

КЛАССИЧЕСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В ТРАКТАТЕ ТЕРТУЛЛИАНА «ПРОТИВ МАРКИОНА»

Александр Юрьевич Братухин

доцент кафедры мировой литературы и культуры

Пермский государственный университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15. Bratucho@yandex.ru

В статье делается попытка доказать, что Тертуллиан в (*Adv. Marc.* V, 9, 2) использовал стихи Овидия (*Met.* XV, 871-876) и Горация (*Od.* III, 30, 1-5) для того, чтобы нагляднее показать тленность подлежащих воскресению тел и нетленность не нуждающейся в воскресении души. Это обращение к творчеству языческих поэтов, наряду с другими подобными случаями, свидетельствует об умении Тертуллиана оригинально интерпретировать классические тексты.

Ключевые слова: Тертуллиан; Овидий; Гораций; античная литература; реминисценция; интерпретация; христианство; гностицизм.

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан, карфагенянин по происхождению – первый христианский автор конца II-го – начала III в., писавший по-латыни [Nagendahl 1983: 12; Бычков 1995: 59]. Ему принадлежат сочинения апологетические, адресованные язычникам, практико-аскетические, обращенные к христианам, и догматико-полемиические, направленные в основном против еретиков-гностиков [Столяров 1994: 18]. В самом обширном из его сочинений, трактате в пяти книгах «Против Маркиона» (далее – *Adv. Marc.*), он опровергает гностика Маркиона (род. в конце I в., ум. между 177 и 190 гг.), согласно которому существует добрый бог и вечная злая материя, управляемая Сатаной. Из этой материи без ведома доброго бога суровым и справедливым Демиургом, Богом Ветхого Завета, был создан наш мир. После грехопадения человека единственным уделом Демиурга остался иудейский народ. Чтобы одолеть умножающееся зло, Демиург пообещал иудеям послать Христа (по Маркиону это – Антихрист) и произвести суд, по которому большинство человечества будет осуждено на муки. Для спасения людей добрый бог послал в мир своего сына – настоящего Христа. Тот, приняв виртуальную плоть Иисуса, неожиданно появился в Капернауме и выдал себя за принадлежащего Демиургу Христа, дабы таким образом привлечь к себе иудеев. Демиург позабывал Иисусу, о котором не имел ни малейшего представления, и побудил иудеев погубить его, а сатана подвиг на это язычников-римлян. Иисус Христос не родился и не умер: его смерть на кресте была кажущейся. Узнав тайну

высшего бога и совершая аскетические подвиги, маркиониты, как они считали, спасали свои души; воскресение плоти ими отрицалось.

В рассматриваемом нами трактате Тертуллиан опровергает учение Маркиона и разбирает искаженное последним Евангелие от Луки и те послания апостола Павла, тоже искаженные, которые Маркион признавал каноническими. Практически каждому пассажиру из этих новозаветных текстов Тертуллиан подбирает соответствия в Септуагинте (греческом переводе Ветхого Завета). Несмотря на такой библейский характер трактата в нем присутствуют различные реминисценции и аллюзии из античной литературы. Многие из них достаточно просты и очевидны. Так, например, в первой книге при ироническом сопоставлении Маркиона и еретика Валентина предпочтение отдается второму: «На каком разумном основании 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, который, дерзнув сначала задумать двух, Бифона и Сиге, затем выпустил стаю божеств, насчитывающую до тридцати эоновых порождений, словно помет Энеевой свиньи» (*Adv. Marc.* I, 5, 1). Здесь очевиден намек на «Энеиду» Вергилия (*Verg. Aen.* VIII. 43-45). Во второй книге Тертуллиан, объясняя законы Творца о нечистой пище, заявляет: «И если Закон устраняет из рациона определенную пищу или объявляет нечистыми некоторых животных (ср.: Лев. 11:1–47), которые ранее были благо-

словлены (ср.: Быт. 1:21-25), уразумей в этом совет упражняться в воздержании и познай узду, наложенную на то обжорство, которое, когда вкушался хлеб ангелов, возжелало египетских огурцов и тыкв (ср.: Числ. 11:4-8). Познай равным образом и предусмотрительность в отношении спутников обжорства, то есть похоти и роскошества, которые хладеют (*frigescunt*) при сдерживании чревоугодия, – ведь “народ ел и пил и встал играть” (см. Исх. 32:6)» (Adv. Marc. II, 18, 2). Перед нами – реминисценция хрестоматийных слов из комедии Теренция «Евнух»: «без Цереры (т. е. хлеба) и Либера (т. е. вина) хладеет (*friget*) Венера (т. е. любовь)» (Ter. Eun. 732). В четвертой книге Тертуллиан от лица иудеев спрашивает придуманного Маркионом Христа: «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» (Adv. Marc. IV, 23, 2). По поводу последних слов А. д’Але замечает, что эта басня упоминается только здесь [Alès 1937: 333].

