

**Церковная историография в её главных
представителях с IV-го века до XX-го
профессор Алексей Петрович Лебедев**

Отдел 1-й. Греческая церковная историография древних времен

Общие сведения о древнегреческих церковных историках IV-VI веков

Греческая церковь древних времён создала богатую церковную литературу и оставила её в наследство последующим векам и учёным новейшего времени. В состав этого наследия входит и церковно-историческая литература, развившаяся в IV, V и VI веках древней Греческой церкви.

Древнегреческие церковные историки не потеряли своего значения и для нашего времени. Нет такого богослова: исследователя Св.Писания, патролога, канониста, церковного археолога, историка проповеди – в наше время, не говоря уже о церковном историке, – которые могли бы обойтись в своих учёных трудах без пособия, оказываемого им древнегреческими церковными историками: каждому из них в том или другом случае бывает надобен тот или иной исторический факт, записанный ими, то или другое сведение, сохранившееся только у этих историков. Для всех богословских наук равно полезны труды древнегреческих церковных историков; тем не менее никак нельзя похвалиться тем, что труды эти изучены в современной науке тщательно и обстоятельно. Не только в русской богословской литературе, но и в богатой иностранной нет более или менее подробных и вполне удовлетворительных исследований о древнегреческих историках, в которых эти историки были бы обозреваемы и изучаемы в их совокупности и достаточной полноте¹. Явление это, впрочем, станет понятным, если обратим внимание на следующее: греческие церковные историки не были специалистами своего дела – они занимались церковной историей или только между прочим, или принимались за это дело, не сознавая всей важности его и всех главных его требований, соединяемых с представлением об историке. Вследствие этого, древнегреческие труды по церковной истории, являясь богатыми и весьма полезными для позднейшей историографии в качестве материалов, представляются не очень ценными как исторические труды в собственном смысле этого слова. Греческие церковные

историки не сознавали ещё всей важности и трудности задач, возлагаемых на историка его делом. Познания их были часто недостаточны и полны; у них, историков, часто незаметно действительного призвания к учёной деятельности на поле историографии; они мало понимали, в чём заключается серьёзная критика источников и документов; они считали начертание церковной истории делом очень лёгким: рассказывая о том, что они сами знали по части истории и то, с чем их познакомили документы, они мало заботились о том, чтобы настоящее поставить в связь с прошедшим, недавнее прошедшее с отдалённым прошлым и т.д. Всё это ведёт к тому, что труды церковных историков древнегреческой церкви представляются бледными по сравнению с капитальными трудами других греческих церковных писателей и не возбуждают глубокого научного интереса. Все пользуются ими, как ценным материалом, но редко кто берётся изучать эти самые труды как определённое явление, имеющее место и значение среди прочих литературных произведений христианской древности.

Но равнодушно-холодное, игнорирующее отношение исследователей литературы к трудам указанных историков по меньшей степени – несправедливо. Уже по тому одному эти историки заслуживают внимательного изучения, что все представители богословской науки в большей или меньшей степени нуждаются в свидетельствах и указаниях древних историков: позволительно ли не давать себе ясного отчёта относительно характера, достоинств и научного значения тех трудов, которыми пользуются, как важным и весьма полезным пособием? В самом деле, у каждого из церковных историков были свои цели и намерения при составлении их трудов, они руководились известными идеалами, симпатиями и антипатиями, – всё это налагало на их труд известный отпечаток. Поэтому, нужно наперёд знать; в какой мере авторитетен, беспристрастен и правдив данный историк, чтобы, взяв его в свидетели, не быть обманутым его свидетельством. Но и помимо этого, значение изучения рассматриваемых трудов является делом очень нелишним. Церковные историки древности представляют собой первых возделывателей той

самой церковно-исторической науки, которая всё больше и больше в наше время занимает места в богословской науке и которая, при всех усовершенствованиях, никогда не порвёт своих связей с своей родоначальницей – древней церковной историографией. Если эта историография и не стояла на высоте своей задачи (чего и ожидать от неё нельзя), всё же она исходила от правильных и сознательных требований – знать прошедшее христианской жизни и общества; притом же историки не лишены были задатков научного понимания своего дела, их приёмы и методы и теперь в некоторых отношениях не утратили важности. Ещё большее значение получают труды древних историков, если будем отводить им надлежащее место в ряду других писателей древнехристианской эпохи. Между тем как другие церковные писатели знакомят нас с их временем с какой-нибудь одной стороны, например, полемист и догматист знакомит с теми догматическими или богословскими вопросами, какие волновали известную эпоху, проповедник – с нравственной жизнью эпохи и часто лишь одного города или одной страны, историк же переносит нас всецело в ту эпоху, в какой он жил, посвящает в её интересы и знакомит с её мировоззрением. Поэтому, для того, кто хочет знать прошедшее, он, древний историк известной эпохи, не только даёт возможность удовлетворить этому знанию, но сам служит наиболее ярким представителем того, какими интересами жило, к чему стремилось общество данного времени, какими знаниями обладало оно и как судило о своём и прошедшем времени. Таким образом для изучающего церковную историю как науку, древние историки вообще, и греческие как лучшие между ними – в частности, заслуживают особого внимания.

Обращаемся к изучению церковно-исторических трудов, появившихся в древней Греческой церкви.

I. Евсевий, первый церковный историк

Глава первая

Некоторые сведения о жизни Евсевия и источники его церковной истории. – Две фазы в жизни Евсевия, отражение их на исторических его трудах; – способы приобретения им образования (Дорофей Антиохийский, Памфил Кесарийский, кесарийская библиотека), отзывы древних и новых писателей о высоте научного образования Евсевия. – «Церковная история» Евсевия в 10-ти книгах. – Источники этой истории: 1. «Достопамятности» Игизиппа, время жизни и черты жизни Игизиппа, было ли это сочинение церковно-историческим произведением? Вопрос о духе и направлении «Достопамятности», – отношение Евсевия к этому труду, как одному из источников его Истории. 2. Ю.Африкан и его хронография, подробная характеристика Африкана, – содержание хронографии, значение её в развитии церковной историографии, отношение Евсевия к этой хронографии. 3. Древнейшая литература св. Отцов, учителей церкви и церковных писателей, – был ли знаком Евсевий с архивами внепалестинскими? – Суждение об отношении Евсевия к его источникам, – степень его критицизма. 4. Личное наблюдение Евсевия и изустные сказания его современников, как одни из источников его церковной истории.

Как известно, первым церковным историком Греческой церкви был Евсевий, епископ Кесарийский в Палестине. Он жил между 260 и 340 годами, но точно неизвестны не только год его рождения, но и год его смерти. Он пользуется славой отца церковной истории, каковую славу доставляет его знаменитый труд: «Церковная история» в 10 книгах, к которой можно присовокуплять и его сочинение «Жизнь царя Константина» (Великого), служащее как бы пополнением его церковной истории. Оба эти произведения обнимают собою период от Рождества Христова до смерти Константина и составляют первый подробный обзор христианской истории.

Передадим некоторые биографические сведения о Евсевии, важные для понимания духа и научного характера его церковно-исторических трудов. Он жил, как мы и сказали, во второй половине III-го и первой IV-го века. Он видел развитие гонения Диоклетиана и его приемников – одного из самых продолжительных и сильных гонений – и едва сам сохранил свою жизнь, подвергаясь опасности от гонителей. Во время этого гонения он перенёс темничное заключение (в Палестине); на его глазах последовала мученическая смерть друга его, Кесарийского пресвитера Памфила. После этого он вынужден был покинуть своё привычное место жительства – Кесарию и бродить по разным городам и странам, ища безопасности²; как ни тяжело было для него это странствование, оно обогатило его множеством сведений из истории гонения Диоклетиана и его преемников. – Но тот же Евсевий был свидетелем окончательной внешней победы христианства над язычеством в Римской империи при Константине Великом. С победой Константина над Ликийем, императором Востока, личное положение самого Евсевия значительно изменяется к лучшему, делается даже блестящим по его отношениям к первому христианскому императору. Он знакомится с Константином, становится близким к нему человеком, получает от императора письма и в свою очередь пересылает ему свои сочинения, получает лестные похвалы как за эти, так и за проявления его полезной деятельности в других случаях; он является оратором при всех торжественных событиях в жизни Константина, например во время празднования двадцатилетия и тридцатилетия его царствования, становится влиятельнейшим лицом в отношении к положению христианской церкви в империи³. Словом, с победами Константина на Востоке над врагами империи и христианства, Евсевий из человека гонимого, каковым он был так ещё недавно, превращается в одного из первых по значению епископов, дружественного с царём, имеющего самые светлые перспективы. Эти две фазы в личной жизни Евсевия отразились самым очевидным образом и в вышеуказанных его исторических трудах. Его «Церковная история», обнимающая собой времена до единодержавия

Константина, есть вообще отображение тех чувств и впечатлений, которыми исполнен был Евсевий в тяжкие годы действия указов Диоклетиана, в особенности это отражается во второй половине этого сочинения, в VIII-й книге. Он преимущественно рисует перед нами мучения, мучителей, мучеников. Совсем другой характер носит его сочинение «Жизнь Константина» (и, пожалуй, IX и X книги Его Истории). Здесь перед нами проходят светлые картины из времён первого христианского царствования, историк как бы боится хотя бы одной мрачной чертой нарушить восторженный тон своей речи (если же в сочинении «Жизнь Константина» говорится, например о гонении Ликиния, то для того, чтобы ярче освятить образ первого христианского императора). Здесь виден и епископ, сверх чаяния осыпанный милостями царя, и человек, с величайшей радостью созерцающий изменившееся положение церкви.

Нам остаётся ещё указать в биографии Евсевия некоторые черты, которые должны дать понятие о средствах его образования, при которых сложилась его широкая учёность. Учителем Евсевия можно считать Дорофея, антиохийского пресвитера, известного представителя Антиохийской школы, впоследствии игравшей такую значительную роль в догматических спорах арианских, несторианских, монофизитских. О Дорофее Евсевий делает очень лестный отзыв; называет его «учёнейшим в своё время человеком»; он был, по Евсевию, «ревностным любителем богословских знаний, хорошо изучил еврейский язык, так что легко читал еврейские книги, был знаком со свободными (или светскими) науками и не лишён эллинского образования». Следовательно, заметим, этот Дорофей был представителем как духовного, так и светского образования⁴. Другим влиятельным на образования Евсевия лицом был пресвитер Кесарийской церкви, Памфил. Памфил известен тем, что он употребил много неослабленной энергии и материальных средств на устройство церковной библиотеки в Кесарии, библиотеки столь богатой, что блаженный Иероним готов сравнивать Памфила с Димитрием Фалерейским и Пизистратом. Библиотека эта имела ту

особенность, что в ней одно из видных мест было отведено многочисленным сочинениям знаменитого Оригена. Сам Евсевий принимал весьма живое участие в благоустройстве этой библиотеки: он составил каталог библиотеки, помогавший каждому занимающемуся в ней пользоваться её богатствами, не упуская из внимания ничего нужного⁵. С Памфилом пресвитером Евсевий состоял в самых дружественных отношениях. Дружба эта была такая тесная, искренняя, что новейшим писателям она напоминает известную образцовую дружбу Давида с Ионафаном⁶. Выражением этой дружбы служило со стороны Евсевия как то, что он в последствии всегда вспоминал о Памфиле с глубочайшим чувством уважения, так и то, что в память о своём друге он присоединил к своему имени имя этого лица и стал известен в истории с наименованием Евсевия-Памфила (Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου)⁷. Влияние Памфила, любителя и ценителя христианского просвещения и влияние самой Кесарийской библиотеки без сомнения имели важное значение в деле научного образования Евсевия. Что дружба Евсевия с Памфилом главным образом держалась на их одинаковой любви к научному христианскому просвещению, это видно не только из их совокупных попечений о благоустройстве Кесарийской библиотеки, но ещё из того факта, что и заключённые в темницу, во время гонения, Евсевий и Памфил проводят скучное время темничного заключения в изучении сообща многочисленных сочинений Оригена⁸.

При таком-то руководстве и средствах Евсевий получает то образование, которое дало ему возможность стать знаменитейшим церковным историком. Относительно научного образования Евсевия у древних писателей мы находим самые похвальные отзывы. Блаженный Иероним пишет: «Евсевий прекрасно составил церковную историю», и в чувстве удивления спрашивает: «кого можно найти умнее, учёнее, красноречивее Евсевия?»⁹ Церковный историк Созомен со своей стороны замечает об Евсевии: это – «человек многоумнейший, знаток Божественных писаний, равно как греческих поэтов и историков» (Созомен, I, 1). Слава за Евсевием, как мужем учёнейшим, остаётся и до нашего времени. Позволим себе

привести хотя немногие отзывы новейших учёных об этом историке. Виктор Эли, написавший специальную монографию об Евсевии, как историк, отзываясь о нём с таким же пафосом, как Иероним. Он спрашивает: «осуществляет ли Евсевий тот идеал, к какому должен стремиться историк?» и отвечает: «все судьи Евсевия, все друзья и недруги его сходятся в похвалах его труду («Церковной истории»), этому труду удивительному и почти превышающему силы человека, его эрудиции безмерной и его таланту»¹⁰. Известный знаток Византийской историографии Гельцер, чересчур скупой на похвалы древним историкам, изменяет себе, когда ему приходится говорить об Евсевии. О нём он пишет: «с полнейшим правом Евсевий Памфил стяжал себе великое имя в истории христианской историографии. Это – церковный учитель (Kirshen-vater), богатый эрудицией и многосторонне учёный»¹¹. Знаменитый историк Ранке высокого мнения об исторических трудах Евсевия. Он считает его «Церковную историю» образцовой и для нашего времени и хвалит его прагматизм, при помощи которого он устанавливает неразрывную связь между давно прошедшим и настоящим»¹².

Переходим к разбору церковно-исторических трудов Евсевия. Сначала рассмотрим его «Историю церкви», а потом «Жизнь Константина».

«История церкви» Евсевия появилась около 325 года¹³. Она есть история церкви первых трёх веков, или лучше сказать – история церкви в эпоху гонений. Труд делится на 10 книг, а каждая книга на несколько глав с особыми заглавиями, которые произошли от самого Евсевия. История Евсевия есть богатейший сборник сказаний из истории первых трёх веков; без Евсевия многое и очень многое из этой эпохи оставалось бы для нас в сущей тьме. В своей истории он больше занимается церковью Восточной, и очень мало Западной; причиной последнего явления отчасти было недостаточное знание Евсеем языка латинского¹⁴.

Ознакомление наше с церковной историей Евсевия начнём с обзора источников, которыми пользовался этот историк при составлении своего труда.

Первое место между этими источниками занимает Ὑπομνηματα, т.е. «Достопамятности»¹⁵, в пяти книгах, Игизиппа (Игисиппа, (Г)егесиппа), жившего во втором веке, – Игизиппа, который был древнейшим писателем, обладавшим значительными историческими сведениями, но труде его не дошёл до нас¹⁶. Вообще об Игизиппе мы знаем очень мало. Все наши сведения об этом писателе и его труде ограничиваются тем, что говорит об Игизиппе Евсевий и что сообщают нам о нём же те выдержки, какие делает из его труда опять Евсевий¹⁷. Этих выдержек довольно, но они всё же дают мало определённых сведений о рассматриваемом лице. Вот всё, что мы знаем о жизни Игизиппа: знаем, когда он жил. Он сам даёт понять, что в его время установлены были и совершались религиозные игры и празднества в честь обоготворённого Антиноя, фаворита императора Адриана (Евсев, IV, 8), а так как Антиной умер в 132 году и так как по этому то случаю и были вышеуказанные игры и празднества, то очевидно Игизипп родился ранее этого случая и во время празднеств в честь Антиноя был уже взрослым мальчиком; далее из Евсевия, приводящего цитаты из Игизиппа (IV, 11, VI, 22), видно, что Игизипп приехал в Рим, когда Аникита сделался римским епископом, т.е. после 155 года; последним римским епископом, о котором Игизипп упоминает в своих «Достопамятностях» (ibid) был Елевферий, вступивший на кафедру в 173 году. Можно соглашаться с одним древним известием, записанным в Пасхальной хронике¹⁸, что умер Игизипп после 180 года¹⁹. Из вышеприведённых сведений об Игизиппе открывается, что самым замечательным фактом в его жизни было путешествие в Рим, совершённое им после 150 года, но откуда он отправился, из какой страны, на это может быть дан ответ лишь вероятный: должно быть, из Палестины. Во время путешествия Игизипп останавливался в Коринфе и долго жил в Риме (Евсев. IV, 22). В этих местах он встречался со многими епископами и вёл с ними беседы, но какая была цель его путешествия – остаётся неразгаданным. – Так как Игизипп упоминает в своём труде Римского епископа, Елевферия (Элевтэрия), последним из числа тех Римских епископов, о которых он знал, то нужно

думать, что во время правления этого епископа он и составил свои ὑπομνήματα, т.е. в конце своей жизни, около 180 года.

Вопрос о том, к какому классу сочинений относить «Достопамятности» Игизиппа, разрешается в науке очень неодинаково. Некоторые относят этот труд к чисто-историческим сочинениям древней церкви²⁰, основываясь на том, что «Достопамятности», если судить по Евсевию, состояли из различных исторических повествований, например Игизипп говорит о церкви Палестинской при управлении Иакова, брата Господня (II, 23), и Симеона, епископа Иерусалимского, самовидца Христова (IV, 22), делает замечания о церкви Коринфской, даёт перечень римских епископов своего времени, рассказывает историю возникновения ересей в среде христианской церкви (ibid.) Но против мнения, что это было чисто-историческое сочинение, справедливо возражают: если это была история, почему известия об Иакове, брате Господнем, передаются в последней, пятой книге «Достопамятностей», а не где-нибудь в первых книгах сочинения; если описание смерти Апостола Иакова находилось уже в конце сочинения, то где же была описана жизнь церкви II века, до последней четверти которого дожил писатель? Другие исследователи, не считая себя в праве поддерживать сейчас упомянутое мнение, полагают, что ὑπομνήματα, не будучи историей, представляли собой статистическое описание церкви, преимущественно Игизиппова или, как думают другие, были описанием путешествия Игизиппа со всеми его обстоятельствами и с различными воспоминаниями. Но и это, второе мнение также не выдерживает критики. Трудно согласиться с тем, что это было статистическое писание церкви или подробный дневник путешествия потому что, как видно по сему, Игизипп упоминает о церкви Коринфской и состоянии её только к слову, между прочим, именно когда он говорит о послании Климента Римского к коринфянам²¹, а также и о церкви Римской говорит неясно, обще. Наконец, иные из новейших учёных склоняются к мысли, что ὑπομνήματα составляли собой полемическое сочинение, направленное против гностицизма. Основанием этого мнения служит то, что

Евсевий помещает Игизиппа в числе защитников христианской истины против еретиков и ставит его рядом с такими лицами, которые были известны полемическими трудами (IV, 7–8). Это мнение представляется наиболее вероятным, оно, кажется, всего ближе к истине. Писать историю, так сказать – для самой истории, писать историю, не поставляя себе какой-либо ближайшей, ясно намеченной и вызываемой обстоятельствами цели, едва ли кому могло прийти в голову в эту столь раннюю эпоху христианской истории. Церковь этого времени ещё утверждалась в мире, где она представляла собой ещё организующееся целое, она переживала сильные гонения и последнее из них – гонение Марка Аврелия – многих христиан наводило на мысль, что пришёл уже конец мира. Едва ли в такую эпоху могла явиться идея – писать историю церкви. Как видно из всего того, что мы знаем об ἱστορίᾳ τῆς ἐκκλησίας, Игизипп в своём сочинении имел намерение выставить в особенно ярком свете внутреннее благоденствие частных церквей, остающихся верными апостольскому преданию, а в противоположность тому показать вред и опасность для церкви от появления ересей, следовательно, сочинение было несомненно полемическим. Полемика в нём опирается на исторические воспоминания и факты, на личные наблюдения. Значит, это было сочинение историко-полемическое, и потому-то должно было обратить на себя особенное внимание Евсевия. Один из западных учёных (Вейцсекер)²² восстанавливает план сочинения Игизиппа и полагает, что оно состояло из двух частей: в первой шла речь об ересь, во второй – об апостольской истории. Тот же учёный делает попытки указать, что содержала каждая из пяти книг Игизиппа, на которые делилось сочинение, по свидетельству Евсевия. В первой книге, по суждению указанного учёного, исчислялись возникшие ереси, во второй – речь шла о язычестве в его отношении к этому явлению (гностицизм), в третьей – об иудействе и его отношении к происхождению ересей (иудео-христианство), в четвёртой – о письменных церковных произведениях и об отличии книг новозаветных от апокрифов; в пятой, последней – о единстве церковного учения,

основанного на апостольском предании с указанием исторических фактов апостольского времени.

Переходим к вопросу о духе и внутреннем характере произведения Игизиппа. Игизипп очень занят историей христианства среди иудейского народа в Палестине, с особенною любовью останавливается на образах первенствующей церкви на иудейской почве. Отсюда в новейшей западной науке выводится заключение о принадлежности Игизиппа к евионитскому направлению) в понимании христианства (Швеглер, Гильгенфельд). Действительно, Евсевий в своей истории делает не мало выдержек из Игизиппа, указывающих на особенно близкия связи Игизиппа с христианами из иудеев. Так Евсевий делает большую выдержку из Игизиппа, когда говорит об Иакове, брате Господнем, первом иерусалимском епископе (II, 21); Евсевий приводит из него известия о гонении Домициановом, простиравшемся на сродников Христа по плоти, – о том, как Домициан, вызвав их в Рим, спрашивал их о Христе и царстве, которого они ожидают, и потом как он отпустил их, увидав, что это люди бедные с мозолистыми руками, которые не могли быть опасны для империи (III, 20); Евсевий почерпает из Игизиппа сведения, когда рассказывает о мученической кончине при Траяне Симеона, сына Клеопова, второго Иерусалимского епископа (III, 32) и пр. В особенности описание Игизиппом внешней праведности Иакова в духе иудейском ярко бросается в глаза читателю и исследователю Евсевианских отрывков из Игизиппа. Игизипп так говорит: «он был свят от чрева своей матери, не пил вина и сикера, не употреблял в пищу никакого животного, не умащался елеем и не мылся в бане, входил во святилище храма (иерусалимского), носил льняные одежды» (II, 23) – признаки назорейства. Все эти факты, встречаемые у Игизиппа и передаваемые Евсеем, дают, говорим, некоторым ученым право думать, будто Игизипп был иудео-христианин или евионит, а эта партия среди христиан древнейшей церкви, как известно, смотрела на Христа только как на реформатора иудейства, признавала для себя обязательным обрядовой Моисеев закон и не считала

язычников призванными к царству Мессии, почему, она отвергала Павла, апостола языков, учителя евангельской свободы, и уничижительно смотрела на его апостольский авторитет. Но без дальних рассуждений понятно, что между этим еретическим направлением – евионитским и теми фактами, в которых Игизипп выражает свое особенное уважение к церкви христианской на иудейской почве – нет ничего общего. Из выше исчисленных фактов гораздо справедливее выводиться не то заключение, что Игизипп – евионит, а то, что он или сам родился в Палестине и потому хорошо был знаком с христианством между иудеями и охотно передавал сведения, сюда относящиеся, в своем сочинении, или то, что по крайней мере он был христианином, обратившимся из иудеев (а это несомненно)²³ и потому очень интересовался тем, что касалось христианства в Иудее, среди его соотечественников. Правда, Игизипп не только не выражает чувства уважения к ап. Павлу, но и совсем, как будто намеренно, молчит о нем, однакож, как увидим ниже, в этом нет ничего тенденциозного.

