.* 7: 14.

чтобы после устранения через воспоминание Писания того соблазна, им легче было узнать благодаря отпущению грехов, что Он Сам есть Сын Человеческий. В самом деле, нигде до сих пор Он не объявлял Себя Сыном Человеческим, — но впервые в этом месте, где впервые отпустил грехи, т. е. там, где впервые судил, когда оправдывал. **15.** Внимательно рассмотри, каковым является все то, на что противоположная сторона будет ссылаться, опровергая сказанное. Ведь она поневоле приходит к тому безумию, что начинает и отстаивать <для своего Христа прозвание> сына человеческого, дабы не делать его лжецом, и отрицать его рождение от человека, дабы не признавать его сыном девы. И если божественная власть, природа вещей и здравый смысл не допускают еретического безумия, то предоставляется и здесь удобный случай очень коротко выступить относительно сущности тела <Христа> против Маркиона с его призраком. **16.** Если <Христос> рожден — поскольку <Он назван> Сыном Человеческим — от человека, то <Его> тело <происходит> от тела. Конечно, тебе легче будет найти рожденного человека без сердца или мозга, подобно самому Маркиону, чем без тела, подобно Христу Маркиона. Ну что же, исследуй сердце или мозг Понтийца.

Глава 11
Об избрании мытаря, об Иоанне Крестителе, о назывании Христа Женихом, о новом вине и старых мехах, о притчах (ср.: Евангелие от Луки, 5: 27–39)

1. <Маркион> ссылается на избранного Господом мытаря,[1] словно на избранного противником Закона человека, чуждого Закону и не посвященного в иудаизм. Он забывает даже о Петре, человеке Закона, и, однако, не только избранном, но также стяжавшем сви-

[1] Ср.: *Лк.* 5: 27–32.

детельство о данном <ему> Отцом познании <Христа>.[1] Нигде прежде Маркион <, вероятно,> не читал, что о Христе было предвещено как о свете,[2] надежде[3] и чаянии язычников. Однако <Христос> с очевидностью показал преимущество иудеев словами, что врач нужен не здоровым, но больным.[4] **2.** Ибо если Он желал, чтобы больными считались язычники и мытари, которых Он избрал, то подтвердил, что иудеи, необходимость врача для которых Он отрицал, здоровы. Если это обстоит так, то <Маркионов Христос> некстати сошел <с неба> для ниспровержения Закона, словно для лечения болезни, ведь жившие согласно Закону были здоровыми, которые не нуждаются во враче. **3.** Как же получается, что он предложил притчу о враче, но не исполнил ее? Ибо никто не зовет врача как к здоровым, так и к чуждым настолько, насколько <чужд> человек Маркионову богу, имеющий своего Создателя и Защитника и <посланного> именно Им врача — Христа. Из этой притчи неизбежно следует, что врача, скорее, предоставляет Тот, Которому принадлежат страждущие. **4.** А откуда появляется Иоанн?[5] Внезапно — Христос, внезапно — Иоанн. Так у Маркиона <происходит> все, что у Творца имеет свое собственное совершенное устроение. Но прочее об Иоанне — в другом месте. Ибо следует отвечать на каждый встающий перед нами вопрос по очереди. Теперь я обращусь к доказательству того, что и Иоанн находится в согласии с Христом, и Христос — в согласии с Иоанном, как с пророком Творца[6] — Христос Творца, и посему да устыдится еретик, тщетно делая тщетным назначение Иоанна. **5.** Ибо, если бы совершенно ничего не исполнил Иоанн как являющийся, согласно Исаии, гласом вопию-

---

[1] Ср.: *Мф.* 16: 17.

[2] Ср.: *Ис.* 42: 6; 49: 6; *Лк.* 2: 32.

[3] Ср.: *Ис.* 51: 5.

[4] Ср.: *Лк.* 5: 31.

[5] Ср.: *Лк.* 5: 33–35.

[6] Исправление Кройманна. В рукописи: «с пророком Творца как».

щего в пустыне и подготовителем путей Господних[1] через проповедь и прославление покаяния,[2] если бы он не крестил вместе с другими также и Самого Господа,[3] никто бы не упрекал едящих и пьющих учеников Христа, сопоставляя их с постоянно постящимися и молящимися учениками Иоанна,[4] так как, если бы между Христом и Иоанном и последователями Того и другого не существовало бы ничего общего, — не было бы возможности сравнивать их, отсутствовал бы и повод к упрекам. **6.** Ведь никто не дивился бы и никто не беспокоился бы, если бы соперничающие друг с другом проповеди различных божеств не сходились бы между собой также и в отношении практик, прежде разойдясь в вопросе о гарантах этих практик. Поэтому Христос был Иоанна, и Иоанн — Христа, оба они — Творца и оба — проповедники и учителя от Закона и пророков. Если бы[5] Христос отверг практику Иоанна как принадлежащую другому Богу и стал бы защищать <Своих> учеников как с полным основанием ведущих себя иначе, — а именно как посвященных иному и враждебному божеству,[6] — но в действительности Он — смиренно объясняя, что не могут поститься сыны Жениха, доколе Жених пребывает с ними, но обещая, что впоследствии они будут поститься, когда у них Жених будет отнят[7] — не стал защищать учеников, но скорее пытался оправдать их, словно бы они были укоряемы не без причины, и не отверг практику Иоанна, но скорее признал ее [, сохраняя ее для времени Иоанна][8] как предна-

[1] Ср.: *Ис.* 40: 3.

[2] Ср.: *Мф.* 3: 1–2; *Мк.* 1: 4; *Лк.* 3: 3.

[3] Ср.: *Мф.* 3: 13–16; *Мк.* 1: 9–10; *Лк.* 3: 21; *Ин.* 1: 29–34.

[4] Ср.: *Лк.* 5: 33.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Но».

[6] Крейманн предлагает здесь мысленно продолжить фразу: «то дело бы обстояло иначе».

[7] Ср.: *Лк.* 5: 34–35.

[8] Интерполяция, по мнению Крейманна. Другое толкование: «сохраняя ее для обстоятельств Иоанна».

значающий ее для Своего времени; впрочем, Он отверг бы ее и защищал бы ее противников, если бы эта практика, которая уже тогда существовала, не была бы Его собственной практикой. **7.** Я узнаю моего Христа также благодаря имени Жениха, о Котором псалом говорит: *Он выходит, словно жених из брачного чертога, от края неба Его появление, и шествие Его до края его,*[1] — Который, радуясь Отцу, говорит: *Пусть ликует душа Моя в Господе; ибо Он облек Меня в облачение спасения и в одежду радости, словно жениха, увенчал Меня митрой, словно невесту* **.[2] Ибо Он к Себе причисляет и Церковь, о которой Тот же Дух говорит Ему: *Ты облечешься всем этим, как убранством невесты.*[3] **8.** Христос также приглашает к Себе эту невесту устами Соломона на основании призвания язычников, если только ты читал это: *Приди, невеста, из Ливана,*[4] — уместно упомянув Ливан, гору, название которой у греков служит для обозначения фимиама,[5] ибо Он берет Себе Церковь в невесты из <народов, бывших в плену> идолопоклонства. Отрицай теперь, Маркион, что ты окончательно обезумел. Вот ты нападаешь также и на закон твоего бога. Он не заключает браки, не допускает существование заключенных браков, не крестит никого, кроме безбрачных и скопцов, откладывает крещение до смерти или развода. Что же ты тогда его, Христа, делаешь женихом? Это имя принадлежит Тому, Кто соединил мужчину и женщину, а не тому, кто их разделил. **9.** Ты впал в заблуждение также и относительно того речения Господа, в котором Он, как кажется, разделяет новое и старое.[6] Ты надулся старыми мехами и опьянел

---

[1] См.: *Пс.* 19/18: 6–7.

[2] Крейманн предполагает здесь лакуну: «украсил Меня убранством». См.: *Ис.* 61: 10.

[3] См.: *Ис.* 49: 18.

[4] См.: *Песн.* 4: 8.

[5] Λίβανος — Ливан, горная цепь в Сирии; λίβανος — ладанное дерево; ладан.

[6] Ср.: *Лк.* 5: 36–39.

от нового вина, и, таким образом, к старому, т. е. к первоначальному Евангелию, пришил лоскут еретического новшества. Я хотел бы узнать, что здесь есть такого, что отличается от обычных действий Творца. Когда Он приказывает[1] через Иеремию: *Обновите для себя новую новину*,[2] — разве Он не отвращает от старого? Когда через Исаию об'являет: *Старое миновало*.[3] *Вот новое, которое Я творю*,[4] — разве Он не направляет к новому? Прежде мы утверждали, что это предназначение прежнего, обещанное именно Творцом, было осуществлено Христом под властью одного и того же Бога, Которому принадлежит и старое, и новое. **10.** Ведь и вино новое не вливает (т. е. в принципе не может вливать) в старые мехи тот, у кого не было старых мехов, и новую заплату никто не приставляет (т. е. в принципе не может приставлять) к ветхой одежде, кроме того, у кого есть и ветхая одежда; тот не делает (т. е. в принципе не может делать) что-либо, если это делать не следует, у кого <нет> того, из чего делать, если бы нужно было делать. Итак, если <Христос> привел притчу для того, чтобы показать, что Он отделяет новшество Евангелия от старины Закона, то этим Он показывал, что Ему принадлежит и то, от чего Он отделял. **11.** Об отделении[5] чужого не нужно было бы особо говорить, ибо никто не присоединяет свое к чужому, чтобы потом быть в состоянии отделять <свое> от чужого. Отделение возможно благодаря существованию связи, при расторжении которой оно и происходит. Итак, Он показал, что те вещи, которые Он разделил, ранее были одним,

[1] Исправление Крейманна. В рукописи: «приказал».

[2] См.: *Иер*. 4: 3.

[3] См.: *2 Кор*. 5: 17.

[4] См.: *Ис*. 43: 19.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Итак, если <Христос> привел притчу для того, чтобы показать, что Он отделяет новшество Евангелия от старины Закона, то показал, что то, от чего Он отделял, принадлежит Ему и не должно быть заклеймено посредством отделения чужого».

каковым они и оставались бы, если бы Он их не разделил. И, однако, если[1] мы признаём это разделение, то <признаём его как осуществляемое> посредством преобразования, увеличения, совершенствования. Как плод отделяется от семени, хотя плод происходит из семени, так и Евангелие отделяется от Закона, проистекая из Закона, иное — от него, но не чуждое, отличное, но не противоположное. **12.** И то, как Христос говорит, не является новым. Когда Он предлагает сравнения, когда отвечает на вопросы, — опровергая тех, кто их задает, — то исходит из семьдесят <седьмого> псалма: *Открою*, — говорит, — *в притче уста Мои*, — т. е. в сравнении; *изложу трудности*,[2] т. е. истолкую вопросы. Если бы Он хотел показать <Себя> человеком из другого народа, разумеется, показал бы это своеобразием речи.

Глава 12
О субботе, об оправдании учеников, растиравших колосья в субботу, об исцелении в субботу человека, имевшего сухую руку (ср.: Евангелие от Луки, 6: 1–11)

1. <Переходя к вопросу> о субботе,[3] я также предпошлю следующее: не могла бы возникнуть эта проблема, если бы Христос не проповедовал Бога субботы. Ведь не было бы обсуждения, почему Он отменяет субботу, если бы Он должен был ее отменить. Далее,

[1] Чтение согласно Кройманну. Согласно другому чтению — «так»: «И, однако, мы так признаём это разделение: посредством преобразования, увеличения, совершенствования, как плод отделяется от семени, хотя плод происходит из семени. Так и Евангелие отделяется от Закона, проистекая из Закона, иное — от иного, но не чуждое, отличное, но не противоположное».

[2] См.: *Пс.* 78/77: 2.

[3] Ср.: *Лк.* 6: 1–5.

Он должен был бы ее отменить, если бы принадлежал иному богу, и никто бы не дивился, что Он делает то, что Ему подобало делать. Следовательно, люди дивились потому, что не подобало Ему проповедовать Бога Творца и нападать на Его субботу. **2.** Чтобы разобраться с каждым основополагающим моментом — дабы не обращаться постоянно к одному и тому же при каждом доводе противника, опирающемся на некое новое установление Христа, — будет высказано следующее положение: потому о новизне каждого установления было обсуждение, что о новизне божества ничего до сих пор не было сообщено, как и не подвергнуто обсуждению ***,[1] и сама новизна каждого установления <Христа> не может быть использована <нашими противниками> для доказательства того, что Христом достаточно показана иная божественность, поскольку очевидно, что и сама новизна, о которой было объявлено Творцом, во Христе не должна вызывать удивление, к тому же следует, чтобы сначала иной бог был представлен, а затем было введено его учение, ибо бог придает значимость учению, а не учение — богу; если только и Маркион не от учителя получил столь извращенное писание, но от писания — учителя. **3.** Прочее, касающееся субботы, я объясняю так: если Христос устранял субботу, то Он поступал по примеру Творца, если действительно[2] при осаде города Иерихона Ковчег Завета, носимый вокруг стен семь дней,[3] включая субботу, по распоряжению Творца действием ниспроверг субботу, как считают те, которые и о Христе так думают, не ведая, что ни Христос не ниспровергал субботу, ни Творец, как мы скоро покажем. И однако Иисусом <Навином> тогда также была нарушена суббота, чтобы и это указывало на Христа. **4.** Даже если Он в

[1] Крейманн предполагает здесь лакуну: «было бы, если бы было сообщено». Согласно другому пониманию текста: «как и не было подвергнуто обсуждению <новое божество>».

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «поскольку».

[3] Ср.: *Ис. Нав.* 6: 3–4.

ненависти обрушился на самый торжественный день иудеев в качестве Христа не иудеев, то и ненавистью к субботе Он, признав Творца как Его Христос, следовал Ему, восклицающему устами Исаии: *Новомесячия и субботы ваши ненавидит душа Моя*.[1] Но мы знаем также и то, в каком смысле эти слова были сказаны. Однако следует также и в этой ситуации приступить к решительной защите в ответ на решительный вызов.[2] **5.** Теперь я буду рассматривать сам сюжет, в котором практика Христа показалась разрушавшей субботу. Были голодны <Его> ученики в тот день, сорванные колосья в руках растирали, нарушали, приготовляя пищу, праздничный покой. Христос оправдывает их и становится ответчиком в деле об оскорблении субботы;[3] обвиняют фарисеи.[4] Маркион истолковывает спорное положение[5] как (немного подразню <Маркиона> истиной моего Господа) <касающееся> «написанного и подразумеваемого».[6] Ведь предлог <констатировать такой спор> извлекается

[1] См.: *Ис.* 1: 14.

[2] Конъектура Крейманна. Согласно другому чтению: «В каком бы смысле эти слова ни были сказаны, мы знаем, что в подобной ситуации следует приступить к решительной защите против решительного вызова».

[3] Reus est sabbati laesi. Ср.: Laesa majestas «оскорбленное величие», т. е. государственная измена. В этом преступлении часто обвинялись христиане: «Каждый христианин мог быть привлечен к суду за нарушение закона о почитании цезаря, но он наказывался не как христианин и не за христианство, а как только противник культа цезарей, как человек, виновный в majestas». См.: *Поснов М. Э.* История христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 93.

[4] Ср.: *Лк.* 6: 1–5. У Тертуллиана асиндетон.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «положения».

[6] Букв.: «о Писании и воле», т. е., по словам Крейманна, спор о тексте Закона и намерении Законодателя. Такой спор, по мнению Маркиона, происходил между фарисеями и Христом, якобы софистически интерпретирующим слова Закона, а не поступающего согласно с ними.

из Писания Творца и из намерения Христа,[1] словно ***[2] из примера Давида, вошедшего в субботу в Храм и приготовившего пищу, дерзко преломив хлебы предложения.[3] **6.** Ибо и тот помнил, что сия привилегия (я говорю об освобождении от поста) была дана субботе изначально, когда сам этот день был открыт <евреям>. Ведь Творец, запрещая собирать манну на два дня, разрешил <так поступать> только в пятницу,[4] чтобы благодаря приготовлению пищи с вечера не допустить голода в праздник следующей субботы. **7.** Итак, в нашу пользу говорит то, что у Господа для нарушения — если так угодно маркионитам — субботы была та же самая причина <, что у Творца>; в нашу пользу говорит то, что Он, почтив субботу недопустимостью поста,[5] исполнил желание Творца. Кроме того, Он лишь в том случае нарушил бы субботу, а также <волю> Творца, если бы повелел ученикам поститься в субботу вопреки положению, «написанного и подразумеваемого» Творцом. **8.** И на том основании, что Он не отстаивает с твердостью интересы[6] учеников, но пытается оправдывать[7] их, что Он выставляет в качестве защитницы человеческую потребность, что Он сохраняет за субботой — в которую следует, скорее всего, не печалиться, чем не работать — больший

[1] Вместо ожидаемого *Творца*. Ср. ниже: Adv. Marc., IV, 12, 7, в конце.

[2] Здесь, по мнению Крейманна, лакуна: «не исходившего» (т. е. не следовавшего примеру Давида).

[3] Ср.: *1 Цар.* 21: 2–6.

[4] Ср.: *Исх.* 16: 5.

[5] Отметим, что, согласно 66-му Апостольскому правилу, постящиеся (речь идет о соблюдающих строгий пост) в субботу или в воскресенье клирики лишаются сана, а миряне подвергаются отлучению. Ср.: 55-е правило Трулльского Собора и 18-е правило Гангрского Поместного Собора. Единственное исключение из этого правила — строгий пост в Великую субботу.

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи употреблено прошедшее время глагола.

[7] Ср.: *Tert.* Adv. Marc., IV, 11, 6.

почет, что Он Давида и его спутников уравнивает в провинности и в прощении со Своими учениками, что Ему угодна снисходительность Творца, что по примеру Того Он и Сам выступает столь же благим, <— на основании всего этого> Он оказывается чуждым Творцу? **9.** Затем фарисеи начинают наблюдать, не станет ли Он лечить в субботу, дабы обвинить Его,[1] конечно, как нарушителя субботы, а не как исповедника нового бога. Ибо повсюду, пожалуй, я буду отстаивать наличие лишь одного этого обстоятельства, что другой †[2] Христос нигде не был проповедован. Фарисеи же, не обращая внимания на то, что Бог[3] условно предписал отдых от дел, от дел определенного вида, впали в полное заблуждение относительно закона о субботе. В самом деле, когда Он говорит о субботнем дне: *Всякое дело твое ты не будешь делать в него*,[4] — говоря «твое», Он указывает на человеческое дело, которое каждый делает в соответствии со своим ремеслом или занятием, а не на божественное. **10.** Дело же спасения и сохранения — не человеческое, но собственно Божье, как вновь говорится в Законе: *Не будешь делать*, — изрекает, — *никакое дело в этот <день>, кроме того, что будет делаться для всякой души*,[5] — т. е. ради освобождения души, поскольку Божье дело по спасению души может делаться также и через человека, однако Богом. Это намеревался совершить и Христос, будучи Человеком, как и Богом. Итак, желая привести их к этому пониманию Закона посредством исцеления сухой руки, Он спрашивает: *Позволено ли в субботу делать добро, или нет? Душу освободить, или погубить?*[6] **11.** Чтобы, разрешая то дело,

---

[1] Ср.: *Лк.* 6: 7.

[2] Крейманн предлагает такую реконструкцию: «что другой <бог> Христом нигде не был проповедован».

[3] Конъектура Кроймана. В рукописи: «Он».

[4] См.: *Исх.* 20: 10.

[5] См.: *Исх.* 12: 16.

[6] См.: *Лк.* 6: 9.

которое намеревался сделать ради души, напомнить им, какие дела закон субботы запрещал — а именно, человеческие — и какие предписывал — а именно, божественные, которые делались для всякой души, — Он назвал Себя Господином субботы,[1] поскольку оберегал субботу как Свое достояние. Даже если бы Он нарушил ее, поступил бы так с полным основанием как ее Господин <и> с еще бóльшим основанием как Тот, Кто установил ее. **12.** Но как Господин Он не совершенно нарушил ее, так что из этого уже может стать явным, что и тогда, при обнесении ковчега вокруг Иерихона,[2] суббота Творцом не была нарушена. Ведь было Божьим и то дело, которое Он Сам предписал, и которое установил ради душ Своих людей, душ, подвергавшихся опасностям войны. **13.** А если где-нибудь Он и заявлял о ненависти к субботам, говоря «ваши субботы»,[3] считая человеческими, а не Своими те, которые народ, полный грехов, чтящий Бога устами, но не сердцем,[4] отмечал без страха Божьего, то Своим субботам, т. е. тем, которые совершались бы согласно Его учению, Он придал иной статус: их через этого же пророка Он впоследствии объявляет истинными и приятными, и не подлежащими осквернению.[5] **14.** Так и Христос субботу, закон о которой сохранил, не совершенно упразднил, и ранее в деле учеников ради <их> души потрудившись, — ибо голодным дозволил утешение пищей, — и теперь сухую руку исцеляя, всегда добавляя к делам слова: *Я пришел не нарушить Закон, но исполнить*,[6] — даже если Маркион этим речением***[7] заградил Ему уста. Ибо Он и здесь исполнил Закон, истолковывая условие,

[1] Ср.: *Лк.* 6: 5.

[2] Ср.: *Ис. Нав.* 6: 3–4.

[3] Ср.: *Ис.* 1: 14.

[4] Ср.: *Ис.* 29: 13.

[5] Ср.: *Ис.* 58: 13; 56: 2.

[6] См.: *Мф.* 5: 17.

[7] По мнению Крейманна, здесь пропуск: «соскоблив это речение».

при котором тот действует, проливая свет на различие дел, совершая то, для чего закон субботнего покоя делает исключение, Своим благодеянием делая сам субботний день — освященный изначально благословением Отца[1] — более святым; т. е. тот день, в который Он оказал божественную помощь, что противник сделал бы в иные дни, дабы не прославлять субботу Творца и не совершать в нее причитающиеся ей деяния. **15.** Если в этот день[2] и пророк Елисей вернул к жизни умершего сына сунамитянки,[3] то ты, фарисей, и ты, Маркион, видишь, что <и> прежде делом Творца было оказывать в субботы благодеяния, освобождать душу, а не губить, <и> что Христос не ввел ничего нового, что по облику, по кротости, по милосердию, по предвещанию не принадлежало бы также Творцу. Ибо и здесь <Христос> исполняет пророчество об особом исцелении: укрепляются ослабевшие руки, как и ослабевшие колени у парализованного.[4]

Глава 13
О ночной молитве на горе, об избрании двенадцати апостолов, о пришествии множества иноземцев (ср.: Евангелие от Луки, 6: 12–19)

1. Конечно, Он благовествует Сиону и Иерусалиму о мире и всевозможных благах; конечно, Он восходит на гору и там проводит ночь в молитве,[5] и, разумеется, Отец Ему внимает. В таком случае разверни пророков и найди там всю эту последовательность собы-

[1] Ср.: *Быт.* 2: 3.

[2] В Библии не говорится, что воскрешение ребенка произошло в субботу. Напротив, там сказано, что день, в который его мать отправилась к пророку к горе Кармил, не был субботним (*4 Цар.* 4: 23, 25).

[3] Ср.: *4 Цар.* 4: 32–37.

[4] Ср.: *Ис.* 35: 3.

[5] Ср.: *Лк.* 6: 12.

тий: *На гору*, — говорит Исаия, — *высокую взойди, благовествующий Сиону, возвысь с силою голос Твой, благовествующий Иерусалиму*:[1] до сих пор они сильно *дивились учению Его, ибо Он учил как власть имеющий*.[2] И опять: *Потому узнает народ имя Мое в тот день* (какое имя, если не имя Христа?), — *что Я есть Тот, Который говорит*,[3] — ведь Он был Тот, Кто тогда говорил в пророках, Слово, Сын Творца. **2.** *Я пребываю здесь — доколе есть время — на горах как благовествующий слушание о мире, как благовествующий о благе*; также Наум, один из двенадцати <малых пророков, говорит>: *Вот, быстры на горе ноги Благовествующего мир*.[4] О гласе же ночной молитвы к Отцу явно <говорит> псалом: *Боже Мой, Я вопию днем — и Ты <не> услышишь, и ночью — и не будет это для Меня тщетным*.[5] И в другом отрывке псалом <повествует> о месте и этом же гласе: *Гласом Моим Я воззвал к Господу, и Он услышал Меня со святой горы Своей*.[6] **3.** Тебе представлено Его имя, пред тобой — действие Благовествующего, пред тобой — указание на горное место, на ночное время, на звук голоса и внимание Отца, пред тобой — Христос пророков. Почему же Он избрал двенадцать апостолов,[7] а не какое-нибудь другое количество? Чтобы и на этом основании я мог истолковать Его как моего Христа, предсказанного не только словами пророков, но и знаками деяний.[8] **4.** Ибо образы этого числа я обнаруживаю у Творца:

---

[1] См.: *Ис.* 40: 9.

[2] См: *Мк.* 1: 22; *Мф.* 7: 29; ср.: *Лк.* 4: 32.

[3] См.: *Ис.* 52: 6.

[4] См.: *Наум* 1: 15; ср.: *Ис.* 52: 7.

[5] См.: *Пс.* 22/21: 3.

[6] См.: *Пс.* 3: 5.

[7] Ср.: *Лк.* 6: 13–16.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Почему же он <Христос Маркиона> избрал двенадцать апостолов, а не какое-нибудь другое количество, чтобы и на этом основании я не мог истолковать его как моего Христа, предсказанного не только словами пророков, но и знаками деяний?»

двенадцать источников Елима,[1] двенадцать драгоценных камней на жреческом одеянии Аарона,[2] двенадцать камней, выбранных Иисусом <Навином> из Иордана и положенных в Ковчег Завета.[3] Ибо было предвещено, что апостолы именно в таком количестве, словно источники и потоки, будут орошать прежде сухой и пустынный без познания Бога мир язычников — как <Он говорит> и через Исаию: *Положу в земле безводной реки*[4] — словно драгоценные камни, будут озарять священную одежду Церкви, которую надел Христос — Первосвященник Отца, — словно камни, которые из купели Иордана истинный Иисус выбрал и взял в святилище Своего Завета, будут тверды верой. **5.** Какой подобный довод в защиту числа <«двенадцать»> годится для Христа Маркиона? Не может казаться сделанным им случайно что-то, что может казаться сделанным моим Христом неслучайно. Дело будет принадлежать тому, у которого обнаруживается приготовление к этому делу. <Господь> изменяет и имя *Симон* на имя *Петр*,[5] так как и Творец преобразовал имена Авраама,[6] Сарры[7] и Авзеса,[8] назвав последнего Иисусом и добавив слоги к двум первым именам. А почему <Он назвал его> Петром? **6.** Если из-за силы веры, то многие вещества, также твердые, могли бы предоставить <имя> от своего <названия>. Или потому что Христос — Скала и Камень? Так как мы читаем, что Он положен как камень преткновения и скала соблазна.[9] Опускаю

---

[1] Ср.: *Числ.* 33: 9.

[2] Ср.: *Исх.* 28: 17–21.

[3] В Библии не сказано, что камни были положены в Ковчег Завета. Ср.: *Ис. Нав.* 4: 4–9.

[4] См.: *Ис.* 43: 19.

[5] Ср.: *Лк.* 6: 14.

[6] Ср.: *Быт.* 17: 5.

[7] Ср.: *Быт.* 17: 15.

[8] Т. е. Осии, ср.: *Числ.* 13: 17.

[9] Ср.: *Ис.* 8: 14.

остальные слова. Итак, Он пожелал предоставить любимейшему ученику имя из Своих символических обозначений в качестве его собственного, более близкое, думаю, чем <какое-нибудь иное, взятое Им> из не Своих <обозначений>. Приходит множество людей из Тира и из других областей, даже из заморских.[1] Это учитывал псалом: *И вот иноплеменники и Тир, и народ эфиопов, — они были там. Матерь-Сион, — скажет человек, — и человек рожден в ней*, — ибо Бог родился человеком, — *и воздвиг ее*,[2] — волею Отца, дабы ты знал, что тогда язычники пришли к Нему как к Тому, Который, будучи Богом, родился человеком, чтобы по воле Отца воздвигнуть Церковь также и из иноплеменников. **7.** Так и Исаия: *Вот те приходят издалека, а эти приходят с севера и моря, иные же — из земли персов*.[3] О них вновь: *Возведи очи свои и посмотри вокруг: все собрались*.[4] О них ниже, глядя на неизвестных и чужих: *И скажешь сердцу своему: Кто мне родил их?* Далее: *Кто мне взрастил этих? А эти где у меня были?*[5] Неужели это не Христос пророков?! И кто будет Христом маркионитов? Если <им> нравится извращенность, — тот, кто не Христос пророков.[6]

Глава 14
О провозглашении блаженными нищих, алчущих, плачущих и ненавидимых за Сына Человеческого (ср.: Евангелие от Луки, 6: 20–22)

1. Перехожу теперь к обычным Его изречениям, которыми Он вводит Свое особенное учение, к эдикту, так сказать, Христа: *Бла-*

[1] Ср.: *Лк.* 6: 17–19.

[2] См.: *Пс.* 87/86: 4–5.

[3] См.: *Ис.* 49: 12.

[4] См.: *Ис.* 49: 18.

[5] См.: *Ис.* 49: 21.

[6] «Извращенность», очевидно, в том, что Христос неотделим от традиции пророков.

женны нищие, — ведь таков неизбежно будет перевод слова, находящегося в греческом тесте, — *ибо их есть Царствие Божье.*[1] Уже само то, что Он начинает с благословений, свойственно Творцу, Который все, что создавал, освящал именно благословением.[2] *Излило,* — говорит, — *сердце Мое Слово наилучшее.*[3] **2.** Наилучшим Словом, а именно Словом благословения, будет то, Которое познаётся как Зачинатель Нового Завета на основании того, что есть в Ветхом. Что, стало быть, удивительного, если <Господь> начал беседу со слов такого рода в соответствии с чувствами Творца, Который всегда почитал, утешал, защищал нищих, бедных, униженных, а также вдов и сирот, и отмщал за них так, чтобы ты мог считать эту, словно бы частную, милость Христа ручейком из источников Спасителя?[4] **3.** Действительно, я не знаю, куда направиться при столь великой частотности подобных слов, словно <бы я находился> в лесу или на лугу, или в плодовой роще. Всюду, где только ни выпадет, мне следует брать факты. Псалом восклицает: *Давайте суд сироте и нищему, с униженным и бедным поступайте справедливо, освободите бедного и нищего из руки грешника.*[5] **4.** Также семьдесят первый псалом: *По справедливости Он будет судить нищих народа и спасет сыновей бедняков;*[6] и в следующем фрагменте — о Христе: *Все народы будут служить Ему,*[7] — ведьДавид начальствовал над одним иудейским племенем, дабы никто не думал, что это сказано о Давиде, так как и он заступался за униженных и страдающих от нужды, — *ибо Он избавил,* — говорит, —*нищего от властителя; пощадит нищего и бедного и спасет души бедных, у лихвы и несправедливости выкупит их*

---

[1] См.: *Лк.* 6: 20.
[2] Ср.: *Быт.* 1: 22.
[3] См.: *Пс.* 45/44: 2.
[4] Ср.: *Ис.* 12: 3.
[5] См.: *Пс.* 82/81: 3–4.
[6] См.: *Пс.* 72/71: 4.
[7] См.: *Пс.* 72/71: 11.

души, и почтенно имя их перед ликом Его.[1] **5.** Также: *Да обратятся грешники в ад, все язычники, забывающие Бога, ибо не до конца будет забыт нищий; терпение бедных не погибнет окончательно.*[2] Также: *Кто, как Бог наш, Который обитает в вышних и призирает на небо и на землю; Который поднимает нищего из праха земного и из навоза возвышает бедного, чтобы посадить его с князьями народа,*[3] — конечно, в Царствии Своем? **6.** Так и ранее, в книге Царств, Анна, мать Самуила, духом воздавая славу Богу, говорит: *Который поднимает бедного из праха земного и <из навоза возвышает> нищего, чтобы посадить его с властителями народа и на тронах славы,*[4] конечно, царских. Через Исаию же как нападает Он на притеснителей нуждающихся! *Для чего вы сожгли Мой виноградник, и награбленное у нищего <находится> в домах ваших? Почему вы причиняете вред народу Моему и смущаете лицо нищих?*[5] И опять: *Горе тем, которые пишут негодное! Ведь пишущие пишут неподобающее, уклоняясь от правосудия для нищих и похищая права бедных народа Моего.*[6] **7.** Этого правосудия Он требует также для сирот и вдов, которые равным образом нуждаются в утешении: *Давайте суд сироте и поступайте справедливо со вдовой, и приходите — примиримся, — говорит Господь.*[7] Того, в ком есть столь великая любовь к любому состоянию униженности [Творца],[8] будет и Царствие, которое обещано Христом. **8.** Его любовь уже давно распространяется на тех, которым оно обещано. Ведь даже

[1] См.: *Пс.* 72/71: 12–14.

[2] См.: *Пс.* 9: 18–19.

[3] См.: *Пс.* 113/112: 5–8.

[4] См.: *1 Цар.* 2: 8.

[5] См.: *Ис.* 3: 14–15.

[6] См.: *Ис.* 10: 1–2.

[7] См.: *Ис.* 1: 17–18.

[8] Вставка, по мнению Кройманна.

если ты думаешь, что обетования Творца касались земного, обетования же Христа — небесного, то в нашу пользу говорит то, что небо до сих пор не являло себя принадлежащим кому-то иному, кроме Того, Кому принадлежит земля; в нашу пользу говорит то, что Творец обещал даже меньшее, чтобы мне было легче поверить Ему и в большем, чем тому, кто никогда прежде на основании меньшего не воздвигал веру в свою щедрость. **9.** *Блаженны алчущие, ибо они насытятся.*[1] Я мог бы это положение отнести к предыдущему — поскольку алчущими являются как раз бедные и нищие, — если бы и это обетование Творец ранее не дал особым образом, а именно в качестве подготовки Своего Евангелия; ибо Он через Исаию о тех, — которых намеревался призвать от края земли, конечно, о язычниках — говорит: *Вот, быстро и легко придут они,*[2] — быстро: как спешащие в конце времен, легко: как не обремененные ветхим Законом, — *не будут алкать и не будут жаждать.*[3] **10.** Стало быть, они насытятся; а таковое <обетование>, конечно, дается лишь алчущим и жаждущим. И опять: *Вот,* — говорит, — *те, что служат Мне, насытятся, вы же будете алкать; вот те, что служат Мне, будут пить, вы же будете жаждать.*[4] Рассмотрим и эту антитезу: не окажется ли она содействующей Христу. Как бы там ни было, то, что Он обещает алчущим насыщение, происходит из <Писания> Творца. *Блаженны плачущие, ибо будут смеяться.*[5] **11.** Взгляни на изречение Исаии: *Вот те, что служат Мне, будут наслаждаться, вы же будете пристыжены; вот те, что служат Мне, возликуют в радости, вы же будете кричать от сердечной скорби.*[6] Разглядим[7] и эту антитезу

[1] См.: *Лк.* 6: 21.
[2] См.: *Ис.* 5: 26.
[3] См.: *Ис.* 49: 10.
[4] См.: *Ис.* 65: 13.
[5] См.: *Лк.* 6: 21.
[6] См.: *Ис.* 65: 14.
[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Разгляди».

в словах Христа. Разумеется, наслаждение и ликование в радости обещано тем, которые находятся в противоположном состоянии: печали, скорби, тревоге. **12.** В самом деле, сто двадцать пятый псалом гласит: *Те, которые сеют в слезах, будут жать в ликовании.*[1] Далее, ликующим и радующимся так же подходит смех, как печалящимся и скорбящим — плач. Итак, Творец, предвещая причины для смеха и плача, первым сказал о том, что плачущие будут смеяться. **13.** Следовательно, Тот, Кто начал с утешения бедных, униженных, алчущих и плачущих, пожелал сразу явить Себя Тем, на Которого Он указал через Исаию: *Дух Господа на Мне, потому что Он помазал Меня благовествовать бедным*[2] *— блаженны нищие, ибо их есть Царствие Небесное*;[3] *послал Меня исцелять сокрушенных сердцем*[4] *— блаженны алчущие, ибо они насытятся*;[5] *утешать удрученных*[6] *— блаженны плачущие, ибо будут смеяться*;[7] *дать сетующим на Сионе славу и вместо пепла радость помазания, и одежду славы вместо духа уныния.*[8] **14.** Если Христос, придя, сразу это исполнил,[9] то или Он является Тем, Кто предрек, что Он придет для этого, или, если Тот, Кто предрек, еще не пришел — смешно, но сказать необходимо — Он, вероятно, поручил <это> Христу Маркиона. *Блаженны будете вы, когда люди возненавидят вас и будут укорять, и отвергнут имя ваше как негодное из-за Сына Человеческого.*[10] **15.** Этими

[1] См.: *Пс.* 126/125: 5.
[2] См.: *Ис.* 61: 1.
[3] См.: *Мф.* 5: 3; *Лк.* 6: 20.
[4] См.: *Ис.* 61: 1.
[5] См.: *Лк.* 6: 21.
[6] См.: *Ис.* 61: 2.
[7] См.: *Лк.* 6: 21.
[8] См.: *Ис.* 61: 3.
[9] Игра слов: Haec si statim *admi*ssus Christus *admi*nistravit.
[10] См.: *Лк.* 6: 22.

словами Он, без сомнения, побуждает к терпению. Разве меньше <побуждает к этому> Творец через Исаию? *Не бойтесь бесчестия от людей и презрением с их стороны не уязвляйтесь.*[1] Какое бесчестие и какое презрение? Которое будет за Сына Человеческого. Кто это? Тот, Кто от Творца. На основании чего мы это докажем? **16.** На основании ненависти, также предвещенной по отношению к Нему,[2] как <сказано> через Исаию виновникам ненависти — иудеям: *Из-за вас хулится имя Мое у язычников*,[3] и в другом месте: *Освятите Того, Кто обрекает Свою душу, Кто презирается язычниками, слугами и правителями.*[4] Ведь если ненависть была предвещена по отношению к Тому Сыну Человеческому, Который от Творца, а Евангелие свидетельствует, что имя христиан, произведенное, конечно, от Христа, будет ненавидимо за Сына Человеческого, Который есть Христос, то оно (Евангелие) делает причиной ненависти Того Сына Человеческого, Который от Творца, <Того Сына Человеческого,> по отношению к Которому предсказывалась ненависть. **17.** В самом деле, если бы Он еще не пришел, не могла бы ненависть к имени, которая проявляется сегодня,[5] предшествовать лицу, обладающему этим именем. Действительно, Он и освящается у нас, и душу Свою обрекает, полагая ее за нас, и презирается язычниками. Следовательно,[6] именно Тот, Кто родился, будет Тем Сыном Человеческим, из-за Которого и наше имя отвергается.

---

[1] См.: *Ис.* 51: 7.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Так как Ему была предсказана гибель».

[3] См.: *Ис.* 52: 5; *Рим.* 2: 24.

[4] Источник цитаты неизвестен.

[5] О ненависти язычников к христианскому имени см. третью главу «Апологетика» Тертуллиана.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «и».

Глава 15
О произнесенном Христом «Горе!», об осуждении богатых в Ветхом Завете, о пророках и лжепророках (ср.: Евангелие от Луки, 6: 23–26)

1. *Так,* — говорит, — *поступали с пророками отцы их.*[1] О, сколь изменчив Христос, то ниспровергатель, то защитник пророков! Ниспровергает как противник, переманивая к себе их учеников, защищает как друг, укоряя их преследователей. Далее, насколько <не> соответствовала бы Христу Маркиона защита пророков, для ниспровержения которых Он пришел, настолько подобало Христу Творца укорять преследователей пророков, <предсказания> которых Он во всем исполнял; даже потому <подобало делать это Христу Творца>, что упрекать сыновей за грехи отцов — дело скорее Творца, чем того, кто не бранит кого бы то ни было и за его собственные грехи. **2.** «Но, — говоришь ты, — Он не защищал пророков непосредственно, если хотел доказать несправедливость иудеев: они, де, и со своими пророками поступали нечестиво». Но здесь не должно было быть никакой укоризны за несправедливость иудеям, которых скорее следовало бы похвалить и одобрить, если они избивали[2] тех, для ниспровержения которых после столько веков двинулся наилучший бог. Но, думаю, он уже не наилучший, уже имеющий некие точки соприкосновения с Творцом и уже не всецело бог Эпикура. **3.** Ибо, вот он обращается к проклятиям и являет себя тем, кто способен оскорбляться и гневаться. Ведь он говорит: «Горе!»[3] Но перед нами встает вопрос о значении этого слова,

---

[1] См.: *Лк.* 6: 23.

[2] Употреблен глагол *suggillare.* Выше действия Христа по отношению к преследователям пророков обозначались словами *suggillans* («укоряя») и *suggillatio* («укор», переведено: «укорять») (*Tert.* Adv. Marc., IV, 15, 1).

[3] См.: *Лк.* 6: 24.

как бы относящегося не столько к проклятию, сколько к предостережению. А какая разница для дела, когда и предостережение не бывает без жала угрозы, особенно если оно становится более строгим благодаря слову «Горе»? И предостережение, и угроза будут принадлежать тому, кто способен гневаться. Ибо никто не будет предостерегать и никто не будет угрожать, чтобы <кто-либо> что-нибудь не делал, кроме того, кто будет карать за сделанное; никто не будет карать, кроме того, кто способен гневаться. **4.** Другие признают, что это слово подразумевает проклятие, но утверждают, что Христос так произнес «Горе!», словно бы оно (это восклицание) исходило не из Его собственного суждения, но от Творца, и желал этим показать жестокость Творца, чтобы прославить таким образом свое терпение, выраженное выше в благословениях. Как будто не соответствует Творцу, являющему Себя и тем, и другим: и благим Богом, и Судией, — чтобы Он, выказав сначала в благословениях благость, приложил к ней в проклятиях также суровость при возведении громады обеих систем воспитания:[1] как для стяжания <людьми> благословения, так и для отведения <ими от себя> проклятия. **5.** Действительно, Он заранее заявил так: *Вот, Я положил перед вами благословение и проклятие*.[2] Это Он также предвещал и в отношении рассматриваемого нами евангельского установления. Впрочем, каковым является тот, который, чтобы намекнуть на свою доброту, противопоставляет ей жестокость Творца? Не прочно прославление, подкрепляемое ниспровержением другого. **6.** Но, указывая на жестокость Творца, <Христос> подтвердил, что Того следует бояться. Если следует бояться, то скорее нужно повиноваться Ему, чем пренебрегать Им, и начинает уже Христос Маркиона учить в пользу Творца. Затем, если «Горе!», адресованное богатым, принадлежит Творцу, то, стало быть, не Хрис-

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «громаду возведения обеих систем воспитания».

[2] См.: *Втор*. 30: 19.

тос раздражен богатыми, но Творец, и Христос одобряет дела богатых, я имею в виду гордыню, тщеславие, мирские стремления и небрежение по отношению к Богу, из-за чего они заслужили «Горе!» от Творца. **7.** Но каким образом порицание богатых будет исходить не от Того же, Кто ранее одобрял нищих? Любой порицает противоположное тому, что одобряет. Итак, если Творцу будет приписываться проклятие богатым, то за Ним же будет закреплено благословение нищих, — и все дело Христа будет уже принадлежать Творцу. Если же богу Маркиона будет приписано благословение нищих, то ему же[1] будет отдано и проклятие богатых, и станет он уже равным Творцу, столь же благим, сколь и судьей, и не будет уже места различию, из-за которого получается два бога, а при упразднении различия останется объявить об одном Боге — о Творце. **8.** Следовательно, если «Горе!» является выражением проклятия или какого-нибудь более резкого высказывания и адресуется Христом богатым, то я должен доказывать, что Творец также отвергает богатых, как я доказал, что Он — Заступник нищих, дабы мне также и в этом суждении показать Христа принадлежащим Творцу. Он обогащает[2] Соломона, но <делает так> потому, что, когда тому была предоставлена возможность выбора, он пожелал попросить то, о чем знал как об угодном Богу — мудрость и <понимание,>[3] — и заслужил также приобретение богатств, которые не предпочел <мудрости>.[4] Хотя природе Бога не противоречит и предоставление богатств, благодаря которым богатые получают утешение (solatium): *Ибо*, — говорит, — *вы получили свое утешение* (advocatio),[5] — конечно, от богатств, от их славы и доходов мира

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «его же».

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «дабы мне также и в этом суждении показать Христа принадлежащим Творцу, обогащающему <...>»

[3] Ср.: *3 Цар.* 3: 9–10.

[4] Ср.: *3 Цар.* 3: 13.

[5] См.: *Лк.* 6: 24.

сего[1] — и с их помощью творят многие дела правосудия и любви. **9.** Но то «Горе!» в Евангелии предполагает за богатыми пороки, сопутствующие богатствам,[2] как[3] во Второзаконии Моисея <Творец> говорит: *Пусть, когда ты будешь есть и насыщаться, и дома большие построишь, когда умножится твой мелкий и крупный скот и деньги, и золото, не превозносится сердце твое, и да не забываешь ты Господа Бога твоего*;[4] как и на царя Езекию, чванящегося сокровищами и хвалящегося больше ими, чем Богом перед теми, которые пришли из Персиды, Он обрушивается через Исаию: *Вот, приходят дни, и отнимется все, что есть в доме твоем, и то, что собрали отцы твои, будет перенесено в Вавилон*.[5] **10.** Так и через Иеремию Он также объявляет: *Да не хвалится богатый богатствами своими, и тот, кто хвалится, пусть хвалится непременно Богом*.[6] Так Он нападает через Исаию и на дочерей Сиона, чванящихся нарядами от изобилия богатств,[7] а в другом месте угрожает знатным и надменным: *Орк*[8] *расширил душу свою и отверз уста свои, и сойдут <туда> знаменитые, великие и богатые*,[9] — это будет «Горе!», изреченное Христом

[1] Слова «*Ибо*, — говорит, — *вы получили свое утешение*, — конечно, от богатств, от их славы и доходов мира сего» Крейманн помещает сюда. В рукописи они находятся ниже, после слов «приписывает богатым пороки, сопутствующие богатствам».

[2] Другой возможный перевод: «Но пороки, сопутствующие богатствам, обращают в Евангелии на богатых то "Го́ре!"».

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «конечно».

[4] См.: *Втор.* 8: 12–14.

[5] См.: *Ис.* 39: 6; ср.: *4 Цар.* 20: 12–17.

[6] См.: *Иер.* 9: 23–24; ср.: *1 Кор.* 1: 31; *2 Кор.* 10: 17.

[7] Ср.: *Ис.* 3: 16–25.

[8] Для обозначения преисподней Тертуллиан использует название подземного царства в римской мифологии. В Септуагинте используется слово ᾅδης.

[9] См.: *Ис.* 5: 14.

богатым, — *и унижен будет человек*,[1] — конечно, возвысившийся богатствами, — *и будет подвергнут бесчестью муж*,[2] — конечно, пребывавший в почете за свое имущество. **11.** О таковых Он говорит опять: *Вот Господь Сил приведет в смятение тщеславящихся могуществом, и гордые будут сокрушены, и рухнут от меча высокомерные*.[3] Кто это, как не богатые? Ибо они получили свое утешение (advocatio)[4] — славу и величие почестей — от богатства. Отвращая нас от всего этого, Он говорит и в сорок восьмом псалме: *Не бойся, когда человек станет богатым, и когда будет изобиловать слава его, ибо, когда он умрет, не унесет с собой ничего, и не пойдет с ним слава его*;[5] также в шестьдесят первом: *Не желайте богатств, и если они сияют, не прилагайте <к ним> сердца*.[6] **12.** Наконец, это самое слово «Горе!» прежде через пророка Амоса было адресовано богатым, погрязшим в наслаждениях: *Горе*, — говорит, — *тем, которые спят на ложах из слоновой кости и растекаются в наслаждениях на постелях своих, которые едят козлят из козьих стад и взятых от сосцов телят из коровьих стад, хлопая в ладоши под звуки музыкальных инструментов: они рассматривали <все это> как продолжительное, а не как преходящее; которые пьют очищенное вино и умащаются лучшими благовониями*.[7] **13.** Следовательно, даже если бы я показал Творца лишь отклоняющим <людей> от богатств, а не осуждающим также заранее богатых, причем тем самым словом, каким и Христос, то никто не усомнился бы, что Тем же была прибавлена угроза богатым при помощи Христова «Горе!», Кем

[1] См.: *Ис.* 5: 15.

[2] Там же.

[3] См.: *Ис.* 10: 33–34. Перевод согласно Септуагинте.

[4] Ср.: *Лк.* 6: 24.

[5] См.: *Пс.* 49/48: 17–18.

[6] См.: *Пс.* 62/61: 11.

[7] См.: *Ам.* 6: 4–6.

ранее <этого евангельского> сюжета о них, т. е. о богатствах, была предпринята попытка отклонить <от них людей>. Ведь угроза есть приложение к отговариванию. Он произносит «Горе!» также насытившимся, ибо они будут голодать, а также смеющимся ныне, ибо они будут скорбеть.[1] Этому будет соответствовать то, что выше было противопоставлено у Творца благословениям: *Вот те, что Мне служат, насытятся, вы же будете алкать*,[2] — конечно, те, которые были сыты, и: *Вот те, что служат Мне, будут наслаждаться, вы же будете пристыжены*,[3] — конечно, обреченные плакать смеющиеся ныне. Ибо как в псалме: *Те, которые сеют в слезах, будут жать в радости*,[4] — так и в Евангелии те, которые сеют со смехом, т. е. <смехом> от радости, будут жать в слезах.[5] Прежде Творец это расположил рядом, Христос, только лишь разделяя, но не изменяя, обновил. **14.** *Горе, когда вас будут благословлять люди! Так поступали и с лжепророками отцы их*.[6] Равным образом Творец обвиняет через Исаию тех, кто стремится к людским благословению и похвале: *Народ Мой, те, которые называют вас блаженными, сбивают вас с толку и разрушают пути ног ваших*.[7] Запрещает и иными словами вообще полагаться на человека, как и на человеческую славу, например, через Иеремию: *Проклят человек, надеющийся на человека*.[8] **15.** В самом деле, и в сто семнадцатом псалме Он говорит: *Лучше полагаться на Бога, чем полагаться на человека, и лучше надеяться на*

---

[1] Ср.: *Лк.* 6: 25.

[2] См.: *Ис.* 65: 13.

[3] См.: *Ис.* 65: 14.

[4] См.: *Пс.* 126 / 125: 5. Здесь у Тертуллиана, что для него не редкость, цитата из псалма отличается от этой же цитаты, приведенной выше.

[5] Ср.: *Лк.* 6: 25.

[6] Ср.: *Лк.* 6: 26.

[7] См.: *Ис.* 3: 12.

[8] См.: *Иер.* 17: 5.

Бога, чем надеяться на князей.[1] Таким образом, всё, что можно получить от человека, Творец отвергает, не говоря уже о <людском> благословении. Укорять же отцов их (иудеев) за прославление или благословение лжепророков столь же присуще Ему, как и укорять за мучение и отвержение пророков:[2] как оскорбление пророков касалось лишь их (пророков) Бога,[3] так и благосклонность к лжепророкам была неугодна лишь Богу пророков.

Глава 16
О любви к врагам и терпении, о подаянии всем просящим, о соответствующем обращении с другими людьми (ср.: Евангелие от Луки, 6: 27–31)

1. *Но говорю вам,* — заявляет Он, — *слушающим,*[4] — показывая, что это было прежде поручено <Ему> Творцом: *Глаголь в уши слушающих.*[5] *Любите врагов ваших и благословляйте ненавидящих вас, и молитесь за клевещущих на вас,*[6] — эту мысль Творец заключил в одно изречение, <сказав> через Исаию: *Тем, которые ненавидят вас, говорите: «Вы — наши братья».*[7] Ибо если тех, которые являются <нашими> врагами, ненавидят, проклинают и клевещут, следует называть братьями, то, конечно, и благословлять ненавидящих и молиться за клевещущих приказал Тот, Кто заповедал считать их братьями. **2.** «Христос учит совершенно новому терпению, запрещая даже воздавать за оскорбление,

---

[1] См.: *Пс.* 118/117: 8–9.

[2] Ср.: *Мф.* 23: 37.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «не касалось бы их Бога».

[4] См.: *Лк.* 6: 27.

[5] Цитата из одного из апокрифов.

[6] См.: *Лк.* 6: 27–28.

[7] См.: *Ис.* 66: 5. Цитата по Септуагинте.

что было позволено Творцом, требующим око за око и зуб за зуб;[1] напротив, Христос повелевает подставлять и другую щеку и, кроме плаща, уступить также рубашку».[2] Разумеется, если только Христос не добавил[3] это как вставку, согласующуюся с учением Творца. Сразу нужно заявить следующее: предвещалось ли учение о терпении у Творца? **3.** Если через Захарию Он предписал: *Пусть никто не держит зла на брата своего*,[4] — но также и на ближнего; ибо говорит опять: *Пусть никто не припоминает зла ближнему своему*,[5] — то ввел гораздо большее терпение по отношению к оскорблению Тот, Кто ввел его забвение. Но и когда Он говорит: *У Меня отмщенье, и Я воздам*,[6] — точно так же учит терпению — ожиданию отмщения. **4.** Следовательно, поскольку неправдоподобно, чтобы Тот же казался требующим око за око и зуб за зуб[7] в ответ на насилие, Кто запрещает не только ответное насилие, но даже мщение, даже воспоминание и размышление об причиненном насилии,[8] постольку нам открывается, каким образом Он назначил око за око и зуб за зуб: не для того, чтобы позволить второе насилие

[1] Ср.: *Исх.* 21: 24.

[2] Ср.: *Лк.* 6: 29; *Мф.* 5: 39–40. Et super tunicam pallio quoque cedi. Ср.: tunica propior palliost (= pallio est) «рубашка ближе, чем плащ» (*Plaut.* Trin., 1154).

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Разумеется, Христос добавил бы».

[4] См.: *Зах.* 7: 10.

[5] См.: *Зах.* 8: 17.

[6] См.: *Втор.* 32: 35; *Рим.* 12: 19; *Евр.* 10: 30.

[7] Перестановка Кройманна. В рукописи: «и зуб за зуб, око за око».

[8] Qui non modo vicem, sed etiam ultionem, etiam recordationem et recogitationem injuriae prohibit. В переводе 1870 г.: «who forbids not only all reprisals, but even a revengeful thought or recollection of an injury». В переводе 1972 г.: «who forbids not only retaliation, not only vengeance, but even the remembrance and recollection of injury».

возмездия,[1] которое запретил, воспретив мщение, но для того, чтобы удержать от первого [, которое запретил],[2] указав на возмездие, чтобы каждый, имея в виду позволение второго насилия, воздерживался от первого. **5.** Ибо Он знал, что легче не допустить проявления силы немедленным возмездием, чем обещанием мщения. Но и то, и другое должно было быть назначено в соответствии с природой и верой людей, чтобы тот, кто верит в Бога, ожидал мщение от Бога, а тот, чья вера в Бога была слаба, — опасался возмездий[3] Закона. Этот смысл Закона, затруднительный для понимания, Господин и субботы, и Закона, и всех установлений Отца — Христос — раскрыл и сделал ясным, велев подставлять также и другую щеку, дабы тем вернее отменить ответное насилие, осуществлению которого и Закон стремился воспрепятствовать посредством установления возмездия; ответное насилие, несомненно, сдерживали явным образом и пророчества, запрещая помнить об оскорблении и оставляя отмщение Богу. **6.** Таким образом, если Христос что-либо присоединил, Он не разрушал принципы Творца, так как Его заповедь была не враждебной, но содействующей им. Затем, если мы рассмотрим само основание для предписания терпения, и притом столь полного и совершенного, то оно не будет прочным, если не связано с Творцом, Который обещает отмщение, Который предстает Судией. Впрочем, если столь тяжкое бремя терпения — <заключающегося> не только в том, чтобы не отражать удар, но и в том, чтобы подставлять другую щеку; не только в том, чтобы не проклинать в ответ, но в том, чтобы благословлять; не только в том, чтобы не держаться за рубашку, но в том, чтобы уступить и плащ — на меня накладывает тот, кто не собирается меня защищать, напрасно он предписывает терпение, не показывая мне вознаграждение за

[1] Talio.

[2] Интерполяция, согласно Крейманну.

[3] Taliones. Конъектура Крейманна. В рукописи оба слова стоят в родительном падеже единственного числа.

<выполнение> заповеди, я говорю о плоде терпения, чем является мщение, которое он должен был предоставить мне, если не осуществляет его сам, или, если мне не предоставляет, осуществлять его сам, ибо важно для воспитания, чтобы насилие было отомщено. **7.** Ведь страхом перед мщением обуздывается всякое беззаконие; впрочем, оно будет господствовать при отсутствии ограничений свободы, готовое выколоть оба глаза и выбить все зубы, тешась полной безнаказанностью. Но это свойство наилучшего и столь благого бога: оскорблять терпение, распахивать дверь перед насилием, не защищать честных, не удерживать бесчестных. **8.** *Всякому просящему у тебя дай*,[1] — конечно, нуждающемуся или еще более нуждающемуся, если он при этом еще и богат. Итак, чтобы никто не нуждался в подающем, тебе предложен во Второзаконии образ Творца:[2] *Не будет*,[3] — говорит, — *у тебя нуждающегося, дабы, благословляя, благословил Господь Бог твой тебя*,[4] — т. е. <тебя> подающего, не допускающего появления нуждающегося. **9.** И речь здесь идет о большем. Ведь <Творец> повелевает дать не просящему, но говорит: *Да не будет*[5] *у тебя нуждающегося*, — т. е. «позаботься сам по себе, чтобы такового не было». Тем сильнее Он предписывает давать просящему, <что очевидно> также из следующих слов: *Если же появится нуждающийся среди братьев твоих, не отвращай сердца твоего и не удерживай руки твоей от нуждающегося брата твоего, но, открывая, открой ему руку, одолжи ему столько, сколько пожелает*.[6] **10.** Ведь взаймы принято давать лишь просящему. Но о ссуде — после. Теперь

---

[1] См.: *Лк.* 6: 30.

[2] Другой возможный перевод: «чтобы никто не нуждался, во Второзаконии у тебя есть установленный для подающего образ Творца».

[3] Индикатив будущего времени.

[4] См.: *Втор.* 15: 4.

[5] Конъюнктив настоящего времени.

[6] См.: *Втор.* 15: 7–8.

же, если кто намерен утверждать, что Творец приказал давать братьям, Христос же — всем просящим, чтобы это <у Него> было новым и отличным, то, конечно же, это <Его повеление> будет одним из того, благодаря чему Закон Творца будет *[1] во Христе. Ибо не иное Христос заповедал в отношении всех, чем то, что Творец — в отношении братьев. В самом деле, даже если большей является та доброта, которая проявляется по отношению к чужим, она не будет предшествовать той, которая ранее причиталась ближним. **11.** Ибо кто сможет любить чужих ***[2]? Но если вторая степень доброты есть доброта к чужим, а к ближним — первая, у Того же будет вторая степень, у Кого и первая; <это> легче <допустить>, чем то, чтобы у того была вторая, у кого нет первой. Таким образом, Творец и в соответствии с природным порядком сначала учил доброте к ближним, намереваясь впоследствии направить ее и на чужих, и в соответствии с принципом Своего установления сначала — к иудеям, затем — и ко всему человеческому роду. **12.** И поэтому, пока таинство пребывало в пределах Израиля, <Творец> с полным основанием заповедовал милосердие лишь в отношении братьев, но когда Он дал Христу язычников в наследие и во владение — пределы земли[3] и когда начало осуществляться то, что было сказано через Осию: *Не Мой народ — Мой народ и не обретающая милосердие — обретающая милосердие*,[4] — т. е. языческое племя, с этой поры Христос на всех распространил действие закона отцовской благосклонности, никого не лишая как сострадания, так и призвания. Таким образом, если Он и учил чему-то большему, Он получил также и это в наследие язычников. **13.** *И как вы хотите, чтобы с*

[1] По мнению Крейманна, здесь пропущено слово со значением «исполнен».

[2] По мнению Крейманна, здесь лакуна: «кроме того, кто прежде возлюбил ближних».

[3] Хиазм. Ср.: *Пс.* 2: 8.

[4] См.: *Рим.* 9: 25; ср.: *Ос.* 2: 23; 2: 1.

вами поступали люди, так и вы поступайте с ними.[1] В этой заповеди, конечно, подразумевается и другая ее часть: «И как вы не хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы не поступайте с ними». Если это предписал новый, ранее неизвестный и еще не вполне проповеданный бог, который до сих пор не воспитывал меня никаким наставлением — из которого я бы заранее знал, чего я должен для себя хотеть и не хотеть и, таким образом, и другим делать то, чего для себя хочу, и не делать то, чего и для себя не хочу, — то он предоставил моему мнению постоянно склоняться то в одну, то в другую сторону и не привязал меня к согласию между волей и делом, дабы я делал другим то, чего хотел бы для себя, и не делал другим то, чего не хотел бы для себя. **14.** Ведь он не определил, чего я должен для себя и для других хотеть или не хотеть, чтобы по закону воли я выравнивал дело, и я могу <уже>[2] не давать другому то, что хотел бы получить от другого: любовь, послушание, утешение, защиту и блага такого рода — точно так же и делать другому то, чего не хотел бы испытать: насилие, несправедливость, оскорбление, обман и зло такого рода.[3] Именно с этой несогласованностью между волей и делом действуют язычники, еще не наставленные Богом. **15.** Ведь даже если по природе добро и зло известны,[4] это не касается предписания Бога; лишь когда оно оказывается познанным, согласие между волей и делом благодаря вере и страху перед Богом начинает осуществляться. Итак, бог Маркиона, именно теперь открытый, если он все-таки был открыт,[5] не мог издать столь сжатый, затемненный,

---

[1] См.: *Лк.* 6: 31.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и мог бы».

[3] Т. е. заповедь нового бога — поскольку он не сказал заранее, чего следует желать для себя и другого, — бессмысленна и может быть игнорируемой.

[4] Ср.: *Рим.* 2: 14.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «<даже если> именно теперь был открыт, все-таки открыт». Последнее слово Корссен исключает как интерполяцию.

до такой степени непонятный и легче поддающийся истолкованию в соответствии с моим благоусмотрением <, чем в соответствии с некоей нормой,> компендий этой заповеди — о которой идет речь, — компендий, расшифровку которого он не подготовил. **16.** Но мой Творец еще и прежде и повсюду заповедовал нуждающихся — бедных, сирот и вдов — защищать, помогать им и облегчать их жизнь, как и через Исаию <говорит>: *Отломи хлеба твоего нищим, и тех, у которых нет крыши, введи в дом твой, и, если увидишь нагого, прикрой <его наготу>*;[1] также через Иезекииля о праведном муже: *Хлеб свой даст голодному и нагого прикроет*.[2] Следовательно, еще тогда Он достаточно хорошо научил меня делать другим то, что я хотел бы, чтобы делалось и для меня. **17.** Таким же образом предписывая: *Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не произноси ложного свидетельства*,[3] — <Творец> научил, чтобы я не делал другим то, чего не хотел бы для себя. И поэтому заповедь в Евангелии будет принадлежать Тому, Кто ее ранее подготовил, расшифровал, расположил в соответствии с благоусмотрением Своего учения и по праву сократил уже в компендий, ибо и в другом месте предвещалось, что Господь, т. е. Христос, сотворит краткое слово на земле.[4]

Глава 17
О ссуде и долге, об отцовстве Творца и скопчестве бога Маркиона, о милосердии, о воздаянии по заслугам, об обращении «Господи» и т. д. (ср.: Евангелие от Луки, 6: 34–49)

1. С этого места уже <речь идет> о ссуде, когда <Господь> спрашивает: *И если даете взаймы тем, от которых надеетесь полу-*

[1] См.: *Ис.* 58: 7.
[2] См.: *Иез.* 18: 7.
[3] См.: *Исх.* 20: 13–16.
[4] Ср.: *Ис.* 10: 23 (согласно Септуагинте).

чить обратно, какая вам благодарность?[1] Пробегись глазами по тому, что у Иезекииля идет дальше о том же праведном муже: *Деньги,* — говорит, — *свои в рост не даст*[2] *и барыш не возьмет,*[3] — а именно, доход со ссуды, т. е. проценты. Итак, первым делом <Творца> было искоренить получение лихвы со ссуды, чтобы тем легче Ему было подготовить человека к возможной потере также самого́ ссудного капитала, процент с которого Он уже научил прощать. **2.** Ведь мы говорим, что в этом заключалось дело Закона, заботящегося о Евангелии: тогда веру некоторых он понемногу формировал в соответствии с совершенным великолепием христианского учения при помощи всех и каждой в отдельности заповедей еще невнятной доброты. В самом деле, и выше: *И залог,* — говорит, — *вернет*[4] *должнику,*[5] — конечно, если он не будет платежеспособным, ибо написал ли бы кто-нибудь, что тому, кто платежеспособен [, конечно,][6] залог должен быть возвращен? **3.** Гораздо яснее во Второзаконии: *Не спи на залоге его; возвращая, возврати ему плащ при заходе солнца, и он будет спать в плаще своем;*[7] еще яснее выше: *Прости всякий долг, который тебе должен ближний, и с брата твоего не требуй назад, ибо провозглашено прощение Господа Бога твоего.*[8] **4.** Далее, когда Он приказывает, чтобы долг был прощен, разумеется, не собирающемуся его погасить — ведь было бы более знаменательно, если <бы Он приказывал простить> собирающемуся рассчитаться, — когда запрещает требовать назад <долг>,[9]

---

[1] См.: *Лк.* 6: 34.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «дал».

[3] См.: *Иез.* 18: 8.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «вернешь».

[5] См.: *Иез.* 18: 7.

[6] Кройманн исключает это слово как интерполяцию.

[7] См.: *Втор.* 24: 12–13.

[8] См.: *Втор.* 15: 2.

[9] Согласно другому прочтению: «ведь более знаменательно, когда Он запрещает требовать назад даже у собирающегося погасить».

чему иному Он — вводящий столь значительный ущерб для прибыли — учит, как не тому, чтобы мы давали взаймы и не собирающемуся расплачиваться? *И будете сынами Бога*.[1] Нет ничего более бесстыдного, если своими сыновьями нас будет делать тот, кто, отменив брак, не позволил нам обзаводиться сыновьями. Каким образом он намерен дать своим то название, которое уничтожил? **5.** Я не могу быть сыном скопца, тем более имея Того же Отца, что и все остальное. В самом деле, настолько является Отцом всего Создатель вселенной, насколько является скопцом тот, кто не стал создателем ни одного существа. Даже если бы Творец и не сочетал мужчину и женщину и не предоставил сыновей также всевозможным животным, я принадлежал бы Ему как сын до рая,[2] до грехопадения, до изгнания, до того, как двое вновь стали одним:[3] я стал[4] сыном, как только Он породил меня Своими дланями, как только привел в движение Своим дыханием. **6.** Теперь Он вновь называет меня сыном, рождая быть уже не душой <живой>,[5] но духом. *Ибо Он Сам*, — говорит, — *благ*[6] *по отношению к неблагодарным и*

---

[1] См.: *Лк*. 6: 35.

[2] О подобном своеобразном «предсуществовании» см.: *Cl*. Protr., 6, 4: «До сотворения же космоса были мы, прежде рожденные в Самом Боге по причине того, что нам предстояло возникнуть». Ср.: «Он избрал нас в Нем прежде создания мира» (*Еф*. 1: 4).

[3] Ср.: *Быт*. 2: 24.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «двое одним. Вновь я сделался». Согласно конъектуре Корссена: «И если бы Творец не сочетал мужчину и женщину, и если бы не предоставил сыновей также всевозможным животным, меня бы не было. Его сыном я стал до рая, до грехопадения, до изгнания, до того, как двое вновь стали одним».

[5] Ср.: *Быт*. 2: 7.

[6] Букв.: «приятный, сладкий (suauis)». Тертуллиан перевел греческое слово χρηστός («добрый, хороший») словом, имеющим значение «сладкий», из-за следующей ниже цитаты *Пс*. 19/18: 11.

злым.[1] Прекрасно, Маркион! Достаточно находчиво ты лишил Его дождей и солнечного света,[2] чтобы Он не казался Творцом. Но кто этот благой, который до сих пор не был познан? **7.** Каким образом благ тот, от которого не сошли никакие дары такого рода благости, как солнечный свет и ливни; который <не>[3] давал взаймы без намерения получить обратно от человеческого рода, как Творец, Который людей — отдающих долг благодарности за столь великую щедрость в <предоставляемых Им> стихиях скорее идолам, чем Ему — до сих пор терпит, будучи поистине благим также и в предоставлении духовных благ: ведь *суды Господа слаще*[4] *меда и сот*?[5] Итак, и неблагодарных упрекает[6] Тот, Который по заслугам ожидал от них благодарности, солнечным светом и ливнями Которого ты также, Маркион, неблагодарный, пользовался. Впрочем, твой <бог> не мог жаловаться на неблагодарных, не заслужив еще благодарности. **8.** Предписывая также милосердие, Он говорит: *Будьте милосерды, как и Отец ваш умилосердился над вами*.[7] Это будет значить: *Хлеба отломи голодному, и тех, у которых нет крыши, введи в дом твой, и если увидишь нагого, прикрой <его наготу>*;[8] и: *Давайте суд сироте и будьте справедливы со вдовой*.[9] Узнаю древнее учение Того, Который предпочитает милосердие жертве.[10] А если иной теперь заповедал милосердие, так как он и сам милосерд, то почему столько времени он не был милосерд

---

[1] См.: *Лк*. 6: 35.

[2] Ср.: *Мф*. 5: 45.

[3] Вставка Кройманна.