Порой тертуллиановские пассажи трудно однозначно поставить в зависимость от какого-либо произведения античной литературы. Так, в третьей книге Тертуллиан в соответствии со своими хилястическими взглядами утверждает: «Спустя тысячу лет этого царства, в пределах какого периода завершится воскресение святых, воскресаящих в соответствии с заслугами раньше или позднее, тогда, когда произойдет и разрушение мира, и всемирный пожар (*conflagratione*) суда, мы, изменившись в мгновение ока в ангельскую сущность, разумеется, посредством того самого (описанного апостолом) облечения в нетление, будем перенесены (*transferemur*) в Царствие Небесное» (Adv. Marc. III, 24, 6). Возможно, написавший это помнил слова Сенеки: «Я, пожалуй, приму и эти причины <потопа, наряду с влиянием звезд и открытием новых источников рек> – ведь не от одного происходит таковая гибель – и полагаю, что ту, которая, согласно нашим, сказывается при воспламенении (*in conflagratione*), также должно отнести (*transferendam*) сюда» (Sen. Nat. Quaest. III, 29, 2).

В четвертой книге Тертуллиан с иронией пишет: «Относительно следующей притчи я действительно опасаюсь, как бы она не оказалась знаменующей царство другого бога. Ведь Христос сопоставляет Свое царство с закваской, а не с опресноками, которые более близки Творцу. Подходит и такое предположение для тех людей, у которых не хватает доказательств. Поэтому и я опровергну пустое разглагольствование при по-

мощи ему подобного, говоря, что дрожжи также соответствуют Царствию Творца, так как за ними следует хлебопекарная печь (*clibanus*) или жаровня геенны» (Adv. Marc. IV, 30, 3). Греческое слово *klibanos* встречаем в (Мф. 6:30) и (Лк. 12:28) [Schmoller 1989: 284]. Любопытен, однако, тот факт, что дрожжи и хлебопекарная печь упоминаются в одном контексте у греческого врача II в. после Р. Х. Галена (*Galenus. De victu attenuante*, 32, lin. 6-7).

Соотнося предсказание пророка Захарии (Зах. 9:15-16 по Септуагинте) с предсказаниями Христа о грядущих гонениях, Тертуллиан замечает: «Но прежде этих событий, как Он им предсказывает, начнутся гонения и страдания, разумеется, для мученичества и для спасения. Есть у тебя предсказание Захарии: “Господь, – говорит, – Всемогущий защитит их, и истребят их и побьют камнями (*lapidibus*) 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”. 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» (Adv. Marc. IV, 39, 4-5). Хотя камни использовались как у язычников (ср.: II. 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 «оружие пролетариата». Вергилий (Verg. Aen. I, 148-150) говорит: «Так иногда среди огромной толпы возникает внезапно / Бунт, и безродная чернь, ослепленная гневом, мятется. / Факелы, камни (*saxa*) летят, превращенные буйством в оружие» (пер. С.Ошерова). Также и Ювенал (Juv. V, 15, 63-65) 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 (*sine lapide*) и оружие. Однако в подобных случаях для доказательства влияния на Тертуллиана классических авторов одного лишь формального сопоставления отрывков явно недостаточно. На основании поверхностного сходства двух пассажей можно при желании доказать все, что угодно. Например, в книге пророка Исая (Ис. 2:12-16) сказано: «Ибо грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, – и оно будет унижено, – и на все кедры

ливанские, высокие и превозносящиеся, и на все дубы васанские, и на все высокие горы, и на все возвышающиеся холмы, и на всякую высокую башню, и на всякую крепкую стену, и на все корабли фарсисские, и на все вожделенные украшения их». У Горация, трижды упоминавшего в своих стихах иудеев и имевшего некое представление об их религии (Serm. I, 4, 143; I, 5, 100; I, 9, 70), в оде к Лицинию Мурене говорится о том, что опасно плыть и слишком далеко от берегов, и слишком близко к ним, что ветрами тревожится огромная сосна, что падение высоких башен (*celsae turres*) более тяжкое, что молнии поражают вершины гор (*summos montis*) (Carm. II, 10, 9-12). Несмотря на сходство образов, говорить на этом основании о знакомстве римского поэта со Священным Писанием вряд ли возможно. Кроме того, доказательство зависимости Тертуллиана от какого-либо его предшественника будет иметь некую ценность, если благодаря этому можно будет заключить не только о знакомстве христианского автора с творчеством языческого, но и выяснить, с какой целью первый привлек информацию из сочинений второго. Приведенные выше случаи, даже если в них мы действительно имеем дело с использованием Тертуллианом произведений классических авторов, мало что могут нам дать. Известно, что он весьма ценил Сенеку (которого называл «часто наш»: *Seneca saepe noster* (Tert. De an. 20, 1)) и увлекался медициной (см., например: Tert. De an. 2, 6) и вполне мог вольно или невольно включить в свой труд отдельные слова или их сочетания из языческих сочинений, которые хорошо знал. Подобным образом дело обстоит и с характеристикой камней как оружия толпы. Этот образ мог быть знаком Тертуллиану не благодаря какому-то римскому автору, а из повседневной жизни.