По-видимому, больше находят себе поддержки защитники разбираемого мнения в некоторых отдельных выражениях Игизиппа, буквально до нас сохранившихся. Это именно два следующие изречения Игизиппа. Он так говорит о результате своих наблюдений из времени его путешествий: «в каждом преемстве, в каждом городе все идет так, как повелевает закон, пророки и Господь» (IV, 22). Здесь обращают внимание на слово: закон (ὁ νόμος) и говорят: значит, Игизипп требовал соблюдения ветхозаветного обрядового закона и в христианстве. С другим изречением Игизиппа, каким пользуются защитники разбираемого мнения, знакомит нас один монофизитский писатель VI века, Стефан Говар. Он, Говар, приводит слова, встречающиеся у ап. Павла: «блага, которые уготованы праведным, ни око не видало, ни ухо не слыхало и на сердце человеческое не приходило» (1Кор. II, 9), и прибавляет: «Игизипп же, муж древний и апостольский, в пятой книге своих «Достопамятностей», не знаю как и по какой причине, говорит, что это слова неподобающая (μάθην) и что произносящие их лгут на св. Писание и на Господа, Который сказал: «блаженны

очи ваши, которые видят, и уши ваши, которая слышать» и проч.²⁴ Защитники, разбираемого нами мнения, говорят по поводу свидетельства Говара: «значит Игизипп отвергал Павла, апостола языков, когда не придавал значения его словам и, значит, он был евионит». Но в действительности, ни первое, ни второе изречения Игизиппа не дают ничего для подобных заключений. Что касается выражения: «закон», то оно совершенно в таком же смысле и таком же сочетании с словом «пророки» употреблено как самим Иисусом Христом, так и писателем послания к Римлянам. Христос говорит: «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. VII, 12). И ап. Павел пишет: «явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки» (III, 21). Теперь ясно, что слова Игизиппа о «законе» никак нельзя истолковать в каком-то евионитском смысле. В них нет такого смысла. «Когда Игизипп говорит о законе и пророках, то понимает здесь лишь Писания Ветхаго Завета»²⁵ Притом же евионитское воззрение Игизиппа, если бы выражением его служило разбираемое изречение этого писателя, должно было бы тесно связываться с отрицанием апостольского авторитета Павла, отвергавшего обязательность ветхозаветного обрядового закона для христиан, но такого отрицания Павлова авторитета нельзя находить у Игизиппа, как сейчас покажет это разбор соблазнительного свидетельства Стефана Говара. Итак, рассмотрим второе изречение Игизиппа, обратившее на себя внимание монофизитского писателя. Говар удивляется и не понимает, каким образом муж апостольский Игизипп мог опровергать слова ап. Павла, как не истинные и противопоставлять им слова Христа, как заключающие действительную истину. Но в этом виноват не Игизипп, а всецело сам монофизитский писатель. Говар не вникнул в смысл слов апостола, цитируемых Игизиппом, и приписал последнему чуть не оппозицию апостолу Павлу, чего на самом деле не было и нет. Игизипп в том месте своих «Достопамятностей», которое привело в недоумение Говара, раскрывает мысль самого апостола Павла, значить – не только не противоречить Павлу, но и вполне соглашается с ним. В

рассматриваемом отрывке сочинения Игизиппа не заключается ничего другого, кроме развития таких мыслей: «есть люди, которые утверждают: глаз не видел и ухо не слышало того, что приготовлено Богом для любящих Его; но эта мысль неправильная – замечает Игизипп, потому что Сам Господь представляет блаженными тех, кто вошел в царство Христово и узрел своими глазами и услышал своими ушами то, что доселе оставалось тайной». Так можно и должно перефразировать слова Игизиппа, очень лаконические, но в существе дела ясные. Понятые так слова Игизиппа представляют полнейшее сходство с словами апостола Павла: 1Кор. II, 9–10, о которых идет дело у Игизиппа. В сейчас указанных стихах послания к Коринфянам апостол приводит слова пророка Исаии: «Как написано, – говорить апостол: не видел того глаз, не слышало ухо» и т. д. Но приводить эти слова апостол не затем, чтобы на них успокоиться, а затем, чтобы показать, что то, чего не постигали ветхозаветные праведники, то, что им представлялось покрытым тайной – теперь познано и стало открытым. «А нам Бог открыл сие Духом Своим», – замечает апостол вслед за вышеуказанной цитатой из Исаии. Мысль апостола вполне ясна: он дает разуместь, что покрытое тайной в Ветхом Завете уяснилось и открыто в Новом. Но не то-ли самое говорить и Игизипп? И апостол и Игизипп говорят одно и то-же, но лишь неодинаковыми словами. Игизипп опровергает тех, кто утверждали, что блага царствия Божия нам неизвестны, и в доказательство ссылается на слова Христа, из которых открывается, что с Его пришествием невиданное прежде и неслышанное стало видимым и слышимым, что откровенное заняло место сокровенной тайны. Но, как мы видели, то же говорит и апостол, с тем различием, что он не приводит слов Христа, но за то он говорить о Духе Святом, открывающем в Новом Завете то, что было сокрыто в Ветхом. Итак, несомненно, что Говар просто не понял Игизиппа и не понял потому, что он не понимал смысла слов ап. Павла в послании к Коринфянам (II, 9–10). У Игизиппа и в мысли не было препираться с апостолом Павлом. В своей полемической заметке он и имени Павла не упоминает, а говорить о каких – то

лицах, говорящих неподобное и лгущих на св. Писание и Самого Христа. Кто это такие – мы не знаем. Вероятно, какие-нибудь еретики, которые пользовались авторитетом Павла для прикрытия своих заблуждений, которые, например, неправильно понимая слова, встречаемые у апостола: «не видел того глаз и не слышало того ухо» и т. д., строили свои исполненные тайны и темноты теории и выдавали их за откровения. А подобных еретиков во II веке было не мало в среде гностиков. Таким образом мы видим, что предположено о евионитском характере мировоззрения Игизиппа, построенное на свидетельстве Говара лишено и тени вероятия. Из свидетельства Говара никак нельзя делать вывода касательно отрицательного отношения Игизиппа к учению Павла. – Не трудно найти и привести доказательства из сохранившихся фрагментов Игизипповых у Евсевия, в ту пользу, что Игизипп ни мало не был враждебен апостолу Павлу. Такого рода доказательств можно отыскать очень достаточное число. Прежде всего следует указать на то, что Игизипп любит употреблять термины, свойственные только одному Павлу, например он называет народ еврейский просто «обрезанными» (IV, 22), именует сродников Христа «братьями Его по плоти» (III, 20)²⁶. Отсюда с правом можно заключать, что он с большим вниманием изучал послания Павла и сближался с ним в языке и изложении. Затем, Игизипп признает значение послания Климента Римского к Коринфянам (IV, 22), а это послание, как известно, написано в полной сообразности с мыслями, раскрытыми в посланиях апостола Павла, – ясно, что он не отвергал проповеди Павловой. Далее, Игизипп был в Риме и Коринфе, входил в беседы и сношения с епископами этих городов; но могло ли бы это случиться, если бы он был евионит? Евионит не мог бы найти ничего приятного в таких церквах, которые были основаны преимущественно проповедью Павла. Каким образом Игизипп мог бы писать после посещения Коринфа и Рима, как он пишет: «в каждом преемстве, в каждом городе дела идут так, как повелевают закон, пророки и Господь». Евионит мог найти в этих церквах разве отдельных сектантов этого рода, но конечно не мог встречать целых общин, всех христиан, единомышленных с ним! Наконец, нужно

помнить, что Игизипп производит первоначальные секты как иудействующего, так и гностического характера – от вредного влияния иудейства (IV, 22). Но так думать и рассуждать евионит не стал бы, потому что евиониты весьма высоко ставили значение иудейства и производили несогласия и нестроения в церкви от учения апостола Павла, которого они обвиняли в искажении первоначального учения Христова.

Таким образом, нет никаких оснований сомневаться в принадлежности Игизиппа к православной церкви II-го века. Он писал для истинно верующих своего времени и в интересе правой веры.

Теперь сделаем несколько замечаний по одному из главных вопросов, возбуждающих наше внимание при изучении Игизиппа, – именно по вопросу об отношении Евсевия к Игизиппу. Евсевий прямо говорит, что он во многих случаях, когда повествует о первоначальной церкви, пользуется Игизиппом, как источником (IV, 8). И мы легко отличаем, чем именно пользовался Евсевий из этого источника, потому что он определенно там или здесь цитирует труд этого писателя. Евсевий высоко ценит Игизиппа и неоднократно выражает свои похвалы Игизиппу. Он делает такие отзывы об этом последнем: «Игизипп, будучи очень близок ко временам апостольским, повествует весьма точно» (II, 23); «он написал самым простым слогом неложное предание о проповеди апостольской» (IV, 8): «в пяти книгах он оставил самый полный памятник своей веры» (υπόμνης, IV, 22); наконец, Евсевий вообще называет Игизиппа «достоверным свидетелем» (III, 16). Не смотря на столь лестную аттестацию Игизиппа со стороны Евсевия, ученые новейшего времени в большинстве случаев очень скептически относятся к сказаниям Игизиппа и находят, что он не умел отличать истинного от неистинного, вероятное от невероятного. Один из таких ученых (Вейцсекер) говорит: «то, что рассказывает Игизипп об Иакове и церкви Палестинской, свидетельствует, насколько тогда уже затерялось какое бы то ни было действительно историческое воспоминание и насколько уже не доставало сколько нибудь ясного представления о древнейших отношениях»²⁷; столь же строго судит и другой

исследователь Игизипова труда (Даннретэр), позволяющий себе так выражаться: «Игизипп не был положительно необразованным человеком, но ему недостает самого необходимого качества историка: духа критицизма. Этой проницательности, которая так редко встречается у отцев церкви, совершенно не хватает Игизиппу, как это можно видеть на его выборе источников и на изложении идей»²⁸. Но подле этих отзывов в научной литературе встречаем и другие отзывы, существенно отличные от первых. Напрм., немецкий ученый Ленинг²⁹ пишет об Игизиппе: «Игизипп был в таких положениях, что он мог иметь достоверные сведения. Его сочинение во всяком случае во времена Евсевия считалось правдивым источником для истории. И действительно, Игизипп не чужд был критического смысла. Хотя в настоящее время достоверность Игизиппа оспаривается, но не вполне справедливо». Автор думает, что есть прикрасы у Игизиппа только в передаче второстепенных подробностей. Этот же автор делает немало опытов, в которых он показывает, как далеко скептическая критика заходит в своих притязаниях по отношению к Игизиппу – эти опыты должно признать очень удачными³⁰. В виду этого, более благосклонные суждения об Игизиппе нам представляются более серьезным, чем отзывы слишком строгие и придирчивые. В пользу подобных суждений об Игизиппе должны склонять еще следующие соображения: скептические мнения касательно Игизиппа слишком расходятся со взглядами Евсевия на этого писателя: скептики не поправляют суждения Евсевия, а всецело их ниспровергают, но это слишком притязательно; затем, нужно помнить, что труд Игизиппа не дошел до нас, на основании же отрывков из него было бы слишком опрометчиво составлять решительные приговоры. Итак, можно допускать, что Евсевий едва-ли погрешал, когда считал Игизиппа свидетелем, заслуживающим доверия.

Пользуясь известиями Игизиппа, Евсевий в некоторой мере пользовался и методом, или приемами его при написании своей истории. Если бы мы захотели усмотреть у Игизиппа какие-либо задатки обобщения и группирования исторического материала, если бы мы захотели отыскать у него какие-либо начатки

изучения мотивов церковно – исторической жизни, – словом, усмотреть, найти у него что-нибудь такое, чем отличается по своему изложению история от летописи, то подобного рода научно-исторический элемент можно находить в Игизипповом труде разве только в разграничении этим писателем судеб церкви до последней четверти II-го века на два периода: на период, когда церковь является во всем блеске своей святости – времена апостольския – и на период, когда ея святость начала затмеваться в историческом ея бытии – применением к ея святости элементов иного характера – времена послеапостольския, времена ересей. «Во времена апостольския, говорит Игизипп у Евсевия, церковь пребывала чистою и непорочною девою, что если и были люди, извращавшие здравый смысл спасительного учения, то они скрывались во мраке неизвестности; когда же св. лик апостолов, продолжает он, различно окончил жизнь и когда поколение людей, удостоившихся собственным слухом внимать божественной мудрости, прошло, тогда, под влиянием обмана лжеучителей, началась крамола нечестивого заблуждения. Так как уже не было в живых ни одного апостола, то еретики неприкровенно начали лжеименное свое знание противопоставлять истинному учению» (III, 32). Таков был взгляд Игизиппа на события прошедшей истории церкви. Правда, подобный взгляд незначителен, однакож он позволяет признавать в Игизиппе нечто более простого хроникёра. И этот взгляд заслуживает тем более внимания, что Евсевий, до известной степени руководясь тем же воззрением, строит древнейшую историю церкви³¹. Но если бы Евсевий в данном случае и не находился под влиянием Игизиппова образа воззрения, то с другой стороны представляется почти несомненным, что именно из Игизиппа Евсевий заимствовал манеру следить в истории церкви за внешним преемством апостольским, в лице епископов важнейших церквей, и за преемством апостольским внутренним, заключавшимся в чистоте и святости учения предстоятелей этих церквей. Что Игизипп в своем труде очень занят был вопросом о внешнем преемстве апостольском, выражающемся в непрерывности

епископов, начиная от времен апостолов, об этом свидетельствует то, что он был очень внимателен к вопросу: какой епископ, иерусалимский или римский, за кем следовал и кого имел преемником (IV, 22), и вообще он представляет это делом первой важности; а что его, Игизиппа, глубоко интересовал вопрос о целостности внутреннего преемства апостольского, выражавшегося в чистоте учения предстоятелей церкви, это обнаруживается из его свидетельства о том, что, предприняв путешествие в Рим чрез Коринф, он утешался беседами со многими епископами, из которых он убедился в единстве и тождестве христианского учения во всей церкви: «в каждом преемстве (διαδοχή episcoporum successionibus)³², в каждом городе все шло так, как проповедуют закон, пророки и Господь» (ibid). Нужно полагать, что не случайно Евсевий берет из большого сочинения Игизиппа именно эти, а не другие цитаты. В этих отрывках из Игизиппа выражены такие же воззрения, отправляясь от которых и сам Евсевий писал свою историю церкви. В самом деле, как для Игизиппа исследование вопроса о преемстве апостольском было делом великой важности, так и для Евсевия это же самое было задачей, составлявшей душу его истории. Например, Евсевий, заключая седьмую книгу своей истории, пишет: «этим заканчиваем мы описание преемств (τὴν τῶν διαδόχων ὑπόθεσιν episcoporum successionis historiam), обнимающее собою 305 лет» (VII fin.). Видно, что не даром Евсевий очень внимательно изучал Игизиппа³³.

Таков был Игизипп, первый исторически писатель церковный, пользуясь которым принимается Евсевий за свое дело – начертания церковной истории. Кроме этого труда Игизиппова, под руками Евсевия было другое систематическое, уже чисто историческое, сочинение Юлия Африкана, палестинского писателя III-го века, друга Оригена, одного из самых критических исследователей в древней церкви, человека широкого образования. Разумею его хронографию, простиравшуюся от Адама до царствования Гелиогабала, до 221 года, точнее до 3-го года этого царствования. – Об Африкане мы войдем в некоторые подробности, чтобы

представлять себе, что это был за писатель, и насколько он мог быть полезен Евсевию. Африкан стоит того, чтобы остановиться на нем с таким же вниманием, как и на Игизипп. Африкан – писатель, возвышающийся над обыкновенным уровнем.

Африкан жил во второй половин II и первой половине III века. Он был родом не грек, а римлянин, т. е. человек латинской расы, как это заключают из его превосходного знания латинского языка, латинской литературы и римского права. Полагают, что он родом был из Африки³⁴. Но жизнь его протекает на Востоке, и писал он по гречески, что дает право относить его к греческим писателям. Его истинным отечеством стала Палестина, именно – известно, что он сделался жителем Эммауса или Никополя. Есть основания полагать, что он служил сначала в военной службе, и только по окончании ее поселился в указанном городе. Он был человеком, много видевшим на своем веку, много знавшим и имевшим такие знакомства, какие выпадают на долю немногих счастливых. Он побывал в Едессе, где находился в дружественных отношениях с тамошним царским домом, был близок к Едесскому царю Авгарю. Находился в числе депутатов, отправленных от города Никополя в Рим к императору Александру Северу; при этом или другом случае вошел в близкие отношения с Александром Севером, так что посвятил ему одно из своих сочинений. Его познания по части св. земли были очень широки и обстоятельны. От него сохранилось до нас подробное описание Мертвого моря. Его любознательность побудила его сделать путешествие в Александрию, где он слушал уроки в знаменитой школе у тамошнего катихита Иракла. Мы уже знаем, кроме того, что он был другом Оригена. – Древние писатели называют его пресвитером и даже епископом, но для этого нет серьезных оснований³⁵.

В умственном отношении Африкан представляет собою какой-то феномен. Сохранившиеся до нас – в целом виде или отрывках – сочинения его показывают, что с одной стороны это был необыкновенно умный человек, опередивший свой век, с другой стороны – что это был человек жалкого ума, нагруженного вздорным балластом. Какая-то поразительная

смесь необыкновенно высокого с явным ничтожеством! Одни сочинения Африкана поднимают его на недостижимую высоту, другие ставят его в уровень с круглыми невеждами.

Особый блеск и славу придают Африкану два его небольшие сочинения: письмо к Оригену и письмо к некоему Аристиду³⁶. Письмо к Оригену написано по следующему случаю. Однажды Африкан встретился с Оригеном где-то в Палестине; при этом ему пришлось быть свидетелем религиозного разговора Оригена с каким-то Вассом. Ориген во время беседы ссылаясь на известную историю о Сусанне. Выслушав этот разговор, Африкан написал письмо к Оригену, в котором доказывал что история о Сусанне, входящая в состав книги пророка Даниила, есть позднейшая прибавка, не имеющая и тени подлинности. Африкан собрал самые решительные доказательства своего мнения, сопровождая свои доказательства как тончайшей критикой, остроумными замечками, так и умной иронией. Это сочинение Африкана признается новейшими учеными «истинным сокровищем». Это такое сочинение, по отзыву современных ученых, подобного которому мы стали бы напрасно искать не только у писателей той эпохи, но и позднейших времен³⁷. Один немецкий ученый даже заявляет, что одно это письмо Африкана стоит дороже всех сочинений Оригена³⁸. – Другое сочинение, которое тоже вызывает хвалы у исследователей древности – это письмо его к Аристиду. В этом письме Африкан старается примирить разницу между генеалогией И. Христа у евангелистов Матфея и Луки. Здесь писатель выказал прекрасное знание как священнического, так и царского родословия в иудейском народе и кроме того обнаружил глубокое знание римского права. Это сочинение Африкана пользовалось великим почетом в греческой церкви до позднейших времен³⁹. Между прочим в этом сочинении встречаем очень поучительную мысль, рекомендующую писателя со стороны честности и беспристрастия, именно у него находим такой афоризм: «да не будет того, чтобы в церкви Христа и Бога, Отца верной истины, сочинялась ложь ради чести и прославления Христа»⁴⁰. Письмо к Оригену дошло до нас в полном виде⁴¹, а к Аристиду во

фрагментах, из которых впрочем удалось восстановить почти все письмо⁴².

Совсем в ином роде другое сочинение Африкана. Оно носить греческое заглавие: $\chi \epsilon \theta \omicron \iota$.⁴³ Слово: $\chi \epsilon \theta \omicron \iota$, непонятно, потому что хотя и есть слово: $\chi \epsilon \theta \acute{o} \varsigma$; которое значит: «пояс Афродиты», но оно ничего не объясняет, да и не соответствует содержанию сочинения. С большим правом считают заглавие: $\chi \epsilon \theta \omicron \iota$ аналогичным с заглавием: $\omicron \tau \acute{\rho} \omega \mu \alpha \tau \alpha$ – пестрые ковры, узорчатая ткань, проще – *всякая всячина*. Действительно, эта книга заключала в себе: всякую всячину. Это было что-то в роде энциклопедии самого разнообразного содержания. Здесь говорилось и о природе, и о земледелии, и об уходе за животными, и военном искусстве, находились рецепты ветеринара, описывались различные чудеса, – чудеса в вульгарном смысле⁴⁴. Как разнообразно и в тоже время нелепо было содержание этой энциклопедии, об этом можно судить по темам, которые здесь обрабатывал автор. Вот эти темы: «как сделать, чтобы персики росли без косточек, как достигать того, чтобы плоды смоковницы с одной стороны были белые, с другой – черные или красные; каким образом сделать, чтобы горькое миндальное дерево приносило сладкие плоды; что нужно сделать, чтобы орехи на дереве росли без скорлупы; о том, как увеличивать количество молока у скота; как можно пить вино и делать, чтобы не пахло вином; как выпивать вина много, а не пьянеть?» – От царства растительного и животного писатель иногда переходит в царство Венеры и дает рецепты по части зачатия детей⁴⁵. Словом, писатель в своей энциклопедии обзирает все царства природы. Как ни нелепо было это сочинение, Африкан однакоже посвящает его императору Александру Северу⁴⁶. $\chi \epsilon \theta \iota$ настолько поражало своим вздорным содержанием исследователей, что предпринимались даже попытки приписать это сочинение не нашему Африкану, а какому-то другому, неизвестному Африкану «язычнику»⁴⁷. В настоящее время, впрочем, никто уже не сомневается, что действительно книга: $\chi \epsilon \theta \omicron \iota$ принадлежит христианскому писателю Африкану. В виду этого факта стараются лишь о том, чтобы объяснить: каким образом такой умный и даже умнейший

человек, как Юлий Африкан, написал такую нелепость? Но сколько ни стараются обелить автора, все-таки в конце концов остается несомненный факт, что разумнейший христианский писатель III века мог написать бессмысленнейшую книгу⁴⁸. Худшую рекомендацию, чем какую дает об уме Африкана эта книга, трудно себе представить.