[4] Dulciora.

[5] См.: *Пс*. 19/18: 10–11.

[6] В *Лк*. 6: 35.

[7] См.: *Лк*. 6: 36.

[8] См.: *Ис*. 58: 7. Здесь у Тертуллиана библейская цитата имеет иной вид, чем выше: Adv. Marc., IV, 16, 16.

[9] См.: *Ис*. 1: 17.

[10] См.: *Ос*. 6: 6.

ко мне? **9.** *Не судите, чтобы вам не быть судимыми; не осуждайте, чтобы не быть осужденными; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам. Меру добрую, нагнетенную и переполненную дадут за пазуху вашу. Той же мерой, которой вы будете мерить, будет отмерено вам.*[1] Как мне кажется, эти слова указывают на воздаяние, обусловленное заслугами. Итак, от кого воздаяние? **10.** Если от людей только, то <Христос> учит о человеческих правилах и вознаграждении, и мы всецело будем повиноваться людям; если от Творца как от Судии и Испытателя заслуг, то Он побуждает нас к послушанию Тому, у Которого, как утверждает <Христос>, следует добиваться воздаяния и от Которого следует его опасаться — в зависимости от того, как каждый судил или осуждал, или прощал, или отмерял; если от самого <бога Маркиона>, то и он уже судит, что Маркион отрицает. **11.** Итак, пусть маркиониты выбирают, столько ли им будет стоить отпадение от принципа <их> учителя, сколько признание Христа учащим в пользу или людей, или Творца. Но слепой слепого ведет в яму,[2] <так> некоторые исправляют Маркиона.[3] *Но ученик не выше учителя.*[4] Это должен был помнить Апеллес, ставший из ученика исправителем Маркиона. Пусть еретик вынет из глаза своего бревно — и тогда порицает соломинку,[5] если думает, что она есть в глазу христианина. Поэтому, как дерево доброе не может принести дурной плод — поскольку и истина не <может принести> ересь, — и дурное дерево не <может принести> добрый плод[6] — поскольку и ересь не <может принести> истину, — так и Маркион ничего доброго не вынес из злого сокровища[7] Кердона, и Апеллес — из злого сокровища Маркиона. **12.** Ибо

---

[1] См.: *Лк.* 6: 37–38.

[2] Ср.: *Лк.* 6: 39.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «верят».

[4] См.: *Лк.* 6: 40.

[5] Ср.: *Лк.* 6: 41–42.

[6] Ср.: *Лк.* 6: 43.

[7] Ср.: *Лк.* 6: 45.

эти слова, которые Христос изрек иносказательно по поводу людей, мы с бóльшим основанием истолкуем в отношении названных лиц, чем в отношении двух богов, как следует из произведенного Маркионом соблазна. Думаю, я не опрометчиво до сих пор настаивал и настаиваю на этом[1] пункте, в соответствии с которым определяю, что совершенно нигде Христос не открывал миру иного бога — удивляюсь, что руки Маркиона лишь в одном этом[2] удержались от подделки, разве только <потому он поступил так, что> и разбойники боятся; никакого злодеяния не существует без страха, поскольку оно всегда осознает себя таковым, — поэтому так долго и иудеи не знали иного бога, кроме Того, наряду с Которым они никого до сих пор не знали, и не называли другого Господом,[3] кроме Того, Которого знали как единственного. Если дело обстоит так, кем мы сочтем сказавшего: *Почему вы зовете <Меня>: «Господи, Господи»*?[4] **13.** Тем ли, кто никогда не был так назван, ибо нигде доныне не был проповедан, или Тем, Кто всегда считался Господом, ибо с самого начала был познан, т. е. Богом иудеев? Кто также мог прибавить: *И не делаете того, что Я говорю*?[5] Тот ли, кто только теперь стал пытаться учить <их>, или Тот, Кто с самого начала дал им речения Закона и пророков? Каким образом также и за непослушание он мог бранить их, если никогда в другом месте не бранил? Далее, Тот, Кто до Христа произнес: *Народ этот чтит Меня устами, сердце же их далеко отстоит от Меня*,[6] — вменял им <ныне> в вину, конечно, их прежнюю строптивость. Впрочем, сколь нелепым является то, что новый бог, новый Христос,

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «сюда».

[2] По мнению Крейманна, в деле помещения где-либо в Евангелии иного бога.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Богом».

[4] См.: *Лк.* 6: 46.

[5] Там же.

[6] См.: *Ис.* 29: 13; *Мф.* 15: 8; *Мк.* 7: 6.

податель света новой, только что <возникшей> религии объявляет строптивыми и непокорными тех, которых не мог подвергнуть <ранее> испытанию!

Глава 18
О вере сотника, о причине соблазна Иоанна, о раскаянии грешницы (ср.: Евангелие от Луки, 7: 2–50)

1. Точно так же после прославления <Христом> веры сотника оказывается невероятным, чтобы тот, которого не касалась вера Израиля, признал, что не нашел таковой веры и в Израиле.[1] Но и впоследствии она не могла его касаться, будучи еще незрелой, чтобы быть признанной или <с чем-либо> сравниваемой, чтобы не сказать: еще никакой. «Но почему ему нельзя было воспользоваться примером чужой веры?» Потому что, если бы это было так, <Христос Маркиона> сказал бы, что таковой веры и в Израиле никогда не существовало. Однако, говоря, что таковую веру Он должен был найти в Израиле, ***[2] и Который пришел для того, чтобы найти ее, т. е. что Он — Бог и Христос Израиля. **2.** Он не порицал бы ее, если бы не был ее Испытателем и Ревнителем; противник же предпочел бы, чтобы та, для ослабления и разрушения, а не для одобрения которой он пришел, оказалась таковой, каковой оказалась. Он воскресил сына вдовы.[3] Свидетельство не ново. Это совершали и пророки Творца, — насколько же более <подобало это совершать Его> Сыну? **3.** До такой степени <было очевидно, что> до сего момента

[1] Ср.: *Лк.* 7: 2–9.

[2] Здесь Крейманн предполагает лакуну: «Он показал, что Он есть Тот, Которого касается вера Израиля». Согласно другому пониманию этого места: «говоря, что таковую веру <Он не нашел и в Израиле>, <Он говорит, что таковую веру> Он должен был найти в Израиле».

[3] Ср.: *Лк.* 7: 12–15.

Христос не ввел никакого иного бога[1], что там <, где произошло воскрешение,> все прославляли Творца, говоря: *Великий пророк явился среди нас, и призрел Бог на народ Свой*.[2] Какой Бог? Конечно, Тот, Чей народ и от Кого пророки. А если они прославляли Творца — Христос же, и слыша, и зная <это>, не поправил их, даже обращающихся в молитве к Творцу при столь великом свидетельстве воскрешенного мертвого, — то, без сомнения, или имела место проповедь Им не иного Бога, чем Того, Которому Он позволял прославляться в Своих благодеяниях и чудесах, или возникает вопрос, почему он позволял им так долго заблуждаться, придя для того, чтобы исцелить их заблуждение? **4.** Но «соблазняется Иоанн,[3] услышав о чудесах Христа как <принадлежащего> другому <богу>». Но я прежде объясню причину возникновения соблазна <Иоанна>, чтобы тем легче мне было изобличить соблазн еретика. Когда уже Сам Господь Сил, Слово и Дух Отца действовал на земле и проповедовал, было необходимо, чтобы та доля Святого Духа, которая по образу присутствовавшей в пророках меры подготавливала пути Господни,[4] уже отошла от Иоанна, т. е. вернулась к Господу как ко всеобъемлющей своей основе. **5.** Итак, Иоанн, ставший уже обыкновенным человеком и одним из толпы, соблазнился, но <соблазнился> как человек, а не как ожидавший иного Христа или узнавший его; у Иоанна не было ничего, что спровоцировало бы это ожидание, так как Христос не учил ничему <принципиально> новому и не совершал ничего <принципиально> нового. Никто не испытывает сомнений относительно кого-либо, о существовании которого не знает, не ожидает и не понимает его; Иоанн же пребывал в уверенности, что нет Бога, кроме Творца, хотя бы как иудей, <не говоря уже о том, что он>[5]

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Господа».

[2] См.: *Лк.* 7: 16.

[3] Ср.: *Лк.* 7: 18–23.

[4] Ср.: *Ис.* 40: 3; *Мф.* 3: 3; *Мк.* 1: 3; *Лк.* 3: 4; *Ин.* 1: 23.

[5] Вставка Крейманна.

также и пророк. Ясно, что легче допустить, что некто будет сомневаться[1] в том, о чьем существовании он знает, но не знает, тот ли это. Итак, в страхе перед неизвестностью Иоанн говорит: *Это Ты, что приходишь, или ожидать нам другого?*[2] Спрашивая просто, пришел ли Тот Самый, Которого ожидал. **6.** [*Это Ты, что приходишь?* Т. е. Которому предстоит прийти; *или ожидать нам другого?* Т. е. существует ли другой, которого мы ожидаем, если Ты не Тот, пришествия Которого мы ожидаем?][3] Ибо он ожидал, как все полагали, из-за схожести свидетельств,[4] что пока мог быть послан и пророк, от которого отличен, т. е. более велик Тот, Чье пришествие ожидали, а именно — Сам Господь.[5] И соблазн Иоанна заключался как раз в его сомнении: Тот ли пришел, Которого ожидали, Которого он должен был[6] узнать из предсказанных деяний.[7] <В противном случае,>[8] разве Господь возвестил бы Иоанну, что Он должен быть узнан благодаря этим самым деяниям?[9] **7.** Поскольку хорошо известно, что таковы предсказания в отношении принадлежащего Творцу Христа — как мы показали для каждого предсказания в отдельности, — то достаточно нелепо, что он (Маркионов Христос) возвестил о необходимости признать не принадлежащего Творцу Христа на основании того, на основании чего он, скорее, побуждал

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «словно он усомнился».

[2] См.: *Лк.* 7: 19.

[3] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[4] Ср.: *Лк.* 9: 7.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «от которого отличен, т. е. более велик, а именно — Сам Господь, Чье пришествие ожидали».

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «должны были узнать».

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «посредством предсказанных деяний».

[8] Вставка Крейманна.

[9] Согласно другому пониманию: «Которого он должен был узнать из предсказанных деяний, как Господь возвестил Иоанну, что Он должен быть узнан благодаря этим самым деяниям».

признать Христа, принадлежащего Творцу. Гораздо нелепее, если и свидетельство об Иоанне предоставляет Христос не Иоанна, подтверждая, что тот — пророк, и даже больше[1] — ангел, цитируя написанное о нем: *Вот, Я посылаю ангела Моего перед лицем Твоим, который приготовит путь Твой*,[2] — уместно напоминая <при обращении> к прежнему образу мыслей соблазнившегося <впоследствии> Иоанна о пророчестве, дабы, подтвердив, что Иоанн Предтеча уже пришел, устранить сомнение того вопрошания: *Это Ты, что приходишь, или ожидать нам другого?*[3] Ибо, когда Предтеча выполнил свою задачу, когда путь Господа был приготовлен,[4] стало необходимо узнать уже Самого Того, Кому служил Предтеча.

8. Он больше[5] всех, рожденных женами, но не потому он подчинен меньшему в Царствии Божьем, что речь идет как бы о царстве одного бога, малый в котором (царстве) будет больше Иоанна, и о принадлежащем другому <богу> Иоанне, который больше всех, рожденных женами. Ибо говорит ли Он о ком-либо малом, или о Себе Самом вследствие смирения[6] — ибо считался меньшим, чем Иоанн, поскольку все устремлялись в пустыню скорее к Иоанну, чем к Христу: *Что смотреть ходили вы в пустыню?*[7] — разницы нет: Творцу[8] соответствует, чтобы и Иоанн принадлежал Ему — бóльший из рожденных женами, и Христос или любой малый, который будет больше Иоанна в Царствии <Бога>[9] — также Творца — и который (малый) и ныне больше столь великого пророка, ибо не соблазнился

---

[1] Ср.: *Лк.* 7: 26.

[2] См.: *Лк.* 7: 27.

[3] См.: *Лк.* 7: 19.

[4] Ср.: *Лк.* 3: 4; *Ис.* 40: 3.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «служил большему».

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «говорит ли Он о ком-либо малом вследствие смирения или о Себе Самом».

[7] См.: *Лк.* 7: 24.

[8] Конъектура Крейманна. В рукописи: «одинаково и Творцу».

[9] Вставка Крейманна.

о Христе, что тогда умалило Иоанна. **9.** Мы уже говорили об отпущении грехов. Сюда же будет относиться пример той грешницы, свидетельствующий, что она, осыпая поцелуями стопы Господа, орошая их слезами, вытирая волосами, умащая благовониями,[1] прикасалась к истинности подлинного тела, а не к пустому призраку, и что раскаяние грешницы заслужило прощение в соответствии с Творцом, имеющим обыкновение предпочитать <милосердие>[2] жертве.[3] Впрочем, если к раскаянию ее побудила вера, то, оправданная проистекающим из веры раскаянием, она от Того услышала: *Вера твоя спасла тебя*,[4] — Кто возвестил через Аввакума: *Праведный из веры своей будет жить*[5].

Глава 19
О служении богатых женщин, о слушании, о светильнике, о Матери и братьях Христа (ср.: Евангелие от Луки, 8: 1–21)

1. То обстоятельство, что Христа сопровождали богатые женщины, которые служили Ему имением своим, среди которых была и жена царского управляющего,[6] обнаруживаем в пророчестве. Ибо <Бог> зовет их через Исаию: *Богатые женщины, встаньте и услышьте глас Мой*,[7] — представляя их сначала как учениц, а затем как работниц и служительниц: *Дочери, <пребывающие> в надежде, услышьте слова <Мои>. День года*[8] *помните среди тя-*

---

[1] Ср.: *Лк.* 7: 38.

[2] Вставка Корссена.

[3] Ср.: *Ос.* 6: 6.

[4] См.: *Лк.* 7: 50.

[5] См.: *Авв.* 2: 4.

[6] Ср.: *Лк.* 8: 2–3.

[7] См.: *Ис.* 32: 9.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «год Бога».

гот в надежде;[1] ведь они с тяготами следовали и из-за надежды служили. **2.** Так же в отношении притч:[2] примем раз и навсегда как доказанное, что этот способ изъяснения был обещан Творцом.[3] Но идем далее; обращение Его (Творца) к народу: *Ушами будете слушать и не услышите*,[4] — дало Христу основание часто вставлять в Свою речь: *Кто имеет уши, да слышит*,[5] — не потому, что Христос как бы из-за <Своего> отличия <от Творца> предоставлял возможность слышать, которую отнял Творец, но потому, что увещевание следовало за угрозой. [Сначала: *Ушами будете слушать и не услышите*, затем: *Кто имеет уши, да слышит.*][6] Ибо имеющие уши не слышали по своей воле, но показывали[7], что им необходимы уши сердца, возможность слышать которыми в будущем Творец для них отрицал, и поэтому Он добавляет через Христа: *Смотрите, как вы слушаете*,[8] — т. е. не ушами слушайте,[9] <иначе> и не услышите, а именно, <не услышите,> слушая не сердцем, но ушами. Если ты вложишь в <эти> слова подобающий смысл в соответствии с мыслью Того, Кто побуждал к слушанью,[10] <то получится, что,> говоря также: *Смотрите, как вы слушаете*, — Он угрожал тем, которые не намеревались слушать. Конечно, кротчайший бог не угрожает,[11] так как не судит и не гневается.

---

[1] См.: *Ис.* 32: 9–10. Цитата согласно Септуагинте.

[2] Ср.: *Лк.* 8: 4.

[3] Ср.: *Пс.* 49/48: 5.

[4] См.: *Ис.* 6: 9.

[5] См.: *Лк.* 8: 8.

[6] Интерполяция.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «показывал».

[8] См.: *Лк.* 8: 18.

[9] Слова: «т. е. не ушами слушайте» находятся только в одном кодексе.

[10] Ср.: *Лк.* 8: 8.

[11] Конъектура Крейманна. В рукописи: «кротчайшим богом называется». Имеется также конъектура: «угрожает» (сказано с сарказмом).

4. Это (наличие угрозы в словах Христа) подтверждает и следующая мысль: *Тому, кто имеет, будет дано, а у того, кто не имеет, отнимется и то, что, как он думает, он имеет.*[1] Что будет дано? Увеличение веры или разумение, или само спасение. Что отнимется? Конечно, то, что будет дано. Кем будет дано и кем отнимется? Если Творцом отнимется, то Им и будет дано, если богом Маркиона будет дано, то им и отнимется. **5.** На каком бы, однако, основании <Христос> ни угрожал отнятием, это не будет чертой того бога, который не способен угрожать, который не умеет гневаться. Но я удивляюсь, когда тот отрицает, что светильник принято скрывать,[2] кто скрывал себя столько времени, будучи бóльшим и <более> необходимым светом; когда тот обещает, что все тайное станет явным,[3] кто до сих пор прятал своего бога, ожидая, думаю, пока родится Маркион. **6.** Переходим к постоянно используемому доказательству всех тех, которые оспаривают рождение Господа. «Он Сам, — говорят они, — свидетельствует, что Он не был рожден, глаголя: *Кто Мне Матерь, и кто Мне братья?*[4]» Так всегда еретики или простые и незамысловатые высказывания при помощи <своих> домыслов обращают, куда хотят, или наоборот: сказанное при определенном условии и с определенной целью лишают его смысла, обусловливая простотой <буквального понимания текста>, как в этом месте. **7.** Напротив, мы говорим, что, во-первых, Ему не могли бы объявить, что Матерь и братья Его стоят за дверями,[5] стремясь увидеть Его, если бы не существовало ни Матери, ни братьев, которых, разумеется, знал тот, кто объявлял, или как уже знакомых, или как ставших известными там же в тот момент, когда они пожелали увидеть Его или когда

[1] См.: *Лк.* 8: 18.

[2] Ср.: *Лк.* 8: 16.

[3] Ср.: *Лк.* 8: 17.

[4] См.: *Мф.* 12: 48; *Лк.* 8: 21.

[5] Ср.: *Лк.* 8: 20.

сами поручили объявить о себе. На это наше первое предположение с противоположной стороны обычно раздается ответ: «А что, если Ему было это объявлено, чтобы искусить Его?» Но Писание об этом не говорит; поскольку же оно обычно указывает на то, что́ было сделано для искушения: *Вот, учитель Закона встал, искушая Его*;[1] и о вопросе относительно подати: *И приступили к Нему фарисеи, искушая Его*,[2] — постольку там, где оно не упоминает об искушении, оно не допускает толкование об искушении. **8.** И, однако, в качестве уже излишнего дополнения к этому я требую <указать> причины для искушения: с какой целью они искушали Его, упоминая о Матери и братьях? Если для того, чтобы узнать, был ли Он рожден или нет, то <нужно спросить,> когда относительно этого вставал вопрос, на который бы они ответили с помощью того искушения? Кто же мог усомниться в рождении Того, Которого рассматривал как человека? О Котором слышал, что Он Сам Себя исповедовал Сыном Человеческим? **9.** Которого из-за всех <Его> человеческих свойств не решался считать Богом или Сыном Человеческим, рассматривая[3] Его скорее как пророка,[4] пусть и даже какого-то великого, однако, разумеется, рожденного? Даже если бы им нужно было искушать Его для исследования <Его> рождения, то для искушения[5] <более> подходило бы любое другое испытание, чем упоминание тех лиц, которых могло не быть даже у рожденного. **10.** Скажи мне, у всех ли рожденных еще жива мать? Всем ли рожденным были рождены братья? Могут ли у кого-нибудь быть скорее отцы и сестры или вообще никого не быть? Но известно, что тогда, при Августе, в Иудее была проведена Сентием

---

[1] См.: *Лк.* 10: 25.

[2] См.: *Мф.* 16: 1; *Мк.* 8: 11; ср.: *Лк.* 11: 16. Вопрос о подати — в *Мф.* 22: 15–18; *Мк.* 12: 13–15; *Лк.* 20: 20–23.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «считающие».

[4] Ср.: *Лк.* 7: 16; *Мф.* 21: 46.

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «при искушении».

Сатурнином[1] перепись,[2] по документам которой они могли бы отыскать Его генеалогию. Так что никоим образом не является прочным[3] основание для того искушения, и воистину Матерь и братья Его стояли за дверями, и остается выяснить, какой смысл вкладывал в Свои слова говорящий не без скрытого намека: «*Кто Мне Матерь и братья?*», — словно бы для отрицания <Своего> происхождения и рождения, но [и][4] <на самом деле> из-за возникшей в этой ситуации необходимости и в расчете на условное понимание сказанного. **11.** Ведь Он с полным основанием негодовал на то, что, в то время как посторонние внутри дома ловили каждое Его слово, столь близкие <Ему> люди стояли снаружи, стремясь оторвать Его от торжественного дела[5] †, не столько отрицал <Свое рождение>, сколько отрекался[6] <от него>.[7] В самом деле, так как Он сказал сначала: *Кто Мне Матерь, и кто Мне братья?* — прибавив затем: *Лишь те, которые слушают слова Мои и исполняют их*,[8] — Он перенес обозначения кровного родства на других, кото-

[1] Консул 19 г. до Р. Х. Был проконсулом в Африке (Тертуллиан упоминает его в De pal., 1, 2), легатом Сирии в 9–6 гг. до Р. Х. Иосиф Флавий неоднократно писал о нем в «Иудейских древностях».

[2] Ср.: *Лк.* 2: 1.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «не являлось прочным».

[4] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[5] Ср.: *Мк.* 3: 31.

[6] Кройманн предлагает следующее чтение: «Ведь Он, с полным основанием негодуя на то, что, когда посторонние внутри ловили каждое Его слово, столь близкие люди стояли снаружи и к тому же еще отрывали Его от торжественного дела, не столько отрицал <Свое рождение>, сколько отказывался <Своих родственников>».

[7] Не будем удивляться тому, что первый латинский христианский автор, в сочинениях которого много и других ошибочных утверждений (например, о телесности Бога, о субординации Сына и т. д.), подобным образом пишет о Богородице.

[8] См.: *Мф.* 12: 48, 50; *Лк.* 8: 21.

рых счел более близкими из-за <их> веры. **12.** Но никто не переносит что-либо, кроме того, кто имеет то, что́ переносит. Следовательно, если Он делает матерью и братьями тех, которые ими не были, как Он мог отрицать существование тех, которые были? Впрочем, то, что Он признавал существование <Своих> Матери и братьев, следует из того, что Он не желал узнавать их,[1] т. е. <не желал узнавать,> учитывая <их> заслуги, <а> не отрицая существование ближних, на Своем собственном примере уча, что предпочитающий отца, мать или братьев слову Божьему не является достойным учеником.[2] **13.** Тем, что Он избирал других, Он подтверждал существование тех, наличие которых отрицал из-за <Своего> недовольства <ими>, которых Он заменил не более истинными, но более достойными. Наконец, нет ничего великого в том, что веру предпочел крови тот, который <, согласно Маркиону,> ее не имел.

Глава 20
О власти над стихиями, о духовной брани Христа, об исцелении кровоточивой (ср.: Евангелие от Луки, 8: 22–48)

1. Но Кто есть Тот, Который приказывает ветрам и морю?[3] «Разумеется, новый властитель и обладатель первоэлементов, принадлежавших подчиненному уже и удаленному прочь Творцу». Это не так. Но узнали своего Создателя стихии, которые привыкли повиноваться в прошлом также Его слугам. Загляни, Маркион, в книгу Исхода, посмотри, как жезл Моисея приказывал Красному морю — более обширному, чем все водоемы Иудеи — чтобы оно, расколовшись до дна и укрепившись в равном с обеих сторон оцепенении разделе-

[1] Крейманн эту фразу помещает сюда. В рукописи она находится ниже, после слов: «достойным учеником».

[2] Ср.: *Мф.* 10: 37; *Лк.* 14: 26.

[3] Ср.: *Лк.* 8: 24–25.

ния, пропустило народ посуху внутренним путем,[1] и чтобы опять по мановению того же жезла, когда возвратилось естественное состояние, согласие волн потопило египетское войско;[2] этому делу послужили и южные ветры.[3] **2.** Читай и † о том, как явился <словно бы некий> меч для разделения <впоследствии> рода <иудеев> по жребию[4] при переходе его (еврейского народа) через Иордан,[5] чей натиск и бег замирал в неподвижности при прохождении пророков, разумеется, учил и Иисус <Навин>. Что ты скажешь на это? Если Христос является твоим, он не будет более могущественным, чем слуги Творца. Но я мог бы воспользоваться только этими примерами, если бы не предшествовало Христу предсказание о том морском <Его> путешествии[6]. **3.** В самом деле, когда Он переправлялся <через море>, исполнялся псалом, гласящий: *Господь над водами многими*;[7] когда Он разгоняет волны моря, исполняется Аввакум, говорящий: *Рассеивающий воды <Своим> прохождением*;[8] когда при угрозах Его обуздывается море, завершается также Наум, говорящий: *Угрожающий морю и иссушающий его*,[9] — конечно, ветрами, из-за которых оно волновалось. На основании чего ты хочешь, чтобы я отстаивал Христа как моего? На основании

[1] Ср.: *Исх.* 14: 16, 21–22.

[2] Ср.: *Исх.* 14: 26–28.

[3] Ср.: *Исх.* 14: 21. В Септуагинте также упомянут южный ветер.

[4] Ср.: *Ис. Нав.* 14: 1 – 9: 51.

[5] Ср.: *Ис. Нав.* 3: 7–17. Крейманн на основании *4 Цар.* 2: 14 (с учетом *Ис. Нав.* 3: 15–17) предлагает такое исправление этого испорченного места: «Почитай, если угодно, и о том, как плащ (т. е. милоть) Илии стала мечом для разделения вод Иордана при переходе <пророка через эту реку>, чей натиск и бег замирать в неподвижности при прохождении пророков, разумеется, учил и Иисус <Навин>».

[6] Ср.: *Лк.* 8: 22–25.

[7] См.: *Пс.* 29/28: 3.

[8] См.: *Авв.* 3: 10, согласно Септуагинте.

[9] См.: *Наум* 1: 4.

примеров <из Ветхого Завета> или пророков Творца? **4.** Ну, что же ты, считающий, что <пророками> был предсказан воинственный и вооруженный ратник — <предсказан> не фигурально, не иносказательно, <не так, чтобы Он был Тем,> Кому предстояло бы в духе вести войну духовную против духовных врагов духовным войском и духовным оружием — когда обнаруживаешь, что в одном человеке множество демонов объявило себя легионом,[1] конечно, духовным, пойми, что и Христа следует мыслить как покорителя духовных врагов, духовно вооруженного и духовно воинственного, и, таким образом, Он является Тем, Которому предстояло сразиться с легионом, в том числе и демонов, дабы могло стать очевидным, что и об этой войне псалом объявил: *Господь сильный, мощный на войне*.[2] **5.** В самом деле, Он, Которому было суждено сразиться с последним врагом — смертью,[3] стал триумфатором благодаря трофею креста. Легион свидетельствовал об Иисусе как о Сыне какого Бога? Без сомнения, Того, о мучениях и бездне[4] Которого они[5] знали и боялись их. Ибо нельзя предположить, что они до сих пор не знали о действии на земле силы нового и неизвестного бога, ибо неправдоподобно, чтобы об этом не знал Творец. Ведь если Он когда-то и не знал иного бога, кроме Себя, однако о трудящемся уже под Его небом Он, конечно, был осведомлен. **6.** А то, о чем осведомлен Господин, уже и всей челяди <должно> стать известно **[6] в одном и том же мире и в пределах небесного свода, где <появилась> чуждая

[1] Ср.: *Лк*. 8: 30.

[2] См.: *Пс*. 24/23: 8.

[3] Ср.: *1 Кор*. 15: 26.

[4] Ср.: *Лк*. 8: 31.

[5] Бесы. У Тертуллиана анаколуф.

[6] Здесь Крейманн предполагает лакуну: «должно было бы, чтобы <ей>». Перевод по рукописи может иметь такой вид: «то, о чем осведомлен Господин, стало бы известно уже и всей челяди в одном и том же мире и в пределах небесного свода, где стала обитать чуждая божественность».

божественность, обитать. Следовательно, поскольку и Творец знал бы о ней — если бы она существовала — и подвластные Ему сущности, постольку она не существует, так как демоны не знали никого иного, кроме Христа их Бога.[1] Ведь они не просили бы то, о чем помнили, что это им следует просить у другого, у Творца,[2] а именно избавление от бездны Творца. Далее, они получили это.[3] **7.** За какую заслугу? Из-за того, что солгали, сделав Его Сыном свирепого Бога? И каков будет тот, который содействовал лжецам, который терпел позорящих <его>? <Нет,> но из-за того, что они не солгали, из-за того, что они узнали Бога бездны и <Бога> их собственного; таким образом <, позволив им то, что они просили,> Он и Сам подтвердил, что Он есть именно Тот, Которого признали демоны, — Иисус, Сын Бога-Судии[4] и Бога-Мстителя. Вот некоторые черты «незначительности» и «слабости» Творца <, присутствовавших> в Христе — ибо и я хочу <временно> приписать Ему невéдение; позвольте мне <сделать> это ради еретика: к Нему прикасается женщина, которая страдала кровотечением,[5] и Он не знает, кто это. **8.** *Кто*, — говорит, — *прикоснулся ко Мне?*[6] Даже несмотря на приводимые учениками оправдания,[7] Он упорно продолжает говорить о <Своем> незнании: *Ибо Я почувствовал вышедшую из Меня силу*.[8] Что <на это> говорит еретик? Знал ли

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «постольку, так как ее не существовало, демоны не знали никого иного, кроме Христа — их Бога».

[2] Пунктуация согласно Крейманну. Согласно рукописи: «Ведь они не просили бы у другого то, о чем помнили, что это им следует просить у Творца».

[3] Ср.: *Лк.* 8: 32–33.

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Иисус-Судия и Сын Бога-Мстителя».

[5] Ср.: *Лк.* 8: 43–44.

[6] См.: *Лк.* 8: 45.

[7] Там же.

[8] См.: *Лк.* 8: 46.

<Христос>, кто <прикоснулся к Нему>? И почему Он говорил словно незнающий? Конечно, для того, чтобы вызвать признание <женщины>, чтобы осудить[1] <ее> страх. Так и Адама некогда искал <Творец>,[2] словно не зная <, где он>: *Адам, где ты?*[3] Есть у тебя и оправданный вместе с Христом Творец, и уравненный с Творцом Христос. **9.** «Но и это <он сделал> как противник Закона, и поскольку Закон удерживает от прикосновения к кровоточивой женщине,[4] постольку он пожелал не только допустить ее прикосновение, но даже дать <ей> исцеление». О, бог, благодетельный не по природе, а из-за соперничества! Однако если мы обнаруживаем, что вера женщины заслужила таковое <вознаграждение>, когда Он сказал: *Вера твоя спасла тебя*,[5] — то кто ты, чтобы видеть соперничество в том деянии, которое Сам Господь показывает как совершенное в награду за веру? **10.** Но ты хочешь представить эту веру как веру, побудившую <женщину> пренебречь Законом. И кто поверит в то, что женщина, до сих пор не знавшая никакого <нового>[6] бога, не посвященная до сих пор ни в какой новый закон, нарушила тот Закон, которого до сих пор придерживалась? Далее, из-за какой веры она его нарушила? Веруя в какого бога? Презирая Творца ради кого? Ведь, разумеется, она прикоснулась <к Христу> из-за веры. Если из-за веры в Творца, то каким образом нарушила Его Закон та, которая не знала иного бога? Ведь она нарушила его (Закон) — если нарушила — в той мере, в какой <сделала это> из-за веры в Творца. **11.** Каким же образом[7] будет согласовываться между собой то и другое: что она и нарушила <За-

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «испытать».

[2] Добавление Крейманна.

[3] См.: *Быт.* 3: 9.

[4] Ср.: *Лев.* 15: 19–24.

[5] См.: *Лк.* 8: 48.

[6] Вставка Крейманна.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «ведь».

кон>, и нарушила его из-за той веры, ради которой не должна была нарушать? Я скажу. Это была, прежде всего, та вера, благодаря которой она уповала, что ее Бог предпочитает милосердие самому жертвоприношению,[1] благодаря которой она была убеждена, что этот Бог действует во Христе, благодаря которой она — если и[2] прикоснулась к Нему <— прикоснулась> не как к святому человеку или пророку, которого бы она знала как подверженного осквернению в соответствии с человеческой сущностью, но как к Самому Богу, Который, как она предугадывала, не может быть запятнан никакой грязью. **12.** Поэтому она не безрассудно истолковала для себя Закон, знаменующий, что оскверняется то, что подвержено осквернению, <но> не Бог, Которого она чаяла во Христе. Но она памятовала также о том, что в Законе речь шла о естественном и обыкновенном месячном или связанном с родами[3] истечении крови, которое происходит в соответствии с природными свойствами, а не из-за болезни;[4] ее же истечение — для <прекращения> которого, как она знала, требовался не определенный промежуток времени, но помощь божественного милосердия — было связано с болезнью[5]. **13.** И, таким образом, она может казаться не нарушающей Закон, но подходящей к нему дифференцированно. Это будет та вера, которая принесла также понимание: *Если не уверуете*, — говорит, — *не поймете*.[6] Христос, одобряя такую веру той женщины, веровавшей в одного лишь Творца, ответил, что Он и есть Бог ее веры, одобренной Им. Я не оставлю без внимания и то, что, когда женщина прикоснулась к Его одежде,[7] облекающей, конечно,

[1] См.: *Ос.* 6: 6; ср.: *Притч.* 21: 3.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «во Христе, словно».

[3] Ср.: *Лев.* 12: 4–6.

[4] Тертуллиан забывает о следующих словах Библии: *Лев.* 15: 25–27.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «она же страдала кровотечением из-за болезни, для <прекращения> которой <...>».

[6] См.: *Ис.* 7: 9.

[7] Ср.: *Лк.* 8: 44.

тело, а не призрак, оказалось подтвержденным существование у Него тела; <не оставлю без внимания> не потому, что мы уже переходим к рассмотрению этого вопроса, но потому, что он имеет отношение к обсуждаемой проблеме. **14.** Ибо если бы тело не было истинным, призрак, конечно, не мог бы осквернить, будучи пустотой. Следовательно, тот, кто по <своей> бестелесной сущности не мог осквернить, каким образом желал <казаться> противником Закона? Лгал тот, кто осквернялся неистинно.

Глава 21
Об умножении пищи в Новом и Ветхом Заветах, о причине, по которой Господь запретил Петру свидетельствовать о Себе, о гибели и о спасении души, о стыде за Христа (ср.: Евангелие от Луки, 9: 1–26)

1. Он посылает учеников на проповедь Царствия Бога.[1] Разве хотя бы здесь Он сообщил, какого Бога? Запрещает им брать в дорогу что-нибудь из пищи и <запасной> одежды.[2] Кто мог поручить это, если не Тот, Который и воронов кормит,[3] и полевые цветы одевает,[4] Который прежде предписал даже у молотящего быка не заграждать уста,[5] предоставляя ему возможность извлекать пищу из <своего> труда, ибо трудящийся достоин своей награды.[6] Пусть Маркион ниспровергает эти <библейские положения>, лишь бы их можно было понять. Но когда Христос велит отряхивать прах с ног на тех, которыми <ученики> не были приняты, то поручает и это делать в свидетельство.[7] **2.** Никто не свидетельствует о том, что не

[1] Ср.: *Лк.* 9: 1–2.
[2] Ср.: *Лк.* 9: 3.
[3] Ср.: *Пс.* 147/146: 9; *Иов.* 38: 41.
[4] Ср.: *Лк.* 12: 27–28.
[5] Ср.: *Втор.* 25: 4.
[6] Ср.: *Лк.* 10: 7.
[7] Ср.: *Лк.* 9: 5.

предназначено для суда: Тот, Кто приказывает, чтобы отсутствие человеческой доброты было засвидетельствовано, угрожает Судией. Что никакой новый бог не был представлен Христом, показало то всеобщее мнение, в соответствии с которым одни уверяли Ирода, что Христос Иисус — это Иоанн, другие — что Илия, иные — что кто-то из старых пророков.[1] Кем бы из них Он ни был, не для того, конечно, Он был бы воскрешен[2], чтобы после воскресения проповедовать иного бога. Он кормит народ в пустыне,[3] т. е. по прежнему Своему обыкновению. **3.** Или, если не то же самое величие <совершило это чудо>, то, следовательно, <Маркионов Христос> уже уступает Творцу, Который не один день, но сорок лет,[4] не более низкой материей хлеба и рыбы, но манной небесной, не пять примерно тысяч,[5] но шестьсот тысяч людей[6] спасал. **4.** Но потому это было то же самое величие, что Он пожелал, чтобы скудной пищи не только хватило, но даже было бы в избытке, в соответствии с древним примером. Ибо так и во время голода при Илии последних остатков скромной пищи вдовы сарептской[7] по благословению пророка хватило на все время голода. Есть у тебя третья книга Царств. **5.** А если развернешь четвертую, обнаружишь всю эту последовательность действий Христа в связи с тем человеком Божьим, который принесенные ему десять ячменных хлебов приказал распределить среди народа,[8] и его служитель, точно так же сопоставив множество людей и незначительность пищи, ответил: *Что же? Это я дам на глазах ста [тысяч]*[9] *человек? Дай, — говорит, — и бу-*

[1] Ср.: *Лк.* 9: 7–8.
[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «был воскрешен».
[3] Ср.: *Лк.* 9: 10–17.
[4] Ср.: *Исх.* 16: 35.
[5] Ср.: *Лк.* 9: 14.
[6] Ср.: *Исх.* 12: 37.
[7] Ср.: *3 Цар.* 17: 7–16.
[8] Ср.: *4 Цар.* 4: 42.
[9] Интерполяция.

дут есть, ибо так глаголет Господь: будут есть и оставят остатки, согласно слову Господа.[1] О, Христос, <являющий Себя> древним в новых делах![2] **6.** Итак, когда Петр, увидев эти дела и сопоставив с прежними, и поняв <те> не только как произошедшие прежде, но и как уже тогда предвещающие будущее, Господу, спросившему, кем Он им представляется, ответил за всех: *Ты — Христос*;[3] он мог воспринимать Его лишь как Христа, Которого знал по Писаниям, Которого лицезрел уже в <совершаемых Им> деяниях. Господь и Сам это подтверждает, не говоря до сих пор ни слова против; <Он это подтверждает,> даже предписывая молчание.[4] Ибо если Петр не мог исповедовать Его иным, нежели принадлежащим Творцу, а Господь велел, чтобы они (апостолы) никому не говорили, то, разумеется, Он не желал, дабы разглашалось то, что почувствовал Петр. **7.** «Конечно, — говоришь ты, — ибо его чувства были ошибочны, и Господь не желал, чтобы распространялась ложь». Но Он привел другую причину для молчания — ибо следовало Сыну Человеческому много пострадать и быть отверженному старейшинами, книжниками и священниками, и быть убитым, и на третий день воскреснуть.[5] Поскольку это же самое было предсказано в отношении Христа Творца — как мы окончательно докажем в своем месте, — то Он показывает, что является Тем, по отношению к Кому это было предвещено. **8.** Конечно, даже если бы это не было предвещено, Он назвал бы ту причину предписанного <Им> молчания, которая не указывает на заблуждения Петра: необходимость перенесения страданий. Господь глаголет: *Тот, который пожелает душу свою спасти, погубит ее, а кто погубит ее ради Меня, спасет ее.*[6] Конечно, это суждение изрек Сын Чело-

[1] См.: *4 Цар.* 4: 43–44.
[2] Ср.: *Лк.* 9: 13.
[3] Ср.: *Лк.* 9: 20.
[4] Ср.: *Лк.* 9: 21.
[5] Ср.: *Лк.* 9: 22.
[6] См.: *Лк.* 9: 24.

веческий. Итак, взгляни и ты вместе с царем вавилонским на его пылающую печь, и найдешь там словно бы Сына Человеческого[1] — ведь Он еще не существовал истинно, т. е. еще не был рожден от человека — уже тогда намечавшего это завершение дел. Он спасает души трех братьев, которые замыслили погубить их за Бога, души же халдеев Он погубил — души, которые те предпочитали спасать посредством идолопоклонства. Какое же это новое учение, свидетельства которого являются древними? **9.** Впрочем, и предсказания о мученичествах — о предстоящих в будущем и предназначенных получить награду от Бога — предстают перед нами: *Смотри,* — говорит Исаия, — *как погиб праведник — и никто не откликается сердцем, и мужи справедливые отнимаются — и никто не обращает внимания.*[2] Когда это происходит в большем объеме, чем при гонениях? ***[3] *Святых Его,*[4] — разумеется, не простая, не общая <для всех> по закону природы, но та знаменательная и за веру воинствующая, в которой губящий душу свою за Бога спасает ее. **10.** Но чтобы и здесь ты признал Судию, Который воздаст за неправедное приобретение души <т. е. жизни> ее гибелью и за благую потерю души ее спасением,[5] Он являет мне Бога-Ревнителя, воздающего злом за зло: *Того,* — говорит Он, — *кто постыдится Меня, и Я постыжусь,*[6] ***[7] поскольку повод стыдиться дает лишь мой Христос, Чей жизненный путь весьма постыден, так что открыт даже насмешкам еретиков, обличающим[8] с такой

---

[1] Ср.: *Дан.* 3: 92.

[2] См.: *Ис.* 57: 1.

[3] Крейманн предполагает здесь лакуну: «*Но и славна,* — говорит Давид, — *смерть*». Рукописное чтение: «чем при гонениях святых Его».

[4] См.: *Пс.* 116: 15/115: 6.

[5] Ср.: *Лк.* 9: 24.

[6] См.: *Лк.* 9: 26.

[7] Крейманн предполагает здесь лакуну: «Таким образом, Христос также является моим».

[8] Насмешкам.

злобой, на какую они только способны, всю отвратительность рождения и вскармливания и недостойность также самой <Его> плоти. Впрочем, каким образом можно стыдиться того, который не дает для этого повода? **11.** Не сгустившийся ***[1] в матке, пусть даже Девы, однако существа женского пола, и хотя не от семени, однако по закону телесной сущности — из крови и влаги; не <являвшийся> по виду плотью прежде формирования облика, не названный утробным плодом после приобретения очертаний, не освобожденный <в конце концов> от десятимесячной пытки, не извергнутый на землю при внезапных мучительных схватках вместе с нечистотами, накопившимися за столь большой промежуток времени, через клоаку тела, и не встретивший тотчас свет слезами из-за[2] первого ранения при <обрезании> своей пуповины, и не омытый тщательно, и не подвергшийся лечению солью и медом, и не посвященный уже пеленками в погребальные покровы, и не прижавшийся затем к испачканным складкам <материнской> одежды, тягостный для сосцов, долгое время младенец, с трудом становящийся отроком, медленно превращающийся в мужа, но подкинутый с неба, сразу взрослый, сразу готовый, тотчас Христос, дух, сила и бог только. Впрочем, <как> не истинен тот, которого не видят, так и не способен вызывать чувство стыда за проклятие креста,[3] истинности которого он был лишен, будучи лишенным плоти. **12.** Итак, он не мог сказать: *Кто постыдится Меня.*[4] Наш <Христос> должен был изречь эти слова: *Немного умаленный Отцом перед ангелами,*[5] *червь, а не человек, бесчестье человека и презрение народа,*[6] — поскольку Он так пожелал, чтобы мы исцелились нанесенными

[1] Крейманн предполагает здесь лакуну: «, не произведенный».

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и».

[3] Ср.: *Гал.* 3: 13.

[4] Ср.: *Лк.* 9: 26.

[5] См.: *Пс.* 8: 6.

[6] См.: *Пс.* 22/21: 7.

Ему ударами,[1] чтобы наше спасение утвердилось Его позором. И с полным основанием Он принес Себя в жертву за Своего человека, за Свои образ и подобие,[2] а не чужие, чтобы человек, поскольку он не испытывал стыда, поклоняясь камню и бревну,[3] с тем же постоянством, не стыдясь Христа, за бесстыдство идолопоклонства принес удовлетворение Богу посредством бесстыдства веры. Что из названного соответствует твоему Христу, Маркион, что могло бы по праву считаться заслуживающим стыд? Конечно, стыдно должно быть тебе самому, выдумавшему такого <Христа и бога>.

Глава 22
О преображении Христа и ветхозаветных пророчествах об этом (ср.: Евангелие от Луки, 9: 28–36)

1. Уже[4] хотя бы того ты должен был стыдиться более всего, что ты допускаешь, что он, удалившись на гору, явился взорам [Петра, Иоанна и Иакова] вместе с Моисеем и Илией,[5] для ниспровержения которых он явился. Это, надо думать, подразумевал тот глас с неба: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте*,[6] — т. е. не Моисея уже и не Илию. В этом случае достаточно было одного гласа без явления Моисея и Илии. Ибо, определяя, кого следует слушать, Он этим самым запрещал бы слушать кого-либо другого. **2.** Или Он разрешил слушать Исаию, Иеремию и прочих, которых не показал, если он запретил <слушать тех,> которых показал? Теперь, если и было бы необходимо их присутствие, они, конечно,

---

[1] Ср.: *Ис.* 53: 5.

[2] Ср.: *Быт.* 1: 26.

[3] Ср.: *Иез.* 20: 32.

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Ведь».

[5] Ср.: *Лк.* 9: 30.

[6] См.: *Лк.* 9: 35.

не были бы показаны в беседе, что является указанием на дружеские отношения, и в общности сияния,[1] что является примером проявления уважения и милости <к ним>, но в некой нечистоте, что служило бы доказательством <их> опровержения, более того, <они были бы показаны> во тьме Творца, для рассеивания которой <Христос Маркиона> был послан, весьма далекие от сияния <этого> Христа, который собирался отделить их слова и сами сочинения от своего Евангелия. **3.** Так-то[2] Он показывает их чуждыми Себе — общаясь с ними? Так Он учит, что необходимо оставить тех, которых приближает к Себе? Так-то Он низводит тех, которых возводит Своими лучами? Что делал бы их Христос? Полагаю, ставя все с ног на голову, Он явил бы их таковыми, какими должен был бы <их явить> Христос Маркиона, или <показал бы>[3] вместе с Собою кого-либо другого, а не Своих пророков. Но что столь соответствует Христу Творца, как не показывать рядом с Собой Своих провозвестников? Быть видимым вместе с теми, которыми Он был увиден в откровении? Говорить с теми, которые говорили о Нем? Свою славу делить с теми, которыми Он был наречен Господином славы? Со Своими принципалами,[4] из которых один был некогда воспитателем народа, другой в иное время — его преобразователем; один — зачинателем Ветхого Завета, другой — завершителем Нового.[5] **4.** Итак, и Петр, с полным основанием узнав товарищей своего Христа, дает совет <относительно> нераздельности с Ним[6]: *Хорошо здесь нам быть*,— хорошо, разумеется, там,

---

[1] Ср.: *Лк.* 9: 31.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Так в».

[3] Вставка Кройманна.

[4] *Принципал* — старшее должностное лицо в муниципальном городе.

[5] Consummator novi. Ср.: *Мал.* 4: 5–6; *Мф.* 11: 14; *Лк.* 1: 17; *Tert.* De an., 35, 5–6.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «из-за <их> нераздельности с Ним».

где Моисей и Илия. — *И сделаем здесь три скинии: одну Тебе, Моисею одну и Илии одну.*[1] «Но: *не зная, что́ говорил*»[2]. Каким образом *не зная*? Просто по ошибке или из-за того, из-за чего мы отстаиваем в деле нового пророчества соединение экстаза, т. е. исступления, с благодатью? **5.** Ибо человек, пребывающий в духе, особенно когда созерцает славу Бога или когда через него говорит Бог, неизбежно лишается чувства, а именно затемняется божественной силой. Хотя об этом у нас имеется спор с психиками,[3] легко, однако, доказать исступление Петра. Ибо как он мог бы узнать Моисея и Илию [, если он не пребывал в духе?][4] — ведь не было у <еврейского> народа ни образов их, ни статуй, ни подобий, так как это запрещал Закон, — если он не узрел их в духе? И, таким образом, то, что он сказал, когда, надо думать,[5] пребывал в духе, а не в чувстве, он не мог знать. **6.** Впрочем, если он не знал[6] как заблуждающийся, потому что считал Христа принадлежащим им <т. е. Моисею и Илии>, то, стало быть, делается уже очевидным, что и выше Петр, спрошенный Христом, кем они считают Его, сказал о принадлежащем Творцу: *Ты — Христос*,[7] — поскольку, если тогда он признал бы Его принадлежащим другому богу, здесь также не ошибся бы. А если здесь ошибся потому, что ошибся и выше, то, следовательно, тебе следует признать, что никакое новое божество не было к тому дню открыто Христом и что Петр не ошибался на тот момент, так как Христос не открыл к тому времени ничего подобного, и Его не следует пока рассматривать принадлежащим какому-либо иному

---

[1] См.: *Лк.* 9: 33.

[2] Цитата из *Лк.* 9: 33, на которую ссылались маркиониты.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «затемняется силой. Божественный, хотя об этом у нас с психиками имеется спор».

[4] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «сказал бы».

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «не знает».

[7] См.: *Мк.* 8: 29; *Мф.* 16: 16; *Лк.* 9: 20.

богу, нежели Творцу, весь устав Которого Он выразил и здесь. **7.** Он берет в свидетели предстоящего видения и гласа троих из учеников.[1] И это принадлежит Творцу: *При трех*, — говорит, — *свидетелях устоит всякое слово.*[2] Он удаляется на гору. Узнаю вид местности. Ведь Творец и прежний народ посвящал видением и Своим гласом у горы.[3] Следовало, чтобы на том возвышении и Новый Завет получил подтверждение, на каком был составлен Ветхий, под тем же окружающим <гору> облаком,[4] относительно которого никто не сомневался, что оно собралось из принадлежащего Творцу воздуха, — разве только <Христос Маркиона> ни низвел и облака свои,[5] — ибо и сам он прорубил себе путь через небо Творца. **8.** Или он точно так же воспользовался и облачностью Творца, взяв ее в долг? Итак, теперь облако тоже не было безмолвным, но <раздался> привычный глас с неба, и <был дан> Новый Завет Отца о Сыне, к Которому[6] во втором псалме <Отец глаголет>: *Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя*,[7] — о Котором и через Исаию <сказано>: *Кто боится Бога? Пусть услышит глас Его Сына.*[8] **9.** Итак, уже представляя Его, — *Сей есть Сын Мой*,[9] — Он, конечно, подразумевает[10]: «Которого Я обещал». Ведь если Он некогда обещал и позднее говорит: *Сей есть*, — то <право> пользоваться гласом представляющего при указании на обещанное принадлежит Тому, Кто некогда обещал, а не тому, которому можно было бы ответить: «А кто ты

---

[1] Ср.: *Лк.* 9: 28.

[2] См.: *Втор.* 19: 15.

[3] Ср.: *Исх.* 19: 16–20.

[4] Ср.: *Исх.* 19: 16; *Лк.* 9: 34.

[5] Крейманн выделяет здесь парентезу.

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и».

[7] См.: *Пс.* 2: 7.

[8] См.: *Ис.* 50: 10.

[9] См.: *Лк.* 9: 35.

[10] Конъектура Крейманна. В рукописи: «подразумевается».

сам, говорящий: *Сей есть Сын Мой*, — о Котором ты дал знать прежде не в большей степени, чем открыл о самом себе, кем ты был раньше?» *Его*, — стало быть, — *слушайте!*[1] **10.** Кого, если не Того, о Котором[2] Он объявил с самого начала, что Его следует слушать, назвав Его пророком, ибо народ должен был рассматривать Его и как пророка? *Пророка*, — говорит Моисей, — *воздвигнет вам Бог из сыновей ваших* (речь идет о <Его> происхождении по плоти); *как меня, слушайте Его.*[3] *У всякого же, кто Его не послушает, исторгнется душа из народа его.*[4] Так и Исаия: *Кто среди вас боится <Бога>?*[5] *Пусть слушается гласа Сына Его*,[6] — гласа, который Сам Отец готовился рекомендовать: ибо *Подкрепляет*, — говорит <о Нем Исаия>, — *слова Сына Своего*,[7] — а именно речением: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте.*[8] **11.** Итак, если право быть слушаемым перешло от Моисея и Илии ко Христу, оно перешло не как от одного Бога к другому Христу, но от Творца к Его Христу в соответствии с отступлением Ветхого и наступлением Нового Завета: *Не посол*, — говорит Исаия, — *не вестник, но Сам Господь спасет их*,[9] — уже лично проповедуя и исполняя Закон и пророков.[10] **12.** Итак, Отец вручил Сыну новых учеников, прежде показав рядом с Ним Моисея и Илию в знаменательном сиянии, и, таким образом, отпустив обоих, как бы уже до-

---

[1] См.: *Лк.* 9: 35.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Того, стало быть, слушайте, о Котором».

[3] См.: *Втор.* 18: 15; *Деян.* 3: 22.

[4] См.: *Деян.* 3: 23; *Втор.* 18: 19.

[5] Вставка Крейманна.

[6] См.: *Ис.* 50: 10.

[7] См.: *Ис.* 44: 26.

[8] См.: *Лк.* 9: 35.

[9] См.: *Ис.* 63: 9. Цитата по Септуагинте.

[10] Ср.: *Мф.* 5: 17.

стигших предела в служении и прославлении, дабы ради Маркиона получил подтверждение тот факт, что у Христа существует общность сияния с Моисеем и Илией. Да и весь образ этого видения мы обнаруживаем также у Аввакума, где Дух иногда <говорит> от лица апостолов: *Господи, я услышал звук Твой и убоялся*,[1] — какой иной, как не от того небесного гласа: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте*?[2] *Я рассмотрел дела Твои <и> был поражен*,[3] — в какой момент в большей степени, чем тогда, когда Петр, увидев сияние Его, не знал, что́ говорил? — *Среди двух живых созданий Ты будешь узнан*,[4] — среди Моисея и Илии, которых и Захария видел в образе двух олив и двух оливковых ветвей.[5] **13.** Ведь они есть те, о которых ему было сказано: *Два сына изобилия предстоят Господу всей земли*.[6] И вновь тот же Аввакум: *Покрыла небеса сила*,[7] — конечно, тем облаком,[8] и: *блистание Его будет как свет*,[9] — конечно, тот, которым засияли даже Его одежды.[10] И если мы вспомним обетование, данное Моисею, то оно окажется исполнившимся <именно> здесь. **14.** Ибо когда Моисей пожелал

---

[1] См.: *Авв.* 3: 2.

[2] См.: *Лк.* 9: 35.

[3] Excidi mente. См.: *Авв.* 3: 2. Цитата по Септуагинте, где употреблена форма ἐξέστην от глагола ἐξίστασθαι (ἐξ-ίστασθαι). Слово στάσις «стояние», от которого приставочным способом образовано лат. exstasis, является дериватом именно от глагола ἵστασθαι. Цитирование Тертуллианом (автором, посвятившим экстазу целое сочинение, до нас, к сожалению, не дошедшее) в главе, в которой речь шла об экстазе (Adv. Marc., IV, 22, 4), отрывка с однокоренным словом представляется неслучайным.

[4] См.: *Авв.* 3: 2. Цитата по Септуагинте.

[5] Ср.: *Зах.* 4: 3, 11–12.

[6] См.: *Зах.* 4: 14. Цитата по Септуагинте.

[7] См.: *Авв.* 3: 3.

[8] Ср.: *Лк.* 9: 34.

[9] См.: *Авв.* 3: 4.

[10] Ср.: *Лк.* 9: 29.

узреть облик Господа, говоря: *Если я обрел милость пред Тобою, яви мне Себя, дабы я отчетливо увидел Тебя*,[1] — желая узреть тот облик, в котором Ему предстояло вести жизнь человека, о чем Моисей знал, будучи пророком, впрочем, *лице Бога*, как Моисей уже слышал, *ни один человек не узрит, оставшись живым*,[2] — *И это слово*, — говорит <Бог>, — *которое ты сказал, Я сделаю для тебя*.[3] **15.** И вновь Моисей: *Покажи мне славу Твою*.[4] И Господь, как и ранее, <говорит> о грядущем: *Я выступлю славой Моей*,[5] — и то, что идет далее. И в самом конце: *И тогда увидишь последующее Мое*,[6] не поясницу, не икры, но ту славу, которую <Моисей> желал увидеть, предназначенную для откровения в последующие времена, в которой Бог обещал Ему явить Себя лицом к лицу, говоря также Аарону: *И если будет среди вас пророк, в видении Я буду узнан им и в видении буду говорить ему, не как Моисею; уста к устам буду говорить ему в явном образе*, — конечно, <в явном образе> человека, который намеревался принять на Себя, — *не в загадке*.[7] **16.** Ибо даже если Маркион пожелал, чтобы Моисей был явлен не беседующим с Господом,[8] но стоящим <рядом с Ним>, однако, и стоящий уста к устам, он (Моисей) стоял и лицом к лицу, — *с Ним*,[9] — говорит, — не «в стороне от Него»,[10] — в славе[11] Его, тем более в поле зрения. Осиянный этой славой он не иначе отошел от

---

[1] См.: *Исх.* 33: 13.

[2] См.: *Исх.* 33: 20.

[3] См.: *Исх.* 33: 17.

[4] См.: *Исх.* 33: 18.

[5] См.: *Исх.* 33: 19.

[6] См.: *Исх.* 33: 23.

[7] См.: *Числ.* 12: 6–8.

[8] Ср.: *Лк.* 9: 30–31. Слова о беседе Христа с ветхозаветными пророками были исключены Маркионом из Евангелия.

[9] См.: *Лк.* 9: 32.

[10] «*с ним*, — говорит, — не "в стороне от Него"» — парентеза.

[11] Конъектура Кройманна. В рукописи: «к славе».

Христа, чем обычно отходил от Творца, точно так же поражая глаза сынов Израилевых,[1] как и теперь — <глаза> ослепленного Маркиона, который не разглядел, что он воздвиг против себя также и этот аргумент.

Глава 23
Об отношении к детям Христа и Творца, о следовании за Христом и погребении родных (ср.: Евангелие от Луки, 9: 41–62)

1. Беру себе роль Израиля. Пусть Христос Маркиона стоит и восклицает: *О, порождение неверное, доколе буду у вас? Доколе буду терпеть вас?*[2] Он сразу должен будет услышать от меня: «Кто бы ты ни был, о, домоправитель, прежде сообщи, кто ты и откуда[3] приходишь,[4] и какое имеешь на нас право? До сих пор всё у тебя — от Творца. Очевидно, если ты приходишь от Него и действуешь для Него, мы принимаем <твой> упрек. **2.** Но, если от другого, я хотел бы, чтобы ты сказал, что́ ты когда-либо поручил нам из того, что принадлежит тебе, во что́ мы должны были бы

[1] Ср.: *Исх.* 34: 29–30. Отмечу, что Тертуллиан, следуя за Септуагинтой, не делает здесь той ошибки, которую впоследствии совершил блаж. Иероним, переведший слова Пятикнижия «и Моисей не знал, что сияла [qāran] кожа лица его» (*Исх.* 34: 29) следующим образом: «et ignorabat quod cornuta esset facies sua» («и не знал, что рогатым было лицо его»). Это объясняется тем, что глагол קרן [qrn] в породе Qal имел значение «испускать лучи», а в породе Hif'il — «являть (растить) рога» (см.: *Пс.* 69/68: 32).

[2] См.: *Лк.* 9: 41.

[3] Ср.: «Кто ты? Откуда?» — гомеровская формула. См., например: *Od.*, XIX 105.

[4] Конъектура Кройманна (ср.: *Лк.* 12: 42). В рукописи: «приходящий» (ср.: *Лк.* 7: 19).

верить, дабы ты мог укорять неверие, будучи <в действительности> тем, который и себя самого никогда нам не открывал? Как давно ты начал действовать среди нас, чтобы жаловаться на время? В каких <обстоятельствах> ты терпел нас, чтобы приписывать себе терпение? Как только появляешься, подобно ослу из Эзопова колодца, и уже кричишь».[1] [Беру еще и роль учеников, на которых <Христос Маркиона> обрушивается: *О, народ неверный, как долго буду с вами? Как долго буду терпеть вас?*[2] Этот натиск его я, разумеется, с полным правом отразил бы следующим образом: «Кто бы ты ни был, о, домоправитель,[3] прежде сообщи, кто ты и откуда приходишь, и какое имеешь на нас право? **3.** До сих пор, мне кажется, ты принадлежал Творцу, поэтому мы и последовали <за тобой>, узнавая всё Его в тебе. И если ты приходишь от Него, мы принимаем <твой> упрек. Но, если ты действуешь для другого, скажи, пожалуйста, что́ ты когда-либо <поручил> нам из того, что принадлежит только тебе, во что мы должны были бы уверовать, дабы ты мог укорять неверие, будучи <в действительности> тем, который и о своем главе до сих пор не сообщал? Как давно ты начал действовать среди нас, чтобы ссылаться на время? В каких <обстоятельствах> ты терпел нас, чтобы и терпением похваляться? Как только появился

[1] По поводу приведенной цитаты А. д'Але замечает, что эта басня упоминается только здесь. См.: *Alès A., de.* Tertullien helléniste // Revue des études grecques. 1937. T. 50. P. 333. Тертуллиан обращается к эзоповским образам лишь в указанном месте и в Adv. Val. (12, 4), где появляется «галка Эзопа». Речь идет о басне Эзопа (101) «Галка и птицы», в которой галка, чтобы Зевс выбрал ее царем над птицами, подбирала чужие перья и украшала ими себя. Оба раза эзоповские персонажи используются для высмеивания Христа еретиков. Не исключено, что апологет был знаком с переработками басен Эзопа наподобие тех, что содержались в сатирах Энния и других римских сатириков.

[2] См.: *Лк.* 9: 41.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «приходящий».

здесь, подобно ослу из Эзопова колодца, и уже кричит».][1] **4.** Кто таким образом не отринул бы несправедливость упрека, если бы счел <Христа> принадлежащим тому, кто еще не должен был бы жаловаться? Он и не нападал бы на них, если бы, посещая их ранее в Законе, в пророках, в чудесах и благодеяниях, не убеждался бы постоянно в их неверности. Но <ты заявляешь:> «Вот, Христос любит малых <детей>, уча, что таковыми должны быть те, которые всегда желают быть бóльшими;[2] Творец же напустил на мальчиков медведей, мстя за пророка Елисея, претерпевшего от них (мальчиков) поношение».[3] **5.** Весьма бесстыдный антитезис, сопоставляющий столь разное: малых детей и мальчиков — возраст еще невинный и <возраст> уже подлежащий суду, способный оскорблять, уже не говорю, богохульствовать. Итак, как справедливый Бог, Он и мальчиков нечестивых не пощадил, требуя почета для старшего возраста, тем более от младшего; а как благой Бог, Он настолько любит малых детей, что в Египте облагодетельствовал повивальных бабок,[4] утаивавших роды евреев,[5] подвергавшихся опасности из-за указа фараона.[6] **6.** Так и это благоволение Христа <к детям> согласуется с <благоволением> Творца. Но теперь уже <перед нами предстает> бог Маркиона, отвергающий брак: каким образом он может казаться любящим малых <детей>, причина которых целиком и полностью — брак? Тот, кто ненавидит семя, неизбежно будет проклинать плод. Сей <бог>, конечно, должен считаться более свирепым, чем египетский царь. **7.** В самом деле, фараон не позволял <лишь> вскармливать младенцев, этот и рождаться не <позволяет им>, отнимая у них даже десятимесячную жизнь в <материнской> утробе. Но

---

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] Ср.: *Лк.* 9: 46–48.

[3] Ср.: *4 Цар.* 2: 23–24.

[4] Ср.: *Исх.* 1: 20.

[5] Ср.: *Исх.* 1: 17.

[6] Ср.: *Исх.* 1: 15–16.

насколько проще любовь к малым детям считать принадлежащей Тому, Кто, благословив брак на распространение человеческого рода,[1] пообещал благословить <через Христа> также сам брачный плод,[2] который берет свое начало с младенчества! **8.** <Ты заявляешь:> «Творец по требованию Илии являет удар огня на том лжепророке».[3] Признаю суровость Судии и, напротив, <мягкость> Христа, <бранящего> учеников, обрекающих такому же наказанию ту самарянскую деревушку.[4] Пусть признáет и еретик, что эта мягкость Христа была обещана Тем же весьма суровым Судией: *Не будет спорить*, — говорит, — *и не <возопиет, и не>*[5]*будет слышен на улице глас Его: тростника сломленного не сокрушит и льна курящегося не угасит*.[6] **9.** О таковом, во всяком случае, можно утверждать с гораздо большей степенью уверенности, что Он не собирался сжигать людей. Ведь и тогда Илии <Бог> говорит: *Не в огне Господь, но в тихом дуновении*.[7] Но почему весьма человеколюбивый Господь[8] отвергает того, который предлагает себя в качестве столь неразлучного с Ним спутника?[9] Если из-за того, что надменно или лицемерно тот сказал: *Я последую за Тобой, куда бы Ты ни пошел*,[10] — то, стало быть, осудив надменность или лицемерие как подлежащие отвержению, <Христос> явил Себя Судией. **10.** И, во всяком случае, Он осудил того, кого отверг, т. е.

---

[1] Ср.: *Быт*. 1: 28.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «пообещал <этим> благословением также сам брачный плод».

[3] Ср.: *4 Цар*. 1: 9–12, где, правда, о лжепророке не сказано.

[4] Ср.: *Лк*. 9: 51–56.

[5] Вставка Крейманна.

[6] См.: *Ис*. 42: 2–3; *Мф*. 12: 19–20.

[7] Ср.: *3 Цар*. 19: 12.

[8] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Бог».

[9] Ср.: *Лк*. 9: 57–58.

[10] См.: *Лк*. 9: 57.

того, кто не достигнет спасения. Ибо как ко спасению Он призывает того, кого не отвергает, или того, которого Сам по Своей инициативе призывает, так и на погибель осуждает того, кого отвергает. Когда же <человеку>, ссылающемуся на похороны отца,[1] Он отвечает: *Предоставь мертвецам хоронить своих мертвецов, ты же иди и возвещай Царствие Божье*,[2] — то явным образом подтверждает оба закона Творца: и <закон> о священстве в книге Левит, запрещающий священникам принимать участие в погребении даже родителей: *Ни к какой*, — говорит, — *душе почившей священник <да> не войдет, и над отцом своим <и над матерью своей>*[3] *<да> не осквернится*,[4] — и <закон> о посвящении <в назореи> в книге Чисел; ведь и тому,[5] кто посвятил себя Богу, <Творец> среди прочего повелевает не входить ни к какой почившей душе, даже отца, матери или брата.[6] **11.** Полагаю, однако, что <как раз> для посвящения и для священства Он и предназначил того,[7] которого приучал к проповеди Царствия Божьего. Или, если это не так, должен быть объявлен изрядно нечестивым тот, который без всякой вытекающей из Закона причины велел сыновьям пренебрегать погребением родителей. Когда же и третьему тому, собирающемуся прежде проститься со своими близкими, запрещает оглядываться назад,[8] следует учению Творца: и Тот не желал, чтобы так поступали те, которых Он освободил из Содома.[9]

---

[1] См.: *Лк.* 9: 59.

[2] См.: *Лк.* 9: 60.

[3] Вставка Крейманна.

[4] См.: *Лев.* 21: 11.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «там».

[6] Ср.: *Числ.* 6: 6–7.

[7] Речь идет о человеке из *Лк.* 9: 59–60.

[8] Ср.: *Лк.* 9: 61–62.

[9] Ср.: *Быт.* 19: 17.

Глава 24
О семидесяти учениках, о ветхозаветных и новозаветных наставлениях отправляющимся в путь, о взятой евреями с египтян плате, об угрозе приближения Царствия Божьего, об обещанной Творцом власти попирать змей — духов злобы (ср.: Евангелие от Луки, 10: 1–20)

1. Он избирает и семьдесят других апостолов,[1] кроме двенадцати. Для чего двенадцать — в соответствии с таким же количеством источников в Элиме, — если и семьдесят — не в соответствии с таким же количеством пальмовых деревьев?[2] Антитезисы большей частью произведены различием целей, а не сил. Но тот, кто не принял во внимание различие целей, с легкостью оценил это различие как различие сил. «Уход сыновей Израилевых Творец делает обремененным, кроме груза теста, также теми награбленными золотыми и серебряными сосудами и одеждами;[3] Христос же предписал ученикам даже посох не брать в дорогу».[4] **2.** Ибо те двинулись в пустыню, эти же были посланы в города.[5] Рассмотри предложенные цели — и поймешь, что одной и той же является сила, которая в соответствии с недостатком и избытком распорядилась относительно снаряжения Своих <служителей>, точно так же ограничивая его из-за предстоящего в городах изобилия, как ранее увеличила из-за предстоящей в пустыне нужды. Даже обувь запретил нести с собой,[6] ибо был Тем же, под водительством Которого в течение стольких лет народ в пустыне не сносил обуви.[7] *Никого*, — говорит, — *в*

---

[1] Ср.: *Лк.* 10: 1.
[2] Ср.: *Исх.* 15: 27; *Числ.* 33: 9.
[3] Ср.: *Исх.* 12: 34–36.
[4] Ср.: *Лк.* 10: 4; *Мф.* 10: 10.
[5] Ср.: *Лк.* 10: 1.
[6] Ср.: *Лк.* 10: 4.
[7] Ср.: *Втор.* 29: 5.