В нашей статье мы рассмотрим один тертуллиановский пассаж, попытавшись доказать не только тот факт, что при его написании автор использовал стихи римских поэтов, но и то, что он делал это намеренно, ставя перед собой определенные идеологические и художественные задачи. В пятой книге «Против Маркиона» Тертуллиан, утверждая, что современники апостола Павла, отрицающие воскресение мертвых, имели в виду воскресение плоти, пишет: «Впрочем (*ceterum*), многие из мудрецов, отстаивая божественность души, обещают ей спасение, и сам простой народ (*vulgus*) чтит умерших на основании того предположения, на основании которого надеется, что сохраняются их души; впрочем (*ceterum*), очевидно, что тела (*corpora*) или (*aut*) сразу огнем (букв.: огнями, *ignibus*), или зверями (*feris*), или, даже будучи тщательнейшим обра-

зом погребенными, временем (букв.: временами, *temporibus*), однако (*tamen*), истребляются (*aboleri*). Следовательно, если апостол обрушивается на отрицающих воскресение, то, конечно, он защищает вопреки им то, что они отрицали, а именно воскресение плоти» (Adv. Marc. V, 9, 2). Перевод согласно рукописному чтению: «<...> апостол обрушивается на отрицающих воскресение плоти <...>»; Э.Кройманн считает слово «плоти» интерполяцией, Эрнст Эванс предлагает конъектуру: «воскресение мертвых» [Evans 1972: 562]. При чтении латинского пассажа на ум приходит известный хрестоматийный отрывок из овидиевских «Метаморфоз»: «И уже я труд завершил, который ни Юпитера гнев, ни огонь (*ignis*), ни железо (*ferrum*), ни едкая старость не сможет уничтожить (*abolere*). Хотя прилетит тот день, который ни на что, кроме этого тела (*corporis*), не имеет права, завершит отведенный мой неопределенный (*incerti*) век, я, однако, (*tamen*) лучшей своей частью вознесусь, вечный, над высокими звездами <...>» (Ov. Met. XV, 871-876). Ниже Овидий утверждает, что он будет на устах народа (*ore legar populi*) (878).

Несмотря на сходство, увидеть связь между (Adv. Marc. V, 9, 2) и (Ov. Met. XV, 871-876) могут помешать некоторые обстоятельства. Рассмотрим их и оценим их серьезность.

Во-первых, у Тертуллиана появляются «звери (*ferae*)» на месте овидиевского «железа (*ferrum*)». Однако замена одного слова другим, похожим по звучанию, – прием, используемый им и в иных местах. Например, во второй книге «К язычникам» он называет Энея не Индигетом (*Indigetem*) (*Dii Indigetes* – «туземные боги», римские герои, причисленные к богам), а *indigentem* («нуждающимся», «бедняком») (Tert. Ad nat. II, 9, 12). Вообще, игра похоже звучащими словами – любимое занятие этого автора. В пятой книге, отрывок из которой мы анализируем, она встречается несколько раз: «закон Творца был одобрен даже Его противником и не убыток понес от него, но получил сокращение (*dispendium, sed compendium*)» (Adv. Marc. V, 4, 13); «Исайя указывает на Христа, грядущего произойти от совершенной ветви (*virga*) из корня Иессея, то есть от Девы (*Virgine*)» (Adv. Marc. V, 8, 4); «первый, – говорит апостол, – человек – из земли (*homo de humo*) <...>» (Adv. Marc. V, 10, 9); «апостол выступил так против иудеев, чтобы произнести (*incesserat, ut ingesserit*) затем пророческое порицание» (Adv. Marc. V, 13, 7); «<...> чтобы увлечь обманом (*errore decipere*) тех, которых не увлек (*non cepit*) истиной» (Adv. Marc. V, 16, 5). Похожее звучание слов *ferae* и *ferrum* обыгрывается Тертуллианом в сочинении «К мученикам»: «Сколь-

ко раз дикие звери (*ferae*) и в своих лесах и в центре городов, миновав заграждения в амфитеатре, пожирали людей! Сколько было умерщвлено людей разбойниками посредством меча (букв.: железа, *ferro*) <...>!» (Tert. Ad mart. 6, 1). Перечисляя подвиги Геркулеса в той же последовательности, в какой это делала Омфала у Овидия (Heroid. 9, 67-118), Тертуллиан в том месте, где у Публия Назона назван Цербер (*Cerberos*) (Heroid. 9, 93-94), говорит о зловонной от мозга (*cerebrum*) вышеназванных Диомеда, Бусириса и Гериона палице героя (Tert. De pall. 4, 3).