Если Юлий Африкан по его умственной физиономии представляет Януса, одна сторона лица которого прекрасна, а другая безобразна, то спрашивается: к категории каких произведений Африкана относится его хронография – к превосходным-ли, рекомендующим ум автора с наилучшей стороны, или же к некрасивым, роняющим репутацию автора? Ни то, ни другое. Хронография Африкана по достоинствам много ниже его писем, но значительно выше, чем хеотої. Хронография средних научных достоинств⁴⁹. Этот труд христианского хрониста до нас не сохранился. Благодаря трудолюбию немецкого историка Гельцера, произведение Юлия Африкана восстанавливается в настоящее время – по его содержанию. Он выдал два тома, служащих к ориентированию в вопросе⁵⁰. Хронография Африкана состояла из пяти частей. Пятая часть заключала самые интересные для нас сведения, так как она описывала времена после появления христианства до эпохи, когда писал автор. К сожалению, об этой части произведения Африкана менее всего дошло известий: преемники Африкана, которые с замечательным усердием списывали весьма многое из хронографа его, почти не делали выдержек из пятой части его труда. Из всей пятой части хронографии сохранилось до нас два-три места или цитаты, но на основами этих отрывков трудно что либо сказать о характере хроники, поскольку она касается христианского периода истории⁵¹. Да и ожидать, по-видимому, каких-либо открытий в этой сфере мало оснований. До нас дошла заметка одного серьезного знатока древне-христианской литературы – патриарха Фотия, из которой видно, что Африкан очень бегло обозревал христианский период истории⁵². Притом же, хотя позднейшие византийские составители хронографии, – а их весьма много, – и очень усердно пользовались трудом

Африкана, но естественно оставляли без внимания пятую часть древнего хрониста, так как христианский период истории был гораздо подробнее описан в церковной истории Евсевия, которая и вытеснила из употребления ту часть хронографы Африкановой, которая касалась времен после Христа.⁵³

Хотя хронография Африкана не дошла до нас, и хотя о пятой части ея, касающейся христианского периода истории, почти ничего неизвестно, однакож наука не отказывается от исследования двух важных вопросов, возбуждаемых изучаемым трудом: в 1-х, какое значение имеет труд Африкана в развитии церковной историографии, во 2-х, в каких отношениях историк Евсевий стоял к Африкану, как своему предшественнику. Займемся и мы этими вопросами.

Рассматривая первый вопрос, мы должны вместе с Гельцером назвать Африкана «отцом христианской хронографической литературы»⁵⁴. Уже этим одним определяется значение нашего хрониста. Представляется с первого взгляда не особенно важным – начать собою ряд христианских хронистов, сделаться писателем первой христианской хронографии: «взял да написал». Но не так на деле. Легко так говорить, но не легко было осуществить предприятие. Прошло более двух веков от начала христианской веры, но никто ничего не сделал для истории в христианском духе. Было составлено христианскими писателями (апологетами) нечто в роде кратких синхронистических таблиц, представляющих собою попытку уяснить: какие библейские события с какими общеисторическими событиями были одновременны или современны, но с такими опытами уйти далеко было невозможно. А именно при таких условиях и начал свой труд Африкан⁵⁵. Полагают, что скудость исторических знаний у христиан III века и побудила его заняться составлением хронографии⁵⁶. У Африкана под руками, при составлении хронографии, было не мало писателей – историков как иудейских, так и языческих⁵⁷. Но они писали со столь различными планами и целями, что свести материал к единству было делом весьма трудным. Нужно было прежде всего найти какую-нибудь исходную точку для своего труда не где-нибудь на

стороне, а именно в воззрениях библейско-христианских. Так и сделал первый христианский хронист. Мерилом, с которым он приступает к своему делу, была для него Библия. Отправляясь и основываясь на ней, он должен был осветить ход и последовательность явлений универсальной истории. Применяясь к библейскому рассказу о шести днях творения, он разделил всю историю на шесть тысячелетий, указав в ней два периода: первый период от Адама до смерти Фалека, при коем произошло рассеяние рода человеческого⁵⁸, период, обнимавший 3000 лет; второй период от смерти Фалека до исполнения времен, т. е. до явления Спасителя, обнимающий дальнейшие три тысячелетия, хотя и неполных, причем хронист высчитал, что год рождения Христа падает на 5500 лет сотворения мира. По заключении шестой тысячи, по воззрению Африкана, должен был наступить конец мира и открыться тысячелетие субботствования, т. е. тысячелетнее земное царство Христа с верующими. Из этого видно, что Африкан стремится осветить историю мира с новой библейско-христианской точки зрения⁵⁹.

Кроме указанного, дает значение хронографии Африкана еще следующее: писатель уничтожил то средостение, которое доселе разделяло культурные народы. Римлянин знал свою римскую историю, грек – греческую, иудей – свою еврейскую. Каждый из этих народов смотрел на себя, как на народ, ничего или мало имеющий общего с другими народами. У каждого из них историческая точка зрения страдала сепаратизмом. Африкан первый становится на более возвышенную точку зрения, рассматривая и иудея, и римлянина, и грека, как культурные факторы в универсальной истории⁶⁰ – Даже в том, повидимому, простом факте, что Африкан начинает свою хронографию с Адама, а не от сотворения мира, представители современной нам науки усматривают выражение и заявление того серьезного исторического смысла, каким обладал Африкан. Ибо Африкан в этом случае показал, что под историей вообще он понимал именно историю человечества, почему и оставил в стороне космогонию, как факт не чисто исторический, а доисторический⁶¹. Оценивая значение хронографии Африкана,

не следует забывать и того, что она в продолжение многих веков давала тон Византийской хронографической литературе, была руководителем и учителем хронистов позднейшего времени⁶².

Другой вопрос. В каком отношении Евсевий в своих исторических трудах стоял к Юлию Африкану? Евсевий в своей церковной истории делает краткий, но благоприятный отзыв о своем предшественнике. Он называет его: «немаловажным историком» (I, 6) и при другом случае говорить о нем: «от Африкана дошло до нас пять книг (частей) тщательно обработанной им хроники» (VI, 31). Остается узнать: много ли, в каких случаях и как, с каким доверием или недоверием — пользовался Евсевий хронографией Африкана? До последнего времени представители западной науки, не задумываясь много, огулом отвечали, что Евсевий широко и беззастенчиво пользовался Африканом, утаивая это от своего читателя. Говорилось об отношении Евсевия к Африкану так: «Евсевий шел по следам Африкана, и почти всю его хронографию переписал в свой труд»; «Евсевий ничего другого не сделал, как перекроил хронику Африкана»⁶³. И даже еще сравнительно недавно, в 1880 году, многосведущий немецкий церковный историк Адольф Гарнак писал: «что было лучшего у Африкана, Евсевий взял у него, и большей долей славы он (Евсевий) одолжен своему предшественнику»⁶⁴. Когда высказывали такое мнение, то разумели не собственно церковную историю Евсевия, но его хронику. Нужно сказать, что прежде составления церковной истории Евсевий издал в свет хронографию или хронику в двух частях. Первая часть заключала в себе очерк всемирной истории, расположенной по национальностям, в хронологическом порядке; этот очерк начинался азиатскими монархиями (включая и еврейскую народность) и заканчивался римским государством. Вторая часть содержала главным образом общие для всех государств синхронистические исторические таблицы (почему и называлась «каноны» и разъясняла вопросы хронологические, причем указываемы были и главнейшие события всемирной истории. Оригинал этого труда Евсевия давно уже был затерян. Известна

была лишь вторая часть в латинском, иеронимовом, переводе, но в последнее время отыскалась и первая часть (впрочем не в законченном виде) хроники Евсевия в армянском переводе (в этом же перевод найдена и большая часть второй книги Евсевия, известной прежде только по иеронимову переводу)⁶⁵. Вот относительно этого-то труда Евсевия и установилось – было мнение, что Евсевий скомпилировал его на основами Африкана. Но в настоящее время это мнение оказалось не более, как легкомысленной иллюзией. Чем больше изучается хронография Африкана, тем больше открывается, в какой незначительной зависимости находился Евсевий от своего предшественника. Этим результатом наука обязана прежде упомянутому нами немецкому ученому Гельцеру. Гельцер в своем труде, посвященном хронографии Африкана, именно во втором томе (изд. в 1885 г.), ясно раскрыл, как много Евсевий превосходит Африкана. Это должно сказать как о первой, так и о второй части хроники Евсевия. В первой части Евсевий, указывая, где и в чем он не согласен с Африканом, подвергает этого последнего решительной критике. И неудивительно, Евсевий был много богаче источниками, чем Африкан. В этой части можно находить лишь самое небольшое влияние Африкана на Евсевия. Здесь у Евсевия так много нового по сравнению с Африканом, что последний явно отодвигается на второй план. Гельцер в особенности удивляется оригинальности и смелости Евсевия по вопросу о предмете очень запутанном – о хронологии эпохи судей израильских. Вообще, сравнивая то, что сделано Африканом и Евсевием для разъяснения истории иудейского народа, Гельцер говорит: «сделанное Евсевием должно исполнять нас глубоким уважением в отношении здравого такта и исторического смысла этого ученого мужа. Евсевий смотрит здесь с некоторою гордостью на Африкана – и он прав, потому что его работа во всех отношениях превосходит работу его предшественника⁶⁶». Еще больше похвал расточает Гельцер второй части хроники Евсевия (каноны). Эта часть, по его словам, «покрывала Евсевия славой в течение целых веков; она же служит и для нас фундаментом каждой хронографической работы». Здесь в заслугу Евсевию можно

поставить то, что он еще решительнее, чем Африкан, раскрывает историческое значение избранного народа иудейского среди самых культурных народов древности. Если с появлением Христа стало очевидным, что «спасение от иудеев» вышло, то благодаря трудам Африкана и еще более Евсевия христианская наука к этому прибавила афоризм: и истина (историческая) тоже единственно у иудеев. Гельцер воздает великие хвалы Евсевию за то, что он свои синхронистические таблицы начинает с Авраама (с которого начинается более достоверная история), а не с Адама, как у Африкана. «Если-бы от труда Евсевия ничего не сохранилось», говорить немецкий ученый, «кроме случайной заметки, что Евсевий начинает историю датой жизни Авраама, то и этого было-бы совершенно достаточно, чтобы дать понятие об историческом смысле этого умного мужа». Евсевий совершенно перестроил хронологию Африкана, потому что он доказал, что многие исторические личности библейской истории жили не в такие древние времена, как думал Африкан. По вопросам библейской хронологии, по Гельцеру, наука и в настоящее время не далеко ушла от Евсевия. – Вообще, сравнивая Евсевия и Африкана, Гельцер не без пафоса пишет: «Африкан ничего не приобретает чрез сравнительное изучение его с Евсевием. Чем больше будем заниматься изучением трудов того и другого, тем больше чашка весов станет перевешивать Евсевия на счет Африкана; и это такой результат, которого я меньше всего ожидал и к которому я пришел путем насилия над самим собою⁶⁷. – Итак, открывается, что нет оснований утверждать, что Евсевий находился в литературной зависимости от Африкана. Это нужно сказать о хронике Евсевия. Тем менее что либо подобное можно утверждать касательно церковной истории греческого историка. Следов пользования Африканом со стороны Евсевия в его церковной истории указать нельзя. Несомненно одно, что Африкан расчистил хоть несколько путь для первого церковного историка, дал несколько полезных замечок, указал несколько руководящих идей. Что Африкан так или иначе был полезен Евсевию, это можно видеть из тех благоприятных суждений,

какие делает Евсевий в своей истории о хронографии Африкана и какие нами приведены выше.

Таким образом мы видим, что Евсевий едва-ли много воспользовался трудами двух более важных своих предшественников в области христианской истории – трудами Игизиппа и Африкана. И однако и сам Евсевий и последующие историки до наших дней смотрели и смотрят на Игизиппа и Африкана, как на непосредственных и лучших предшественников Евсевия в его профессии.

Но если, приступая к труду, Евсевий и должен был чувствовать недостаток в вспомогательных для него сочинениях исторических, систематически обработанных, то этот недостаток для него с избытком восполнялся обширной уже в то время литературой св. отцов, учителей и писателей церковных, в произведениях которых рассеяно множество церковно-исторических материалов. И это пользование церковною литературой было тем легче для Евсевия, что ему были доступны существовавшие тогда на Востоке библиотеки, как он сам говорит об этом в своей истории. В этом отношении с особенною благодарностью Евсевий вспоминает о библиотек Элийской, т.-е. Иерусалимской. «В это время – третьем веке – говорить Евсевий, между духовными много было ученых мужей. Их послания друг к другу можно находить и ныне. Эти послания сохранились в Элийской библиотеке, устроенной тамошним епископом Александром (212 – 250 г.). Из той библиотеки и мы заимствовали материалы для настоящего своего сочинения» (VI, 20). Кроме этой библиотеки в распоряжении Евсевия была библиотека Кесарийская, устроенная его другом Памфилом и самим историком и состоявшая из писаний отцов и учителей церкви (VI, 32), но об этой библиотеке мы уже говорили выше. При написании своей истории Евсевий придавал большую важность сведениям церковно-историческим, какие находились в писаниях отцов и учителей церкви; он говорит: «что признаем годным для предпринимаемого нами дела, о том заимствуем сведения и нужны показания из древних писателей, как бы собирая цветы с мысленных лугов и постараемся соединить их в одно целое в своем историческом рассказе» (кн. I, гл. 1). И

действительно богатством церковно-исторических сведений заключающимся в патристических писаниях в широком смысле этого слова, Евсевий пользовался как нельзя более. Со стороны знакомства Евсевия с писателями церковными его времени и времен предшествующих ничего не остается более желать. Он поражает нас своею богатою эрудицией. Он пишет, держа в руках первоисточники. «Как елень псалмопевца, говорит французский исследователь Эли, Евсевий жаждет источников»⁶⁸. Евсевий читал не только таких христианских писателей, сочинения которых более или менее сохранились и до нас – Иустина, Климента Александрийского, Оригена, Иринейя, Тертуллиана, но и таких, писания которых до нас не дошли и о которых мы имеем скудные сведения, и то большею частью на основаны самого же Евсевия, каковы например Папий Иерапольский, Игизипп, знаменитый Дионисий Александрийский, апологеты: Кодрат, Мелитон, Аполлинарий и проч. Помимо того Евсевий имел под руками много таких сочинений, имена авторов которых даже в его время оставались неизвестны (V, 27). – Кроме писателей церковных Евсевий в значительной мере пользовался, при составлении своей истории, и пособиями со стороны писателей не христианских, так в его истории мы находим неоднократные ссылки на иудейских писателей Иосифа Флавия (I, 5–6) и Филона (II, 5). Он не пренебрегал даже свидетельствами писателей языческих, так например он цитирует известия, заимствуемые у языческого философа Порфирия (VI, 19).

До последнего времени в науке держалось убеждение, что Евсевий пользовался некоторыми архивами, находившимися далеко от его родной Палестины, например Эдесским. Основанием для этого убеждения служило следующее свидетельство, находящееся в церковной истории самого Евсевия. Передав содержание известной переписки Иисуса Христа с Авгарем, царем Едесским (о ней речь у нас ниже), Евсевий замечает: «предлагаю тебе (читателю) о том свидетельство, взятое из архивов Эдессы, потому что в тамошних общественных документах находится и это свидетельство, сохранившись с того времени и донине. Вот

самые письма, заимствуемые нами из архивов. (τῶν ἐπιτολῶν τῶν ἀρχείων ἡμῶν ἀναληφθεῖσιν I, 13. Слич. II, 1). Как ни ясны слова Евсевия, можно однакож отчасти сомневаться: действительно ли сам Евсевий изучал документы Едесского архива. В недавнее время выдано в свет одно древнее сирское сочинение, найденное среди рукописей, вывезенных в Англию из Нитрийского монастыря и цитирующееся в литературе обыкновенно: *Doctrina Addaei* (учение ап. Фаддея). Это сочинение включает в себе между прочим и переписку Иисуса Христа с Авгарем почти в том самом виде, как находим ее в церковной истории Евсевия. Вопрос о времени происхождения этого древняго сочинения встречается в науке некоторое разногласие. Одни думают (Кюртон, Гарнак), что оно появилось в такое древнее время, что Евсевий мог им пользоваться, как обращавшимся в публике произведением, не имея нужды извлекать переписку Христа с Авгарем из самого Едесского архива – тем более, что Евсевий прямо говорит, что его текст переписки есть перевод с сирского (I, 13). Но другие исследователи (Липсиус) утверждают, что *Doctrina Addaei* появилась лишь к концу IV-го века, и следовательно Евсевий не мог черпать своих сведений о переписке из этого источника⁶⁹. Если и признаем это последнее мнение за более правильное и основательное, все же можно утверждать, что Евсевий мог обойтись без изысканий в Едесском архиве. Дело в том, что *Doctrina Addaei* представляет собою произведение довольно сложное по своей композиции; очень возможно, что раньше этого произведения обращались в публике подготовительные, более краткие сказания о тех предметах, которые заключаются в *Doctrina Addaei* и в том числе переписка Христа с Авгарем. Этот документ Евсевий ничтоже сумняся и мог внести в свою историю. Он мог даже назвать его заимствованным из Едесскаго архива, так как и *Doctrina Addaei* выдает себя за копию с официальных бумаг Едесскаго архива. В рассматриваемом произведении есть ремарка точь-в-точь такая же, какая встречается в официальных бумагах того времени. Лицо, опубликовавшее *Doctrina Addaei* в свое время, выдает себя за современника события и называет себя «Лабубною,

сыном Сенака, писцом царя», а в пользу истины известия, по словам Лабубны, свидетельствует «табуларий и архиварий царя Анания (тот самый, который фигурирует в рассказе об Авгаре в качестве посла от этого последнего ко Христу), – Анания, который и положил документы, касающиеся события, в архив между царскими законами и распоряжениями»⁷⁰ Сказание само выдавало себя за архивный документ несомненной правдивости. Таким же должны были признавать его и читатели, не исключая и Евсевия. Если бы Евсевий сам рылся в Едесском архив, то является не совсем понятным, почему он в этом архив не нашел ничего другого, кроме известий о рассматриваемой переписке и самой переписки. Впрочем нет твердых оснований настаивать на том, что Евсевий не был знаком с Едесским архивом, а позволительно допускать только, что он и без знакомства с этим архивом мог удобно обойтись, составляя свою историю, какою мы ее знаем.

На более твердых основаниях утверждается отрицание другого мнения, что будто по воле Константина Великого Евсевию доставлены были документы из судебных архивов Римской империи касательно всех мучеников, осужденных на смерть в эпоху гонений⁷¹. Мнение это держалось на подложном памятнике – на неподлинном письме Иеронима к Хромацию и Гелиодору. Подложность этого письма теперь доказана очень основательно и непререкаемо⁷². К тому же из истории Евсевия не видно, чтобы он был так богат сведениями из истории мученичества, как этого можно было бы ожидать, еслибы знакомство Евсевия с судебными архивами было действительным фактом; наконец очень вероятно, что Евсевий окончил свой труд – Церковную историю – до времени его сближения с Константином, которое могло последовать не ранее Никейского собора.