пути не приветствуйте.[1] **3.** О, <Маркионов> Христос, ниспровергатель пророков, от которых ты перенял также и это! Елисей, когда посылал своего раба Гезина в путь для воскрешения умершего сына сунамитянки, как помнится, так ему заповедал: *Препояшь чресла свои и возьми посох мой в руку, и ступай: кого бы ты ни повстречал в пути, не благословляй его*, — т. е. не приветствуй, — *и тому, кто благословит тебя, не отвечай*,[2] — т. е. не отвечай на приветствие. Ибо что такое благословение в путешествии, если не взаимное приветствие при встрече? **4.** Так и те слова Господа,[3] <предписывающие ученикам ,> в какой бы дом они ни вошли, говорить «мир ему»,[4] — из того же примера. Ибо поручил Елисей и это: когда войдет <его раб> к сунамитянке, сказать ей: *Мир мужу твоему, мир сыну твоему*.[5] Это будут, скорее, наши антитезисы, соединяющие Христа <с Творцом>, а не отделяющие. *Достоин* же *работник платы своей*,[6] — кто произнес с бóльшим основанием, чем Бог-Судия? Ибо и это является делом судьи — удостаивать работника платы. Всякое воздаяние основано на суде. Теперь уже и здесь подтверждается Закон Творца, Который решает, что даже работающие быки суть достойные платы работники: *Быку*, — говорит, — *молотящему не заграждай уста*.[7] **5.** Кто проявляет таковое <благорасположение> к людям, если не Тот, Кто <проявляет его> и к скоту? И если Христос заявляет, что работники достойны платы, то Он оправдывает упомянутое указание Творца об изъятии золотых и серебряных сосудов у египтян.[8] Ибо те, которые потрудились над строительством загородных домов и

---

[1] Ср.: *Лк*. 10: 4.

[2] Ср.: *4 Цар*. 4: 29.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Так и Господь, что...».

[4] Ср.: *Лк*. 10: 5.

[5] Ср.: *4 Цар*. 4: 26.

[6] См.: *Лк*. 10: 7.

[7] См.: *Втор*. 25: 4.

[8] Ср.: *Исх*. 12: 34–36.

городов для египтян,[1] — достойные, конечно, платы работники — не на преступление были наставлены, но на возмещение платы, которую иным способом не могли вытребовать у властителей. Он, таким образом, подтвердил и то, что Царствие Небесное не является ни новым, ни неслыханным, повелев возвещать о его приближении. Ибо о том, что некогда было вдали, можно сказать, что оно приблизилось. **6.** Если же его не было никогда ранее, прежде чем оно приблизилось, то нельзя было бы сказать, что приблизилось то, что никогда не существовало вдали. Все, что ново и неизвестно, неожиданно. Все, что неожиданно, когда о нем возвещается, впервые принимая в тот момент образ, впервые тогда познает время. Впрочем, и прежде оно не могло ни медлить до тех пор, пока о нем не было возвещено, ни приближаться с тех пор, как о нем начали возвещать. **7.** Также Он прибавляет, чтобы тем, которые не приняли их, они говорили: *Знайте, однако, что приблизилось Царствие Божье*.[2] Если Он поручает это не для угрозы, то поручает совершенно напрасно. Что им до того, что приблизилось Царствие, если оно приблизилось не вместе с судом? Т. е. <что оно приблизилось> во спасение тех, которые приняли возвещение о нем, ***.[3] Из-за этого — если угроза не может <быть> без ее исполнения — ты получаешь Бога исполнителя в Том, Кто угрожает, и Бога-Судию в обоих. Так и прах Он велит отрясти на тех <, кто не примет их,> в свидетельство отвергнутой[4] также земли их,[5] не говоря уже о дальнейшем общении с ними. **8.** Ведь если за отсутствие человеческого отношения и гостеприимства Он никак не отомстит, для чего Он предпосылает слова о свидетельстве, которое, во всяком

[1] Ср.: *Исх.* 1: 11–14.

[2] См.: *Лк.* 10: 11.

[3] Здесь Кройманн предполагает лакуну: «и на погибель тем, которые не приняли».

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «ему. Держится за».

[5] Ср.: *Лк.* 10: 11.

случае, предвещает угрозу? Далее, поскольку и Творец во Второзаконии запрещает принимать в общение аммонитян и моавитян, ибо они не по-человечески и негостеприимно отказали в провианте вышедшему из Египта <еврейскому> народу,[1] то станет очевидно, что запрещение общения приходит к Христу оттуда, где <впервые> обретает форму. *Кто вас отвергнет, Меня отвергнет.*[2] Это и Моисею Творец <говорит>: *Не тебя они презрели, но Меня.*[3] Ведь и Моисей столь же апостол, сколь и апостолы — пророки. **9.** Авторитет того и другого служения, <происходящего> от одного и того же Господа апостолов и пророков, должен быть уравнен. Кто ныне будет давать власть наступать на змей и скорпионов?[4] Господь ли всех живых существ или бог, не <создавший ни> одной ящерицы? Но <для нас особенно> хорошо, что Творец эту власть пообещал через Исаию также малым детям: протягивать руку в нору аспидов и в логовище их потомства и — не претерпевать никакого вреда.[5] **10.** И мы, конечно, знаем — в самом деле, если сохранить буквальный смысл Писания, даже звери не смогут вредить там, где будет вера, — что скорпионами и змеями иносказательно названы духи злобы, сам также князь которых под именем змея,[6] дракона и любого наиболее бросающегося в глаза зверя фигурирует у Творца, давшего эту власть <попирать змей> сначала Своему Христу, как <глаголет> Ему девяностый псалом: *На аспида и василиска наступишь и растопчешь льва и дракона*;[7] как и Исаия: *В тот день прострет Господь Бог меч святой, великий и сильный*, — а именно Своего Христа, — *на дракона того, змею вели-*

---

[1] Ср.: *Втор.* 23: 3–4; *Числ.* 22: 3–6.

[2] См.: *Лк.* 10: 16.

[3] См.: *1 Цар.* 8: 7.

[4] Ср.: *Лк.* 10: 19.

[5] Ср.: *Ис.* 11: 8–9.

[6] Ср.: *Быт.* 3: 1–5.

[7] См.: *Пс.* 91 / 90: 13.

кую и извивающуюся, и истребит ее в тот день.[1] **11.** Но и когда этот же <пророк говорит>: *Путем чистым и путем святым назовется, и не пройдет там нечистое, и не будет там пути нечистого; те же, которые будут рассеяны, пойдут по нему и не заблудятся; и уже не будет там льва, и ни один из опаснейших зверей не взойдет на него, и не появится там,*[2] — то, так как он под «путем» подразумевает веру, посредством которой мы придем к Богу, он уже тогда этому самому пути, т. е. вере, обещает сие укрощение зверей и их подчинение. **12.** Наконец, ты можешь обнаружить, что подходят и времена <исполнения> обетования, если ты прочтешь предшествующее: *Укрепитесь, опущенные руки и ослабевшие колени:*[3] *тогда откроются глаза слепых, и уши глухих услышат; тогда хромой будет скакать, как олень, и понятным станет язык немых.*[4] Итак, когда Он объявил о благодеяниях исцелений, тогда подчинил скорпионов и змей Своим святым;[5] речь идет о Том, Который эту власть, дабы передать ее другим, первым получил от Отца и <ныне> явил в соответствии с порядком, указанным в пророчестве.

---

[1] См.: *Ис.* 27: 1.

[2] См.: *Ис.* 35: 8–9.

[3] См.: *Ис.* 35: 3 — invalescite, manus dimissae et genua resoluta. Выше, Adv. Marc., IV, 10, 1, эта библейская цитата имеет несколько иной вид: convalescite, manus dimissae et genua dissoluta.

[4] См.: *Ис.* 35: 5–6.

[5] Ср.: *Лк.* 10: 19.

Глава 25
О Том, Кто мог открыть сокрытое; о вручении Отцом Христу «всего»; о незнании людьми Бога; о счастье видевших то, чего не видели пророки; о долгой и вечной жизни (ср.: Евангелие от Луки, 10: 21–28)

1. Как может быть назван Господом неба тот, кто не будет показан прежде как <его> Создатель? Ведь <Христос> говорит: *Благодарю и славлю <Тебя>, Господи неба, что скрытое от мудрых и разумных Ты открыл малым*.[1] Что это? И чье? И кем скрытое? И кем открытое? Если богом Маркиона скрытое и открытое, то почему он совершенно ничего не послал <в мир> заранее, в чем могло бы быть что-нибудь скрытое: ни пророков, ни притч, ни видений, ни каких-либо свидетельств дел, слов или имен, которые (свидетельства) были затемнены иносказаниями и образами или туманом загадок? **2.** Но «он скрывал само свое величие, которое открывал как раз в то время через Христа». Это весьма несправедливо. Ибо чем провинились мудрые и разумные, чтобы от них был скрыт бог, для познания которого не хватило их мудрости и разумения: этим богом не был указан путь посредством некоего возвещения о <его> деяниях или следы, по которым направлялись бы мудрые и разумные? Хотя, даже если бы те и провинились в чем-нибудь по отношению к неизвестному ранее богу — ныне известному,[2] — они, однако, не должны были бы видеть ревнителя в том, который представляется непохожим на Творца. **3.** Следовательно, если он не послал заранее материю, в которой что-либо скрывал бы, и не было тех, которые провинились бы перед ним, от которых он скрывал бы <это>, и он не должен был бы скрывать, даже если бы они

[1] См.: *Лк.* 10: 21.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «неизвестному богу, теперь, считай, известному».

были, то уже не будет открывающим тот, который не был скрывающим — таким образом, он не будет ни Господом неба, ни Отцом Христа, — но <Им будет> Тот, к Которому всё <это> подходит. В самом деле, Он и сокрыл, послав заранее Писание с пророческой неясностью, чтобы вера заслужила понимание этого Писания — ибо *если не поверите, не поймете*;[1] были у Него и виновные перед Ним мудрые и разумные, не искавшие Бога, могущего быть понятым из самих <Его> столь многочисленных и столь великих деяний,[2] или опрометчиво философствовавшие о Нем и предоставлявшие еретикам <свои> изобретения;[3] и, наконец, Он — Ревнитель.[4] **4.** Действительно, то, за что благодарит Христос, прежде возвещалось через Исаию: *Погублю мудрость мудрых и разумность разумных сокрою*;[5] как и в другом месте Он указывает, что Он и сокрыл, и откроет: *И дам им сокровища скрытые, невидимые <сокровища> открою им*;[6] и опять: *Кто иной рассеет знамения чревовещателей и прорицания из сердца, обращая назад мудрых и расстраивая их помышления?*[7] **5.** А если и Христа Своего Он определил как Просветителя народов: *Я поставил Тебя в свет народам*,[8] — которых мы истолковываем как малых детей, т. е. тех, которые ранее были детьми по <своему> рассудку и младенцами из-за невéдения, теперь же стали крохотными из-за незначительности веры, — то нам, конечно, легче поверить, что и малым через Христа открыл Тот же <Бог>, Который и прежде скрыл и обещал откровение через Христа. **6.** Или, если бог Маркиона сделал явным сокрытое

[1] См.: *Ис.* 7: 9.
[2] Ср.: *Рим.* 1: 20.
[3] Ср.: *Tert.* De an., 3, 1; *Tert.* Adv. Herm., 8, 3.
[4] Ср.: *Исх.* 20: 5.
[5] См.: *Ис.* 29: 14.
[6] См.: *Ис.* 45: 3.
[7] См.: *Ис.* 44: 25.
[8] См.: *Ис.* 49: 6.

прежде Творцом, то, следовательно, он поработал для Творца, объясняя Его дела. Но «для ниспровержения, — говоришь ты, — чтобы разоблачить их». Стало быть, он должен был разоблачить их перед теми, от которых Творец скрыл — от мудрых и разумных. Ведь если он действовал по доброте, познание должны были обрести те, которым в этом было отказано, а не малые дети, которых Творец ничего не лишал. **7.** И однако до сих пор, думаю, мы доказывали, что во Христе обнаруживается скорее возведение Закона и пророков, чем разрушение. Он говорит, что всё передано Ему Отцом.[1] Ты, пожалуй, поверишь <в это>, если Христос принадлежит Творцу, Которому принадлежит всё, ибо Творец передал Сыну как не уступающему Ему всё, что сотворил через Него, т. е. через Свое Слово. Впрочем, если <Христос —> тот домоправитель,[2] что́ есть «всё», переданное ему отцом? То, что принадлежит Творцу? **8.** Итак, благом является то, что́ отец передал сыну, и уже оказывается благим Творец, Которому принадлежит «всё» благо, и уже не благ тот, который вторгся в чужое благо, чтобы передать сыну, уча <в то же время> воздерживаться от чужого. Конечно, совершенно нищ тот, который даже сына не смог одарить иначе, как из чужого <имущества>. Или если ничего из принадлежащего Творцу не было передано ему отцом, [и][3] каким образом он присваивает себе принадлежащего Творцу человека? Или если один лишь человек был ему передан, то человек не есть «всё». Писание же утверждает, что Сыну была осуществлена передача «всего». **9.** Но даже если ты истолкуешь «всё» как <все> роды человеческие, т. е. как всех язычников, то и передача их Сыну есть дело Творца: *Я дам Тебе язычников в наследие Твое и во владение Твое — пределы земли.*[4] Или если он сам имел[5]

---

[1] Ср.: *Лк.* 10: 22.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «приходящий».

[3] Крейманн исключает союз «и».

[4] См.: *Пс.* 2: 8.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «имеет».

некое свое «всё», которое[1] передал бы сыну вместе с принадлежащим Творцу человеком, покажи для примера что-нибудь одно из «всего» в подтверждение этого, чтобы я с таким же основанием верил, что тому принадлежит «всё», которому я не вижу что-либо принадлежащим, с каким верю, что даже то, которое не вижу, принадлежит Тому, Кому принадлежит вселенная, которую вижу. **10.** Но <ты говоришь:> «*Никто не знает, кто есть Отец, кроме Сына, и кто есть Сын, кроме Отца* [, ведь *никто не знает Отца, кроме Сына, и Сына, кроме Отца*[2]],[3] *и того, кому Сын откроет*,[4] — и, таким образом, Христос проповедовал неизвестного Бога». Ведь в этом изречении находят поддержку и другие еретики, утверждая при споре, что Творец известен всем: и Израилю благодаря дружеским отношениям, и язычникам по природе.[5] А как же Он Сам свидетельствует, что Он не познан ни Израилем — *Израиль же не познал Меня, и народ Мой Меня не понял*,[6] — ни язычниками? **11.** Ибо говорит: *Вот, нет никого и из язычников*.[7] Поэтому и их счел каплями из ведра,[8] и Сион — как бы сторожевой башней, оставленной в винограднике.[9] Что же, смотри, подтверждаются ли пророческие слова, порицающие незнание людьми Бога, которое существовало вплоть до <пришествия> Сына. В самом деле, Он потому и прибавил, что Отец будет познан тем, кому откроет Сын, что Он Сам был Тем, о Ком было возвещено, что Он поставлен Отцом в свет[10] языч-

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «свое, которое “всё”».

[2] См.: *Мф.* 11: 27.

[3] Интерполяция.

[4] См.: *Лк.* 10: 22.

[5] Ср.: *Рим.* 1: 19–20.

[6] См.: *Ис.* 1: 3.

[7] См.: *Ис.* 55: 5 (?)

[8] Ср.: *Ис.* 40: 15.

[9] Ср.: *Ис.* 1: 8.

[10] Конъектура Крейманна. В рукописи: «просвещение».

никам,[1] подлежащим, конечно, просвещению относительно Бога, а также — Израилю, посредством, конечно, более полного познания <им> Бога. **12.** Итак, свидетельства, подходящие для Творца, не принесут пользы при доказательстве <существования> иного бога, так как <только> те, которые не подходят для Творца, смогут принести пользу при доказательстве <существования> иного бога. И если обратишь внимание на следующие слова: *Блаженны очи, которые видят то, что вы видите: ибо говорю вам, что пророки не видели то, что вы видите*,[2] — то <обнаружишь, что> они связаны по смыслу со сказанным выше: никто, как следовало, Бога не познал, потому что и пророки не видели то, что стало видимым при Христе. **13.** В самом деле, если Христос был бы не моим, то Он бы не поместил в этом месте упоминание о пророках. Ибо что удивительного, если они не видели деяний неизвестного бога, открытого после стольких веков, если они не сподобились узреть то, чего никогда не предсказывали?[3] В чем же заключалось бы счастье тех, которые тогда видели <бы> [то, которое другие заслуженно увидеть не могли],[4] разве только это — те, которые могли увидеть деяния своего Бога, даже предсказанные ими, однако, не видели?[5] Ибо в этом будет состоять счастье их, ведь они видели то, что другие только предсказывали. **14.** Одним словом, мы покажем и уже

---

[1] Ср.: *Ис.* 49: 6.

[2] См.: *Лк.* 10: 23–24.

[3] Слова «если они не сподобились узреть то, что никогда не предсказывали?» Крейманн помещает здесь. В рукописи они находятся ниже, после слов: «[то, которое другие заслуженно увидеть не могли]».

[4] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[5] Корссен так восстанавливает текст: «В чем же было счастье тех (т. е. учеников), которые тогда увидели то, что другие (т. е. пророки) по справедливости увидеть не могли, раз не достигли лицезрения того, что никогда не было предсказано, разве только это те, которые могли увидеть деяния своего Бога, однако, не видели <их>, даже если предсказали?»

показали, что тó было явлено во Христе, чтó было предсказано и, однако, сокрыто и от самих пророков, дабы оно было сокрыто и от мудрых и разумных[1] века <сего>. В истинном Евангелии учитель Закона, приступив к Господу, говорит: *Что делая, я достигну жизни вечной?*[2] В еретическом <Евангелии> находится только слово «жизнь» без упоминания «вечная», чтобы казалось, что учитель спрашивает о той жизни, которую Творец обещает <сделать> долгой,[3] и Господь поэтому ему дает ответ согласно Закону: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душой твоей, и всеми силами твоими*,[4] — ибо <тот> спрашивал о жизни Закона.[5] **15.** Но учитель Закона, конечно, знал, каким образом он может достичь жизни, о которой шла речь в Законе, чтобы не задавать вопроса о той, правилам которой он даже учил. Но, поскольку и мертвые уже воскрешались Христом, он, воскрешенный к надежде на вечную жизнь благодаря примерам <жизни> возобновляющейся, **[6] не требует ли более высокая надежда соблюдения чего-то большего, спросил из-за этого о наследовании жизни вечной. Поэтому Господь, и Сам не являющийся кем-то иным, и не вносящий никакой новой заповеди — кроме той, которая по преимуществу соответствует всем видам спасения, долгой и вечной жизни, — предлагает ему саму суть Закона: любить своего Господа Бога так, как это только возможно. **16.** Наконец, даже если и тот спросил, и Христос ответил о жизни долгой, которой распоряжается Творец, а не о вечной, которой распоряжается бог Маркиона, каким образом <учитель Закона> достигнет[7] вечной? В любом случае, иным

[1] См.: *Ис.* 29: 14.

[2] См.: *Лк.* 10: 25.

[3] Ср.: *Исх.* 20: 12.

[4] См.: *Лк.* 10: 27; *Втор.* 6: 5.

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «о законе жизни».

[6] Кройманн предполагает здесь лакуну: «сомневающийся».

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «достигает».

способом, чем долгой. Ведь в соответствии с различием наград следует предполагать и разницу между делами. Стало быть, не из-за любви к своему[1] богу маркиониты достигнут вечной жизни, как <достигнет> долгой жизни почитатель Творца. **17.** Но как может быть, чтобы тот, кто обещает вечную жизнь, не должен был пользоваться большей любовью, если должен быть любим Тот, Который обещает долгую жизнь? Следовательно, и та, и другая жизнь находятся во власти одного и того же <Бога>, поскольку существуют одни и те же требования для приобретения и той, и другой жизни,[2] — нужно, чтобы Христос даровал то же самое,[3] чему учит Творец: любить Его, — так как и здесь действует то положение, по которому следует скорее верить, что большее находится у Того, у Которого ранее появилось меньшее, чем у того, которому никакого доверия относительно большего не приобрело заранее что-либо меньшее. **18.** Пусть даже слово «вечную» прибавили наши,[4] мне достаточно того, что Христос <Маркиона> — тот, зовущий к вечной, не к долгой, жизни, — будучи спрошенным о долгой, которую разрушал, не стал побуждать человека скорее к вечной, которую вводил. Что, я спрашиваю тебя, сделал бы Христос Творца, если бы тот, кто подвиг человека на любовь к Творцу, не принадлежал Творцу? Он, думаю, отрицал бы, что Творца следует любить.

---

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «твоему».

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «поскольку должны использоваться одни и те же требования той и другой жизни».

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «нужно, чтобы и Христос даровал то, чему учит Творец: любить Его».

[4] Т. е. ортодоксальные христиане.

Глава 26
О молитве Господней, об изгнании бесов, об отвержении Матери (ср.: Евангелие от Луки, 11: 1–28)

1. Когда в некоем месте он (Христос Маркиона) молился тому высшему отцу,[1] устремив весьма бесстыдно и легкомысленно взгляд на небо Творца, Который, столь жестокий и свирепый, мог бы поразить его и градом, и молнией, как Он смог его распять и в Иерусалиме, один из учеников, подойдя к нему, говорит: *Господи, научи нас молиться, как и Иоанн научил своих учеников*,[2] — а именно, <по мнению Маркиона,> «потому, что <ученик> полагал, что иному богу следует молиться иначе». Тот, кто предположит это, пусть прежде докажет, что Христос проповедует иного бога. **2.** Ведь никто не желал научиться молитве прежде, чем узнавал, кому молиться. Итак, если <ученик> уже узнал об этом, докажи. Если до сего момента ты не можешь доказать это, знай, что он просил образец молитвы Творцу, Которому молились также ученики Иоанна. Но поскольку и Иоанн ввел некий новый чин молитвы, постольку ученик Христа не без основания предположил, что нужно и Его попросить об этом, чтобы и им (ученикам Христа), в соответствии с установлением их Учителя, молиться не иному богу, но — иначе. **3.** Соответственно, и Христос не дал ученику знание молитвы ранее, чем знание о Самом Боге. Таким образом, Христос научил ученика молитве Тому, Которого тот уже знал. Посмотри, наконец, на какого Бога указывает содержание молитвы. Кому я скажу: «Отче»?[3] Тому, который совершенно ничего не сделал, чтобы сотворить меня, от которого я не беру начала, или Тому, Кто, создавая и наставляя, породил меня? У кого буду просить Святого

[1] Ср.: *Лк.* 11: 1.

[2] Там же.

[3] Ср.: *Лк.* 11: 2.

Духа?[1] **4.** У того, который и духа мира[2] не предоставляет, или у Того, у Которого ангелы становятся духами,[3] Чей Дух и в начале носился над водами?[4] Буду желать, чтобы пришло Царствие[5] того, о ком никогда не слышал как о Царе славы,[6] или Того, в Чьей руке пребывают даже сердца царей?[7] Кто мне даст ежедневный хлеб?[8] Тот, кто даже проса для меня не создал, или Тот, Кто с неба хлеб ангелов ежедневно подавал Своему народу?[9] Кто отпустит мне грехи?[10] Тот, кто, не судя, не удерживает их, или Тот, Кто, если не отпустит, удержит, чтобы судить? **5.** Кто не позволит, чтобы мы были введены в искушение?[11] Тот, кого искуситель может не бояться, или Тот, Кто от начала осудил ангела-искусителя?[12] Тот, кто таким образом умоляет другого бога, а не Творца, не молится ему, но бесчестит. Соответственно, у кого я буду просить, чтобы мне получить? У кого буду искать, чтобы найти? К кому буду стучать, чтобы мне открыли?[13] Кто может дать просящему,[14] кроме Того, Кому принадлежит всё, Кому принадлежу и я сам, просящий? Что же я потерял у того бога, чтобы у него мне искать и находить? **6.** Если мудрость и разумение, то их сокрыл Творец.[15] У Него, следовательно, я буду

---

[1] В тексте Евангелия, искаженного Маркионом, были слова: «Пусть придет Святой Дух Твой на нас и очистит нас».

[2] Ср.: *1 Кор.* 2: 12.

[3] Ср.: *Пс.* 104/103: 4; *Tert.* Adv. Marc., II, 8, 2; III, 9, 7.

[4] Ср.: *Быт.* 1: 2.

[5] Ср.: *Лк.* 11: 2.

[6] Ср., напр.: *Пс.* 24/23: 7–10.

[7] Ср.: *Притч.* 21: 1.

[8] Ср.: *Лк.* 11: 3.

[9] Ср.: *Прем.* 16: 20.

[10] Ср.: *Лк.* 11: 4.

[11] Там же.

[12] Ср.: *Быт.* 3: 14.

[13] Ср.: *Лк.* 11: 9.

[14] Ср.: *Лк.* 11: 10.

[15] Ср.: *Ис.* 29: 14; *Иов.* 17: 4.

искать. Если спасение и жизнь, то и их <я буду искать> у Творца. Ничего не ищут, если хотят найти, в месте, отличном от того, где <что-либо> сокрыто и может быть обнаружено. Так и я не буду стучаться в место, отличное от того, откуда я был изгнан. Наконец, если получать, находить и быть впущенным есть плод труда и усердия для того, кто просил, искал и стучал, уразумей, что Творец предписывает и обещает это. **7.** Ибо тот наилучший бог, по своей воле приходя для помощи не принадлежащему ему человеку, не предписал ему никакого труда и усердия. Ведь он — уже не наилучший, если не сам по себе дает <не>просящему, помогает найти неищущему и открывает нестучащему. Творец же мог приказать это через Христа, чтобы человек, так как он, согрешив, оскорбил своего Бога, благодаря труду и усердию, когда просит — получал, когда ищет — находил, и когда стучит — входил. **8.** Так и предпосланная притча ночным просителем хлеба делает друга, а не постороннего, и стучащего <— именно> к другу,[1] а не к незнакомцу. Человек же является другом скорее Творца (даже если он оскорбил Его), чем бога Маркиона. Итак, он (человек) стучит к Тому, <стучать> к Которому имел право, Чью дверь знал, о наличии хлеба у Которого был осведомлен, почивавшего вместе с детьми,[2] рождение которых было Ему угодно. Даже тот факт, что он стучится поздно,[3] принадлежит Творцу: позднее время — Того, Кто владеет веком и закатом века; к богу же новому, только что забрезжившему, никто не мог бы стучаться поздно. И дверь принадлежит Творцу,[4] Который ее — в которую прежде <не>[5] стучались — ранее запер перед язычниками. **9.** О, бог сей![6]

---

[1] Ср.: *Лк.* 11: 5–8.

[2] Ср.: *Лк.* 11: 7.

[3] Ср.: *Лк.* 11: 5.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Это — Творец, Кто запер дверь».

[5] Вставка Кройманна.

[6] Согласно одной из конъектур: «Который ранее запер перед язычниками ее, в которую прежде стучались **9.** иудеи».

Он поднимается <с постели> и дает <хлеба>, даже если еще не как другу, но, однако, не как постороннему человеку. «Но как назойливому», — говорит. Но недавно появившийся бог не мог столь быстро испытать ничью назойливость. Признай, в таком случае, и отцом, которого ты также упоминаешь,[1] Творца. Он Тот, Кто знает, что́ требуется сыновьям. В самом деле, тем, кто просил хлеба, Он дал с неба манну[2] и желающим мяса послал перепелов,[3] а не змею вместо рыбы[4] и не скорпиона вместо яйца.[5] Тому будет принадлежать отказ давать зло вместо добра, Кому принадлежит то и другое. Впрочем, бог Маркиона, не имея скорпиона, не сможет сказать, что он не даст то, чего не имеет, но <сможет сказать> Тот, Кто, имея и скорпиона, не дает <его>. **10.** Так и Святого Духа Тот даст,[6] у Которого есть и не святой. После того как <Христос> изгнал немого беса,[7] чтобы и в этом способе лечения соответствовать Исаии,[8] и о Нем сказали, что Он изгоняет бесов с помощью Вельзевула,[9] Он глаголет: *Если Я с помощью Вельзевула изгоняю бесов — сыновья ваши с чьей помощью изгоняют?*[10] Этими словами на что иное Он указывает, если не на то, что Он изгоняет с помощью Того, с Чьей помощью и сыновья их, т. е. силою Творца? В самом деле, если ты думаешь, что слова: «Если Я с помощью Вельзевула — с

---

[1] Ср.: *Лк.* 11: 11–13.

[2] Ср.: *Исх.* 16: 13–31.

[3] Употреблен грецизм из Септуагинты *ortygometra*. Ср.: *Числ.* 11: 31–32.

[4] Ср.: *Лк.* 11: 11.

[5] Ср.: *Лк.* 11: 12.

[6] Ср.: *Лк.* 11: 13.

[7] Ср.: *Лк.* 11: 14.

[8] Ср.: *Ис.* 29: 18.

[9] Букв.: «в Вельзевуле». Ср.: ἐν Βεελζεβούλ (*Лк.* 11: 15). Об употреблении предлога ἐν (лат. in) «в» в Библии см. прим. к Adv. Marc., II, 19, 1.

[10] См.: *Лк.* 11: 19.

чьей помощью сыновья ваши?» — надо понимать так, **11.** словно бы Он бранил их, изгоняющих с помощью Вельзевула, то тебе противится предшествующее предложение, что сатана не может разделиться против самого себя.[1] Так что и они не с помощью Вельзевула изгоняли, но, как мы сказали, силою Творца; чтобы сделать это ясным, Он прибавляет: *А если Я перстом Божьим изгоняю бесов, то разве не приблизилось к вам Царствие Божье?*[2] Ведь у фараона те чародеи, призванные против Моисея,[3] назвали силу Творца перстом Божьим: *Сие есть перст Божий*,[4] — это должно было обозначать, что даже малое является все-таки исключительно сильным.[5] И Христос, показывая это, будучи напоминающим, а не изглаживающим из памяти древность (речь идет о Его <прежних деяниях>), назвал силу Божью перстом Божьим, силу, которую следует понимать как принадлежащую не другому, но Тому, у Которого <в Писании> она так была названа. Следовательно, и Царствие Того приблизилось, Чья сила была названа перстом. **12.** Итак, с полным основанием Он обратился к притче о том сильном с оружием, которого одолел другой более сильный[6], о князе бесов, названном выше Вельзевулом и сатаной, показывая, что перстом Бога побежден он, а не Творец, покоренный иным богом. Впрочем, каким образом до сих пор стояло бы в своих пределах, со своими законами и свойствами Царствие Того, Которого — пусть и при сохранении мира в целости — тот, более сильный, бог Маркиона даже таким образом мог бы казаться победившим, если бы маркиониты, исчезая в зем-

---

[1] Ср.: *Лк.* 11: 18.

[2] См.: *Лк.* 11: 20.

[3] Ср.: *Исх.* 7: 11.

[4] См.: *Исх.* 8: 19.

[5] Парентеза Кройманна. Иначе: «перст Божий есть то, что должно было обозначать малое, которое является, однако, исключительно сильным».

[6] См.: *Лк.* 11: 21–22.

ле,[1] не умирали по Его (Творца) закону, часто научаемые даже скорпионом, что Творец не побежден? **13.** Восклицает женщина из толпы, что блаженно чрево, которое Его носило, и сосцы, которые Его питали;[2] и Господь: *Напротив, блаженны те, которые слово Божье слушают и исполняют.*[3] Что же?[4] Он и прежде отвергал как Матерь, так и братьев,[5] предпочитая слушающих Бога и подчиняющихся Ему;[6] действительно, Матерь и здесь не помогала Ему. Он и прежде не отрицал <Свое> рождение, поскольку, оказавшись вновь в подобной ситуации, точно так же отнес на счет учеников счастье, приписываемое утробе и сосцам Его Матери, чего не сделал бы, если бы Ее не существовало.

Глава 27
Об очищении чаши, о неудобоносимых бременах, о «го́ре», произнесенном Христом (ср.: Евангелие от Луки, 11: 29–52)

1. Для меня предпочтительнее в другом месте оправдывать то, что маркиониты осуждают в Творце. Здесь же достаточно, если оно обнаруживается и во Христе <Маркиона>. Вот и он оказывается изменчивым, непостоянным, легкомысленным, учащим одному, делающим другое: приказывает давать всякому просящему,[7] а сам не дает знамение просящим;[8] он столько времени скрывал свой свет

[1] Ср.: *Быт.* 3: 19.

[2] Ср.: *Лк.* 11: 27.

[3] См.: *Лк.* 11: 28.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Ибо».

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Он и прежде так отвергал Матерь или братьев».

[6] Ср.: *Лк.* 8: 21; *Мф.* 12: 48–50.

[7] Ср.: *Лк.* 6: 30.

[8] Ср.: *Лк.* 11: 29.

от людей — и отрицает, что светильник дóлжно прятать, но утверждает, что его следует поставить на подсвечнике, чтобы он светил всем;[1] он запрещает проклинать в ответ[2] — гораздо больше, конечно, <это касается первого> проклятия — и бросает «Гóре!» фарисеям и учителям Закона.[3] Кто <этот>[4] столь похожий на моего Бога Христос, если не Христос Самого Этого Бога? **2.** Мы уже неоднократно устанавливали, что никоим образом Его нельзя было бы заклеймить как разрушителя Закона, если бы Он провозглашал иного бога. Поэтому тогда фарисей, который позвал Его на трапезу и размышлял в себе, почему не омыл <рук> прежде, чем возлег — согласно Закону — Тот, Кто проповедовал Бога Закона.[5] Но Иисус объяснил ему Закон, говоря, что они (фарисеи) очищают внешность чаши и блюда, внутренности же их самих полны грабежа и несправедливости; <объяснил,> чтобы показать, что у Бога под чистотой сосудов нужно понимать чистоту людей; <и>[6] так как и фарисей о человеке — не о чаше немытой — в себе размышлял, <Христос> и говорит: *Вы моете внешность чаши*, — т. е. плоть, — *внутренности же ваши не очищаете*, — т. е. душу, прибавляя: *Неужели Тот, Кто сотворил внешнее*, — т. е. плоть, — *не сотворил и внутреннее*, — т. е. душу?[7] **3.** Произнеся это, Он явно показал, что к Тому же Богу восходит чистота человека внешнего и внутреннего, Которому они оба принадлежат, предпочитающему милосердие не только омовению человека, но даже жертве.[8] Ибо Он прибавляет: *Давайте то, что имеете, как милостыню,*

[1] Ср.: *Лк.* 11: 33.
[2] Ср.: *Лк.* 6: 28.
[3] Ср.: *Лк.* 11: 42–52.
[4] Вставка Кройманна.
[5] Ср.: *Лк.* 11: 37–38.
[6] Вставка Кройманна.
[7] См.: *Лк.* 11: 39–40.
[8] Ср.: *Ос.* 6: 6; *Притч.* 21: 3.

и всё у вас будет чисто.[1] А если и иной бог может поручить <творить> милосердие, то, однако, <может сделать это> не прежде, чем будет узнан. Кроме того, здесь также становится очевидным, что упрек им (фарисеям) касается <их представлений> не о Боге, но об установлениях Того, Кто предписал им и образно — очищение сосудов, и явно — дела милосердия. **4.** Так, Он бранит и отбирающих овощи в качестве десятины, призванием же <на суд> и любовью к Богу пренебрегающих.[2] Призвание <на суд> и любовь к какому богу, если не к Тому, Чью руту и мяту они приносят, согласно чекану Закона, как десятину? Ибо вся суть упрека заключалась в том, что они хлопотали о незначительных вещах, <служа,> конечно, Тому, для Которого, говорящего: *Возлюби Господа Бога твоего, Который призвал тебя из Египта, всем сердцем <твоим> и всей душою твоей, и всеми силами твоими*,[3] — не совершали более значительного служения. Впрочем, и время не допустило бы, чтобы Христос столь скороспелую, более того, столь незрелую еще любовь требовал по отношению к новому и недавно появившемуся богу, чтобы не сказать — еще не сделавшемуся явным. **5.** Также когда Он обвиняет добивающихся первого места и почетных приветствий,[4] исполняет учение Творца, называющего подобных князей содомскими правителями,[5] запрещающего даже надеяться на начальников,[6] более того, объявляющего того человека несчастнейшим во всем, который полагает надежду в человеке.[7] И если кто-нибудь добивается первенства для того, чтобы хвалиться угождением со стороны других, то Тот же, Кто запретил подобные угожде-

[1] См.: *Лк*. 11: 41.
[2] Ср.: *Лк*. 11: 42.
[3] См.: *Втор*. 6: 5.
[4] Ср.: *Лк*. 11: 43.
[5] Ср.: *Ис*. 1: 10.
[6] Ср.: *Пс*. 118/117: 9.
[7] Ср.: *Иер*. 17: 5.

ния <, не дозволив>[1] надеяться и полагаться на человека, бранил и домогающихся первенства. **6.** Нападает <Христос> и на самих учителей Закона, потому что они отягчают других неудобоносимыми бременами, к которым сами не желают прикоснуться и перстом,[2] <нападает,> не обрушиваясь <, однако,> на бремена Закона, как <делал бы> его ненавистник. Ибо каким образом <может быть> ненавистником Тот, Кто именно здесь обвинял не радеющих о главном в Законе — о милостыне, призвании и любви к Богу; <Кто> не <ненавидел> даже эти тяжкие <бремена>, не говоря уже о десятине с руты и очищении чаш? Впрочем, Он скорее счел бы необходимым извинить их, если бы они были не способны носить неудобоносимое. Но какие бремена Он порицает? **7.** Те, которые они сами по своему произволу увеличивали, *уча учениям, заповедям человеческим*[3] ради своей выгоды, присоединяя дом к дому, чтобы отнять то, что принадлежит ближнему,[4] попирая народ,[5] любя подношения, стремясь к вознаграждению, расхищая причитающееся по праву бедным, дабы вдова сделалась у них награбленным и сирота — добычей.[6] О них тот же Исаия: *Горе вам, которые сильны в Иерусалиме*,[7] — и опять — *которые предъявляют к вам требования, господствуют над вами.*[8] Кто это <делает> в большей степени, чем учителя Закона? Если они и были неугодны Христу, то были неугодны Ему как своему. Ибо учителей чужого Закона Он совершенно не обвинял бы. **8.** Почему же они услышали «Го́ре!» даже за то, что сооружали гробницы пророкам, убитым

[1] Вставка Кройманна.

[2] Ср.: *Лк.* 11: 46.

[3] См.: *Мф.* 15: 9; ср.: *Ис.* 29: 13. Конъектура Кройманна. В рукописи: «уча <как> заповедям учениям человеческим».

[4] Ср.: *Ис.* 5: 8.

[5] Конъектура Кройманна. Ср.: *Ис.* 3: 15. В рукописи: «взывая к народу».

[6] См.: *Ис.* 10: 2.

[7] См.: *Ам.* 6: 1 (?).

[8] См.: *Ис.* 3: 12.

их отцами,[1] — достойные скорее похвалы, доказывая этим делом благочестия свое несогласие с делами отцов,[2] — если <Христос> не был Ревнителем, Которого бранят маркиониты за то, что Он взыскивает грехи отцов с сыновей вплоть до четвертого колена?[3] **9.** А каким ключом владеют учителя Закона,[4] если не толкованием Закона? К пониманию которого они и сами не пришли, а именно не уверовали — *ибо если не уверуете, не поймете*,[5] — и других не пускали, так как учили скорее заповедям и учениям человеческим.[6] Что же, Тот, Который порицал и самих невходящих и другим доступа не дающих, должен считаться противником Закона или его защитником? Если — противником, Ему должны были быть угодны преграждающие доступ к Закону, если — защитником, то Он уже не враг Закона. **10.** Но «это всё он произнес для того, чтобы опорочить Творца как свирепого, согрешившим против Которого причитается "Го́ре!"». А кто не испугается в большей степени раздражать своим отпадением <именно> свирепого? Настолько, следовательно, больше <Христос> учил заручаться благорасположением Того, Которого показывал вызывающим страх. Таким образом следовало поступать Христу Творца.

---

[1] Ср.: *Лк.* 11: 47.

[2] Ср.: *Лк.* 11: 48.

[3] Ср.: *Исх.* 20: 5.

[4] Ср.: *Лк.* 11: 52.

[5] См.: *Ис.* 7: 9.

[6] Ср.: *Кол.* 2: 22; *Ис.* 29: 13.

Глава 28
О запрещении следовать примеру фарисеев, о Том, Кто может послать душу в геенну, о примере Валаама и Моисея, о притче про богача (ср.: Евангелие от Луки, 12: 1–21)

1. Итак, вполне ожидаемо, что Ему не нравится лицемерие фарисеев, любящих Бога устами, не сердцем.[1] *Остерегайтесь*, — говорит Он ученикам, — *закваски фарисейской, которая есть лицемерие*,[2] — а не <их> проповедь Творца. Сын ненавидит тех, которые противятся Отцу, и не желает, чтобы Его <последователи> вели себя подобным образом в отношении Того, — а не в отношении иного, — в отношении Которого лицемерие и было проявлено,[3] примера коего (лицемерия) ученикам следовало бы опасаться. **2.** Таким образом, <когда>[4] Он запрещает следовать примеру фарисеев, Он запрещает, чтобы ему следовали в отношении Того, в отношении Кого лицемерили фарисеи. Итак, поскольку Он порицал их лицемерие — скрывающее, конечно, спрятанное в сердце и поверхностными церемониями затемняющее тайное неверие; <лицемерие>, которое, держа ключ познания, и само не входит, и другим не позволяет,[5] — Он прибавляет: *Нет ничего скрытого, что не сделается явным, и ничего потаенного, что не будет узнано*,[6] — чтобы никто не считал, что Он дает им откровение и знание о ранее неизвестном и скрытом боге, когда напоминает, что даже то, о чем они шептались и толковали между собой — напри-

---

[1] Ср.: *Ис.* 29: 13.

[2] См.: *Лк.* 12: 1.

[3] Конъектура Кройманна. Согласно рукописному чтению: «а не в отношении иного, в отношении которого лицемерие было бы допустимым».

[4] Вставка Кройманна.

[5] Ср.: *Лк.* 11: 52.

[6] Ср.: *Лк.* 12: 2.

мер, говоря о Нем: *Он изгоняет бесов не иначе, как с помощью Вельзевула*,[1] — станет явным и будет на устах людских благодаря евангельской проповеди.[2] **3.** Затем, обратившись к ученикам, <Христос> глаголет: *Говорю же вам, друзьям: не бойтесь тех, которые могут лишь убить вас, и после этого не имеют над вами никакой власти*,[3] — но Исаия скажет им ранее: *Смотри, как похищается праведный — и никто не обращает внимания*;[4] — *Я покажу вам, кого вам бояться: бойтесь Того, Кто после того, как убьет, имеет власть послать в геенну*, — обозначая так, конечно, Творца; — *Итак, говорю вам, Его бойтесь*.[5] И здесь мне было бы этого достаточно: Того, Кого Он велит бояться, Он запрещает оскорблять, а Того, Которого запрещает оскорблять, приказывает умилостивлять; а Тот, Кто это предписывает, принадлежит Тому, о вызывании страха по отношению к Которому, о недопущении оскорбления и об умилостивлении Которого Он заботится. **4.** Но я могу обратиться к следующему: *Ибо Я говорю вам: всякого, кто исповедует Меня перед людьми, исповедую и Я перед Богом*,[6] — те, кто исповедует Христа перед людьми, должны будут быть убиты,[7] более ничего не могущие, конечно, претерпеть от них после убиения.[8] Итак, это — те, которых Он предостерегал выше, чтобы они не боялись быть только убитыми; Он говорит прежде о недопустимости страха перед убиением, чтобы затем прибавить слова о необходимости исповедания: *И всякий, кто отречется от Меня*

---

[1] См.: *Мф.* 12: 24.

[2] Ср.: *Лк.* 12: 3.

[3] См.: *Лк.* 12: 4.

[4] См.: *Ис.* 57: 1.

[5] См.: *Лк.* 12: 5.

[6] См.: *Лк.* 12: 8.

[7] Исправление Кройманна. В рукописи: «должны будут быть убиты перед людьми».

[8] Ср.: *Лк.* 12: 4.

перед людьми, будет отвержен перед Богом,[1] — Тем, конечно, Который исповедал бы исповедавшего. **5.** Ведь если Он исповедует <перед Богом> исповедника, то Он есть Тот, Кто и от отрекшегося отречется. Далее, если исповедником является тот, кому ничего не надо бояться после убиения, то отрекшимся будет тот, кому следует бояться чего-то даже после смерти. Таким образом, поскольку то, что после смерти вызывает страх, принадлежит Творцу, а именно — наказание геенной, то, следовательно, отрекшийся находится под властью Творца. А если — отрекшийся, то и исповедник, который после убиения ничего не претерпит от человека, пострадал бы, очевидно, от Бога, если бы отрекся. И, таким образом, Христос, показывая, что отрекшиеся от Него должны бояться геенны Творца, являет Себя принадлежащим Творцу. **6.** После угрозы, касающейся отрицания, следует напоминание об ужасе богохульства: *Кто скажет против Сына Человеческого, простится ему; а кто скажет против Духа Святого, не простится ему*.[2] А если и отпущение, и оставление греха подразумевают Бога-Судию, то Ему, не прощающему богохульство, будет принадлежать <и>[3] Дух Святой, Которого нельзя хулить, и <Ему же,> убивающему и в геенне, — <Христос,> от Которого нельзя отрекаться. **7.** А если Христос отводит от Творца и богохульство, то я не знаю, каким образом Он мог прийти в качестве Его противника. Или если Он посредством этого обличает суровость Творца, не прощающего богохульство и убивающего даже и в геенне, получается, что дух того иного бога может хулиться и Христос его — отвергаться, и что его почитание ничем не отличается от пренебрежения: как за пренебрежение не следует ожидать никакого наказания, так и за почитание — никакой награды. <Своим последователям,> приведенным к властям на допрос <, Христос> запрещает размышлять об

[1] См.: *Лк*. 12: 9.

[2] См.: *Лк*. 12: 10.

[3] Вставка Кройманна.

ответе.[1] *Ибо Святой Дух*, — говорит, — *научит вас в тот час тому, что́ вы должны говорить.*[2] **8.** Если имеется подобное свидетельство у Творца, то Ему будет принадлежать заповедь, образец которой ей предшествовал. В книге Чисел пророк Валаам, призванный царем Валаком для произнесения проклятия на Израиль, с которым этот царь собирался вступить в бой,[3] сразу исполнившись Духом, изрек не проклятие — для произнесения которого пришел, — но благословение, внушенное ему в тот самый час Духом,[4] прежде заявив при царских вестниках, а вскоре также при самом царе, что он изречет то, что Бог вложит в его уста.[5] Сии суть «новые» поучения «нового» Христа, которым служители Творца некогда положили начало! **9.** Вот <еще> пример, явным образом показывающий отличие Моисея от Христа: Моисей, когда братья ссорились, добровольно выступал посредником и бранил обидчика: *Почему ты бьешь ближнего своего?* И получает отпор: *Кто тебя поставил наставником или судьей над нами?*[6] Христос же, когда Его некто попросил разрешить спор о разделе наследства между ним и его братом, отказал в Своей помощи даже в столь достойном деле.[7] Стало быть, мой Моисей, стремящийся к миру между братьями и сопротивляющийся несправедливости, оказывается уже лучшим, чем твой Христос. **10.** «Но ведь Христос принадлежит добрейшему богу, не являющемуся судьей: *Кто Меня*, — говорит Он, — *поставил судьей над вами?*[8]». Он не мог найти другого оправдания, чтобы не пользоваться теми словами, при помощи

---

[1] Ср.: *Лк.* 12: 11.

[2] См.: *Лк.* 12: 12.

[3] Ср.: *Числ.* 22: 1–6.

[4] Ср.: *Числ.* 23: 7–10, 18–24; 24: 1–9, 15–24.

[5] Ср.: *Числ.* 22: 7–8, 15–19, 36–38.

[6] См.: *Исх.* 2: 13–14.

[7] Ср.: *Лк.* 12: 13–14.

[8] См.: *Лк.* 12: 14.

которых бесчестный человек и нечестивый брат прогнал защитника порядочности и благочестия?[1] Короче говоря, <Маркионов Христос> одобрил дурные слова, воспользовавшись ими, и дурное дело, уклонившись от установления мира между братьями. Не негодовал ли Он на то, что Моисей из-за этих слов был вынужден бежать, и поэтому в таком же деле спорящих братьев пожелал устыдить их, напомнив те самые слова? Очевидно, это так. Ведь Он Сам, т. е. Дух Творца, пребывал тогда в Моисее, который услышал таковое. **11.** Полагаю, что в другом месте мы уже достаточно показали, что наш Бог осуждает гордость от богатства, низвергая с престола самих властителей и поднимая из навоза бедняков.[2] От Него будет происходить и притча о тешащем себя урожаем со своих полей богаче,[3] которому Бог говорит: *Глупец, этой ночью потребуют душу твою; и то, что ты заготовил, чьим будет?*[4] Так и царь <Езекия>,[5] хваставшийся перед персами сокровищами и хранилищами своих утех, услышал <сказанное> через Исаию проклятие.[6]

[1] Т. е. Моисея, ср.: *Исх.* 2: 14.

[2] Ср.: *Пс.* 113/112: 7.

[3] Ср.: *Лк.* 12: 16–19.

[4] См.: *Лк.* 12: 20.

[5] Вставка Кройманна.

[6] Ср.: *Ис.* 39: 2, 5–7.

Глава 29
О запрете заботиться о пище и об одежде, о том, кого нужно понимать под вором из притчи;о притче про хорошего и дурного управляющих; о том, что отделение есть дело судьи; о посылании огня, о суждении по себе (ср.: Евангелие от Луки, 12: 22–59)

1. Кто не хочет, чтобы мы заботились о пище для души и об одежде для тела,[1] если не Тот, Кто ранее приготовил эти вещи для человека и затем, предоставляя их, справедливо преграждает путь заботе о них, словно противнице Своей щедрости; Кто предназначил сущность самой души превосходить пищу и веществу самого тела придал облик лучший, чем туника;[2] Чьи во́роны не сеют, не жнут и не складывают в хранилища, однако бывают питаемы Им;[3] Чьи лилии и травы не ткут и не прядут и однако бывают одеваемы Им; Кому принадлежит и Соломон, всех превосходящий славой и однако не более нарядный, чем какой-нибудь цветочек?[4] **2.** Впрочем, нет ничего более опрометчивого, чем исходящее от одного предписание, равнодушно относиться к тому, что предоставил другой, даже если первый является хулителем второго. Вообще, если он в качестве хулителя Творца не хочет, чтобы <мы> думали о таких пустяках, о которых ни во́роны, ни лилии не хлопочут, т. е. о том, что из-за своей незначительности бывает доступно без усилий, то это несколько позднее станет явным. Между тем, почему Он ставит им (ученикам) в вину малую веру,[5] — веру в кого? **3.** Ту ли веру, которую они еще не могли показать совершенной в отношении

---

[1] Ср.: *Лк.* 12: 22.
[2] Ср.: *Лк.* 12: 23.
[3] Ср.: *Лк.* 12: 24.
[4] Ср.: *Лк.* 12: 27.
[5] Ср.: *Лк.* 12: 28.

только что открытого бога, лишь теперь узнавая его, или ту веру, которую на этом самом основании они должны были показать в отношении Творца так, чтобы веровать, что Он Сам подаст <все необходимое> человеческому роду, и не задумываться об этом? В самом деле, когда Он прибавляет: *Ибо это ищут язычники мира <сего>*,[1] — т. е. неверующие в Бога Создателя и Подателя всего, Он тех, которых не желал видеть равными язычникам, бранил за малую веру в Того же Бога, неверующими в Которого Он назвал язычников. Далее, когда Он добавляет: *Знает же Отец, что вы нуждаетесь в этом*,[2] — я сначала спрошу, какого Отца Христос имел <здесь> в виду? **4.** Если <Отца> их, то <Христос Маркиона> указывает на Творца[3] и утверждает, что добр Тот, Который знает, что́ нужно сыновьям; <если>[4] своего иного бога, то каким образом тот знает, что человеку необходимы пища и одежда, из которых он ничего не предоставил? Ведь если бы знал, предоставил бы. Впрочем, если он знал,[5] что́ необходимо человеку, и, однако, не предоставил, то не предоставил или из злобы, или из немощи. Признав же, что это необходимо человеку, <Христос> подтвердил, конечно, что это — благо — ибо ничто злое не является необходимым, — и Он не будет уже обесценивающим дела и снисходительность Творца, дабы мне завершить то, что я выше[6] откладывал. **5.** Далее, если другой (т. е. Творец) заготовил и <теперь> предоставляет вещи, о которых знает как о необходимых для человека, то как их может обещать сам <Христос Маркиона>? Неужели он добр за счет чужого? Ибо говорит: *Ищите Царствия Божьего, и это будет при-*

[1] См.: *Лк.* 12: 30.

[2] Там же.

[3] Пунктуация Крейманна. Согласно рукописи: «Если <Христос Маркиона> указывает на их Творца».

[4] Вставка Крейманна.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «знает».

[6] Ср.: *Tert.* Adv. Marc., IV, 29, 2.

ложено вам,[1] — надо думать, им (т. е. Христом Маркиона). А если им, то каков тот, кто будет предоставлять чужое? Если Творцом, Кому все и принадлежит, то кто тот, кто обещает чужые вещи? Если они (пища и одежда) приложатся к Царствию, подлежа возвращению во вторую очередь, то Тому будет принадлежать вторая очередь, Кому и первая; Того — пища и одежда, Кого и Царствие. Таким образом, все обетование принадлежит Творцу. **6.** Если суть притч[2] и полное раскрытие подобия[3] указывают не на иного <бога>, а только на Того, с Которым они во всем соотносятся, то рабами являемся мы — ведь Бог для нас является Господином,[4] — и нам следует препоясать чресла,[5] т. е. стать свободными от пут мелочной и суетной жизни, а также иметь горящие светильники, т. е. мысли, зажженные от веры и светящие делами истины, и таким образом ожидать Господина, т. е. Христа. Откуда возвращающегося? Если с брака,[6] то Он принадлежит Творцу, Которому принадлежит брак; если Христос не принадлежит Творцу, то и сам Маркион, будучи приглашенным, не пошел бы на брак, взирая на своего бога, проклинающего брак. Притча не имела <бы> отношения к Господу, если бы Он не был Тем, Которому не противоречит брак. **7.** Также в отношении следующей притчи сильно заблуждается тот, кто с Творцом сопоставляет того вора, час <прихода> которого если бы знал отец семейства, не позволил бы <ему> подкопать свой дом.[7] Ибо каким образом может казаться вором Творец — Господь всякого человека? Никто не крадет и не подкапывает свое,

---

[1] См.: *Лк.* 12: 31.

[2] Ср.: *Лк.* 12: 36 сл.

[3] Т. е. выведение полного соответствия содержащегося в них образа его прототипу.

[4] Ср.: *Лк.* 12: 36–37.

[5] Ср.: *Лк.* 12: 35.

[6] Ср.: *Лк.* 12: 36.

[7] Ср.: *Лк.* 12: 39.

но крадет скорее тот, кто в чужое нисходит и отчуждает человека от его Господа. Далее, когда Он показывает нам в качестве вора дьявола — час <прихода> которого если бы человек знал еще в самом начале, никогда не позволил бы подкопать под себя, — Он потому велит нам быть готовыми, что Сын Человеческий придет в тот час, в какой не думаем[1] — не так, словно бы Он был вором, но в качестве Судии как раз тех, которые не подготовились и не остереглись вора. **8.** Следовательно, если Он является Сыном Человеческим, я сохраняю за Ним статус Судии, а в Судие защищаю Его как <Сына> Творца.[2] Если же <Христос Маркиона> в этом месте под именем Сына Человеческого обозначает Христа, принадлежащего Творцу, чтобы объявить вором Того, о времени прихода Которого мы не знаем, то у тебя имеется написанное выше, что никто не бывает вором своего имущества, при сохранении и того положения, что в какой мере Он объявляет Творца заслуживающим страха, в такой мере, действуя в Его интересах, Он принадлежит Творцу. **9.** Итак, Петру, спросившему, только ли к ним, или ко всем Он говорил притчу — т. е. для них и всех тех, которые станут во главе Церквей, — Христос предлагает сравнение с управляющими: тот из них, который будет хорошо обращаться с сотоварищами по рабству в отсутствие господина, по возвращении его будет поставлен над всем имением; а тот, который будет поступать иначе, по возвращении господина в тот день, в какой он не думал, в тот час, в какой не знал, т. е. по возвращении Сына Человеческого, принадлежащего Творцу Христа — не вора, но Судии, — будет отделен, и удел ему будет положен вместе с неверными.[3] **10.** Поэтому, стало быть, Он или и здесь представляет нам Господа-Судию, <чтобы>[4] и там (т. е. выше) учить <этому>, или, если <представляет> бога

[1] Ср.: *Лк.* 12: 40.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Творца».

[3] Ср.: *Лк.* 12: 41–46.

[4] Вставка Кройманна.

наилучшего, подтверждает уже, что и тот является судьей, пусть и против воли еретика. Ведь они (т. е. еретики) пытаются смягчить[1] смысл сказанного, относя его к богу Маркиона, словно бы делом только невозмутимости и кротости было отделять <кого-либо> и назначать ему удел вместе с неверными, и словно бы он в качестве <лишь> возвращенного в свое состояние не оказывался призван к ответу. Словно бы само это не случается с осужденным! Какая глупость! Каков будет конец отделенных? Разве не утрата спасения? Поскольку они отделяются от тех, которые обретут спасение. Каково также состояние неверных? Разве не осуждение? **11.** Или если отделенные и неверные ничего не претерпят, то равным образом оставленные и верные, наоборот, ничего не получат. Если же получат спасение оставленные и верные, его, наоборот, неизбежно лишатся отделенные и неверные. Это будет судом, и Тот, Кто утверждает его, принадлежит Творцу. Кого другого, как не воздающего по заслугам Бога, я узна́ю в бьющем рабов малым или большим количеством ударов и требующем с них в соответствии с тем, что им доверил?[2] Кому <Христос> учит меня повиноваться, если не Тому, Кто вознаграждает? **12.** Твой Христос восклицает: *Я пришел послать огонь на землю*,[3] — тот наидобрейший, не владеющий никакой геенной, который немного ранее удерживал учеников, чтобы они не требовали огня на отличающуюся отсутствием гостеприимства деревушку.[4] Когда он (Христос Маркиона) Содом и Гоморру спалил огненным ливнем?[5] Когда <о нем>[6] было пропето: *Перед Ним пойдет огонь и сожжет врагов Его*;[7] когда он угрожал

[1] Игра слов: temperare temptant.

[2] Ср.: *Лк.* 12: 47–48.

[3] См.: *Лк.* 12: 49.

[4] Ср.: *Лк.* 9: 54–55.

[5] Ср.: *Быт.* 19: 24.

[6] Вставка Кройманна.

[7] См.: *Пс.* 97/96: 3.

через Осию: *Пошлю огонь на города Иудеи*,[1] — или через Исаию: *Огонь возгорелся из негодования Моего*?[2] Пожалуй, он [не][3] лжет, если он не Тот, Кто издал Свой глас из ежевичного куста, также пылающего. **13.** Не имеет значения, на каком понимании огня ты настаиваешь.[4] Даже если это — образ, то из-за того самого, что Он для выражения Своей мысли берет мой элемент (т. е. огонь Творца), моим является Тот, Кто пользуется моим. Тому будет принадлежать образ огня, Кому и настоящий огонь. Он Сам лучше объяснит качество этого огня, прибавляя: *Думаете, что Я пришел послать мир на землю? Нет, говорю вам, но разделение*.[5] Было написано «*меч*»,[6] но Маркион исправляет. **14.** Словно разделение не будет делом меча! Следовательно, Тот, Кто отрицает мир, настаивает также и на огне разрушения. Каково сражение, таков и пожар, каков меч, таково и пламя; ни то, ни другое не соответствуют <твоему>[7] господу. Наконец, <Христос> говорит: *Отделится отец против сына и сын против отца, и мать против дочери, и дочь против матери, и невестка против свекрови, и свекровь против невестки*.[8] Если это сражение между родственниками

[1] См.: *Ос.* 8: 14.

[2] См.: *Иер.* 4: 4; ср.: 21: 12.

[3] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[4] Согласно другому, предлагаемому издателями, чтению: «Когда Он Содом и Гоморру спалил огненным ливнем, когда было пропето: *Перед Ним пойдет огонь и сожжет врагов Его*, когда Он угрожал через Осию: *Пошлю огонь на города Иудеи*, или через Исаию: *Огонь возгорелся из негодования Моего* — Он, пожалуй, не лжет. Если Он не Тот, Кто издал Свой глас из ежевичного куста, также пылающего, посмотри, на каком понимании огня ты оказываешься настаивающим».

[5] См.: *Лк.* 12: 51.

[6] Ср.: *Мф.* 10: 34. Здесь Тертуллиан приписывает Маркиону исправление, которое тот не делал.

[7] Вставка Кройманна.

[8] См.: *Лк.* 12: 52–53.

предсказала труба пророка именно в этих словах,[1] боюсь, уж не предвещал ли Михей Маркионова Христа? **15.** И поэтому Он объявляет лицемерами тех, которые судят о лице неба и земли, но не узнают того времени;[2] речь идет о времени, в которое Он, исполнив все, что было предсказано о Нем,[3] и уча не иным <, чем ожидалось,> образом, должен был быть узнан. Впрочем, кто мог бы знать времена того, у которого не имелось средств для признания их принадлежащими ему? С полным основанием Он бранит их за отказ судить по самим себе о том, что справедливо.[4] Прежде Он предписывает это через Иезекииля: *Творите суд справедливый и мирный*;[5] через Иеремию: *Творите суд и справедливость*;[6] через Исаию: *Судите в интересах сироты, справедливо обращайтесь со вдовой*,[7] — вменяя в вину также винограднику Сореха то, что он сотворил не суд, но вопль.[8] **16.** Следовательно, Тот, Кто учил, чтобы они делали <это> по заповеди, требовал, чтобы они делали <это> и по предоставленной им свободе. Тот, Кто посеял заповедь, настаивает и на ее урожайности. И что может быть более нелепым, чем предписание судить справедливо, исходящее от того, кто ниспровергал Бога-Судию? Ибо и судью, который отправляет в темницу и не выводит оттуда, если не будет уплачен последний квадрант,[9] они (еретики) истолковывают как Творца из-за завистливого недоброжелательства. На что я должен возражать, занимая ту же самую позицию. Сколько бы раз ни делался упор на суровости Творца,

---

[1] Ср.: *Мих.* 7: 6.

[2] См.: *Лк.* 12: 56.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «о них».

[4] Ср.: *Лк.* 12: 57.

[5] См.: *Иез.* 8: 16.

[6] См.: *Иер.* 22: 3.

[7] См.: *Ис.* 1: 17.

[8] Ср.: *Ис.* 5: 7.

[9] Ср.: *Лк.* 12: 58–59.

столько же раз Христос оказывается принадлежащим Ему, быть послушными Которому Он принуждает при помощи устрашения.

Глава 30
О субботнем труде, необходимом для жизни; об уподоблении Царствия Небесного горчичному зерну и закваске, об оставлении грешников за дверями (ср.: Евангелие от Луки, 13: 10–17)

1. Каким образом Он отвечает вновь на вопрос о лечении в субботу? *Не отвязывает ли в субботу каждый из вас осла или быка своего от яслей и не ведет ли пить?*[1] Следовательно, поступив в соответствии с положением Закона, Он подтвердил, а не нарушил Закон, повелевающий не делать никакого труда, кроме того, который совершается для всякой души,[2] тем более — души человеческой. Ясно, что я повсюду настаиваю на уместности притч. <Христос> говорит: *Подобно Царствие Небесное зерну горчичному,*[3] *которое человек получил и посадил в своем саду.*[4] **2.** Кого нужно понимать под <этим> человеком? Конечно, Христа, Который,[5] пусть даже это Христос Маркиона, был назван Сыном Человеческим, Который получил от Отца семя Царствия, т. е. слово Евангелия, и посадил в саду, разумеется, в этом мире. Считай, если угодно, в человеке, но поскольку Он сказал: «в своем саду», а ни мир, ни человек не принадлежат тому <богу>, но принадлежат Творцу, то, следова-

---

[1] См.: *Лк.* 13: 15.

[2] Ср.: *Исх.* 12: 16, согласно Септуагинте.

[3] Горчичное зерно в Новом Завете упоминается пять раз. Три раза ему уподобляется Царствие Небесное / Царствие Божье (*Мф.* 13: 31; *Мк.* 4: 31; *Лк.* 13: 19), два раза говорится о вере с горчичное зерно (*Мф.* 17: 20; *Лк.* 17: 6).

[4] См.: *Лк.* 13: 19.

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «так как».

тельно, тот, кто посадил в свое, показан как принадлежащий Творцу.[1] Или если <еретики>, чтобы избегнуть этой ловушки, подразумевают под человеком <из притчи> уже не Христа, а человека, получающего семя Царствия и сажающего его в саду своего сердца, то и сама <эта> материя не подходит никому другому, кроме Творца. **3.** Относительно следующей притчи я действительно опасаюсь, как бы она не оказалась знаменующей царство другого бога.[2] Ведь <Христос> сопоставляет его (царство) с закваской,[3] а не с опресноками, которые более близки Творцу.[4] Подходит и такое предположение для тех, которые бедны доказательствами. Поэтому и я опровергну пустое разглагольствование при помощи ему подобного, говоря, что дрожжи также соответствуют Царствию Творца, так как за ними следует хлебопекарная печь,[5] или — жаровня геенны. Ибо как может быть, чтобы кротчайшему богу принадлежало то царство, за которым следует также жар суда с вызывающей слезы кислой терпкостью?[6] **4.** Сколько раз Он уже показывал Себя Судией и в Судие — Творцом? Сколько раз отвергает[7] и, отвергая, осуждает? Как и здесь: *Когда встанет*, — говорит, — *отец семейства*,[8] — для чего, если не для того, о чем сказал Исаия: *Когда встанет, чтобы сокрушить землю*,[9] — *и закроет двери*,[10] —

---

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Творец».

[2] Сказано с иронией.

[3] Ср.: *Лк.* 13: 21.

[4] Ср.: *Исх.* 12: 15, 17–20.

[5] Clibanus, ср.: κλίβανος (*Мф.* 6: 30; *Лк.* 12: 28). Дрожжи, соль и хлебопекарная печь упоминаются в одном контексте у греческого врача II в. после Р. Х. Галена (*Galenus*. De victu attenuante, 32, 7).

[6] Кройманн это предложение поместил сюда. В рукописи оно находится в конце § 2 после слов «кроме Творца».

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «изгоняет».

[8] См.: *Лк.* 13: 25.

[9] См.: *Ис.* 2: 19.

[10] См.: *Лк.* 13: 25.

конечно, для того, чтобы не впустить нечестивых, которым, когда они будут стучаться, ответит: *Не знаю, откуда вы*;[1] и опять, перечисляющим, что перед Ним они ели и пили и на их улицах Он учил,[2] [прибавляет:][2] *Отойдите от Меня все, делающие беззаконие*;[4] — *там будет плач и скрежет зубов*,[5] — где? **5.** Надо думать, снаружи, где после закрытия двери окажутся невпущенные; следовательно, наказание будет осуществлено Тем, Кто в наказание не впустил внутрь, — «когда увидят праведных входящими в Царствие Небесное, себя же удержанными за дверьми».[6] Кем? Если Творцом, то кто тогда внутри будет принимать праведных в Царствие? Добрый бог? Что тогда там[7] нужно Творцу? Удерживать для наказания тех, которых не впустил Его противник? Они должны быть, скорее, Им приняты, если уже на то пошло, назло противнику. **6.** Но и тот <добрый бог>, собираясь не впустить нечестивых, должен, конечно, или знать, или не знать, что Творец удержит их для наказания. Следовательно, или он — если они будут удержаны против его воли — оказывается меньшим Того, Кто удерживает, уступая Ему против воли; или он — если он желает, чтобы так было — сам вынес приговор, что так должно быть, и не будет добрее Творца, сам являясь виновником бесчестья Творца. Если никоим образом не получается, чтобы один <Христос> считался наказывающим, другой — освобождающим, то одному будет принадлежать и суд, и Царствие, а пока и то и другое принадлежат одному, принадлежит Творцу и Тот, Кто выносит приговор.

---

[1] См.: *Лк.* 13: 25.

[2] Ср.: *Лк.* 13: 26.

[3] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[4] См.: *Лк.* 13: 27.

[5] См.: *Лк.* 13: 28.

[6] Искаженные Маркионом слова из *Лк.* 13: 28.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «туда».

Глава 31
О приглашении гостей на ужин (ср.: Евангелие от Луки, 14: 12–24)

1. Кого Он велит звать на обед или ужин?[1] Тех, на которых прежде указал через Исаию: *Отломи хлеба твоего голодному и нищих, у которых нет кровли, введи в дом твой*,[2] — т. е. тех, которые не могут воздать за проявленное человеколюбие. Если Христос запрещает добиваться воздаяния, обещая его в воскресении,[3] то поступает так по образцу Творца, Которому не угодны люди, любящие получать дары и стремящиеся к вознаграждению.[4] Рассмотри также, какой стороне больше подходит притча о приглашающем <на ужин> человеке.[5] *Некий человек сделал ужин и позвал многих*.[6] **2.** Разумеется, приготовленное для ужина означает обилие вечной жизни. Я утверждаю, во-первых, что посторонние и никаким правом не связанные обычно на ужин не приглашаются; конечно, скорее это <приглашение> касается домочадцев и близких. Следовательно, приглашать есть дело Творца, к Которому относятся приглашенные и через Адама, поскольку они — люди, и через отцов, поскольку они — иудеи, а не дело того, к которому они не относились ни по природе, ни по преимущественному праву. **3.** Потом, если за гостями посылает тот, кто приготовил ужин,[7] то ужин также принадлежит Творцу. Который послал напомнить гостям, еще прежде званым через отцов, напомнить же — через пророков, а не тому, который никого не посылал для напоминания и который ничего

[1] Ср.: *Лк.* 14: 12–14.
[2] См.: *Ис.* 58: 7.
[3] Ср.: *Лк.* 14: 14.
[4] Ср.: *Ис.* 1: 23.
[5] Ср.: *Лк.* 14: 16–24.
[6] См.: *Лк.* 14: 16.
[7] Ср.: *Лк.* 14: 17.