Во-вторых, у Тертуллиана происходит замена овидиевского активного инфинитива *abolere* на пассивный *aboleri*. Однако Тертуллиан при использовании чужих текстов порой менял залог глагола. Например, в трактате «О душе», цитируя слова апостола Иоанна «сердце наше осуждает нас (*kataginōskēi hēmōn hē kardia*)» (1 Ин. 3:20), он пишет: «Иоанн говорит, что сердцем своим каждый осуждается» (*Iohannes corde ait suo unumquemque reprehendi*) (Tert. De an. 15, 4). Точно так же не противоречит нашему предположению и использование Тертуллианом всех интересующих нас слов во множественном числе. В том же трактате он, преобразуя фразу Исая «смешивают вино с водой (*hudati*)» (Ис.1:22), говорит о философских учениях как о «смешивающих воды (*aquas*) с вином» (Tert. De an. 3, 2).

В произведениях Тертуллиана есть отрывки, напоминающие анализируемый нами фрагмент (Adv. Marc. V, 9, 2). Например, в сочинении «О душе» рассказывается о казни преступников: «Суды отдают убийцу на растерзание <...> диким зверям (*feris*), и притом живого, мало того, не умирающего легко, так как сделано все, чтобы для полноты кары отсрочить его конец. Но если душа и избежит последнего удара меча, тело (*corpus*) не спасется от железа (*ferrum*); после того как будут пронзены обе ключицы и пробиты ребра, все же наступает расплата за его преступление. Затем тело предается огню (*in ignem*), чтобы оно было наказано и при погребении» (De an. 33, 5). Однако здесь, во-первых, иной контекст – нет, в частности, перечисления причин, приводящих к уничтожению тела, – во-вторых, отсутствует одно из очень характерных слов «истребляться (*aboleri*)» / «истреблять (*abolere*)», сближающих пассажи Тертуллиана и Овидия. В другом месте, где в похожем контексте имеется этот глагол, нет упоминания ни о зверях, ни о железе: «Невозможно оставаться в теле какой-то малой части души, которой предстоит когда-нибудь уйти и самой, когда все тело будет унич-

тожено временем (*cum totam corporis scenam tempus aboleuerit*)» (Tert. De an. 51, 4).

Посмотрим, мог ли вообще Тертуллиан обращаться к творчеству автора «Метаморфоз»? Имя Овидия встречается в тертуллиановском корпусе лишь один раз [Hagendahl 1983: 18], в трактате, обращенном против гностиков валентиниан: «Овидий уничтожил бы свои “Метаморфозы”, если бы сегодня узнал о больших, выдуманных еретиками» (Tert. Adv. Val. 12, 1). Однако ученые указывают и на другие места в сочинениях Тертуллиана, в которых он обращался к творчеству Овидия. Эрнст Нозльдеген утверждал, что Тертуллиан, сказав о Понте (т. е. Черном море): «Но из всего варварского и скорбного (*triste*), что есть на Понте, ничто не может сравниться с тем фактом, что там родился Маркион» (Adv. Marc. I, 1, 4), – «оглядывался на Овидия», жаловавшегося в своих «Скорбных элегиях» (*Tristia*) и «Письмах с Понта» (*Epistulae ex Ponto*) на суровую природу этого края [Noeldechen 1886: 320]. Гуго Ранер услышал в тертуллиановской характеристике Гомера – «глава поэтов, поэтов влага и все море» (*princeps poetarum, poetarum unda et omne aequor*) (Tert. Ad nat. I, 10, 37) – эхо стихов из «Любвных элегий» (Ov. Am. III, 9, 25-26), в которых слепой поэт чествуется как источник всех мусических сил [Rahner 1957: 422]. Во второй книге «О женском убранстве» у Тертуллиана сказано: «Ведь ради этих встреч и для того, чтоб других посмотреть и себя показать, все толпами идут в общественные места» (Propter istos enim conventus et mutuuum videre ac videri omnes pompae in publicum proferuntur) (Tert. De cult. fem. II, 11, 1). Здесь очевидна реминисценция овидиевской фразы о женщинах, которые «приходят посмотреть, приходят, чтобы быть увиденными (*spectatum veniunt; veniunt spectentur ut ipsae*)» (Ovid. Ars amat. I, 99). Еще два случая, когда Тертуллиан обращался к образам из произведений этого римского поэта – речь идет о «Фастах» и «Героидах» – рассмотрены нами в статье «Овидий как мифологический источник Тертуллиана» [Братухин 2001: 242-246]. В трактате «О плоти Христа» Тертуллиан, опровергая еретиков, говоривших о небесной плоти у Христа, ссылается на миф о Прометее: «Во всяком случае, само это наше тело – истина о том, что оно образовано из глины, проникла даже в мифы язычников – свидетельствует об обоих началах, из которых возникло: плотью — о возникновении из земли, кровью — из воды» (Tert. De carn. 9, 2). Хотя о создании человека Прометеем говорили многие авторы (см., например: Ps.-Apoll. I, 7, 1; Hor. Od. I, 16, 13-16), тертуллиановский намек на Прометей при обсуждении вопроса, небесного или зем-