Как бы то ни было, Евсевий располагал замечательным богатством материалов, при написании своей истории. Теперь спрашивается, как пользовался Евсевий своими источниками, насколько он понимал научные требования? Евсевий относился к своим источникам с большим доверием; и чтобы поставить свой труд выше всяких сомнений и подозрений он почти всегда

говорит словами тех свидетелей, на которых он опирается в своем историческом повествовании. Это придало его истории характер документальности. Что касается критического отношения к источникам, то у Евсевия можно встречать добрые задатки исторической критики. Эти задатки научного критического отношения он проявляет в следующем: определяет время, к которому относится данный источник, так например – он указывает древность апологии Кодрата (IV, 3). Далее, он собирает и сообщает необходимые сведения об авторах своих источников, как например об Иосифе Флавии, Игизиппе и других; именно об Иосифе он говорит: «после всего этого (т. е. после того, как он широко воспользовался показаниями Иосифа) хорошо-ли было бы не знать о самом Иосифе, который так много помогаете нам в изложении предпринятой истории: откуда и из какого рода происходить он?» (III, 9). Далее, он производит исследование о подлинности и неподлинности некоторых сочинений, известных в его время с именем того или другого автора, при этом он обращает внимание на свидетельства древнейших, на слог, на содержание; так он отвергает подлинность многих сочинений, приписываемых Клименту Римскому, между прочим на том основании, что в них встречаются мысли неправославные (III, 38). Далее, он принимает в соображение неповрежденность источников, так например – в сочинениях Иринейя Лионского он находит весьма важную приписку, свидетельствующую о заботливости этого писателя о неповрежденности своих произведений, именно он, Ириней, закликает своих переписчиков, чтобы, списавши, снова просматривали списанное, да не вкрадется ошибка (V, 20). Далее, он исследует вопрос об исторической достоверности документов, так он отвергает достоверность так называемых актов Пилатовых, уничижительных для достоинства Христа, опираясь на то, что они содержат неправильную хронологию (I, 9). Далее, он отвергает достоверность многих апокрифов, распространенных с именами апостолов Петра, Андрея, Фомы, Матфея, как потому, что на них не ссылаются авторитетные церковные писатели, так и потому, что в них нередко встречаются мысли

нелепых, еретических (III, 25). Указанные приемы Евсевиевой критики научно важны; но беда в том, что они не вытекают у Евсевия из какого либо строго определенного принципа, но являются чисто случайными и потому они прилагаются к его делу вообще редко. В целом его критика стоит еще не высоко и указывает на то, что дело историографии только что начиналось в христианском мире. Прежде всего Евсевий почти совсем не сознает того, что делать выписки из источников вовсе не значить писать историю. Его история становится христоматией, в которой собрано более или менее интересное из тех или других писателей. Говорит словами источников часто без всяких пояснений и добавлений от себя, без которых нельзя обойтись, когда историк желает подчинять материалы своей мысли и целям, – для Евсевия значит составлять историю. Отсюда в его истории очень часто встречаются обороты: «об этом повествует такой-то или такой-то, говоря буквально так» (III, 19), и затем следует выписка из первоисточника; или приведши чьи-либо слова касательно известного предмета, Евсевий с своей стороны лишь замечает: «таковы слова того-то или того-то». (VI, 12). Или например седьмую книгу своей истории он начинает такими словами: «седьмую книгу великий Александрийский епископ Дионисий поможет нам изложить собственными его словами» и потом делает очень обширные выписки из Дионисия почти без всяких вставок с своей стороны. Встречаются также обороты: «итак возьми в руки книгу такого-то и читай;» или: «возьми же, и читай» (III, 6, 8) – и затем выдержки из источников. Отсюда видно, что исторически материал у Евсевия господствует над самим историком. Вследствие такого отношения к материалам, заимствуемым из источников, естественно он на многое смотрит не собственными глазами, а глазами писателей, какими он пользовался, глазами таких лиц, которые часто смотрели на события с точки зрения интересов своих собственных или интересов времени. Выбором Евсевия тех или других сведений из источников управляет не какая-либо определенная идея, которую имеет в виду историк, а просто желание рассказать о факте необыкновенном, выходящем из ряда (пример: рассказ о Наталии: IV, 28). Критерии Евсевия,

которыми он пользуется для определения достоверности и несомненности исторических свидетельств, недостаточно убедительны. Все, что вышло из под пера писателей, принадлежащих к церкви, он считает годным материалом для своей истории. Принадлежность к церкви иногда он считает исключительным признаком достоверности известных писателей. Так он говорит о двух церковных писателях (Иринее Лионском и Клименте Александрийском): «они достойны вероятия, потому что они были охранителями церковного православия» (III, 23). Как будто для православного не только не возможна ошибка, но и пристрастное суждение? При неопределенности критериев, которыми он пользуется для отличия достоверных свидетельств от недостоверных, весьма естественно, он мог неверные сказания принимать за достоверные и вносить их в свою историю. Так он, без всякого колебания, дает место в своей истории легендарной переписке И. Христа с Едесским царем Авгарем. Он приводит письмо Христа к Авгарю и Авгаря к Христу. Но ни то, ни другое письмо не может быть признано подлинным. Немного нужно было бы иметь проницательности, чтобы видеть, что письмо И. Христа есть не что иное, как подбор текстов из Евангелия. «Блажен ты, читаем в письме Иисуса к Авгарю, – что не видя веровал в Меня... писано обо Мне (и вслед за этим слова Евангелия Иоанна!): видевшие Меня не уверуют, а не видевшие уверуют в получение жизни,» или: «Мне надлежит исполнить все, для чего я послан, вознестись к пославшему Меня» (Иоанн. 20, 29; Мф. 13, 13 – 15; Мф. 15, 24 – 26; Иоан. 14, 28; 16, 5). Автор знал Евангелия и брал из них подходящие места, не стеснясь тем, что иные изречения сказаны были Христом уже по воскресении. Немного нужно было критического понимания, чтобы видеть, что и самое письмо Авгаря обличает писателя христианина; в нем нет ничего, что соответствовало бы восточному характеру мнимого его автора, а заключает оно очень точное исповедание веры, слишком высокое для непросвещенного светом истины язычника. Евсевий не принял в соображение, что в Евангелии нет никакого указания на переписку Христа и Авгаря, что первохристианская древность не знала ничего такого, а Ориген

даже прямо утверждал, что Христос не оставил после себя никакого писания⁷³ и проч.

В науке иногда упрекают Евсевия не только в недостатке критицизма, но и в намеренном извращении смысла источников. В особенности удобный повод для упреков подобного рода давало следующее обстоятельство: имея под руками сочинение: «о жизни созерцательной» (*De vita contemplativa*), которое с древних веков приписывалось Иудею Филону (как известно, жившему в I веке по Р. Хр.), и в котором описываются какие-то аскеты ферапевты, Евсевий воспользовался этим сочинением в своей истории (II, 17); именно, вопреки всякой очевидности, он нашел – говорят в упрек Евсевию – что под именем ферапевтов здесь описаны древне-египетские христианские аскеты и таким образом заставил источник свидетельствовать о том, чего в нем нет: ферапевты Филона не могли быть христианскими аскетами. Действительно, может казаться, что Евсевий допустил сознательную фальшь, внося в свою историю такое свидетельство, которое не имеет ничего общего с церковной историей. Но в настоящее время доказывают, и по-видимому не без оснований, что книга «о жизни созерцательной» не принадлежит Филону и что она написана каким-либо христианским писателем III-го века, лишь прикрывшим себя именем Филона, написана для защиты христианского аскетизма от нападок⁷⁴. Упрек в умышленной фальши снимается с Евсевия. Его можно упрекать разве только просто за оплошность и неосмотрительность.

Остается несомненным одно, именно – что Евсевий не был таким критическим историком, как это было бы желательно, но и здесь он может заслуживать полного извинения. Делая наши замечания о том, как пользовался Евсевий источниками, мы не должны забывать, что он жил в эпоху, когда наука церковно-историческая только еще рождалась и что заслуги его для науки велики и незабвенны.

Досель мы говорили о главнейших письменных источниках церковной истории Евсевия и о том, как он пользовался ими при занятии своим делом. Нам следует указать еще на один важный источник сведений Евсевия, как историка – говорим о личном

наблюдении Евсевия и изустных показаниях современников, так-как основываясь на личном наблюдении и изустных показаниях других, нашим историком написаны последние три книги его истории, повествующие о событиях ему современных. Спрашивается: как высоко стоит Евсевий как историк наблюдатель и как описатель событий ему современных? Предлагая себе этот вопрос, мы разумеем собственно VIII-ю книгу его истории, так как о девятой и десятой книге его истории нет побуждений входить в подробности: десятая книга состоит вся из различных документов и не возбуждает никаких серьезных вопросов, а девятая написана в надлежащем порядке и как целое не останавливает на себе испытующего внимания исследователей. Не такова VIII-я книга истории Евсевия. Она имеет много особенностей, относительно которых критики Евсевия расходятся до противоположности. С особенною силой и решительностью подвергает критике VIII-ю книгу Евсевия (она заключает в себе описание 303 – 311 г.) Гунцикер, ученый исследователь эпохи Диоклитиана. Он находит, что эта книга написана историком запутанно и беспорядочно. Здесь, по его словам, Евсевий отступает от своего обычного метода – рассказывать историю в хронологическом порядке, а рассказывает ее необычным для него образом. В этой книг, говорит исследователь, Евсевий группирует факты по их сродству, не придерживаясь хронологии. Какие бы старания ни употребили вы для того, чтобы восстановить картину гонений – все напрасно. Рассказ так запутан, что самый остроумный и опытный исследователь рискует впасть в ошибки и сделать заключения, о которых и не думал Евсевий. Вообще он находит, что VIII книга Евсевия никуда не годится⁷⁵. Напротив, другой исследователь о Евсевии, прежде цитированный нами Эли, сравнивая те части сочинения Евсевия, которые им написаны в качестве историка прошедшего, с теми частями, которые исполнены им в качестве современника событий, отдает полное предпочтение второй половине труда Евсевия. Он говорит: «вторая половина истории Евсевия (здесь, конечно, нужно разуместь главным образом VIII и IX-ю книги) написана в большем порядке и в

более совершенном виде. Здесь больше единства в композиции, больше оригинальности, последовательности, движения, и следовательно больше искусства изложения – Единственно здесь Евсевий является истинно историком»⁷⁶. Кто же из числа этих критиков Евсевия правее в суждении о VIII книге рассматриваемого историка? Ни тот, ни другой. На защиту Евсевия против Гунцикера счел долгом выступить даже Бригер, который при других случаях является беспомощным критиком первого церковного историка⁷⁷. Он находит, что Гунцикер несправедливо судит, считая VIII-ю книгу Евсевия запутанною и беспорядочною. Не к чему увеличивать, говорит он, список погрешностей Евсевия и без того не малый. Группирование материалов, замечает он, в VIII-й книге конечно нельзя назвать мастерским, но во всяком случай задача, какую поставил себе историк, совершенно понятна. Историк действительно не имеет в виду рассказывать историю гонения Диоклетиана и его преемников в хронологическом порядке, но он держится порядка, который делает ясным рассказ историка. VIII-я книга, по Бригеру, делится на две части, из которых каждая имеет свою тему, строго определенную и ясно обозначенную. В первой (гл. 2 – 13) Евсевий говорит о священной борьбе мучеников. Здесь он описывает историю (духовной) борьбы мучеников с гонителями, здесь представлены им картины из эпохи Диоклетианова преследования. Во второй (гл. 13–17) Евсевий изображает политическая события *от начала гонения до прекращения его в 311 году*. Эта часть в свою очередь делится на две небольшие половины: в одной из них он описывает историю политических отношений в течение 8-ми лет, а в другой – причины прекращения гонения при Галерии. Для доказательства своего взгляда на упорядоченность VIII-й книги Евсевия, автор делает некоторые весьма вероятные исправления в существующем тексте истории Евсевия, вследствие чего путаница, которую допускает Гунцикер, исчезает сама собой⁷⁸. Бригер своими разъяснениями вообще хочет сказать, что мы не вправе требовать от Евсевия, как и от всякого другого писателя, чтобы он писал так, как мы того хотим (Гунцикер недоволен тем, что Евсевий излагает VIII книгу не в

таком же хронологическом порядке, как предыдущие), но что следует оценивать достоинства и недостатки писателя, становясь на ту точку зрения, на какую становится последний. Рассматривая VIII книгу Евсевия с точки зрения его самого, мы можем находить ее соответствующей тому плану, какой предначертал себе историк. Бригер достаточно оправдывает Евсевия. К тому, что сказано Бригером в оправдание Евсевия, с своей стороны мы должны прибавить еще следующее: одновременно с тем, как Евсевий писал свою VIII-ю книгу, он же составил другое сочинение, под заглавием: «о Палестинских мучениках» (*Liber de martyribus Palestinae*), описывавшее мучеников, пострадавших на родине Евсевия, в 303 – 310 годах. Сочинение это, по намерению автора, должно было служить дополнением и приложением к VIII-й книге его церковной истории (в некоторых западных изданиях на этом месте оно и помещается). Труд Евсевия о Палестинских мучениках заслужил лестные похвалы со стороны Гунцикера. Он придает высокую цену этому сочинению, хвалить его за хронологическую точность, называет его «совершенно верным и ясным изображением гонения Диоклетианова», как оно происходило в Палестине, рекомендует держаться его, как масштаба при изучении известий о гонении Диоклетиана на пространстве всей империи⁷⁹. Соглашаемся с этим отзывом. Но возникает неизбежный вопрос: каким образом один и тот же Евсевий в одно и тоже время написал два сочинения (Церковную историю, поскольку она описывает эпоху Диоклетиана, и книгу о Палестинских мучениках), касающихся одного и того же предмета, но столь различные, по суждению Гунцикера, по научному значению? Невозможно представить себе, как могло случиться, что Евсевий в одно и тоже время и почти на одну и ту же тему написал два сочинения: – одно – никуда негодное, а другое – великолепное. Чувствуется, что здесь что то не так... Написавший превосходное сочинение не мог о том же предмете написать в тоже время и ничтожное. Ясное дело, что в сочинении, которое признается негодным, по вине или не по вине автора, остается что-то просто непонятным для других... В таком именно положении очутился Гунцикер с своими

взглядами на достоинства VIII-ой книги Евсевия и его же сочинения: о Палестинских мучениках. Бригер достаточно показал, в чем ошибка Гунцикера – и на этом результате пока и можно успокоиться⁸⁰. Как мы сказали выше, другой отзыв о второй половине церковной истории Евсевия, – отзыв Эли, так же, как и мнение Гунцикера, нельзя считать верным. Эли отдает предпочтение второй половине истории Евсевия, и следовательно и VIII книге этой истории – пред первую половину. Но суждение Эли не свободно от преувеличения. Совершенно верно, что здесь и в особенности в VIII книге Евсевий более осуществляет задачи историка, чем в предыдущих отделах своего труда, ибо здесь мысль историка господствует над историческим материалом и подчиняет его себе: историк пишет по материалам, а не ограничивается простой передачей их, – достоинство, которое составляет необходимую принадлежность историка, умеющего надлежащим образом приняться за свое дело. Но во всяком случае, принимая во внимание многие другие свойства, которые проявляет Евсевий при написании главным образом VIII книги, составленной им в качестве современника, его, – Евсевия, – никак нельзя, согласно с Эли, назвать «истинно историком». Евсевий, как наблюдатель и как описатель современных ему событий, имеет не мало недостатков. Приведем некоторые примеры этих недостатков. Прежде всего заметим, что Евсевий не сумел как следует воспользоваться тем богатством материалов, которым он обладал в качестве наблюдателя и очевидца замечательнейшего из гонений. Евсевий, например, говорить, что он был в Египте и видел, что происходило здесь в гонение Диоклитиана, но его рассказы о виденном настолько изобилуют риторикой, что подобное же повествование мог легко составить и тот, кто не был очевидцем событий, а лишь слышал, что было гонение и были мученики в Египте (VIII, 8). Наблюдатель происшествий, очевидно, не мог должным образом разобраться в своих впечатлениях и передать их в живом рассказе. Далее, читатели истории Евсевия имеют основание полагать, что Евсевий знал гораздо больше о своем времени, о эпохе Диоклетиана, но что он далеко не все

рассказал, вероятно опасаясь навлечь на себя укоры от современников за свою откровенность. Евсевий знал, напр., о распрях и других неприглядных явлениях среди пастырей церкви; он знал образцы малодушного поведения этих же лиц во время гонения Диоклетианова, – но обо всем этом историк умалчивает (VIII, 2). Между тем, от современника, пишущего историю своего времени, потомки в прав требовать, чтобы он описал все, – светлое и темное, без лицепрятия и совершенно откровенно. Историк опустил из виду, что он пишет не для своего только времени, но и будущего. Евсевий не поделился с читателями всеми своими сведениями о современном ему христианском мире, – и таким образом не явил собой «истинно – историка», каким называет его Эли. Евсевий, рассказывая некоторые факты, не дает указания, как смотреть на эти факты и чем объясняются они (напр., он рассказывает, как очевидец, что в Фиваиде множество христиан сами напрашивались на мучения и смерть: (VIII, 9), чего не было в других странах, но не объясняет, почему такое явление встречалось в Фиваиде, и, однакож, будучи современником и очевидцем, он без труда мог бы добраться до причин явления). Но еще более значения имеет то, что Евсевий не имел или не постарался собрать достоверных сведений о тех событиях и тех лицах, какие он описывал, как современник. Знать чтонибудь для Евсевия значило знать что нужно для историка. Это недостаток весьма важный. Евсевий, не имея точных сведений, берется писать о западном императоре Максенции; но вместо живого изображения у него выходит бледная копия с восточного императора Максимиана, которого хорошо знал Евсевий, по крайней мере по слухам (VIII, 14). Всем, занимающимся историей, хорошо известно, что между Максенцием и Максимином в действительности мало общего: отношения первого, напр., к христианам совсем были не похожи на отношения Максимиана к этим последним. Евсевий также не собрал точных сведений о гонении в Никомидии при самом Диоклетиане, и допустил неизвинительные ошибки, так, например, он утверждает, что Анфим, еп. Никомидийский, пострадал в 303 году, в то время, когда Никомидия была

резиденцией Диоклетиана (VIII, 6), но на самом деле смерть Анфима последовала чуть не чрез 10 лет спустя после 303 года. Анфим скончался мученически в 311 или 312 году – при Максимине⁸¹ и т. д. Эли преувеличивает достоинства Евсевия, как историка, описавшего свое время.

Нужно сказать, что Евсевий был человек книжный. Он больше жил искусственно книжною жизнью, чем жизнью действительною. Действительность, если и привлекала его внимание, то он редко был способен понять и оценить явления действительности надлежащим образом. Это он доказал как своим изображением эпохи Диоклетиана, так и позднейшей эпохи Константина Великого. Книгу он умел ценить лучше и правильнее, чем историческую действительность. После этого неудивительно, если он мог по документам лучше писать историю, чем по своим впечатлениям и наблюдениям. Впрочем, таков удел всех людей науки, слишком погруженных в книги. Слишком книжный человек редко бывает хорошим наблюдателем и ценителем живого мира. Евсевий представляет собой в этом отношении внушительный пример. Там, где нет у него под руками документа, он идет ощупью и нередко ошибается.

Глава вторая

Евсевий, как отец церковной истории и подробная характеристика его церковной истории.— Почему Ев-ий может быть назван «отцом церковной истории?» в каком смысле он считает себя как бы путником, идущим по пустынной и непроторенной дороге? Универсальность его церковно-исторических воззрений – в чем она состояла и какое значение имела в его деле? – Основные воззрения церковной истории Евсевия: ея движущие принципы-положительный (Бог или Сын Бож.) и отрицательный (диавол),-обнаружение обоих принципов в истории, по Евсевию, – достоинства и недостатки этого рода Евсевиева прагматизма.— Содержание истории Ев-ия: сообразно вышеуказанным движущим принципам можно различать в этой истории – положительное и отрицательное ея содержание. Положительное: история канона Н.-заветных книг,

преемство епископов, исследование об отцах и учителях церкви и писателях церковных; достоинства и недостатки этой части Евсевиевой истории. – Отрицательное: ереси, – ересь, как один из элементов исследования Евс-ия, – происхождение ересей, – характеристика еретиков – оценка всей этой стороны Евсевиева труда: преобладание недостатков над достоинствами; – гонения на христиан, – гонения, как один из элементов исторических исследований Ев – ия, – происхождение гонений, по Ев – ию, – что составляло предмет интереса для Евсевия в гонениях, – мученики – и гонители, значение его рассказов о тех и других. – Общая оценка основных исторических воззрений Ев – ия.

После указания источников, какими пользовался Евсевий, и замечаний, как он пользовался ими при составлении своей истории, мы должны перейти к подробному анализу самой его истории. Евсевию усвоено имя *отца церковной истории*. Это имя, говорит Баур, принадлежит Евсевию в том же смысл, в каком Геродот называется отцом светской истории⁸². Право на такое имя, по справедливости, остается за Евсеем. Во первых, Евсевий действительно *первый* написал историю, охватывающую жизнь христианства со всех сторон, и притом за период времени довольно значительный по своему пространству. Во вторых, Евсевий отличается универсальностью, широтой исторических воззрений, отправляясь от которых он сводит как бы к одному фокусу жизнь и иудейства, и язычества, и христианства, поставляя центром для этих форм человеческого и откровенного богопознания – Христа, около которого он и сосредоточивает всю историю человечества.

Скажем несколько подробнее о каждом из двух указанных нами условий, дающих Евсевию право на титул отца церковной истории. Сам Евсевий смотрит на себя, как на первого историка, взявшего на себя труд воспроизвести в целом картину церковно-исторической жизни с явления в мир Христа. «Наша повесть, говорит Евсевий на первых страницах своей истории, – при самом же начале просит извинения, сознаваясь, что рассказать, как надлежит и в совершенстве, выше наших сил, потому что мы *первые* беремся за этот предмет и решаемся

выступить на пустынную, еще не протоптанную дорогу, вознося к Богу молитву, чтобы Он был нашим путеводителем и послал нам в содействие силу Господню. А что касается до людей, то мы вовсе не видим ясных следов, которые были бы проложены ими на том-же пути, кроме только незначительных сказаний, в которых так или иначе иные передали нам отрывочные сведения относительно тех времен, – когда кто жил из них. Их голоса доходят до нас издалека, подобно сторожевым огням и откуда то сверху, будто с высокой башни возвещают и предупреждают, где должно идти и как провести слово безошибочно и безопасно» (кн. I, гл. 1). Таково сознание самого Евсевия относительно задачи, за выполнение которой он принимался. Он считает себя путником, идущим по пустынной и непротоптанной дороге, где не видно никаких проложенных следов. И это сознание не есть результат просто желания, как можно более приписать себе, ибо, как мы видели раньше, в самом деле, за исключением Игизиппа и хрониста Юлия Африкана, у него ничего подготовительного не было под руками. А сочинение Игизиппа, помимо того, что оно было односторонне, т. е. касалось преимущественно судеб христианства или в среде иудейского народа, или же тех городов, по которым путешествовал писатель, и потому не могло служить руководством для историка, изображающая полную историю христианства, – помимо этого, оно, сочинение Игизиппа, обнимало не очень большой период времени от Р. Хр. до последней четверти II века, да и здесь нужно исключить почти целое первое столетие, сведения о котором находятся в писаниях новозаветных; и таким образом на долю самостоятельной обработки Игизиппа оставалось лишь немного более полустолетия. А мог ли подобный исторически писатель быть чем либо иным, как не сторожевым огнем, по выражению Евсевия, лишь возвещающим, где должно идти-и никак не более. Что же касается хронографа Юлия Африкана, то если взять во внимание, что труд касался не одной церковной, а и светской истории, и что Евсевий, повидимому, пользовался им очень мало, то нужно признать, что хронография Африкана была лишь немного полезна для историка с широким планом.

Итак, что Евсевий мог с полной справедливостью присвоивать себе громкое имя первого историка церкви и христианства, это подлежать сомнению не может. Он имел полное право говорить о себе, как говорил: «я не знаю ни одного церковного писателя, который постарался бы писать в таком же роде» (кн. I. гл. 1).

Но еще более, чем это первенство Евсевия на поприще составления церковной истории, дает ему титул отца церковной истории, как мы сказали, универсальность его воззрений, с какою он приступает к начертанию своего труда. Вот что говорит Евсевий о предмете своего повествования: «я предпринял описать преемства св. апостолов и времена, протекция от Спасителя до нас; сколько и каких дел, по сказанию истории, совершилось в церкви, какие лица были достойными ея вождями и предстоятелями в местах наиболее знаменитых, какие лица проповедовали слово Божие в каждом поколении – устно и посредством писаний; кто, какие люди и в какое время, по страсти к нововведениям, вдавшись в крайние заблуждения, провозгласили себя поборниками лжеименного разума, подобно волкам врывались среди Христова стада» (ibid.). Вот первая сторона повествования, начертать которое имеет в виду Евсевий. В приведенных словах он указывает на центральную область своего труда, на христианство само в себе, понимаемое исторически, как преемство от апостолов, постепенно утверждавшееся в жизни церкви, проповедуемое устно и письменно и борющееся против ересей. Отсюда ясно, как широко и глубоко хочет взять историк свой главный предмет – христианство само в себе; он думает обнять его многосторонне, во всех важнейших его проявлениях. Но историк отнюдь не думает ограничиваться этим рассмотрением христианства в самом себе, он хочет обозреть и те отношения, в какие стали к этому великому историческому факту – христианству исторически судьбы народов иудейского и языческих. А с этим историк, очевидно принимает на себя задачу уяснить мировое значение христианства – задача, достойная глубокого историка. Поэтому, обозначив стороны, с каких он хочет обозревать христианство само в себе, Евсевий продолжает: «я предпринял описать также и то, какие бедствия вскоре постигли народ

иудейский – за его козни против Спасителя нашего», другими словами: Евсевий хочет описать событие торжества христианства над иудейством. «Сверх того, продолжает Евсевий, сколько раз, как и когда именно слово Божие, т. е. христианство, боролось с язычниками, сколь многие по временам подвизались за него, проливая свою кровь» (ibid.), другими словами: в каких отношениях судьбы язычества стояли к христианству. Понимая подобным образом свою задачу, Евсевий тем ясно дает знать, что история его должна быть и есть история судеб человечества в отношении к христианству, или: есть в полном смысле история, потому что он хочет обнять свое дело в широких размерах, с глубоких основ. Словом, при таких условиях его история приобретает характер универсальности.