прежде не делал для призвания, но сам внезапно спустился, приглашая сразу, как только стал известным, собирая сразу, как только пригласил, делая один и тот же час часом ужина и часом приглашения на ужин. Приглашенные начинают извиняться <, отказываясь>.[1] **4.** Если <приглашенные> иным богом, то они поступают так с полным основанием, ибо были приглашены неожиданно; если без должного основания, то — не неожиданно; а если они были приглашены не неожиданно, то Творцом, Которым <были приглашены> прежде. Именно Его приглашение они отклонили тогда — сначала говоря Аарону: *Сделай нам богов, чтобы они шли перед нами*,[2] — и затем слушая ухом и не слыша,[3] — а именно приглашение Бога, Который говорит через Иеремию в тесной связи с этой притчей: *Услышьте глас Мой, и буду вам Богом,*[4] *а вы — Моим народом, и пойдете всеми путями Моими, которые Я заповедаю вам*,[5] — вот приглашение Божье, — *и не послушали*, — говорит, — *и не обратили ухо свое*, — вот отказ народа, — *но ушли к тому, чего желали своим злым сердцем*:[6] «я купил поле» и «приобрел быков», и «я женился».[7] **5.** И еще Он прибавляет: *И послал Я к вам слуг Моих, пророков*, — это будет Святой Дух, напоминающий гостям, — *днем и до рассвета, и не услышал народ Мой и не обратил ушей своих, и ожесточил выю свою*.[8] Как только об этом было сообщено отцу семейства, он, возмущенный — хорошо <для нас>, что возмущенный, ведь Маркион отрицает, что его бог может возмутиться; таким образом, и благодаря этому <Христос> —

---

[1] Ср.: *Лк.* 14: 18–20.

[2] См.: *Исх.* 32: 1.

[3] Ср.: *Ис.* 6: 9.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Господом».

[5] См.: *Иер.* 7: 23.

[6] См.: *Иер.* 7: 24.

[7] См.: *Лк.* 14: 18–20.

[8] См.: *Иер.* 7: 25–26.

мой, — велит с улиц и переулков города набрать замену приглашенным.[1] Посмотрим, с тем ли чувством, с которым опять через Иеремию: *Разве пустыней стал Я для дома Израиля или землей, оставленной в пренебрежении?* — т. е. неужели у Меня нет тех, которых Я могу избрать, или того, из чего Я могу избрать? — *Ибо сказал народ Мой: мы не идем к Тебе.*[2] **6.** Итак, <отец семейства> послал, чтобы позвать других из того же пока еще города. Затем, поскольку было много места, приказал собирать по дорогам и изгородям,[3] т. е. уже нас, из чужих народов, с той, разумеется, ревностью, с какой <говорит> во Второзаконии: *Отвращу лице Мое от них и покажу, что́ будет им в последние дни,* — т. е. что другие завладеют их местом, — *ибо они род извращенный, сыны, в которых нет веры. Они вселили в Меня ревность в отношении того, что не Бог, и вызвали Мой гнев идолами своими, и Я поселю в них ревность тем, что не народ, <народом> неразумным вызову их гнев,*[4] — т. е. нами, на надежду которых иудеи сетуют,[5] от которой, по слову Господа, они не вкусят,[6] так как Сион был оставлен, словно дозорная башня в винограднике и сторожка в огуречном поле,[7] после того как отверг также и новое приглашение во Христе. **7.** Что́ при перечислении этих событий, соответствующих установлениям и предсказаниям Творца, может соответствовать тому, порядок действий и установление которого, сразу все совершившего, не согласуются с притчей?[8] Или что будет первым его приглашением и что —

---

[1] Ср.: *Лк.* 14: 21.

[2] См.: *Иер.* 2: 31.

[3] Ср.: *Лк.* 14: 23.

[4] См.: *Втор.* 32: 20–21.

[5] Конъектура Семлеруса. В рукописи: «надежду которых несут иудеи». Корссен: «трапезу которых иудеи презирают».

[6] Ср.: *Лк.* 14: 24.

[7] Ср.: *Ис.* 1: 8.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Что́ при перечислении этих событий, соответствующих установлениям и предсказаниям Творца,

последующим увещеванием? Прежде одни должны <, отказавшись,> извиниться, потом другие — прийти. Ныне же он в равной мере приходит пригласить и тех, и других — из города, из-за изгородей, — вопреки изложенному в притче. **8.** И не может он уже судить как презревших <его> тех, которых никогда прежде не приглашал, к которым обращается только теперь. Или если он судит их за будущее, за то, что они презрят <его> приглашение, то, стало быть, и собирание язычников на место ранее приглашенных он предсказывает в будущем. Ясно, он придет еще[1] во второй раз: [чтобы проповедовать язычникам. И если][2] придет, думаю, не как еще только намеревающийся позвать гостей, но уже как собирающийся их разместить. Однако ты, истолковывающий приглашение на тот ужин как <приглашение на> небесное пиршество духовного насыщения и наслаждения, помни, что и земные обетования о вине, масле, хлебе и самом граде у Творца также символизируют духовные <блага>.

Глава 32
О Том, Кто потерял овцу и драхму (ср.: Евангелие от Луки, 15: 4–10)

1. Кто ищет овцу и потерянную драхму?[3] Не тот ли, кто потерял? А кто потерял? Не тот ли, кто ими владел? Кто же владел? Не тот ли, кому это принадлежало? Итак, если человек не принадлежит никому иному, кроме Творца, то Тот владел им; Кому он принадлежал, Тот потерял; Кто владел, Тот искал; Кто потерял, Тот

может соответствовать тому <Христу>, у <бога> которого, сразу все совершившего, нет порядка действий и установления, которые согласовывались бы с притчей?»

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «для того».

[2] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[3] Ср.: *Лк.* 15: 4, 8.

нашел; Кто искал, Тот возрадовался,[1] Кто нашел. Таким образом, свидетельство обеих притч бесполезно для того, кому не принадлежат ни овца, ни драхма, т. е. человек. Ведь <бог Маркиона> не терял,

[1] Ср.: *Лк.* 15: 5–7, 9–10. Любопытно обращение Тертуллиана к притче о потерянной овце в «Скорпиаке»: «Заранее видел Бог <...> слабости человеческой природы, козни противника, обманчивость <внешнего вида> вещей, сети века, а также опасности, которым вере предстоит подвергнуться после крещения, и очень многих, снова идущих к гибели после спасения, замаравших брачную одежду (ср.: *Мф.* 22: 1–14), не запасшихся маслом для светильников (ср.: *Мф.* 25: 1–13), которых нужно искать по горам и лесистым ущельям и на плечах относить назад (qui requirendi per montes et saltus, et humeris essent reportandi)» (*Tert.* Scorp., 5, 9). С одной стороны, в аллюзии на рассматриваемую притчу есть указание на горы, а не на пустыню; ср.: «Если у некоего человека будет сто овец, и заблудится одна из них, не оставит ли он девяносто девять в горах (in montibus) и, пойдя, не ищет ли заблудившуюся?» (*Мф.* 18: 12); «Кто из вас, имея сто овец и потеряв одну из них, не оставляет девяноста девяти в пустыне (in deserto) и не идет за пропавшею, пока не найдет ее?» (*Лк.* 15: 4). С другой стороны, в притче говорится о том, что нашедший овцу возлагает ее на плечи (imponit in umeros suos) (*Лк.* 15: 5), о чем нет речи в *Мф.* 18: 10–14. Кроме того, у Тертуллиана в горах ищут пропавшую, а не оставляют остальных. Наконец, у латинского автора появляются «лесистые ущелья» (saltus). При попытке интерпретации фрагмента из «Скорпиака» перед нами встают два вопроса: 1) почему горы, место пребывания не сбившихся с истинного пути праведников, у Тертуллиана становятся местом пребывания заблудших грешников; 2) почему наряду с горами, встречающимися в притче у Матфея (18: 12), появляются поросшие лесом ущелья? Самым простым ответом будет следующий: Тертуллиан, не отличавшийся точностью даже при цитировании, вполне мог позволить себе значительные отступления от источника в аллюзии. Однако, поскольку эти отступления являются проявлением определенной тенденции, попытаемся объяснить ее. Речь идет о придании поросшим лесом горам (причем, упоминание гор может быть просто данью

евангельской традиции) статуса некоей «дальней страны», где блудный сын расточил имение, живя распутно (*Лк.* 15: 13). Следует отметить, что Тертуллиан был не вполне самостоятельным при изменении новозаветного текста. Более того, он выступил своеобразным корректором Христа, заимствовавшего образ заблудших овец у пророка Иеремии: «Народ Мой стал погибшими овцами, пастыри их столкнули их с пути, на горы увели их; с гор они ушли на холм, забыли ложе свое» (*Иер.* 50: 6, в Септуагинте — 27: 6; ср.: «Идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева», *Мф.* 10: 6). Сразу скажем, что Тертуллиан не мог использовать лишь текст Иеремии. О ношении заблудших овец на плечах там речь не идет. (В *Ис.* 40: 11 сказано, что Бог «соберет ягнят рукою и утешит имеющих во чреве»; имеется также вариант: «и на груди Своей понесет».) Любопытно, что образ «пастыря доброго», несущего на плечах овцу, существовал и у язычников и нашел воплощение в известной статуе. Следовательно, можно утверждать, что в разбираемом фрагменте из «Скорпиака» имеется соединение информации не из двух, а из трех библейских текстов: *Мф.* 18: 12 (о горах), *Лк.* 15: 13 (о ношении на плечах), *Иер.* 50: 6 (о горах и о холме как о месте блуждания). Не исключено, впрочем, что Тертуллиан дополнил *Лк.* 15: 13 непосредственно из *Иер.* 50: 6 (без обращения к *Мф.* 18: 12). При этом карфагенский писатель заменил холм лесистым ущельем (или лесом). Нам представляется вероятным, что отмеченная выше тенденция превращения леса в место, где царит зло (подобным местом могла, кстати, считаться и пустыня, см., например, об искушении Христа в пустыне, *Мф.* 4: 1; *Мк.* 1: 13; *Лк.* 4: 1–2), может быть объяснена личными предпочтениями Тертуллиана, на которые, вероятно, повлияли и ветхозаветные тексты. Рассмотрим те места из его сочинений, где употребляются другие слова с похожим значением: *silva* «лес», *lucus* «священная роща; лес». **Silva. 1.** О множестве людей, растерзанных дикими зверями в лесах (in silvis suis), повествуется в послании «К мученикам» (*Tert.* Ad mart., 6, 1). **2.** О том, что из зерна креста, поневоле почитаемого язычниками как основа идолов, вырастают леса статуй (simulacrorum silvae), сообщается в первой книге «К язычникам» (*Tert.* Ad nat., I, 12, 13). **3.** Римские суеверия он называет лесом, который

следует вырубить (silva caedenda) (*Tert.* Ad nat., II, 9, 2). **4.** Образ «ветхих запущенных дебрей законов (veterem et squalentem silvam legum), рассекаемых и вырубаемых новыми топорами императорских указов и эдиктов», используется у него в «Апологетике» (*Tert.* Apol., 4, 7). **5.** «Гностические дебри (silvas)» упоминаются в трактате против валентиниан (*Tert.* Adv. Val., 39, 2). **6.** В трактате «О душе» Тертуллиан признается: «Я не пребываю в невéдении относительно того, какое обилие (букв.: лес) материала по этому вопросу есть у философов (nec ignoro quanta sit silva materiae istius apud philosophos), если учесть также число их комментаторов» (*Tert.* De an., 2, 6). **7.** В том же сочинении лес ассоциируется с язычниками: «Платон, надо думать, единственный среди столь великого леса (in tanta gentium silva) язычников, на столь обширном лугу мудрецов и забыл идеи, и вспомнил» (*Tert.* De an., 24, 11). **8.** Там же лес выступает как пример дикой, внушающей ужас природы: «Всё уже доступно, всё известно, везде видны плоды человеческой деятельности, восхитительные поместья вытеснили из памяти образ пользующихся раньше дурной славой пустошей, пашни подчинили себе леса (silvas arva domuerunt), 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» (*Tert.* De an., 30, 3). **9.** Там же лес рассматривается как наиболее распространенное место убийства: «Чем, ты думаешь, будет душа убийцы? Неким, полагаю, животным, предназначенным для мясной лавки и мясного рынка, чтобы душа точно так же закалывалась, ибо и сама закалывала, точно так же с нее сдирали 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 (quos in silvis et aviis trucidaverit)» (*Tert.* De an., 33, 3). **10.** Настаивая в трактате «О венке» на необходимости избегать идолопоклонства, Тертуллиан обращается к примеру леса, где сокрыты многочисленные терновники (*Tert.* De cor., 10, 7). **11.** В трактате «О поощрении целомудрия» лес оказывается символом подлежащей преодолению ветхозаветной древности: «Потому

насаждают лес и позволяют ему расти, чтобы срубить в свое время. Древнее установление было лесом (silva erit vetus dispositio), который подрезается новым Евангелием, в котором и секира у корней древа положена» (*Tert.* De ex., 6, 3). **12.** В трактате «Против Праксея» лес опять появляется в одном контексте с еретиками: «Действительно, поскольку немногое может быть найдено в лесу (nam quia pauca sunt quae in silva inveniri possunt) <еретиков>, они отстаивают немногое вопреки многому и более позднее принимают вместо более раннего» (*Tert.* Adv. Prax., 20). **13.** В трактате «О стыдливости» лес вновь выступает как место, наиболее подходящее для убийства: «Ибо нет разницы, покусится ли кто-либо на чужую невесту или на вдову, раз это не его жена; как и в том, что касается места, не важно, в спальнях ли или в башнях умерщвляется стыдливость. Всякое убийство и вне леса (extra silvam) является разбоем <...>» (*Tert.* De pud., 4, 3). **14.** В том же сочинении лес связывается с похотью: «Если хочешь впитать в себя все знание <учения> апостола, чтобы понимать, сколь великим топором критики он рубит весь лес похотей (omnem silvam libidinum), искореняет <его> и выкорчевывает, дабы не позволить ничему вновь пустить побеги, взгляни, как он желает, чтобы души воздерживались от законного плода природы, я говорю о плоде брака» (*Tert.* De pud., 16, 12). Слово *silva* употребляется Тертуллианом также и без отрицательной коннотации, но значительно реже: **1.** «По какому праву ты, о, Маркион, рубишь мой лес (silvam meam caedis)?» (*Tert.* De praescr., 37, 3). **2.** «Вижу, что и плющи, сколько их ни сдерживай, сразу стремятся к тому, что над ними, и виснут, когда перед ними уже ничего нет, так как предпочитают устремляться переплетенными зарослями (textili silva) по стенам, чем быть вытоптанными на земле кем попало» (*Tert.* De an., 19, 5). **3–4.** «<...> Тот будет собирать, Кто рассыпал; Тот будет рубить лес, Кто насадил (is caedet silvam qui plantavit). <...> Однако, лес вырубается не как подлежащий обвинению, и хлеба жнут не потому, что они осуждены, но потому что пришла их пора (non tamen ut accusanda caeditur silva). Так и брачные отношения подлежат секире и серпу святости не как нечто злое, но как готовое к завершению, как сбереженное для самой этой святости, чтобы, уступив, предоставить ей возможность существо-

вать» (*Tert.* Adv. Marc., I, 29, 4–5). **5.** «Действительно, я не знаю, куда направиться при столь великой частотности подобных слов, словно <бы я находился> в лесу или на лугу, или в плодовой роще (tanquam in silva, vel in prato, vel in nemore pomorum)» (*Tert.* Adv. Marc., IV, 14, 3). Таким образом, лес (silva) для Тертуллиана в большинстве случаев является чем-то отталкивающим, пугающим, чуждым, неприятным. Недаром в «Апологетике» он заявляет, что христиане, в отличие от брахманов и гимнософистов, не лесные жители (silvicolae) (*Tert.* Apol., 42, 1). **Lucus. 1.** В трактате «О стыдливости» само идолопоклонство рисует рощи как подходящее место для разврата: «Я, идолопоклонство, очень часто предоставляю удобный случай для прелюбодеяния. Знают мои священные рощи (luci mei) и мои горы, и проточные воды, и сами капища в городах, как сильно я забочусь о ниспровержении стыдливости» (*Tert.* De pud., 5, 10). Рощи (luci) как объект языческих культов упоминаются в 1-й главе трактата «Против иудеев» и во 2-й главе «Скорпиака» (6). Не все христианские авторы относились к лесу с таким предубеждением. Например, в «Увещевании к язычникам» Климент Александрийский, описывая в своем фиктивном разговоре с пророком Тиресием христианские таинства, восклицает: «Я покажу тебе Слово и мистерии Слова, рассказывая о них в соответствии с твоими представлениями. Это — гора, любезная Богу, не дававшая сюжеты трагедиям, как Киферон, но предназначенная для действ Истины; гора, где нет вина, гора, покрытая тенью священных лесов. А ликуют на ней не сестры пораженной громом Семелы, менады, в нечестивой мистерии хватающие куски мяса, но дочери Бога, милые овечки, провозглашающие священные действа Слова и созывающие непорочный хоровод» (*Cl.* Protr., 12, 119, 1). В пассаже, напоминающем первый фрагмент из трактата Тертуллиана «О стыдливости», читаем: «В самом деле, место не делает из жертвы убийства жертвенное животное. Если кто-нибудь Артемиде и Зевсу на жертвеннике, в священном месте, а не на большой дороге Гневу и Сребролюбию, другим похожим на этих демонам, заколет человека, объявив его жертвенным животным, — не священнодействие такая жертва, но душегубство и человекоубийство» (*Cl.* Protr., 3, 42, 9). Здесь опасным местом оказывается не лес, а дорога.

Рассказывая о звуковых природных явлениях, Климент замечает, что в лесах при движении листьев от порыва ветра часто получается звук, похожий на пение птиц (*Cl.* Strom., VI, 3, 33, 3). Если у Тертуллиана в лесу живут хищники, то у Климента — нимфы (*Cl.* Protr., 4, 58, 2). Последний оказывается в некотором отношении наследником античной культуры с ее обожествлением природы, в то время как первый — наследником Ветхого Завета, где достаточно часто встречаются высказывания, в которых содержится вполне понятное негативное отношение к рощам, посвященным языческим богам: «Вырубите священные рощи их» (*Исх.* 34: 13). «<...> и рощи их вырубите» (*Втор.* 7: 5). «Не сади себе рощи из каких-либо деревьев при жертвеннике Господа, Бога твоего» (*Втор.* 16: 21). «<Езекия> срубил дубраву» (*4 Цар.* 18: 4). «Израильтяне <...> срубили посвященные дерева» (*2 Пар.* 31: 1). Лес в Ветхом Завете часто выступает как символ опустошения и смерти: «И лес погубил народа больше, чем истребил меч, в тот день» (*2 Цар.* 18: 8). «В тот день укрепленные города его будут как развалины в лесах и на вершинах гор» (*Ис.* 17: 9). «От шума всадников и стрелков разбегутся все города; они уйдут в густые леса и влезут на скалы» (*Иер.* 4: 29). «И Иерусалим сделается грудою развалин, и гора дома сего — лесистым холмом» (*Иер.* 26: 18). «И опустошу виноградные лозы ее и смоковницы ее <...> и Я превращу их в лес» (*Ос.* 2: 12). См. также: «И будет свет Израиля огнем и освятит его огнем сжигающим, и он пожрет лес (tēn hulēn) как сено» (*Ис.* 10: 17, цитата по Септуагинте). У языческих писателей лес появляется в ином контексте: «И расцветают кругом города поколением юным, / И оглашается лес густолиственный пением птичьим» (*Lucr.* I, 255–256, пер. Ф. А. Петровского). «И сочетала в лесах тела влюбленных Венера» (Ibid. V, 962). Конечно, и в античной литературе можно найти примеры, в которых лес выступает как нечто пугающее и чуждое, а в Ветхом Завете сказано: «Шумите от радости, горы, лес и все деревья в нем» (*Ис.* 44: 23), однако подобных примеров не очень много. Еще одной причиной настороженного отношения Тертуллиана к лесу может быть сугубая принадлежность этого автора к городу и отсутствие любви к деревенской жизни, отличавшей, например, Горация. В самом деле, Тертуллиан родился и провел бóльшую

ибо не владел, не искал, ибо не терял, не нашел, ибо не искал, и не возрадовался, ибо не нашел. Да и радоваться о раскаянии грешника, т. е. об обретении потерянного, свойственно Тому, Кто заявил прежде, что предпочитает раскаяние грешника его смерти.[1]

Глава 33
О том, что следует понимать под мамоной; об Иоанне как границе между старым и новым (ср.: Евангелие от Луки, 16: 1–17)

1. Он Сам объясняет, каким двум господам Им отрицается возможность служения, ибо неизбежно одному будет наноситься оскорбление, другой получит защиту,[2] когда Он говорит о Боге и мамоне.[3] Точно так же, если у тебя нет того, кто истолковал бы, кого Он желал понимать под мамоной, можешь узнать <это> от Него Самого. Ведь, советуя нам приобретать дружеское расположение к себе при помощи мирских вещей в соответствии с примером того раба, который, будучи устранен от дел, урезанием долговых обязательств содействует хозяйским должникам, чтобы обеспечить себе защиту,[4] <Христос> глаголет: *И Я говорю вам: Приобретайте себе друзей мамоной несправедливости*,[5] — т. е. деньгами, как и тот

часть жизни в Карфагене, одном из крупнейших провинциальных городов Римской империи. Некоторое время он жил в Риме, работая профессиональным адвокатом. Обе эти причины — верность библейскому взгляду на лес и страх перед чащей городского жителя, — и побудили, вероятно, Тертуллиана изобразить сбившихся с пути христиан в виде овец, блуждающих по горам и лесистым ущельям.

[1] Ср.: *Иез.* 33: 11.

[2] Игра слов: alterum offendi <...> alterum defendi.

[3] Ср.: *Лк.* 16: 13.

[4] Ср.: *Лк.* 16: 1–7.

[5] См.: *Лк.* 16: 9.

раб. **2.** Ибо все мы знаем, что деньги являются виновником несправедливости и владыкой всего мира. Увидев, что жадность делает фарисеев рабами денег, Он бросил <им> сие изречение: *Не можете служить Богу и мамоне*.[1] Тут фарисеи, алчные до денег, стали смеяться,[2] так как поняли, что мамоной названы деньги, дабы никто не считал, что под мамоной следует понимать Творца и что Христос вызволял их из рабства Творца. Что теперь? Лучше уразумей из этого, что единственность Бога показал Христос. Ведь Он назвал двух господ: Бога и мамону, Творца и деньги. Итак, *не можете служить Богу*, — конечно, Тому, Которому они казались служащими, — *и мамоне*,[3] — которой они принадлежали в большей степени. **3.** А если бы Он являл Себя другим <богом>, то показал бы не двух, но трех господ, ибо Творец — также Господь, поскольку Бог и, конечно, более Господь, чем мамона, и человеком должен[4] почитаться более, поскольку Он — более Господь. Ибо как получается, что назвавший мамону господом и соединивший ее в своей речи с господом[5] умолчал о самом Господе,[6] т. е. о Боге-Творце?[7] Или, может быть, умолчав о Нем, <Христос> признал необходимость служения Ему (т. е. Творцу), если Он отрицал возможность служения только Себе и мамоне? Таким образом, когда Он явил одного Бога (Он назвал бы имя Творца, если бы Сам являлся иным),[8] Он назвал

---

[1] См.: *Лк.* 16: 13.

[2] Ср.: *Лк.* 16: 14.

[3] См.: *Лк.* 16: 13.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «не должен».

[5] Т. е. с богом Маркиона.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «соединивший ее в своей речи с богом, умолчал об их <иудеев> Господе».

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «о Творце».

[8] Nominaturus et creatorem, si alius esset ipse. Холмес переводит эти слова так: «He would have been sure to mention the Creator if He were Himself a rival to Him».

Творца, Которого [не] явил [Господом], не упомянув другого [бога].[1] **4.** И, таким образом, прольется свет на то, что означают слова: <*Если*>[2] *в несправедливой мамоне вы не были верными, кто доверит вам то, что истинно?*[3] — т. е. в несправедливых деньгах, а не в Творце, Которого и Маркион считает справедливым, — и: *Если в чужом вы не оказались верными, кто даст вам Мое?*[4] Ибо чужим должно быть для рабов Божьих то, что несправедливо. Но каким образом Творец, собственный Бог иудейского племени, мог быть чужим для фарисеев? Если же не в связи с Творцом, а в связи с мамоной произнесены следующие слова: «Кто вам доверит то, что более истинно?»[5] и «Кто вам даст то, что Мое?»,[6] — то не может тот, кто как бы является чужим[7] <Творцу>, <так> говорить о <предоставлении> милости другого Бога. **5.** Ибо в том случае могло бы показаться, что Он сказал так, если бы, браня их за неверность Творцу, а не мамоне, через упоминание Творца Он сделал бы Себя <этим> различением принадлежащим другому богу,[8] не собирающемуся предоставлять свою истину неверным Творца, † поскольку Он может казаться принадлежащим другому в том случае, если Он не представлен совершенно не связанным с тем, о чем идет речь.[9] **6.** Если же фарисеи, оправдывая себя перед людьми, полагали в человеке надежду на вознаграждение,[10] то Он их

---

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] Вставка Кройманна.

[3] См.: *Лк.* 16: 11.

[4] См.: *Лк.* 16: 12. Изменение евангельского текста произведено Маркионом.

[5] Т. е. <чем деньги>. Ср.: *Лк.* 16: 11.

[6] Ср.: *Лк.* 16: 12.

[7] Исправление Кройманна. В рукописи: «иным».

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «сделал бы различие <между собой> и другим богом».

[9] По мнению Кройманна, эта часть текста испорчена.

[10] Ср.: *Лк.* 16: 15.

бранил, имея в виду то же, что и пророк Иеремия: *Несчастен человек, который надеется на человека.*[1] И если прибавляет: *Знает же Бог сердца ваши,*[2] — напоминает о силе Того Бога, Который назвал Себя светильником,[3] испытывающим почки и сердца.[4] Если Он касается гордыни: *Что высоко у людей — ненавистно Богу,*[5] — то кладет перед глазами Исаию: *Ибо день Господа Саваофа против всякого высокомерного и гордого, против всякого превознесенного и высокого, и они будут унижены.*[6] **7.** Я могу уже сделать вывод, почему столько веков прятался бог Маркиона. Полагаю, он ожидал, пока не узнает всё это от Творца. Итак, он узнал <это> ко временам Иоанна — и лишь тогда появился, чтобы возвещать Царство Божье, говоря: *Закон и пророки — до Иоанна, с какового времени возвещается Царствие Божье.*[7] **8.** Словно бы мы не признавали Иоанна некой границей, проведенной между старым и новым, у которой заканчивается иудаизм и от которой начинается христианство, не <предполагая при этом,> однако, что некая иная сила осуществила завершение Закона и пророков и положила начало Евангелию, в котором есть «Царствие Божье» [, т. е. Сам Христос].[8] В самом деле, если мы доказали то,[9] что Творцом было предвещено исчезновение старого и приход ему на смену нового,[10] и если Иоанн явлен как Предтеча и подготовитель путей Господа,[11] грядущего ввести Евангелие и сделать известным Царствие

---

[1] См.: *Иер.* 17: 5.
[2] См.: *Лк.* 16: 15.
[3] Ср.: *Притч.* 20: 27.
[4] Ср.: *Пс.* 7: 10; *Иер.* 11: 20; *Откр.* 2: 23.
[5] См.: *Лк.* 16: 15.
[6] См.: *Ис.* 2: 12.
[7] См.: *Лк.* 16: 16.
[8] Интерполяция, по мнению Кройманна.
[9] Исправление Кройманна. В рукописи: «и».
[10] Ср.: *Ис.* 43: 19; 65: 17; *2 Кор.* 5: 17.
[11] Ср.: *Мал.* 3: 1; *Мф.* 11: 10.

Божье, и из того уже, что Иоанн пришел, явствует, что этот <Христос из Евангелия Маркиона> будет именно Тем, Кто последовал[1] за Иоанном как Предтечей, и если старое закончилось и началось новое посредством Иоанна, то не будет удивительным, что <это> происходит в соответствии с установлением Творца, так что **[2] легче было бы подтвердить любым другим фактом, чем концом Закона и пророков в Иоанне и зарождением из него Царствия Божьего.[3] **9.** *Итак, да прейдет небо и земля*, — как и Закон и пророки, — *быстрее, чем одна черта слов Господа*,[4] ибо *слово Божье*, — говорит Исаия, — *пребывает вовек*;[5] поскольку в Исаии уже тогда Христос, т. е. Слово и Дух Творца, предвещал Иоанна, глас вопиющего в пустыне: *Приготовьте путь Господа*,[6] — <Иоанна,> грядущего для того, чтобы история Закона и пророков была отныне завершена через <их> исполнение, а не через ниспровержение, и чтобы Царствие Божье было возвещено Христом, постольку Он и присовокупил, что скорее прейдут элементы, чем Его слова, подтверждая также, что сказанное Им об Иоанне не минует.

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Кому предстояло следовать».

[2] Крейманн предполагает здесь лакуну: «различие божеств».

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «<...>, то не будет удивительным происходящее в соответствии с установлением Творца, чтобы Царствие Божье подтверждалось чем угодно в большей степени, чем завершением в Иоанне Закона и пророков и затем началом <нового>».

[4] См.: *Лк.* 16: 17. Здесь обнаруживаем исправление Маркионом *Лк.* 16: 17 по *Лк.* 21: 33.

[5] См.: *Ис.* 40: 8.

[6] Ср.: *Ис.* 40: 3; *Лк.* 3: 4; *Мф.* 3: 3; *Мк.* 1: 3; *Ин.* 1: 23.

Глава 34
О разводе, Ироде, богаче в преисподней и лоне Авраама (ср.: Евангелие от Луки, 16: 18–31)

1. «Но Христос запрещает развод, говоря: *Кто разведется с женой и возьмет другую, совершит прелюбодеяние,* <и>[1] *тот, кто женится на разведенной, также является прелюбодеем,*[2] — чтобы и таким образом запретить развод, Он делает непозволительным брак с разведенной, — Моисей же во Второзаконии разрешил развод: *Если кто возьмет жену и будет жить с нею, и случится ей не найти у него милость, потому что обнаружится в ней что-нибудь непристойное, напишет разводное письмо и даст в руку ее и отпустит ее из дома своего.*[3] Видишь различие между Законом и Евангелием, Моисеем и Христом?» **2.** Разумеется. Ведь ты не принял то Евангелие, <Евангелие> той же истины и Того же Христа, в котором Он, запрещая развод, отвечает на частный вопрос о нем: *Моисей из-за жестокосердия вашего предписал давать разводное письмо; от начала же не было так,*[4] — поскольку, как известно, *Тот, Кто создал мужчину и женщину,* сказал: *будут два в одной плоти; что Бог соединил, человек да <не> разъединяет.*[5] **3.** Ведь ответив так, Он и распоряжение Моисея защитил как Свое, и учение Творца восстановил как принадлежащий Ему Христос. Но поскольку тебя следует опровергать на основании того, что ты признаёшь, я буду бороться с тобой так, как если бы <твой>[6] Христос был и моим: разве он, запрещая брак и при этом являя себя противником Того,[7] Кто соединил мужчину

---

[1] Вставка Крейманна.
[2] См.: *Лк.* 16: 18.
[3] См.: *Втор.* 24: 1.
[4] См.: *Мф.* 19: 8.
[5] См.: *Мф.* 19: 4–6; ср.: *Быт.* 1: 27; 2: 24.
[6] Вставка Крейманна.
[7] Исправление Крейманна. В рукописи: «объявляя Отцом Того».

и женщину,[1] не оправдывал бы скорее, чем отменял распоряжение Моисея <о разводе>? Но что же, пусть этот Христос, учащий противоположным Моисею и Творцу вещам, будет твоим в такой степени, в какой будет моим, если я покажу, что <Он учит> не противоположным вещам. **4.** Ибо я утверждаю, что Он тут запретил развод условно: если кто-нибудь отпускает жену для того, чтобы жениться на другой: *Кто отпустит,* — говорит, — *жену и женится на другой, совершил прелюбодеяние, и кто женится на разведенной, также прелюбодей*;[2] <жениться на> разведенной <запрещено> по той, разумеется, причине, по которой не позволено разводиться, чтобы взять другую; ведь является прелюбодеем тот, кто женится на незаконно разведенной как на неразведенной. **5.** Ведь сохраняется брак, который ненадлежащим образом был расторгнут; <а>[3] при сохраняющемся браке замужество — это прелюбодеяние. Таким образом, он условно запретил разводиться с женой, а не запретил полностью, то же, что не запретил полностью, позволил в других случаях, когда отсутствует причина, по которой запретил; и <вот>[4] уже Он учит не противоположным Моисею вещам, предписание которого в некотором отношении сохраняет, я еще не говорю, подтверждает. Или если ты отрицаешь, что Христос вообще позволяет развод, то каким образом ты расторгаешь брак, не соединяя мужчину и женщину и не допуская к таинствам Крещения и Евхаристии соединенных в другом месте, если они не сговорятся между собой против пользования плодами брака как против Самого Творца? Во всяком случае, что будет делать у тебя супруг, если его жена совершит прелюбодеяние? Будет жить с ней? Но <ты знаешь,> что «твой» апостол не позволяет членам Христа соединяться с блудницей.[5] **6.** Таким образом, и Христос выступает

[1] Т. е. сделал их союз нерасторжимым.

[2] См.: *Лк.* 16: 18.

[3] Вставка Крейманна.

[4] Исправление Крейманна. В рукописи: «также».

[5] Ср.: *1 Кор.* 6: 15.

защитником справедливости развода. На этом основании Его поддержку получает уже и Моисей, признающий[1] развод по той же причине, что и Христос: *Если обнаружится в женщине что-нибудь непристойное*.[2] В самом деле, и в Евангелии от Матфея <Христос> говорит: *Кто разведется со своей женой кроме вины прелюбодеяния, заставляет ее прелюбодействовать*.[3] Также и тот объявляется прелюбодеем, кто женится на разведенной. Впрочем, если нет вины прелюбодеяния, то и Творец не разъединяет соединенное Им Самим, поскольку тот же Моисей в другом месте утверждает, что тот, кто женится[4] из-за совершенного <им> насилия, никогда не сможет развестись с женой.[5] **7.** А если брак, заключенный из-за насилия, сохранится, сколь более <должен сохраняться> заключенный добровольно, по взаимному согласию? Что подтверждает и пророческий авторитет: *С женой юности твоей не разводись*.[6] Итак, есть у тебя Христос, по Своей воле везде следующий по стопам Творца, как разрешая развод, так и запрещая его. Он у тебя оказывается, с какой стороны ни посмотришь, также промыслителем брака, который Он не желает, запрещая развод, ни разрушать, ни, допуская расторжение, с бесчестьем в этом случае сохранять. Устыдись, не соединяющий тех, которых соединил даже «твой» Христос; устыдись, разъединяющий <их> без той вины, по какой пожелал <их> разъединять и «твой» Христос. **8.** Я должен теперь показать и то, откуда Господь вывел это изречение и для чего его использовал. Ибо таким образом станет более ясным, что Он не стремился к ниспровержению Моисея, неожиданно помещая в текст указание на развод, ибо не неожиданно оно появилось, коренясь в

[1] Исправление Крейманна. В рукописи: «запрещающий».

[2] См.: *Втор.* 24: 1.

[3] См.: *Мф.* 5: 32.

[4] Исправление Крейманна. В рукописи: «женился».

[5] Ср.: *Втор.* 22: 28–29.

[6] См.: *Мал.* 2: 15.

том же упоминании Иоанна.[1] Ведь Иоанн, обличая Ирода за то, что тот вопреки Закону женился на жене своего умершего брата,[2] имевшего от нее дочь, — хотя Закон позволял это <женитьбу на сестре брата>, более того, предписывал, — лишь в том случае, если брат умирал бездетным, — дабы к нему его братом и от его ребра <т. е. его жены> приложилось семя,[3] — был этим самым Иродом брошен в темницу,[4] а впоследствии и убит.[5] **9.** Итак, упомянув об Иоанне, Господь, из-за этой, конечно, его гибели воспламенившись[6] <гневом>, обратил образы запрещенного Законом брака и прелюбодеяния против Ирода, объявляя прелюбодеем даже того, кто женился на отпущенной мужем,[7] дабы сделать еще более тяжкой нечестивость Ирода, который женился на отпущенной мужем — не в меньшей степени посредством расторжения брака, чем посредством смерти,[8] — а так как этот брат имел от нее дочь, то хотя бы на этом основании <Ирод поступил> противозаконно, — <женился> по велению похоти, а не Закона, и поэтому убил также пророка, защитника Закона. **10.** То, что я обсудил сие, будет полезно для следующего рассказа о богаче, страдающем в преисподней, и о бедняке, покоящемся на лоне Авраама.[9] В самом деле, этот рассказ в том, что касается внешней формы Писания, явлен неожиданно, в том же, что касается направления мысли, он тесно связан с упоминанием

---

[1] Ср.: *Лк.* 16: 16.

[2] Ср.: *Лк.* 3: 19.

[3] Ср.: *Втор.* 25: 5–6.

[4] Ср.: *Лк.* 3: 20; *Мф.* 14: 3.

[5] Ср.: *Мф.* 14: 10.

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и, конечно, о том, что предшествовало его гибели».

[7] Ср.: *Лк.* 16: 18.

[8] Рукописное чтение: «не в меньшей степени посредством смерти, чем посредством расторжения брака».

[9] Ср.: *Лк.* 16: 22–23.

об Иоанне, подвергшемся дурному обращению, и с язвительным укором Ироду, дурно женившемуся; <рассказ,> описывающий конец того и другого: мучения Ирода и утешение Иоанна, дабы уже и Ирод услышал: *Есть там Моисей и пророки, пусть их слушают.*[1] **11.** Но Маркион поворачивает в другую сторону, а именно помещает в преисподней то и другое воздаяние Творца, заключающееся в мучениях или в утешении, установленное для тех, которые были послушны Закону и пророкам, лоно же и гавань своего Христа и бога делает небесными. Мы ответим и <на>[2] это, поскольку само Св. Писание обличает глаза того, кто в преисподней распознаёт <предназначенное> для бедняка лоно Авраама. Ведь одно, как мне кажется, — преисподняя, другое — лоно Авраама. Действительно, <Писание> говорит, что великая бездна разделяет эти области и препятствует переходу с обеих сторон.[3] **12.** Но богач не поднял бы глаза и притом издали,[4] если бы речь не шла о более высоком <месте> и об удаленной глубине, <глядя> через то огромное расстояние между возвышенностью и бездной. Из этого становится ясно любому разумному человеку, который когда-либо слыхал об Эли́сии,[5] что имеется некоторый находящийся в определенном месте предел, который назван лоном Авраама, для принятия душ его сыновей даже из <языческих> народов — отца, как известно, многих народов,[6] подлежащих причислению к роду Авраама [и][7] в соответствии с той же верой, благодаря которой и Авраам поверил Богу,[8] не под

[1] См.: *Лк.* 16: 29.

[2] Вставка Крейманна.

[3] Ср.: *Лк.* 16: 26.

[4] Ср.: *Лк.* 16: 23.

[5] Обитель блаженных душ в загробном мире, согласно языческим мифам.

[6] Ср.: *Быт.* 17: 4; *Рим.* 4: 17.

[7] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[8] Ср.: *Рим.* 4: 3.

ярмом Закона[1] и без знака обрезания.[2] **13.** Итак, *[3] что эта область, назовем ее лоном Авраама, не будучи еще небесной, однако являясь более высокой, чем преисподняя, пока предоставляет утешение душам праведников, доколе уничтожение вселенной не произведет, делая воздаяние полным, воскресение всех, поскольку тогда откроется небесное обетование[4] — на которое Маркион заявляет претензию от лица своего <бога>,[5] словно бы оно не было объявлено Творцом, — <обетование,> для которого Христос созидает Свое восхождение на небо, согласно Осии,[6] разумеется, для Своих, где есть и место вечное, о котором <говорит> Исаия: *Кто возвестит вам о месте вечном?*[7] **14.** Разумеется, это может быть лишь Христос, *шествующий в правде, глаголющий о пути правильном, ненавидящий несправедливость и беззаконие.*[8] А если дается обетование о вечном месте и созидается восхождение на небо Творцом, обещавшим также, что семя Авраама будет «словно звезды небесные»,[9] конечно, вследствие небесного обетования, то почему при сохранении этого обетования не может быть названо лоном Авраама некое временное вместилище душ верных, в котором бы уже намечался образ будущего и подготовлялось бы некое белое одеяние обоих судов? **15.** Увещевая также вас, еретиков, пока вы еще живы, *[10] Моисея и пророков,[11] проповедующих одного Бога — Творца,

---

[1] Ср.: *Рим.* 4: 13.

[2] Ср.: *Рим.* 4: 11.

[3] Крейманн считает, что здесь лакуна «мы утверждаем».

[4] Другое понимание: «тогда <уничтожение> станет явным по небесному обетованию».

[5] Вставка Крейманна.

[6] У Осии об этом ничего не говорится, ср.: *Ам.* 9: 6.

[7] См.: *Ис.* 33: 14, цитата по Септуагинте.

[8] См.: *Ис.* 33: 15.

[9] Ср.: *Быт.* 22: 17.

[10] Крейманн считает, что здесь лакуна «слушать».

[11] Ср.: *Лк.* 16: 29.

проповедующих и одного принадлежащего Ему Христа, и оба суда — кары и спасения вечного, — находящиеся у единственного Бога, Который убивает и животворит.[1] «Конечно же, — говорит <Маркион>, — напоминание нашего бога повелело с неба слушать не Моисея и пророков, но Христа: *Его слушайте*».[2] <И сделало так> с полным основанием. Ведь тогда апостолы уже достаточно послушали Моисея и пророков, последовав за Христом благодаря тому, что поверили Моисею и пророкам. **16.** И Петр не сподобился бы сказать: *Ты есть Христос*,[3] — если бы прежде не услышал Моисея и пророков и не поверил бы им, единственным, которые до сих пор возвещали Христа. Итак, эта их вера заслужила быть подтвержденной даже гласом с неба, повелевающим слушать Того, о Котором они ранее узнали как о благовествующем мир, благовествующем блага,[4] возвещающем о вечном месте,[5] созидающем для них Свое восхождение на небо.[6] **17.** В преисподней же сказано: *Есть там Моисей и пророки, пусть их слушают*,[7] — о тех, которые совсем не верили или верили не так[8] <в то>, что Моисеем и пророками возвещены посмертные наказания за чванство богатствами и за хвастовство роскошью, назначены же Тем Богом, Который с престолов низвергает властителей[9] и поднимает из навоза бедняков.[10] Итак, поскольку несходство того и другого[11] приговора соответствует Творцу,

---

[1] Ср.: *1 Цар.* 2: 6.

[2] См.: *Лк.* 9: 35.

[3] См.: *Мк.* 8: 29; *Мф.* 16: 16; *Лк.* 9: 20.

[4] Ср.: *Ис.* 52: 7.

[5] Ср.: *Ис.* 33: 14, согласно Септуагинте.

[6] Ср.: *Ам.* 9: 6.

[7] См.: *Лк.* 16: 29.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «которые не верили или верили не совсем так».

[9] Ср.: *Иез.* 26: 16.

[10] Ср.: *Пс.* 113/112: 7; *1 Цар.* 2: 8.

[11] Конъектура Кройманна. В рукописи: «тому и другому».

нужно устанавливать различие не между божествами, а между рассматриваемыми предметами.

Глава 35
Об обличении и прощении брата, об исцелении прокаженных, о Царствии Божьем и др. (ср.: Евангелие от Луки. Гл. 17)

1. Обратившись там же к ученикам, Он говорит «Го́ре!» виновнику соблазнов: ему было бы лучше, если бы он не родился или с привязанным к шее мельничным жерновом был бы брошен в бездну, чем если бы он соблазнил одного из этих малых,[1] конечно, из Его учеников. Посмотри, каким наказанием Он угрожает. Ведь никто другой не будет мстить за соблазнение Его учеников. **2.** Признай, следовательно, Его и Судией, и Тем, Кто провозглашает заботу о Своих с тем волнением, с каким ранее и Творец: *Тот, кто прикоснется к вам, прикоснется как бы к зенице глаза Моего.*[2] Одно и то же чувство Одного и Того же <говорящего>. Он велит бранить согрешающего брата;[3] тот, кто не сделал этого, конечно, провинился, или из-за ненависти желая, чтобы брат оставался в грехе, или из-за лицеприятия щадя его: есть у тебя[4] книга Левит: *Не испытывай ненависти к брату твоему в душе твоей, обличением обличи ближнего твоего,* — конечно, и брата, — *и не примешь из-за него грех.*[5] **3.** И неудивительно, если так учит Тот, Кто также и скот брата твоего, когда найдешь блуждающим по дороге, запрещает тебе презирать и не отводить его брату,[6] не говоря

---

[1] Ср.: *Лк.* 17: 1–2.

[2] См.: *Зах.* 2: 8.

[3] Ср.: *Лк.* 17: 3.

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «имея».

[5] См.: *Лев.* 19: 17.

[6] Ср.: *Исх.* 23: 4.

уже о приведении его самого в чувство. Но Он велит прощать брату, согрешившему против тебя, даже семь раз.[1] Недостаточно, разумеется. Ведь о большем <сказано> у Творца, Который и меру не устанавливает, назначая <прощение> до бесконечности: *Не помни зла от брата*,[2] — и поручает предоставлять его не просящему <только>, но и непросящему. Ведь Он желает, чтобы ты не прощал обиду, но забывал ее. **4.** Узнать, сколь обширное истолкование, касающееся видов этой болезни и осмотра первосвященником,[3] может быть дано закону о прокаженных, будет нашим делом, <делом же> Маркиона — противопоставить этому мелочность Закона, чтобы и здесь подтвердить, что Христос является его противником, оставляющим позади все предписания Закона также при лечении десяти прокаженных, которых, просто приказав им идти, дабы показаться священникам, Он очистил в пути без прикосновения уже и без слова, безмолвной властью и одной лишь волей.[4] **5.** Словно является необходимым — после того как Христос однажды был объявлен исцеляющим недуги и болезни и это было подтверждено делами — рассуждать о свойствах лечения или вызывать Творца во Христе перед лице Закона, если Он что-нибудь исполнил иначе, чем предписал по Закону, поскольку, разумеется, Господь творит Сам по Себе или через Сына иначе, чем <через> Своих слуг — пророков, особенно свидетельства силы и власти, которые, будучи более славными и действенными как принадлежащие Ему лично, могут отличаться от сотворенных Его помощниками. Но о вещах такого рода уже было сказано в другом месте, в приведенном ранее доказательстве. **6.** Далее, даже если Он заявил ранее, что много было тогда прокаженных в Израиле, во дни пророка Елисея, и никто из них не очистился, кроме Немана-сирийца,[5] то, разумеется,

[1] Ср.: *Лк.* 17: 4.
[2] См.: *Лев.* 19: 18.
[3] Ср.: *Лев.* 13: 14.
[4] Ср.: *Лк.* 17: 14.
[5] Ср.: *Лк.* 4: 27.

количество не говорит о различии богов для ниспровержения Творца, исцеляющего одного, и для предпочтения Того, Который очистил десятерых. Ибо кто усомнится в том, что более многочисленные <скорее> могут быть исцеленными Тем, Кто исцелил одного, чем десять — тем, который никогда прежде не исцелил ни одного? **7.** Но Он этим заявлением обвиняет, прежде всего, неверие или гордыню Израиля, потому что, хотя много было там прокаженных и не было нужды в пророках, когда было возвещено свидетельство, никто не устремился к Богу, действующему в пророке. Итак, поскольку Он Сам был подлинным понтификом Бога Отца, Он надзирал за ними в соответствии с тайным в Законе, указывающем на Христа как на истинного Судию и Очищающего людей от скверны. Но и то, что было явным в Законе, Он <им> предписывает: *Пойдите, покажитесь священникам*.[1] Почему <Он так велел>, если Он намеревался очистить их прежде? Неужели как насмешник над Законом <Он сделал так,> чтобы показать исцеленным в пути, что Закон вместе с самими священниками ничтожен? **8.** Пусть тот, кому Христос будет казаться настолько полным предрассудков,[2] считает что хочет. Конечно же, должно быть найдено более достойное и более подходящее для веры истолкование: они излечились потому, что послушались, получив приказ идти, согласно Закону, к священникам. Ибо невероятно, чтобы исполнители Закона заслужили исцеление от ниспровергателя Закона. Но почему Он не предписал ничего такого прежнему прокаженному?[3] Потому что и Елисей не <предписал ничего> сирийцу Неману;[4] и, однако, из этого не следует, что <Елисей> не принадлежал Творцу. Я ответил достаточно, но тот, кто верит, понимает также нечто более глубокое. **9.** Что же, узнай и причины <такого способа очищения>. Дело

---

[1] См.: *Лк.* 17: 14.

[2] Корссен предлагает конъектуру: «таким шутником».

[3] Ср.: *Лк.* 5: 12–13; но: *Лк.* 5: 14!

[4] Ср.: *4 Цар.* 5: 1–14.

происходило в Самарии,[1] откуда, между прочим, был и один из прокаженных.[2] Самария же отложилась от Израиля, получив этот раскол от девяти колен, которые, будучи отторгнутыми пророком Ахием, были расселены Иеровоамом в Самарии.[3] Да и вообще самаритяне всегда гордились своими горами и колодцами отцов, как в Евангелии от Иоанна та самаритянка в беседе с Господом у колодца <говорит>: *Неужели Ты больше?*[4] — **10.** и то, что следует за этими словами; и опять: *Отцы наши на этой горе поклонялись, а вы говорите, что следует поклоняться в Иерусалиме.*[5] Итак, Тот, Который через Исаию сказал «Го́ре!» тем, *которые полагают надежду в горе Самарии*,[6] уже удостоив восстановить ее, с определенным намерением приказывает показать себя священникам — разумеется, находящимся лишь там, где и Храм, подчиняя — ибо от иудеев спасение[7] — Самарию Иудее: хотя и самаритяне суть израильтяне, <но> ведь всё обетование колену Иуды[8] было [Христос],[9] — чтобы <прокаженные> знали, что в Иерусалиме есть и священники, и Храм, и корень религии, и источник, а не колодец спасения. **11.** По этой причине Он, когда увидел их признавшими необходимость исполнения Закона в Иерусалиме, подлежащих уже оправданию по вере, исцелил не по установленному Законом порядку. Поэтому Он, удивившись, что сей человек — самаритянин, один из десяти — вспомнил, освободившись <от болезни>, о необходимости благодарить Бога, не поручает ему принести дар в со-

[1] Ср.: *Лк.* 17: 11.
[2] Ср.: *Лк.* 17: 16.
[3] Ср.: *3 Цар.* 11: 29–39.
[4] См.: *Ин.* 4: 12.
[5] См.: *Ин.* 4: 20.
[6] См.: *Ам.* 6: 1.
Ср.: *Ин.* 4: 22.
[8] Ср.: *Быт.* 49: 9–10.
[9] Вставка, по мнению Крейманна.

ответствии с Законом,[1] так как он принес уже достаточно, воздав хвалу Богу, поскольку именно такового понимания Закона и желал Господь. Но какому же богу воздал благодарение самаритянин, когда и израильтянин до сих пор не имеет понятия о другом боге? Кому иному, если не Тому, Кому все исцеленные Христом прежде? И услышал: *Вера твоя спасла тебя*,[2] — так как понял, что должен совершать истинное приношение всемогущему Богу, а именно благодарение, при истинном Храме и истинном его Понтифике — Христе. **12.** Но и фарисеи не могут казаться вопрошающими Господа о царствии другого бога: когда оно придет, — пока Христом не был возвещен иной бог, и Он <не может казаться> ответившим о царствии другого бога, а не Того, о Котором был спрошен. *Не приходит*, — говорит, — *Царствие Божье вместе с лицезрением его, и не говорят: Вот здесь, вот там; ибо вот, Царствие Божье внутри вас есть*[3]. Кто будет истолковывать слова «внутри вас есть» иначе, чем в том смысле, что оно под рукой, в вашей власти, если послушаете, если исполните Божью заповедь? **13.** А если в заповеди есть Царствие Божье, поставь рядом, согласно нашим антитезисам, Моисея, и получается одно высказывание. *Заповедь*, — говорит он, — *не в вышине и не далеко от тебя. Она не в небе, чтобы ты мог говорить: кто взойдет на небо и спустит нам ее, и мы, услышав ее, исполним ее? И не за морем она, чтобы ты мог говорить: кто переплывет море и возьмет ее для нас, и мы, услышав ее, исполним ее? Близко к тебе слово — в устах твоих и в сердце твоем, и в руках твоих, чтобы исполнять его*,[4] — это будет значить: «не здесь и не там, ибо вот, Царствие Божье внутри вас есть». **14.** Следующие слова препятствуют еретической дерзости доказывать, что Господь ответил им о Царствии Творца, о котором

[1] Ср.: *Лк.* 17: 15–19.

[2] См.: *Лк.* 17: 19.

[3] См.: *Лк.* 17: 20–21.

[4] См.: *Втор.* 30: 11–14.

Его спрашивали, а не о Своем. Ведь говоря, что Сыну надлежит прежде многое претерпеть и быть отвергнутым до Своего пришествия,[1] во время которого и Царствие откроется так, как оно есть, <Христос> показывает и Царствие, о котором ответил, Своим, ожидавшим Его страстей и отвержения. Являясь же Тем, Кому предстояло быть отверженным, а после этого признанным и принятым, и превознесенным, Он даже само слово *отверженным* взял оттуда, где в иносказании у Давида о камне предсказывались оба Его откровения: первое — отвергаемое, второе — прославляемое. **15.** *Камень*, — говорит, — *который отвергли строители, сделался главою угла; это сделалось от Господа*.[2] Ведь это — глупо, если мы верим,[3] что Бог предсказал поругание или славу твердого камня[4] некоего, чтобы не о Том возвестить под видом камня, о Котором возвестил ранее и под видом скалы,[5] и под видом горы.[6] Но если <Маркионов Христос> говорит о своем пришествии, почему его с ужасными и жуткими днями Ноя и Лота сравнивает бог кроткий и мягкий?[7] Почему убеждает помнить жену Лотову[8] — которая не безнаказанно презрела заповедь Творца, — если Он не придет с судом отмщения за Свои заповеди? **16.** Даже если он (бог Маркиона) мстит, как и Тот (Творец), если судит, то он не должен был наставлять меня посредством свидетельств Того, Которого ниспровергает, дабы не создавалось впечатление, что меня наставляет

---

[1] Ср.: *Лк.* 17: 25.

[2] См.: *Пс.* 118/117: 22–23.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «мы уверовали».

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «надо думать».

[5] Ср.: *Исх.* 17: 6; *1 Кор.* 10: 4.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «чтобы предвозвестить не о Том, о Котором предвозвестил ранее под видом камня и под видом скалы, и под видом горы». Ср.: *Ис.* 2: 2–3; 28: 16.

[7] Ср.: *Лк.* 17: 26–31.

[8] Ср.: *Лк.* 17: 32.

Тот. Если же и здесь он говорит не о своем пришествии, но о пришествии иудейского Христа, давайте и теперь еще ждать, не будет ли он предвещать о своем, считая пока, что Он принадлежит Тому, Которого предвещает повсюду.[1]

Глава 36
О притчах про судью и про мытаря и фарисея, о достижении жизни вечной, об исцелении слепого, взывавшего к Сыну Давида (ср.: Евангелие от Луки. Гл. 18)

1. В самом деле, предписывая упорство и настойчивость в молитве, Он предлагает притчу о судье, принужденном настойчивостью и упорством докучливых просьб вдовы внять ей.[2] Следовательно, Он показывает, что надо умолять Бога-Судию, а не Его, если Он <, по твоему мнению,> не является судьей. Но Он <и>[3] добавил, что Бог[4] сотворит отмщение за избранных Своих.[5] Следовательно, если Мстителем будет Тот, Кто и Судией,[6] то, стало быть, <Христос> признал Творца лучшим Богом, изображая Его Мстителем за избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь. Во всяком случае, когда Он вводит в повествование Храм Творца и описывает двух молящихся с различным душевным настроем, фарисея в гордыне и мытаря в смирении, <говоря,> что один ушел из-за этого отвергнутым, другой — оправданным,[7] уча таким образом,

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «что Он является Тем, Которого предвещает повсюду».

[2] Ср.: *Лк.* 18: 1–8.

[3] Вставка Крейманна.

[4] Наилучший бог, по мнению Маркиона.

[5] Ср.: *Лк.* 18: 7–8.

[6] Исправление Крейманна. В рукописи: «Судией будет Тот, Кто и Мстителем».

[7] Ср.: *Лк.* 18: 9–14.

конечно, как надо молиться, Он утверждает и здесь, что надо молиться Тому, от Которого им предстояло принять уже учение о молитве, отвергающее гордыню и оправдывающее смирение. **2.** Я не обнаруживаю у Христа ни храма, ни молящихся, ни суда, которые принадлежали бы другому богу, а не Творцу: Он велит молиться Ему в смирении как поднимающему смиренных,[1] не в гордыне, как низвергающему гордых.[2] Кого другого, кому нужно было бы молиться, Он показывает мне? Как молиться? С какой надеждой? Думаю, никого. Действительно, мы доказали, что та молитва, которой Он научил, соответствует Творцу. Иное дело, если он, как бог наилучший и благой сам по себе, не хочет, чтобы ему молились. **3.** «Но кто является наилучшим, *если*, — говорит, — *не один Бог?*»[3] Речь идет не о том, что Он показал одного из двух богов наилучшим; но <Он утверждает,> что есть «один» единственный наилучший Бог, Который, таким образом, является одним наилучшим, будучи единственным Богом. И, конечно, наилучший Тот, Который посылает дождь на праведных и неправедных и заставляет солнце Свое всходить над добрыми и злыми,[4] терпя, питая и поддерживая даже маркионитов. **4.** Далее, спрошенный неким человеком: *Учитель благой, что́ делая, я обрету вечную жизнь?*[5] — Он потребовал ответа относительно заповедей Творца — знает ли тот их,[6] т. е. исполняет ли, — чтобы засвидетельствовать, что вечная жизнь достигается заповедями Творца; и после того, как тот подтвердил, что все главные <заповеди> сохранил с юности,[7] <Христос> говорит: *Одного тебе недостает: все, что имеешь,*

[1] Ср.: *Пс.* 113/112: 7; *1 Цар.* 2: 8.
[2] Ср.: *Ис.* 13: 11.
[3] См.: *Лк.* 18: 19.
[4] Ср.: *Мф.* 5: 45.
[5] См.: *Лк.* 18: 18.
[6] Ср.: *Лк.* 18: 20.
[7] Ср.: *Лк.* 18: 21.

продай и отдай бедным, и будешь иметь сокровище на небе, и приходи, следуй за Мной.[1] **5.** Давай, Маркион и все «сострадатели» и «соненавистники»[2] с ним, еретики, что́ вы дерзнете сказать? Отменил ли Христос прежние заповеди: не убивать, не прелюбодействовать, не красть, не говорить ложного свидетельства, любить отца и мать,[3] — или и их сохранил, и то, что отсутствовало, добавил — хотя и эта заповедь щедрой раздачи нуждающимся рассыпана повсюду в Законе и пророках, — дабы того, отличающегося тщеславием хранителя заповедей, обличить как готового считать деньги гораздо более ценными <, чем заповеди>? **6.** Остается, следовательно, и здесь, в Евангелии, нетронутым <изречение>: *Я не пришел нарушить Закон и пророков, но скорее исполнить.*[4] Одновременно Он устранил сомнения относительно прочего, ясно показав, что и имя «Бога»[5] и «наилучшего»,[6] и «жизнь вечная»,[7] и «сокровище в небе»,[8] и Он Сам принадлежат Одному, заповеди Которого Он, восполнив, и сохранил, и расширил, подлежащий также узнаванию в соответствии со словами Михея, говорящего в этом месте: *Возвестил ли тебе человек, что́ есть благо? Или что от тебя требует Господь, если ни творить правосудие, любить милосердие и быть готовым следовать за Господом Богом твоим?*[9] **7.** Ведь «человек» есть Христос, возвещающий, что́ есть благо, <а именно> знание Закона: *Заповеди*, — говорит, — *знаешь*; «творить правосудие»: *Продай*, — говорит, — *что имеешь*; «любить мило-

[1] См.: *Лк.* 18: 22.
[2] Ср.: Adv. Marc., IV, 9, 3.
[3] Ср.: *Исх.* 20: 12–16; *Лк.* 18: 20.
[4] См.: *Мф.* 5: 17.
[5] Ср.: *Лк.* 18: 7.
[6] Ср.: *Лк.* 18: 19.
[7] Ср.: *Лк.* 18: 18.
[8] Ср.: *Лк.* 18: 22.
[9] См.: *Мих.* 6: 8.

сердие»: *и отдай*, — говорит, — *нуждающимся*; «быть готовым идти с Господом»: *и приходи*, — говорит, — *следуй за Мной*.[1] **8.** Столь явно разделенным на колена, народы, семейства и дома было с самого начала племя иудейское, что никто не смог бы с легкостью остаться неизвестным по происхождению, хотя бы из-за <существования составленных> недавно списков Августовой переписи, до сих пор, вероятно, висящих у всех на виду. У Иисуса же Маркиона — <хотя>[2] и не возникало сомнений относительно рождения того, который казался человеком, — конечно, как у нерожденного, не могло быть никакой родословной в обществе, но он должен был считаться одним из тех, которые так или иначе считались неизвестными. **9.** Итак, когда тот слепой услышал, что Он идет мимо, почему воскликнул: *Иисусе, Сыне Давидов, помилуй меня*,[3] — если не потому, что Он Сыном Давида, т. е. происходящим из семейства Давида, считался не случайно: через Матерь и братьев,[4] о которых некогда, конечно, благодаря <их> известности, ему (слепому) было сообщено? «Но шедшие впереди бранили слепого, чтобы он замолчал».[5] Заслуженно, ибо он шумел, а не из-за того, что он лгал относительно Сына Давида. Или <, если ты не согласен,> докажи, что те бранившие знали, что Иисус не был Сыном Давида, дабы считалось, что они поэтому предписывали слепому молчание. **10.** Но даже если бы ты доказывал <это>, тебе легче было бы предположить[6] то, что они не знали, чем то, что Господь мог терпеть ложное возвещение о Себе. «Но терпелив Господь». Но, однако, он не защитник заблуждения. Напротив, он, разоблачитель Творца, как

[1] См.: *Лк.* 18: 20–22.

[2] Вставка Крейманна.

[3] См.: *Лк.* 18: 38.

[4] Ср.: *Лк.* 8: 20.

[5] Ср.: *Лк.* 18: 39.

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «<слепой> легче бы предположил».

мог не устранить прежде эту слепоту сего человека, чтобы впредь тот не считал Иисуса Сыном Давида? Но, чтобы вы не бесславили Его терпения и не приписывали Ему никакого притворства [, чтобы вы не отрицали, что Он — Сын Давидов],[1] Он совершенно ясно подтвердил возвещение слепого и самим заключающимся в исцелении вознаграждением,[2] и удостоверением веры: *Вера*, — говорит, — *твоя спасла тебя*.[3] **11.** Во что, по твоему мнению, слепой веровал? В то, что Иисус спустился от иного бога для разоблачения Творца, для ниспровержения Закона и пророков? Что Он не Тот, Который был предопределен от корня Иессеева[4] и от плода чресл Давида,[5] воздающий также слепым?[6] Но, думаю, тогда еще не было такого рода слепых, каков Маркион, чтобы такой была вера того слепого, которой он проникся, когда воскликнул: *Иисусе, Сыне Давидов*. **12.** Тот знал, что Он им (Сыном Давида) является и хотел, чтобы все познали веру <сего> человека, и одарил ее, пусть видящую лучше и причастную истинному свету, также и внешним зрением,[7] дабы и мы научились правилу веры и одновременно с этим узнали о вознаграждении за нее: кто хочет видеть, пусть верует, что Иисус есть Сын Давидов по роду Девы; кто будет веровать не так, не услышит от Него: *Вера твоя спасла тебя*, и, таким образом, останется слепым, падая в антитезу, которая и сама падает в антитезу. Ибо так обычно слепой водит слепого. **13.** Действительно, если, <по твоему мнению,> потому Христос из чувства

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[2] Ср.: *Лк*. 18: 43.

[3] См.: *Лк*. 18: 42.

[4] Ср.: *Ис*. 11: 1.

[5] Ср.: *3 Цар*. 8: 19.

[6] Ср.: *Пс*. 146/145: 8.

[7] Другое прочтение: «и хотел, чтобы все познали <это>, одарил веру <сего> человека, хотя видящую лучше, хотя причастную истинному свету, также и внешним зрением».

противоречия помог слепому — желая этим показать, что Он не является Сыном Давида как отличный по духу и добрый к слепым, которых Давид приказал убивать, — <что>[1] некогда Давида при возвращении <под его власть> Сиона оскорбили сопротивляющиеся его вхождению слепые,[2] — <бывшие вообще-то> образом народа, так же слепого, который однажды не пожелает дать Христу, Сыну Давида, возможность войти, — то почему Он сказал, что дает это вере,[3] и притом — ложной? Но и это <упоминание> «Сын Давида» <предоставляет>[4] антитезис, который должен быть притуплен тем, что содержится в нем самом. **14.** Действительно, так как[5] Давида оскорбили слепые, а теперь человек с такой же †[6] плотью являет себя умоляющим Сына Давида, то ему, некоторым образом просящему прощение, Сын Давида, умилосердившись, возвратил зрение, дав подтверждение веры, проникшись которой тот понял как раз то, что ему нужно просить Сына Давида. Но, я полагаю, что Давида оскорбила дерзость людей, а не состояние их здоровья.

Глава 37
О спасении Закхея, о притче про рабов (ср.: Евангелие от Луки, 19: 1–27)

1. Достигает и дом Закхея спасения.[7] За какие заслуги? Неужели и он уверовал, что Христос пришел от <бога>[8] Маркиона? Но в ушах всех все еще был тот глас слепого: *Помилуй меня, Иисусе,*

[1] Вставка Кройманна.

[2] Ср.: *2 Цар.* 5: 6–8.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «И почему Он сказал, что дает вере <...>».

[4] Вставка Кройманна.

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «которые».

[6] Кройманн предполагает порчу текста: «с таким же состоянием плоти».

[7] Ср.: *Лк.* 19: 9.

[8] Вставка Кройманна.

Сыне Давида,[1] — и: *весь народ воздавал хвалу Богу*,[2] — <Богу> не Маркиона, но Давида. Действительно, Закхей, хотя и иноплеменник,[3] однако, по всей видимости, вдохновленный неким знанием Писаний благодаря общению с иудеями — еще более <знаменательно>, если он не знал Исаию, — исполнил его предписания: *Отломи*, — говорит, — *твой хлеб голодному, и не имеющего крыши над головой введи в дом твой*,[4] — это он делал как раз тогда, когда угощал Господа, приняв Его в своем доме,[5] — *и если увидишь нагого, прикрой <его>*,[6] — это он обещал как раз тогда, когда пожертвовал на все дела милосердия половину <своего> состояния,[7] разорвал путы насильственно заключенных договоров,[8] дал послабление притесняемым[9] и аннулировал все несправедливые записи, говоря: *И если у кого я отнял что-нибудь, прибегнув к ложному обвинению, воздам вчетверо*.[10] Поэтому Господь говорит: *Сегодня спасение этому дому*.[11] **2.** Он засвидетельствовал спасительность того, что предписал пророк Творца. Когда же Он говорит: *Ибо Сын Человеческий пришел спасти то, что погибло*,[12] — я уже не настаиваю на том, что спасти погибшее пришел Тот, у Которого оно и было, и у Которого погибло то, что Он и пришел спасти, но обращаюсь к другому вопросу. Нет никакого сомнения, что речь идет о человеке. **3.** Поскольку он состоит из двух сущностей, —

---

[1] См.: *Лк.* 18: 38.
[2] См.: *Лк.* 18: 43.
[3] В Евангелии не сказано, что Закхей был не иудеем.
[4] См.: *Ис.* 58: 7.
[5] Ср.: *Лк.* 19: 6.
[6] См.: *Ис.* 58: 7.
[7] Ср.: *Лк.* 19: 8.
[8] Ср.: *Ис.* 58: 9, согласно Септуагинте.
[9] Ср.: *Ис.* 58: 10, согласно Септуагинте.
[10] См.: *Лк.* 19: 8.
[11] См.: *Лк.* 19: 9.
[12] См.: *Лк.* 19: 10.

тела и души, — надо исследовать, из-за какой из них он кажется погибшим. Если из-за тела, следовательно, тело погибло, душа — нет. То, что погибло, спасает Сын Человеческий, следовательно, и тело обретает спасение. Если из-за души он погиб, то гибель души предназначена обернуться спасением: плоть, которая не погибла, спасена. Если весь человек погиб из-за обеих сущностей, необходимо, чтобы весь человек был спасенным; и оказывается опровергнутым мнение еретиков, отрицающих спасение плоти. И уже находит подтверждение принадлежность Творцу Христа, Который в согласии с Творцом обещал спасение всего человека. **4.** Также и притча о рабах, которые подвергаются суду в соответствии с отчетом относительно заемных господских денег,[1] показывает <твоего>[2] Бога судьей и по части суровых приговоров, не только обвиняющим,[3] но и отнимающим то, что кто-либо рассматривает как свою собственность.[4] А если в ней (притче) речь идет о Творце, «жестоком, берущем то, что не клал, и жнущем то, что не сеял»,[5] то также и здесь меня наставляет Тот, Чьи деньги <притча> учит давать в рост.