ного происхождения было тело Спасителя, заставляет вспомнить именно «Метаморфозы» Овидия, ставившего подобный вопрос: «И родился человек. Из сути божественной создан / Был он вселенной творцом, зачинателем лучшего мира, / Иль молодая земля, разделенная с горным эфиром / Только что, семя еще сохранила родимого неба? / Отпрыск Япета, ее замешав речною водою, / Создал подобье богов, которые всем управляют» (Ov. Met. I, 78-83. Пер. С.Шервинского). Его Прометей, как и Прометей Тертуллиана, должен свидетельствовать в пользу второй версии. Поэтому Тертуллиан, говоря о «мифах язычников», скорее всего, имел в виду именно сочинение Овидия [Братухин 2005: 31-32]. Таким образом, Овидий был хорошо известен Тертуллиану и, если прав Нельдеген, не был забыт им и при написании первой книги рассматриваемого нами трактата. Следовательно, он мог послужить его автору и при написании пятой. Проанализируем, была ли актуализирована эта возможность.

Как нам представляется, в пользу положительного ответа на этот вопрос говорят несколько фактов. Прежде всего, контекст: и у Овидия, и у Тертуллиана перечисляются причины, приводящие к гибели преходящего, но, однако, не могущие уничтожить вечное – «лучшую часть» у Овидия, душу у Тертуллиана.

Образ из овидиевских «Метаморфоз», вероятно, появляется во второй книге «Против Маркиона»: «До грехопадения человека Бог с самого начала явился только благим; затем – Судьей суровым и, как утверждают маркиониты, свирепым. <...> Сразу и земля проклинается, но прежде она была благословлена; сразу появляются терния и волчцы, но прежде были травы, злаки и плодовые деревья; сразу – пот и труд для добывания хлеба, но прежде – со всякого древа пища без усилий (*inmunis*) и гарантированное питание» (Adv. Marc. II, 11, 1). Овидий, описывая золотой век, говорит: «без принуждения (*inmunis*) <...> всё давала земля» (Ov. Met. I, 101-102).

В десятой главе пятой книги «Против Маркиона» упоминаются «февральские календы»: «Возвратимся теперь к воскресению <...>. “Что, – говорит апостол, – будут делать те, которые крестятся за мертвых, если мертвые не воскресают?” (1 Кор. 15:29). Не имеет значения, что это за обычай; февральские календы, пожалуй, ответят ему <Павлу>: просить за умерших» (Adv. Marc. V, 10, 1). По мнению Э.Эванса, февральские календы (т.е. первое февраля) «употреблены метонимически вместо всего месяца, во время которого, но особенно 21-го числа, оказывался почет могилам предков и совершались жертво-