Для более наглядного доказательства, что христианство потому и возобладало и победило, что оно к этому было предназначено, Евсевий раскрывает мысль о том, что христианство стояло в известном сближении и соприкосновении с иудейством и даже язычеством, – то есть, что христианство действительно цель, к которой направлялись судьбы язычества и иудейства. Прежде чем начать повесть об истории христианства, он анализирует отношения, в каких христианство стоит к предшествующей истории иудейского и языческих народов и таким образом убедительнее доказывает мировое центральное положение христианства среди других исторических форм религиозного сознания. Эта точка зрения, бесспорно, составляет величайшее достоинство его, как историка христианства. Эта идея не есть, впрочем, собственность Евсевия, она встречается уже у апологетов и развита в общих чертах школой Александрийской, к какой принадлежал сам Евсевий. – Итак, в каком же отношении, по Евсевию, судьбы язычества стояли к христианству? Язычество, по Евсевию, не было лишено руководства Божия, ведшего его к свету евангельскому. «Сначала жизнь древних людей, рассуждает Евсевий, была не такова, чтобы у них могло приняться все совершенное учение Христово, ибо уже в самом начале... они начали вести жизнь какую то звероподобную,

чуждую жизни». Но и в этом случае Бог не оставлял их, по Евсевию, вне своего божественного смотрения. «Когда они повели себя таким образом, надзирающий над всеми Бог стал истреблять их потопами и пожарами, как дикий лес подсекал их непрерывными моровыми язвами и прочим», – и это не без цели, – «действуя этими горчайшими наказаниями как бы на страшную и тягчайшую болезнь душ» (1, 2); то есть, по воззрению Евсевия, подобными наказаниями Бог хотел не другого чего достигнуть, как смирить и привести в раскаяние, как он выражается, звероподобного человека. Но домостроительство спасения на этой низшей степени не останавливается. «Наконец, данный Евреям закон, говорит он, делается известным повсюду и как благовоние какое распространяется между всеми людьми; из этого закона и многие другие народы посредством законодателей и философов научились более кроткому образу мыслей, переменяв дикое и свирепое зверство на жизнь тихую». Тогда-то, по Евсевию, только и могло явиться всем людям, как бы приготовленным и оказавшимся способными к принятию истины – божественное и небесное Слово Божие – Христос (ibid.). Таким образом, по воззрению Евсевия, христианство было истинною целию, к которой так или иначе шло язычество. Еще более тесною связью Евсевий, как настоящий историк христианства, указывает между иудейством и христианством. Он раскрывает мысль, что Слово Божие, т. е. Сын Божий, открывалось в Ветхом Завет людям праведным и благочестивым, и таким образом доказывается у него неразрывная связь между иудейским и христианским боговедением. «Все, говорит Евсевий, прославившиеся праведною жизнью, как во время Моисея, и прежде него Авраам и его потомки, как и последующие праведники и пророки, созерцая Слово Божие чистыми умственными очами, познавали Его. Сам же Сын Божий становился учителем, чтобы сообщать всем (ветхозаветным) людям познание о Своем Отце; на это указывают, по Евсевию, богоявления Аврааму и другим лицам» (1, 2). Отсюда историк делает такой вывод: «кто всех этих мужей праведности, всех, начиная от Авраама... провозгласил бы

христианами по делу, если не по имени, тот не удалился бы от истины (I, 4); и ничто не препятствует признать, говорить он, что у нас, Христовых последователей, и у древних боголюбивых патриархов одна и та же жизнь, один и тот же образ благочестия» (ibid).

В таких то воззрениях Евсевия на отношения христианства к язычеству и на связь христианства и иудейства выражается универсализм понимания им задачи своей, как историка христианства. Но и этим еще не ограничивает Евсевий раскрытие мирового положения христианства. В добавок, он хочет разъяснить превосходство христианства пред иудейством, хотя в том и другом благочестивыми одинаково познается один и тот же Христос. Без такого разграничения иудейства от христианства задача историка христианства еще не отличалась бы существенно от задачи историка иудейства; и потому, только доказав преимущество христианства пред иудейством и притом именно путем историческим, Евсевий мог считать себя установившим точку зрения, выяснившим свою задачу точнее и многостороннее. Для этого Евсевий, раскрыв мысль, что и в Ветхом Завете были христы (χριστοῦς), именно первосвященники, цари и пророки, отводит им низшее, подчиненное место в сравнении с Христом Спасителем. «Никто из них, говорит Евсевий, никогда не доставлял подчиненным имени христиан; никому из них не воздавалось божеских почестей; ни к кому из них по смерти не относились с таким расположением духа, чтобы быть в готовности и умереть за лицо чтимое; наконец, никто из них не производил такого великого движения между всеми народами вселенной... Он, Христос Иисус, более называется Христом, чем все они (πάντων ἑ x εἰων Χριστός μάλλον ἀνηγόρευται) и он, как единый и истинный Христос Божий, наполнил весь мир священным именем христиан, преподав последователям Его учения уже не знаки и символы, а самые чистые добродетели и жизнь небесную» (I,3). В таких чертах Евсевий рисует превосходство христианства пред сродным с ним иудейством. И вот только таким образом, т. е. указав действительные отношения христианства к язычеству, отношения, которые с первого раза

кажутся не совсем видными, и определив отношения христианства и иудейства, в котором для иных могло показаться много общего с христианством, – Евсевий должным образом разъясняет мировое значение христианства, без чего самая история христианства была бы зданием, построенным без твердого фундамента.

И так, вот те достоинства и условия, которые с полной справедливостью доставляют Евсевию славу отца церковной истории.

Обращаемся к изучению основных воззрений Евсевия, как историка, насколько они выразились в его истории церкви; определим их научное достоинство и покажем, к каким результатам приводит Евсевия его воззрения. Точка отправления у Евсевия в его истории возвышенно-догматическая. Историю христианства он понимает, как историю благодетельных для человечества действий Божества, – Божества, Которое неусыпно блюдет над судьбой избранного народа христианского, покровительствует ему, борется со врагами церкви христианской и явно торжествует над ними. Что именно такова главная точка зрения Евсевия, это видно из всей его истории. Самое начало его истории показывает, что он стоит на возвышенной догматической точке зрения. В самом деле, первый факт, на котором Евсевий считает долгом остановить свое внимание, – это есть догмат об ипостасной личности Сына Божия, Христа. «Начну свою историю, говорит Евсевий, не с чего другого, как самого домостроительства нашего Спасителя и Господа И. Христа. Ибо кто письменно хочет изложить историю церковных дел, тому необходимо начать выше, с первого и более возвышенного, нежели как многим кажется: с домостроительства самого Христа, от Которого мы и получили имя свое» (I, 1). Затем, он изображает Сына Божия, как начало вождя сил небесных, как совершителя неизглаголанной воли Отчей, как приявшего от Отца владычество вместе с силою и честью. Изобразив Сына Божия, как владыку всяческих от вечности, Евсевий затем указывает, какими благодеяниями Сын Божий ущедрял человечество от времени исторического бытия человека до самого пришествия Христова на землю. Общая

мысль, которую Евсевий здесь проводить, та, что Сын Божий, до земного Своего явления в мире, был постоянным воспитателем человечества в истине и добре, в лице ветхозаветных патриархов, пророков, ветхозаветных праведников, а чрез этих был воспитателем и всех языческих народов, занявших лучшие религиозные воззрения от Израиля (I, 2). Раскрытие таких представлений о Сыне Божиим, как непрестанном благодетеле человечества до времен христианских, определяло его точку зрения и на самую историю христианства со времен явления Сына Божия в плоти. Если Сын Божий благодетельствовал человечеству ранее Своего воплощения, то со времени воплощения, поставив Себя в особенную близость к человеку, Он долженствовал являться тем большим благодетелем человечества. Таким он был и есть – таковую тему берет для себя историк. И история его служит комментарием этой истины. Церковь в лице истинных христиан продолжает быть под непосредственной охраной Сына Божия, и всем тем, в чем выражается ея слава, она одолжена небесному руководительству. Бог вспомоществует церкви чудесами, наставлениями и излиянием Своей благодати – в деле распространения христианства в мире (II, 3); Бог дарует дерзновение и мощь мученикам, страждущим за веру (I, 1); Бог сокрушает рог гордыни еретической, устраняя вредные последствия ересей для церкви (II, 14 и др.); Бог проявляет Свою великую милость в даровании мира церкви чрез императора Константина (X, 1), и проч. Таким образом, в Боге или – лучше сказать – в Сыне Божиим история церкви имеет свой важнейший движущий принцип. Покровительство Сына Божия определяет неуклонное течение церкви по надлежащему пути. – Но если есть постоянное покровительство, непрестанное охранение, то значит у церкви есть и враги. Покровительство предполагает опасность. Евсевий действительно открывает в истории постоянное противоборство Божеству, и это противоборство составляет в его истории второй принцип, – принцип отрицательный, препятствующий и задерживающий ход развития царства Божия на земле. Таким противлением Божеству, по Евсевию, заявляет себя ветхий человек со всеми

его пороками, с его неустанным противоборством божественной истине; но ветхий человек не сам по себе, – сам по себе он малосилен, – а при неусыпном содействии силы дьявольской. Дьявол так же неустанно работает в мире христианском ради зла, как неустанно Бог печется для блага. Борьба неба с адом на сцене человеческой составляет прагматизм истории Евсевия. Вот основное историческое воззрение его. Указанный род прагматизма Евсевия имеет свои достоинства и свои недостатки. Без сомнения, точка зрения Евсевия придает его истории библейскую грандиозность; история приобретает характер возвышенности и становится зрелищем глубоко назидательным. Притом же, эта точка зрения придает историческим рассказам единство: факты не являются разрозненными и бессвязными, а объединяются в единстве исходной точки. Но с этими достоинствами соединяются и недостатки указанной точки зрения. История церкви есть история самого человечества, насколько оно находится под действием христианства, понимаемого в самом широком смысле; между тем, по Евсевию, эта история является лишь историей борьбы двух причинностей – виновника добра с виновником зла. Историческое движение происходит совершенно независимо от воли человека. Человек хорош или худ, потому что существует Бог и есть дьявол; и смотря потому: действует-ли один или другой принцип, возникают светлые или темные явления в истории. Словом, при этом воззрении человек представляет собою сцену для действования, а не есть действительный деятель исторический. Усвояя разбираемую точку зрения, историк легко упускает из внимания весьма немаловажное, именно: уяснение вопроса: как откровенная идея, данная христианством, усвоялась человечеством, как отражалась на его сознании и жизни, какие средства употреблял человек для того, чтобы идеал христианский осуществлялся в его деятельности, как он пользовался благодатными дарами своей религии, одним словом: историк легко упускает из виду историю христианства с ее человеческой стороны. Наконец, подобная точка зрения условливает крайнее однообразие исторических изображений и делает исторического человека не

ответственным за его образ деятельности. Все эти недостатки и действительно не чужды церковной истории Евсевия.

Содержание церковной истории Евсевия по главным своим сторонам определяется у него его основными взглядами, сейчас указанными. Так как есть два принципа, движущих историей: благой – это Бог, и злой – это диавол, то главнейшие стороны церковно-исторической жизни рассматриваются Евсеем как выражения действия того или другого принципа. То, что составляет результат деятельности благого принципа, можно назвать *положительным* содержанием его истории, а то, что составляет результат деятельности злого принципа, можно назвать *отрицательным* содержанием той же истории⁸³. Первое мы называем положительным содержанием, потому что оно выражает правильный истинный ход церковных дел, однажды навсегда неизменный; второе называем отрицательным содержанием, потому что оно служит выражением не истинных, ненормальных явлений в области церковно-исторической и притом явлений характера преходящего.

Теперь в частности рассмотрим положительное и отрицательное содержание истории Евсевиевой.

Главным предметом, составляющим важнейшую сторону положительного содержания истории Евсевия, служить предание апостольское или учение христианское. Бог прилагает, по воззрению Евсевия, особые попечения о сохранении чистоты веры апостольской во все времена последующей церкви. Отсюда, судьбы учения апостольского составляют предмет преимущественного внимания историка, – к каковой задаче Евсевий приводится своим основным воззрением: догматическая идея, положенная в основе его истории, требовала, чтобы учение апостольское или учение веры составляло главный предмет изучения историка. И действительно, следить за состоянием учения апостольского или, говоря вообще, догматического учения церкви – дело важное, первостепенное и необходимое для историка. Но наши надежды, что Евсевий поведет свое дело как следует, совершенно напрасны. Мы не находим у него указаний на

догматическое развитие церкви, понимаемого в смысле всестороннего раскрытия истин веры для христианского сознания, – чего, впрочем, мы не в праве и требовать от него, так как в то время самого представления о такой задаче историка вовсе не существовало, – но мы не находим у него и того, чего были бы вправе требовать от него, именно раскрытия единства учения догматического в церкви со времен апостольских до того времени, когда он сам жил. Это неизбежно требовалось самой его задачей – доказать постоянно хранящуюся целостность апостольского учения в церкви. – Теперь, каким же образом Евсевий хочет достигнуть своей цели – доказать неизменную сохраняемость апостольского учения в церкви? Для достижения этой цели у Евсевия выбраны три пути: 1) он излагает сведения о канонических книгах Нового Завета, именно о том, какие из этих книг считались общим голосом за богодухновенные и какие кем-либо за таковые не считались (III, 3). Этот путь должен был доказывать у Евсевия, что церковь постоянно пребывала при апостольском предании, ибо она ревностно охраняла книги, написанные св. апостолами (V, 8 init.). 2) Он излагает сведения о преемствах апостольских (употребляем термин самого Евсевия), т. е. он показывает, как в известных церквях, начиная от апостолов, шел непрерывный ряд предстоятелей-епископов, которые, по крайней мере – по идее, и были истинными хранителями апостольского предания или учения (V, 6 ad fin., I, 1). 3) Он излагает сведения об отцах и учителях церкви, вообще – православных писателях, раскрывавших и защищавших христианское учение. Их он считает истинными хранителями апостольского учения и называет борцами за апостольское и церковное учение (IV, 7).

Отсюда, Евсевий прежде всего с большою заботливости собирает известия, рассеянные у разных писателей и касающиеся канона новозаветных книг. Мы не имеем ни намерения, ни интереса входить в подробности касательно этих известий Евсевия. Заметим только, что при исследовании вопроса о канон Евсевий, как историк, выказал себя лицом в высокой степени беспристрастным. Так, хотя для целей Евсевия гораздо полезнее было бы выставить на вид то, насколько

согласны были представители церкви в вопросе о канонических книгах, он однако не хочет молчать о пререканиях и спорах, какие существовали в церкви относительно священных книг. Именно, не обинуясь он указывает на существование сомнений касательно принадлежности апостолу Павлу послания к Евреям. «Если бы мне, говорит Ориген у Евсевия, объявить свое мнение об этом послании, я сказал бы, что это мысли апостола, а выражение и состав речи (другого) лица, которое запомнило слышанное от апостола и как бы школьническим образом (т. е. далеко несовершенно)⁸⁴ изложило сказанное учителем. Но кто именно написал послание, об этом по истине знает один Бог» (VI, 25). Из того же Оригена без всякого колебания Евсевий приводит свидетельства, из которых видно, что второе послание Петрово (III, 3), второе и третье Иоанновы (III, 24) далеко не всеми признавались за подлинные. С таким же беспристрастием Евсевий приводит и свидетельства Дионисия Александрийского о тех спорах и разногласиях, какие имели место в отношении к Апокалипсису Иоанна. «Некоторые из наших предшественников, говорит Дионисий у Евсевия, совершенно отвергали и всячески опровергали эту книгу. Рассматривая каждую главу ея порознь, они объявляли ее бессмысленною и бессвязною; считали надпись ея ложною. Говорили, что эта книга написана не апостолом Иоанном и не есть откровение, потому что на ней лежит непроницаемая и грубая завеса невежества; будто бы писатель этого сочинения не принадлежит не только к числу апостолов, но и к числу святых членов церкви». И хотя Дионисий, по Евсевию, и не разделял этого крайнего воззрения, однакож решительно не признавал Апокалипсис произведением ап. Иоанна (VII, 25). Из этих выдержек у Евсевия, которыми, повидимому, компрометировалась уверенность церкви в богодухновенности некоторых книг свящ. Писания, открывается, что для нашего историка историческая истина была очень дорога. Не смотря на то, что сведения, сообщаемые Евсевию о каноне, составляют ценный материал для исследователей судеб книг канонических, все же эти сведения очень мало ведут к той цели, какую ставит себе историк. Уверенность в хранении апостольской истины не

доходит у читателя его истории до той степени, какой желал бы достичь Евсевий, поставивший себе целью с ясностью раскрыть сохраняемость апостольского предания в церкви.

С равною же заботливостью, как и сведения о книгах канонических, Евсевий собирает известия и о внешнем преемстве епископов важнейших церквей. Иначе говоря – Евсевий внимательно составляет списки епископов некоторых церквей, перечисляя епископов, начав от времен апостолов. Евсевий конечно не мог собрать подобных сведений обо всех многочисленных церквах, но если о каких он брался говорить, каковы церкви Римская, Александрийская, Антиохийская и Иерусалимская, то он ведет свое дело с замечательным старанием. Эти сведения чрезвычайно важны для воспроизведения прошедшей истории названных церквей.⁸⁵ К сожалению, основная мысль, которая руководила им при повествовании о преемствах епископов, именно, что епископы по учению и жизни были истинными преемниками апостольскими, слишком ограничивает его кругозор, он прямо отказывается говорить о пастырях недоблестных, бывших ниже своего назначения, не твердо стоявших за евангельскую истину (VIII, 2), а потому он не всегда является жрецом исторической правды. А главное: Евсевий мало заботится о разъяснении вопроса, в каком отношении и насколько епископы были и заявляли себя, как истинные охранители апостольского предания или учения. Составляемые им списки епископов не решают подобного вопроса.

Третьим путем к цели доказать сохраняемость апостольского учения в его неповрежденности в церкви – служит для Евсевия исследование об отцах и учителях церкви и их писаниях. Путь этот должен был иметь самое большое значение в разрешении его задачи. Постановленною им целью он наталкивается раскрыть единство и тожество церковного учения во времена послеапостольския с учением самих апостолов, наталкивался на составление первой патристики с серьезными приемами; но ничего подобного мы однакож не видим у Евсевия. Отцы и учителя церкви, и пожалуй – другие православные писатели, по идее, у Евсевия суть носители и

выразители апостольского учения, в действительности же, или – точнее; в самых изображениях Евсевия, далеко не являются такими. Изучение отеческой и богословской литературы у него бесцветно и бледно. Главное – оно не подчинено намеченной цели. Евсевий говорит в своей истории о церковной литературе, что случится: то сообщает исторические известия о данном лице, то перечисляет его сочинения, то делает такие или иные выдержки из них, – но все это без строгого метода, без определенной системы. Как выразители истинного учения христианского, эти лица ни мало не являются под его пером. Даже делая извлечения из их сочинений, он меньше всего говорить о них, как богословах, а больше – как писателях, которые заносили в свои сочинения тот или другой любопытный исторический факт. Впрочем, нужно сказать, что характеризовать церковных писателей, как представителей богословствования своего времени – дело слишком трудное, и неудивительно, если Евсевий не удовлетворяет нашим запросам. Не смотря на всю недостаточность Евсевиевых исследований о святоотеческой и церковной литературе, его сведения о ней, как они ни кратки и ни мало систематичны, важны для церковно-исторической науки, ибо об очень многих писателях мы только и знаем по тем отрывкам из их сочинений, какие сохранились у Евсевия.

Из вышесказанного видно, что положительное содержание истории Евсевия далеко от совершенства.

Обращаемся к описанию отрицательной стороны содержания Евсевиевой истории.

Итак, мы видим, что первым и важнейшим элементом его истории было собрание фактов, служащих к доказательству сохранения учения или предания апостольского в чистоте и неповрежденности. Но с этим вместе, предметом исторического изучения для Евсевия служат также: ереси и история гонений. Как же эти два предмета относятся к первой его задаче? Они составляют отрицательную сторону его истории, которая идет параллельно с положительным содержанием той же истории: ереси и гонения составляли для Евсевия явления, при встрече с которыми церковь должна была охранять и энергичнее

выражать евангельское учение. Ересь и гонения получают важный интерес в глазах Евсевия; ересь – потому, что она представлялась ему внутренней силою, стремившеюся затмить чистоту богооткровенного учения; а гонения – потому, что они представлялись ему внешней силою, направляющеюся к той же цели, – силою, враждовавшею против живого и действенного исповедания учения апостольского.

Войдем в подробности касательно воззрений Евсевия на эти два предмета его повествования, составляющее отрицательное содержание его истории.– И сначала скажем о ереси, как элементе его исторических исследований. Между преданием апостольским или догмою и ересью, по суждению Евсевия, неизмеримое расстояние: догма есть нечто твердое и неизменное, а ересь, в противоположность догме, есть результат страсти к нововведениям; догма дарована свыше, а ересь – случайный результат произвола мысли человеческой, противопоставляющей себя догме; догма есть истина в полном смысле слова, а ересь есть непременно заведомо вводимая ложь вопреки этой истине. Словом, между догмой и ересью непроходимая бездна; это два противоположные царства, между которыми должна происходить непримиримая борьба. И это главнейшее обуславливается тем, что охранителем догмы служить сам Бог, непосредственно, а действительным виновником ереси есть никто иной, как диавол. Очевидно, в этом случае Евсевий догматическую истину о поражении диавола Искупителем хочет перенести и действительно переносит в область исторического развития церкви Христовой; он видит в положены церкви на земле самое реальное продолжение той борьбы, какую вел Христос во время земной жизни против царства ада. Вот, например, какими чертами сам Евсевий обозначает отношение ереси к евангельской истине. «Между тем как церкви, подобно светлым звездам, блистали во вселенной и вера во Спасителя И. Христа процветала, диавол, ненавистник добра и враг истины, который всегда воюет против человеческого спасения, устраивал церкви различные козни. Он стал употреблять коварных людей и обманщиков орудиями для растления душ и служителями для погубления их. Он, диавол,

придумывал всевозможные средства, чтобы обманщики и соблазнитель, выдавая себя за людей единомышленных с нами, могли уловлять верных и увлекать их в глубину погибели», т.-е. в ереси и секты (IV, 7). Или же, указав сущность ереси гностика Менандра, Евсевий замечает: «все это было старание силы диавольской посредством волхвов, только именовавшихся христианами, повредить великое таинство благочестия и посмеяться над церковным учением» (III, 26). Из слов Евсевия видно, что ересь есть то, что задерживает и препятствует правильному течению церкви; есть то, что составляет отрицательную сторону в историческом бытии церкви, – то, чего могло бы и не быть.