Глава 38
О крещении Иоанна и денарии кесаря, о вопросе саддукеев и др. (ср.: Евангелие от Луки, 20: 1–8, 22–44)

1. Знал Христос, откуда было крещение Иоанна. Но почему Он спрашивал, словно незнающий? Он знал, что фарисеи ему не ответят.[6] Но почему спрашивал впустую? Не для того ли, чтобы у Него

[1] См.: *Лк.* 19: 11–26.

[2] Вставка Кройманна.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «прославляющим». Ср.: *Лк.* 19: 22–23.

[4] Ср.: *Лк.* 19: 26.

[5] Ср.: *Лк.* 19: 21–22.

[6] Ср.: *Лк.* 20: 3–7.

была возможность судить их по тому, что́ у них на устах или на сердце? Считай, стало быть, и это оправдывающим Творца и уравнивающим <с Ним твоего> Христа и рассмотри уже, что последовало бы далее, если бы фарисеи ответили что-нибудь на вопрос. Предположи, что они ответили, будто крещение Иоанна — человеческое, и они сразу были бы побиты камнями.[1] Встал бы какой-нибудь Маркион против Маркиона, который сказал бы: «О, "наилучший" бог, о, бог, "враждебный" всему тому, что можно найти у Творца! Зная, что люди идут к обрыву, сам их направил к пропасти». **2.** Так ведь <еретики> толкуют о Творце, говоря о касающемся дерева законе. «Но с небес было крещение Иоанна».[2] *А почему*, — говорит Христос, — *вы не поверили ему?*[3] Следовательно, Тот, Который желал, чтобы верили Иоанну, Тот, Который стал бы упрекать их за их неверие, принадлежал Тому, Чьи таинства совершал Иоанн. Во всяком случае, когда Он им, нежелающим отвечать, что́ они <по этому поводу> думают, дает соответствующий ответ: *И Я вам не скажу, какой силой это делаю*,[4] — Он воздал злом за зло. **3.** *Возвращайте кесарево кесарю, а Божье — Богу.*[5] Что будет Божьим, которое было бы подобно денарию кесаря? Конечно, Его образ и подобие. Итак, Он велит, чтобы человек был возвращен Творцу — по образу, подобию, с именем и из материала Которого он был отчеканен. Пусть бог Маркиона ищет себе монету: Христос велит, чтобы «денарий» человека был возвращен его «кесарю». Не чужому; разве только есть необходимость, ***[6] который не имеет своего денария. **4.** Справедливое и подобающее требование заключается в том, что при любом спрашивании содержание ответа должно

---

[1] Ср.: *Лк.* 20: 6.

[2] Ср.: *Лк.* 20: 5.

[3] Там же.

[4] См.: *Лк.* 20: 8.

[5] См.: *Лк.* 20: 25.

[6] По мнению Крейманна, здесь пропущены слова: «чтобы заимствовал у другого тот».

иметь отношение к теме вопроса. Но делом безумца будет спрашивающему об одном отвечать другое: тем более не должно соответствовать Христу то, что не подходит и <обычному> человеку. Саддукеи, отрицатели воскресения, собираясь спросить о нем, предложили Господу сюжет из Закона о женщине, которая по предписанию Закона[1] выходила замуж за семерых братьев, умиравших по порядку: женой которого мужа она должна считаться по воскресении?[2] **5.** В этом заключался предмет вопроса, в этом — суть спрашивания; Христос должен был ответить на это. Он никого не боялся, чтобы казаться или избегающим вопросов, или показывающим мимоходом с их помощью то, чему в других случаях открыто не учил. Итак, Он ответил, что сыны века сего женятся,[3] — ты видишь, сколь это относится к делу, ибо вопрос был о будущем веке; собираясь сказать, что в нем никто не женится,[4] Он заранее заявил, что женятся здесь, где и умирают, — а <люди>, которых Бог удостоил обладания тем веком и воскресения из мертвых, не женятся и замуж не выходят, поскольку они уже не умрут, так как оказываются подобными ангелам Божьим, сделавшись сынами воскресения.[5] **6.** Итак, поскольку содержание ответа не должно быть обращено ни к чему иному, кроме как к теме вопроса, — если этим содержанием ответа исчерпывается тема вопроса, — то не иное подразумевает ответ Господа, чем то, посредством чего разрешается вопрос: есть у тебя времена с допускаемым и отрицаемым браком, появляющиеся не из вопроса о них самих, а из вопроса о воскресении, есть у тебя и подтверждение самого воскресения, и все то, о чем старались выведать саддукеи, не спрашивавшие о другом боге и не пытавшиеся узнать о своем собственном брачном праве. **7.** А если

[1] Ср.: *Втор.* 25: 5–10.

[2] Ср.: *Лк.* 20: 27–33.

[3] Ср.: *Лк.* 20: 4.

[4] Ср.: *Лк.* 20: 35.

[5] Ср.: *Лк.* 20: 35–36; ср.: *Мф.* 22: 30.

ты заставляешь Христа отвечать на то, о чем Его не спрашивали, ты отрицаешь, что Он мог ответить на то, о чем был спрошен, уловленный, надо думать, мудростью саддукеев. В дополнение к тому, что необходимо было теперь сказать, и после принципиального возражения[1] я примусь за сопутствующие измышления <еретиков>. Ведь они, наткнувшись на текст Писания: *которых удостоил Бог того века*,[2] — при чтении пробегают[3] <его> так,[4] <чтобы слова «того века»> соединить с «Богом», дабы благодаря сему получился «бог того века», в то время как читать следует так: «а которых удостоил Бог», чтобы при разделении <предложения> в этом месте после «Бога» <слова> «того века» относились к следующим, т. е.: которых удостоил Бог обладания тем веком и воскресения. **8.** Ведь вопрос был не о Боге, но об обстоятельствах того века: чьей должна стать жена после воскресения в том веке. Так и в отношении самого брака <еретики> извращают ответ, чтобы слова «*чада этого века женятся и выходят замуж*»[5] оказались сказанными о людях Творца, позволяющего брак, а сами они (еретики), которых бог того века, т. е. другой, удостоил воскресения, уже и здесь не женятся, ибо не являются чадами этого века. ***,[6] поскольку, будучи спрошенным о браке того века, а не этого, Он отрицал тот брак, о котором Его спрашивали. **9.** Таким образом, те, которые <верно> поняли сам смысл слова, изречения и разделения <между словами>, не узнали ничего иного, кроме того, что относилось к предмету вопроса, и даже книжники говорят: *Учитель, ты хорошо сказал*.[7] Ведь Он подтвердил

---

[1] Post praescriptionem.

[2] См.: *Лк*. 20: 35.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «пробежали».

[4] В рукописи эти слова следуют выше, после слов: «на текст Писания».

[5] См.: *Лк*. 20: 34.

[6] Крейманн предполагает здесь лакуну: «Но Господь не может казаться отвечавшим о браке этого века».

[7] См.: *Лк*. 20: 39.

воскресение, <в которое верили книжники,> показав его образ, вопреки мнению саддукеев. Наконец, Он не опроверг свидетельство тех, которые полагали, что Он ответил, имея в виду именно это. **10.** Если же книжники считали Христа Сыном Давида, а сам Давид называет Его Господом,[1] что до этого Христу не Давида? Он исправлял ошибку книжников? <Нет.> Но Давид оказывал почести Христу, Которого объявлял скорее Господом, чем Сыном Давида,[2] что не соответствовало бы ниспровергателю Творца. А сколь подходящее толкование с нашей стороны! Ведь Он, Которого прежде тот слепой назвал «Сыном Давида»,[3] то, что тогда, когда рядом не было книжников, обошел молчанием, теперь Сам по Себе открыл перед ними с умыслом, чтобы Себя, Которого слепой в соответствии с учением книжников провозгласил Сыном только Давида, показать также его (Давида) Господом, вознаградив веру слепого, благодаря которой тот счел Его Сыном Давида, нанеся, однако, удар по преданию книжников, в соответствии с которым они не признавали Его Господом. Все, что относилось к славе принадлежащего Творцу Христа, мог оберегать с таким усердием лишь Христос Творца.

Глава 39
О лжехристах, о гонениях праведников и знамениях конца, о потрясениях мира и обетованиях Царствия, о месте и времени Христовой проповеди (ср.: Евангелие от Луки, 21: 8–38)

1. Прежде <нами> было установлено право собственности на имена: что оно принадлежит Тому, Кто первым и Христа Своего

[1] Ср.: *Лк.* 20: 41–42; *Пс.* 110/109: 1

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «<...> Христу. Давид не исправлял ошибку книжников, но Давид оказывал Христу почести, Которого объявлял скорее Господом, чем Сыном Давида».

[3] Ср.: *Лк.* 18: 38.

возвестил людям, и переименовал Иисуса. Таким образом, станет очевидно бесстыдство того, кто заявляет, что многие придут под его именем,[1] которое не принадлежит ему, если он не является Христом и Иисусом Творца, имеющего право собственности на имена; того, кто еще и запрещает принимать их,[2] которым он и сам равен, так же приходя под чужим именем: если <это> не так, то делом Того было[3] предупреждать учеников не поддаваться на связанный с именем обман, Кто благодаря праву собственности на имя обладал его подлинностью. **2.** Далее, придут те, которые скажут: *Я — Христос*;[4] — ты, принявший подобного, примешь их; ведь и этот пришел не[5] под своим именем. Что теперь? Когда придет Сам Господин имен, Христос и Иисус Творца, ты отвергнешь Его? Но сколь неправильно, сколь несправедливо, сколь недостойно наилучшего бога, чтобы ты не принимал Того, приходящего под Своим именем, ты, принявший иного под Его именем! **3.** Посмотрим, какие знамения Он полагает для времен: войны, думаю, и царство <, восставшее> на царство, и народ — на народ, и чуму, и голод, и землетрясения, и ужасы, и чудеса с неба,[6] — все то, что подходит суровому и жестокому Богу. Когда Он прибавляет, что этому надлежит быть,[7] кем являет Себя? Ниспровергающим или одобряющим Творца? Необходимость исполнения установлений Которого Он подтверждает, <хотя> их — столь жуткие, сколь и жестокие — Он как наилучший должен был скорее устранить, чем назначить, если бы они не принадлежали Ему Самому. **4.** Но прежде этих событий,

---

[1] Ср.: *Лк.* 21: 8.

[2] Там же.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «под чужим именем: если не делом Того было».

[4] См.: *Лк.* 21: 8.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи отрицания нет.

[6] Ср.: *Лк.* 21: 9–11.

[7] Ср.: *Лк.* 21: 9.

как Он им предсказывает, начнутся гонения и страдания, разумеется, для мученичества[1] и для спасения. Есть у тебя предсказание Захарии: *Господь*, — говорит, — *Всемогущий защитит их, и истребят их и побьют камнями из пращи, и будут пить их кровь, как вино, и наполнят <ею> чаши, словно при алтаре, и спасет их Господь в тот день, словно овец, народ Свой, ибо катятся святые камни.*[2] **5.** А чтобы ты не думал, что это предсказывается в отношении страданий, которые им предстояло претерпеть от чужеземцев из-за стольких войн, прими во внимание виды <страданий>. Никто в предсказаниях о ведении подобающим оружием войн не упоминает об убиении камнями, более подходящем для народных сходок и для невооруженного мятежа;[3] никто не измеряет столь

[1] Другое значение: «свидетельства». Ср.: *Лк.* 21: 12–13.

[2] См.: *Зах.* 9: 15–16, согласно Септуагинте.

[3] Ср.: «Отцом Индигетом сочли Энея, который, раненый камнем (lapide debilitatum), никогда не был славным воином. Насколько это оружие простонародное (volgare) и пригодное для собак, настолько позорна от него рана» (*Tert.* Ad nat., II, 9, 12). О ранении Энея камнем сказано у Гомера (*Il.*, V, 302–318). В античности нередко указывалось на предназначение оружия. У Геродота (*Hrd.* IV, 3) кнут изображен как оружие против рабов; Иисус Христос (*Мф.* 26: 55) говорит: «Как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями — взять Меня <...>». Хотя побит камнями был св. первомученик Стефан (*Деян.* 7: 59), хотя камни использовались как у язычников (ср.: *Il.*, VII, 268–271 и V, 302–310; *Verg.* Aen., XII, 896–907; *Juv.* V, 15, 65–66), так и у евреев (*1 Цар.* 17: 49) против врагов, они (камни), действительно, часто рассматривались как telum volgare. Вергилий (*Verg.* Aen., I, 148–150) говорит: «Так иногда средь огромной толпы возникает внезапно / Бунт, и безродная чернь, ослепленная гневом, мятется. / Факелы, камни летят, превращенные буйством в оружье» (пер. С. А. Ошерова). Также и Ювенал (*Juv.* V, 15, 64–65) называет камни (saxa) «обычным оружием во время бунтов» (domestica seditioni tela). Тит Ливий (*Liv.* II, 29, 4) рассказывает о том, что консулы своим вмешательством остановили драку, в которой, однако, не были пущены в ход камни и оружие.

многочисленные на войне реки крови емкостью чаш и не приравнивает это к окроплению одного алтаря кровью; никто не называет овцами тех, которые гибнут во всеоружии на войне, сами сражающиеся с такой же дикостью; но <так называют> тех, которые умерщвляются каждый на своем месте, полные терпения, скорее предавая себя <на мучения>, чем мстя за себя. **6.** Наконец, он говорит: *ибо катятся святые камни*, а не «ибо солдаты сражаются». Ведь <упомянутые Захарией> суть камни и основания, на которых мы воздвигаемся, будучи утвержденными, согласно Павлу, на основаниях апостолов,[1] которые — камни святые, выставленные на всеобщее поругание, — катятся <по всему миру>. Итак, Он и здесь запрещает размышлять, что́ следует отвечать перед судилищами,[2] будучи Тем, Который внушил Валааму, о чем тот не думал, и даже противоположное тому, о чем тот думал;[3] и Моисею, ссылающемуся на косноязычие, пообещал уста, <говорящие чисто>.[4] И саму мудрость, которой никто не в силах противиться, явил через Исаию: *Этот будет говорить: Я — Божий, — и* <*этот*>[5] *воскликнет: Во имя Иакова, — и другой запишется во имя Израиля*.[6] **7.** Ибо что мудрее и неопровержимее простого и открытого исповедования во имя мученика,[7] «становящегося сильнее с Богом»[8] (так переводится имя Израиль)? И неудивительно, если Тот удерживал от предварительного обдумывания, Кто и Сам получил от Отца дар своевременной проповеди: *Господь дает Мне язык учения*, **[9] *когда*

---

[1] Ср.: *Еф.* 2: 20.

[2] Ср.: *Лк.* 21: 14.

[3] Ср.: *Числ.* 22: 24.

[4] Ср.: *Исх.* 4: 10–12.

[5] Вставка Крейманна.

[6] См.: *Ис.* 44: 5.

[7] Или: «свидетеля».

[8] Ср.: *Быт.* 32: 28.

[9] Лакуна, по мнению Крейманна: «чтобы Я знал».

Я должен произносить слово,[1] — если только Маркион не вводит Христа, не подвластного Отцу. **8.** Мне нет нужды вновь показывать и преследования со стороны близких, и предвещенное хуление за имя, разумеется, из-за ненависти[2] <к Нему>. Но *терпением*, — говорит, — *вы спасете самих себя*,[3] — о каковом <терпении>, надо думать, <глаголет> псалом: *Терпение праведников не погибнет до конца*;[4] ибо и в другом месте: *Славна смерть праведных*,[5] — без сомнения, из-за терпения; ибо и Захария: *Венец же будет тем, которые претерпели*.[6] **9.** Но чтобы ты не дерзал доказывать, что апостолы были мучимы иудеями как глашатаи иного бога, вспомни, что также пророки, претерпевшие то же самое от иудеев, были, тем не менее, апостолами не другого бога, а Творца. Но, указав после этого на время разорения, когда Иерусалим начнет окружаться войсками,[7] Он перечисляет уже знамения последнего конца: чудеса луны, солнца и звезд и на земле бедствия народов,[8] пораженных как бы шумом бушующего моря в ожидании нависших над миром несчастий.[9] О том, что и сами силы небесные должны поколебаться,[10] посмотри у Иоиля: *И Я дам чудеса на небе и на земле, кровь и огонь, и столб дыма: солнце обратится во мрак, и луна — в кровь, прежде чем придет день Господень великий и славный*.[11] Есть у тебя и Аввакум: *Реками будет*

---

[1] См.: *Ис.* 50: 4.

[2] Ср.: *Лк.* 21: 16–17.

[3] См.: *Лк.* 21: 19.

[4] См.: *Пс.* 9: 19.

[5] См.: *Пс.* 116/115: 15/6.

[6] См.: *Зах.* 6: 14, согласно Септуагинте.

[7] Ср.: *Лк.* 21: 20.

[8] Signa iam ultimi finis enarrat: <...> et in terra angustias nationum <...>.

[9] Ср.: *Лк.* 21: 25–26.

[10] Ср.: *Лк.* 21: 26.

[11] См.: *Иоил.* 2: 30–31.

расколота земля, народы увидят Тебя и будут мучиться родами: разбрызгивая воды при движении, издала бездна звук свой, поднялся возвышенный страх перед Ним: солнце и луна остановились на своем месте, на свет выйдут блистания Твои, сверкнет молния — щит Твой — в грозе Своей Ты раздробишь землю и в негодовании Своем Ты низложишь народы.[1] **10.** Согласуется, полагаю, провозглашенное Господом с провозглашенным пророками в отношении потрясений мира и земного шара, стихий и народов. Что Господь <говорит> после этого? *И тогда увидят Сына Человеческого, идущего с небес с силою величайшей. Когда же сказанное произойдет, вы встанете и поднимите головы, ибо приблизится искупление ваше*,[2] конечно, во время Царствия, притча о котором будет прибавлена ниже.[3] **11.** *Так и вы, когда увидите, что все это происходит, знайте, что приблизилось Царствие Божье*.[4] Это будет великий и славный день Господа,[5] приходящего с небес подобно Сыну Человеческому, согласно Даниилу: *Вот, грядущий с облаками небесными словно Сын Человеческий*,[6] — и так далее, — *и дана Ему царская власть*,[7] — просить которую <, как говорится> в притче, Он ушел, оставив деньги рабам для извлечения прибыли,[8] — *и все народы*, — которые обещал Ему в псалме Отец: *Проси у Меня, и дам Тебе племена в наследие Твое*,[9] — *и вся слава, служащая Ему, и Его вечная власть, которая не отнимется, и Царствие Его, которое не истре-*

---

[1] См.: *Авв.* 3: 9–12, согласно Септуагинте.

[2] См.: *Лк.* 21: 27–28.

[3] Ср.: *Лк.* 21: 29–30.

[4] См.: *Лк.* 21: 31.

[5] Ср.: *Иоил.* 2: 31.

[6] См.: *Дан.* 7: 13.

[7] См.: *Дан.* 7: 14.

[8] Ср.: *Лк.* 19: 11–26.

[9] См.: *Пс.* 2: 8.

бится,[1] — ибо не будут в нем умирать и жениться, но будут как ангелы.[2] **12.** Об этом же пришествии Сына Человеческого и о его последствиях <говорится> у Аввакума: *Ты вышел во спасение народа Твоего, чтобы спасти помазанников Твоих*,[3] — конечно, тех, которые встанут и поднимут головы, будучи искупленными во время Царствия. Итак, когда и эти положения, относящиеся к обетованиям, так же согласуются между собой, как и те, относящиеся к потрясениям, благодаря согласию сказанного у пророков и у Господа, то ты не сможешь установить здесь какое-либо различие, чтобы относить к Творцу, т. е. Богу свирепости, потрясения — даже допустить которые бог наилучший был бы не должен, не говоря уже о том, чтобы ждать их, — богу же наилучшему вменять обетования, которые Творец, не зная его, не мог дать заранее. Или, если Он дал Свои обетования, не отличающиеся от обетований <твоего>[4] Христа, Он будет равным в милосердии[5] богу наидобрейшему, и будет казаться, что твой Христос обещал не большее, чем мой Сын Человеческий. **13.** Сам ход евангельского повествования от вопроса учеников[6] до притчи о смоковнице[7] ты найдешь столь <глубоким> благодаря смысловой связи касающимся и там и здесь Сына Человеческого, что к Нему будет относиться и печальное и радостное, и потрясения и обетования, и ты не сможешь отделить от Него противоположную <Ему> часть <этих проявлений>. **14.** Ведь поскольку пришествие <лишь> одного Сына Человеческого было назначено между двумя исходами: <исходом> потрясений и <исходом> обетований, то необходимо, чтобы к одному Сыну Человече-

[1] См.: *Дан.* 7: 14.

[2] Ср.: *Лк.* 20: 35–36.

[3] См.: *Авв.* 3: 13, согласно Септуагинте.

[4] Вставка Крейманна.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «свободе».

[6] Ср.: *Лк.* 21: 7.

[7] Ср.: *Лк.* 21: 29.

скому относились и несчастья народов, и чаяния святых, ибо Он помещен посередине таким образом, что <является>[1] общим для обоих исходов, грядущий завершить Своим пришествием одно, т. е. несчастия народов, и кладущий начало другому, т. е. чаяниям святых, чтобы, если ты признаёшь пришествие Сына Человеческого принадлежащим моему Христу — дабы этим отнести на Его счет предстоящие беды, которые предшествуют Его пришествию, — ты был вынужден приписать Ему также и блага, которые начинаются с Его пришествия, ***[2] ты был вынужден отнести на его счет также и беды, **15.** которые предшествуют его пришествию. Ибо беды столь же связаны с пришествием Сына Человеческого через их предшествование, сколь и блага <связаны с Ним> через их последование. Ищи, стало быть, кого из двух Христов ты назначаешь на роль одного Сына Человеческого, к каковой роли относилось бы и то и другое распределение <бед и благ>. Ты сделал или Творца наидобрейшим, или своего бога жестоким по природе. **16.** Рассмотри, наконец, содержание самой притчи: *Взгляните*[3] *на смоковницу и на все деревья; когда они приносят плод, люди понимают, что приблизилось лето; так и вы, когда увидите, что это происходит, знайте, что близко есть Царствие Божье.*[4] Ибо как плодоношение деревцов знаменует наступление летнего времени, предшествуя ему, так и конфликты на земном шаре предвещают Царствие, упреждая его. Всякий же † знак есть собственность того, чьим знаком он является, и на всякую собственность знак ставится тем, которому она принадлежит. **17.** Таким образом, если конфликты суть знамения Царствия, как плодоношение — знамение лета, то, следо-

[1] Вставка Кройманна.

[2] Лакуна: «<и чтобы,> если ты предпочтешь <рассматривать пришествие Сына Человеческого принадлежащим> твоему <Христу>, дабы этим приписать ему блага, которые начинаются с его пришествия».

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Взгляни».

[4] См.: *Лк.* 21: 29–31.

вательно, и Царствие принадлежит Творцу, Которому вменяются в вину конфликты, являющиеся знамениями Царствия. <Этим словам> «наидобрейший бог» предпослал утверждение, что должно сему быть,[1] столь ужасному, столь жуткому, предвещенному, несомненно, пророками и Законом: таким образом, Он не ниспровергал Закон и пророков, подтверждая необходимость свершения того, что они предсказали. **18.** Еще Он добавляет, что не прейдет небо и земля, если все не исполнится.[2] О чем идет речь? Если о том, что было предсказано Творцом,[3] то закономерно, что стихии возьмут на себя осуществление замысла их Господа; если о том, что <происходит> от наидобрейшего бога, то я не знаю, стерпят ли небо и земля исполнение установленного соперником. Если Творец это допустит, значит, Он не Бог-Ревнитель. Что же, пусть прейдут теперь небо и земля[4] — ибо так предопределил их Господь,[5] — лишь бы слово Его пребывало вовек — ибо так предвестил и Исаия,[6] — пусть и ученики получают предостережение: *Чтобы никогда не отягчались сердца* их *обжорством, пьянством и житейскими заботами, и чтобы не настиг* их *внезапно тот день, как сеть*,[7] — конечно, забывших Бога из-за изобилия и мыслей о мирском — это будет предостережение Моисея[8] — таким образом, от сети сего дня освободит Тот, Который прежде изрек это предостережение. **19.** Были и другие места в Иерусалиме, пригодные для преподавания в них учения, были <места> и за Иерусалимом, пригодные для уединения. Но ведь Он днем учил в Храме,[9] будучи Тем, Кто

[1] Ср.: *Лк.* 21: 9.
[2] Ср.: *Лк.* 21: 32–33.
[3] Вставка Кройманна. В рукописи: «что есть от Творца».
[4] Ср.: *Лк.* 21: 33; *Мф.* 24: 35; *Мк.* 13: 31.
[5] Ср.: *Ис.* 51: 6.
[6] Ср.: *Ис.* 40: 8.
[7] См.: *Лк.* 21: 34–35.
[8] Ср.: *Втор.* 8: 1–14.
[9] Ср.: *Лк.* 21: 37–38.

предвещал через Осию: *В Храме Моем нашли Меня, и там было рассуждение с ними*;[1] ночью же удалялся на Елеонскую <гору>;[2] ведь так объявил Захария: *И встанут ноги Его на горе Елеонской*.[3] Были также часы, подходящие для слушанья: собираться следовало на рассвете,[4] ибо Он, сказав: *Господь дает мне язык учения*, — прибавляет: *Привлек ко мне утром ухо для слушанья*.[5] Если это — ниспровержение пророчеств, то что будет их исполнением?

Глава 40
О времени страданий, о личности предателя, о плате за предательство как предсказанных в Ветхом Завете; о претворении хлеба и вина в Тело и Кровь (ср.: Евангелие от Луки, 22: 1–20)

1. Точно так же Он знал[6] и то, когда следовало пострадать Ему,[7] Чье страдание символически изобразил[8] Закон. Действительно, из стольких иудейских праздников Он избрал день Пасхи. Ведь по отношению к этому таинству Моисей изрек: *Это — Пасха Господа*.[9] Поэтому Он и высказывает Свое намерение: *Я возжелал есть с вами пасху, прежде чем пострадаю*.[10] О, ниспровергатель Закона, пожелавший сохранить даже Пасху! Надо думать, иудейская

---

[1] См.: *Ос.* 12: 5/4. Цитата по Септуагинте. Ср. 12: 4 в Синодальном переводе.

[2] Масличную гору. Ср.: *Лк.* 21: 37.

[3] См.: *Зах.* 14: 4.

[4] Ср.: *Лк.* 21: 38.

[5] См.: *Ис.* 50: 4.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «знает».

[7] Ср.: *Лк.* 22: 1.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «изображает».

[9] См.: *Лев.* 23: 5.

[10] См.: *Лк.* 22: 15.

баранина доставляла[1] ему удовольствие. Или Он был Тем Самым, Который, предназначенный быть принесенным в жертву, словно овца, и, словно овца перед стригущим, не собирающийся отверзать Свои уста,[2] желал наполнить реальностью образ Своей спасительной Крови? **2.** Его мог предать любой посторонний человек, чтобы мне не говорить, что псалом и в этом исполнился: *Тот, кто ел со Мною хлеб, поднял на Меня пяту*.[3] Его можно было предать и без мзды. Ибо какая нужда была в предающем Того, Кто, на глазах всех являясь народу, скорее мог бы быть захвачен, а не предан. Но это подходило бы иному Христу, а не Тому, Который исполнял пророчества. Ибо написано: *за то, что продали Праведного*.[4] Действительно, и размер, и дальнейшую судьбу вознаграждения, возвращенного после раскаяния Иуды и отданного на покупку земли горшечника, о чем говорится в Евангелии от Матфея,[5] предвещал Иеремия: *И получили тридцать сребреников, цену оцененного*, — или удостоенного, — *и отдали их за землю горшечника*.[6] **3.** Итак, заявив, что Он возжелал есть пасху как Свою собственную — ведь недостойно Бога желать чего-либо Ему не принадлежащего, — Он хлеб, принятый и разделенный между учениками, сделал Своим Телом, говоря: *Это есть Тело Мое*,[7] — т. е. «образ Моего Тела».[8] Ведь не было бы образа, если бы не было собственно Тела. Впрочем, пустая сущность, которой является призрак, не могла бы иметь образ. Или же, если потому он преобразовал себе хлеб в тело, что был лишен истинности тела, то он должен был

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «доставляла бы».

[2] Ср.: *Ис.* 53: 7.

[3] См.: *Пс.* 41/40: 10.

[4] См.: *Ам.* 2: 6.

[5] Ср.: *Мф.* 27: 3–8.

[6] См.: *Мф.* 27: 9–10; ср.: *Иер.* 32: 6–9; *Зах.* 11: 12–13.

[7] См.: *Лк.* 22: 19.

[8] См. выше прим. к III, 19, 4.

предать за нас хлеб. Распятие хлеба соответствовало бы вздорности Маркиона. Почему же он называет свое тело хлебом, а не тыквой, которая была вместо сердца у Маркиона, не понимающего древность этого образа Тела Христа, говорящего через Иеремию: *Они замыслили замысел против Меня, говоря: Придите, положим древо на хлеб Его*,[1] — а именно, крест — на Его Тело. **4.** Итак, Он, истолкователь древности, достаточно ясно показал, что́ тогда желал обозначить как хлеб, называя хлебом Свое Тело. Так и упоминанием чаши при заключении запечатленного Его Кровью Завета[2] Он подтвердил действительность <Своего> Тела. Ведь кровь может быть лишь в плотском теле. Действительно, даже если <еретики> предъявят нам тело, лишенное свойств плоти, в нем, если оно не плотское, крови, конечно, не будет. **5.** Таким образом, доказательство телесности будет основываться на свидетельстве плоти, доказательство плоти — на свидетельстве крови. А признать в вине древний образ Крови тебе поможет Исаия: *Кто*, — говорит он, — *Тот, Который приходит из Эдома, красный цвет Его одеяний из Босора? Так красив в ризе — в суровости с крепостью? Почему красны одеяния Твои и облачения — как с давильной площадки, полной растоптанного <винограда>?*[3] Ведь пророческий Дух — словно уже созерцающий идущего на страдания Господа, облаченного, конечно, в плоть как пострадавшего в ней, — обозначает красным цветом одеяний окровавленные ризы плоти, растоптанной и выжатой силой страдания, словно на давильной площадке, поскольку и оттуда люди спускаются, как бы обагренные кровью из-за красного цвета вина. Гораздо более явно книга Бытия в благословении Иуды — из этого колена предстояло произойти роду Христа по плоти[4] — уже тогда изобразила Христа в

[1] См.: *Иер.* 11: 19.

[2] Ср.: *Лк.* 22: 20.

[3] См.: *Ис.* 63: 1–2.

[4] Ср.: *Быт.* 49: 10.

Иуде: *Омоет*, — говорит, — *в вине одежду Свою и в крови винограда — покров Свой*,[1] — одеждой и покровом указывая на плоть и вином — на кровь. Таким образом, теперь Кровь Свою освятил в вине Тот, Который тогда вином обозначил кровь.

Главы 41–42

Об Иуде и Петре, о вопросах иудеев и ответах на них Христа, о суде у Пилата и последующих событиях как о том, что было предсказано в Ветхом Завете, об испускании духа и Иосифе Аримафейском (ср.: Евангелие от Луки, 22: 22, 33–34, 54–71; 23: 1–3, 7–11, 18–25, 32–33, 44–46, 50–53)

1. *Горе*, — говорит, — *тому <человеку>, которым предается Сын Человеческий*.[2] Итак, уже известно, что слово *горе* следует понимать как возглас проклятия или угрозы и считать принадлежащим <кому-то> разгневанному и оскорбленному, разве только Иуде предстояло совершить столь великое преступление безнаказанно. Но[3] если безнаказанно, то слово *горе* бессмысленно; если не безнаказанно, то, разумеется, <Иуда> должен был наказан Тем, Которого предал. Далее, если <твой Христос,> зная <о будущем>, позволил, чтобы человек, которого он принял в число своих спутников, решился на такое преступление, то ты не должен более говорить о Творце по поводу Адама то, что обратится также и против твоего бога: что он или не знал, не воспрепятствовав предусмотрительно намеревающемуся согрешить, или не мог воспрепятствовать, если знал,[4] или не желал, если и знал, и мог, и поэтому должен быть осужден как злой тот, кто допустил гибель своего человека

[1] См.: *Быт*. 49: 11.

[2] См.: *Лк*. 22: 22.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Или».

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «не знал».

из-за греха. **2.** Итак, я советую тебе лучше признать в Нем (Христе) Творца, чем вопреки твоему собственному учению сделать наидобрейшего бога равным Ему. В самом деле, Он показывает тебе Бога-Ревнителя,[1] когда Петра, сказавшего нечто самонадеянно,[2] скорее обрекает отречению[3] <, чем отводит от падения>. Его также должны были предать поцелуем;[4] речь, конечно, идет о Христе пророков, являющемся, несомненно, Сыном Того, Кого народ почитал устами.[5] Его, приведенного на судебное заседание, спрашивали, не Христос ли Он.[6] О каком Христе могли спрашивать иудеи, если не о своем? Почему же даже тогда Он не представил им другого? «Чтобы он мог пострадать», — говоришь, т. е. чтобы он, наидобрейший, подтолкнул к преступлению тех, которые до сих пор пребывали в невéдении. Впрочем, он пострадал бы, даже если бы и сказал. **3.** *Ибо если скажу вам*, — говорит, — *не поверите*.[7] И они, не способные поверить, упорствовали бы в требовании Его казни. А почему Он не пострадал бы скорее, если бы явил Себя принадлежащим иному богу и вследствие этого противником Творца? Следовательно, не для того, чтобы пострадать, Он удержался тогда от показывания Себя иным; но потому что они желали добиться признания из Его уст, не собираясь, однако, верить признавшемуся, являясь теми, которые должны были признать Его на основании исполнявших Писание дел. Таким образом, скрывать Себя было делом Того, Которого они должны были узнать сами. **4.** И однако

[1] По мнению Франциска Юния, Христос вверг в искушение ученика за его самонадеянное обещание потому, что желал показать, что слава может принадлежать лишь Ему одному.

[2] Ср.: *Лк.* 22: 33.

[3] Ср.: *Лк.* 22: 34.

[4] Ср.: *Лк.* 22: 47.

[5] Ср.: *Ис.* 29: 13.

[6] Ср.: *Лк.* 22: 66–67.

[7] См.: *Лк.* 22: 67.

Он, все еще протягивая им руку, говорит: *Отныне будет Сын Человеческий сидящим одесную силы Божьей.*[1] Ибо Он показывает Себя «Сыном Человеческим»[2] из[3] пророчества Даниила и «сидящим одесную Бога»[4] из псалма Давида. Итак, будучи просвещенными из этих слов и из сопоставления Писаний относительно того, Кем Он желал считаться, они говорят: *Следовательно, Ты Сын Божий.*[5] Какого бога, если не Того, Которого они знали как единственного? Какого бога, если не Того, Который, как они помнили, сказал в псалме Своему Сыну: *Сиди одесную Меня?*[6] «Но <, — говоришь ты, —> Он отвечает: *Вы говорите,*[7] — словно <имеет в виду>: не Я». **5.** Напротив, Он, когда они стали снова спрашивать,[8] подтвердил, что Он — Тот, о Ком они сказали. Каким образом ты будешь доказывать, что они, вопрошая, а не <так же, как Христос,>[9] утверждая, произнесли: *Следовательно, Ты — сын Божий?* Ведь они — поскольку Он косвенно, посредством Писаний, показал, что Он должен считаться Сыном Божьим — <это> восприняли так: *Следовательно, Ты — Сын Божий,* Каковым Ты не хочешь открыто объявить Себя. Так и Он «*вы говорите*» ответил утвердительно, и до такой степени <утвердительным> было Его возвещение, что они упорно держались того, что́ оно подразумевало. **XLII. 1.** Ибо Его, отведенного к Пилату, начали обвинять в том, что Он объявляет Себя Христом Царем,[10] без

---

[1] См.: *Лк.* 22: 69.

[2] Ср.: *Дан.* 7: 13.

[3] Вставка Кройманна.

[4] Ср: *Пс.* 110/109: 1.

[5] См.: *Лк.* 22: 70.

[6] См.: *Пс.* 110/109: 1.

[7] См.: *Лк.* 22: 70.

[8] В первый раз они спрашивали в *Лк.* 22: 67. Тертуллиан опровергает утверждение Маркиона, что слова Христа «вы говорите» означают: «не Я».

[9] Вставка Кройманна.

[10] Ср.: *Лк.* 23: 1–2.

сомнения, «Сыном Божьим, грядущим воссесть одесную Бога». Впрочем, они, не зная точно, назвал ли Он Себя Сыном Божьим, обвиняли бы Его на основании другого имени, если бы из Его слов «*вы говорите*» не следовало, что Он есть Тот, о Ком они говорили. И Пилату, спросившему: *Ты есть Христос?* — <Он ответил>[1] точно так же: *Ты говоришь*,[2] — чтобы не возникло впечатления, что Он ответил полнее из-за страха перед властью. **2.** Итак, Господь предстал перед судом — *и поставил перед судом народ Свой; Сам Господь* на суд *пришел со старейшинами и князьями народа*,[3] согласно Исаии, — и с этого момента приступил к исполнению всего написанного о Своем страдании: *взволновались* тут же *племена и народы замыслили тщетное; восстали цари земли и князья собрались вместе против Господа и против Христа Его*.[4] «Племена» — римляне, которые были с Пилатом; «народы» — колена Израиля; «цари» <были представлены> Иродом;[5] «князья» — первосвященниками. **3.** В самом деле, Он, посланный как дар к Ироду,[6] подтвердил достоверность слов Осии. Ведь тот предвещал о Христе: *и поведут Его связанным в подношение*[7] *царю*.[8] Возрадовался Ирод, увидев Иисуса, но не услышал от Него ни одного слова.[9] Ведь *словно агнец перед стригущим, Он не отверз уст Своих*,[10] так как Господь дал Ему язык учения,[11] чтобы Он знал, когда[12] Ему

---

[1] Вставка Кройманна.

[2] См.: *Лк.* 23: 3.

[3] Ср.: *Ис.* 3: 13–14.

[4] См.: *Пс.* 2: 1–2.

[5] Ср.: *Деян.* 4: 27.

[6] Ср.: *Лк.* 23: 7–11.

[7] Букв.: «гостинец», xenium. В Септуагинте: ξένια (мн. ч.).

[8] См.: *Ос.* 10: 6.

[9] Ср.: *Лк.* 23: 8–9.

[10] См.: *Ис.* 53: 7.

[11] Ср.: *Ис.* 50: 4.

[12] Конъектура Кройманна. В рукописи: «каким образом».

следует говорить речи; тот, конечно, язык, который Он тогда посредством молчания удостоверил как прилипший, по словам псалма, к Его гортани.[1] **4.** И Варавва, превосходивший всех преступностью, одаривается жизнью как добрый человек, для Христа же, превосходившего всех праведностью, требуют смерти как для убийцы.[2] Но и двух злодеев распинают рядом с Ним,[3] чтобы Он оказался причислен к преступникам.[4] Одежду[5] Его, <частью>[6] поделенную солдатами, частью уступленную <одному из них> по жребию,[7] Маркион, конечно, устранил с оглядкой на пророчество псалма: *Разделили между собой одежды Мои и об одежде Моей бросили жребий.*[8] Устрани в таком случае и сам крест. Ведь тот же самый псалом не молчит о нем: *Пронзили руки Мои и ноги.*[9] Там мы читаем обо всем, что касается конца: *Окружили Меня псы, собрание*[10] *злодеев взяло Меня в осаду.*[11] *Все, которые смотрели на Меня, насмехались надо Мною; говорили устами и кивали головами: Он надеялся на Бога, пусть Тот освободит Его.*[12] К чему <теперь> уже свидетельство одежд? Получай барыш за свою ложь: одеяние Христа — весь псалом. **5.** А вот и стихии потрясаются.[13] Ведь страдал их Господь. Впрочем, если бы был поражен противник, небо озарилось бы светом, солнце скорее бы запрыгало в лучах, день

---

[1] Ср.: *Пс.* 22/21: 16.
[2] Ср.: *Лк.* 23: 18–25.
[3] Ср.: *Лк.* 23: 32–33.
[4] Ср.: *Ис.* 53: 12; *Лк.* 22: 37.
[5] Т. е. упоминание одежды.
[6] Вставка Кройманна.
[7] Ср.: *Лк.* 23: 34. В рукописи: «жребием», у Кройманна: «жребию».
[8] См.: *Пс.* 22/21: 19.
[9] См.: *Пс.* 22/21: 17.
[10] Synagoga.
[11] См.: *Пс.* 22/21: 17.
[12] См.: *Пс.* 22/21: 8–9.
[13] Ср.: *Лк.* 23: 44.

скорее бы остановился, с удовольствием взирая на висящего на кресте Христа Маркиона. Мне и эти доказательства сгодились бы, даже если бы они не были предсказаны: *Небо*, — говорит Исаия, — *Я покрою мраком*,[1] — это будет тот день, о котором и Амос: *И будет в тот день, — говорит Господь, — зайдет солнце в полдень*,[2] — есть у тебя и указание на шестой час,[3] — *и потемнеет на земле*.[4] Разодралась и завеса Храма,[5] когда рванулся ангел, покидающий дочь Сиона, словно дозорную башню в винограднике и сторожку в огуречном поле.[6] **6.** О, как настойчиво продолжает Христос являть Себя[7] также и в тридцатом псалме! Взывал к Отцу: ***[8], чтобы, даже умирая, в предсмертном слове исполнить пророчества.[9] *Сказав это, испустил дух*.[10] Кто? Дух — сам себя, или плоть — дух? Но дух не мог испустить сам себя. Один — Тот, Кто испускает, другой — который испускается. Если испускается дух, он неизбежно будет испускаться кем-то иным. И если Он был бы лишь духом, то было бы скорее сказано, что Он ушел, а не испустил дух. Кто в этом случае испустил дух, если не плоть, которая и дышит, когда он у нее есть, и, следовательно, испускает его, когда его лишается? **7.** Наконец, если была не плоть, а призрак плоти, причем был и призрак духа, а дух сам себя испустил и, испуская, ушел, то,

---

[1] См.: *Ис.* 50: 3.

[2] См.: *Ам.* 8: 9.

[3] Ср.: *Лк.* 23: 44.

[4] См.: *Ам.* 8: 9.

[5] Ср.: *Лк.* 23: 45.

[6] Ср.: *Ис.* 1: 8.

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «являть Самого Христа».

[8] По мнению Кройманна, здесь лакуна: «в руки Твои предаю дух Мой» (*Лк.* 23: 46). Август Энгельбрехт предлагал такое прочтение (без лакуны): «О, как настаивает <Давид> также и в тридцатом псалме на том, что Христос предает <дух>! Взывает к Отцу».

[9] Ср.: *Мф.* 5: 17

[10] См.: *Лк.* 23: 46, ср.: *Пс.* 31 / 30: 6.

без сомнения, ушел призрак, когда ушел дух, который был призраком, и призрака с духом <уже> нигде не было. А поэтому ничего не осталось на кресте, ничто не висело после испускания духа, ничего у Пилата не было выпрошено, ничего с креста не было снято, ничего в плащаницу не было завернуто, ничего в новую гробницу не было положено?[1] Однако это не так. Что же это было? Если призрак, то, следовательно, в нем все еще был и дух. Если ушел дух,[2] следовательно, унес <с собой> призрак. **8.** Еретическому бесстыдству остается сказать, что там оставался призрак призрака, но, разумеется,[3] Иосиф знал, что было телом то, с чем он поступил очень благочестиво, тот Иосиф, который не был согласен с иудеями в вопросе, касающемся их преступления,[4] *блаженный муж, который не пришел на совет нечестивых и на путь грешников не встал, и не воссел на седалище заразы.*[5]

Глава 43
О женщинах у гроба и о явлении Христа ученикам (ср.: Евангелие от Луки, 24: 1, 4, 9, 13–19, 21, 25, 38–43, 47)

1. Следовало, конечно, чтобы было предвещено о человеке, совершившем погребение Господа и уже тогда заслуженно благословленном, если пророчество не обошло молчанием и служение тех женщин, которые до рассвета пришли ко гробу с приготовленными благовониями.[6] Ведь об этом говорит через Осию: *И будут искать*

---

[1] Ср.: *Лк.* 23: 52–53.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Если призрак, то, следовательно, все еще в нем был и Христос. Если ушел Христос <...>».

[3] Конъектура Энгельбрехта. В рукописи: «если и».

[4] Ср.: *Лк.* 23: 50–53.

[5] См.: *Пс.* 1: 1.

[6] Ср.: *Лк.* 23: 55 – 24: 1.

лице Мое; до рассвета поднимутся для Меня, говоря: Пойдем и обратимся к Господу, ибо Он поразил <нас> и позаботится о нас, поразил и смилостивится над нами, исцелит нас через два дня, в третий день воскреснем.[1] **2.** Ибо кто не поверит, что эти <слова> вновь и вновь приходили на ум тех женщин среди скорби настоящей оставленности — из-за которой они казались себе пораженными Господом — и надежды на Его воскресение — из-за которой считали,[2] что они будут воскрешены? Так Его тело не было найдено, гробница Его была устранена из среды, согласно Исаии.[3] Но в том же самом месте явились два ангела.[4] Столькими обычно защитниками пользовалось Божье Слово, подтверждающееся двумя свидетелями.[5] Также и возвращение женщин от гробницы[6] и от того видения ангелов предвидел Исаия: *Женщины*, — говорит, — [*придите,*][7] *приходящие от видения, придите*,[8] — для возвещения, конечно, о воскресении Господа. **3.** Однако хорошо <для нас>, что ученики упорствовали в неверии, чтобы вплоть до самого конца продолжалась наша защита, утверждающая, что Иисус объявил Себя ученикам не Кем иным, как Христом пророков. Ибо, когда двое из них совершали путь и Господь присоединился к ним, не показывая, Кем Он был, и даже скрывая Свою осведомленность о произошедшем,[9] они говорили: *А мы считали, что Он был искупителем Израиля*,[10] — разумеется, их Христом, т. е.

---

[1] См.: *Ос.* 5: 15 – 6: 2.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «считают».

[3] Ср.: *Ис.* 57: 2 (по Септуагинте).

[4] Ср.: *Лк.* 24: 4.

[5] Ср.: *Мф.* 18: 16; *Втор.* 17: 6; *Числ.* 35: 30.

[6] Ср.: *Лк.* 24: 9.

[7] Интерполяция.

[8] См.: *Ис.* 27: 11 (по Септуагинте).

[9] Ср.: *Лк.* 24: 13–19.

[10] См.: *Лк.* 24: 21.

<Христом> Творца. **4.** Настолько Он был далек ранее от того, чтобы объявлять Себя иным. Впрочем, они не считали бы Его принадлежащим Творцу, и Он, считаясь принадлежащим Творцу, не потерпел бы такого мнения о Себе, если бы не был Тем, Кем считался. Или Он Сам окажется виновником заблуждения и притворным поборником истины, что противоречит званию наилучшего бога. Но и после воскресения Он показал им Себя не Кем иным, как Тем, Кем, по их словам, они Его считали. Явным образом <Он> обрушился на них: *О, неразумные и медлительные сердцем в <своем> неверии всему*,[1] — «которое Он сказал вам».[2] Что именно сказал? Что Он принадлежит иному богу? Докажи, и я сдаюсь. **5.** Не то же ли самое[3] и ангелы <сказали> женщинам: *Вспомните, что Он сказал вам в Галилее, говоря, что следует Сыну Человеческому быть преданным и распятым и в третий день воскреснуть*?[4] Почему следовало, если не потому, что так не было написано Богом-Творцом? Итак, Он обрушился на них как на соблазнившихся из-за одних лишь <Его> страстей и как на сомневающихся относительно веры в воскресение, возвещенное им женщинами; вследствие всего этого они не поверили, что Он был Тем, Кем они Его считали. Таким образом, желая, чтобы они верили, что Он есть Тот, Кем они Его считали, Он подтверждал, что Он является Тем, Кем они Его считали, а именно Христом Творца, Искупителем Израиля. **6.** Относительно же истинности тела что́ может быть яснее? Когда они были в замешательстве относительно того, не является ли Он призраком, более того, когда они так считали, <Он говорит>: *Что вы смущаетесь? И почему думы закрадываются в сердца*

---

[1] См.: *Лк.* 24: 25.

[2] Слова из *Лк.* 24: 25, искаженные Маркионом.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи текст малопонятен. Согласно изданию 1521 г.: «сказав это, Он доказывает Свою принадлежность <не> иному богу, но Тому же Самому Богу. Ведь это же самое».

[4] См.: *Лк.* 24: 6–7.

ваши? Посмотрите на руки Мои и ноги, ибо это — Я Сам, поскольку дух костей не имеет, как у Меня видите.[1] **7.** Маркион кое-что, противоречащее ему, с тем, думаю, умыслом не пожелал устранить из своего Евангелия, чтобы на основании того, которое он мог устранить и не устранил, ему можно было отрицать устранение им того, что он <на самом деле> устранил, или говорить, что он устранил это заслуженно;[2] и он не пощадил ничего, кроме того, что ниспроверг превратным истолкованием не в меньшей степени, чем уничтожением. Потому он настаивает на том, чтобы было сказано так: «*Дух костей не имеет, как видите у Меня*», — словно слова «*как видите у Меня*» относились к духу,[3] т. е. «<как видите,> костей нет у Меня», как и у духа. Но какой смысл в этой извилистости, когда Он мог бы просто объявить: «Ибо дух костей не имеет, как вы не видите <их> у Меня»? **8.** Почему же Он предлагает им посмотреть на руки и ноги Свои,[4] каковые части тела состоят из костей, если у Него не было костей? Почему прибавляет: и знайте, *что это — Я*,[5] — Тот, конечно, Которого они прежде знали телесным? Или, если Он был в полном смысле слова призраком, почему упрекал их, считающих Его призраком? Однако, так как они все еще не верили, Он попросил пищи,[6] чтобы показать, что у Него есть также и зубы. **9.** Мы, как кажется, исполнили обещание. Мы показали Иисуса Христом пророков в <Его> учении, высказываниях, переживаниях, чувствах, чудесах, страстях, даже в воскресении, <показали Его> не Кем иным, как <Христом> Творца,

---

[1] См.: *Лк.* 24: 38–39.

[2] Т. е. как позднейшую вставку.

[3] Перестановка Кройманна. В рукописи: «Потому он настаивает на том, чтобы было сказано так, словно слова "*дух костей не имеет, как видите у Меня*" относятся к духу».

[4] Ср.: *Лк.* 24: 40.

[5] См.: *Лк.* 24: 39.

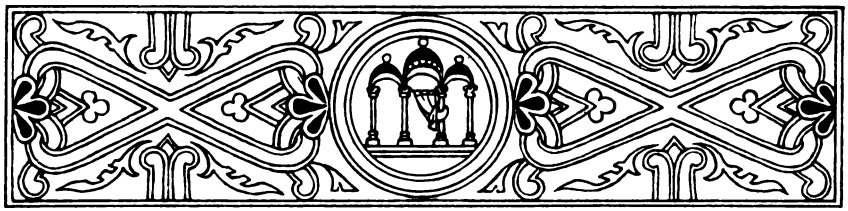
[6] Ср.: *Лк.* 24: 41–43.

поскольку, посылая апостолов проповедовать всем народам,[1] Он, исполняя псалом, повелел, чтобы их голос дошел до любой земли и до пределов земли — слова их.[2] Жаль мне тебя, Маркион; ты напрасно потрудился. Ведь Христос Иисус в твоем Евангелии — мой.



[1] Ср.: *Лк.* 24: 47.

[2] Ср.: *Пс.* 19/18: 5.



Книга V

Глава 1
О происхождении апостольства Павла; об объекте проповеди Павла. В пятой книге речь пойдет об искаженных Маркионом посланиях апостола

1. Нет ничего без начала, кроме одного лишь Бога. Поскольку оно, как главенствующее, определяет состояние всех вещей, постольку необходимо, чтобы оно главенствовало также и при их рассмотрении, чтобы можно было получить информацию об их состоянии, ибо ты не сможешь понять, каким является что-либо, если не уверишься, существует ли оно, узнав сначала его источник. И поэтому, дойдя в своей работе до этой темы, я, словно некий новый ученик и последователь его (Маркиона), а не кого-то другого, требую у Маркиона показать мне источник также апостола Павла; я не поверю, однако, ничему, кроме того, что ничему не следует верить опрометчиво (между тем, вера во что-либо будет считаться опрометчивой без знания его начала); и я с полным правом буду настаивать на необходимости позаботиться о проведении этого исследования, поскольку мне объявляют как об апостоле о том, которого я не нахожу в перечне апостолов в Евангелии.[1] **2.** Далее, когда я слышу, что он был впоследствии избран Господом,[2] уже пребывающим

[1] Ср.: *Лк.* 6: 13–16.

[2] Ср.: *Деян.* 9: 15; *Рим.* 1: 1.

в покое на небесах, я считаю, что можно говорить о непредусмотрительности, если Христос не знал[1] прежде, что Павел будет Ему нужен, но решил — когда обязанности апостолов уже были распределены и они были посланы совершать назначенные им дела, — что следует ввести его в их состав, действуя по ситуации, а не по предвидению, по необходимости, так сказать, а не по воле. Поэтому, понтийский судовладелец, если ты никогда краденные или контрабандные товары не принимал на борт своих кораблей, если никогда не похищал и не подделывал груз, то я хотел бы, чтобы ты, более осторожный и более надежный в божественных делах, сказал нам, по какому признаку ты принимаешь Павла как апостола, кто на нем запечатлел тавро <этого> звания, кто вверил его тебе, кто погрузил <на твой корабль>, чтобы ты мог с уверенностью предлагать его <нам>. **3.** Чтобы не доказывать, что он принадлежит Тому, Кто предоставил все свидетельства его апостольства,[2] «он сам себя, — говорит <Маркион>, — объявил апостолом, и притом не от людей и не через человека, но через Иисуса Христа».[3] Безусловно, каждый может объявить себя <кем-либо>, но его заявление подтверждается авторитетом другого. Один пишет, другой — подписывает, третий ставит печать, четвертый — регистрирует. Никто не бывает для самого себя и заявителем, и свидетелем. Кроме того, ты, конечно, читал, что придут многие, которые скажут: *Я — Христос*.[4] Если есть тот, кто ложно называет себя Христом, то насколько быстрее найдется тот, кто объявит себя апостолом Христа? До сих пор я был под маской ученика или исследователя, дабы уже с этого момента начать сокрушать твою веру, которую ты не

[1] Исправление Крейманна. В рукописи: «знает».

[2] Чтение, предлагаемое Крейманном. По другому: «чтобы ты мог с уверенностью предлагать его <нам>, дабы не доказывать, что он принадлежит Тому, Кто предоставил все свидетельства его апостольства».

[3] Ср.: *Гал.* 1: 1.

[4] См.: *Лк.* 21: 8.

можешь доказать, и вгонять в краску <твое> бесстыдство: ты предъявляешь претензии и не принимаешь то, на основании чего мог бы предъявлять претензии. Пусть Христос и апостол принадлежат теперь[1] другому <богу>, при этом они получают подтверждение лишь из Писания Творца. **5.** В самом деле, даже книга Бытия некогда обещала мне Павла. Ибо Иаков среди тех образов и пророческих благословений своим сыновьям говорит, обратившись к Вениамину: *Вениамин, волк хищный, утром будет пожирать, а вечером даст пищу*.[2] Ведь он предвидел, что из колена Вениамина произойдет Павел,[3] хищный волк, пожирающий утром, т. е. тот, кто в юном возрасте будет притеснять овец Господа как гонитель Церквей, затем, вечером, даст пищу, т. е. в преклонном возрасте будет питать овец Господа как учитель язычников.[4] **6.** Действительно, и первоначальная жестокость Саула в преследовании Давида,[5] и затем его, получившего добро за зло, раскаяние и удовлетворение,[6] предвещало не иное, чем Павла в Сауле в соответствии с происхождением из одного колена,[7] и Иисуса — в Давиде, в соответствии с происхождением Девы.[8] Если тебе не нравятся эти тайны образов, то сию историю Павла, которую ты не должен отрицать, сообщили мне, конечно, «Деяния апостолов».[9] Благодаря им я показываю преследователя, ставшего апостолом не от людей и не через человека;[10] благодаря им я начинаю ему верить, благодаря им я не даю тебе за-

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «как».

[2] См.: *Быт.* 49: 27.

[3] Ср.: *Рим.* 11: 1; *Флп.* 3: 5.

[4] Ср.: *2 Тим.* 1: 11.

[5] Ср.: *1 Цар.* 19: 9–10, 15–20; 20: 31; 23: 15 и в др. местах.

[6] Ср.: *1 Цар.* 24: 3–20; 26: 2–25.

[7] Ср.: *1 Цар.* 9: 15–21.

[8] Ср.: *Лк.* 1: 27.

[9] Ср.: *Деян.* 9: 1–9.

[10] Ср.: *Гал.* 1: 1.

щищать его и не робею, когда ты говоришь: «Стало быть, ты отрицаешь апостола Павла?» Я не хулю того, кого оберегаю. **7.** Я отрицаю, чтобы заставить тебя приводить доводы; отрицаю, чтобы доказать, что он — мой. Или, если ты взираешь на нашу веру, прими то, что ее подтверждает; если призываешь принять твою, покажи то, что ее подготавливает. Или докажи, что существует то, во что ты веришь, или если не доказываешь, то каким образом ты веришь? Или кто ты такой, верующий вопреки Тому, Кем одним может быть доказано то, во что ты веришь? **8.** Получи теперь и апостола на основании моего свидетельства, как <уже получил> и Христа; в такой же степени моего апостола, в какой и Христа. Мы и здесь будем бороться у тех же самых линий, бросим вызов с само́й позиции уже готового возражения, суть которого в том, что апостол — принадлежность которого Творцу отрицается и даже провозглашается его враждебность Творцу — не должен учить ничему согласному с Творцом, ничего такого не воспринимать и ничего подобного не желать, но с самого начала должен с таковым же постоянством проповедовать иного бога, с каковым он отрывал <людей> от Закона Творца. Ибо невероятно, чтобы он, уводя от иудаизма, не показывал также, к вере в какого бога он уводит, ибо никто не может перейти от Творца, не зная, к кому он должен перейти. **9.** Ведь или, если Христос уже открыл иного бога, <за этим откровением должно было> следовать свидетельство апостола, дабы он считался принадлежащим именно тому богу, которого открыл Христос, поскольку апостол не мог скрывать того, который уже был открыт Христом;[1] или, если ничего такого Христос о <новом> боге не открывал, гораздо в большей степени апостол должен был открыть того, кого другой уже не мог <открыть>, в которого, без сомнения, не следовало бы верить, если он не был открыт и апостолом. Этот аргумент был нами заранее заготовлен для того, чтобы отныне мы уже могли заявлять, что таким

[1] Другой возможный перевод: «поскольку от апостола не мог быть сокрыт тот, кто уже был открыт Христом».

же образом докажем: никакой иной бог не проповедовался апостолом, как доказали, что не проповедовался он и Христом. Я сделаю это на основании самих, конечно, Посланий Павла, о сокращении которых даже в отношении их количества можно судить заранее по форме уже <ставшего> еретическим Евангелия.[1]

Глава 2
Послание галатам призвано показать, что отмена Закона происходит в соответствии с установлением Творца. О «другом благовествовании»; о согласии между Посланием к Галатам и Деяниями апостолов (*Гал.* 1: 6–8; 11–24; 2: 4)

1. Мы тоже признаём, что главное Послание против иудаизма — то, в котором апостол поучает галатов. Ибо мы приветствуем всё это упразднение ветхого Закона как происходящее из установления Творца: уже часто в этом <нашем> изложении мы вели речь об обновлении, предсказанном пророками нашего Бога. А если Творец обещал, что ветхое минует — а именно при возникновении нового,[2] — а Христос обозначил время этого удаления[3] — *Закон и пророки до Иоанна*,[4] — устанавливая межевой знак в Иоанне между тем и другим строем: прекращающегося ветхого и начинающегося нового, то необходимо, чтобы и апостол во Христе, открытом после Иоанна, упразднял ветхое, а утверждал новое — и таким образом содействовал вере не в другого бога, а в Творца, у Которого было предсказано и исчезновение ветхого.[5] **2.** Итак, и ниспровержение Закона, и воз-

[1] Искаженного Маркионом Евангелия от Луки, о котором шла речь в IV книге.

[2] Ср.: *2 Кор.* 5: 17; *Ис.* 65: 17.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Христос же время этого разделения».

[4] См.: *Лк.* 16: 16.

[5] Ср.: *2 Кор.* 5: 17; *Ис.* 43: 18.

движение Евангелия действуют мне на пользу также в этом Послании, имея отношение к тому предположению галатов, согласно которому во Христа, принадлежащего, надо думать, Творцу, следует верить, сохраняя Закон Творца, потому что до сих пор <им> казалось невероятным, чтобы Закон был отменен своим Создателем. Далее, если бы они прежде узнали от апостола о совершенно ином боге, то сами догадались бы, что им следует отказаться от Закона Того Бога, Которого бы они оставили, последовав за другим. Ибо кто будет ждать, что его, принявшего нового бога, и далее будут учить необходимости следовать новым правилам? **3.** В самом деле, так как в Евангелии проповедовалась та же самая божественность, которая всегда была известна в Законе, а правила не одни и те же, суть вопроса заключалась в следующем: должен ли Закон Творца быть отмененным во Христе — Творца Евангелия? Исключи это положение, и вопрос станет праздным. Если же вопрос при признании всеми, что им надлежит отойти от установленного Творцом порядка через веру в другого бога, стал бы праздным, то у апостола не было бы никакой причины столь настойчиво учить тому, что предписывала бы сама вера. **4.** Итак, это Послание целиком было задумано не для чего другого, как для того, чтобы научить, что удаление Закона происходит в соответствии с установлением Творца, доказательства чему мы теперь и будем приводить. Кроме того, если <Павел> не упоминает никакого нового бога — каковое упоминание он нигде не сделал бы с большей вероятностью, чем в этом случае, а именно обосновывая отмену Закона при помощи этого единственного и вполне достаточного утверждения новой божественности, — то понятно, что́ он подразумевает, когда пишет: *Я дивлюсь, что вы так быстро переходите от Того, Кто призвал вас в благодать, к другому благовествованию*,[1] — другому по образу жизни — не по религии; по правилам — не по божественности; ибо Евангелие Христа должно было призывать от Закона — к благодати, а не от Творца — к иному

[1] См.: *Гал.* 1: 6.

богу. **5.** Ибо никто не удалял их от Творца, чтобы казалось, что они переходят к иному Евангелию тогда, когда они якобы переходят к Творцу. Действительно, прибавляя, что иного Евангелия вообще не существует,[1] <апостол> утверждает принадлежность Творцу того, существование которого отстаивает. Ибо если и Творец обещает Евангелие — говоря через Исаию: *Благовествующий Сиону, взойди на гору высокую; благовествующий Иерусалиму, возвысь в силе Своей глас Свой*;[2] также — к апостолам: *Как своевременны ноги благовествующих мир, благовествующих благо*,[3] — конечно, благовествующих и язычникам, ибо говорит и: *На имя Его будут уповать язычники*,[4] — т. е. на имя Христа, Которому <Творец> говорит: *Я поставил Тебя светом язычникам*,[5] — и есть также Евангелие нового бога, которое, как ты утверждаешь, апостол тогда отстаивал, то, стало быть, есть уже два Евангелия у двух богов, и апостол будет лгать, говоря, что другого <Евангелия> вообще не существует,[6] хотя имеется и другое, и он мог бы отстаивать свое Евангелие, доказывая его преимущество, а не определяя его как единственное. Но, пожалуй, ты, чтобы выкрутиться, скажешь: «Поэтому он и добавил: *Даже если ангел с неба будет благовествовать иначе, да будет анафема*,[7] — так как он знал, что и Творец будет благовествовать». **6.** Что же, ты снова попадаешь в собственный силок. Ибо это и есть то, в чем ты запутываешься: ведь утверждение о существовании двух Евангелий не может принадлежать тому, кто отрицает существование другого <Евангелия>. Однако, ясна мысль Павла, начинающего предложение с себя: *Но если и мы*

---

[1] Quod aliud Euangelium omnino non esset. Ср.: *Гал.* 1: 7: quod (греч. ὅ, «которое») non est aliud.

[2] См.: *Ис.* 40: 9.

[3] См.: *Ис.* 52: 7.

[4] См.: *Ис.* 42: 4, согласно Септуагинте.

[5] См.: *Ис.* 49: 6.

[6] Ср.: *Гал.* 1: 7.

[7] См.: *Гал.* 1: 8.

или ангел с неба будет благовествовать иначе, да будет анафема.[1] Ведь так сказано для примера. Впрочем, если и сам он не собирался благовествовать иначе, то, конечно, это относится и к ангелу. Стало быть, он ангела упомянул для того, <чтобы показать,> насколько меньше следует верить людям, когда <не следует верить> ни ангелу, [ни апостолу],[2] а не для того, чтобы отнести ангела к Евангелию Творца. **7.** Затем, излагая вкратце историю своего превращения из гонителя в апостола,[3] он подтверждает написанное в «Деяниях апостолов», где обнаруживается то, о чем рассказывается в этом Послании, <а именно,> что вмешались некоторые,[4] говорившие о необходимости обрезания и соблюдения Закона Моисея,[5] и что тогда апостолы, которым был задан этот вопрос, по воле Духа возвестили о ненужности возлагать на людей бремена,[6] которые сами отцы не смогли вынести. А если и в этом «Деяния апостолов» согласны с Павлом, становится ясно, почему ты отвергаешь их, а именно потому, что они проповедуют не иного бога, чем Творца, и Христа, принадлежащего не иному, чем Творцу, когда и исполнение обетования о Святом Духе подтверждается не чем другим, как свидетельством «Деяний»;[7] разумеется, невероятно, чтобы они частично вторили апостолу, — излагая его историю в соответствии с его собственным свидетельством — частично же противоречили, возвещая во Христе божественность Творца так, чтобы Павел, получивший от апостолов идею отказа от Закона, не следовал бы их проповеди.

---

[1] См.: *Гал.* 1: 8.

[2] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[3] Ср.: *Гал.* 1: 11–24.

[4] Ср.: *Гал.* 2: 4.

[5] Ср.: *Деян.* 15: 5.

[6] Ср.: *Деян.* 15: 28.

[7] Ср.: *Деян.* 1: 5; 2: 1–4.

Глава 3
О сути уступки Павла ложным братьям в Иерусалиме, о причине порицания Павлом Петра, об оправдании верой и о благословении людей через проклятие Христа, о сыновстве по вере (*Гал.* 2: 1–18; 3: 10–14, 26)

1. Далее, Павел пишет, что спустя четырнадцать лет он прибыл в Иерусалим, <дабы прибегнуть> к покровительству Петра и остальных апостолов, чтобы обсудить с ними принцип своего благовествования: не напрасно ли столько лет он подвизался или подвизается, т. е. не благовествует ли он что-либо иначе, чем они.[1] Столь сильно он желал получить одобрение или поддержку от тех, которых, если угодно, вы намерены считать весьма близкими иудаизму. **2.** Когда же он говорит, что и Тит не был обрезан,[2] он уже начинает показывать, что лишь вопрос обрезания из-за все еще продолжающейся защиты Закона был поднят теми, которых <апостол> называет из-за этого ложными и подставными братьями,[3] не прекращающими настаивать ни на чем ином, чем на продолжении действия Закона из-за сохраняемой, без сомнения, веры в Творца, и таким образом извращающими Евангелие не из-за порчи Писания — из-за которой они могли бы измыслить принадлежащего Творцу Христа, — но из-за удержания старых правил, дабы им не отказываться от Закона Творца. **3.** Итак, *ради ложных*, — говорит, — *подставных братьев, пробравшихся для наблюдения за нашей свободой, которую мы имеем во Христе, чтобы поработить нас,* †[4] *мы ни на час не уступили, чтобы подчиниться*.[5] Ибо нам следует обратить внимание

[1] Ср.: *Гал.* 2: 1–2.

[2] Ср.: *Гал.* 2: 3.

[3] Ср.: *Гал.* 2: 4.

[4] Крейманн предполагает здесь порчу текста. См. примечание к словам «поступить иначе».

[5] См.: *Гал.* 2: 4–5.

на то, что́ это значит и почему здесь об этом говорится — и станет ясно искажение Писания. Когда <апостол> говорит сначала: *Но и Тит, который находился со мной, хотя он был эллином, не был принужден обрезаться*,[1] — затем прибавляет: *ради подставных ложных братьев*,[2] — и прочее, он начинает излагать причину, побудившую поступить иначе,[3] показывая, из-за чего он сделал то, чего не сделал бы [и не показал бы],[4] если бы то, из-за чего сделал, не случилось. **4.** В самом деле, я хотел бы, чтобы ты сказал: если бы не пробрались те ложные братья для наблюдения за их свободой, они уступили бы, чтобы подчиниться? Не думаю. Следовательно, они уступили, так как были те, ради которых пришлось уступить. Ибо это подобало вере только что возникшей и все еще сомневающейся относительно соблюдения Закона, поскольку даже сам апостол сомневался, не тщетно ли он подвизался или подвизается. **5.** Итак, ложных братьев, наблюдавших за христианской свободой, следовало ввести в заблуждение, чтобы они не увели ее обманом в рабство иудаизма, прежде чем Павел узнал, что он не тщетно подвизался, прежде чем предшественники подали ему правые руки, прежде чем он принял с их согласия[5] служение проповедовать у язычников.[6] Следовательно, он временно уступил необходимости, и у него, таким

[1] См.: *Гал.* 2: 3.