приношения их манам: Ovid, *Fasti*. 533 sqq.» [Evans 1972: 569]. В примечании к словам «<...> просить за мертвых» ученый замечает: «...каким образом эта часть фразы прилагается к предшествующему, я не вполне понимаю (*quomodo antecedentibus accomodetur haec incisio non bene intellego*)» [Evans 1972: 568]. Важную информацию по поводу «февральских календ» предоставляет Петер Холмес. Приведем его комментарий целиком: «The great expiation or lustration, celebrated at Rome in the month which received its name from the festival, is described by Ovid, *Fasti*, book ii., lines 19-28, and 267-452, in which latter passage the same feast is called *Lupercalia*. Of course as the rites were held on the 15th of the month, the word *kalendarum* here has not its more usual meaning (Paley's edition of the *Fasti*, pp. 52-76). Oehler refers also to Macrobius, *Saturn*. i. 13; Cicero, *De Legibus*, ii. 21; Plutarch, *Numa*, p. 132. He well remarks (note *in loc.*), that Tertullian, by intimating that the heathen rites of the *Februa* will afford quite as satisfactory an answer to the apostle's question, as the Christian superstition alluded to, not only means no authorization of the said superstition for himself, but expresses his belief that St. Paul's only object was to gather some evidence for the great doctrine of the resurrection from the faith which underlay the practice alluded to. In this respect, however, the heathen festival would afford a much less pointed illustration; for though it was indeed a lustration for the dead, *peri nekrōn*, and had for its object their happiness and welfare, it went no further than a vague notion of an indefinite immortality, and it touched not the recovery of the body. There is therefore force in Tertullian's *si forte*» [Holmes 1870: note 438 ad loc.]. Полностью соглашаясь с П.Холмесом относительно неравноценности двух примеров, призванных доказать истинность воскресения мертвых, заметим, что это не вполне уместное обращение Тертуллиана при полемике с гностиками к чуждой и им и ортодоксальным христианам языческой традиции могло появиться в начале следующей за разбираемой нами девятой главой как некая реплика его памяти по поводу только что использованного овидиевского пассажа. Напомним, что выше Тертуллиан написал: «<...> сам простой народ чтит умерших на основании того предположения, на основании которого надеется, что сохраняются их души» (Adv. Marc. V, 9, 2).

Реминисценция в (Adv. Marc. V, 9, 2) предвзвешивается предложением о мудрецах, отстаивающих бессмертие души. Упоминание их – явно язычников – подготавливает читателей к появлению в тексте ссылки на какого-то конкретного «мудреца». Так, в 25-й главе трактата «О душе» Тертуллиан, опровергая мнение, что душа появляется

после рождения, пишет: «Не имеет значения, предпринимается ли исследование философом, еретиком или простым народом. Нет никакого отличия между учителями истины и ее противниками, особенно теми из них, которые настолько дерзки, что предполагают, будто душа не зачинается во чреве матери и не одновременно с формированием плоти создается и производится, но запечатлевается извне на еще не живущем младенце после родов; что, кроме того, семя, переданное женским половым органам при совокуплении и естественным движением усиленное, сгущается в простую сущность плоти; что она, произведенная на свет, при выходе из утробной печи испускающая пар, размягченная жаром, словно раскаленное и тут же погруженное в холодную воду железо, пораженная холодом воздуха, получает животворящую силу и издает звук. Так думают стойки с Энесидемом и, порой, сам Платон <...>» (Tert. De an. 25, 1-2). Сначала сказано о попытках философов – «учителей истины» – выяснить, как появляется душа, затем излагается суть этих попыток. В 21-й главе «Апологетика» читаем: «Известно, что у ваших мудрецов Логос, то есть Слово и Разум, считается создателем вселенной. Ведь Зенон определяет Его как создателя, образовавшего все в должном порядке, называя Его роком, Богом, душой Юпитера и необходимостью всех вещей. Клеанф все это отдает духу, о котором утверждает, что он пронизывает вселенную» (Tert. Apol. 21, 10). Апологет снова избегает голословности. Говоря в следующей главе о демонах, он замечает: «Мы утверждаем даже, что существуют некие духовные сущности. Имя не ново. Знают о демонах философы, ибо сам Сократ обращался к демону за советом. Разве нет? Ведь говорят, что с детства при нем находился демон, отговаривающий его, надо думать, от блага» (Tert. Apol. 22, 1). После упоминания о знании философами демонов идет уточнение, выраженное самостоятельным аблативом. О демонах заходит речь и в 46-й главе: «Имя философов не обращает в бегство демонов. Разве нет? Ведь философы считают демонов уступающими только богам. Сократ говорил: “Если демон позволит”» (Tert. De an. 46, 5). Конечно, на роль «мудреца», настаивающего на божественности душ, больше подходит Платон или другой подобный философ, чем Овидий. Вопрос в том, мог ли Тертуллиан в споре с гностиками взять в союзники Платона, о котором написал в другом месте: «Мне поистине жаль, что Платон стал “поставщиком пряностей” для всех еретиков» (Tert. De an. 23, 5), – и не указать тут же на его заблуждение. Например, в трактате «О воскресении плоти» написав, что Пифагор, Эмне-

докл и платоники провозглашают душу бессмертной и даже возвращающейся в тела, хотя и не в те же самые, он заявляет: «Итак, мир, даже заблуждаясь, знает о воскресении мертвых» (Tert. De res. 1, 5-6). Овидия же Тертуллиан, как будет показано ниже, в помощники брал и на его заблуждениях не останавливался.