Такое воззрение историка на ересь, как на прямой продукт злой силы, порождаемый с целью противления вере Христовой, или говоря словами Евсевия, таинству благочестия, отражается неблагоприятными следствиями на изложении Евсеем истории ересей. Как скоро для Евсевия казался отысканным корень ересей в злом духе, он считает себя в праве уже не искать каких-либо естественных и чисто человеческих причин происхождения ересей. Отсюда под его пером ереси теряют всякую отличительную для той или другой из них характерность и индивидуальность. Разнообразие ересей является ничем другим, как плодом многообразия коварства и хитрости диавольской. Результатом воззрения Евсевия на ереси, как мы сейчас сказали, было то, что он отказывается от раскрытия происхождения ересей путем изучения причин естественных и человеческих. И в самом деле, что такое для Евсевия хотя первый по времени еретик Симон волхв? – ни более и ни менее, как непосредственное орудие духа злобы. Вот характеристика Симона по Евсевию. «В то время, как вера в Господа И. Христа повсюду распространялась, враг спасения умышляет овладеть царствующим городом – Римом, и назначает для этой цели Симона. Содействуя искусным обманам этого человека, он, диавол, вовлекает в заблуждение многих жителей Рима» (II, 13). Какое понятие, кроме недостаточного, можно составить себе на основании таких слов о происхождении ереси Симона? И однакож Симон, по словам

самого Евсевия, «был отцом всех ересей» – (πάσης αἰρέσεως ἀρχηγὸν πρῶτον) (ibid). Как произошла ересь Симона, отца всех ересей, так же произошли, по Евсевию, и все другие подобные же ереси. Вот, например, какими словами характеризуете он другого еретика, Менандра, одного из древнейших по времени, относимого к I-му веку. «Менандр, преемник Симона волхва – говорит Евсевий – явил собою не менее губительное орудие (ὄπλον) дьявольской силы, как и его предшественник (III, 26). А от Менандра произошла – замечает Евсевий – как бы двуустная или двуглавая змееобразная сила и произвела начальников двух различных ересей – Сатурнина, родом Антиохийца, и Василида Александрийца. Первый из них преподавал учение богоненавистой ереси в Сирии, другой – в Египте» (IV, 7). Других каких-либо объяснений о происхождении этих ересей – Сатурнина и Василида – тщетно мы стали бы искать у Евсевия, и однакож, как известно, это были представители столь сильно волновавшего церковь в продолжение всего II-го века гностицизма. Евсевий всю задачу истории гностических ересей ограничивает возможно точным обозначением генеалогии ересиархов: указав в Симоне отца всех ересей, по Евсевию, кажется уже совершенно ясным, почему у этого последнего такие дети, как Сатурнин и Василид, а от этих он уже производит по прямой линии целые сотни ересиархов. Евсевий в этом случае как бы руководится следующей параллелью: как от Христа чрез Его апостолов истинная догма, под непосредственным водительством Божиим, переходит из потомства к потомству – неврежденно, так и противоположность догмы – ересь, как скоро она изобретена злым духом и нашла себя выразителей, должна уже с своей стороны переходить из рода в род, с большею или меньшею устойчивостью, в течение известного времени, под водительством духа злобы.

Нужно ли говорить о том, что подобные объяснения таких широко распространенных явлений, как системы гностицизма, могут дать лишь очень мало для точного понимания явлений? Евсевий как бы вовсе не подозревал обнаружения в них реактивного влияния языческой образованности на

христианский мир. Он, кажется, решительно не мог представить себе идеи христианской в смешении с какими либо другими, чуждыми ей, идеями. Для него, повидимому, в истории должно быть что-нибудь одно: или христианство чистое – элемент божественный, – или ересь – элемент демонический. Но спрашивается: в чем же и как выражалось активное отношение самого человека к тому и другому из этих элементов? Это почти совсем ускользало от внимания историка. Он не хотел взвесить значения жизни человечества, протекшей под влиянием язычества, т.-е. под влиянием языческой образованности, стремлений, нравов; не хотел знать о том, какое значение имело язычество в ходе истории церкви в лице известных членов этой последней – и плодом этого было очень малое понимание развития гностицизма. – Такое воззрение Евсевия, абстрактное, одностороннее, не заглядывающее в прошедшее человечества, выразилось у Евсевия в недостаточном понимании и других ересей, каковы, например, ереси Евионитския, развивавшиеся на почве иудаизма. Вместо того, чтобы объяснить, среди каких исторических условий создались эти ереси, он довольствуется обычным указанием на то, что и эти ереси – плод коварства и хитрости демонской силы (III, 27). Или – вот ответ Евсевия на вопрос о происхождении такого явления, как монтанизм. «Враг церкви Божией, сильно ненавидящий доброе и любящий злое, не упускающий из виду никакого случая строить козни людям, старался породить в церкви неслыханные ереси – пишет Евсевий. «Зараженные ими (ересями), подобно ядовитым змеям пресмыкались по Азии и Фригии и величали Монтана Утешителем» (V, 14 сл. 16). Словом, и монтанизм для Евсевия, так же, как и другие ереси, есть порождение духа злобы, воющего против истины Христовой – и ничего больше.

Итак, первый недостаток, к которому приводит Евсевий, в его истории ересей, воззрение его на них, как на исключительно демоническое порождение, – это невнимание к ближайшим историческим условиям, которыми определялось происхождение заблуждений в первоначальной церкви. Но этим одним не исчерпывалось одностороннее приложение указанного

воззрения. Самый характер ересей и ересиархов и их последователей является у Евсевия в более или менее неверном освещении. Понятно, что порождение демоническое не может иметь ничего доброго; оно должно быть абсолютно злое. Отсюда-то и получается для Евсевия тот вывод, что ереси и их виновники – еретики – должны быть безнравственны в своем образе поведения. Такое представление действительно руководит историком при изображении нравственной жизни еретиков. Посмотрим, например, какими чертами он рисует перед нами представителей монтанизма. Все члены этого еретического направления, по Евсевию, представляются людьми с самой невыгодной репутацией, все, начиная с самого Монтана. «Кто этот первый учитель, говорить Евсевий – показывают его дела и учение. Он учил расторгать браки, он поставил сборщиков денег и под именем приношений допустил лихоимство». А говоря о последователях Монтана, он так характеризует их: «чтобы не говорить о многом, замечает он, пусть (монтанистическая) пророчица скажет нам об Александре, который сам себя называет мучеником, но с которым она пиршествует. Нет нужды говорить об его грабежах и иных злодеяниях, за которые он был наказан» (V, 18). И еще говоря о монтанистических пророках, Евсевий спрашивает: «скажи мне: пророк намащается? пророк играет в шашки и кости? пророк дает деньги в рост? Пусть они по совести скажут: позволительно ли это или нет? А я скажу, что у них действительно так было» (ibid.). В таких-то чертах Евсевий передает нам сведения о монтанистическом движении и тщетно мы стали бы искать в массе этих сведений о монтанистах указания хотя бы на единый факт, который говорил бы о добром нраве еретика или – по крайней мере – выделял его из ряда лицемеров и негодных людей. Для Евсевия всякий еретик есть непременно человек крайне потерянный. Как далека от действительности, например – приведенная нами из Евсевия характеристика монтанизма, об этом, кажется, лучше всего может сказать факт обращения в эту ересь Тертуллиана, человека в высшей степени уважаемого современною ему церковью, – факт, который почему-то вовсе игнорируется Евсевием⁸⁶

Впрочем, одно из объяснений, почему Евсевий подобным образом относился к репутации еретиков, можно находить в том, что он всегда берет характеристику еретиков и их дел из сочинений полемических, которые, как такие, далеко не могли быть беспристрастны в оценке тех явлений, против которых ратовали их авторы. Евсевий, кажется, не думал усомниться ни в одном невыгодном для чести еретиков факте из числа тех, какие находились в сочинениях полемистов⁸⁷. И можно полагать даже, что он намеренно выбирал из этих сочинений такие факты, которые в особенности бросали невыгодную тень на того или другого еретика и противника церковного авторитета, ибо трудно предположить, чтобы все полемисты говорили в одном тоне об еретиках и противниках церкви, как говорят они у Евсевия⁸⁸. Евсевий почти никогда не вызывает на суд истории самого еретика с его сочинениями, с его взглядами и с его стремлениями, – стремлениями, как понимает их сам заблуждающийся, а не сторона оппозиционная. А в таких сочинениях, которые были бы писаны самими еретиками и могли бы знакомить с подлинными взглядами их, конечно, не могло быть недостатка для нашего историка, если возьмем во внимание с одной стороны, те особенно благоприятные условия, при каких Евсевий занимался составлением своей истории, с другой – время когда жил он. Только сличение полемических сочинений с настоящими сочинениями еретиков могло давать Евсевию истинное понятие о сущности той или другой ереси и характер еретика.

Но подобных *pia desiderata* не существовало для Евсевия. И на это была особая причина. Для тех целей, с какими Евсевий говорит о ересь в своей истории, едва-ли нужно было объективное изображение их. В его цели входило – описывать ереси исключительно с темных сторон. То значение, какое он придает ересям в среде явлений церковно-исторической жизни, даже требовало, чтобы каждая ересь носила в себе смена своего внутреннего разложения, полнейшей несостоятельности, иначе ересь не подходила-бы под мерку его воззрений, разрушила бы теорию, какую он составил относительно роли ересей в истории. Эта теория Евсевия заявляла, что ересь

попускается Промыслом лишь для того, чтобы чрез свою внутреннюю непрочность, чрез свою дисгармонию с истиной, доказывать величие действительной истины: ересь попускается в истории для того, чтобы она, как тень, давала возможность справедливее ценить достоинства света, истины евангельской. «Истина, – говорит Евсевий, формулируя свой взгляд на ересь в ее отношении к истине евангельской, – истина всегда стоит сама за себя и с течением времени открывается во всем своем блеске». Когда «ухищрения врагов, поясняет Евсевий, разрушаются, будучи обличаемы самими их делами, когда ереси, появляясь одни за другими, всегда исчезают, распадаясь так или иначе на многоразличные и многообразные представления, причем свет кафолической и единой истинной церкви, оставаясь одним и тем же, продолжает возрастать и увеличиваться, и остается одна вера... везде господствующею» (IV, 7). Из этих слов Евсевия становится понятно, что для него не предстояло надобности отыскивать объективную истинность относительно той или другой ереси – его история не задавалась подобною задачею. Для него совершенно достаточно было, если набиралось известное количество фактов и данных для доказательства его субъективного воззрения на ересь. Отсюда, кажется, довольно объясняется, почему именно в этом, а не в другом свете излагает Евсевий историю ересей в своем труде.

После ереси, вторую отрицательную в отношении к истории христианской догмы сторону содержания истории Евсевия составляют для нашего историка – гонения на христиан. Этому предмету он посвящает большую часть своего сочинения – истории церкви, может быть до половины всего сочинения. Мы назвали эту задачу дела Евсевиева отрицательною, потому что гонения, по воззрению Евсевия, важны не сами по себе, а лишь потому, что они в надлежащем свете дают видеть и ценить истину евангельскую, поскольку эта истина проявляется деятельно в лице живых членов церкви Христовой, готовых идти на смерть за истину⁸⁹.

Отрицательный характер этой задачи истории Евсевия ясно высказывается в том, что гонения по своему принципу суть, как и ереси, проявления царства злобы, воюющего против истины

евангельской. Этот взгляд на гонения он высказывает то вообще – сводя ересь и гонения к одной и той же категории обнаружения демонской силы; так, например, он говорит: «диавол, ненавистник добра и враг истины, всегда воюющий против человеческого спасения, устраивал церкви различных козни, – некогда он вооружался на нее внешними гонениями» и пр. (IV, 7); то еще определеннее некоторые гонения объясняет влиянием злого начала. В последнем случае в особенности примечателен его взгляд на сильнейшее из гонений – Диоклетианово: это гонение он представляет как яростнейшее нападение духа злобы на царство Христово. Изображая демоническую силу, как-бы лишь просыпающуюся в проявлениях предшествующих гонений, он говорит: «едва князь тьмы начал пробуждаться как бы от глубокого сна в продолжение двух царствований Декиева и Валерианова, он еще тайно и скрыто налагал руку на церковь....., не вдруг воздвигая против нас брань..., он не отваживался ринуться войною вдруг на всех нас». Но вот наступило царствование Диоклетианово. «Война князя тьмы сделалась открытою – пишет Евсевий – и невозможно пересказать на словах великости гонения» (VIII, 4). Такой взгляд на сущность гонений, на побудительную причину к ним отражается тем последствием для Евсевиевой истории гонений, что вместо того, чтобы для каждого из гонений отыскивать особенные причины гонений: будут-ли оне заключаться в личности гонителя или в каких-либо условиях времени, Евсевий, как скоро хочет объяснить какое-либо гонение, причину его полагает главнейше в пристрастии виновника гонения к магии и волхвованию, которые представлялись Евсевию непосредственным выражением демонской хитрости. И такое пристрастие к волшебству рассматривается Евсеем как такая причина, которая весьма часто приводит того или другого гонителя к ярости против христиан. Так, император Валериан гнал христиан по наущению некоего Макриана, начальника Египетских волхвов, совершавшего чародейства; христиане, по рассказу Евсевия, препятствовали этому Макриану заниматься своим волшебством, потому что одно присутствие их при этих

действиях разрушало возможность для злого духа прорицать в волхвованиях (VII, 10). Далее, император Запада Максенций, по словам Евсевия, потому был гонителем христиан, что он вдался в чародейство и совершал некоторые невыразимо скверные обряды, чтобы вызвать демонов (VIII, 14). Также смотрит Евсевий на Максимиана (нач. IV в.), императора Востока, гнавшего христиан. Евсевий говорит, что Максимиан удостоивал особенной чести первейших чародеев и волхвов, без гаданий ничего не хотел делать; поэтому чаще и сильнее, – замечает Евсевий, – чем его предшественники, преследовал нас (ibid). Таковы-то причины, от которых по большей части производит гонения Евсевий; насколько они согласны с требованиями истории, об этом едва-ли нужно говорить. Таким образом, напрасно мы стали-бы искать у Евсевия исторических причин, воздвигавшихся по временам гонений на христиан, несмотря на то, что, как мы сказали, история гонений занимает у него такое видное место в его повествовании.

Да и не это собственно составляло предмет интереса для Евсевия в гонениях. Для него гонения важны были не как исторически факт, определившийся известными условиями времени – с этой точки зрения гонения для него не важны. Они представляют для него интерес другого рода. Он видит в гонениях наглядное выражение торжества евангельской истины над силами сопротивными ей. Это он думает находить частью в рассказах о мужестве и безбоязненном исповедании веры мучениками, частью в рассказах о явном и неизбежном наказании мучителей и гонителей, по воле Божией, теми или другими казнями. Эти два предмета составляют душу истории Евсевия, поскольку она повествует о гонениях.

Объяснимся несколько подробнее на этот счет.

История гонений у Евсевия представляет сцену великой борьбы; борющиеся как бы разделяются на два лагеря: с одной стороны – мучители, с другой – мученики. Борьба ведется при условиях самых благоприятных для мучителей и неблагоприятных для мучеников, однакож слабейшая сторона одерживает победу над сильнейшею: мученики проявляют нравственную мощь, а мучители чувствуют бесполезность всех

средств, какие были в распоряжении деспотической власти. Внимание Евсевия здесь прежде всего приковывается к исповедникам веры и мученикам, этим живым и действенным выразителям истины евангельской. Отсюда, мученики и исповедники представляют живейший интерес для историка, и история его становится историей мученичества по преимуществу⁹⁰. Сам Евсевий указывает в описании мученичества одну из главных задач своей истории, когда говорит: «другие описатели исторических событий всегда рассказывали о победах и торжествах над врагами, о доблести военачальников, о мужестве воинов, которые, защищая детей, отечество и другое достояние, оскверняли себя кровию и многочисленными убийствами. Напротив, наше повествование о царстве Божиим изобразит на вечных скрижалях самые мирные брани за мир души и опишет мужество сражавшихся больше за истину, чем за отечество, больше за благочестие, чем за родных; история наша предаст вечной памяти непоколебимости подвижников благочестия, их мужество среди различных пыток, их торжество над демонами и венцы, которыми они украшены за это»⁹¹. И еще: рассеяв в своей истории множество сказаний о подвигах мучеников, Евсевий, заканчивая VII-ю книгу своего сочинения, говорит: «Вслед за тем постараемся передать потомству письменно о современных нам (т. е. при Диоклитиане и его преемниках) подвигах мучеников за благочестие, и покажем, каковы они и сколько их было». И после этого замечания целые две книги посвящает описанию событий из гонения Диоклитианова. Здесь история христианства положительно разрешается для Евсевия в историю мученичества. Описание Евсвием истории мученичества, без сомнения, вполне достигает той цели, какую он имел в виду.

История гонений для Евсевия имеет интерес как потому, что мученики своими подвигами представляют яснейшее и нагляднейшее свидетельство торжества исповедников истины евангельской над врагами этой истины, так и потому, что враги христианского исповедания или гонители всегда, по воззрению Евсевия, наказуются за свое противоборство истине. Отсюда, Евсевий в своей истории постоянно приводит факты, из

которых бы усматривалось, что ни одно более или менее очевидное противоборство истине, в особенности – когда оно выражалось в гонениях на имя Христово, не остается без должного Божеского наказания. Эта мысль, что все богопротивное всегда наказывается еще на земле, как – напротив того – богоугодное здесь же награждается, составляет некоторого рода прагматизм истории Евсевия: ее, эту мысль, он проводит чрез все свое повествование. Он находит ее осуществляющуюся как в частных случаях, на отдельных личностях, так и в истории целых народов. Так, по суждению Евсевия, суд Божий постигает Ирода за избиение младенцев Вифлеемских. «Стоить посмотреть, – говорит он, – какое возмездие получил Ирод за его дерзость против Христа и Его сверстников. Суд Божий постиг его тотчас же, без малейшего замедления, в сей жизни, как бы заранее показывая, что ожидает его, по отшествии отсюда». И затем приводит рассказ Иосифа Флавия о предсмертной болезни Ирода; этот рассказ с подробностью описывает, какие именно части тела у Ирода поражены были болезнью, какого рода были эти болезни и как сильны были оне (I, 8). Или, в другом месте, приведши сказание о самоубийстве Пилата, Евсевий замечает: «значит, суд Божий не замедлил посетить и его» (II, 7). Так же и о Галерии, продолжатель гонений Диоклетианова, Евсевий пишет: «так вот и объяло Галерия посланное Богом наказание, чтобы наказать его за зло, совершенное во время его гонения» (VIII, 16); и потом описывает самые болезни Галерия, какие его постигли, – описывает со всеми подробностями, которые, кстати сказать, очень напоминают его описание Иродовых предсмертных болезней. – Теперь мы должны указать, при каких случаях Евсевий прилагает свой масштаб касательно наказаний целых народов за преступления против имени Христова. Такими народами, которые наказаны Богом за подобные преступления, были, по Евсевию, и Иудеи, и Римляне. Приведши печальные факты из времени, предшествовавшего разрушению Иерусалима при императоре Веспасиане, – факты, свидетельствовавшие о тяжелой осаде, какую вытерпел Иерусалим, и страшном голоде, опустошавшем этот город,

Евсевий прибавляет: «вот какие казни постигли иудеев за их беззакония и нечестие в отношении ко Христу» (III, 6 сличи III, 5). Тяжкий жребий, по Евсевию, постигает также и народ Римский, особенно за последнее Диоклетианово гонение. Вот его мысли относительно этого: чье слово в состоянии пересказать, сколь великим богатством и благоденствием наслаждалось римское правительство до борьбы с нами (христианами) – в те времена (до 303 г.), когда сохранялись еще мирные отношения римской власти к христианам. Тогда императоры празднования десятилетия и двадцатилетия своего царствования проводили в торжествах, блистательных пиршествах и увеселениях среди полного и невозмутимого мира; но вот они вдруг прервали с нами мир и возбуждают против нас непримиримую войну; и не исполнилось еще двух лет такого восстания на нас, как в целом управлении – говорит Евсевий – произошло нечто новое, извращающее весь порядок дел» (VIII, 13). В доказательство своих слов Евсевий указывает на последовавшую затем неожиданную смену лиц царствующих, смерть одного из них, поругание над памятниками, поставленными в честь гонителей, после того как они оставили престол (*ibid.*), хотя, нужно сказать, во всех этих явлениях трудно найти что либо необыкновенное, а некоторые из них, напр. смена одних царственных лиц другими, – определялись тою государственною системой, какой хотели держаться сами правители этого времени.

Один новейший западный историк (Баур) в таких словах передает свое впечатление от истории мученичества и гонений у Евсевия: «мученики у Евсевия – это (как бы) атлеты Христовы, передовые ратоборцы великого Христова воинства; при описании их, как и Гомерических героев, общая борьба изображается в отдельных схватках, но так, что всегда дается возможность созерцать в новых и новых образах общее положение дела. И, нужно заметить, чем многозначительнее борьба, какую ведут они (эти ратоборцы), тем более описание Евсевия приобретает живости и изобразительности»⁹². Если и не станем ценить эстетическую сторону описаний Евсевия так высоко, как делает это указанный историк, во всяком случае остается несомненным, что повествования Евсевия о гонениях,

вследствие их подробности и документальности, служат весьма ценным материалом для истории первых трех веков христианства.