[2] См.: *Гал.* 2: 4.

[3] По мнению Кройманна, из этих и последующих слов явствует, что в том тексте Послания, которым располагал Тертуллиан, было написано: «мы на час уступили». Тертуллиан счел, что отрицание (*«мы ни на час не уступили»*) было вставлено Маркионом. Кройманн полагает, что из замечания «и станет ясно искажение Писания» следует, что у Тертуллиана выше было сказано, каким образом апостольские слова были искажены Маркионом, и восстанавливает текст так: «<...> *чтобы поработить нас, <мы на час уступили, чтобы подчиниться, а не, как предпочитает Маркион,> мы ни на час не уступили* <...>».

[4] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «из их ценза».

[6] Ср.: *Гал.* 2: 9.

образом, имеется причина обрéзать Тимофея[1] и ввести в Храм остриженных,[2] о чем сообщается[3] в «Деяниях»; каковые дела истинны настолько, что оказываются созвучными апостолу, признающемуся, что он стал иудеем для иудеев, чтобы приобрести иудеев, и живущим под Законом ради тех, которые под Законом[4] — так и ради тех пробравшихся <лжебратьев>, — и для всех в последние времена он стал всем, чтобы приобрести всех.[5] **6.** Если понимание этого должно исходить из сказанного, то никто не усомнится и в том, что Павел является проповедником Того Бога и Христа, Которому принадлежит Закон; хотя <Павел> и исключал <этот Закон>, иногда, однако, по обстоятельствам он допускал <его>, сразу подлежащий отмене, если бы <апостол> провозглашал нового бога. Что же, <для нас> хорошо и то, что Петр, Иаков и Иоанн и правые руки дали Павлу, и приняли решение о распределении служения, дабы Павел <проповедовал> у язычников, те же — у обрезанных, только чтобы они помнили нищих:[6] и это соответствует Закону Творца, лелеющего бедных и нищих, как было доказано в <моем> рассмотрении вашего Евангелия. **7.** Совершенно очевидно, что вопрос касался только Закона, пока выяснялось то, что́ из Закона следовало сохранить. «Но он порицает Петра, ступающего по евангельской истине неверной стопою».[7] Конечно, порицает, однако не за что иное, как за непостоянство в пище, которую <Петр> изменял в зависимости от состава присутствующих, опасаясь тех, которые были из обрезанья,[8] а не из-за некоего различия[9] божественности, из-за которого <Павел>,

[1] Ср.: *Деян.* 16: 3.

[2] Ср.: *Деян.* 21: 24–26.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «что выводится».

[4] Ср.: *1 Кор.* 9: 20.

[5] Ср.: *1 Кор.* 9: 22.

[6] Ср.: *Гал.* 2: 9–10.

[7] Ср.: *Гал.* 2: 11–14.

[8] Ср.: *Гал.* 2: 12.

[9] Конъектура Кройманна. В рукописи: «превратности», т. е. «неправильного взгляда <на божественность>».

не пощадивший самого Петра и в менее важном деле о двойственном поведении, выступил бы лицом к лицу и против других, если он верил так, как желают маркиониты.[1] **8.** Относительно прочего: пусть апостол продолжает, утверждая, что человек оправдывается не делами Закона, но верой;[2] <верой> в Того же, однако, Бога, Которому принадлежит и Закон. Ведь <Павел> не прилагал бы столько усилий, чтобы отделить от Закона веру, которую различие самой божественности, если бы оно существовало, отделило бы без его помощи. У него были все основания не отстраивать то, что он разрушил.[3] А Закон должен был быть разрушен с того момента, как в пустыне раздался глас Иоанна: *Приготовьте пути Господу*,[4] — чтобы сделались ручьи и холмы, и горы наполненными и пониженными, извилистое и неровное — прямым и равнинным,[5] т. е. сложности Закона — легкостью Евангелия. Он вспомнил, что уже настало время псалма: *Сорвем с себя их узы и сбросим с себя их ярмо; с этого момента взволновались племена, и народы замыслили тщетное;*[6] *восстали цари земли и правители собрались вместе против Господа и против Христа Его*,[7] — дабы человек оправдывался уже свободой веры, а не рабством Закону,[8] — *ибо праведный жив верою*.[9] **9.** Если сие возвестил пророк Аввакум, т. е. у тебя и апостол, подтверждающий пророков, как и <подтверждающий их> Христос. Следовательно, вера, в которой будет жив праведный, будет в Того Бога, Которому

[1] Конъектура Крейманна. Согласно 3-му изданию Ренана (1539): «Но (в рукописи: "если") каким образом маркиониты желают, чтобы <люди> им верили?»

[2] Ср.: *Гал.* 2: 16.

[3] Ср.: *Гал.* 2: 18.

[4] См.: *Лк.* 3: 4; *Ис.* 40: 3.

[5] Ср.: *Ис.* 40: 4.

[6] См.: *Пс.* 2: 3.

[7] См.: *Пс.* 2: 1–2.

[8] Ср.: *Гал.* 2: 16; 4: 24–26.

[9] См.: *Гал.* 3: 11; *Евр.* 10: 38; *Авв.* 2: 4.

принадлежит и Закон, в котором не оправдается работающий. Точно так же, если в Законе заключено проклятие,[1] а в вере — благословение,[2] то у тебя есть и то и другое, предложенное Творцом: *Вот я положил*, — говорит Он, — *пред тобой проклятие и благословение*.[3] Ты не можешь отстаивать различие — даже если оно имеется между делами, его нет между <их> виновниками, — которое устанавливается одним Виновником. Совершенно очевидно, насколько <даваемое> самим апостолом объяснение того, почему Христос стал ради нас проклятием,[4] содействует нам, т. е. соответствует вере в Творца. **10.** Ибо из-за того, что Творец провозгласил: *Проклят всякий, висящий на древе*,[5] — Христос не будет казаться принадлежащим иному богу и поэтому — еще тогда проклятым Творцом в Законе. Или[6] каким образом Творец мог бы заранее проклясть того, о существовании которого не знал? Почему же Творцу предание Его собственного Сына Его собственному проклятию соответствует не более, чем тому твоему богу обрекание на проклятие <его сына>, и притом за чуждого человека? Наконец, если этот поступок по отношению к Его Сыну кажется в Творце диким, то таким же он кажется и в твоем боге; если же он разумен в твоем, то и в Моем, и в Моем — более. **11.** Ибо легче верить, что Тот предусмотрел благословение для человека через проклятие Христа, Который некогда положил перед человеком и проклятие, и благословение, чем тот, который никогда не заявлял у тебя ни о том, ни о другом. «Итак, мы принимаем духовное благословение через веру»,[7] — говорит <Маркион>; конечно, через ту, которой будет жив праведный,[8] согласно Творцу.

---

[1] Ср.: *Гал.* 3: 10.
[2] Ср.: *Гал.* 3: 9.
[3] См.: *Втор.* 11: 26.
[4] Ср.: *Гал.* 3: 13.
[5] См.: *Втор.* 21: 23.
[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «и».
[7] Искаженные Маркионом слова из *Гал.* 3: 14.
[8] Ср.: *Гал.* 3: 11; *Авв.* 2: 4.

Стало быть, это — то, о чем я говорю: вера принадлежит Тому Богу, Которому принадлежит вера по образцу благодати.[1] А когда он прибавляет: *Ибо вы все сыновья веры*,[2] — проявляется то, что соскоблила выше еретическая старательность, а именно упоминание Авраама, где апостол утверждает, что мы — сыновья Авраама через веру;[3] в соответствии с этим упоминанием он и здесь сказал о «сыновьях веры». Но каким образом они — сыновья веры? И чьей веры, если не Авраамовой? **12.** Ибо если Авраам поверил, и это вменилось <ему>[4] в праведность,[5] и с тех пор он заслужил право называться отцом многих народов,[6] а мы более верою в Бога ***[7] оправдываемся так же, как Авраам, и жизнь наследуем так же, как праведник живет верой, то получается так, что и выше <Павел> объявил нас сыновьями Авраама как отца веры, и здесь — сыновьями веры, благодаря которой Авраам получил обетование стать отцом народов. Сам тот факт, что <Павел> отделяет веру от обрезанья, разве не призван объявить нас сыновьями Авраама, который уверовал, пребывая в неповрежденной плоти?[8] Наконец, вера одного бога не может приблизиться к образцу, установленному другим Богом, так чтобы она приписывала праведность уверовавшим, чтобы давала праведным жить <верой>,[9] чтобы язычников называла сыновьями веры. Все это принадлежит Тому, у Которого об этом было известно еще ранее.

---

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Которому принадлежит образец благодати веры».

[2] См.: *Гал.* 3: 26.

[3] Ср.: *Гал.* 3: 7–9.

[4] Вставка Кройманна.

[5] Ср.: *Быт.* 15: 6; *Гал.* 3: 6.

[6] Ср.: *Быт.* 17: 4–5.

[7] По мнению Кройман, здесь лакуна: «<...>, **ценящиеся** более за веру в Бога, **чем за заслуги** <...>».

[8] Ср.: *Рим.* 4: 10.

[9] Вставка Кройманна.

Глава 4
Об исключенных Маркионом словах Послания, об «исполнении времен», о том, что следует подразумевать под «элементами», об упоминании Авраама у Маркиона, о бесполезности обрезанья и необрезанья, о сокращении Закона, о том, что следует понимать под «миром», о язвах Христа и др. (*Гал.* 3: 14–15; 4: 3 – 6: 17)

1. После такого же <пропущенного Маркионом> упоминания об Аврааме,[1] хотя он[2] и опровергается самой мыслью <Послания>, он говорит: *До сих пор я говорю согласно человеку: пока мы были детьми, мы были подчинены стихиям мира для служения им.*[3] Но это сказано не в соответствии с человеческим обыкновением. Ибо это не пример,[4] но сама истина. Ибо какой ребенок — конечно, ребенок разумом, как язычники — не подчинен стихиям мира, которые он рассматривает в качестве Бога? А то, что <Павел> сказал согласно человеку, звучало так: *Но, однако, человеческое завещание никто не презирает и не добавляет к нему.*[5] **2.** Ведь ссылаясь на пример постоянно сохраняемого человеческого завещания, он оберегал божественное. *Но Аврааму даны обетования и семени его. Не сказал «потомкам», словно бы о многих, но «семени», как об одном, которое есть Христос.*[6] Да устыдится губка[7] Маркиона! Пожалуй, я разбираю исключенные им фрагменты без особой нужды, так как сильнее он опровергается на основании того, что сохра-

---

[1] Ср.: *Гал.* 3: 14.

[2] Апостол Павел в испорченном Маркионом Послании, из которого был изъят фрагмент: *Гал.* 3: 15 (вторая часть) — 4: 2.

[3] См.: *Гал.* 3: 15; 4: 3.

[4] Ср. пропущенный Маркионом пример с завещанием из *Гал.* 3: 15.

[5] См.: *Гал.* 3: 15.

[6] См.: *Гал.* 3: 16.

[7] Речь идет о губке для стирания написанного.

нил. *Когда же наступило исполнение времени, Бог послал Сына Своего,*[1] — конечно, Тот, Который является Богом даже самих времен, из которых состоит век; Тот, Который установил также знаки времен: солнце, луну,[2] созвездия и звезды; Тот, наконец, Который и назначил, и предсказал откровение Своего Сына при скончании времен: *В последние дни будет явлена гора Господа,*[3] и: *В последние дни изолью от Духа Моего на всякую плоть,*[4] согласно Иоилю. Тот откладывал исполнение времени, Кому принадлежали как начало, так и конец времени. **3.** Впрочем, тот праздный бог, бог отсутствия какого-либо делания и предсказания и, таким образом, бог, не причастный какому-либо времени, что́ вообще сделал такого, что вызвало бы исполнение времени и откладывание уже предназначенного исполниться? Если ничего, то получается достаточно нелепо, что он откладывал времена Творца, служа <таким образом> Творцу. Для чего же Он послал Сына Своего? *Чтобы искупить тех, кто были под Законом,*[5] — т. е. чтобы сделать *извилистое прямым путем и неровное гладкими путями,*[6] согласно Исаии, дабы старое миновало и новое началось:[7] *Закон новый с Сиона и Слово Господне из Иерусалима*[8] *— и чтобы нам получить усыновление,*[9] — разумеется, язычникам, которые не были сыновьями. **4.** Ведь и Сам Он будет *светом для язычников,*[10] *и на имя его будут уповать народы.*[11] Итак, чтобы показать, что мы являемся сынами Божьими, *Он*

---

[1] См.: *Гал.* 4: 4.

[2] У Тертуллиана употреблено множественные числа: «солнца, луны».

[3] См.: *Ис.* 2: 2.

[4] См.: *Иоил.* 3: 1, согласно Септуагинте.

[5] См.: *Гал.* 4: 5.

[6] См.: *Ис.* 40: 4.

[7] Ср.: *2 Кор.* 5: 17; *Ис.* 43: 19; 65: 17.

[8] См.: *Ис.* 2: 3.

[9] См.: *Гал.* 4: 5.

[10] См.: *Ис.* 49: 6.

[11] См.: *Ис.* 42: 4.

послал Духа Своего в сердца наши, вопиющего: Авва, Отче.[1] *Ведь в последние*, — говорит, — *дни изолью от Духа Моего на всякую плоть.*[2] Чьей милостью, если не Того, Кому принадлежит и обещание милости? Кто Отец, если не Создатель? **5.** Итак, после этих богатств не следовало возвращаться к немощным и бедным элементам.[3] Элементами же у римлян обычно называются также начатки грамоты. Стало быть, <Павел> не желал умалением элементов мироздания отвратить <галатов> от Бога этих элементов — даже если он, говоря выше: «если вы служите тем, которые по природе суть боги»,[4] бичует заблуждение физического, т. е. природного суеверия, считавшего элементы Богом, он, однако, не порицает при этом Бога элементов, — он сам указывает на то, что́ понимает под элементами, а именно основы Закона: *вы соблюдаете дни и месяцы, и времена, и годы.*[5] **6.** И субботы, как я полагаю, и «чистые ужины»,[6] и посты, и великие дни. Ибо следовало отказаться так же и от них, как и от обрезанья в соответствии с повелением Творца, Который <говорит> и через Исаию: *Новомесячия ваши и субботы, и день великий Я не буду терпеть; пост и праздники, и священнодействия ваши ненавидит душа Моя*;[7] и через Амоса: *Я ненавижу, Я отверг ваши священнодействия и не обоняю <жертвы> на торжественных собраниях ваших*;[8] так же через Осию: *Я удалю всякое веселье ее и священнодействия ее, и субботы, и новомесячия ее, и все торжества ее.*[9] **7.** «Он уничтожил то, — говоришь ты, — что Сам установил». Лучше Он, чем другой; или если другой,

---

[1] См.: *Гал.* 4: 6.

[2] См.: *Иоил.* 3: 1.

[3] Ср.: *Гал.* 4: 9.

[4] Искаженные Маркионом слова из *Гал.* 4: 8.

[5] Ср.: *Гал.* 4: 10.

[6] Трапезы накануне суббот.

[7] См.: *Ис.* 1: 13–14.

[8] См.: *Ам.* 5: 21.

[9] См.: *Ос.* 2: 11.

то, следовательно, он поддержал решение Творца, устраняя то, что и Тот осудил. Но вопрос, почему Творец отменил Свои законы, не для теперешнего нашего обсуждения. Поскольку и само удаление Закона происходит от Творца, то для того, чтобы подтвердить, что апостол против Творца ничего не установил, нам достаточно было доказать Его намерение их отменить. **8.** Но как воры порой роняют что-нибудь из добычи, становящееся уликой, так, думаю, и Маркион оставил последнее упоминание Авраама, хотя нет ничего другого, что <ему> следовало бы удалить в первую очередь, пусть даже он это упоминание частично изменил. Ведь если *Авраам имел двух детей, одного от служанки, а другого от свободной, но тот, который от служанки, был рожден плотски, тот же, который от свободной, по обетованию, — что является иносказанием* (т. е. говорящим о чем-то ином), *ведь это два завета* (или «два явления», как мы находим сие истолкованным <у Маркиона>): *один от горы Синай для синагоги иудеев, согласно Закону рождающий в рабство, другой рождающий выше всякой власти, силы, господства и всякого имени, которое нарекается не только в этом веке, но и в будущем; в этой святой Церкви, которая есть мать наша, мы дали обет*,[1] — и <если апостол> на этом основании добавляет: *Посему, братья, мы сыновья не служанки, но свободной*,[2] — то, конечно, он показал, что у благородного происхождения христианства есть таинственное иносказание в рожденном от свободной сыне Авраама, как у законнического рабства иудаизма <оно есть> в сыне служанки, и, таким образом, Тому Богу будут принадлежать оба установления, у Которого мы обнаруживаем набросок обоих установлений. **9.** Сам тот факт, что он говорит: *Сообразно с этой свободой Христос отпустил нас на волю*,[3] — разве

[1] Текст искаженного маркионитами Послания, составленный из *Гал.* 4: 22–24 и *Еф.* 1: 21. Согласно рукописи: «*это есть мать наша, в этой святой Церкви мы дали обет*».

[2] См.: *Гал.* 4: 31.

[3] Qua libertate Christus nos manumisit. См.: *Гал.* 5: 1. В Вульгате (*Gal.* 4: 31): Hac libertate nos Christus liberavit.

не подтверждает, что освободителем[1] является Тот же, Кто хозяином? Ибо даже Гальба не отпускал на волю[2] чужих рабов, решив скорее освободить свободных.[3] Тот, стало быть, дарует свободу, у Которого было рабство Закона. И, действительно, не подобало отпущенных на свободу вновь загонять под ярмо рабства, т. е. Закона, когда уже исполнился псалом: *Разорвем их оковы и сбросим с себя их ярмо*,[4] после того как *владыки*[5] *собрались вместе против Господа и против Христа Его*.[6] **10.** Итак, <апостол> настаивал на том, чтобы у освобожденных от рабства было удалено само клеймо рабства[7] — обрезание,[8] удалено, разумеется, властью пророческой проповеди; <настаивал,> памятуя о сказанном через Иеремию: *И обрежьте крайнюю плоть сердца вашего*;[9] ибо и Моисей <говорит>:

---

[1] Manumissor.

[2] Manumisit.

[3] Ср.: *Suet.* Galba, 9, 2–10, 1: «Он правил суд в Новом Карфагене, когда узнал о восстании в Галлии: его просил о помощи аквитанский легат. Потом пришло письмо и от Виндекса с призывом стать освободителем и вождем рода человеческого. <...> И вот, словно собираясь дать свободу рабам (quasi manumissioni uacaturus), он взошел на трибуну; выставив перед собою множество изображений тех, кто был осужден и казнен Нероном, выведя за собою знатного мальчика, сосланного на ближний из Балеарских островов и нарочно для этого вызванного, он произнес горестную речь о положении государства, его приветствовали императором, и тогда он объявил себя легатом сената и римского народа» (Пер. М. Л. Гаспарова). Ср.: *Suet.* Nero, 57.

[4] См.: *Пс.* 2: 3.

[5] *Archontes.* В *Tert.* Adv. Marc., V, 3, 8 употреблено слово *magistratus*, в Adv. Marc., III, 22, 3 — *principes*, в Септуагинте — ἄρχοντες, в Вульгате — *principes*.

[6] См.: *Пс.* 2: 1–2.

[7] Исправление Кройманна. В рукописи: «чтобы освобожденные от рабства удалили само клеймо рабства».

[8] Ср.: *Гал.* 5: 1–2.

[9] См.: *Иер.* 4: 4.

Обрежьте жестокосердие ваше,[1] — т. е. не плоть. Наконец, если <Павел> отвергал обрезанье <как> пришедший от другого бога, то почему он отрицает, что во Христе необрезанье, как и обрезанье, имеет некую силу?[2] **11.** Ибо он должен был предпочесть противоположное тому, с чем боролся, если бы происходил от враждебного обрезанью бога. Далее, поскольку и обрезанье, и необрезанье происходили от одного Бога, и то и другое во Христе стало бесполезным из-за предпочтительности веры; той веры, о которой написано: *И в имя Его уверуют язычники*;[3] той веры, которую, говоря о ней, что она совершается через любовь,[4] он также показывает относящейся к Творцу. Ведь если он говорит о любви к Богу, то вот <предписание> Творца: *Возлюби Бога всем сердцем твоим и всей душой твоей, и всеми силами твоими*;[5] если о любви к ближнему, то и слова *и ближнего своего как самого себя*[6] принадлежат Творцу. **12.** *А тот, кто смущает вас, понесет осуждение*.[7] От какого бога? От наилучшего? Но он не судит. От Творца? «Но даже Он не осудит защитника обрезанья». А если не будет другого, кроме Творца, кто мог бы судить, то, стало быть, Он осудит поборников Закона лишь потому, что Сам постановил, что Закон утратил силу.[8] Что же теперь, если <Павел> и подтверждает его (Закон) в той мере, в которой должен? Ибо он говорит: *Весь Закон в вас исполнен: возлюби ближнего своего, как себя*.[9] **13.** Или если он хочет, чтобы слово *исполнен* было понято так, словно <Закон> уже не должен исполняться, то, следо-

[1] См.: *Втор.* 10: 16.

[2] Ср.: *Гал.* 5: 6.

[3] См.: *Ис.* 42: 4.

[4] Ср.: *Гал.* 5: 6.

[5] См.: *Втор.* 6: 5.

[6] См.: *Лев.* 19: 18.

[7] См.: *Гал.* 5: 10.

[8] Согласно другому чтению: «то, стало быть, осудит поборников Закона лишь Тот, Кто Сам постановил, что Закон утратил силу».

[9] См.: *Гал.* 5: 14; ср.: *Лев.* 19: 18.

вательно, он не хочет, чтобы я любил ближнего, как себя, дабы и это <повеление> потеряло силу вместе с Законом. Но этой заповеди нужно будет держаться всегда. Следовательно, Закон Творца был одобрен даже <Его> противником и не убыток понес от него, но получил сокращение,[1] когда вся его (Закона) суть оказалась сведенной уже в одну заповедь. Но и так делать не подобает никому иному в большей степени, чем автору. И, более того, когда <апостол> говорит: *Носите бремена друг друга и так исполните закон Христа*,[2] — то, поскольку этого не может быть при отсутствии любви к ближнему, как к себе, делается ясным, что слова *Люби ближнего своего, как себя*, благодаря которым провозглашается: *Носите бремена друг друга*, являются Христовым законом, который принадлежит Творцу, и, таким образом, Христос принадлежит Творцу, поскольку Закон Творца есть Христов. **14.** *Вы заблуждаетесь, Бог не бывает осмеян.*[3] Но можно осмеять бога Маркиона, который не умеет ни гневаться, ни мстить. *Ибо что посеет человек, то и пожнет.*[4] Следовательно, <это> угрожает Бог воздаяния и суда. *Делая же добро, да не утомимся*,[5] — и: *Доколе у нас есть время, будем творить благо.*[6] Отрицай, что Творец заповедал творить благо, и пусть у противоположного божества будет противоположное учение. Далее, если <апостол> предвещает воздаяние, то от Одного и Того же Бога произойдет жатва и тления, и жизни.[7] **15.** *В свое время пожнем*,[8] — ибо и Екклесиаст говорит: *Время для всякой вещи.*[9] *Но и для меня*, — служителя Творца, — *мир распят*, — однако, не

---

[1] Игра слов: dispendium, sed compendium.

[2] См.: *Гал.* 6: 2.

[3] См.: *Гал.* 6: 7.

[4] Там же.

[5] См.: *Гал.* 6: 9.

[6] См.: *Гал.* 6: 10.

[7] Ср.: *Втор.* 32: 35; *Гал.* 6: 8.

[8] См.: *Гал.* 6: 9.

[9] См.: *Еккл.* 3: 17.

Бог мира, — *и я — для мира*,[1] — однако, не для Бога мира. Ибо <слово> *мир* <апостол> употребил по отношению к образу жизни мира, при отречении от которого мы с ним (миром) распинаемся и умираем друг для друга. [Он называет преследователей Христа.][2] Когда же <апостол> добавляет, что носит язвы Христа на своем теле[3] — конечно, телесные <язвы> от оков,[4]— уже открыто заявляет, что плоть Христа, Чьи язвы он являет как телесные, не воображаемая, но истинная и подлинная.

Глава 5
О благодати и мире, о Божьей глупости и людской мудрости (*1 Кор.* 1: 3, 18–31)

1. <Мое> введение к предшествующему Посланию так направило <исследование>, что я не рассматривал <Павлово> вступление к нему, будучи уверенным, что и в другом месте смогу рассмотреть его, обычное, разумеется, <для Павла> и одно и то же во всех Посланиях. Я не говорю о том, что он обращается к тем, к которым пишет, не со словами приветствия, а со словами: *Благодать и мир*:[5] что́ ему, ниспровергателю иудаизма, до все еще сохраняющегося иудейского обычая? Действительно, и сегодня иудеи обращаются <друг к другу>, желая мира, и прежде в Писании так приветствовали, — но я понимаю, что он своим служением подтверждал предвещенное Творцом: *Как своевременны ноги благовествующих благо, благовествующих мир*.[6] **2.** Ведь он благовествует мир добра, т. е.

---

[1] См.: *Гал.* 6: 14.

[2] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[3] Ср.: *Гал.* 6: 17.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «телесные соответствуют», т. е. «речь идет о телесных».

[5] См.: *Гал.* 1: 3; *1 Кор.* 1: 3.

[6] См.: *Ис.* 52: 7; *Рим.* 10: 15.

благодати Божьей,[1] о необходимости предпочитать этот мир[2] он знал. Так как он, возвещая это (благодать и мир) от Бога Отца нашего и Господа Иисуса,[3] пользуется обычными речениями, соответствующими также и нашему таинству <веры>, то я думаю, что можно понять, о каком Боге Отце и Господе Иисусе идет речь, лишь из особенностей <благодати и мира>: кому <из богов> они более соответствуют. **3.** Во-первых, я заявляю, что Отцом и Богом[4] должен быть признан не кто иной, как Творец и Устроитель и человека, и вселенной; затем, что Отцу из-за <Его> власти дается также имя Господа, которое через Отца получает и Сын; наконец, что благодать и мир принадлежат не только Тому, Кем они предвещались, но <и>[5] Тому, Кто был оскорблен. Ибо и прощение[6] бывает лишь при наличии оскорбления, и мир бывает лишь при наличии войны. **4.** Но и <еврейский> народ — из-за нарушения предписаний, — и весь человеческий род — из-за пренебрежения к природе[7] — согрешил и восстал против Творца. Бог же Маркиона не мог быть оскорбленным и потому, что он неизвестен, и потому, что он не умеет гневаться. Следовательно, какое прощение <может исходить> от того, кто не был оскорблен? Какой мир — от того, против кого не восставали? **5.** <Апостол> говорит, что крест Христа — глупость для обреченных гибели, но сила и мудрость Божья для наследующих спасение,[8] и, чтобы показать, из чего это следует, прибавляет: *Ибо написано:*

---

[1] Согласно рукописному чтению: «Ведь он, благовествующий благо, т. е. благодать Божью, знал, до какой степени должно оказывать предпочтение миру».

[2] Ср.: *Флп.* 4: 7.

[3] Ср.: *1 Кор.* 1: 3.

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Господом».

[5] Вставка Крейманна.

[6] Другое значение слова *gratia* «благодать»; у греч. слова χάρις такого значения нет.

[7] Ср.: *Рим.* 1: 18–32.

[8] Ср.: *1 Кор.* 1: 18.

Погублю мудрость мудрых и разумение разумных сделаю тщетным.[1] Если эти слова принадлежат Творцу и относятся к рассматриваемому в качестве глупости делу креста,[2] то и крест — а через крест и Христос — будут относиться к Творцу, Которым было предвещено то, что относится к кресту. **6.** Или, если Творец в качестве завистника для того отнял мудрость, чтобы крест Христа, т. е. Его противника, считался за глупость, то каким образом Творец может возвестить что-либо насчет креста Христа, который Ему не принадлежал, о котором Он, когда предсказывал, не знал? Да и почему у наидобрейшего бога,[3] изобилующего милосердием, одни получают спасение, веруя, что крест является силой и мудростью Божьей, другие, у которых крест Христа считается глупостью, — погибель? Если же это не так, то <делом> Творца[4] будет наказание потерей мудрости и разумения за некое оскорбление, <нанесенное Ему> и <еврейским> народом, и человеческим родом. **7.** Это подтвердят следующие слова, когда <апостол> говорит: *Разве Бог не сделал глупой мудрость мира?*[5] А также когда прибавляет здесь, по какой причине <Он сделал это>: *Так как в Божьей мудрости мир не познал Бога мудростью, Богу было угодно юродством*[6] *проповеди спасти верующих*.[7] Но прежде я буду рассуждать о *мире*, поскольку наиболее остроумные еретики здесь более, чем в другом месте, истолковывают *мир* как *господина мира*, мы же понимаем <под *миром*> пребывающего в мире человека, учитывая простой способ словесного выражения человеческой мысли, когда то, что содержит, мы чаще употребляем вместо того, что содержится: «цирк

[1] Ср.: *1 Кор.* 1: 9; ср.: *Ис.* 29: 14.

[2] Согласно рукописному чтению: «Если эти слова принадлежат Творцу и Он считает юродством <то, что> относится к делу креста».

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Го́спода».

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Если не Творца».

[5] См.: *1 Кор.* 1: 20.

[6] Букв.: «глупостью».

[7] См.: *1 Кор.* 1: 21.

воскликнул», «форум высказался» и «базилика зашумела», т.е. <воскликнули, высказались и зашумели> те <люди>, которые находились в этих местах. Следовательно, так как человек, а не Бог мира не познал Бога в мудрости, в которой[1] должен был познать, и иудеи в мудрости Писаний, и весь <человеческий> род в мудрости дел, то Тот же Бог, Который мудростью <в мудрости> Своей не был узнан, решил людскую мудрость сокрушить глупостью, спасая каждого, кто уверовал в юродивую проповедь креста.[2] **8.** Ибо *иудеи желают знамений*, <иудеи,> которые уже должны были уверится в Боге, *и эллины ищут мудрость*,[3] <эллины,> которые воздвигают свою, а не Божью мудрость. Впрочем, если бы проповедовался новый бог, в чем погрешили бы иудеи, желающие знамений, которым бы они поверили, или эллины, гоняющиеся за мудростью, на которую бы они полагались больше? Таким образом, и сам факт воздаяния и иудеям, и эллинам с очевидностью показывает Ревнителем и Судией Бога, Который возмездием, присущим Ревнителю и Судие, сделал глупой мудрость мира. А если тяжба происходит от Того, Чьи Писания используются, то, стало быть, апостол, рассуждая о непонятом Творце, учит, разумеется, необходимости понимать Творца.[4] **9.** Даже то, что он провозглашает Христа соблазном для иудеев,[5] подтверждает пророчество о Нем Творца, говорящего через Исаию: *Вот, Я положил в Сионе камень преткновения и скалу соблазна.*[6] *«Скалой же был Христос»*,[7] — даже Маркион сохраняет <эти слова>. Что же есть то *глупое Божье, что мудрее людей*, если не крест и смерть Божья? Что есть то *немощное Божье, что*

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «которую».

[2] Ср.: *1 Кор.* 1: 21.

[3] См.: *1 Кор.* 1: 22.

[4] Рукописное чтение. Согласно чтению, которое предлагает Oehlerus, «учит, разумеется, тому, что Творец должен быть понят».

[5] Ср.: *1 Кор.* 1: 23.

[6] См.: *Рим.* 9: 33; ср.: *Ис.* 8: 14; 28: 16.

[7] См.: *1 Кор.* 10: 4.

сильнее людей,[1] если не рождение и плоть Божья? Впрочем, если Христос не рожден от Девы и не образован из плоти и вследствие этого не претерпел в действительности ни распятие, ни смерть, то ничего в Нем не было глупого и немощного, и уже не *глупое мира избрал Бог, чтобы посрамить мудрое*, и не *немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное*, и не *низкое, ничтожное и презренное, которое не существует*,[2] т. е. то, которое не существует в действительности, *чтобы посрамить то, что существует*,[3] т. е. то, которое существует в действительности. Ибо из установленного Богом нет ничего действительно малого, незнатного и презренного,[4] но таковым является установленное человеком. У Творца же еще древние дела могут быть сочтены глупостью, немощью, низостью, незначительностью и презренностью. **10.** Что глупее, что немощнее, чем Божье требование кровавых жертвоприношений и чадящих всесожжений?[5] Что немощнее, чем очищение чаш[6] и лож?[7] Что позорнее, чем дополнительное бесчестье[8] для уже пристыженной плоти?[9] Что столь же низко, как назначение возмездия, равного по силе преступлению?[10] Что столь же презренно, как ограничения в пище?[11] Насколько мне известно, любой еретик осмеивает весь Вет-

[1] См.: *1 Кор.* 1: 25.

[2] В греческом тексте Послания: *τὰ μὴ ὄντα.*

[3] См.: *1 Кор.* 1: 27–28.

[4] Modicum et ignobile et contemptibile. Выше: inhonesta et minima et contemptibilia.

[5] Ср.: *Лев.* 1: 1–17.

[6] Ср.: *Лев.* 6: 28; 15: 12.

[7] Grabattorum, ср.: *Мк.* 7: 4, где употреблена форма *κλινῶν/ lectorum*. Слово *κράβαττος/ grabatus* в Новом Завете встречается 11 раз: *Мк.* 2: 4, 9, 11–12; 6: 55; *Ин.* 5: 8–11; *Деян.* 5: 15; 9: 33, где говорится о ложах парализованных и больных. В Септуагинте слово *κράβαττος* не встречается.

[8] Ср.: *Быт.* 17: 10–14.

[9] Ср.: *Быт.* 3: 19.

[10] Ср.: *Исх.* 21: 23–25.

[11] Ср.: *Лев.* 11: 1–47.

хий Завет. Ибо *глупое мира избрал Бог, чтобы посрамить мудрое*,[1] — бог Маркиона <не сделал> ничего подобного, ибо он не стремится обличать противоположное противоположным — *дабы не хвалилась никакая плоть, чтобы, как написано, кто хвалится, хвалился в Боге*.[2] В каком? Конечно, в Том, Который предписал это. Если только Творец не предписал нам хвалиться в боге Маркиона.

Глава 6
О сокрытой мудрости, о предвечности, о князьях мира и тайной славе, о зодчем и Божьем храме, и мирской мудрости, об использовании апостолом речений Творца (*1 Кор.* 2: 6–8, 16; 3: 10, 13–21)

1. Итак, посредством всего этого он показывает, о мудрости какого Бога он глаголет среди совершенных,[3] а именно о мудрости Того, Который отнял мудрость у мудрых и разумение у разумных сделал тщетным,[4] Который сделал глупой мудрость мира,[5] избрав его юродивое и предназначив <его> спасению. Он говорит, что была сокрыта та мудрость,[6] которая пребывала в том, что глупо, ничтожно и низко, которая скрывалась под образами, иносказаниями и загадками, которая должна была открыться впоследствии во Христе, поставленном в свет для народов[7] Творцом, обещавшим через глас Исаии, что Он откроет невидимые и сокрытые сокровища.[8] **2.** В самом деле, трудно представить, чтобы тот бог что-либо сокрыл, который не сде-

[1] См.: *1 Кор.* 1: 27.
[2] См.: *1 Кор.* 1: 29, 31; ср.: *Иер.* 9: 23–24.
[3] Ср.: *1 Кор.* 2: 6.
[4] Ср.: *Ис.* 29: 14.
[5] Ср.: *1 Кор.* 1: 20.
[6] Ср.: *1 Кор.* 2: 7.
[7] Ср.: *Ис.* 49: 6.
[8] Ср.: *Ис.* 45: 3.

лал совершенно ничего, в чем что-либо могло считаться сокрытым. Он сам, если бы существовал, не мог бы скрываться, не говоря уже о каких-либо его таинствах. Но Творец столь же известен Сам, сколь известны и Его таинства, которые явным образом осуществлялись у Израиля, но были темны в своем значении, в которых скрывалась Божья мудрость, предназначенная быть изложенной в свое время среди совершенных <людей>, утвержденная, однако, в замысле[1] Божьем прежде веков.[2] **3.** Кому же принадлежат века, если не Творцу? Ведь если века составлены из времен, времена же сколочены из дней, месяцев и лет, а дни, месяцы и годы знаменуются принадлежащими Творцу солнцами, лунами и созвездиями, для этого Им <и> поставленными, — ибо Он говорит: *И будут для знамений месяцев и лет*,[3] — то явствует, что и века принадлежат Творцу, и все, о чем говорится как об утвержденном прежде веков, принадлежит не кому иному, как Тому, Кому и века. **4.** Или <, если Маркион с этим не согласен,> пусть докажет, что у его бога имеются века, пусть покажет сам мир, в котором они считаются <проходящими>, некий сосуд времен и какие-нибудь их знамения или орудия.[4] Если ничего не показывает, я возвращаюсь к своему вопросу: почему <бог Маркиона> утвердил нашу славу прежде веков[5] Творца? Он мог бы казаться утвердившим прежде веков ту <славу>, которая была бы открыта <им> при начале века. Но поскольку он делает это, когда уже почти истекли все века Творца, он оказывается напрасно утвердившим прежде веков, а не в их пределах то, что собирался открыть почти после <окончания> веков. **5.** Ведь поспешность в установлении не соответствует тому, кому принадлежит медлительность в откровении. Творцу же подходит и то, и другое: и прежде веков уста-

[1] Proposita vero in proposito.

[2] Ср.: *1 Кор.* 2: 7.

[3] См.: *Быт.* 1: 14.

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи непонятное слово *ortaneorum*. Oehlerus: «их порядок».

[5] Ср.: *1 Кор.* 2: 7.

новить, и в конце веков открыть, ибо то, что установил и открыл, Он подавал в середине веков в образах, загадках и иносказаниях. Но так как <апостол> прибавляет относительно нашей славы, что ее никто из князей этого века не познал — впрочем, если бы они познали, никогда не распяли бы Господа славы,[1] — еретик доказывает, что князья этого века Господа ***,[2] т. е. Христа другого бога, распял[и],[3] дабы и это обратить против Творца. **6.** Что ж, тому, кому мы выше показали, из-за чего нашу славу следует мыслить[4] как происходящую от Творца, должно показаться решенным делом, что слава, бывшая в тайне у Творца, закономерно оказывается неизвестной всем силам и властям Творца — так как и слугам не позволено знать замыслы господ, не говоря уже о тех ангелах-отступниках и о самом главе отступничества, дьяволе, — дабы я мог настаивать на том, что они вследствие вины были еще более удалены от всякого знания установлений Творца.[5] **7.** Но уже и мне не подобает истолковывать как силы и власти Творца «князей этого века», ибо апостол приписывает последним незнание <Господа славы>.[6] Ведь[7] и согласно нашему Евангелию, сам дьявол узнал Иисуса при искушении,[8] и,

---

[1] Ср.: *1 Кор.* 2: 8.

[2] Здесь Крейманн предполагает лакуну: «его должны обозначать, Творца, Который Господа славы» = «под князьями этого века следует понимать Господа, Творца, Который Господа славы».

[3] Конъектура Крейманна: «распял». В рукописи: «распяли» («князья этого века Господа, т. е. Христа другого бога, распяли»). Согласно одной из конъектур: «что не принадлежат Творцу князья этого века — <злые ангелы (или силы и власти)>, которые распяли Господа славы, т. е. Христа другого бога».

[4] Крейманн предполагает здесь порчу текста.

[5] Тертуллиан, таким образом, показывает, что неосведомленность бесов о христианской славе объясняется их удаленностью от Творца, а не принадлежностью Христа неведомому богу.

[6] Ср.: *1 Кор.* 2: 8.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Но».

[8] Ср.: *Мф.* 4: 1–11.

согласно общему <с еретиками> Писанию, нечистый дух знал, что Он — Святой Божий, что Он зовется Иисусом и что Он пришел на их (бесов) погибель.[1] Также притча о том сильном с оружием, которого одолел другой, более мощный, и завладел его снаряжением,[2] ***,[3] если понимается у Маркиона как притча о Творце, то не мог Творец ни пребывать и далее в невéдении относительно Господа[4] славы, будучи побеждаемым Им, ни распять на кресте Того, с Кем был не в состоянии справиться; и остается <предположить>, что — по моему мнению, это правдоподобно — силы и власти Творца распяли Господа[5] славы, своего Христа, зная <Его>, с тем отчаянием и избытком злобы, с каким погрязшие в преступлениях рабы, не колеблясь, убивают своих хозяев; ведь написано у меня,[6] что сатана вошел в Иуду.[7] **8.** Согласно же Маркиону, и апостол в этом месте[8] не позволяет приписывать силам Творца невéдение в отношении Господа славы; ведь он (апостол) не желает, чтобы они понимались под «князьями этого века».[9] А если, как кажется, он сказал не о духовных началах, то, стало быть, он сказал о земных властях: о первом народе, конечно, не включаемом в состав язычников, о самих его владыках, о царе Ироде, а также о Пилате и о том, посредством кого более могущественная власть этого века, римское величие, осу-

[1] Ср.: *Лк.* 4: 34.

[2] Ср.: *Лк.* 11: 21–22.

[3] Здесь Крейманн предполагает лакуну: «если понимается как притча о дьяволе, то свидетелем того, что Господь был им узнан, служит она сама».

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Бога».

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Бога».

[6] Т. е. в признаваемой Тертуллианом версии Евангелия от Луки.

[7] Ср.: *Лк.* 22: 3.

[8] Т. е. в *1 Кор.* 2: 8.

[9] Гарнак замечает: «Следовательно, он видел в них земных владык (weltliche Machthaber)» (*Harnack A., von.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921. S. 130).

ществляет руководство. **9.** Таким образом, когда рушатся доказательства противоположной стороны,[1] воздвигаются наши объяснения.[2] Но ты все еще настаиваешь на том, что наша слава принадлежит твоему богу и сохраняется у него втайне. А почему все еще и <твой> бог, и <твой> апостол опираются на одно и то же Писание? Что заставляет его (т. е. апостола) повсюду обращаться к изречениям пророков? Ибо *кто познал мысль Господа и кто был ему советником?*[3] Это <слова> Исаии.[4] Что ему (т. е. апостолу твоего бога) до ссылок на слова нашего Бога? **10.** В самом деле, <читая> утверждение <апостола>, говорящего о себе как о разумном зодчем,[5] мы обнаруживаем, что так Творцом через Исаию назван основатель божественного учения. Ведь говорит: *Отниму у Иудеи*, — среди прочего и, — *мудрого зодчего.*[6] Разве тогда не[7] получил сам Павел предназначение быть отнятым от Иудеи, т. е. от иудаизма, для сооружения христианства, грядущий положить единое основание, которое есть Христос? Поскольку и об этом говорит Творец через того же самого пророка: *Вот, я полагаю в основание Сиона камень драгоценный, славный, и тот, кто уверует в него, не по-*

[1] Речь, очевидно, идет, в том числе, и о призванном скомпрометировать Творца доказательстве того, что князья этого века, не ведая, распяли Христа, принадлежащего якобы иному богу.

[2] Объяснения Тертуллиана: во-первых, хотя замыслы Творца могут быть неизвестными властям и силам этого века (т. е. демонам), они распяли Христа, своего Владыку, зная Его; во-вторых, сам Маркион считает, что под не узнавшими Христа князьями века подразумеваются не власти и силы века. Следовательно, под этими князьями следует понимать земные власти, в том числе не имеющего никакого отношения к иудаизму римского императора.

[3] См.: *Ис.* 40: 13; ср.: *1 Кор.* 2: 16.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Это — Исаия».

[5] Architectus prudens. Ср.: *1 Кор.* 3: 10 (*σοφὸς ἀρχιτέκτων*).

[6] Sapiens architectus. См.: *Ис.* 3: 1–3 (*σοφὸς ἀρχιτέκτων*).

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «разве тогда».

стыдится.[1] **11.** Разве только Бог провозглашал Себя <здесь> строителем земного сооружения, чтобы <из этих Его слов> нельзя было заключить, что Он указывает на Своего Христа, Которому предстояло стать основанием для верующих в Него. Если в зависимости от того, как каждый будет строить на этом основании — речь идет о создании достойного или недостойного учения, — его дело будет проверено посредством огня, если вознаграждение ему будет выплачено посредством огня,[2] то <таковой образ действий> принадлежит Творцу, так как посредством огня вершится суд[3] над нашим[4] сооружением, конечно, возведенным на Его основании, т. е. на Его Христе. *Неужели вы не знаете, что вы являетесь храмом Божьим и в вас обитает Дух Божий?*[5] Если человек является принадлежностью, произведением, образом и подобием[6] — и плотью благодаря земле, и душой благодаря дыханию[7] — Творца, то, стало быть, бог Маркиона целиком пребывает в том, что ему не принадлежит; если же это не так, то мы являемся храмом Творца.[8] **12.** *И если кто разорит храм Божий, <сам> будет разорен*,[9] — конечно, Богом храма. Угрожая мстителем, <апостол> угрожал Творцом. *Будьте глупыми, чтобы быть мудрыми*.[10] Почему? *Ибо мудрость мира сего есть глупость у Бога*.[11] У какого Бога? Если прежде сказанное не подводит нас к пониманию этого, то хорошо <для нас>, что и здесь

---

[1] См.: *Ис.* 28: 16.

[2] Ср.: *1 Кор.* 3: 13–15.

[3] Суд — дело Творца, а не бога Маркиона.

[4] Конъектура. В рукописи: «вашим».

[5] См.: *1 Кор.* 3: 16.

[6] Ср.: *Быт.* 1: 26.

[7] Ср.: *Быт.* 2: 7.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «если мы не являемся храмом Творца».

[9] См.: *1 Кор.* 3: 17.

[10] См.: *1 Кор.* 3: 18.

[11] См.: *1 Кор.* 3: 19.

<апостол> прибавил: *Ибо написано: уловляющий мудрых в их порочности*;[1] и опять: *Господь знает помышления мудрых, что они (помышления) суетны*.[2] **13.** Ведь нами для всех случаев будет установлено, что он (т. е. апостол) не мог пользоваться никаким речением Того Бога, Которого он должен был[3] ниспровергать, если он <при этом> не учил в Его интересах. *Итак*, — говорит, — *пусть никто не хвалится в человеке*.[4] И это соответствует учению Творца: *Несчастен человек, который надеется на человека*,[5] и: *Лучше полагаться на Бога, чем полагаться на человека*;[6] таким образом, и хвалиться <лучше Богом, чем человеком>.

Глава 7
Замечания по поводу отдельных мест из 4-й, 5-й, 6-й, 7-й, 8-й, 9-й и 10-й глав 1 Послания к Коринфянам

1. И осветит сокрытое во мраке[7] — конечно, через Христа — Тот, Кто обещал, что Христос станет светом для язычников,[8] и Кто[9] назвал Самого Себя светильником, испытывающим почки и сердца.[10] От Того будет и похвала каждому,[11] от Кого и противоположное похвале, как от Судии. «Конечно, — говоришь ты, — он (апостол) хотя бы здесь под "миром" понимает Бога мира, заявляя: *Мы сделались зрелищем для мира, и для ангелов, и для людей*,[12] — ибо, если бы

---

[1] См.: *1 Кор.* 3: 19; ср.: *Иов.* 5: 13.
[2] См.: *1 Кор.* 3: 20; ср.: *Пс.* 94/93: 11.
[3] По мнению Маркиона.
[4] См.: *1 Кор.* 3: 21.
[5] См.: *Иер.* 17: 5.
[6] См.: *Пс.* 118/117: 8.
[7] Ср.: *1 Кор.* 4: 5.
[8] Конъектура Крейманна. В рукописи: «освещений». Ср.: *Ис.* 42: 6.
[9] Конъектура Крейманна. В рукописи: «также».
[10] Ср.: *Притч.* 20: 27; *Иер.* 11: 20.
[11] Ср.: *1 Кор.* 4: 5.
[12] См.: *1 Кор.* 4: 9.

словом *мир* он обозначил людей мира, он не упомянул бы после и людей». Наоборот, чтобы ты не мог так рассуждать, провидение Святого Духа показало, какой смысл апостол вложил в слова: *Мы сделались зрелищем для мира: для ангелов*, которые служат миру, и *для людей*, которым они служат. **2.** Побоялся, надо думать, муж столь великой твердости, чтобы не сказать, Святой Дух, особенно обращаясь в Послании к сыновьям, которых <сей муж> породил в Евангелии,[1] открыто назвать Бога мира, против <Которого> он мог бы казаться проповедующим, лишь делая это явно. Я не утверждаю, что <апостолу именно> в соответствии с Законом Творца[2] был неприятен человек, имевший жену своего отца[3] — пусть он последовал правилу народной и<ли> государственной религии,[4] — но когда он осуждает его на предание сатане,[5] оказывается глашатаем Бога, Который осуждает. Неважно и то, какой смысл <апостол> вложил в слова: *На погибель плоти, дабы был спасен дух в день Господень*,[6] — лишь бы он выносил приговор и о гибели плоти, и о спасении духа и, повелевая «устранить зло из среды»,[7] напоминал об очень часто звучащем приговоре Творца.[8] **3.** *Очистите старую закваску, чтобы вам стать новым тестом, так как вы являетесь опресноками.*[9] Следовательно, опресноки были нашими образами у Творца. Так и: *Христос, Пасха наша, был заклан.*[10] Почему Христос —

---

[1] Ср.: *1 Кор.* 4: 15.

[2] Ср.: *Лев.* 18: 8; *Втор.* 22: 30; 27: 20.

[3] Ср.: *1 Кор.* 5: 1.

[4] Там же.

[5] Ср.: *1 Кор.* 5: 5.

[6] Там же.

[7] Ср.: *1 Кор.* 5: 2, 13.

[8] В похожих местах (*Втор.* 13: 6 (согласно Септуагинте) / 5 (согласно Синодальному переводу); 17: 7; 21: 21; 22: 21, 24) в Септуагинте — ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, в *1 Кор.* 5: 2 — ἐκ μέσου ὑμῶν. В Септуагинте ἐκ μέσου ὑμῶν в *Быт.* 35: 2 и *1 Цар.* 7: 3.

[9] См.: *1 Кор.* 5: 7.

[10] Там же.

Пасха, если Пасха не была образом Христа по сходству спасительной крови агнца и[1] Христа? Почему к нам и к Христу он применил сравнения с торжествами[2] Творца, если они не были наши? **4.** Отвращая же нас от разврата, <апостол> делает явным воскресение плоти. *Тело*, — говорит,— *не для разврата, но для Господа, и Господь для тела*,[3] — «как храм для Бога и Бог для храма».[4] Стало быть, храм погибнет для Бога и Бог для храма? Однако ты видишь: <Того,> Которого Бог[5] воскресил и <Который> воскресит нас,[6] <Он> воскресил также в теле, ибо тело для Господа и Господь для тела. И хорошо, что он прибавляет: *Разве вы не знаете, что тела ваши суть члены Христа?*[7] Что скажет еретик? Члены Христа, которые уже нам не принадлежат,[8] не воскреснут? Ибо мы куплены за большую цену.[9] **5.** Ясно, что цена отсутствовала, если Христос был призраком и не владел никаким телесным имуществом, которым бы Он рассчитался за наши тела. Следовательно, и Христос обладал тем, что дает возможность нас выкупить, и — если Он за нечто великое выкупил эти тела, в отношении которых нельзя допускать[10] разврат как в отношении уже Христовых, а не наших членов — Он, конечно, сохранит для Себя целым то, что приобрел за большую плату. И как теперь мы прославим Бога, как мы будем носить Его в теле,[11] которому

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и агнца Христа».

[2] Об одном из основных иудейских праздников, Празднике опресноков (Пасхе), см.: *Исх.* 23: 15; 34: 18.

[3] См.: *1 Кор.* 6: 13.

[4] Интерполяция Маркиона, представляющая собой измененные слова из *1 Кор.* 6: 19.

[5] Интерпретация Крейманна. В рукописи: «Господь».

[6] Ср.: *1 Кор.* 6: 14.

[7] См.: *1 Кор.* 6: 15.

[8] Ср.: *1 Кор.* 6: 19.

[9] Ср.: *1 Кор.* 6: 20.

[10] Конъектура Крейманна. Согласно другой конъектуре: «совершать».

[11] Ср.: *1 Кор.* 6: 20.

предстоит погибнуть? **6.** Пришло время начать спор о браке, который Маркион запрещает с бóльшим упорством, чем апостол. Ибо апостол, даже если он отдает предпочтение благу воздержания, однако допускает заключение брака и пользование его плодами и скорее советует оставаться в браке, чем разводиться.[1] Действительно, Христос запрещает развод,[2] Моисей же разрешает:[3] Маркион, лишая всех форм сожительства <своих> верных — ведь не имеет значения, как обстоит дело с его новообращенными, — предписывая развод прежде брака, чьей воле следует: Моисея или Христа? **7.** Но и апостол,[4] предписывая женщине не уходить от мужа или, если она ушла, оставаться безбрачной или же примириться с мужем,[5] и развод допустил, не исключив его полностью, и брак одобрил, запретив сначала его расторгать и пожелав восстановить случайно расторгнутый. А какие <апостол> приводит основания для воздержания? **8.** *Ибо время сокращено.*[6] А я-то подумал: «Ибо в Христе <пребывает> иной бог». И, однако, от Того происходит сокращение времени, от Кого будет и то, что соответствует сокращению. Никто не поступает в соответствии с чужим временем. Ничтожным, Маркион, ты делаешь своего бога, которого в чем-то ограничивает время Творца. Конечно, предписывая, что *только в Господе* следует выходить замуж,[7] дабы никто из верных не заключал брак с язычником, <апостол>

---

[1] Ср.: *1 Кор.* 7: 10, 27.

[2] Ср.: *Мф.* 5: 32; 19: 9; *Лк.* 16: 18.

[3] Ср.: *Втор.* 24: 1–2.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Христос».

[5] Ср.: *1 Кор.* 7: 10–11.

[6] См.: *1 Кор.* 7: 29, букв.: Quia tempus in collecto est. Ср.: *Tert.* Apol., 26, 1: «Не Тот ли установил переход господства от одних к другим в отведенные для этого времена в этом веке, Который был прежде всякого времени и создал век как тело времен (qui ante omne tempus fuit et saeculum corpus temporum fecit)». О «сосуде времен (vas temporum)» говорилось выше, см.: Adv. Marc., V, 6, 4.

[7] Ср.: *1 Кор.* 7: 39.

поддерживает Закон Творца, запрещающего браки с иноплеменниками.[1] **9.** *Но хотя и есть те, которые называются богами, или на небесах, или на земле*,[2] — ясно, что он подразумевает: не то, что они якобы действительно есть <боги>, но <он сказал так,> потому что есть те, которые так называются, хотя они не есть <боги>. Ведь он начал с идолов, намереваясь рассуждать об идоложертвенном: *Мы знаем, что идол — ничто*.[3] Но даже Маркион не отрицает, что Творец — Бог. Следовательно, не может казаться, что апостол поместил Творца среди тех, которые называются богами, но, однако, не являются ими, так как, даже если бы они ими были, *у нас* был бы *один Бог-Отец, от Которого всё*.[4] <От Кого у нас всё >, если не от Того, Кому всё принадлежит? Что же это? Об этом тебе было сказано выше: *Всё ваше есть, Павел ли, или Аполлос, или Кифа, или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее*.[5] **10.** Тем основательнее он делает Богом всего Творца, от Которого и мир, и жизнь, и смерть, не могущие принадлежать иному богу. От Него, следовательно, среди прочего и Христос. Уча, что каждый должен жить в достатке своим трудом,[6] он предпослал примеры[7] воинов, пастухов, крестьян, но не было в них[8] божественной убедительности. Тогда он против воли ссылается на Закон Творца, который ниспровергал[9] — ведь у него не было ничего подобного от его бога, — и говорит: *Молотящему быку не завязывай рот*,[10] — и добавляет:

---

[1] Allophylorum nuptias. Ср.: *Исх*. 34: 15–16.

[2] См.: *1 Кор*. 8: 5.

[3] См.: *1 Кор*. 8: 4.

[4] См.: *1 Кор*. 8: 6.

[5] См.: *1 Кор*. 3: 22.

[6] Ср.: *1 Кор*. 9: 3–10.

[7] Согласно другому прочтению: «уча, что каждый должен жить своим трудом, достаточно <обоснованно> предпослал примеры».

[8] «в них (т. е. примерах)» — конъектура Крейманна. В рукописи: «той».

[9] Сказано с иронией.

[10] См.: *1 Кор*. 9: 9; ср.: *Втор*. 25: 4.

Неужели для Господа важны быки?[1] *** благосклонного[2] ради людей даже по отношению к быкам? *Ибо это написано*, — говорит, — *ради нас*.[3] **11.** Следовательно, <апостол>, говоря: *Ибо это написано ради нас*, — подтвердил, как мы считаем, иносказательность Закона и его покровительство живущим по Евангелию, и вследствие этого — принадлежность проповедников Евангелия не Кому иному, как Тому, Кому принадлежит и предвидевший их Закон. Но <апостол> не пожелал воспользоваться силой Закона, так как предпочел работать даром.[4] Это он отнес к своей славе, отрицая, что кто-нибудь уничтожит ее,[5] а не к ниспровержению Закона, дальнейшее использование которого кем-либо другим он одобрил. **12.** Но вот, слепой Маркион преткнулся о скалу,[6] из которой *пили* в пустыне *отцы наши*.[7] Ведь если той скалой был Христос[8] — конечно, принадлежащий Творцу, Которому принадлежал и народ, — то для чего <апостолу> было толковать образ чуждого таинства? Не для утверждения ли того, что древние <деяния> символизировали происхождение Христа от этого народа? В самом деле, собираясь изложить дальнейшую судьбу народа, <апостол> предпосылает: *Но эти вещи сделались примерами для нас*.[9] **13.** Скажи мне, были ли они даны людям в качестве примеров иного и притом неизвестного бога Творцом, или иной бог позаимствовал примеры у чуждого и притом враж-

---

[1] См.: *1 Кор.* 9: 9.

[2] Крейманн предполагает здесь лакуну: «конечно, чтобы показать Господа благосклонным».

[3] См.: *1 Кор.* 9: 10.

[4] Ср.: *2 Кор.* 11: 7; *1 Кор.* 9: 7–18.

[5] Ср.: *1 Кор.* 9: 15.

[6] In petram offendit. Ср.: «Камень преткновения и скала соблазна (lapis offensionis et petra scandali)» (*1 Петр.* 2: 8 (согласно греческому тексту и Вульгате) / 7 (согласно Синодальному переводу) и *Ис.* 8: 14, согласно Вульгате).

[7] См.: *1 Кор.* 10: 4; ср.: *Исх.* 17: 6.

[8] Ср.: *1 Кор.* 10: 4.

[9] См.: *1 Кор.* 10: 6.

дебного Бога? Пугает ли меня <бог Маркиона> в своих интересах с помощью того, что[1] он лишает моей веры, <или>[2] <его> Противник (т. е. Творец) сделает меня более близким к нему? Если я теперь согрешу так же, как и <еврейский> народ,[3] претерплю ли то же самое или нет? Но если не то же самое, то напрасно предлагает мне бояться того, что я не испытаю. Претерплю же я со стороны кого? Если со стороны Творца, то <претерплю ли я то,>[4] чем Он обычно карает? И как может быть, чтобы Он наказывал согрешившего против Своего соперника, а не оказывал ему, напротив, поддержку, будучи Богом-Ревнителем? Если со стороны того бога, — но он не умеет наказывать. Таким образом, все это предложение апостола оказывается лишенным всякого смысла, если оно не для *[5] учения Творца. **14.** Наконец, и заключение у апостола соответствует его вступлению: *Каким же образом это произошло с ними, было написано для предостережения нам, при которых пришло завершение веков*.[6] О, Творец, уже предвидящий чуждых <Ему> христиан и увещевающий их! Я пропускаю теперь подобное тому, о чем уже шла речь ранее; некоторое же рассмотрю вкратце. Великое доказательство в пользу другого бога — разрешение вкушать все продукты вопреки Закону![7] Словно и мы сами не признаём, что бремена Закона сняты, но <сняты> Тем, Кто их возложил, Кто пообещал обновление. Так и Тот, Кто изъял <из употребления определенную> пищу, возвратил

---

[1] Крейманн считает, что эти местоимения среднего рода. Другое понимание текста: «<Бог Маркиона> устрашает меня в своих интересах с помощью Того, Которого лишает моей веры? <Его> противник (т. е. Творец) сделает меня более расположенным к нему?»

[2] Вставка Крейманна.

[3] Ср.: *1 Кор.* 10: 7–10.

[4] Такое понимание предлагает Крейманн.

[5] Крейманн предполагает здесь лакуну: «подтверждения», т. е.: «если оно не служит подтверждению учения Творца».

[6] См.: *1 Кор.* 10: 11.

[7] Ср.: *1 Кор.* 10: 25.

предоставленное Им изначально.[1] Впрочем, если бы существовал некий иной бог, ниспровергатель нашего Бога, то он прежде всего запретил бы своим <последователям> питаться из запасов <своего> Противника.

Глава 8
О поведении в церкви мужчин и женщин и о духовных дарах (*1 Кор.* Гл. 11–14)

1. *Глава мужа — Христос.*[2] Какой Христос? Тот, который не является полновластным создателем мужа? Ведь слово «глава» <апостол> употребил, имея в виду власть;[3] власть же будет принадлежать не кому другому, как полновластному создателю. Далее, глава какого мужа? Разумеется, того, о ком <апостол> прибавляет: *Ибо муж не должен покрывать главу, поскольку является образом Божьим.*[4] Следовательно, если он является образом Творца — ведь Тот, подразумевая Христа, Свое Слово, грядущего стать Человеком, говорит: *Сделаем человека по образу и подобию Нашему,*[5] — то как я могу иметь главой иного, а не Того, Чьим образом являюсь? **2.** Ведь так как я являюсь образом Творца, то нет во мне места для иного главы. А почему женщина должна будет иметь власть над главой?[6] Если потому, что она создана от мужа и ради мужа, согласно установлению Творца, то в этом случае апостол также не оставил без внимания правила Того, на основании установления Которого истолковывает основания <этих> правил. <Апостол> добавляет так-

[1] Ср.: *Быт.* 2: 16.

[2] См.: *1 Кор.* 11: 3.

[3] Игра слов: «создатель» — auctor, «власть» — auctoritas. «Тот, который не является автором мужа? Ибо слово "глава" <апостол> употребил, имея в виду авторитет».

[4] См.: *1 Кор.* 11: 7.

[5] См.: *Быт.* 1: 26.

[6] Ср.: *1 Кор.* 11: 10.

же: *Ради ангелов*.[1] Каких? Т. е. чьих? Если отступников Творца, то <добавляет сие> с полным основанием, дабы то лицо,[2] которое их соблазнило,[3] несло некий знак благодаря одеянию смирения и затемнения красоты. Если же ради ангелов другого бога, то чего он боится, если даже сами маркиониты женщин не домогаются? **3.** Мы уже часто показывали, что ереси у апостола изображены как нечто дурное среди дурного[4] и что нужно признавать достойными тех, которые избегают ересей как зла. Точно так же мы, говоря по поводу Евангелия, уже доказали при помощи <самого> таинства хлеба и крови истинность Тела и Крови Господа,[5] опровергнув их призрачность, согласно Маркиону; но и о том, что любое упоминание о суде[6] указывает на Творца как на Бога-Судию, речь шла почти на каждой странице этого труда. **4.** Теперь о духовных <дарах>.[7] Я заявляю, что и они обещаны ***[8] Творцом в отношении Христа, <заяв-

---

[1] Там же.

[2] Речь идет о женских лицах.

[3] Здесь мы встречаемся с буквальным пониманием *Быт.* 6: 2: «...тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал». Подобная интерпретация данного места Библии многим обязана книге Еноха. Тертуллиану было близко такое объяснение падения ангелов. В трактате «О девичьих покрывалах» сказано: «Мы читаем, что ангелы отпали от Бога и неба из-за вожделения к женщинам (ob concupiscentiam feminarum)» (*Tert.* De virg. vel., 7, 2). Климент Александрийский в «Педагоге» (*Cl.* Paed., III, 14, 2) называл падших ангелов «оставившими Божью красоту из-за красоты тленной и упавшими с небес на землю». Согласно Лактанцию (*Lact.* Div. Inst., II, 15), на общение с женщинами ангелов подбил дьявол. Об ангелах, плененных женской красотой, вступивших в браки со смертными и породивших гигантов, говорит Сульпиций Север в «Хронике» (I, 2, 7–8).

[4] Ср.: *1 Кор.* 11: 17–18.

[5] Ср.: *1 Кор.* 11: 23–27.

[6] Ср.: *1 Кор.* 11: 29.

[7] Ср.: *1 Кор.* 12: 1.

[8] Крейманн предполагает здесь лакуну: «и Им же предоставлены».

ляю так,> опираясь на то заранее закрепленное положение, весьма, думаю, справедливое, согласно которому предоставление должно считаться делом не кого иного, как Того, обетование Которого является признанным. Исаия возвестил: *Произойдет ветвь от корня Иессея, и цветок [от корня]*[1] *поднимется от ветви, и почиет на Нем Дух Божий*.[2] Затем перечисляет Его виды: *Дух мудрости и понимания, дух совета и силы, дух узнавания и благоговения, дух страха Божьего наполнит его*.[3] Ибо, используя образ цветка, он указывает на Христа, грядущего произойти от совершенной ветви из корня Иессея, т. е. от Девы[4] из рода Давида, сына Иессея; в сем Христе должна была пребывать вся сущность Духа не так, словно ей предстояло впоследствии достаться Тому, Кто <на самом деле и так> всегда был Духом Божьим, даже и до воплощения, — дабы на этом основании ты не доказывал, что пророчество относится к тому Христу,[5] которому предстояло получить Дух своего Бога только как человеку, <происходящему> исключительно из рода Давидова, — но потому, что с тех пор, как Он воссиял во плоти, принятой от корня Давидова, все действие духовной благодати неизбежно стало почивать на Нем, а у иудеев прекратилось и закончилось, **5.** о чем и само положение вещей свидетельствует, поскольку с тех пор нет среди них (иудеев) дыхания Духа Творца, отнят у Иудеи мудрый и разумный зодчий[6] и советчик, и пророк,[7] чтобы было так: *Закон и пророки до Иоанна*.[8] Узнай теперь, каким образом <апостол> провозгласил, что от взятого на небо Христа снизойдут дары:[9] *Поднялся на*

[1] Интерполяция, по мнению Кройманна.
[2] См.: *Ис.* 11: 1–2.
[3] См.: *Ис.* 11: 2–3.
[4] Игра слов: «Ветви <...> Девы <...>» — «virga <...> Virgine <...>».
[5] Христу Творца, который, по мнению Маркиона, еще не пришел.
[6] Sapiente et prudente architecto.
[7] Ср.: *Ис.* 3: 1–3.
[8] См.: *Лк.* 16: 16.
[9] Charismata. Ср.: *1 Кор.* 12: 4.

высоту, — т. е. на небо; *плененным увел плен*, — т. е. смерть или человеческое рабство; *дал даяние*[1] *сыновьям человеческим*,[2] — т. е. подарки,[3] которые мы называем дарами. Он изящно говорит «сыновьям человеческим», а не просто «людям», являя нас сыновьями человеческими, т. е. человеческими поистине, апостольскими. **6.** Ибо <Павел> говорит: *В Евангелии я породил вас*,[4] — и: *Сыновья мои, которых я снова рождаю в муках*.[5] Итак, ныне совершилось обетование Духа, данное[6] через Иоиля: *В последние времена*[7] *изолью от Духа Моего на всякую плоть*,[8] *и будут пророчествовать сыновья и дочери их*,[9] *и на рабов и рабынь*[10] *Моих от Духа Моего изолью*.[11] **7.** И, конечно, если последним дням Творец обещал благодать Духа, а Христос в последние дни явился Подателем духовных <даров>, по слову апостола: *Но когда время исполнилось, послал Бог Сына Своего*,[12] — и опять: *Ибо время уже сокращено*,[13] — то явствует и из предвещания о последних временах, что эта благодать Духа относится ко Христу Того, Кто их предвещал. Сравни, наконец,

---

[1] Data.

[2] См.: *Еф.* 4: 8; *Пс.* 68/67: 19.

[3] Donativa.

[4] См.: *1 Кор.* 4: 15.

[5] См.: *Гал.* 4: 19.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «обетование Духа, совершенно данное через Иоиля».

[7] In novissimis temporibus, в Септуагинте: **Καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα** — «И будет после того».

[8] **In** omnem carnem, в Септуагинте: **ἐπὶ πᾶσαν σάρκα**.

[9] В Септуагинте: «ваши».

[10] **Super** servos et ancillas, в Септуагинте: **ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας**.

[11] См.: *Иоил.* 2: 28–29, в Септуагинте: 3: 1–2.

[12] At ubi tempus expletum est. См.: *Гал.* 4: 4. Выше (V, 4, 2) эта цитата имеет иной вид: Cum autem evenit impleri tempus. В оригинале речь идет о полноте времен.

[13] См.: *1 Кор.* 7: 29.