В пользу того, что в (Adv. Marc. V, 9, 2) мы имеем дело с намеренно приведенной овидиевской реминисценцией, а не набором определенных слов, случайно всплывших в памяти полемиста, говорит специфика использования Тертуллианом Овидия в антигностических трактатах (Tert. Adv. Val. 12, 1; Tert. De carn. 9, 2; Adv. Marc. I, 1, 4). В первых двух случаях упоминание «Метаморфоз» или использование их содержания помогало христианскому полемисту ярче выразить свою мысль. Упоминание же в (Adv. Marc. I, 1, 4) о скорбном (*triste*) на Понте показывает, что Тертуллиан, приступая к критике понтийца Маркиона, желал заручиться некоей моральной поддержкой автора «Скорбных элегий», являвшегося своеобразным свидетелем всего дурного, что есть на берегах Черного моря. Заметим, что во всех тертуллиановских пассажах, где можно предполагать влияние Овидия, римский поэт не критикуется, не высмеивается, а порой даже выступает в роли своеобразного союзника церковного автора. Трудно сказать, чем объясняется такое отношение Тертуллиана к певцу тайной любви, собирателю мифов и описателю языческих праздников. Возможно, в детстве Квинт Септимий любил его стихи... Как бы там ни было, влияние этого поэта проявляется не только формально, как в (Tert. De cult. fem. II, 11, 1) (пассаж о женщинах), где овидиевская реминисценция служит лишь красивой оболочкой для авторской мысли, но и содержательно. С одной стороны, гностические мифы при сравнении их с рассказами о превращениях людей в животных, растения, звезды и т. д. признаются более фантастическими, с другой стороны, языческий миф о сотворении Прометеем людей в интерпретации Овидия оказывается ближе к христианской истине, чем измышления еретиков. Отметим, что в De carn. 9, 2, где нет указания на происки бесов, искаживших христианское учение, мы сталкиваемся со своеобразным утверждением о дохристианском действии Логоса. Итак, в (Adv. Marc. V, 9, 2), как нам представляется, овидиевская реминисценция появляется для того, чтобы подчеркнуть, что под отрицающими воскресение апостол подразумевал отрицающих воскресение плоти, которая гибнет, а не воскресение души, которая бессмертна. В самом деле, в конце пятнадцатой книги «Метаморфоз» (Ov. Met. XV,

873-876) поэт говорит о бессмертии своей лучшей части, под которой Тертуллиан должен был понимать человеческую душу. Таким образом, Тертуллиан при помощи ненавязчиво подобранных слов умело воздействовал на читателей, как бы беря Овидия в свидетели нетленности души и нелепости точки зрения, согласно которой под воскресением мертвых подразумевалось бы воскресение ее, а не плоти.

Рассмотрев аргументы в пользу того, что в (Adv. Marc. V, 9, 2) Тертуллиан обращался к Овидию, мы попытаемся доказать, что этот поэт – не единственный, кто послужил в данном месте источником для христианского автора. Как было сказано, в анализируемом нами отрывке появляется слово «время» (букв.: «времена») – *tempora*. У Горация в его «Памятнике», послужившем образцом для Овидия, среди того, что не сможет разрушить (*diruere*) его превосходящий пирамиды труд, кроме ливня и аквилона, упомянута не старость, а время: «или (*aut*) бесчисленный ряд лет и бег времен (*temporum*)» (Hor. Od. III, 30, 5). Намек на знание гораціанских стихов обнаруживаем в рассматриваемом трактате. В четвертой книге читаем: «Следовательно, надо взяться за канат спора (*funis ergo ducendus est*), поскольку прилагаемые с той и с другой стороны усилия, будучи равными, не могут перевесить одно другое» (Adv. Marc. IV, 4, 1). Этот образ встречается в первой книге гораціанских посланий: «Деньги любому скопившему служат иль им управляют; / лучше канат не тянуть (*ducere funem*) им витой, а за ним направляться» (Hor. Epist. I, 10, 47-48).

Возможно, гораціанская реминисценция содержится в описании суровой природы Понта: «Реки из-за льда перестают быть реками, горы завалены снегом (*amnes glacie negantur, montes pruina exaggerantur*)» (Adv. Marc. I, 1, 3). В одной из од Горация сказано: «Смотри, как стоит ослепительно-белый от глубокого снега (*nive candidum*) Соракт и леса уже не выдерживают времени и реки остановились из-за пронизывающего холода (*geluque flumina constiterint acuto*)» (Hor. Od. I, 9, 1-4). Для сравнения приведем похожие места у Овидия: «Исто застывает и ползет в море скрытыми водами (*Hister congelat et tectis in mare serpit aquis*)» (Ov. Trist. III, 10, 29-30). «Мы узрели, как остановилось из-за льда огромное море (*vidimus ingentem glacie consistere pontum*)» (Ov. Trist. III, 10, 37). Ниже (стт. 51-52) сказано, что свирепая сила Борея сковывает морские и речные воды. «Снег лежит, и его, выпавший, не растопляют ни солнце, ни дожди» (Ov. Trist. III, 10, 13). «<...> где земля всегда покрыта снегом (*fert ubi perpetuas obruta terra nives*)» (Ov.