Основные исторические воззрения Евсевия, нами изложенные, если оценивать их поверхностно, представляются очень родственными с возвышенными библейскими воззрениями относительно истории человечества. Но это не совсем так, если всмотримся в дело глубже. Библейские исторические характеры, как они описаны ветхозаветными и новозаветными писателями, в высшей степени индивидуальны; это потому, что они совершенно правдивы. Нельзя того же сказать об исторических характерах, начертанных пером Евсевия: эти характеры в особенности отрицательных свойств – чужды индивидуальности и изображены сходно не с действительностью, которая или не давала достаточно данных для характеристики или же мало обращала на себя внимание историка, а согласно с теми возвышенными, но отвлеченными схемами, какие создались в его мышлении. Едва ли правильно поступает Евсевий когда так определенно и решительно причисляет одних лиц к служителям царства света, а других к орудиям царства тьмы. Если в библейских сказаниях эти два царства разграничиваются с большею и убедительною точностию, то потому, конечно, что писатели этих сказаний обладали особенным сверхъестественным посредством, составляющим их исключительную принадлежность. Всякий же другой историк, если он принимает на себя задачу поступать таким же образом берет на себя непосильную задачу. Евсевий в этом случае не представляет исключения. Неудивительно, если его смелое предприятие не нашло себе подражателей. Продолжатели Евсевия, дальнейшие греческие церковные историки, если и хотели идти по стопам Евсевия, то имели еще менее успеха, чем отец церковной истории; они применяли точку зрения Евсевия нерешительно, а если применяли, то она у них теряла и те достоинства, которые она имеет у Евсевия: величие и назидательность. Из новейших церковных историков нечто подобное предпринял сделать известный Август Неандер. Он поставил себе задачей при рассмотрении истории церкви

первых трех веков взвесить относительную пропорцию сверхъестественного элемента и человеческого греховного элемента в исторических явлениях; но его попытка не имела успеха и не нашла последователей.⁹³ Вот чем объясняется то обще наблюдаемое явление, что историки церкви, занимаясь своим делом, изучают факты церковно-исторической жизни с доступной для них, человеческой, стороны и оценивают их по их достоинствам и недостаткам преимущественно с этой стороны. Так стали поступать уже и продолжатели Евсевия на почве древней греческой церкви. Отдавая дань уважения возвышенности и назидательности Евсевиевых воззрений, они однакож не брали на себя решимости произносить суд о том, где кончается область опытного знания и начинается область недоступного для обыкновенного понимания человеческого. Церковный историк Сократ, замечая то явление, что «между пшеницею обыкновенно растут и плевелы», что мирному процветанию христианского общества вредят козни нечестивых людей и еретиков (он имеет в виду успехи Манихейства), спрашивает: «какая причина, по которой благой Бог допускает это?» и отвечает: «нам не следует входить в трудные рассуждения о Промысле и Суде Божиим, мы должны по силам излагать историю событий» (Церк. Ист. I, 22). Другой греческий церковный историк-Евагрий старается такие явления, как ереси, поставить в ряд тех исторических явлений, основа которых находится в свойствах человеческих стремлений – анализировать и уяснять представляющееся неясным и нераскрытым. Он говорит: «никто из язычников не должен смеяться над нами, если у нас по временам являются новые мнения касательно веры, ибо испытывая и исследуя христианскую религию, мы составляем относительно некоторых сторон ее такие или другие мнения. Но ни один изобретатель ереси не хотел умышленно попирать божественное; всякий из еретиков, выражая свое мнение, думал, что он понимает веру лучше предшественников».⁹⁴

Таким образом мы видим, что Евсевий в некоторых отношениях беспримерный историк, чем определяется его особое место в ряду его собратий по ученой деятельности.

Глава третья

Сочинение Евсевия: Жизнь Константина – Общий характер труда, – как понимать слова Баура, что это сочинение включает высокий исторический интерес, какого не могло иметь никакое сочинение из прежнего времени? – Очевидные же недостатки этого сочинения, подробное их указание. – Похвальные и непохвальные отзывы новейших ученых о сочинении: «Ж. К.» – Несколько замечаний, смягчающих строгая суждения о недостатках этого труда Евсевиева. – К вопросу о взаимном отношении «Жизни К – на» и IX – X книг Евсевиевой «Истории».

Переходим к рассмотрению сочинения Евсевия: «Жизнь Константина» в четырех книгах. Это сочинение нужно рассматривать в некоторой связи с последними двумя книгами его церковной истории, уже обозренной нами. Две последние книги церковной истории Евсевия, IX и X, и его сочинение: «Жизнь Константина» составляют, по сравнению с историческим описанием у него же церкви первых трех веков – как бы оборотную сторону медали. Как прежде, описывая времена гонений, историк ведет речь преимущественно о кровавых страданиях почитателей имени Христова и тяжелых казнях, ниспосланных свыше на самих мучителей – сцены печальные и мрачные, так, напротив, при изображении царствования Константина, в особенности в сочинении «Жизнь» этого царя, все – начиная от царя и до последнего подданного – являются по уверению историка, настроенными радостно и мирно. Это два рода картин такового же контраста, как картины света и тьмы, счастья и злополучия. «Бог безбожным и сопротивным Ему тиранам приготовил, говорит Евсевий, бедственный конец жизни, а слуг Своему Константину, кроме (счастливой) жизни, даровал еще и многохвальную смерть, достойную нетленных и бессмертных памятников» (Ж. К. I, 3). И описывая благополучие и благоденствие Константина, историк с восторгом говорит: «Бог, уготовав у себя любителям благочестия великие и для ограниченного разума непостижимые блага, позволяет еще здесь предощущать залог тамошних воздаяний» (ibid). «Это яснейшим образом подтверждается чрез то, что Бог, Которого

читил Константин, был милосерд к нему и в начале, и середине, и конце его царствования» (ibid. I, 4). «Притом, явив в нем подобие единодержавной Своей власти, Бог даровал ему победу над всем родом тиранов и сделал его истребителем тех гигантов, которые, в безумии своей души, подняли на царя всех – Бога оружие нечестия» (ibid. I, 5). – В изложении царствования Константина историк, очевидно, находит место для применения другой, обратной стороны своего исторического прагматизма. Как раньше церковно-исторический его прагматизм побуждал его раскрывать и доказывать, каким образом и сколь сильно гонители были наказываемы за свои злодеяния, так теперь тот же прагматизм располагает его – в возможной ясности проводить мысль, в какой мере пользуются благополучием защитники христианства.

Всеми одинаково признается, что царствование Константина, как обозначающее собой конец периода гонений, составляет эпоху в истории церкви. Историк того времени это так же хорошо понимал, как историки позднейшие. Если бы Евсевий не рассказал истории царствования Константина, в лиц которого высшая правительственная власть выступила на защиту и покровительство христианству, то церковная история нашего повествователя, изображая ряд гонений, оставалась бы как будто незаконченной. Так как церковь до этого времени не видела еще в полном смысле благоприятных условий – политические условия истекшего времени были для церкви источником больших или меньших невзгод, то благоприятные политические условия оставались для нея чем-то желаемым, надеждою, которая неизвестно когда должна была осуществиться. Царствование же Константина своею благорасположенностью к христианской церкви казалось именно таким временем, когда скорбь ея преложилась в радость. Отсюда это царствование под пером Евсевия принимает характер полного осуществления столь продолжительное время скрыто питаемых ожиданий и желаний церкви. Историческая картина дорисовывается. Эта-то картина сбывшихся надежд церкви – в лице Константина – и составляет содержание заключительных книг Евсевиевой истории и главным образом

его «Жизнь Константина». Мир церкви обретен, осталось, по-видимому, теперь только жить в мире и счастии членам Христовой церкви. Эта идея придает единство и законченность церковной истории Евсевия, и «это единство по суждению одного новейшего историка (Баура), придает ей высокий эстетический интерес, какого не могло иметь никакое другое сочинение из прежнего времени».⁹⁵ С Константином христианство восходит на самый императорский трон, весь римский мир с его культурой падает к подножию креста. Неудивительно, если наш историк останавливает свой взор на времени, которое он описывает, с чувством полной самоудовлетворенности; не странно видеть даже, если он приходит к мысли, что теперь-то достигнут для христианского общества успех, отвечающий самым живым желаниям христиан. «После того, что приходилось видеть мрачного и рассказывать страшного, мы удостоились теперь – говорить с понятным восторгом историк – созерцать и славословить то, чего желали видеть на земле и не видели, хотели слышать и не слышали многие, жившие до нас, праведники и мученики Божий», т. е. первые христиане. «В книге Псалмов говорится: приидите и видите дела Божии, какие Он произвел чудеса на земле, отъемля брани до края земли, сокрушил лук и сломил копье, и колесницы сжег огнем» (Псал. 45, 9–10). «Радует историк, что это пророчество ясно исполнилось в наше время» (Ц. И. X, 1). Без сомнения, подобное сознание историка относительно победоносной силы христианства над всеми враждебными ему силами очень возвышенно. Но Евсевий не останавливается на этом. Он хочет видеть в царствовании Константина и еще многое. Он приходит к мысли, что с наступлением этого царствования церковь христианская или общество христианское достигло высших целей своих стремлений, что оно как будто бы достигло всего того, чего оно должно было достигнуть и к чему предназначено.⁹⁶ В этом виде воззрение Евсевия – а это воззрение действительно таково – является не чуждым ограниченности и фальши. В самом деле, если христианство, освободившись от той борьбы, какою оно ознаменовало себя во время гонений, если с этим оно в сфере

своего исторического бытия уже разом достигло всего, чего только можно было желать и к чему стремиться, то взгляд историка волей-неволей останавливается на царствовании Константина, как на таком времени, где историческое бытие христианства достигает абсолютного предела по отношению к осуществлению высших благ человечества. Евсевий так именно и смотрит на свое время. Но это – крайность. Подобный взгляд не соответствует ни представлениям о христианстве, задача которого – уничтожить в мире зло и насадить добро, водворить царство света и любви – задача, для осуществления которой не может быть положено никаких границ времени; взгляд этот не соответствует представлениям о человеке, который ни в какой момент своего исторического существования не может исчерпать всего содержания христианства, потому что содержание это абсолютно и неизмеримо. Евсевий ошибочно принял за какое-то осуществление целей христианства тот совершившийся на его глазах факт, что христианство сделалось религией господствующей, – но разве таким чисто внешним событием исчерпывается осуществление истинных задач христианства?

Это ошибочное воззрение Евсевия неблагоприятно отразилось на характере его церковно – исторического труда: «Жизнь Константина». Рассмотрим, в чем это состояло. Эпоха гонений кончилась; сам римский император сделался христианином; что-ж из этого? Что отсюда приобрело христианство, как религия, имеющая целию воспитать человечество? Император, сделавшись христианином, конечно, хорошо стал относиться к обществу христианскому, стал помогать ему в его нуждах, устранять препятствия к утверждению его в империи, даже преследовать врагов христианства, но отсюда не могло получиться никакого решительного результата для внутреннего процветания христианства. Этого, однакож, не хотел знать наш историк. Он поставил себе целию доказать, что новое положение вещей прекрасно, благотворно отразилось на церкви. Но в чем другом он мог усматривать это, как не в тех внешних фактах благоприятного отношения к христианам, в которых много было

нового, невиданного, но ничего такого, что действительно говорило бы об истинных успехах христианства и прогрессе религиозной жизни. Было внешнее благоденствие христианства, которому покровительствуют законы. На нем-то теперь и сосредоточивает свое внимание Евсевий в своем сочинении: «Жизнь Константина», совершенно забывая, что прогресс христианского общества должен заключаться в возможно большем усвоении и применении к жизни идей христианства. Евсевий как будто забыл об этом. Историк считает своей истинной задачей говорить о построении храмов по воле императорской, как о предмете первостепенной важности; в этом видит Евсевий глубоко – знаменательное отличие состояния христианства при Константине по сравнению с состоянием его при прежних императорах. «Гонители – говорит Евсевий – подрывали самые основания молитвенных домов и разрушали их целиком, Константин же поставил законом храмы разрушенные восстанавливать и на счет царских сокровищ строить новые, великолепнейшие» (III, 1). И при описании построенного Константином храма в Иерусалиме, с замечательным самооболащиванием, говорит: «царь на счет богатых и многочисленных взносов построил храм (в Иерусалиме) в ознаменование победы Спасителя над смертью, – может быть – *тот самый храм*, который пророческое слово называет новым и юным Иерусалимом, и во славу которого, по внушению Духа Божия, так много говорится в Писании» (III, 33). Затем описывается самым рачительным образом этот храм, как будто бы его в самом деле предвидел пророк (III, 35 и дал.). Но этого еще мало. Как историк исключительно внешнего торжества христианства, Евсевий с большим одушевлением описывает приятные отношения царя к епископам. И вот торжественные пиршества царские с епископами, богатые дары царя на содержание епископов поглощают теперь внимание историка, пишущего историю церкви в царствование Константина. Сравнивая те отношения, в каких находились сначала гонители к епископам, а потом – Константин к ним, Евсевий пишет: «Те приказывали, чтоб епископы отнюдь не смели учреждать где-либо собрания, а Константин собирал их к

себе из всех областей и позволял им вступать в царские чертоги, входить во внутренние покои дворца и участвовать в царской своей трапезе» (III, 1). Евсевий с красноречием, превосходящим всякую меру, описывает пиршество Константина с епископами, по случаю его двадцатилетнего юбилея царствования. «Участия в этом царском пиршестве – говорить Евсевий – не лишен был никто из епископов, и это событие *выше всякого описания*. Лейб-гвардия и воины с обнаженными мечами стояли вокруг царского дворца и охраняли его входы. Люди Божии, т. е. епископы, безбоязненно проходили между ними и достигали внутренних покоев царя. Потом, одни из них возлежали вместе с царем, а другие разместились по скамьям по обеим сторонам палаты. Казалось, что это был *образ царства Христова* (Χριστοῦ βασιλείας εἰχόνα) и случившееся походило на сон, а не на действительность» (III, 15). Спрашивается: уж не в этих ли и подобных явлениях видел Евсевий исполнение мессианских пророчеств о торжестве христианства в Мире? Евсевий, пиша сочинение «Жизнь Константина», хотел показать, что в это время церковь пришла в самое цветущее состояние, но фактов для доказательства этого положения на лицо не оказывалось. Приходилось довольствоваться изображением хотя и очень видных, но в то же время качественно не особенно важных сторон в положении христианства этого времени. Неудивительно, если вообще Евсевий обходит молчанием всю внутреннюю жизнь церкви своей эпохи, не давая никакого указания на то, насколько христианство в это время сделало успехов в области мысли, духа человеческого, насколько ассимилировано оно человечеством. Историк далек от этого вопроса!

Сколь ни важен и этот один указанный нами недостаток труда Евсевиева, сочинение Евсевия не остается при нем одним. Так как Евсевию, с его точки зрения – о достижении, с воцарением Константина, чуть не конечной цели христианства – нужно было во что бы то ни стало представить эту эпоху именно в таких чертах, которые решительно показывали бы, что в самом деле нечего более желать христианскому миру, нечего более стремиться к лучшему, то Евсевию необходимо было до

известной степени идеализировать: I) как личность самого Константина, виновника прославляемой эпохи, II) так и положение при нем церкви. Но служа этой цели в сочинении «Жизнь Константина», – цели, которой действительность не могла отвечать с полной точностью, он естественно впадает в утрировку, прибегает к напускным восторгам, к перетолкованию фактов.

И прежде всего – говорим – биография Константина, составленная Евсевием, чуть не всеми признается не вполне отвечающею цели, какую должен преследовать историк. Евсевий, нужно сказать, вовсе не скрывает, что не все войдет в его рассказ, что не войдет в него ничто мрачное, безотрадное, а одно светлое и цветное. Он не хочет касаться ничего такого, что отмечено печатью зла. Так, он хочет, чтобы в его рассказе ничего не напоминало, что у царя были неприятности, враги, что ему приходилось раздражаться и прибегать к строгим мерам. «Зачем – говорит Евсевий – память добрых марать повествованием о людях, противных им» (I, 23). На этом основании Евсевий не находит нужным помещать тех писем Константина, которые касались предметов для императора неприятных, как бы ни было важно их историческое значение. «Приняв за правило – не возобновлять в памяти ничего худого, говорит Евсевий, я оставляю подобные письма и привожу здесь только те, которые он писал, радуясь о мир и согласии других» (III, 59). Значит, по Евсевию, даже самый фон картины непременно должен быть не иначе, как самый яркий, радужный. После этого понятно, как станет описывать Евсевий самого Константина: допустить-ли себе указать какую-либо человеческую слабость или неуместный поступок в его жизни? Евсевий не только избегает всего этого, но в лиц Константина показывает мира человека подлинно превыше естества.⁹⁷ Не говоря уже о его делах правительственных, даже просто в Константине, как человеке, Евсевий видит что-то выше-человеческое, дивное, изумительное. Смотрит ли Евсевий на его одежду, внешний вид, выражение лица, во всем этом он находит что-то необыкновенное. «То был – говорит Евсевий – будто небесный ангел Божий, торжественная одежда которого

блистала молниями света. По душе он украшен был благоговением и страхом Божиим: это выражалось поникшим его взором, румянцем на лице и его походкой» (III,10). Слушает-ли Евсевий увещательную речь царя, он находит, что «царския слова похожи больше на божественныя проречения, чем на обыкновенное слово» (IV, 30). Евсевий без всякого затруднения ставить его и выше Киря Персидского и знаменитее Александра Македонского (I, 7). Что касается религиозного образа императора, то Евсевий выставляет Константина настолько богоугодным, что он был, по уверению Евсевия, даже боговидцем. Вот слова Евсевия касательно этого интересного предмета: «слуге Своему Бог дивно, посредством видений, открывал умыслы всех врагов, да и вообще многократно удостоивал его богоявлений (θεφανεΐας), позволяя ему чудесным образом созерцать свое лице и даруя предведение (προϋνώσεις) различных будущих событий» (I, 47). – Увлечение историка не оставляет без комментария и того обстоятельства, что у Константина было при конце царствования трое сыновей; в этих трех, как он выражается – «боголюбезных коленах сынов» историк находит образ – чего бы вы думали? – св. Троицы (IV, 40). Евсевий находит, что Константин имея не одного, а несколько сынов уподобился – странно сказать: кому? – Спасителю. Он говорить: «Спаситель, как зерно пшеницы, умножившись из Самого Себя, Своими плодами, т. е. христианами – наполнил всю землю»; «подобно Ему и сей преблаженный, т. е. Константин – чрез преемство детей своих из одного сделался многочисленным» (IV, 72). Если захотим узнать, как относится историк к Константину, как деятелю, стоявшему в известных отношениях к церкви, то самое любопытное свидетельство об этой деятельности императора находим в следующих замечательных словах Евсевия: «чрез Константина Бог совершил, чего не принять слухом, ни передать оку невозможно» (III, 2). При таких воззрениях на Константина, говоря об отношении императора к арианству, он упорно молчит, если не о подозрительных, то во всяком случай – неосторожных его отношениях к Арию после I-го вселенского,

собора и его странных отношениях к вождю православия того времени – Афанасию Великому и проч.

Не соответствует той цели, какую должен преследовать беспристрастный историк, изображение Евсевием и состояния церкви той эпохи. Предвзятый, ошибочный взгляд Евсевия, что с восшествием христианства на трон императорский как будто бы достигнуты идеальные цели христианства, – этот взгляд отразился и в настоящем случае крайне неблагоприятно в научно-историческом отношении. Евсевию, сообразно принятой им на себя задачи, нужно было отыскать идеал церковных отношений там, где его нельзя указать, и потому для нашего историка ничего не оставалось делать, как прибегать в своих изображениях к неправде. Достаточно привести хотя следующее место в доказательство сказанного. «Вселенская церковь Божия в царствование Константина – говорит он – сияла одна: на земле ни еретических, ни раскольнических обществ нигде более не оставалось. Причиной сего великого и единственного подвига был, по уверению историка, единственный из всех возлюбленный Богом царь» (III, 66). Говоря так, Евсевий, кажется, вовсе забыл и о смятениях арианских, обуревавших восток и столь беспокоивших Константина, и его царствование, забыл и о волнениях донатистов, раскольников, возмущавших в это время т. н. Африку. И однакож, так как все же нельзя было вполне игнорировать таких явлений, как арианская ересь, то Евсевий представляет в данном сочинении это дело как то бледно, как то мимоходом, желая без сомнения сохранить невозмутимым восторженный тон своего сочинения. Например, Евсевий, как очевидец, описывая I-й вселенский собор, говорит с величайшим тщанием и о самом дворце, где происходили заседания, и о седалищах, на которых сидели епископы, и о том, как входили сюда придворные телохранители и копьеносцы, при каких знаках уважения со стороны собора вошел император, какое на нем было платье, насколько красив казался он лицом и станом, как он сел, из чего было сделано кресло его (III, 10); но из-за чего собрался собор, кто был главным виновником смут, вызвавших созвание собора, в чем

состояло его учение и учение его противников (православных), – об этом ни слова не говорит Евсевий. Он не говорит ничего о том поражении, какое потерпел Арий на соборе, – даже вообще самое имя Ария совсем не упоминается при описании собора. Историк не хочет, чтобы читатель знал, что были споры в церкви из-за арианства, сильные споры, что церковь была в смятении, потому что все это показало – бы воочию, что церковь не сияла как единая, а обуревалась спорами. Обо всем этом историк молчит. Впрочем, нужно заметить, что на такое изображение арианства, какое находим у Евсевия, имела влияние и еще одна очень важная причина. Дело в том, что сам Евсевий не был чужд симпатий к арианству, разделяя до известной степени арианские доктрины. О таком отношении автора «Жизнь Константина» к арианству дает знать: частью то, что, упоминая различные указы Константина против раскольников, например новациан и еретиков, каковы маркиониты, валентиниане, последователи Павла Самосатского и монтанисты (III, 64), – он, однакож, не приводит указов, направленных против вождей арианства; частью-то, что Евсевий в разбираемом сочинении хочет свести ересь арианскую, по ее происхождению, к простым личным раздорам некоторых епископов (напр., он говорит: «зависть проникла в недра церкви и бродила среди самых собраний святых, она-то поссорила епископов, и под предлогом божественных догматов возбудила между ними несогласия и раздоры» (II, 61),-очевидно, он старается выгородить от обвинения и личность Ария и его учение; частью то, что он ничего не говорит о дальнейшей, после собора Никейского, судьбе Ария и пр. Понятно, что симпатизирование Евсевия арианству⁹⁸ должно было внести новую фальшь в его историю. Беспристрастие историка должно было бороться в нем с личными его наклонностями, и последние брали верх.