идеи апостола и Исаии. **8.** *Одному*, — говорит <апостол>, — *посредством Духа подается слово мудрости*. Сразу находим дух мудрости и у Исаии. *Другому — слово знания*. Это будет слово понимания и совета. *Иному — вера в Том же Духе*.[1] Это будет дух благоговения и страха Божьего. *Иному — дар исцелений, иному — чудес*. Это будет дух силы. *Иному — пророчество, иному — различение духов, иному — виды языков, иному — толкование языков*, — это будет дух узнавания.[2] **9.** Смотри, сколь согласен апостол с пророком при представлении распределения одного Духа и истолковании особенностей <Его проявлений>. Могу сказать: само то, что <апостол>[3] сравнил единство нашего тела, <существующее (единство)> благодаря многим и различным членам, с совокупностью различных даров,[4] указывает на то, что Господь и человеческого тела, и Святого Духа — Один и Тот же; <Господь,> Который не пожелал, чтобы достоинства даров находились в теле <одного> духа, которые (т. е. достоинства) <членов>[5] Он не поместил и в <одном> человеческом теле; Который научил апостола также предпочтению любви всем дарам[6] в главной заповеди, которую подтвердил и Христос: **10.** *Возлюби Господа всеми внутренностями и всеми силами, и всей душой, и ближнего своего, как самого себя*.[7] И если[8] <апостол> упоминает, что в Законе было написано, что Творец будет говорить другими языками и другими устами,[9] то, так как этим упоминанием он подтверждает дар языков, он не может и здесь казаться подтверждаю-

---

[1] Т. е. «Тем же Духом».

[2] См.: *1 Кор.* 12: 8–10; ср.: *Ис.* 11: 2–3.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Могу сказать, что сам тот, который <...>».

[4] Ср.: *1 Кор.* 12: 12–31.

[5] Вставка Крейманна. Ср.: *1 Кор.* 12: 18–26.

[6] Ср.: *1 Кор.* 13: 1–13.

[7] См.: *Лк.* 10: 27.

[8] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Хотя и <...>».

[9] Ср.: *1 Кор.* 14: 21; *Ис.* 28: 11.

щим иной дар[1] при помощи данного Творцом предвещания. **11.** Равным образом, <апостол,> предписывая женщинам[2] молчание в церкви, дабы они ничего не говорили, по крайней мере, с целью учения[3] — впрочем, он уже показывает, налагая даже на пророчествующую женщину[4] покров,[5] что и они имеют право пророчествовать, — власть господствовать над женщиной[6] получает из Закона,[7] который, как я уже однажды сказал, он не должен был рассматривать иначе, чем для его ниспровержения. **12.** Но, чтобы нам уже закончить тему духовных <даров>, само существующее положение вещей должно будет показать, кто из нас опрометчиво приписывает <эти дары> своему Богу и может ли нашей позиции быть противопоставлена следующая: а если и Творец обещал[8] <их> — предназначенных осуществиться в свое время, в своем Христе и в своем народе — для Своего еще не открывшегося Христа, предназначенного лишь для иудеев. Итак, пусть Маркион предъявит дары[9] своего бога: каких-нибудь пророков, которые, однако, говорили бы не в соответствии с человеческим чувством, но в соответствии с Божьим Духом, которые бы и будущее предвещали, и делали явным скрытое в сердце;[10] пусть <Маркион> явит какой-нибудь псалом,[11] какое-нибудь видение, какую-нибудь молитву, но только духовную, в экстазе, т. е. в безумии, если <к этому> было прибавлено и истолкование языка;

---

[1] Т. е. дар иного бога.

[2] Mulieribus.

[3] Ср.: *1 Кор.* 14: 34–35.

[4] Mulieri.

[5] Ср.: *1 Кор.* 11: 5.

[6] Feminae.

[7] Ср.: *1 Кор.* 14: 34; *Быт.* 3: 16.

[8] Гипотетическое объяснение Маркионом наличия в Ветхом Завете пассажа *Ис.* 11:2–3.

[9] Dona.

[10] Ср.: *1 Кор.* 14: 25.

[11] Ср.: *1 Кор.* 14: 26.

пусть докажет мне, что пророчествует у него также и женщина[1] из его знаменитых отличающихся святостью великих жен;[2] скажу: если все это мною будет представлено с большей легкостью согласующимся, конечно, с правилами, установлениями и наставлениями Творца, то, без сомнения, и Христос, и Дух, и апостол будут принадлежать моему Богу. Желающий запросить мое официальное заявление <об этом> получает его.

Глава 9
О воскресении мертвых; интерпретация 71-го псалма (*1 Кор.* 15: 12–28)

1. Между тем, маркионит ничего подобного не предъявит, <маркионит,> которому[3] тогда также <нужно будет> разъяснить,[4] чей Христос преимущественно еще не открыт: как нужно ожидать моего — Того, Кто изначально был предвещен, так его (т. е. Маркионова) <Христа ожидать> не нужно, ибо он не <был предвещен> изначально. Таким образом, лучше[5] нам верить во Христа грядущего, чем еретику — в какого-либо.[6] **2.** Прежде следует рассмотреть, в

[1] Mulierem.

[2] Feminis. Сказано, разумеется, с иронией. Тертуллиан, приняв в расчет возможное возражение маркионитов, что предсказание *Ис.* 11: 2–3 не имеет отношения к словам апостола Павла о духовных дарах (*1 Кор.* 12: 10), пытается опровергнуть Маркиона на основании того, что у маркионитовотсутствуют упомянутые апостолом дары, присутствующие, очевидно, в монтанистской, истинной, с точки зрения Тертуллиана, Церкви.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «который».

[4] Согласно другому чтению: «который боится уже объявить».

[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «как нужно ожидать моего — Того, Кто изначально был предвещен, так его (т. е. Маркионова) <Христа ожидать> не нужно, ибо он не был <предвещен> изначально. Лучше <...>».

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «никакого».

каком смысле некоторые тогда (т. е. во времена Павла) отрицали воскресение мертвых. Конечно, в том же смысле, в каком и сейчас: потому что всегда отрицается воскресение плоти. Впрочем, многие из мудрецов, отстаивая божественность души, обещают ей спасение, и сам простой народ чтит умерших на основании того предположения, на основании которого надеется, что сохраняются их души; впрочем, очевидно, что тела или сразу огнем, или зверями, или, даже тщательнейшим образом погребенные, истребляются все же временем.[1] Следовательно, если апостол обрушивается на отрицающих воскресение [плоти],[2] то, конечно, он защищает вопреки им то, что они отрицали, а именно воскресение плоти. Это тебе ответ вкратце. **3.** Остальное уже в нагрузку. В самом деле, и само то, что речь идет о воскресении мертвых, требует, чтобы отстаивались собственные значения слов «мертвых» <и «воскресения»>. [Таким образом, слово][3] «мертвое» есть только то, что лишилось души, благодаря которой оно жило; тело есть то, что лишается души и, лишаясь, становится мертвым, таким образом, слово «мертвое» соответствует телу. Далее, если воскресение есть <воскресение> мертвого, а мертвое есть не что иное, как тело, то воскресение будет <воскресением> тела. **4.** Таким образом, и слово «воскресение» заявляет претензию не на что иное, как на то, что пало. Ведь можно сказать, что встало то, что вообще не падало, что ранее всегда лежало. Восстать же может лишь то, что пало; ведь благодаря повторному поднятию — ибо

[1] Ceterum **corpora** aut **ignibus** statim aut **feris** aut etiam diligentissime condita, **temporibus** tamen **aboleri** manifestum est. Любопытное сопоставление: «И уже я труд завершил, который ни Юпитера гнев, ни огонь (ignis),/ни железо (ferrum), ни разрушительная старость не сможет уничтожить (abolere)./Хотя прилетит тот день, который, кроме этого тела (corporis), ни на что/не имеет права <...>» (Ov. *Met.*, XV, 871–874). У Горация в его «Памятнике», послужившем образцом для Овидия, упомянут «бег времен (temporum)» (*Hor.* Od., III, 30, 5).

[2] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[3] Эти слова исключаются издателями, как интерполяция.

оно пало — говорится, что оно восстает (воскресает). Ведь слог вос-[1] всегда указывает на повторное действие. Итак, мы говорим, что тело через смерть падает в землю, как свидетельствует само существующее положение вещей по Закону Творца. Ведь телу было сказано: *Ты — земля и в землю уйдешь*.[2] Таким образом, то, что из земли, вернется в землю; то, что вернется в землю, падает; то, что падает, восстает (воскресает). **5.** *Ибо через человека — смерть и через человека — воскресение*.[3] Здесь под именем человека, который состоит из тела, как мы часто уже утверждали, мне показывается тело Христа. И если мы все так оживляемся во Христе, как умерщвляемся в Адаме,[4] то, поскольку в Адаме мы умерщвляемся телом, неизбежно и во Христе так же [телом][5] оживляемся. Впрочем, сходство не сохраняется, если оживление во Христе смыкается с умерщвлением в Адаме не в одной и той же сущности. Но <апостол> вставляет еще некое замечание о Христе, ради настоящего рассуждения не могущее быть пропущенным. **6.** Ибо <мне> настолько легче будет доказать воскресение плоти, насколько лучше я покажу принадлежность Христа Тому Богу, у Которого верят в воскресение плоти. Когда <апостол> говорит: *Ведь Ему надлежит царствовать, доколе положит врагов Своих под ноги Свои*,[6] — уже при помощи этого показывает Бога Мстителем и на этом основании Тем, Кто обещал Христу следующее: *Садись одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих. Жезл силы пошлет Господь с Сиона и будет господствовать среди врагов Твоих с Тобою*.[7] **7.** Но мне необходимо доказать, что эти Писания, которых нас пытаются

[1] Т. е. ге-. В латинском тексте употреблены слова: *surgere* «подниматься», *resurgere* «вновь подниматься».

[2] См.: *Быт*. 3: 19.

[3] См.: *1 Кор*. 15: 21.

[4] Ср.: *1 Кор*. 15: 22.

[5] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[6] См.: *1 Кор*. 15: 25.

[7] См.: *Пс*. 110/109: 1–2.

лишить и иудеи, говорят в мою пользу. <Иудеи> утверждают, что этот псалом пророчествовал о <царе> Езекии, ибо он сидел справа от Храма и Бог отразил и истребил его врагов;[1] по этой, стало быть, причине и остальные слова: *Прежде утренней звезды из чрева Я родил Тебя*,[2] — обращены к Езекии и относятся к его рождению. Мы издаем Евангелия — некую достоверность которых мы должны уж в этом-то большом труде доказать этим <людям>, — заявляющие о ночном рождении Господа, дабы это было «до утренней звезды», <о ночном рождении,> постигаемом легче и благодаря звезде,[3] и благодаря свидетельству ангела, который возвестил пастухам ночью, что как раз в тот момент родился Христос,[4] и благодаря месту рождения; ведь в гостиницу[5] приходят к ночи. **8.** Пожалуй, существует таинственность в том, что Христос родился ночью, грядущий стать светом истины для мрака невéдения. Да и не сказал бы Бог: *Я родил Тебя*, — если бы не <обращался к> истинному Сыну. В самом деле, даже если <Творец> говорит о всем народе: *Я родил сыновей*,[6] — Он не прибавляет: *из чрева*. Почему же прибавляет: *из чрева*, — совершенно напрасно, словно бы существовало сомнение в том, что кто-нибудь из людей родился из чрева, — если не потому, что желал, чтобы существовало более точное понимание того, что касается Христа: *Из чрева Я родил Тебя*, — т. е. из одного лишь чрева, без семени мужа, приписывая плоти <то, что>[7] от чрева, Духу — то, что от Самого <Духа>? К этим словам прибавляет:[8] *Ты — священ-*

[1] Ср.: *4 Цар.* Гл. 18–19; *Ис.* 37: 14–38.

[2] См.: *Пс.* 110/109: 3.

[3] Ср.: *Мф.* 2: 2, 10.

[4] Ср.: *Лк.* 2: 8–11.

[5] Ср.: *Лк.* 2: 7.

[6] См.: *Ис.* 1: 2.

[7] Вставка Кройманна.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «плоти приписывающий от чрева Дух (им. пад.). Что благодаря Ему Самому здесь и прибавляет <...>».

ник вовек.[1] Езекия же и священником не был, и, даже если бы был, <был бы> не вовек. *По чину*, — говорит, — *Мелхиседека.*[2] **9.** Что Езекии до Мелхиседека, священника Всевышнего, и притом необрезанного, который благословил обрезанного[3] Авраама, уже приняв приношение десятины?[4] Но Христу чин Мелхиседека будет соответствовать, ибо Христос — особый и законный Первосвященник Бога, поставленный тогда понтификом необрезанного священства среди язычников, которым предстояло принять Его с большей легкостью[5] — удостоит, когда, наконец, придет, принятия и благословения обрезанье и род Авраама, которому суждено когда-нибудь признать Его.[6] Имеется и другой псалом, начинающийся таким образом: *Боже, дай суд Твой царю*, — т. е. грядущему царствовать Христу, — *и правду Твою сыну царя*,[7] — т. е. народу Христову. **10.** Ибо сынами Его являются те, которые возрождаются в Нем. Но говорят также, что этот псалом пророчествует Соломону. Однако то, что соответствует одному лишь Христу, не сможет ли доказать, что и остальное относится не к Соломону, но к Христу? *Сойдет*,[8] — говорит, — *словно дождь на руно*[9] *и словно капли, стекающие на*

[1] См.: *Пс.* 110/109: 4.

[2] Там же.

[3] Авраам, тогда звавшийся Аврамом, к моменту встречи с Мелхиседеком (*Быт.* 14: 18–20) еще не был обрезан. Ср.: *Быт.* 17: 23–24. До Тертуллиана такую же ошибку совершает Иустин (*Iust.* Dial., 33).

[4] Ср.: *Быт.* 14: 18–20. Авраам дал Мелхиседеку десятину (*Быт.* 14: 20) после благословения (*Быт.* 14: 19). По всей видимости, Тертуллиан следует за автором Послания к Евреям (*Евр.* 7: 6).

[5] Ср.: *Рим.* 10: 20–21.

[6] Ср.: *Рим.* 11: 26–27.

[7] См.: *Пс.* 72/71: 1.

[8] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Сходит».

[9] Тертуллиан использует текст Септуагинты. В еврейском тексте стоит слово, имеющее значения «скошенный луг» и «срезанная шерсть», встречающееся в Ветхом Завете еще в трех местах (*Втор.* 18: 4, *Ам.* 7: 1; *Иов.* 31: 20).

землю,[1] — описывая его спокойное и незаметное сошествие с неба в плоть. Соломон же, даже если откуда-нибудь спускался, <спускался,> однако, не как дождь, ибо не с неба. Но я всё предложу, что еще более очевидно. **11.** *Будет господствовать*, — говорит, — *от моря до моря и от реки вплоть до концов земли*,[2] — это дано лишь одному Христу; между прочим, Соломон правил одной небольшой Иудеей. *Поклонятся Ему все цари*, — кому все, если не Христу? *И будут служить Ему все народы*,[3] — кому все, если не Христу? *Да будет имя Его вовек*, — чье имя, если не Христа? *Прежде солнца пребудет имя Его*, — ибо прежде солнца — Слово Божье, т. е. Христос. **12.** *И благословятся в Нем все племена* — в Соломоне никакой народ не благословляется, во Христе же всякий. А что, если Его и Богом этот псалом являет? И назовут *блаженным Его*,[4] ибо *Благословен Господь Бог Израиля, Который лишь один творит чудеса. Благословенно имя славы Его, и наполнится вся земля славой Его*.[5] **13.** Соломон, напротив, осмелюсь сказать, даже ту славу, которую имел в Боге, утратил, будучи доведенным женщиной до идолопоклонства.[6] Итак, когда в середине псалма находится также фраза: *Враги Его будут лизать прах*,[7] — конечно, брошенные под ноги Его,[8] — она будет относиться к тому, из-за чего этот псалом я и привел, и отстаивал как говорящий в мою пользу, чтобы подтвердить, что и славу царства, и подчинение врагов в соответствии с установлением Творца получит не кто другой, как Тот, Кого следует считать принадлежащим Творцу.

---

[1] См.: *Пс.* 72/71: 6.
[2] См.: *Пс.* 72/71: 8.
[3] См.: *Пс.* 72/71: 11.
[4] См.: *Пс.* 72/71: 17.
[5] См.: *Пс.* 72/71: 18–19.
[6] Ср.: *3 Цар.* 11: 1–8.
[7] См.: *Пс.* 72/71: 9.
[8] Ср.: *1 Кор.* 15: 25.

Глава 10
О воскресении плоти (1 Кор. 15: 29–57)

1. Возвратимся теперь к воскресению, для доказательства которого и в другом месте — в посвященной ему книге[1] — мы, противодействуя еретикам, сделали достаточно; но и здесь мы не оставляем этот вопрос без внимания ради тех, которым неизвестно то небольшое сочинение. *Что*, — говорит, — *будут делать те, которые крестятся за мертвых, если мертвые не воскресают?*[2] Не имеет значения, что это за обычай: февральские календы, пожалуй, будут соответствовать ему в том, что касается молитв за мертвых.[3] Итак, не начинай сразу клеймить апостола, якобы сделавшегося новым изобретателем <этого обычая> или поручителем за него с той целью, чтобы настолько вернее обосновывать воскресение плоти, насколько те, которые без пользы крестятся за мертвых, делают это из-за веры в воскресение. **2.** Ведь в другом месте <апостол> предстает перед нами в качестве устанавливающего одно крещение.[4] Следовательно, и за «мертвых» креститься означает креститься за «тела» — ведь мы показали, что мертвое — это тело, — ***[5] *что будут делать те, которые крестятся за* тела, *если* тела *не воскресают?* И мы тем более верно занимаем эту позицию, что апостол и второе рассуждение также посвятил телу: *Но скажут некоторые: как воскреснут мертвые? В каком теле придут?*[6] **3.** Ведь

---

[1] В сочинении «О воскресении плоти».

[2] См.: *1 Кор.* 15: 29.

[3] Февральские календы (т. е. первое февраля) здесь метонимически указывают на сам месяц, во время которого римляне воздавали почести усопшим (Ov. *Fast.*, II, 533–570).

[4] Ср.: *Еф.* 4: 5.

[5] Кройманн предполагает здесь лакуну: «чтобы апостол говорил следующее:».

[6] См.: *1 Кор.* 15: 35.

после того, как было доказано воскресение, возможность которого отрицалась, следовало рассмотреть свойство тела, <свойство,> которое недоступно зрению. Но об этом подобает спорить с другими <еретиками>. Ведь Маркион, совершенно отвергая воскресение плоти и обещая спасение лишь душе, поднимает вопрос не о свойстве, но о сущности. Далее, <Маркион> совершенно очевидно обличается и на том основании, что апостол рассуждает относительно свойства тела ради тех, которые говорят: *Как воскреснут мертвые? В каком теле придут?* Ведь он уже объявил, что тело воскреснет, если стал рассуждать о свойстве тела. **4.** Наконец, если он приводит примеры зерна пшеницы или чего-либо подобного, каковым <зернам> Бог дает тело, какое желает, если <апостол> говорит, что у каждого из семян имеется собственное тело, чтобы одна плоть была у людей, другая — у скота и птиц и чтобы были тела небесные и земные, и одна слава у солнца, иная — у луны и иная — у звезд,[1] — разве он не предвещает плотское и телесное воскресение, которое он утверждает посредством плотских и телесных примеров? Разве он не от лица Того также Бога обещает его, у Которого берет примеры? *Так и воскресение*,[2] — говорит. **5.** Каким образом? Как и зерно, тело сеется, тело воскресает. Наконец, разложение тела в землю он назвал сеянием, ибо *сеется в тлении* ***[3] *в почет, в силу*.[4] Чему свойственно то, что происходит при разложении, тому свойственно и то, что происходит при воскресении, т. е. телу. [Так и зерно.][5] Впрочем, если ты у воскресения отнимаешь тело, которое ты отдал разложению, в чем будет заключаться различие результата? Поэтому, если *сеется* <*тело*> *душевное*,[6] *восстает духов-*

[1] Ср.: *1 Кор.* 15: 37–41.

[2] См.: *1 Кор.* 15: 42.

[3] Крейманн предполагает здесь пропуск: «в бесчестии, в немощи, восстает же в нетление».

[4] См.: *1 Кор.* 15: 42–43.

[5] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «душа».

ное,[1] то — хотя душа или дух располагает неким собственным телом, чтобы могло казаться, что душевное тело означает душу и духовное тело — дух — он не говорит по этой причине, что душа станет в воскресении духом, но что тело, которое, рождаясь с душой и живя благодаря душе, может называться душевным, будет духовным, когда благодаря духу восстает в вечность. **6.** Одним словом, если не душа, но тело сеется в тлении, когда разлагается, в землю, то уже не душа будет душевным телом, но плоть, которая была душевным телом, если духовное возникает из душевного, как он и ниже говорит: *Не духовное первое*[2] ***.[3] Для обоснования этого он говорит чуть выше и о Самом Христе: *Первый человек Адам стал живой душой, последний Адам — духом животворящим*,[4] — пусть глупейший еретик и не пожелал, чтобы было так; ведь он заменил <в тексте Послания> последнего «Адама» последним «Господом», опасаясь, как бы мы — если бы он оставил и [Господа как][5] последнего «Адама» <как первого> — не стали утверждать, что Христос в последнем Адаме принадлежит Тому же, Кому и первый. **8.** Но обман очевиден. Ибо почему <говорится о> первом Адаме, если не потому, что есть и последний Адам? Последовательность бывает лишь между равными и имеющими одно и то же или имя, или сущность, или создателя. В самом деле, хотя среди разных <объектов> и может быть также что-либо первым, а что-либо — последним, но <это может быть лишь среди объектов,> принадлежащих одному создателю. Впрочем, если и создатель иной, хотя[6] он сам и может называться последним, однако введенное им является первым, последним же <оно будет>, если будет равно первому. Равным же первому

[1] См.: *1 Кор.* 15: 44.

[2] См.: *1 Кор.* 15: 46.

[3] Крейманн предполагает здесь лакуну: «но душевное, затем — духовное».

[4] См.: *1 Кор.* 15: 45.

[5] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и».

это не является, ибо не принадлежит тому же создателю. Таким же образом он будет опровергнут и в имени человека. **9.** *Первый*, — говорит, — *человек — из земли*,[1] *земной, второй — Господь с неба*.[2] Каким образом второй, если Он не человек, каким был первый? Или разве и первый — Господь, если и второй? Но — достаточно: если в Евангелии <Маркион> использует для Христа наименование Сына Человеческого, он не сможет отрицать, что Он — Человек, и в человеке — Адам. **10.** Следующие слова также осаживают его (Маркиона). Ибо когда апостол говорит: *Каков тот, который из земли*, — т. е. человек, — *таковы и земные*, — разумеется, люди; следовательно и: *Каков* человек, *Который с неба, таковы и* люди, *которые с неба*.[3] Ведь он не мог земным людям противопоставить небесных, не являющихся людьми, стремясь старательнее разграничить при одинаковом названии <их теперешнее> положение и надежду. Ибо он называет их земными и небесными по их положению и по надежде, однако в равной мере людьми, которые в соответствии со своим концом приписываются к Адаму или ко Христу. И поэтому уже для того, чтобы побудить надеяться на небесное, <апостол> говорит: *Как мы носили образ земного, давайте будем носить и образ небесного*,[4] — отсылая не к той[5] субстанции воскресения, но к системе правил настоящего времени. **11.** Ведь он говорит: «давайте будем носим», а не «будем носить», в виде предписания, а не в виде обещания, желая, чтобы мы шествовали так, как шествовал он, и удалились от образа земного, т. е. ветхого человека; образа, представляющего собой деяние плоти. Что, наконец, он прибавляет? *Ибо говорю это, братья, так как плоть и кровь Царствия Божьего не обретут*,[6] — т. е. дела плоти и крови, которых он лишил

[1] Homo de humo. Игра слов, отсутствующая в греческом тексте.
[2] Искаженный Маркионом текст *1 Кор.* 15: 47.
[3] См.: *1 Кор.* 15: 48.
[4] См.: *1 Кор.* 15: 49.
[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «какой-либо».
[6] См.: *1 Кор.* 15: 50.

Царствия Божьего в Послании к Галатам,[1] имея обыкновение и в других местах называть сущность вместо дел сущности, как, например, когда говорит, что те, которые в плоти, не могут быть угодными Богу.[2] Ибо когда мы сможем угодить Богу, если не тогда, когда пребываем в этой плоти? **12.** Иного времени для действия, полагаю, нет. Но если, хотя и помещенные в плоть, мы будем избегать дел плоти, то мы не будем во плоти, выйдя за пределы не субстанции плоти, но <ее> вины. И если под именем плоти нам приказывается совлечь с себя дела, а не субстанцию плоти, то, стало быть, делам плоти, а не субстанции плоти под именем плоти отказывается в Царствии Божьем. **13.** Ведь осуждается не то, в чем свершается зло, но то, что́ свершается. Дать яд — это преступление, однако кубок, в котором он дается, не виновен.[3] Так тело является сосудом плотских дел, а душа — тем, кто в нем приготовляет яд некого злодеяния. Но, если душа — виновница дел плоти — заслужит Царствие Божье посредством очищения от того, что совершила в теле, как может тело, будучи лишь служителем, остаться осужденным? Кубок должен быть наказан, а отравитель оправдан? И, однако, мы, конечно, отстаиваем для плоти не Царствие Божье, но воскресение ее субстанции, словно дверь в Царствие, через которую <туда> входят. **14.** Впрочем, воскресение — это одно, Царствие — это другое. Ибо сначала — воскресение, затем — Царствие. Итак, мы утверждаем, что плоть воскресает, но наследует Царствие измененной. Ведь *мертвые воскреснут нетленными*, — а именно те, которые были тленными, когда тела распались в прах, — *и мы изменимся вмиг, в мгновение ока*;[4] *ибо следует, чтобы это тленное*, — апостол говорит, указывая, конечно, на свою плоть, — *облеклось в нетление, и это смертное — в бессмертие*,[5] — для того, разумеется, чтобы субстанция

[1] Ср.: *Гал.* 5: 19–21.
[2] Ср.: *Рим.* 8: 8.
[3] Ср., однако: *Tert.* De res., 16, 6.
[4] См.: *1 Кор.* 15: 52.
[5] См.: *1 Кор.* 15: 53.

сделалась пригодной для Царствия Божьего; ведь мы будем как ангелы,[1] это будет изменение плоти, но плоти воскресшей. Или, если плоти не будет, каким образом она облечется в нетление и бессмертие? **15.** Следовательно, став иным посредством изменения, она наследует тогда Царствие Божье, став уже не плотью и кровью, но тем телом, которое Бог ей даст. И поэтому правильно апостол <говорит>: *Плоть и кровь Царствия Божьего не наследуют*,[2] — приписывая это изменению, которое следует за воскресением. **16.** Если же *тогда сбудется слово, написанное* у Творца: *где, смерть*, [победа, где][3] *твое усилие? Где, смерть, твое жало?*[4] — изречение же сие, <сказанное> через пророка <Осию>,[5] принадлежит Творцу, — то дело, т. е. Царствие, будет принадлежать Тому, Чье слово совершается в Царствии. И не иного бога он благодарит за то, что дал нам возможность одержать победу,[6] конечно, над смертью, чем Тому, от Которого принял слово, насмехающееся над смертью, слово торжествующее.

Глава 11
О покрывале Моисея, о воскресении плоти и прочем (*2 Кор.* Гл. 1–4)

1. Если слово *бог* и сделалось общим названием по вине человеческого заблуждения, поскольку в мире многих называют богами и верят в них, однако под *благословенным Богом Господа нашего Иисуса Христа*[7] будет пониматься не кто иной, как Творец, Который

---

[1] Ср.: *Мф.* 22: 30; *Лк.* 20: 36.

[2] См.: *1 Кор.* 15: 50.

[3] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[4] См.: *1 Кор.* 15: 55; ср.: *Ос.* 13: 14.

[5] Вставка Кройманна.

[6] Ср.: *1 Кор.* 15: 57.

[7] См.: *2 Кор.* 1: 3.

и благословил всё — у тебя есть книга Бытия[1] — и благословляется всем — у тебя есть книга пророка Даниила;[2] точно так же, если и бесплодный бог[3] может быть назван *отцом*, [именем, не подходящим никому более, чем Творцу,][4] *Отцом*, однако, *милосердия*[5] будет Тот же, Кто очень часто был назван милосердным, сострадающим, богатым милосердием. **2.** Есть у тебя в книге Ионы пример Его милосердия,[6] которое Он явил умолявшим <Его> ниневитянам,[7] готовый склониться к плачу Езекии[8] и простить молившему <Его> Ахаву, мужу Иезавели, кровь Навуфея,[9] и сразу проявляющий снисхождение[10] к признавшему грех Давиду,[11] предпочитая, разумеется, раскаяние смерти грешника,[12] надо думать, по <Своей> склонности к милосердию. Если что-либо такое бог Маркиона произвел или изрек, я признáю его «отцом милосердия». **3.** Если же <Маркион> сие прозвание приписывает ему с того времени, как он открылся, словно он стал «отцом милосердия» с тех пор, как он приступил к освобождению человеческого рода, мы, тем не менее, отрицаем, что он <— отец милосердия>[13] и[14] <является им> с того времени, начи-

---

[1] Ср.: *Быт.* 1: 22.

[2] Ср.: *Дан.* 3: 52–90.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «бесплодного бога».

[4] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[5] Ср.: *2 Кор.* 1: 3.

[6] Букв.: «Есть у тебя в книге Ионы пример милосердия вместе с Самим <милосердным Богом>». Конъектура Крейманна. В рукописи: «с самим примером милосердия».

[7] Ср.: *Ион.* 3: 10; 4: 2.

[8] Ср.: *4 Цар.* 20: 5.

[9] Ср.: *3 Цар.* 21: 1–29.

[10] Конъектура Крейманна. В рукописи: «проявлять снисхождение».

[11] Ср.: *2 Цар.* 12: 13.

[12] Ср.: *Иез.* 33: 11.

[13] Понимание Крейманна.

[14] Перестановка Крейманна. В рукописи: «и мы».

ная с которого он называется открывшимся. Ибо если бы то, что он существует, было известно прежде, тогда ему можно было бы[1] и приписать <это прозвание>. Ведь привходящим (акциденцией) является то, что приписывается, привходящему же предшествует проявление самой вещи, с которой привходящее происходит. Итак, <Маркион> не может приписывать нечто тому, которого он являет <только> тогда, когда нечто ему приписывает;[2] в особенности когда уже другому принадлежит то, что приписывается тому, кто прежде не был явлен. <Ибо>[3] настолько более будет отрицаться, что он является <кем-то>, насколько то, посредством чего это доказывается, принадлежит Тому, Кто уже был явлен. **4.** Так и *Новый Завет*[4] будет принадлежать никому другому, чем Тому, Кто его обещал;[5] и если[6] <Новый Завет> *не буквы*, но ее *Духа*[7] — в этом будет <его> новизна, — то <Тот>[8] именно, Кто[9] высек букву на каменных скрижалях, изрек и о Духе: *Изолью от Духа Моего на всякую плоть*;[10] и если *буква убивает, а дух животворит*,[11] следовательно, и то и другое принадлежат Тому, Кто говорит: *Я убью и Я оживотворю, поражу и исцелю*.[12] Прежде мы отстаивали двойственную силу Творца — и Судии, и Благого, — убивающего буквой через Закон и животворящего

---

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «можно».

[2] Перестановка Кройманна. В рукописи это предложение стоит выше, после слов: «начиная с которого он называется открывшимся».

[3] Вставка Кройманна.

[4] См.: *2 Кор.* 3: 6.

[5] Ср.: *Иер.* 31: 31.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «хотя и».

[7] См.: *2 Кор.* 3: 6.

[8] Вставка Кройманна.

[9] Согласно другой конъектуре: «и если <Новый Завет> *не буквы*, но ее *Духа*, это будет новизна Того, Кто <...>» (Thörnell).

[10] См.: *Иоил.* 2: 28.

[11] См.: *2 Кор.* 3: 6.

[12] См.: *Втор.* 32: 39.

Духом через Евангелие. Не могут создать двух богов <те дела>, которые, будучи противоположными, заранее оказались отнесенными на счет одного <Бога>. **5.** Упоминает <Павел> и о покрывале Моисея, которым тот закрывал <свой> лик, на который не могли смотреть сыны Израиля.[1] Если <он упоминает об этом> для того, чтобы утвердить бóльшую лучезарность Нового Завета, который пребывает во славе, по сравнению с Ветхим, который должен был быть отмененным, то сие соответствует и моей вере, предпочитающей Евангелие Закону. И смотри, не скорее ли моей <, чем твоей>: ведь можно будет поставить нечто ниже там, где будет и то, что ставится выше. И когда <апостол> говорит: *Но способность восприятия у мира притуплена*,[2] — конечно, не у Творца, но у народа, который находится в мире, ибо <Павел> говорит об Израиле: *Вплоть до сегодняшнего дня это самое покрывало на сердце их*,[3] — тогда показывает, что покрывало на лице Моисея было образом покрывала на сердце народа,[4] ибо и ныне у них Моисей не воспринимается сердцем, как и в те времена — лицом. **6.** Что, стало быть, касающееся Павла, до сих пор было покрыто в Моисее, если Христос Творца, предсказанный Моисеем, еще не пришел? Для чего, <говорю> уже более явно,[5] до сих пор покрытыми названы сердца иудеев, если еще <, по Маркиону,> не осуществились предсказания Моисея, т. е. <предсказания> о Христе, в Котором иудеи должны были понять его (т. е. Моисея)? Какое дело было бы апостолу другого Христа до того, что иудеи не понимали таинства своего Бога, если бы покрывало на их сердце не имело отношения к слепоте, из-за которой они не различали Христа, предсказанного Моисеем? **7.** Наконец, то, что следует далее: *Когда же обратится к Богу, отнимется покры-*

[1] Ср.: *2 Кор.* 3: 13.

[2] См.: *2 Кор.* 3: 14.

[3] См.: *2 Кор.* 3: 15.

[4] Перевод дан по конъектуре Крейманна.

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «еще сокрытый».

вало,[1] — он говорит, собственно, для иудея, у которого как раз и имеется покрывало Моисея, <для иудея,> который, когда обратится к вере Христовой, поймет,[2] что Моисей предвещал о Христе. Впрочем, каким образом отнимется покрывало Творца во Христе другого бога, чьи таинства Творец не мог сокрыть, <таинства,> разумеется, неизвестные, неизвестного <бога>? **8.** Итак, он говорит, что мы, уже с открытым лицом — разумеется, <лицом> сердца, которое покрыто у иудеев, — созерцая Христа, преображаемся в тот же образ от славы (а именно в тот, в который и Моисей преображался от славы Господа), — в славу.[3] Таким образом, <апостол,> изобразив телесное сияние Моисея от общения с Господом и телесное покрывало из-за немощи народа и прибавив к этому духовное откровение и духовную лучезарность во Христе — *словно от Господа*, — говорит, — *духов*,[4] — свидетельствуя, что вся история Моисея была образом Христа, не известного у иудеев, узнанного же у нас. **9.** Мы знаем, что некоторые суждения могут показаться двусмысленными из-за произношения или из-за способа членения предложения, когда имеется возможность так или иначе произносить или членить фразу. Именно этим воспользовался Маркион, прочитав так: *в которых бог века сего*,[5] — дабы, указав на Творца как на бога сего века, ввести другого бога другого века. Мы, напротив, говорим, что надо разделять фразу так: *в которых бог* — затем — *века сего ослепил умы неверующих (= ослепил умы неверующих века сего)*. *В которых*: в неверующих иудеях, в некоторых из коих Евангелие остается покрытым Моисеевым покрывалом до сих пор. Ведь им, любящим Его устами, сердцем же далеко отстоящим от Него,[6] Бог угрожал: *Ушами будете*

---

[1] См.: *2 Кор.* 3: 16.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «понимает».

[3] Ср.: *2 Кор.* 3: 18.

[4] Там же.

[5] См.: *2 Кор.* 4: 4.

[6] Ср.: *Ис.* 29: 13.

слушать — и не услышите, глазами будете смотреть — и не увидите;[1] и: *Если не поверите и не уразумеете*;[2] и: *Отниму мудрость у мудрых и разумение разумных сделаю тщетным*.[3] **10.** Конечно, эти Его угрозы не касались сокрытия Им Евангелия неизвестного бога. Таким образом, даже если <следует читать:> *Бог века сего*, то Он ослепил сердце неверующих века сего, отказавшееся познать Его Христа, Которого следовало понять на основании Писаний. И удовлетворившись разбором к этому моменту того, что допускает двоякое прочтение при том или ином разделении фразы, дабы это прочтение не помогло противнику, чтобы по своей воле победы не **[4], я вообще могу пропустить этот спор. **11.** В качестве ответа[5] более простому[6] будет сподручнее истолковать бога[7] этого века как дьявола, который изрек, по словам пророка: *Буду подобным Всевышнему, поставлю в облаках престол мой*,[8] — поскольку все суеверие этого века является собственностью его, ослепляющего сердца неверующих и, прежде всего, <сердце> отступника Маркиона. Тот даже не заметил противоречащее ему заключение периода: *Ибо Бог, сказавший, чтобы из тьмы светил свет, воссиял в сердцах наших для освещения познания <славы>*[9] *Своей в лице Христа*.[10] **12.** Кто сказал: *Да будет свет*?[11] И об освещении мира Кто говорит Христу: *Я поставил Тебя в свет язычникам*,[12] —

---

[1] См.: *Ис.* 6: 9.

[2] См.: *Ис.* 7: 9, согласно Септуагинте.

[3] См.: *Ис.* 29: 14.

[4] Лакуна, по мнению Крейманна, предполагающего пропуск слова: «лишиться».

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Ответу».

[6] Т. е. человеку, по мнению Крейманна.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «господина».

[8] См.: *Ис.* 14: 13–14.

[9] Вставка Крейманна.

[10] См.: *2 Кор.* 4: 6.

[11] См.: *Быт.* 1: 3.

[12] См.: *Ис.* 49: 6.

т. е. тем, кто сидит во тьме и тени смертной?[1] Тот, Кому в предвидении будущего отвечают в псалме духи: *Запечатлен на нас* [, говорит,][2] *свет лица Твоего, Господи*.[3] Лицо же Божье — Христос Господь, исходя из чего и апостол говорит выше: *Который есть образ Божий*.[4] Итак, если Христос — лицо Творца, говорящего: *Да будет свет*, — то и Христос [и][5] апостола, и Евангелие, и покрывало, и Моисей, и весь <этот> ряд, согласно свидетельству заключения <периода у Павла>, принадлежит Творцу, Богу этого века, а конечно, не тому, кто никогда не говорил: *Да будет свет*. (Здесь я пропускаю разбор другого Послания, которое у нас называется Посланием к Ефесянам, у еретиков же — к Лаодикийцам. **13.** Ведь <апостол> говорит, что язычники помнят, как в то время — когда они были без Христа, отчуждены от Израиля, без общения, заветов и надежды обетования — они были в мире также и без Бога,[6] хотя, конечно, <тот мир и происходил> от Творца. Следовательно, если <апостол> сказал, что язычники были без Бога, бог же у них — дьявол, а не Творец, то явствует, что под богом[7] века сего нужно понимать того, которого язычники приняли вместо Бога, а не Творца, которого они не знают.) **14.** Как же получается, что сокровище в глиняных сосудах[8] <, т. е. в телах>[9] наших считается принадлежащим не Тому же, Кому и сосуды? Если уж[10] «слава»[11] Бога заключается в том, что столь великое сокровище содержится в глиняных

---

[1] Ср.: *Ис*. 9: 2.

[2] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[3] См.: *Пс*. 4: 7, согласно Септуагинте.

[4] См.: *2 Кор*. 4: 4.

[5] Интерполяция, по мнению Крейманна.

[6] Ср.: *Еф*. 2: 12.

[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «господом».

[8] Ср.: *2 Кор*. 4: 7.

[9] Вставка Крейманна.

[10] Конъектура Крейманна. В рукописи: «ведь».

[11] Ср.: *2 Кор*. 4: 6.

сосудах, а сосуды глиняные принадлежат Творцу, то, стало быть, Творцу, Чьи сосуды разумеют совершенство силы Божьей, принадлежит и слава, и сама сила, ибо для того она вверена[1] глиняным сосудам, чтобы подтвердилось ее совершенство. **15.** Впрочем, не будет славы, а потому и силы — но, скорее, бесчестье и немощь — у другого бога, чье совершенство приняли сосуды глиняные, и притом чужие. И если глиняные сосуды будут тем, в чем, по словам <апостола>, мы претерпеваем столь многое, в чем носим даже умерщвление Господа,[2] то бог <Маркиона> весьма неблагодарен и несправедлив, если он не собирается воскресить и ту субстанцию, в которой ради веры в него столь многое претерпевается, в которой и смерть Христа бывает носимой, в которой освящается и совершенство силы. Но ведь <апостол> объявляет: *чтобы и жизнь Христова открылась в теле нашем*,[3] — разумеется, как и смерть Его носима в теле. Итак, о какой жизни Христовой он говорит? О той, которой мы ныне живем в Нем? **16.** Но каким образом в следующих словах он побуждает не к видимому и к временному, но к невидимому и вечному, т. е. не к настоящему, но к будущему?[4] А если он говорит о грядущей жизни Христовой, утверждая, что она явится в теле,[5] он явным образом провозглашает воскресение плоти, утверждая, что наш внешний человек истлевает,[6] но[7] не вечной погибелью после смерти, а трудами и тяготами, о которых сказал заранее, прибавив: *И мы не изнеможем*.[8] В самом деле, утверждая, что и внутренний наш человек обновляется день ото дня, он показывает здесь и то, и другое: и тление тела от терзаний искушениями, и обновление души от созерцания обещанного.

---

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «они вверены».
[2] Ср.: *2 Кор.* 4: 8–10.
[3] См.: *2 Кор.* 4: 10.
[4] Ср.: *2 Кор.* 4: 18.
[5] Ср.: *2 Кор.* 4: 11.
[6] Ср.: *2 Кор.* 4: 16.
[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «и».
[8] См.: *2 Кор.* 4: 16.

Глава 12
О хижине тела, об облачении в нетление, о строгости проповедуемого апостолом Бога (*2 Кор.* Гл. 5–13)

1. То, что, ***[1] нашего земного жилища, у нас будет дом вечный, нерукотворный, на небе,[2] <апостол> говорит не в том смысле, что дом, созданный рукою, <дом> Творца, совершенно погибнет, будучи разрушен после <нашей> смерти. Ведь он предстает обсуждающим это для <унятия> страха перед смертью и для утоления печали о самом разложении также благодаря следующим словам,[3] когда прибавляет, что мы стенаем из-за этой хижины земного тела, желая облечься в то, которое с неба:[4] *Если только и раздетые*[5] *мы не окажемся нагими*,[6] — т. е.: мы получим назад то, чего лишились, а именно тело; и опять: *Ибо мы, пребывающие в этой хижине* тела, *стенаем, ибо обременены, желая не разоблачиться, но одеться*.[7]
2. Ведь здесь он ясно выразил то, что в Первом послании изложил кратко: *И мертвые воскреснут нетленными*, — те, которые уже скончались, — *и мы изменимся*,[8] — те, которые в теле будут застигнуты Богом здесь. Ведь и те воскреснут нетленными, а именно полу-

[1] Здесь, по мнению Крейманна, оказались пропущенными слова: «когда таким образом разрушится хижина».

[2] Ср.: *2 Кор.* 5: 1.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Ведь <то, что он> разбирает это для <унятия> страха перед смертью и для утоления печали по поводу самого разложения, <становится> более очевидным также из следующих слов».

[4] См.: *2 Кор.* 5: 2.

[5] В греческом тексте Послания имеются разночтения: «раздетые» / «одетые».

[6] См.: *2 Кор.* 5: 3.

[7] См.: *2 Кор.* 5: 4.

[8] См.: *1 Кор.* 15: 52.

чив назад тело, и притом целое, дабы с этого момента быть нетленными, и эти ввиду последнего уже мига времени и ввиду заслуг, <приобретенных ими во время> притеснений Антихриста,[1] получат, но будучи измененными, сокращение смерти,[2] скорее облеченные в то <тело>, которое с неба, чем совлекшие с себя тело. **3.** Таким образом, если эти на <свое> тело наденут то небесное, то, конечно, и мертвые получат назад тело, чтобы и им надеть на него нетленность с неба, ибо и о них <апостол> говорит: *Надлежит, чтобы это тленное облеклось в нетление, и это смертное — в бессмертие.*[3] Те облекаются, когда получат назад тело, эти надевают поверх, ибо не утратили тело, и поэтому <апостол> <не>случайно сказал: *желая не совлечь с себя* тело, *но одеться*,[4] т. е. не желая изведать смерть, но быть упрежденными жизнью, чтобы это смертное поглощалось жизнью, исторгаясь у смерти посредством надетого поверх облачения изменения. **4.** Поэтому, так как он показал, что сие — лучше, чтобы мы не печалились из-за того, что смерть, возможно, наступит ранее, он говорит, что мы имеем от Бога залог[5] Духа,[6] словно получившие ручательство в той самой надежде на верхнее облачение, и что мы удалены от Господа до тех пор, пока пребываем в теле,[7] и поэтому должны считать за благо удалиться из тела и быть с Господом,[8] дабы мы и смерть охотно принимали. И еще он говорит, что нам следует явиться перед судилищем Христовым, чтобы каждый получил то, что совершил посредством тела: доброе ли, злое ли.[9] **5.** Ибо если

---

[1] Ср.: *1 Ин.* 2: 18.

[2] Compendium mortis. Ср.: *Tert.* De res., 41, 6; ср. также: compendium baptismi «сокращение (т. е. замена) крещения» (*Tert.* De bapt., 12, 8), — об избрании апостолов и их близости к Христу.

[3] См.: *1 Кор.* 15: 53.

[4] См.: *2 Кор.* 5: 4.

[5] Arrabonem. Слово из греческого текста Послания.

[6] Ср.: *2 Кор.* 5: 5.

[7] Ср.: *2 Кор.* 5: 6.

[8] Ср.: *2 Кор.* 5: 8.

[9] См.: *2 Кор.* 5: 10.

воздаяние за заслуги тогда, то каким образом некоторые уже теперь смогут считаться пребывающими с Господом?[1] А упомянув о судилище и о рассмотрении доброго и злого дела, он указал на Судию, выносящего оправдательный или обвинительный приговор, и подтвердил телесное[2] присутствие всех. Ведь то, что совершено телом, не сможет быть судимо без тела. Ибо несправедлив Бог, если некто наказывается или поддерживается не посредством того, посредством чего он действовал. **6.** *Итак, если некое новое творение во Христе, старое миновало, вот всё стало новым*,[3] то исполнилось пророчество Исаии.[4] Если он велит также, чтобы мы очистили себя от нечистоты плоти и крови,[5] то не сущность ***[6] примет Царствие Божье.[7] Если <апостол> намечает передать Церковь в качестве святой девы Христу,[8] конечно, как невесту — Жениху, то не может образ соединяться с врагом <стоящей за этим образом> реальности самого дела. Если <апостол> называет лжеапостолами коварных работников, изменяющих свой облик,[9] разумеется, из-за лицемерия, то он порицает их как виновных в неверном образе действий, а не в неверной проповеди. Так что о правилах поведения, а не о божественности шел спор. **7.** Если <сказано:> *сатана преображается в ангела света*,[10] — то эти слова нельзя отнести к Творцу. Ведь о Творце, являющемся Богом, а не ангелом, было бы сказано, что Он преображается в Бога света, а не в ангела, если бы <здесь> не подра-

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «Богом».

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «временных».

[3] См.: *2 Кор.* 5: 17.

[4] Ср.: *Ис.* 43: 18–19.

[5] Ср.: *2 Кор.* 7: 1.

[6] Крейманн предполагает пропуск слов: «<утверждает, что> не сущность, <но дела сущности> не <...>».

[7] Ср.: *1 Кор.* 15: 50.

[8] Ср.: *2 Кор.* 11: 2.

[9] Ср.: *2 Кор.* 11: 13.

[10] См.: *2 Кор.* 11: 14.

зумевался тот сатана, которого и мы, и Маркион знаем как ангела. **8.** <У меня> есть отдельная книга «О рае»,[1] касающаяся любого могущего возникнуть по этому поводу вопроса. Здесь я, пожалуй, подивлюсь на то, что свой собственный рай[2] мог иметь бог, у которого нет никакого земного установления; разве только он воспользовался также и раем Творца по Его милости, как <воспользовался> и Его миром. Но, однако, вознесение человека на небо — это пример <из деяний> Творца с Илией.[3] Еще более я буду дивиться тому, что наидобрейший бог,[4] чуждающийся казней и свирепости, не своего даже, но принадлежащего Творцу ангела сатаны направил для того, чтобы наносить удары[5] своему апостолу, и не уступил, будучи трижды им умоляемым.[6] Стало быть, и бог Маркиона занялся улучшением <людей> по образцу Творца, с недовольством взирающего на надменных и[7] низлагающего с престола властителей.[8] Или речь идет о Том, Кто и над телом Иова дал власть сатане,[9] дабы сила обнаруживалась в немощи?[10] **9.** Почему и формы Закона придерживается до сих пор порицатель галатов, предписывая, дабы всякое слово подтверждалось тремя свидетелями?[11] Почему проповедник кротчайшего бога угрожает, что не пощадит грешников,[12] мало того, утверждает, что сама власть поступать, когда он присутствует, более сурово дана ему

---

[1] Утерянный трактат Тертуллиана «De paradiso».

[2] Ср.: *2 Кор.* 12: 2–4.

[3] Ср.: *4 Цар.* 2: 11.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Господь».

[5] Colaphizando. Герундив от глагола с тем же корнем, который употреблен у ап. Павла в *2 Кор.* 12: 7.

[6] Ср.: *2 Кор.* 12: 7–9.

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «как».

[8] Ср.: *Лк.* 1: 51–52; *Пс.* 119/118: 21.

[9] Ср.: *Иов.* 2: 4–7.

[10] Ср.: *2 Кор.* 12: 9.

[11] Ср.: *2 Кор.* 13: 1; *Втор.* 19: 15.

[12] Ср.: *2 Кор.* 13: 2.

от Бога?[1] Отрицай теперь, еретик, что страх внушает твой бог, апостол которого его внушает.

Глава 13
О том, что Христос и Евангелие принадлежат Тому же Богу, Которому Закон и природа; об обрезании сердца; об оправдании Закона (*Рим.* Гл. 1–7)

1. Поскольку мой небольшой труд доведен почти до конца, то, что нам встречается повторно, следует теперь рассмотреть лишь вкратце, некоторые же вещи, которые встречались чаще, вообще пропустить. Мне, столько раз доказывавшему, что умаление Закона не предоставляет доказательства существования во Христе иного бога, досадно еще раз вступать в спор относительно Закона (речь идет о том умалении, которое было предсказано и обещано у Творца по отношению ко Христу), <но придется,> поскольку и само <это>[2] Послание кажется по большей части устраняющим Закон. **2.** Но мы уже часто показывали, что апостолом проповедовался Бог-Судия, а в Судие — Мститель и в Мстителе — Творец. Стало быть, и здесь, когда он говорит: *Ибо я не стыжусь Евангелия; ведь оно — сила Божья ко спасению всякому верующему — иудею и эллину — так как правосудие Божье в нем открывается из веры в веру*,[3] — без сомнения, приписывает и Евангелие, и спасение Богу справедливому, а не благому — говорю так в соответствии с распределением еретика, — переносящему из веры Закона в веру Евангелия, Своего, конечно, Закона и Своего Евангелия, ибо говорит, что гнев <Божий> открывается с неба на нечестивость и несправедливость людей, которые удерживают истину <в> несправедливости.[4] **3.** Гнев какого

[1] Ср.: *2 Кор.* 13: 10.
[2] Вставка Крейманна.
[3] См.: *Рим.* 1: 16–17.
[4] Ср.: *Рим.* 1: 18.

бога? Конечно, Творца. Следовательно, и истина будет принадлежать Тому, Кому и гнев, который должен открыться для отмщения за истину. Прибавив также: *Мы знаем, что суд Божий — в соответствии с истиной*,[1] — он и сам гнев одобрил, от которого приходит суд в защиту истины, и, с другой стороны, подтвердил принадлежность истины Тому же Богу, Чей гнев одобрил, одобрив суд. Другое дело, если разгневанный Творец мстит за удерживаемую в несправедливости истину другого бога. **4.** Сколько же ям выкопал Маркион, прежде всего, в этом Послании, изымая то, что ему (Маркиону) хотелось, будет ясно благодаря целости нашего Писания. Мне достаточно взять то, что он не заметил как таким же образом подлежащее уничтожению, в качестве <подтверждения> его небрежности и слепоты. Ведь если *Бог будет судить тайное людей*,[2] столь и тех, которые согрешили под Законом, сколь тех, которые без Закона[3] — ибо и последние <хотя и>[4] не знают Закон, но по природе делают дела Закона,[5] — то, конечно, судить будет Тот Бог, Которому принадлежит и Закон, и сама природа, которая есть замена Закона для не знающих Закон. Каким же образом Он будет судить? **5.** *В соответствии с Евангелием*, — говорит, — *через Христа*.[6] Следовательно, и Евангелие, и Христос принадлежат Тому, Кому принадлежат Закон и природа, которые через Евангелие и Христа получат защиту от Бога на том суде, о котором[7] выше <было сказано>: *в соответствии с истиной*.[8] Следовательно, как <для>[9] защиты их[10] гнев с

[1] См.: *Рим.* 2: 2.
[2] См.: *Рим.* 2: 16.
[3] Ср.: *Рим.* 2: 12.
[4] Вставка Крейманна.
[5] Ср.: *Рим.* 2: 14.
[6] См.: *Рим.* 2: 16.
[7] Конъектура Крейманна. В рукописи: «на том суде Бога, который <...>».
[8] См.: *Рим.* 2: 2.
[9] Вставка Крейманна.
[10] Т. е. природы и Закона.

неба может открыться[1] только от Бога гнева, так и здесь[2] идея, будучи связанной с предшествующим периодом,[3] в котором говорилось о суде Творца, не может быть отнесенной к иному богу, который не судит и не гневается, но — к Тому, Которому принадлежат эти вещи, я говорю о суде и гневе; при этом Ему неизбежно будет принадлежать и то, посредством чего суд и гнев должны осуществиться: Евангелие и Христос. **6.** И поэтому <апостол> нападает на нарушителей Закона, учащих не воровать — и ворующих,[4] как человек, принадлежащий Богу Закона, а не как указывающий, таким образом, на Самого Творца, Который, запрещая воровать,[5] велел при помощи обмана украсть у египтян золото и серебро:[6] <еретики> таким образом и прочие <обвинения> относят на Его счет. Т. е.<, по Маркиону,> апостол опасался явно ругать Бога, Которого не побоялся оставить. **7.** Ничуть не бывало, он выступил так против иудеев, чтобы произнести[7] затем пророческое порицание: *Из-за вас имя Божье хулится*.[8] Сколь в этом случае оказывается нелепым то, что он сам хулит Того, за хуление Которого <у язычников> он бранит дурных людей! <Апостол> предпочитает обрезание сердца <обрезанию> крайней плоти. Но ведь у[9] Бога Закона осуществилось *обрезание сердца* — не плоти, *Духом — не буквой*.[10] А если это — обрезание согласно Иеремии: *И обрежьте себе крайнюю плоть сердца*,[11] — как и согласно Моисею:[12] *И обрежь-*

---

[1] Ср.: *Рим.* 1: 18.

[2] Т. е. в *Рим.* 2: 16.

[3] Т. е. с *Рим.* 2: 2.

[4] Ср.: *Рим.* 2: 21/22.

[5] Ср.: *Втор.* 5: 19.

[6] Ср.: *Исх.* 12: 35–36.

[7] Игра слов: incesserat, ut ingesserit.

[8] См.: *Рим.* 2: 24; ср.: *Ис.* 52: 5; *Иез.* 36: 20.

[9] Конъектура Кройманна. В рукописи: «необрезанности. У <...>».

[10] См.: *Рим.* 2: 29.

[11] См.: *Иер.* 4: 4.

[12] Исправление Кройманна. В рукописи: «Моисей <говорит>».

те себе жестокосердие ваше,[1] — то Тому будет принадлежать обрезывающий сердце Дух, Кому и буква, срезающая плоть, Тому и *иудей, который в тайне*,[2] Кому и *иудей, который по наружности*,[3] ибо апостол не пожелал бы назвать иудеем раба, не принадлежащего Богу иудеев. **8.** Тогда — Закон, ныне — *правда Божья через веру во Христа*.[4] Что это за различие? Твой бог как раб служит установлению Творца, предоставляя время Ему и Его Закону? Или тогда <все это принадлежало> Тому, Кому и ныне? Того Закон, Кого и вера во Христа? Имеется различие установлений, не богов. **9.** <Апостол> увещевает, чтобы <мы,> оправданные верой во Христа, а не Законом, имели мир с Богом.[5] С каким? С тем, врагами которого мы никогда не были, или с Тем, Закону и природе Которого мы воспротивились? Ведь если мир подобает по отношению к Тому, с Кем была война, для Него мы и будем оправданы, и Христос, верой в Кого мы оправдаемся, будет принадлежать Тому, к миру с Кем подобает привести когда-нибудь Его врагов. **10.** *Закон же*, — говорит <апостол>, — *пришел позже, чтобы изобиловало преступление*. Почему? *Чтобы*, — говорит, — *преизобиловала благодать*.[6] Благодать Какого Бога, если не Того, Которого и Закон? Разве только Творец ввел Закон для того, чтобы обеспечить занятием благодать другого бога, и притом соперника, чтобы не сказать — неизвестного, дабы, *как* у Него *царствовал грех к смерти, так и благодать царствовала к правде и жизни через Иисуса Христа*[7] <у>[8] Его противника. **11.** Потому Закон Творца заключил всё под грех и весь мир привел к суду, и заградил все уста, чтобы никто не хвалился им (Законом), чтобы

[1] См.: *Втор.* 10: 16.
[2] См.: *Рим.* 2: 29.
[3] См.: *Рим.* 2: 28.
[4] См.: *Рим.* 3: 22.
[5] Ср.: *Рим.* 5: 1.
[6] См.: *Рим.* 5: 20.
[7] См.: *Рим.* 5: 21.
[8] Вставка Кройманна.

благодать сохранилась для прославления Христа, принадлежавшего не Творцу, но Маркиону! **12.** Я могу в виду рассмотрения стоящего на очереди вопроса заранее высказать относительно сущности Христа следующее. Ведь <апостол> говорит, что мы умерли для Закона <посредством тела Христа>.[1] Стало быть, имеется тело Христа. «Можно утверждать, что <у Христа есть> тело, но необязательно — плоть».[2] Но какой бы ни была сущность <тела>, когда <апостол> говорит о теле Того, о Ком добавляет, что Он воскрес из мертвых,[3] то нельзя видеть здесь иное тело, чем тело плоти, в отношении которой был провозглашен закон смерти. **13.** Но вот <апостол> и свидетельство предоставляет в пользу Закона и оправдывает его благодаря греху: *Что же скажем? Что Закон — грех? Да не будет так!*[4] Устыдись, Маркион, [да не будет так][5] апостола, желающего предостеречь от обвинения Закона: *но я не знаю грех иначе, чем через Закон.*[6] **14.** О, проистекающее из этих слов величайшее прославление Закона, посредством которого <не>[7] было позволено греху пребывать сокрытым! Следовательно, не Закон совратил, но грех, благодаря возможности, предоставленной заповедью.[8] Почему ты вменяешь в вину Богу Закона то, что апостол не дерзает вменять Его Закону? Но он прибавляет: *Закон свят и заповедь его справедлива и добра.*[9] **15.** Если так он почитает Закон Творца, я не знаю, как он может низвергать Его Самого? Кто различает двух богов: одного

---

[1] Вставка Кройманна. Ср.: *Рим.* 7: 4.

[2] Гипотетическое возражение Маркиона. Конъектура Кройманна. В рукописи: «Стало быть, можно и утверждать, что тело Христа есть тело, не обязательно — плоть».

[3] Ср.: *Рим.* 7: 4.

[4] См.: *Рим.* 7: 7.

[5] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[6] См.: *Рим.* 7: 7.

[7] Вставка Кройманна.

[8] Ср.: *Рим.* 7: 11.

[9] См.: *Рим.* 7: 12.

справедливого, другого доброго, — хотя Тот должен считаться и тем, и другим, заповедь Которого и добра, и справедлива? Если же <апостол> утверждает также, что Закон духовен,[1] конечно, и то, что он пророческий, и то, что он образный. Ибо я и на этом основании должен утверждать, что Христос был образно предвещен в Законе, а потому и[2] всеми иудеями мог быть признан.

Глава 14
О подобии плоти, о праведности иудеев, о «бездне богатства Божьего», об исполнении Евангелия Законом (*Рим.* Гл. 8–14)

1. Если Отец послал Его в подобии плоти греха,[3] то из-за этого не будет называться призраком плоть, которая была в Нем видима. Ведь выше <апостол> грех приписал плоти и объявил ее законом греха, обитающим в его собственных членах и противящимся закону ума.[4] Для того, следовательно, <по словам апостола,> Сын был послан в подобии плоти греха, чтобы искупить плоть греха подобной сущностью, т. е. плотью, которая была бы подобна греховной плоти, хотя сама не была бы греховной.[5] В самом деле, сила Божья будет заключаться и в том, чтобы осуществить спасение <плоти> в равной <ей> сущности. **2.** Ведь не было бы ничего великого, если бы плоть искупил Дух Божий, но <оно будет,> если <это сделает> плоть, подобная греховной, поскольку она — плоть, но не являющаяся <плотью> греха. Таким образом, подобие будет относиться к наименованию греха, а не к обманчивой сущности. Ибо <апостол> не прибавил бы «греха»,

[1] Ср.: *Рим.* 7: 14.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «и не», — «а потому и не всеми иудеями мог быть признан», ср.: *Рим.* 11: 1–7.

[3] Ср.: *Рим.* 8: 3.

[4] Ср.: *Рим.* 7: 23.

[5] Ср.: *Евр.* 4: 15.

если бы хотел внушить понятие о подобии сущности, дабы отрицать <ее> истинность; ведь он мог бы <написать> только «<в подобии> плоти», а не «<в подобии плоти> греха». Но поскольку он тогда сказал так: «Плоти греха», — то он и сущность удостоверил, т. е. плоть, и подобие отнес к пороку сущности, т. е. ко греху. **3.** Допустим теперь, что речь шла о подобии сущности: <даже> из-за этого ей не будет отказано в истинности. «Что же, почему она подобная, <если>[1] истинная?» Потому что она<, хотя и> истинная, но не от семени: по положению она подобная и истинная, по происхождению — нет, неподобная. Впрочем, в противоположных вещах нет подобия. Дух не был бы назван подобием плоти — так как и плоть не способна уподобиться духу, — но был бы назван призраком, если бы казался тем, чем не являлся. Подобием же называется потому, что является тем, чем кажется. Оно есть, когда имеется равное другому. Призрак же в той мере, в какой он является лишь призраком, не является подобием. **4.** И здесь, однако, <апостол>, объясняя, в каком смысле он не хочет, чтобы мы пребывали во плоти[2] — хотя мы находимся во плоти, — а именно чтобы мы не пребывали в делах плоти, показывает, что с этой мыслью он написал: *Плоть и кровь Царствия Божьего не обретут*,[3] — осуждая не сущность, но ее дела; <так как> мы, еще находясь во плоти, способны не совершать их, они будут относиться к вине не сущности, но образа жизни. Точно так же, если *тело мертво из-за греха* — из чего следует, что существует смерть не души, а тела,[4] — *а дух есть жизнь из-за праведности*,[5] ***[6] которому смерть достается из-за греха, т. е. телу.[7] **5.** Ведь не

[1] Вставка Кройманна.

[2] Ср.: *Рим.* 8: 9.

[3] См.: *1 Кор.* 15: 50.

[4] Парентеза, по мнению Кройманна.

[5] См.: *Рим.* 8: 10.

[6] Кройманн предполагает лакуну. Пропущенные слова: «то тому, конечно, достается жизнь из-за праведности».

[7] Другое прочтение текста: «Точно так же, если *тело мертво из-за греха*, то существует смерть не души, а тела: *дух же есть жизнь из-за праведности* <для того,> которому смерть достается из-за греха, т. е. телу».

у иного нечто[1] восстанавливается, чем у того, который это утратил, и, следовательно, будет воскресение тел в том случае, если существует воскресение мертвых.[2] Ибо <апостол> прибавляет: *Тот, Кто воскресил Христа из мертвых, оживит и смертные тела ваши.*[3] Так <апостол> и подтвердил воскресение плоти — без каковой ничто[4] и телом не может быть названо[5] и понято быть как смертное — и доказал, что у Христа была плотская субстанция, поскольку точно так же оживятся и смертные тела наши, как и Он был воскрешен; «точно так же» <означает> не иным образом, как в теле. **6.** И здесь я перепрыгиваю через огромнейшую пропасть, возникшую из-за вырванной части Писания, но хватаюсь за апостола, предоставляющего свидетельство Израилю, что у них (евреев) есть ревность о Боге — о своем, конечно — но не благодаря пониманию.[6] Ведь он говорит: *Не зная Бога и стремясь утвердить свою праведность, они не подчинились праведности Божьей; ибо конец Закона — Христос — к праведности всякому верующему.*[7] **7.** На этом будет строиться доказательство еретика, словно высшего бога не знают иудеи, которые против него воздвигли свою праведность, т. е. праведность своего Закона, не принимая Христа, конец Закона. Почему тогда <апостол> предоставляет свое собственное свидетельство их ревности об их Боге, если упрекает их не за их незнание о Том же Самом Боге, что они движимы

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «у кого-нибудь».

[2] Исправление Кройманна. В рукописи: «и, следовательно, будет воскресение мертвых в том случае, если существует воскресение тел».

[3] См.: *Рим.* 8: 11.

[4] Конъектура Кройманна. В рукописи: «иное».

[5] Это утверждение не мешает Тертуллиану в другом месте говорить, что Бог есть тело своего рода (sui generis): Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. (*Tert.* Adv. Prax., 7, 8). Ср.: Omne quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est (*Tert.* De carn., 11, 4).

[6] Ср.: *Рим.* 10: 2.

[7] См.: *Рим.* 10: 3–4.

ревностью о Боге, но не благодаря пониманию, т. е. не зная Его, поскольку не знают установлений Его во Христе, Которому предстояло утвердить исполнение для Закона, и, таким образом, заботятся о своей праведности вопреки Ему? **8.** И даже Сам Творец подтверждает их незнание о Нем: *Израиль Меня не познал, и народ Меня не постиг*,[1] — и то, что они более утверждают свою праведность: *Уча в качестве учений заповедям человеческим*,[2] — и что собрались против Господа и против Христа Его,[3] конечно, из-за незнания. Итак, ничто из того, что соответствует Творцу, не может быть представленным в пользу иного бога, ибо <в противном случае> и в других местах апостол незаслуженно обличал бы иудеев за незнание неизвестного бога. **9.** Ибо в чем они согрешили, если утверждали праведность своего Бога против того, которого не знали? Но <апостол у Маркиона> восклицает: *О, бездна богатства и мудрости Божьей... И непостижимы пути Его!*[4] Откуда этот возглас? Из воспоминания, конечно, Писаний, которые он прежде перечитывал, из созерцания таинств, которые он выше разбирал[5] применительно к вере во Христа, проистекающей из Закона.[6] Если Маркион умышленно устранил эти <Писания и таинства>, что́ это вдруг его апостол восклицает, не имея перед собой никаких богатств бога, столь бедного и нуждающегося, сколь <должен быть тот,> который ничего не создал, ничего не предвещал, ничем, наконец, не владел как тот, который спустился в чужое? Но ведь и апостол, и богатства принадлежат Творцу, <богатства> прежде сокрытые, ныне открытые. Ведь Он так обещал: *И дам им сокровища скрытые, невидимые открою им*.[7] **10.** Вот, стало быть, откуда происходит

---

[1] См.: *Ис.* 1: 3.

[2] См.: *Мф.* 15: 9; ср.: *Ис.* 29: 13.

[3] Ср.: *Пс.* 2: 2.

[4] См.: *Рим.* 11: 33 (редакция Маркиона).

[5] В отсутствующих у Маркиона начале и середине 11-й главы Послания к Римлянам.

[6] Ср.: *Рим.* 1: 17.

[7] См.: *Ис.* 45: 3.

восклицание: *О, бездна богатства и мудрости Бога!* Того Бога, Чьи сокровища уже открыты. Это — из Исаии, и то, что следует за этим, взято из книги того же пророка: *Ибо кто познал мысль Господа или кто был советником <Его>? Кто протянул Ему <дар> и получит его обратно?*[1] Ты, что изъял столько всего из Писаний, почему сохранил это, словно бы и это не принадлежало Творцу? **11.** Посмотрим на заповеди, <якобы> явно принадлежащие новому богу: *Ненавидящие*, — говорит, — *зло и держащиеся добра*,[2] — ведь у Творца сказано совсем по-другому:[3] *Уберите от себя зло*,[4] — и: *Уклоняйся от зла и твори добро*.[5] *Проникнутые братской любовью друг к другу*,[6] — ведь это не одно и то же: *Возлюби ближнего, как себя*.[7] *Радуясь надеждой*,[8] — конечно, на Бога, ибо, — *лучше надеяться на Господа, чем надеяться на правителей*.[9] *Перенося тяготы*,[10] — ибо, — *услышит тебя Господь в день тяготы*[11] [есть у тебя псалом].[12] *Благословляйте и не проклинайте*,[13] — кто будет учить этому <лучше>, чем Тот, Который основал все благословениями?[14] **12.** *Не высокомудрствуйте, но следуйте за смиренными, не будьте мудрыми для самих себя*,[15] — ведь они от Исаии слышат «Го́ре!»[16]

---

[1] См.: *Рим.* 11: 34–35; ср.: *Ис.* 40: 13–14.
[2] См.: *Рим.* 12: 9.
[3] Тертуллиан пишет это с сарказмом.
[4] См.: *1 Кор.* 5: 13; ср.: *Втор.* 17: 7; 21: 21.
[5] См.: *Пс.* 34/33: 15.
[6] См.: *Рим.* 12: 10.
[7] См.: *Лев.* 19: 18.
[8] См.: *Рим.* 12: 12.
[9] См.: *Пс.* 118/117: 9.
[10] См.: *Рим.* 12: 12.
[11] См.: *Пс.* 20/19: 2.
[12] Интерполяция.
[13] См.: *Рим.* 12: 14.
[14] Ср.: *Быт.* 1: 28.
[15] См.: *Рим.* 12: 16.
[16] Ср.: *Ис.* 5: 21.