Epist. I, 3, 50). «<...> под снегом скрыта земля» (Ov. Epist. IV, 5, 4).

В разбираемой нами части пассажа (Adv. Marc. V, 9, 2) практически всем словам можно найти параллели в «Памятниках» Овидия и Горация. Лишь замечание «*etiam diligentissime condita*» не находит себе аналога в стихах этих римских поэтов. Что Тертуллиан мог иметь в виду под телами, «тщательнейшим образом погребенными» для их, как можно заключить из контекста, большей сохранности? Скорее всего, мумии, покоящиеся в пирамидах, уступающих, как помним, гораціанскому «монументу». Таким образом, если Публий Овидий Назон и Квинт Гораций Флакк говорят о своем превосходящем разрушительную силу стихий творчестве, то Тертуллиан, истолковав «лучшую – *meliores*» (по Овидию) или «многую – *multa*» (по Горацию) часть человека как его душу, рассматривает судьбу проигнорированных поэтами тел, истлевающих со временем даже в гробницах фараонов. Здесь христианский автор вторит своему тезке и дополняет его: лучшее, что остается от человека, превосходит и пирамиды, и покоящиеся в них тела, ибо оно неподвластно времени.

В заключение заметим, что контаминация двух источников не была чужда Тертуллиану. Например, в трех местах (Tert. Adv. Marc., I 18, 4; Tert. Apol., 5, 1; Tert. Ad nat., I 10, 14-17), восходящих, по мнению Р.Агада, к Варрону [Agahd 1898: 67], Тертуллиан упоминает бога Альбурна, информацию о котором он почерпнул, очевидно, не у этого римского любителя древностей, а в позднейшем каталоге апофеозов, использованных им наряду с Варроном [Братухин 2005: 15-16].

Итак, по нашему мнению в (Adv. Marc. V, 9, 2) Тертуллиан использовал классические реминисценции, чтобы с их помощью нагляднее показать как тленность подлежащих воскресению тел, так и нетленность не нуждающейся в воскресении души. Это обращение к творчеству великих римских поэтов, являясь не единственным в полемике с еретиками-гностиками, свидетельствует не только о хорошем знании Тертуллианом языческой литературы, но и о его умении использовать ее для доказательства своих тезисов. Интерпретация церковным полемистом в начале III в. овидиевских и гораціанских слов как аргумента в пользу бессмертия души говорит о способности новой религии к плодотворному диалогу с античной культурой не только в области философии, но и в области поэзии.

Список литературы

Братухин А.Ю. Hyperboreus // *Studia classica*. 2001. Vol. 7. Fasc. 1-2. С. 242-246.

Братухин А.Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан – христианин в мире язычников // Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю.Братухина. СПб., 2005. С. 5-110.

Бычков В.В. Эстетика Отцов Церкви. М.: Ладомир, 1995. 593 с.

Столяров А.А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избр. соч. / пер. с лат.; Общ. ред. и сост. А.А.Столярова. М., 1994. С. 7-34.

Agahd R. M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI / Praemissae sunt quaestiones Varronianae auctore R. Agahd. Lipsiae, 1898. 381 p.

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

Evans E. Tertullian: Adversus Marcionem / Edited and translated by Ernst Evans. Oxford University Press, 1972. 658 p.

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

Holmes P. The Five Books against Marcion (Dedication and Preface by the translator) // *The Ante-Nicene Fathers. Translations of the writings of the fathers down to A.D. 325* / Ed. A. Cleveland Coxe. Vol. 3. Part 2. Edinburgh, 1870. P. 269-475.

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

Rahner H. Griechische Mythen in christlicher Deutung Darmstadt, Zürich, 1957. 497 S.

Schmoller A. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament / Neu bearbeitet von B.Köster. Stuttgart, 1989. 534 S.

THE CLASSICAL REMINISCENCES IN THE TRACTATE *ADVERSUS MARCIONEM* BY TERTULLIAN

Alexander Ju. Bratukhin

Associate Professor of World Literature and Culture Department
Perm State University

In this article an attempt is made to prove that Tertullian in (Adv. Marc. V, 9, 2) used the Ovid's (Met. XV, 871-876) and Horace's (Od. III, 30, 1-5) verses for more clear demonstration of perishability of the bodies, destined for resurrection, and imperishability of the soul, not destined for resurrection. This reference to the works of the heathen poets proves the idea that Tertullian was a skillful and original interpreter of the classical texts.

Key words: Tertullian; Ovid; Horace; ancient literature; reminiscence; interpretation; Christianity; Gnosticisms.