Никому не воздавайте злом за зло,[1] *и лукавства брата своего не вспоминай.*[2] *Не мстите за себя,*[3] *ибо у Меня отмщение и Я отомщу, — говорит Господь.*[4] *Будьте со всеми <людьми> в мире.*[5] **13.** Стало быть, и Закон возмездия не разрешал воздавать за несправедливость, но сдерживал замысел страхом воздаяния. Поэтому с полным основанием <апостол> все предписания Творца заключил в главной Его заповеди: *Возлюби ближнего, как себя.*[6] Если это дополнение к Закону происходит из самого Закона, то я уже не знаю, кто является Богом Закона; боюсь, уж не бог ли Маркиона. Если же Евангелие Христа исполняется благодаря этой заповеди, однако, то, что принадлежит Христу, не принадлежит Творцу, то к чему мы еще спорим? **14.** Сказал ли Христос или не сказал: *Я пришел <не> отменить Закон, но исполнить,*[7] — напрасно Маркион старался устранить это высказывание: если Евангелие не исполняет Закон — вот, Закон исполнил Евангелие. Хорошо, тем не менее, что и в заключение <апостол> угрожает судом Христа,[8] конечно, Судии и Мстителя, конечно, принадлежащего Творцу, <угрожает,> несомненно утверждая, что необходимо снискивать милость у Того, Кого он показывает внушающим страх, даже если бы проповедовал <кого-то> иного.

---

[1] См.: *Рим.* 12: 17.
[2] См.: *Зах.* 7: 10.
[3] См.: *Рим.* 12: 19.
[4] См.: *Втор.* 32: 35.
[5] См.: *Рим.* 12: 18.
[6] См.: *Рим.* 13: 9; ср.: *Лев.* 19: 18.
[7] См.: *Мф.* 5: 17.
[8] Ср.: *Рим.* 14: 10.

Глава 15
Об убийстве пророков, о браке и похоти, о восхождении на небеса, о запрете угашать дух, о спасении духа, души и тела (*1 Фес.*)

1. Мне не будет в тягость рассмотрение и более коротких посланий. Есть вкус и в малом. Иудеи убили своих пророков.[1] Я могу сказать: «Какое до этого дело апостолу другого бога, и притом наилучшего, о котором говорится, что он не осуждает грехи даже своих <почитателей>, и который сам, ниспровергая, неким образом уничтожает тех же пророков?» Что дурное совершил ему Израиль, если убил тех, которых и он отверг, если раньше <Израиля> утвердил в отношении них враждебный приговор? «Но <Израиль> согрешил по отношению к их собственному Богу»: порицал злодеяние тот, к кому относится пострадавший; несомненно, порицавшим мог быть любой другой, но не противник пострадавшего. Но он (апостол Маркиона) не упрекал бы их, вменяя им в вину также и казнь Господа, говоря: *которые и Господа убили, и пророков своих*,[2] — хотя «своих» и является вставкой еретика. **2.** Ибо что особенного, если Христа, проповедующего иного бога, погубили те, которые заклали пророков своего Бога? <Имеется>[3] фигура речи «усиление» <в утверждении>, что они убили и Господа, и Его слуг. Далее, если они убили Христа одного бога, а пророков другого Бога, то <апостол> сравнивает нечестие,[4] а не подчеркивает его нарастание. Но о сравнении нечестивости речи быть не могло: итак, <перед нами нарастание нечестивого,> а нарастание нечестивого могло быть лишь в том случае, если оно было совершено в отношении Одного и Того же Бога[5] под тем и другим наименованием. Следовательно, Христос и пророки принадлежат Одному

[1] Ср.: *1 Фес.* 2: 15.
[2] Там же.
[3] Вставка Кройманна.
[4] Исправление Кройманна. В рукописи — мн. число.
[5] Конъектура Кройманна. В рукописи: «Господа».

и Тому же Богу. **3.** То, что представляет собой наша святость, называемая <апостолом> волей Божьей, можно узнать[1] из противоположного, которое он запрещает, ведь он говорит: *Воздерживаться от разврата*,[2] — не от брака, — *каждому уметь блюсти свой сосуд в чести*.[3] Каким образом? *Не в похоти, как язычники.* Похоть же и у язычников приписывается не браку, но особенной, неестественной и чудовищной разнузданности[4] — <святость> всегда[5] является противоположной уродливости и нечистоте, исключая не брак, но похоть, блюдя наш сосуд в брачном почете. Но это место я должен разбирать, не забывая о том, что надо предпочитать другое, т. е. более полную святость, ставя воздержание и девство выше брака, но не запрещая его. Ибо я отражаю ниспровергателей Бога брака, а не приверженцев целомудрия. **4.** <Апостол> говорит о тех, которые остаются до пришествия Христа, что они вместе с теми, которые, умерев во Христе, воскреснут первыми, будут унесены в облаках в воздух навстречу Господу.[6] Я вспоминаю, что, увидев их еще тогда, небесные сущности дивились на сей вышний Иерусалим[7] и через Исаию возглашали: *Кто это летит сюда, как облака и словно голуби с птенцами ко мне?*[8] Если это восхождение Христос подготовит для нас, Христом будет Тот, о Котором <говорил> Осия: *Кто строит Свое восхождение в небеса*,[9] — конечно, для Себя и Своих. Затем, от кого я теперь буду ожидать <это>, если не от Того, от Которого это услышал? **5.** Какого духа <апостол> не велит угашать и какими пророчествами запрещает пренебрегать?[10]

---

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «ты мог бы узнать».

[2] См.: *1 Фес.* 4: 3.

[3] См.: *1 Фес.* 4: 4.

[4] Конъектура Крейманна. В рукописи: «— разнузданность».

[5] Конъектура Крейманна. В рукописи: «также».

[6] Ср.: *1 Фес.* 4: 15–17.

[7] Ср.: *Гал.* 4: 26.

[8] См.: *Ис.* 60: 8.

[9] См.: *Ам.* 9: 6.

[10] Ср.: *1 Фес.* 5: 19–20.

Конечно, по Маркиону, не духа Творца и не пророчества Творца. Ибо то, что <апостол> разрушает, он сам уже угасил и презрел, и не может запрещать то, что сам[1] сделал. Следовательно, Маркиону нужно показать сегодня в его «Церкви» божьего духа, которого нельзя гасить, и пророчества, которые нельзя презирать. И если он предъявил то, что считает <этим духом>, пусть знает: что бы это ни было, мы будем судить это по образцу духовного и пророческого дара и силы, чтобы и будущее предвещало, и тайны сердца открывало,[2] и таинства объясняло.[3] **6.** Когда он ничего такого не покажет и не докажет, мы, со своей стороны, представим и дух, и пророчества Творца, возвещающие Его волю. И, таким образом, станет известно, о чем говорил апостол, а именно о том, чему предстояло свершаться в Церкви Того Бога, благодаря существованию Которого и Дух Его действует,[4] и обетование распространяется. **7.** Ну что ж, теперь вы, отрицающие спасение плоти и — если когда-либо что-нибудь подобное получает наименование тела — истолковывающие это как что угодно другое, только не как плотскую субстанцию, смотрите, каким образом апостол разделил все присутствующие в нас субстанции, дав им определенные имена, и поместил их все в одной молитве о спасении, желая, чтобы наши дух и тело, и душа сохранились без порока в пришествие Господа и Спасителя нашего Христа![5] **8.** В самом деле, <апостол> сказал и о душе, и о теле — сущностях различных, поскольку их две. Действительно, хотя и душа [и][6] является неким телом особого свойства, как <им является> и дух, когда, однако, и тело, и душа называются отдельно, <а>[7] у души, не нуждающейся в общем наименовании «тело», есть собственное наименование, <то> первое остается плоти, кото-

[1] Конъектура Крейманна. В рукописи: «ничем».
[2] Ср.: *1 Кор.* 14: 25.
[3] Ср.: *1 Кор.* 14: 26.
[4] Ср.: *1 Кор.* 12: 11.
[5] Ср.: *1 Фес.* 5: 23.
[6] Интерполяция, по мнению Крейманна.
[7] Вставка Крейманна.

рая, будучи не названной собственным <именем>, по необходимости пользуется общим. Ибо я не вижу в человеке иной субстанции, помимо духа и души, к которой было бы применимо название тела, кроме плоти, узнавая ее под именем тела всякий раз, когда она не упоминается; в большей степени <так будет> в этом месте, когда она, именуемая телом, называется своим собственным именем.

Глава 16
О том, что карать за незнание подобает Тому, Кого нельзя не знать; об Антихристе (*2 Фес.*)

1. Мы вынуждены беспрестанно повторять некоторые вещи, дабы подкрепить то, что с ними связано. Мы говорим, что и здесь апостолом провозглашается Господь как воздающий по заслугам обоих видов, <провозглашается> или Творец, или, против чего выступает Маркион, равный Творцу, у Которого справедливо оскорбителям нашим воздать скорбью и нам, оскорбляемым, успокоением в откровении Господа Иисуса, грядущего с неба с ангелами силы Своей и в пламени огня.[1] Но еретик погасил пламя и огонь, убрав их из текста, для того, разумеется, чтобы не превратить Его в нашего Бога. Однако тщетность вычеркивания очевидна. **2.** Ибо когда апостол пишет, что Господь придет для отмщения тем, которые не знают Бога и не повинуются Евангелию, о которых <апостол> говорит, что они понесут наказание вечной гибели[2] *от лица Господа и от славы могущества Его*,[3] то из этого следует, что Он приносит пламя огня, приходя, разумеется, для того, чтобы наказать. Таким образом, и в этом, вопреки желанию Маркиона, Христос оказывается принадлежащим сжигающему Богу, и в том, что также карает незнающих Господа, т. е. язычников, — Творцу. **3.** Ибо <апостол> отдельно поместил ***[4] не

[1] Ср.: *2 Фес.* 1: 6–8.

[2] Ср.: *2 Фес.* 1: 8–9.

[3] См.: *2 Фес.* 1: 9; ср.: *Ис.* 2: 10, 19, 21.

[4] Лакуна, по мнению Крейманна: «незнающих Бога, т. е. язычников, отдельно».

повинующихся Евангелию: будь то грешные христиане или иудеи. Далее, наказывать язычников, которые, вероятно, Евангелие не знают, не подходит тому богу, который по своей природе неизвестен и нигде, кроме как в Евангелии, не открыт, будучи непознаваемым для всех. Творца же должно узнавать естественным образом, постигая из <Его> дел, а затем исследуя для получения более полного представления о Нем. Следовательно, карать не знающих Бога подобает Тому, Кого нельзя не знать. Сам тот факт, что он говорит: *от лица Господа и от славы могущества Его*,[1] — воспользовавшись словами Исаии по той же самой причине, Того же[2] Господа предполагает, Который встает, чтобы сокрушить землю.[3] **4.** Кто же является *человеком греха, сыном погибели*,[4] которому надлежит открыться прежде пришествия Господа, возвышающий себя над всем, что называется Богом и всей святыней, собирающийся воссесть в храме Божьем и выдать себя за Бога?[5] Согласно нам, это — Антихрист, как учат старые и новые пророчества, например, апостол Иоанн, который говорит, что антихристы, предтечи духа Антихриста, уже вступили в мир, отрицающие, что Христос пришел во плоти[6] и превращающие Иисуса в ничто, разумеется, в Боге Творце; согласно же Маркиону, не знаю, уж не Христос ли это Творца. Ведь Он, по Маркиону, еще не пришел. Кто бы из двух это ни был, я задаюсь вопросом, почему он придет во всей силе и знамениях, и ложных чудесах.[7] **5.** *Потому что*, — говорит <апостол>, — *они не приняли любви истины, дабы быть спасенными; и из-за этого будет им <во*[8]*> внушение заблуждения, чтобы*

[1] См.: *2 Фес.* 1: 9; ср.: *Ис.* 2: 10, 19, 21.

[2] Конъектура Крейманна. В рукописи: «<...> Исаии, и самим делом Того же».

[3] Ср.: *Ис.* 2: 19.

[4] См.: *2 Фес.* 2: 3.

[5] Ср.: *2 Фес.* 2: 4.

[6] Ср.: *1 Ин.* 4: 1–3.

[7] Ср.: *2 Фес.* 2: 9.

[8] Вставка Крейманна.

<верили лжи, чтобы>[1] *были осуждены все, не поверившие истине, но соглашающиеся с неправдой.*[2] Следовательно, если речь идет об Антихристе, предсказанном у Творца, то Творец будет Тем Богом, Который посылает его (Антихриста) подтолкнуть к заблуждению тех, которые не поверили истине, <нужной,> чтобы быть спасенными; истина и спасение будут принадлежать Тому же, Кто отмщает за них, допуская заблуждение, т. е. Творцу, Которому подходит и сама ревность, проявляющаяся в том, чтобы увлечь обманом тех, которых Он не увлек истиной.[3] Если же речь идет не об Антихристе, в соответствии с нашим учением, то, следовательно, речь идет о Христе Творца, в соответствии с учением Маркиона. **6.** Но как так получается, что для отмщения за свою истину <бог Маркиона> посылал Христа, принадлежащего Творцу? А если <Маркион> соглашается относительно Антихриста, я точно так же скажу: как так получается, что Сатана, ангел Творца, оказывается ему (богу Маркиона) необходимым, а затем убитым им,[4] предназначенный исполнять функцию введения в заблуждение в интересах Творца? В общем, если не подлежит сомнению, что и ангел, и истина, и спасение принадлежат Тому, Кому и гнев, и ревность, и посылание заблуждения против презирающих и предающих, а также против незнающих — чтобы уже и Маркион отступил со своей позиции, признав, что и его бог является ревнителем, — кому более подобает гневаться? **7.** Думаю, Тому, Кто с самого начала природу (т. е. творение) снабдил делами, благодеяниями, бедствиями, предвещаниями, свидетельствующими <о Нем>, чтобы дать о Нем знание, но, однако, не был познан, <а> не[5] тому, кто был представлен лишь посредством текста Евангелия, которое, не будучи ничем подкрепленным, проповедует другого бога неявным образом. Итак, к Кому

[1] Вставка Кройманна.

[2] Ср.: *2 Фес.* 2: 10–12; Тертуллиан цитирует искаженный Маркионом текст Послания.

[3] Игра слов: errore *decipere* quos veritate non *cepit*.

[4] Ср.: *2 Фес.* 2: 8.

[5] Исправление Кройманна. В рукописи: «или».

относится осуществление мести, к Тому будет относиться и ее причина, я говорю о Евангелии, истине и спасении. Повеление же трудиться тому, кто хочет есть,[1] принадлежит учению Того, Кто повелел не заграждать уста молотящему быку.[2]

Глава 17
О «рекапитуляции», о князе, властвующем над воздухом, о приближении далеких и многом другом (*Лаод.* Гл. 1–2 = *Еф.* Гл. 1–2)

1. Опираясь на истину, пребывающую в Церкви, мы считаем это послание адресованным ефесянам, а не к лаодикийцам; но Маркион стремится на этот раз исказить и заглавие как усерднейший исследователь и в этом деле. Однако то, какой у послания заголовок, не имеет никакого значения, так как апостол писал всем, обращаясь к некоторым, проповедуя, конечно, Того Бога во Христе, Которому соответствует то, что проповедуется. Итак, кому будет соответствовать, *согласно благоволению, которое Он прежде положил в таинстве Своей воли, для распределения исполнения времен* — говоря в соответствии с тем, что́ это слово означает у греков — *рекапитуляция*[3] — т. е. возвращение к началу или пересчет от начала — *во Христа всего, которое в небесах и которое на земле*,[4] если не Тому, Кому будет принадлежать все от начала, а также само начало, от Которого и времена, и исполнение времен, и распределение исполнения, благодаря чему все во Христе пересчитывается к началу? **2.** У другого же бога, которому не принадлежит ни одно дело, какое <может быть> начало, т. е. <то,> откуда <все происходит>? Какие времена без начала? Какое исполнение без времен? Какое распределение без исполнения? И вообще, что́ он прежде уже сделал на земле, чтобы можно

[1] Ср.: *2 Фес.* 3: 10.
[2] Ср.: *Втор.* 25: 4.
[3] Т. е.: «кому будет соответствовать <...> рекапитуляция».
[4] См.: *Еф.* 1: 9–10.

было говорить о некоем продолжительном распределении исполнения времен для пересчета всего во Христе, даже того, что на небесах? **3.** Но и в небесах мы не представим себе вещей, какие бы они ни были, сделанных кем-то иным, а не Тем, Которым и на земле сделанные всем известны. А если невозможно приписывать это «всё» от начала кому-то иному, а не Творцу, кто поверит, что оно иным <богом> пересчитывается в иного Христа, а не своим Создателем и не в своего Христа? Если оно принадлежит Творцу, оно неизбежно будет не похоже на непохожего бога. Если оно не похоже, значит, оно противоположно. Тогда каким образом противоположное может пересчитываться в того, кем оно вообще ниспровергается? В самом деле, какого Христа возвещают следующие слова, когда <апостол> говорит: *Чтобы нам, прежде уповавшим на Христа, быть в похвалу славы <Его>?*[1] Ибо кто мог «прежде уповать», т. е. уповать на Бога до того, как Он пришел, если не иудеи, которым Христос был предвозвещен от начала? **4.** ОКом, следовательно, было предвозвещено, на Того и уповали прежде. В самом деле, <апостол> относит это к себе, т. е. к иудеям, чтобы произвести разграничение при обращении к язычникам: *В Котором и вы, после того как услышали слово истины, Евангелие, в Котором вы уверовали и были запечатлены Святым Духом Его обетования.*[2] Какого обетования? Сделанного через Иоиля: *В последние дни изолью от Моего Духа на всякую плоть,*[3] — т. е. и на язычников. Таким образом, <и> Дух, и Евангелие будут в Том Христе, на Которого уповали прежде, тогда, когда Он был предвозвещен. **5.** Но и *Отец славы*[4] есть Тот, Чей Христос воспевается в псалме как поднимающийся Царь славы: *Кто есть Сей Царь славы? Господь сил есть Сей Царь славы;*[5] у Того испрашивается *дух мудрости,*[6] у Которого

[1] См.: *Еф.* 1: 12. <Его> — вставка Крейманна.
[2] См.: *Еф.* 1: 13.
[3] См.: *Иоил.* 3: 1, согласно Септуагинте.
[4] См.: *Еф.* 1: 17.
[5] См.: *Пс.* 24/23: 10.
[6] См.: *Еф.* 1: 17.

также и этот вид духовных <даров> перечисляется среди семи духов через Исаию;[1] Тот даст *просвещенные очи сердца*,[2] Кто и наружные очи одарил светом, Кому не нравится слепота народа: *И кто слеп, если не рабы Мои? И лишились зрения служители Божьи*;[3] **6.** у Того пребывают *богатства наследия в святых*,[4] Кто это наследие обещал при призвании язычников: *Проси у Меня — и дам тебе племена в наследие Твое*;[5] Тот *осуществил в Христе силу Свою, воскресив Его из мертвых и поместив Его одесную Себя, подчинив <Ему> всё*,[6] Кто также сказал: *Садись одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножье ног Твоих*;[7] ибо и в другом месте Дух <говорит> Отцу о Сыне: *Ты всё положил под ноги Его*.[8] Если из этих <цитат из Послания>, которые соотносятся с Творцом, выводятся иной бог и иной Христос, поищем уже Творца. **7.** Думаю, мы явно находим <Его>, когда <апостол> говорит о тех мертвых по грехам,[9] в которых ходили, *согласно веку мира сего, согласно князю, властвующему над воздухом, который действует в сынах неверия*.[10] Но и здесь Маркион не может истолковывать мир как бога мира. Ведь сотворенное не похоже на Творца, сделанное — на сделавшего, мир — на Бога. Но и князем, властвующим над воздухом, не будет называться Князь, властвующий над веками. **8.** Ибо никогда управляющий более высоким не обозначается при помощи более низкого. Пусть даже <это> более низкое и приписывается ему. Но <Творец> не может казаться и производящим неверие, на которое и со стороны иудеев,

---

[1] Ср.: *Ис.* 11: 2.
[2] См.: *Еф.* 1: 18.
[3] См.: *Ис.* 42: 19.
[4] См.: *Еф.* 1: 18.
[5] См.: *Пс.* 2: 8.
[6] См.: *Еф.* 1: 20, 22. Цитата по Маркионовой версии текста Послания.
[7] См.: *Пс.* 110/109: 1.
[8] См.: *Пс.* 8: 7.
[9] Ср.: *Еф.* 2: 1.
[10] См.: *Еф.* 2: 2.

и со стороны язычников скорее Сам может жаловаться. Итак, достаточно того, что сказанное не подходит Творцу. А если существует и тот, кому это соответствует в большей степени, то, конечно, апостол знал об этом лучше <тебя>. Кто это? Без сомнения тот, кто Самому Творцу воздвиг сынов неверия, владея этим воздухом, как пророк передает его слова: *Поставлю в облаках престол мой, уподоблюсь Всевышнему.*[1] **9.** Это будет дьявол, которого и в другом месте — если только <еретики> признают, что апостола следует читать таким образом — мы узнаём как бога сего века. Ибо он весь свет наполнил ложной божественностью. Если бы такового явно не существовало, тогда сказанное могло бы еще относиться к Творцу. А <если>[2] апостол прежде и пребывал в иудаизме, он не потому вставил о грехах: *в которых и мы все пребывали,*[3] — что давал понять, будто Творец является господином грехов и князем этого воздуха, но потому, что в иудаизме он был одним из сынов неверия, имея <в себе> действующего дьявола, когда гнал Церковь[4] и принадлежащего Творцу Христа,[5] из-за этого и говорит: *Мы были сынами гнева.*[6] **10.** Но <говорит:> *по природе*, — чтобы, поскольку Творец назвал иудеев сынами, еретик не доказывал, что господином гнева является Творец. Ведь когда <апостол> сказал: *мы были по природе сынами гнева*, — а иудеи были сынами Творца не по природе, но по избранию отцов, — он отнес сынов гнева к природе, не к Творцу. Прибавляя, наконец: *как и прочие*,[7] — конечно, те, которые не являются сынами Божьими, — он относит к общей природе всех людей грехи, плотские вожделения, неверность и гнев, в то время как дьявол все-таки уловляет природу, которую он

---

[1] См.: *Ис.* 14: 13–14.

[2] Вставка Крейманна.

[3] См.: *Еф.* 2: 3.

[4] Ср.: *Деян.* 7: 58; 8: 1; 9: 1–2.

[5] Ср.: *Деян.* 9: 4.

[6] См.: *Еф.* 2: 3.

[7] Там же.

уже и заразил, бросив семя греха.[1] **11.** *Мы*, — говорит <апостол>, — *являемся Его деяниями, основанные во Христе.*[2] Ибо одно — делать, другое — основывать. Но и то, и другое <апостол> отдал одному. Но человек является деянием Творца: следовательно, Тот же основал во Христе, Который и сделал. Ибо в отношении сущности <можно говорить, что> Он <нас> создал, в отношении благодати — сотворил. **12.** Посмотри на следующие слова: *Помня, что некогда вы были язычниками во плоти, которых называли необрезанием те, что зовутся обрезанием во плоти, сделанным рукой, ибо вы были в то время без Христа, отчужденные от израильского сообщества и не причастными заветам и их обетованию, не имеющие надежду и без Бога в мире.*[3] Но без какого Бога были язычники и без какого Христа? Конечно, Того, Кому принадлежало израильское сообщество, заветы и обетование. *А теперь*, — говорит, — *вы <находитесь> во Христе, пребывавшие ранее вдали, ставшие близкими в крови Его.*[4] От кого они прежде были далеко? От тех, о которых он говорит выше: от принадлежащего Творцу Христа, от израильского сообщества, от заветов, от надежды обетования, от Самого Бога. **13.** Если это так, то язычники во Христе становятся ныне близкими к тем, от которых тогда были далеко. Если же мы стали близкими во Христе израильскому сообществу, которое является частью религии Бога-Творца, и заветам, и обетованию, и Самому их Богу, то достаточно смешно, если Христос другого бога направил нас, бывших вдали, к Творцу. **14.** Апостол помнил, что так было предвещено о призвании язычников, подлежащих призванию издалека: *Те, которые были вдали от Меня, приблизились к Моей правде.*[5] Ибо столь правда, сколь и мир Творца возвещались во Христе, как мы уже часто показывали. Итак, *Он Сам*, — говорит, — *мир наш, сделавший два одним*, — и именно иудейское

[1] Ср.: *Мф.* 13: 25.
[2] См.: *Еф.* 2: 10.
[3] См.: *Еф.* 2: 11–12.
[4] См.: *Еф.* 2: 13.
[5] См.: *Ис.* 46: 12–13. Цитата не по Септуагинте.

и языческое,[1] которое вблизи и которое вдали, — *разрушив находящуюся посередине стену ненависти во плоти Своей*.[2] Но Маркион убрал <слово> *Своей*, чтобы <слово> *плоти*[3] отнести к ненависти, словно плотскую порочность [не][4] — к враждебной Христу <ненависти>. И если где-либо в другом месте я говорил <так>, <скажу> и здесь: О, не марруцин,[5] но понтик, ты здесь отрицаешь плоть Того, Чью кровь ты выше признал? **15.** Если *Он изречениями упразднил* (букв.: сделал пустым) *Закон заповедей*,[6] — то, конечно, исполнив Закон;[7] ведь уже упраздняется *не прелюбодействуй*,[8] когда говорится: «и не смотри с вожделением»;[9] упраздняется *не убивай*,[10] когда говорится: «и не злословь»;[11] ты не можешь сделать из содействующего

[1] Конъектура Кройманна. В рукописи: «иудейский и языческий <народ>».

[2] См.: *Еф.* 2: 14–15.

[3] Конъектура Кройманна. В рукописи: «плоть».

[4] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[5] Марруцины — сабельское племя, жившее на восточном побережье средней Италии. По словам Силия Италика (I в. после Р. Х.), это племя было неспособно к нарушению клятвы (fidemque exuere indocilis) (*Sil.* XV, 566). Намек на верных марруцинов отнюдь не означает, что Тертуллиан был знаком с сочинением Силия: он мог просто воспользоваться своеобразным «каталогом» народов. Так, в *Tert.* De an., 20, 3 Квинт Септимий замечает, что «говорить о национальных особенностях стало уже обычным делом. Комедиографы насмехаются над боязливыми фригийцами; Саллюстий порицает суетных мавров и диких далматийцев <...>». Ср.: «на теплом Востоке и на Юге и народы более многочисленные, и дарования более яркие, в то время как все сарматы отличаются косным умом» (*Tert.* De an., 25, 7).

[6] См.: *Еф.* 2: 15.

[7] Ср.: *Мф.* 5: 18.

[8] См.: *Исх.* 20: 14; ср.: *Мф.* 5: 27.

[9] Ср.: *Мф.* 5: 28.

[10] См.: *Исх.* 20: 13; ср.: *Мф.* 5: 21.

[11] Ср.: *Мф.* 5: 22.

Закону его противника. *Чтобы Ему основать в Самом Себе двух*,[1] — Тот же Самый основывает, Который и делал, согласно сказанному выше: *ибо мы являемся Его деяниями, основанные во Христе*,[2] — *в одного нового человека, делая мир*,[3] — если воистину нового, то воистину и человека, а не призрак, нового же, поскольку[4] по-новому рожденного от Девы Духом Божьим, — чтобы *примирить обоих с Богом*,[5] — Богом, Которого оскорбил и тот, и другой народ: и иудейский, и языческий, — *в одном теле*, — говорит, — *когда убил ненависть в нем через крест*:[6] таким образом, и здесь тело во Христе, которое могло претерпеть крест, оказывается плотью. **16.** Итак, поскольку Он возвещает мир тем, кто близко, и тем, кто далеко, мы, получив вместе с ними доступ к Отцу,[7] *уже не* являемся *чужими и пришельцами, но согражданами святых и домочадцами Бога*,[8] — конечно, Того, от Которого, как мы показали выше, мы были отчуждены и далеко расположены, — *воздвигнутые на основании апостолов*. Еретик убрал *и пророков*,[9] забыв, что Господь поставил в Церкви как апостолов, так и пророков, если <только> не испугался, как бы[10] наше здание во Христе не оказалось стоящим на старом основании пророков, хотя сам апостол никогда не прекращал поучать нас, обращаясь к пророкам. Ибо откуда он взял наименование Христа как краеугольного камня,[11] если не из слов псалма: *Камень, который отвергли строители, Он стал во главу угла*?[12]

---

[1] См.: *Еф.* 2: 15.
[2] См.: *Еф.* 2: 10.
[3] См.: *Еф.* 2: 15.
[4] Исправление Крейманна. В рукописи: «и».
[5] См.: *Еф.* 2: 16.
[6] Там же.
[7] Ср.: *Еф.* 2: 17–18.
[8] См.: *Еф.* 2: 19.
[9] См.: *Еф.* 2: 20.
[10] Чтение Крейманна. В рукописи: «пророков. Испугался, как бы».
[11] См.: *Еф.* 2: 20.
[12] См.: *Пс.* 118/117: 22.

Глава 18
О началах и властях, о пленении плена, о заимствовании заповедей у пророков, о сравнении Церкви с женой, о мировладыках, дьяволе и духах злобы (*Лаод.* Гл. 3–6 = *Еф.* Гл. 3–6)

1. Я не удивляюсь безумию еретического сокращения текста, <удивляюсь>, если он удаляет слоги, когда в большинстве случаев он изымает целые страницы.[1] Апостол говорит, что ему, *пришедшему позже всех*, дана благодать *просвещения всех <относительно того>, что есть распределение таинства, от века скрытого в Боге, Который все основал*.[2] Еретик убрал предлог *в* и создал такой текст: «от века скрытого от Бога, Который все основал». Но обман бросается в глаза. **2.** Ведь апостол прибавляет: *чтобы стала известной началам и властям в наднебесных областях через Церковь многообразная премудрость Божья*.[3] О Чьих началах и властях он говорит? Если о принадлежащих Творцу, то как получается, что сей бог пожелал показать свою мудрость Его началам и властям, а Самому Ему не пожелал, когда и власти без своей главы не смогли бы ничего познать? Или, если он не назвал здесь Бога так, словно к ним (началам и властям) и сам <их> глава относился, то он объявил бы, что «таинство скрыто от начал и властей Того, Кто все основал», относя так же к ним и Его Самого. **3.** А если <апостол> говорит, что это было скрыто от Него,[4] то он должен был сказать, что это было Ему возвещено[5]. Следовательно, не «от Бога» было скрыто, но «в Боге», Основателе всего, скрыто же от

---

[1] Конъектура Кройманна. Возможное понимание неисправленного текста (по Эвансу): «Что касается деятельности еретика по сокращению текста, то я не удивляюсь, если он удаляет слоги, когда в большинстве случаев он изымает целые страницы».

[2] См.: *Еф.* 3: 8–9.

[3] См.: *Еф.* 3: 10.

[4] Исправление Кройманна. В рукописи: «от них».

[5] Исправление Кройманна. В рукописи: «известно».

Его начал и властей. Ибо *кто познал мысль Господа, и кто был Ему советником?*[1] Пойманный здесь, еретик, вероятно, пойдет иным путем, чтобы получить возможность сказать, что его бог своим началам и властям пожелал сделать известным распределение своего таинства, о котором не знал Бог, Основатель всего. И к чему было ссылаться на незнание чуждого Творца, удаленного на большое расстояние, когда даже домочадцы высшего бога пребывали в невéдении? **4.** Однако и Творцу было известно будущее. Неужели <Ему> было неизвестно то, что под Его небом и на <Его> земле должно было открыться? Следовательно, <и>[2] этим удостоверяется то, что мы утверждали выше. Ибо если Творцу предстояло когда-нибудь узнать то скрытое таинство высшего бога и <если> Писание включало в себя слова: «скрытого от Бога, Который все основал», то <апостол> должен был прибавить так: «чтобы стала известной Ему многообразная премудрость бога», а после этого: «и властям, и началам» какого угодно бога, вместе с которыми <ее> предстояло узнать Творцу. Итак, очевиден пропуск, который даже и таким образом оказывается восстановленным в своей истинности. **5.** Теперь я хочу затеять с тобой спор по поводу апостольских иносказаний, у которых, по твоему утверждению, не было пророческих образцов:[3] *Пленил*, — говорит <апостол>, — *пленение*.[4] Каким оружием? В каких сражениях? При опустошении какого народа? При разрушении какого города? Каких женщин, каких детей или каких царьков победитель заковал в цепи? В самом деле, когда у Давида о Христе поется как о «препоясанном мечом по бедру»[5] или у Исаии как о «получающем добычу Самарии и силу Дамаска»,[6] ты превращаешь Его в зримого воина. **4.** Признай, следовательно, уже

[1] См.: *Ис.* 40: 13; ср.: *1 Кор.* 2: 16.

[2] Вставка Крейманна.

[3] Конъектура Крейманна. В рукописи: «какие пророческие образцы могли быть у нового <бога>?»

[4] См.: *Еф.* 4: 8; ср.: *Пс.* 68/67: 19.

[5] Ср.: *Пс.* 45/44: 4.

[6] Ср.: *Ис.* 8: 4.

и вооружение, и военный поход Его духовными, если ты уже понял, что речь идет о духовном пленении, дабы и это пленение ты признал принадлежащим Ему хотя бы по той причине, что и упоминание это о пленении апостол взял из пророков, от которых <получил> и заповеди: *Отложив ложь, пусть каждый из вас говорит истину ближнему*,[1] — и: *гневайтесь и не согрешайте*, — чтобы[2] в тех же самых словах, в каких и псалом,[3] выразить Его мысль, — *солнце да не зайдет на гнев ваш*;[4] *не принимайте участия в делах тьмы*,[5] — ибо с *праведным будешь праведным и с лукавым станешь лукавым*,[6] — и: *Устраните зло из среды вашей*,[7] — и: *Выйдите из среды их и не прикасайтесь к нечистому*;[8] *обособьтесь, носящие сосуды Господни*.[9] **7.** Так и выражение «упиваться приносящим позор вином»[10] происходит оттуда, где порицаются спаивающие святых: *И давали Моим святым пить вино*,[11] — пить которое было запрещено Аарону и сыновьям его, когда они приступали к святыне.[12] И учить петь Богу в псалмах и гимнах[13] принадлежит тому, кто знал, что более обвиняются Богом пьющие вино с тимпанами и псалтериями.[14] Итак, принадлежащими Кому я нахожу заповеди, основы заповедей или добавления <к ним>, Тому принадлежащим я признаю́ и апостола. **8.** Впрочем,

---

[1] См.: *Еф.* 4: 25; ср.: *Зах.* 8: 16.

[2] Крейманн сюда переместил слово *чтобы*, в рукописи стоящее ниже, после слова *солнце*.

[3] Ср.: *Пс.* 4: 5.

[4] См.: *Еф.* 4: 26.

[5] См.: *Еф.* 5: 11.

[6] См.: *Пс.* 18/17: 17/26.

[7] См.: *1 Кор.* 5: 13; ср.: *Втор.* 21: 21.

[8] См.: *2 Кор.* 6: 17; ср.: *Ис.* 52: 11.

[9] См.: *Ис.* 52: 11.

[10] Ср.: *Еф.* 5: 18.

[11] См.: *Ам.* 2: 12.

[12] Ср.: *Лев.* 10: 9.

[13] Ср.: *Еф.* 5: 19.

[14] Ср.: *Ис.* 5: 12.

на каком основании <апостол> утверждает, что жены должны быть подчинены мужам?[1] *Ибо муж*, — говорит, — *является главой жены*.[2] Скажи мне, Маркион, твой бог придает авторитет своему закону, ссылаясь на дело Творца? Еще, разумеется, хуже, когда и для своего Христа, и для его «Церкви» он заимствует определение оттуда (из Закона): *Как и Христос является главой Церкви*.[3] Подобным образом, когда <апостол> говорит: *Свою плоть любит тот, кто любит свою жену, как и Христос — Церковь*,[4] — ты видишь, что твой Христос и твоя «Церковь» сравниваются с делом Творца. Какой почет оказывается плоти под именем Церкви! **9.** *Никто*, — говорит <апостол>, — *не питает ненависти к своей плоти*, — кроме, конечно, одного Маркиона, — *но питает ее и греет, как Христос — Церковь*.[5] Но <поскольку>[6] ты один ее (т. е. плоть) возненавидел, отняв у нее воскресение, ты будешь должен ненавидеть и Церковь, так как она точно так же любима Христом. Но ведь Христос возлюбил и плоть, как Церковь. Любой будет испытывать нежные чувства даже к образу невесты, более того, он будет беречь его и почитать, и украшать венком. У подобия есть общность в почете с оригиналом. Беспокоиться ли мне теперь о доказательстве того, что у мужчины и Христа, у женщины и Церкви, у плоти и духа один и Тот же Бог, когда сам апостол приводит слова Творца, более того, разбирает их? *Поэтому оставит человек отца и мать, и будут оба в одной плоти. Таинство сие велико*.[7] **10.** Достаточно, между тем, если эти <слова> Творца являются для апостола великими таинствами, <которые> для еретиков являются ничтожными <таинствами>.[8]

---

[1] Ср.: *Еф.* 5: 22.

[2] См.: *Еф.* 5: 23.

[3] Там же.

[4] См.: *Еф.* 5: 28.

[5] См.: *Еф.* 5: 29.

[6] Вставка Кройманна.

[7] См.: *Еф.* 5: 31–32; ср.: *Быт.* 2: 24.

[8] Конъектура и интерпретация Кройманна. В рукописи: «Достаточно, между тем, если таинства Творца являются великими для апостола, ничтожными — для еретиков».

Но я говорю, — заявляет, — *в отношении Христа и Церкви*.[1] У тебя имеется истолкование, а не отвержение таинства. Он показывает, что образ таинства был предпослан Тем, Кому, конечно, принадлежало таинство. Что по этому поводу считает Маркион? Творец не мог приготовить образы для неизвестного бога, а если для известного, то для враждебного; а бог высший ничего не должен заимствовать от низшего и подлежащего, скорее, низвержению.[2] **11.** *Пусть сыновья слушаются родителей*,[3] — в самом деле, хотя Маркион удалил: *ибо это первая заповедь в обетовании*,[4] — Закон глаголет: *Почитай отца и мать*;[5] *и родители, воспитывайте сыновей в учении и наставлении Господнем*,[6] — ведь ты слышал сказанное и древним: *Рассказывайте это в уши сыновей ваших, и сыновья ваши — также в уши сыновей своих*.[7] К чему уже мне два бога, если имеется одно учение? И если их (богов) два, я последую за Тем, Кто учил первым. **12.** Но если у нас борьба против мировладык,[8] о, сколько имеется уже богов-творцов! В самом деле, почему бы мне не настаивать и на том, что должен был быть назван один мировладыка, если бы он обозначал Творца, Которому принадлежали власти, о которых <апостол> сказал ранее? Далее, поскольку выше он велит нам облечься в оружие, в котором мы могли бы выстоять против хитростей дьявола,[9] он (апостол) уже показывает, что дьяволу принадлежит то, что он присоединяет к дьяволу: власти и мировладыки сей тьмы,[10] которых и мы

---

[1] См.: *Еф.* 5: 32.

[2] Конъектура Кройманна. В рукописи: «а бог высший ничего не должен заимствовать от низшего <даже> для <его> низвержения».

[3] См.: *Еф.* 6: 1.

[4] См.: *Еф.* 6: 2.

[5] См.: *Еф.* 6: 2; ср.: *Исх.* 20: 12.

[6] См.: *Еф.* 6: 4.

[7] См.: *Исх.* 10: 2.

[8] Ср.: *Еф.* 6: 12.

[9] Ср.: *Еф.* 6: 11.

[10] Там же.

относим к дьяволу. Или, если под дьяволом подразумевается Творец, кто будет дьяволом у Творца? Или, как — два бога, так существуют и два дьявола, и <отсюда —> власти и мировладыки во множественном числе? **13.** Но каким образом Творец — одновременно и дьявол, и Бог, когда дьявол не является одновременно и богом, и дьяволом? Ибо или они оба суть и боги, если оба — дьяволы, или Тот, Кто Бог, — не дьявол, как и дьявол — не бог. Я задаюсь вопросом: само слово «дьявол» из-за какой клеветы[1] прилагается к Творцу? Пожалуй, Он возвел на высшего бога некое обвинение, которому Сам подвергся со стороны архангела, и притом солгавшего. Ведь Он запретил <людям> вкушение с того деревца не потому, чтобы они не стали богами,[2] но потому, чтобы они не умерли из-за нарушения <заповеди>.[3] А *духи злобы* не будут обозначать Творца по той причине, что <апостол> прибавляет: *в небесах*.[4] **14.** Ведь он знал, что в небесах действовали духи злобы, <духи> ангелов-соблазнителей в отношении дочерей человеческих.[5] И как может быть, что двусмысленными выражениями и невесть какими загадками порицал Творца тот, кто, уже заключенный в оковы за свободу проповеди, являл, без сомнения, Церкви твердость в провозглашении таинства отверстыми устами, <твердость,> которую поручил <ефесянам> выпросить для себя[6] у Бога.[7]

---

[1] Дьявол — «клеветник» по-гречески.

[2] Ср.: *Быт.* 3: 5.

[3] Ср.: *Быт.* 3: 3; 2: 17.

[4] См.: *Еф.* 6: 12.

[5] Ср.: *Быт.* 6: 4.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «там».

[7] Ср.: *Еф.* 6: 18–20.

Глава 19
О первенстве православной традиции, о явлении Христа под именем Бога, об обитающей в Христе полноте, о примирении, о Теле Христовом, об элементах мира, о тени тела, о видении ангелов и различении яств (*Кол.*)

1. Обычно я, заявляя об отводе дела при опровержении всех ересей, в немногих словах говорю о свидетельстве времен, отстаивая первенство нашего правила <веры> по сравнению со всякой последующей ересью. Это одобрит теперь и апостол, говоря о надежде, отложенной в небесах: *о которой вы услышали в слове истины Евангелия, которое дошло до вас, как и до всего мира*.[1] Ведь если евангельская традиция уже тогда распространилась повсюду, насколько более теперь? **2.** Далее, если нашей является та, которая повсюду распространилась, <и сделала это> более, чем любая еретическая, не говоря уже о традиции Маркиона, жившего при Антонине, то наша будет апостольской. Маркионова же, наполни она весь мир — и тогда не сможет доказать свое апостольское происхождение. Ибо и из этого будет ясно, что апостольской является та, которая первой наполнила мир, а именно Евангелием Того Бога, Который о его (Евангелия) проповеди возвестил и это: *Во всякую землю пойдет глас их и до пределов вселенной — слова их*.[2] **3.** <Апостол> глаголет, что Христос есть образ невидимого Бога.[3] Но ведь мы говорим, что Отец Христа невидим, зная, что в прошлом всегда в качестве Его образа под именем Бога был видим Сын, если кому Он бывал видим; чтобы и здесь <Маркион> не проводил это различие между видимым и невидимым Богом, так как встарь наш Бог был определяем следующим образом: *Господа никто не может увидеть и остаться живым*.[4] **4.** Если Христос не является

[1] См.: *Кол.* 1: 5–6.
[2] См.: *Пс.* 19/18: 5.
[3] Ср.: *Кол.* 1: 15.
[4] См.: *Исх.* 33: 20.

рожденным прежде творения[1] в качестве Слова Отца, через Которого все сделано[2] и без Которого ничто не было сделано;[3] если не в Нем было основано всё в совокупности[4] в небесах и на земле, видимое и невидимое, престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли[5]; если не всё в целом основано[6] через Него и в Нем,[7] — ведь эти положения не должны нравиться Маркиону — то, без сомнения, апостол не написал бы так просто: *И Сам — прежде всех.*[8] Ибо каким образом <Он> прежде всех, если не прежде всего? Каким образом прежде всего, если Он не рожденный прежде творения, если Он — не Слово Отца? На каком основании будет доказано, что прежде всех был тот, который появился после всего? Кто может знать, что первым был тот, о существовании которого он не знал? **5.** А каким образом Он счел за благо, чтобы вся полнота обитала в Нем Самом?[9] Во-первых, что это за полнота, если не <полнота> всего того, что Маркион принизил, основанного во Христе на небесах и на земле, ангелов и людей, если не <полнота> того невидимого и видимого, престолов, господств, начальств и властей?[10] Или, если это от себя вставили наши «псевдо-апостолы» и иудействующие проповедники Евангелия, пусть Маркион предъявит полноту своего бога,[11] который ничего не основал. Впрочем, как получается, что соперник и ниспровергатель Творца пожелал, чтобы полнота Того обитала в его Христе? Далее, для кого Он вновь примиряет все в Себе Самом, творя мир через кровь

[1] Ср.: *Кол.* 1: 15.
[2] Omnia facta sunt.
[3] Ср.: *Ин.* 1: 3.
[4] Condita sunt universa.
[5] Ср.: *Кол.* 1: 16.
[6] Cuncta <...> sunt condita.
[7] Ср.: *Кол.* 1: 17.
[8] Там же.
[9] Ср.: *Кол.* 1: 19.
[10] Ср.: *Кол.* 1: 16.
[11] Конъектура Кройманна. В рукописи: «<...> и к полноте бога своего Маркион <...>».

Своего креста,[1] если не для Того, Которого всё в совокупности оскорбило, против Которого оно восстало посредством нарушения <заповеди>, Которому, наконец, оно принадлежало? Ведь мириться оно могло бы с чужим, вновь примиряться — ни с кем другим, кроме как со своим. **6.** Так и нам, некогда отчужденным и враждебным по укорененности в злых делах,[2] Он возвращает милость Творца, оскорбление Которому мы нанесли, почитая тварь вместо Него.[3] Если же <апостол> и говорит, что Церковь есть Тело Христово — так как здесь он глаголет, что он исполняет в <своей> плоти оставшееся от тягот Христа за Его Тело, которое есть Церковь,[4] — он посредством этого не отделяет полностью упоминание тела от субстанции плоти. Действительно, он и выше говорит, что мы примиряемся в Его Теле через смерть,[5] конечно, в том Теле, в котором Он, умерший посредством плоти, а не посредством Церкви, мог умереть,[6] ради Церкви, разумеется, заменив телом — тело, плотским — духовное. **7.** Но если он убеждает остерегаться изящных речей и философии как пустого обольщения, которое находится в соответствии с элементами мира[7] — говоря не о соответствии небу и земле, но о соответствии мирским наукам и обучению, а именно преданию людей,[8] изящно говорящих и философствующих, — будет делом долгим и относящимся к другому труду доказывать, что этим изречением осуждаются все ереси, которые состоят из силы изящных речей и правил философии. Но пусть Маркион, выводящий <своего> бога тупым,[9] дабы

---

[1] Ср.: *Кол.* 1: 20.

[2] Ср.: *Кол.* 1: 21.

[3] Ср.: *Рим.* 1: 25.

[4] Ср.: *Кол.* 1: 24.

[5] Ср.: *Кол.* 1: 22.

[6] Конъектура Кройманна. В рукописи: «в том Теле, в котором Он мог умереть посредством плоти, Он умер <...>».

[7] Ср.: *Кол.* 2: 8.

[8] Там же.

[9] Эрнст Эванс полагает, что это — реминисценция из Сенеки (De beneficiis, VII, 31, 3), где эпикурейские боги описываются как ignavi hebetesque, т. е. «вялые и тупые».

не объявлять его внушающим страх, признáет основной принцип своей веры происходящим из школы Эпикура; <Маркион,> даже положения из портика стоиков помещающий рядом с Богом-Творцом, отрицающий воскресение плоти, которое, подобно ему, не признаёт ни одна философия. **8.** От изобретений ее наша истина отстоит столь далеко, что и страшится гнев Божий вызвать, и твердо верит, что Он произвел все из ничего, и обещает, что Он восстановит ту же самую плоть, и не стыдится, что Христос был рожден из чрева Девы, хотя <над этим> смеются философы и еретики, и сами язычники. *Ведь глупое мира избрал Бог, чтобы смутить мудрых*,[1] — Тот, без сомнения, Который в виду этого Своего установления заранее грозил погубить мудрость мудрых.[2] Благодаря этой простоте истины, противоположной изящным речам и философии, мы не можем превратно мудрствовать. **9.** Наконец, если Бог оживит нас со Христом, прощая нам грехи,[3] то мы не можем верить, что грехи прощаются тем, по отношению к которому они не были совершены, поскольку он не был известен ранее. Ну что же теперь, когда <апостол> говорит: *Никто да не судит вас за пищу и питье, и в отношении праздничного дня, новомесячия и субботы, которые суть тень будущего, тело же — Христа*,[4] — что́ тебе кажется, Маркион? О Законе мы уже не рассуждаем, если не считать того, что и здесь <апостол> учит, каким образом <Закон> был отменен, а именно при переходе от тени к телу, т. е. от образов — к истине, а это есть Христос. Следовательно, и тень принадлежит Тому, Кому и тело, т. е. и Закон принадлежит Тому, <Кому>[5] и Христос. Удели одному Богу Закон, а другому богу — Христа, если можешь отделить некую тень от того тела, которому принадлежит тень. Христос очевидно принадлежит Закону, если является телом тени. **10.** Если же <апостол> упрекает некоторых, которые на

[1] См.: *1 Кор.* 1: 27.
[2] Ср.: *Ис.* 29: 14.
[3] Ср.: *Кол.* 2: 13.
[4] См.: *Кол.* 2: 16–17.
[5] Вставка Кройманна.

основании видений ангелов[1] говорят, что надо воздерживаться от пищи — *не прикасайся, не вкушай*,[2] — желая выступать в смиренномудрии, не держась Главы,[3] то он не наносит этим удар по Закону и Моисею, словно бы тот на основании ангельского суеверия заявил о запрещении некоторых яств. **11.** Ибо известно, что Моисей получил Закон от Бога<, а не от ангелов>. Наконец, эти правила — что *по заповедям*, — говорит, — *и учению человеческому*,[4] — он отнес к тем, которые не держатся Главы, т. е. Самого Того, в Котором все подытоживается[5] [во Христа],[6] будучи возвращенным к началу, в том числе и различение[7] яств. Что касается остальных заповедей, являющихся точно такими же, то следует удовлетвориться <нашим> данным в другом месте объяснением того, как они произошли от Творца, Который, намереваясь творить все новое,[8] когда предвещал, что старое минует, и предписывал: *обновите себе новую новину*,[9] — уже тогда учил совлечь с себя ветхого человека и облечься в нового.[10]

---

[1] Ср.: *Кол.* 2: 18.

[2] См.: *Кол.* 2: 21.

[3] Ср.: *Кол.* 2: 18–19.

[4] Ср.: *Кол.* 2: 22.

[5] См.: *Еф.* 1: 10.

[6] Интерполяция, по мнению Кройманна.

[7] Конъектура Кройманна. В рукописи: «в Котором все подытоживается, когда ко Христу, к началу отнесено также отсутствие различий в яствах».

[8] Ср.: *Ис.* 43: 19; *2 Кор.* 5: 17.

[9] См.: *Иер.* 4: 3.

[10] Ср.: *Еф.* 4: 22, 24.

Глава 20
О различных побуждениях к проповедованию, об образе Бога и образе человека, о прибыли и убытке апостола, о небесном гражданстве и звездах, о преображении тела (*Флп.*)

1. Когда <апостол> говорит о многообразии проповеди — что одни люди благодаря упованию на его узы смелее возвещают слово, другие — из-за зависти и раздора, некоторые же даже из-за славы слова, многие — из-за любви, кое-кто из-за ревности, иные уже и из-за соперничества проповедуют Христа,[1] — <получается, что> здесь, несомненно, имелся повод для порицания самой проповеди за различие взглядов, которое производит столь великое разнообразие стремлений. Но, объявляя различными лишь причины стремлений, а не правила таинств, он утверждает, что проповедовался все-таки один Христос и один Его Бог, хотя намерение <проповедников> могло быть каким угодно, и поэтому говорит: *Меня не заботит, проповедуется ли Христос для вида или истинно*,[2] — ибо проповедовался один <Христос,> <вне зависимости от того, было ли это> для вида или из-за истинной веры. **2.** Ведь он упомянул об истине в связи с верой проповеди,[3] а не в связи с верой самого́ правила,[4] так как правило было одно, вера же некоторых проповедующих — истинная, т. е. простая, некоторых — слишком ученая. А поскольку это обстоит так, то очевидно, что проповедовался Тот Христос, о Котором возвещали всегда. В самом деле, если бы апостол вводил совсем иного Христа, новизна дела произвела бы различие. Ибо не было бы недостатка в тех, которые евангельскую проповедь все равно бы истолковывали в отношении Христа, принадлежащего Творцу, поскольку и сегодня в любом

[1] Ср.: *Флп.* 1: 14–17.

[2] См.: *Флп.* 1: 18.

[3] Т. е. с верой, с которой осуществлялась проповедь, с верой проповедников.

[4] Т. е. с верой, регулируемой ее правилом.

месте больше людей, придерживающихся наших взглядов, чем еретических. Поэтому и здесь апостол не промолчал бы о существовании различия и <о своем> его порицании. Таким образом, когда отсутствует осуждение различия, не подтверждается новизна. **3.** Разумеется, маркиониты и здесь полагают, что апостол их поддерживает в отношении сущности Христа, — что имелся, мол, призрак плоти во Христе, — когда говорит, что *<Он>, пребывая в образе Божьем, не счел хищением быть равным Богу, но истощил Сам Себя, приняв образ раба*, не истинное бытие, *и в подобии человека*, не в человеке, *и открыт человеком по виду*,[1] не по сущности, т. е. не плотью. **4.** Словно и вид, и подобие, и образ[2] не сопутствуют также сущности. Хорошо, однако, что и в другом месте <апостол> называет Христа образом[3] Бога невидимого.[4] Неужели, следовательно, и здесь, где он помещает Его в образе[5] Бога, Христос равным образом не будет истинно Богом, если не был и истинно человеком, пребывая в образе человека? Ведь и здесь, и там истинность неизбежно будет исключаться, если образ и подобие, и вид[6] будут присваиваться призраку. И если в образе[7] и подобии[8] <Бога>[9] как Сын Отца Он — истинно Бог, то предрешено, что открытый также в образе и подобии человека как Сын Человеческий Он — истинно человек. **5.** Ведь и *открыт* <апостол> написал с умыслом: т. е. доподлинно *человек*. Ибо о том, что открывается, известно, что оно существует. Как[10] и Богом Он открылся посредством чудес, так и[11] Человеком посредством плоти, поскольку <апостол> не объявил

---

[1] См.: *Флп.* 2: 6–7.
[2] Et figura et similitudo et effigies.
[3] Imaginem.
[4] Ср.: *Кол.* 1: 15.
[5] In effigie.
[6] Effigies et similitudo et figura.
[7] In effigie.
[8] In imagine.
[9] Вставка Кройманна.
[10] Исправление Кройманна. В рукописи: «так».
[11] Исправление Кройманна. В рукописи: «как».

бы «подчиненным смерти» того, кто не пребывал в смертной субстанции. Еще бóльшим является то, что он прибавил: *и смерти крестной*.[1] Ведь он не нагнетал бы атмосферу жестокости, превознося силу агонии,[2] о которой он знал бы как о кажущейся <в>[3] призраке, скорее обманувшем ее, чем испытавшем, и явившем <ее> в страдании не посредством силы, но посредством игры. **6.** Что же ранее он считал прибылью?[4] То, что перечислял выше: славу плоти в знаке обрезанья, происхождение из рода еврейского от еврея, почет колена Вениаминова, достоинство фарисейского одеяния.[5] Это теперь он считает для себя убытком: не Бога, но косность иудеев. Если он оценивает это как навоз,[6] то из-за сравнения с познанием Христа, а не из-за отвержения Бога-Творца, имея уже не свою праведность, которая от Закона, но ту, которая через Него Самого, т. е. через Христа, от Бога.[7] «Итак, — говоришь ты, — из этого различения следует, что Закон не от того бога, которому принадлежит Христос». Достаточно остроумно. Ну что ж, прими более остроумное. Ведь говоря: *не ту, которая от Закона, но ту, которая через Него Самого*,[8] — он не сказал бы «через Него Самого» об отличном от Того, Кому принадлежал Закон. **7.** *Наше*, — говорит <апостол>, — *гражданство на небесах*.[9] Узнаю старое обетование Творца Аврааму: *И сделаю семя твое как звезды на небе*.[10] Поэтому *и звезда от звезды отличается в славе*.[11] И если Христос, придя с небес, преобразуеттело нашей униженности в сходное с телом Своей славы,[12] то, стало

[1] См.: *Флп.* 2: 8.
[2] Конъектура. В рукописи: «собирания».
[3] Вставка Крейманна.
[4] Ср.: *Флп.* 3: 7.
[5] Ср.: *Флп.* 3: 5.
[6] Ср.: *Флп.* 3: 8.
[7] Ср.: *Флп.* 3: 9, согласно версии Маркиона.
[8] Там же.
[9] См.: *Флп.* 3: 20.
[10] См.: *Быт.* 22: 17.
[11] См.: *1 Кор.* 15: 41.
[12] Ср.: *Флп.* 3: 21.

быть, воскреснет это наше тело, которое унижается в страданиях, бросаемое в землю по самому́ закону смерти. Ибо каким образом оно преобразуется, если его не будет? Или если <это> сказано о тех, которые, застигнутые в плоти в момент пришествия Господа[1], должны будут измениться,[2] что будут делать те, «которые воскреснут первыми»?[3] У них не будет того, из чего им преображаться? Но *с ними вместе*, — говорит, — *мы будем восхищены в облаках навстречу Господу*.[4] Если с ними вознесенные, то, разумеется, с ними и преображенные.

Глава 21
О нетронутости послания к Филимону и о завершении работы

1. Одному лишь этому посланию его краткость помогла избежать подделывающих рук Маркиона. Однако я удивляюсь, что он, признав письмо, написанное одному человеку, отверг два к Тимофею и одно к Титу, посвященные церковному устройству. Пожелал, думаю, подделать даже число посланий.

Помни, читатель, что то, которое прежде было разобрано, мы <в этой книге> доказали на основании <посланий> апостола, и, если мы сделали то, что было отложено для этой книги, не считай[5] лишним повторение здесь, посредством которого мы подтвердили исходное положение, и не рассматривай как подозрительное откладывание там, посредством которого мы изъяли это в свое время.[6] Если просмотришь всю работу, и здесь не осудишь <меня за> избыточность, и там — <за> неуверенность.

---

[1] Исправление Крейманна. В рукописи: «Бога».

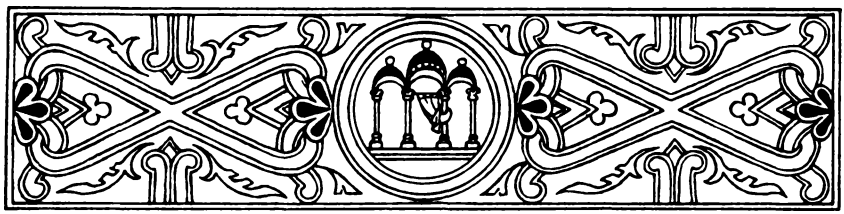
[2] Ср.: *1 Кор.* 15: 51–53.

[3] Ср.: *1 Фес.* 4: 16.

[4] См.: *1 Фес.* 4: 17.

[5] Другое понимание текста: «и если <нечто> было отложено для этой книги, мы <это> сделали. Не считай <...>».

[6] Конъектура Крейманна. В рукописи: «эти времена».

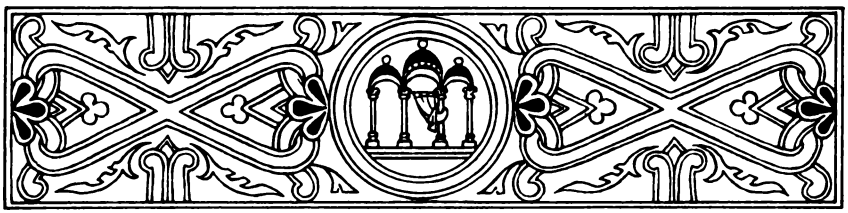


Список сокращений

Aes. Prom. — *Эсхил.* Прикованный Прометей
Apul. Flor. — *Апулей.* Флориды
Aug. Conf. — *Августин.* Исповедь
Aug. De civ. — *Августин.* О граде Божием
Aul. Gell. — *Авл Геллий.* Аттические ночи
Cic. Cat. I — *Цицерон.* Первая речь против Катилины
Cic. Or. — *Цицерон.* Оратор
Cic. R. P. — *Цицерон.* О государстве
Cl. Paed. — *Климент Александрийский.* Педагог
Cl. Protr. — *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам
Cl. Strom. — *Климент Александрийский.* Строматы
Diog. — *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов
Eur. Iph. Taur. — *Еврипид.* Ифигения в Тавриде
Eur. Med. — *Еврипид.* Медея
Eus. — *Евсевий.* Церковная история
Gaius. Inst. — *Гай.* Институции
Hor. Ep. — *Гораций.* Послания
Hor. Od. — *Гораций.* Оды
Hor. Sat. — *Гораций.* Сатиры
Hrd. — *Геродот.* История
Hyg. — *Гигин.* Мифы
Il. — Илиада
Iren. — *Ириней Лионский.* Против ересей
Iust. Apol. — *Иустин Философ.* Апология
Iust. Dial. — *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном Иудеем

Iuv. — *Ювенал.* Сатиры
Lact. Div. Inst. — *Лактанций.* Божественные установления
Liv. — *Ливий.* История от основания Города
Lucr. — *Лукреций.* О природе вещей
Mart. — *Марциал.* Эпиграммы
Min. — *Минуций Феликс.* Оставий
Myth. — Первый Ватиканский мифограф
Od. — Одиссея
Orig. Cels. — *Ориген.* Против Цельса
Ov. Ars — *Овидий.* Наука любви
Ov. Fast. — *Овидий.* Фасты
Ov. Met. — *Овидий.* Метаморфозы
Pers. — *Персий.* Сатиры
Paus. — *Павсаний.* Описание Эллады
Plat. Tim. — *Платон.* Тимей
Plaut. Curc. — *Плавт.* Куркулион
Plaut. Trin. — *Плавт.* Трехмонетчик
Plin. — *Плиний Старший.* Естественная история
Plin. Iun. — *Плиний Младший.* Письма
Plot. Enn. — *Плотин.* Эннеады
Plut. Alex. — *Плутарх.* Александр
Plut. Rom. — *Плутарх.* Ромул
Plut. Symp. — *Плутарх.* Застольные беседы
Ps.-Apoll. — *Псевдо-Аполлодор.* Мифологическая библиотека
Sen. Dial. — *Сенека Младший.* Диалоги
Sen. Nat. quaest. — *Сенека Младший.* Вопросы природы
Sen. Epist. — *Сенека Младший.* Нравственные письма к Луцилию
Sil. — *Силий Италик.* Пуническая война
Strab. — *Страбон.* География
Suet. Galba — *Светоний.* Гальба
Suet. Nero — *Светоний.* Нерон
Tac. Ann. — *Тацит.* Анналы
Tat. — *Татиан.* Речь против эллинов
Ter. Eun. — *Теренций.* Евнух

Tert. — Тертуллиан
Ad mart. — К мученикам
Ad nat. — К язычникам
Ad ux. — К жене
Adv. Marc. — Против Маркиона
Adv. Herm. — Против Гермогена
Adv. Iud. — Против иудеев
Adv. Prax. — Против Праксея
Adv. Val. — Против валентиниан
Apol. — Апологетик
De an. — О душе
De bapt. — О крещении
De carn. — О плоти Христа
De cor. — О венке
De cult. — О женском убранстве
De ex. — О поощрении целомудрия
De fuga — О бегстве во время гонений
De idol. — Об идолопоклонстве
De ieiun. — О посте
De mon. — О единобрачии
De or. — О молитве
De pal. — О плаще
De praescr. — О прескрипции <против> еретиков
De pud. — О стыдливости
De res. — О воскресении плоти
De spect. — О зрелищах
De test. — О свидетельстве души
De virg. vel. — О девичьих покрывалах
Scorp. — Скорпиак
Theoph. — *Феофил Антиохийский*. Послание к Автолику
Verg. Aen. — *Вергилий*. Энеида
Verg. Georg. — *Вергилий*. Георгики



Содержание

А. Ю. Братухин. Труды и дни Тертуллиана 5

Библиография 48

Против Маркиона

Книга I 57
Книга II 126
Книга III 189
Книга IV 257
Книга V 463

Список сокращений 570



Научное издание

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан

ПРОТИВ МАРКИОНА
в пяти книгах

Директор издательства: *О. Л. Абышко*

Редактор: *Л. А. Абышко*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (812) 317–8972; e-mail: ukniga@sp.ru
Центр Православной книги «КИФА»
Издательство и склад: тел. / факс (812) 232–9274.
E-mail: kifakniga@yandex.ru. Сайт: www.kifakniga.ru
в Москве
ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (495) 915–3284; e-mail: ukniga-m@libfl.ru
Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
Тел. (495) 681–2009. E-mail: knigi@blagoslovenie.su
Сайт: http://blagoslovenie.su
ИТД ГК «Гнозис»
Тел. (499) 255–7757; e-mail: gnosis@pochta.ru

Розничная продажа книг «Издательства Олега Абышко»
и «Университетская книга — СПб» в Санкт-Петербурге:
магазин «КНИЖНЫЙ ОКОП», В.О. Тучков переулок, 11.
Тел. (812) 317–8972
Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.) просьба обращаться:
129090, Москва, 2-й Троицкий пер., д. 6а, стр. 9,
Церковная лавка «Троицкая книга» при Подворье Троице-Сергиевой Лавры.
Отдел «Книга — почтой». Тел. 8 (495) 600-6903.
E-mail: shop@bookshop.su. http://bookshop.su,
а также в издательстве
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, д. 37, корп. 1, кв. 71.
E-mail: oleg0107@yandex.ru

Подписано в печать 26.02.2010. Формат 60×88 1/16.
36 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1500 экз. Заказ № 3059

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

В серии «Библиотека христианской мысли» в 2009 г. вышла книга

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан

О ДУШЕ

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

60×88 $^{1}/_{16}$. 256 с. Переплет 7БЦ

Вниманию читателей впервые предлагаются русский и латинский тексты трактата Тертуллиана «О душе». Русский перевод 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 кафолическое церковное учение о человеке, человеческой душе, мире и Боге.

В серии «Библиотека христианской мысли» в 2005 г. вышла книга

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан

АПОЛОГЕТИК. К СКАПУЛЕ

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

60×88 1/16. 256 с. Переплет 7БЦ

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан родился между 150 и 170 гг. в Карфагене и умер между 220 и 240 гг. Приняв в зрелом возрасте христианство, он стал одним из самых ярких и ярых его защитников. Отстаивая свою веру, он громит язычников, спорит с иудеями, атакует еретиков-гностиков, борется за чистоту нравов внутри христианской общины. Вниманию читателей предлагается новый перевод на русский язык «Апологетика», одного из первых сочинений Тертуллиана, и «К Скапуле», одного из его последних творений. Обе эти работы были адресованы языческой аудитории. Полемика Тертуллиана с идолопоклонством носит бескомпромиссный характер, наиболее ярко отражая борьбу новой религии с традиционными верованиями. Во вступительной статье затрагивается вопрос взаимоотношений античной и христианской культур. Поверхностный на первый взгляд конфликт между отжившими мифами и Библией отражает противоречие между двумя мировоззрениями, двумя религиозными парадигмами: иудео-христианским креационизмом и языческим манифестационизмом. Отношение Тертуллиана к мифологии показывает нам отношение образованного христианина, жившего на рубеже II–III вв. в западной части Римской империи, к своему преодоленному прошлому. Перевод снабжен комментариями, указателем имен и библиографией.



В своих произведениях первый латинский христианский автор Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (150/170–220/240) сражается с язычниками, еретиками и человеческим несовершенством. В предлагаемом читателям трактате он обрушивается на гностика Маркиона, увидевшего принципиальное различие между Ветхим и Новым Заветами и разработавшего учение о суровом Боге первого и добром Боге второго. Сочинение «Против Маркиона» — это и опровержение гностического дуализма, и теодицея Творца, и доказательство органической связи между Ветхим и Новым Заветами, и истолкование огромного количества библейских текстов. Пять книг этого трактата содержат в себе практически все основные положения христианства и служат своеобразным учебником по сектоведению и по Священному Писанию обоих Заветов. Тертуллиан защищает здесь, кроме прочего, истинность воплощения, страдания, смерти предсказанного ветхозаветными пророками Спасителя и отстаивает воскресение мертвых. Страстность Квинта Септимия, его убежденность в своей правоте и стремление любой ценой отвратить читателей от опасного заблуждения внушают уважение и заставляют задуматься, не ослабел ли в людях за последние 18 веков огонь живой веры, не овладели ли нами равнодушие и конформизм, гордо именуемые толерантностью.

Для всех интересующихся церковно-исторической наукой, богословием, античной культурой.