Сочинение Евсевия «Жизнь Константина» у большинства современных ученых не встречает себе одобрения. Иные из них, кроме осуждения, ничего не находят сказать о нем. Буркгардт о Евсевии, как авторе сочинения «Жизнь Константина», замечает: «Евсевий, конечно, не фанатик, но он первый совершенно нечестный историк древности. Его тактика, которая нашла себе

такое блестящее применение в те времена и в течение всех средних веков, состояла в том, чтобы первого покровителя церкви, во что бы то ни стало, возвести в идеал человечества, и прежде всего – в идеале для будущих царей. Вследствие этого для нас затерялся образ великого, гениального (?) человека, который в политике ничего не хотел знать о нравственных требованиях (?) и который смотрел на религиозный вопрос единственно с точки зрения политической утилитарности».⁹⁹ «Евсевиева – «Жизнь Константина», по словам этого ученого, допускает столь многочисленные извращения, утайки и выдумки, что не имеет совершенно никакого права считаться источником решающего значения»¹⁰⁰ в вопрос об этом государе. Не лучше отзывается о труде Евсевия Бригер. Вот его слова: «между христианскими писателями эпохи Константина единственное лицо, которое было бы в состоянии оказать нам существенную помощь при изображении личности Константина – это Евсевий, но в его обширной биографии этого государя допущена намеренная фальсификация; и если бы мы поверили этой биографии, то мы должны были бы представлять себе Константина одним из неприятнейших лицемеров, каких только знает история».¹⁰¹ В подобном же роде отзывается о рассматриваемом сочинении и еще ученый – Зекк. Он пишет: «ничто столько не повредило памяти великого императора (Константина), как лживая книга Евсевия». По его словам, Константин, «как он изображен историком своего времени, возбуждает отвращение, как ханжествующий лицемер».¹⁰² Даже французский исследователь исторических трудов Евсевия, Виктор Эли, который смотрит на этого историка с большим расположением, и этот исследователь находит, что «Жизнь Константина» далека от совершенства. «Если хотя

находить недостатки у Евсевия, то могут искать их в «Жизни Константина»; если захотят иметь доказательства его пристрастности, то опять таки пусть ищут их здесь же. Портрет императора Константина, нарисованный Евсевием, настолько отличен от портрета, сделанного Зосимой (?), что мы вынуждены допустить у Евсевия некоторую льстивость. Здесь Евсевий уподобляется тем женским портретистам, которые, по

ироническому замечанию Лукиана, обязаны делать копии такими, чтоб они были лучше природы»¹⁰³

Нельзя утверждать, чтобы не было таких ученых, которые защищали бы достоинства сочинения Евсевия «Жизнь Константина»; но все же таких писателей немного. Во главе их должен быть поставлен знаменитый Ранке. Он, например, говорит: «Евсевий не называет биографией свое сочинение о Константине, хотя оно и цитируется обыкновенно с именем биографии; в оригинале оно носит заглавие: «о жизни блаженного Константина», слово первое и т. д. Этим дается знать, что историк оставил памятник, имеющий отношение к жизни первого христианского императора, а не писал биографии в собственном смысле этого слова (Ранке таким замечанием хочет показать, что было бы несправедливо от сочинения Евсевия требовать всего того, чего мы потребовали бы от настоящей биографии). В другом месте тот же Ранке говорит: «Константин является (у Евсевия) совершителем христианской тайны (*des christlichen Mysteriums*), которому дает повеления лишь Сам Бог. Единственно об этом и говорит историк, а все прочее стоит вне его задачи, – только один факт он хочет выставить на вид, именно, что император совершил мировой переворот».¹⁰⁴ Не идет по стопам порицателей Евсевия, как жизнеописателя Константинова, и немецкий ученый Шульце, хотя, нужно сознаться, он и не имеет очень большого авторитета в науке. Он дает заметить, что порицатели Евсевия в большинстве случаев поступают тенденциозно, потому что они, если им приходится сравнивать известия Евсевия с известиями языческих писателей, всегда отдают предпочтение этим последним, притом же и к тексту Евсевиева сказания они относятся с непозволительною несправедливостью: они обыкновенно выхватывают отдельные места из сказания Евсевия, стараются найти в них недостатки и, на основании частных Евсевиевых известий, недостаточно оцененных, заключают к несовершенству всего произведения.¹⁰⁵

Разумеется, было бы несправедливо подчиняться авторитету тех ученых, которые безмерно строго относятся к сочинению Евсевия «Жизнь Константина». Отзывы этих ученых

носят печать иперкритицизма. Но с другой стороны и суждения Ранке и ему подобных ученых могут быть принимаемы с некоторыми ограничениями. Евсевий, как описатель собственно жизни Константина, может находить для себя много серьезных, извиняющих его обстоятельств. Как справедливо замечено историком Ранке, Евсевий писал не биографию в точном смысле этого слова, а оставил памятник в честь великого христианского императора. Другими словами, он написал «похвальное слово» в честь Константина. А в такого рода произведениях древние позволяли себе большую свободу. По замечанию одного позднейшего византийского писателя (Никифора Григоры), в похвальном слове авторы могли свободно говорить, что им угодно.¹⁰⁶ Да и практика IV века, когда жил сам Евсевий, показывает, что ораторы, составлявшие похвальные слова в честь почивших, держались в этом случае других правил¹⁰⁷, чем как поступают ораторы этого рода в наше время, хотя и в наше время, большею частью придерживаются принципа: *de mortuis aut bene aut nihil*. Затем, нужно помнить, что Евсевий считал Константина своим другом. Это побуждало его оставить в своем сочинении памятник той дружбы, которая связывала знаменитого епископа с великим государем. Можно бы указывать и другие обстоятельства, которые отчасти оправдывают Евсевия в его стремлении – при описании Константина, как выражается Ранке, дать как можно меньше места человеческому элементу и даже пожертвовать человеческим супранатуральному (*das menschliche ganz in dem Göttlichen aufgeht*). Но во всяком случае нелегко оправдывать Евсевия, когда он не довольствуется тем, чтобы возвысить личность Константина, а еще хочет описать положение церковных дел времен Константина в таких чертах, которые не подтверждаются действительными фактами. В этом отношении Евсевий допускает погрешность, тем менее извинительную, чем труднее доказать, что это входило в его задачу, как автора, пишущего похвальное слово известному лицу, а не известному веку.

И порицатели и ценители Евсевия одинаково находят, что как IX и X книги истории его, заключающие описание жизни и

деятельности Константина до 325 года, так и сочинение его «Жизнь Константина» недостаточно серьезно и глубоко изучены в науке; что по этой части в науке еще много пробелов. Этим обстоятельством и объясняется, что вообще сказания Евсевия о Константине встречаются среди ученых очень неодинаковую – до противоположности – оценку. Одни из ученых усматривают очень много сходства между «Жизнью Константина» и последними двумя книгами Церковной Истории. Повидимому, дело естественное, что автор об одних и тех же предметах рассказывает одинаково. Но не так думают ученые, о которых у нас речь. Они находят, что такое сходство зависит от того, что последние две книги Евсевия не остались в своем первоначальном виде, а переделаны, причем образцом для переделок служила «Жизнь Константина» – позднейшее произведение Евсевия. Кто сделал эти переделки, ученые прямо не отвечают на этот вопрос, но само собой подразумевается, что переделки сделаны Евсеем, ибо трудно предположить, чтобы кто другой взялся за это дело, не имея интереса сближать два сочинения по их содержанию. Понятно, что такие переделки предприняты не спроста; они тенденциозны, по мнению рассматриваемых ученых. Имелось же в виду возвысить и окружить особенным религиозным ореолом героя рассказа – Константина Великого, чего будто бы не сделано в достаточной мере при первоначальной обработке «истории» Евсевия. А так как сочинению Евсевия «Жизнь Константина» придают обыкновенно мало веры и значения, то цель указанной гипотезы состоит в том, чтобы выставить Евсевия обманщиком, решившимся исказить первоначальный текст своего сочинения: «Церковная История» – чрез внесение сюда тех выдумок, какие им будто бы допущены в его позднейшем сочинении «Жизнь Константина». В особенности приверженцы гипотезы обращают внимание на рассказ Евсевия, в его Церковной Истории, о статуе с крестом, поставленной Константином в Риме, на рассказ очень близкий к тому, что об этом предмете говорится в «Жизни Константина». Вся гипотеза эта не осталась, к счастью, без опровержения. Историк Шульце, сравнением текста Истории Евсевия и текста «Жизни

Константина» достаточно доказал, что не История переработана на основами «Жизни», а что, напротив, при составлении этого последнего сочинения автор имел пред глазами свою историю. А главное – он доказал, что событие поставления статуи в Риме Евсевий не выдумывал впоследствии, после знакомства с Константином, как полагают порицатели Евсевия, но что об этом факте он хорошо знал до знакомства с Константином, – именно, еще в 314 году, в одной своей речи, помещенной им в его истории (X, 4), достаточно ясно указывает на поставление Константином статуи в Риме для засвидетельствования своей веры в Распятого.¹⁰⁸ Рассматриваемая гипотеза опровергнута историком Шульце настолько удовлетворительно, что с противной стороны, кажется, не последовало никаких возражений. Другие из числа ученых, сравнивая известия Евсевия о Константине в его «Истории» и «Жизни Константина», приходят к совершенно противоположному мнению, – мнению, существенно отличному от рассмотренной нами гипотезы. Они находят, что будто-бы Евсевий в этих двух своих произведениях очень неодинаково повествует о Константине, так что возникает подозрение, что Евсевий в «Жизни Константина» наговорил много небылиц. Сам Ранке говорит о себе, что, при первом своем знакомстве с «Жизнью Константина», он поражен был, как много разнится это сочинение Евсевия от IX и X его книг, повествующих о том же предмет. Но, по зрелом размышлении, он пришел к тому выводу, что отступления, найденные им в «Жизни Константина», не так значительны, как представляется для не очень внимательного читателя, и что нельзя сомневаться в истинности фактов, рассказываемых в этом произведении Евсевия.¹⁰⁹ Такая разногласица во мнениях, конечно, объясняется тем, на что мы указали выше, – тем, что IX и X книги История Евсевия и его «Жизнь Константина» еще недостаточно строго изучены со стороны представителей исторической науки.

Подобно тому, как отношение указанных книг Истории Евсевия и его сочинения «Жизнь Константина» вызывает неодинаковые суждения в науке, в таком же положении находится и вопрос о том, как смотреть на те документы,

которые помещены Евсевием в этих исторических произведениях – в качестве документов, вышедших из под пера самого Константина (указы, письма): действительно ли они принадлежат Константину, или же они только приписаны Константину, хотя и не от него произошли? Некоторые ученые думают, что указы Константина, помещенные в произведениях Евсевия, ясно обнаруживают «руку христианских священников»; или же признают сомнительным, чтобы эти указы выражали образ мыслей самого Константина (Буркгардт, Бригер). Другие, напротив, склоняются к мысли, что эти документы написаны вовсе не языком тогдашних церковных произведений, и что хотя излагал их не сам Константин собственноручно, а его секретари, но что они (документы) содержат мысли самого императора, и что мыслям этим дана такая оболочка, какая нравилась государю (Гасс, Цан)¹¹⁰. Это последнее воззрение все более и более приобретает авторитета в науке. Знаменитый Ранке решительно говорить: «безценное достоинство сочинения Евсевия «Жизнь Константина» заключается в том, что здесь помещен ряд писем Константина (под словом: письма ученый историк, кажется, понимает все документы, на челе которых стоит имя Константина, как автора), которые лучше, чем все прочее, что мы знаем о нем, дают понимать личность этого государя и круг его религиозных идей»¹¹¹.

II. Продолжатели Евсевия V века (Сократ, Созомен и Феодорит).

Глава четвертая.

Общие сведения о них. – Кроме Евсевия были ли историки, писавшие историю первых 3-х веков? – Какие времена описывают Сократ, Созомен и Феодорит? – Сходство и еще большее различия между Евсевием и его продолжателями. – Эти последние «разнились от Евсевия в равной мере и одинаковых отношениях, сходясь таким образом, друг с другом». – Прочие черты сходства между Евсевиевыми продолжателями. Общие для Сократа, Созомена и Феодорита источники: Евсевиева «Жизнь Константина», критическое отношение к ней одного из продолжателей Евсевия; «Церковная История» Руфина, сведения о ней, достоинства ее и недостатки, – с какой степенью осторожности и критицизма пользовались Руфином все и каждый из Евсевиевых продолжателей? – «Церковная История» Филосторгия: точное понятие о ней, – арианизм историка, – в каком отношении труды Сократа, Созомена и Феодорита находились к историческому сочинению арианина Филосторгия? – Недостатки Евсевиевых продолжателей в пользовании свято-отеческой литературой; – «собрание деяний соборных» арианского епископа Савина и критическое отношение тех-же продолжателей Евсевия к этому источнику. – Сравнение Сократа, Созомена и Феодорита с Евсевием по части принадлежащей им эрудиции.

Следующие за Евсевием греческие церковные историки не охотно решались повествовать о той эпохе и тех исторических происшествиях, которые описаны в «Церковной Истории» Евсевия, т. е. рассказывать историю первых трех веков. Причина этого явления была двоякая. Она заключалась с одной стороны в том, что позднейшие писатели-историки не имели в своем распоряжении такого богатства источников, каким пользовался Евсевий, как историк более ранний и находившийся в весьма благоприятных условиях при

составлении своего труда: как мы уже знаем, ему были доступны некоторые богатые библиотеки, да и сам он многое знал из эпохи первых трех веков по личным наблюдениям и еще живому преданию. С другой стороны указанную причину можно находить в том, что у Евсевиевых продолжателей дела историографии в общем оставался тот-же самый характер воззрений на историю, какой был у Евсевия, а с этой точки зрения изображение церковных событий в труд предшественника казалось вполне соответствующим предмету; поэтому они не представляли себе, что нового можно было бы сделать в сравнении с произведением Евсевия по части разъяснения истории древнейшей эпохи. Так как в общем взгляд на дело историка оставался тот-же самый, то не представлялось живого интереса в том, чтобы описанное уже время ставить предметом нового обследования, нового обзора и изложения. Этим однако же мы не хотим сказать, что эпоху первых трех веков не брался описывать ни один из ближайших продолжателей Евсевия по части церковной историографии. Известно, что двое греческих историков V-го века, Филипп Сидет и Созомен, в свое время брались за описание того-же первоначального периода церкви, какой описан был Евсевием; но эти труды не дошли до нас, да и едва-ли они были важны. Сочинение Филиппа Сидета¹¹² было не исключительно посвящено периоду первых трех веков; оно обнимало историю церкви до его времени (нач. V-го века), значит изложение периода первых трех веков было лишь частью его труда, а в целом его труд представлялся неудовлетворительным даже с точки зрения его современников. Что касается Созомена, то хотя сделанное им описание истории первых трех веков и было отдельным целым, но оно по всей вероятности было простым сокращением 10-ти книг истории Евсевия, причем у Созомена получилось всего две книги. Об этом сочинении не сохранилось ни малейших известий, как можно догадываться, потому именно, что оно было совсем лишним при существовании в наличности истории Евсевия.¹¹³ Таким образом, если мы хотим говорить о непосредственных продолжателях Евсевиева дела, то должны говорить о таких историках, которые описывали

период истории позднейший по сравнению со временами первого греческого историка.

В церковной историографии за Евсевием Памфилом следуют три церковных историка: Сократ Схоластик (т. е. адвокат по профессии), Эрмий Созомен (схоластик), Феодорит, епископ Кирский. Все они описывают одни и те же времена. Сократ в семи книгах излагает историю церкви от 306 до 439 года; Созомен в девяти книгах обнимает тот-же период, хотя и не вполне, именно от 323 до 423 года; Феодорит опять описывает то-же время – с 325 до 428 года. Т. е. все они равно описывают следующие царствования: Константина Великого (не от начала), его сыновей, Юлиана Отступника, Иовиана, Валентиниана с Валентом, Феодосия Великого и его сыновей – Аркадия и Гонория, и более или менее описывают, но не до конца – царствование Феодосия Младшего.¹¹⁴

Не все эти исторические труды дошли до нас в полном виде. Так церковная история Созомена сохранилась до нашего времени не в целом виде. Этот историк предположил описать и, можно утверждать, описал период церкви от Константина Великого до 439 года, но до нашего времени сохранилось сделанное им описание церковных дел лишь до 423 года, следовательно до нас не дошла часть истории Созомена, которая обхватывала 16 лет. Как была обширна та часть церковной истории Созомена, которая до нас не сохранилась, об этом делают довольно основательные догадки на следующих соображениях. Несомненно церковная история Созомена первоначально состояла из 9 книг. До нас тоже дошло девять книг Созомена, но последняя книга коротка и не закончена. Ясно, что конец девятой книги утрачен, но спрашивается: как много не сохранилось из девятой книги? Ответ на этот вопрос может быть дан удовлетворительно: первые восемь книг рассматриваемой истории по объему довольно равны между собою, теперешняя-же девятая книга Созомена на половину меньше каждой из первых восьми; отсюда получается вывод, что потеряно не меньше половины девятой книги¹¹⁵. Следует сделать еще небольшое замечание также и о тексте истории Сократа: в истории Сократа находим очень странное явление:

рассказ об отношениях св. Иоанна Златоуста к Севириану еписк. Гавальскому помещен в ней в двух редакциях (в кн. VI, в 11 и 22 главах), из которых в одной редакции эти отношения представлены жесткими, а в другой более мягкими. Происхождение этого явления не объяснено в науке.

Поименованные нами церковные историки – Сократ, Созомен и Феодорит, – имеют в своем изложении событий некоторые черты общие, принадлежащие трудам равно их всех, и черты, отличающие одного историка от другого. Поэтому мы имеем в виду указать, что общего имеют все эти историки в своем историческом мировоззрении, приемах, в своем изложении событий и в источниках и что характеристического, особенного труд каждого из них?

Итак, что общего имеют между собою эти историки? Все эти историки писали после знаменитого Евсевия, наметившего известные точки зрения на прошедшую историю церкви. Продолжатели его могли или вполне идти по его следам, или же отыскивать какие – либо новые пути по части историографии. Как же поступили они? Продолжатели Евсевия, имея в виду авторитет первого церковного историка, показывали желание быть и на деле продолжателями Евсевия, – и в духе и направлении, но им не удалось осуществить этого желания; по некоторым причинам, большею частью независящим от них, они остались позади Евсевия и не могли достигнуть того пьедестала, на какой поставил себя Евсевий. Между Евсевием и его ближайшими продолжателями, поименованными выше, оказывается большое расстояние. Прежде всего – Евсевий писал свою историю при более благоприятных исторических условиях. Он видел тяжкие гонения на христиан при последних языческих императорах, но он тоже видел конец страданий христиан, созерцал открытие новой эры в положении христианства с восшествием Константина Великого на престол Цезарей. Христиане теперь свободно вздохнули и достигли значительной мощи. Историк, описывая эти явления, должен был чувствовать, что теперь церковь прошла определенный период, что христианство из прежде презренного стало господствующим. Труд историка таким образом приобретал

законченность и полноту. Вообще историк в положении Евсевия видел, к чему направляются и даже пришли судьбы церковно – исторической жизни, и это делало его совершенно удовлетворенным в его историческом труде. Ничего такого не могло быть у историков – продолжателей Евсевия. Евсевий в заключительных книгах своей истории дает ясно понимать, что церковь и христиане, достигши того, что самый царский дом стал христианским и покровителем церкви, могли теперь в мире и благоденствии процветать. Евсевий имел много оснований предполагать, что в его время действительно наступает период мирного развития и преуспеяния христианской жизни. Но этот оптимизм Евсевия не мог быть принадлежностью его продолжателей по части истории. Вместо мира в церкви – после Евсевия, да тоже и при самом еще Евсевии – появились несогласия и споры, вместо покровителей церкви на троне императорском появлялись такие лица, как Юлиан и жестокий арианин Валент; ереси нарождались с такою быстротою, что церковь, еще не успев покончить борьбы с одним врагом, должна была вступать в борьбу с другим и т. д. Вместо историков, описывающих картины светлой и радостной жизни христиан, продолжателям Евсевия пришлось быть описателями церковных споров, еретических движений и беспорядков, даже гонений на христиан и в особенности на православных. Естественно, что при таких условиях, труды их по сравнению с историей Евсевия монотонны и возбуждают лишь относительный интерес. Ни сами историки, ни читатели их не видят, куда, к каким целям направляется церковно – историческая жизнь. За каждым, большею частью кратким периодом некоторого спокойствия начинаются снова волнения и разделения. Поэтому исторические труды продолжателей Евсевия имеют как бы отрывочный характер. Пусть данный историк остановился и положил перо, но читатель не может дать себе ясного отчета в том, идет – ли история христианства от *силы к силе*. Историческая жизнь, как видно из повествования историка, переживает известный процесс развития, но как он, этот процесс, закончится, этого не знает и сам историк, даже и относительно. В некотором смысле можно

сказать: история Евсевия есть цельный исторический труд, а труды его продолжателей суть только части, незаконченные части целого.

Церковная история Евсевия, рассматривая историю человечества в христианские времена, с высших религиозных точек зрения, носила на себе отпечаток библейской грандиозности и заключала в себе назидательный элемент. Нельзя того – же находить в трудах его продолжателей. Это зависело от разных обстоятельств. Прежде всего на долю Евсевия выпало описание такого периода истории христианства, который представлял собою величественное зрелище. Если этот историк и не изображал величайшего факта – пришествия в мир Сына Божия и необычайного явления – проповеди апостольской, но за то он говорит о том, как христианство, презираемое гордым Римом и философским Еллинизмом, одерживает одна – кожу победу над целым миром; рассказывает он и о том, как могущественный Рим, употребив все средства борьбы с христианством, наконец, признал себя побежденным проповедью религии, вышедшей из Иудеи; словом, Евсевий видел и описывал дивную картину полного перерождения мира под действием нового учения. Евсевий описал, как малое горчичное зерно развилось в великое дерево. У продолжателей Евсевия не было и не могло быть подобного – же объекта исторического повествования. Четвертый век, который они все описывали, не смотря на то, что он ознаменован такими явлениями, как I-й и II-й вселенские соборы, был веком нескончаемых споров и разделений. Величие IV-го века невольно для них затенялось отрицательными явлениями, характеризующими церковную жизнь этой эпохи. Все они – далее – пережили и развитие несторианства и время III вселенского собора – но и это не могло давать им материала для таких-же картин, какие оставил нам Евсевий: несторианство и борьба с ним очень сильно напоминают собою арианство с теми смутами, какие были вызваны им в церкви. Не даром у одного из рассматриваемых нами историков встречается даже мысль, что «когда воцарится мир (в церкви), желающие писать историю не будут иметь

предмета» (Сократ, VII, 48). Эти историки, очевидно, считают себя (в отличие от Евсевия) описателями смутной эпохи церкви. Это раз. Затем, все вышепоименованные продолжатели Евсевия наполовину были современниками тех событий, какие они описывали, но описатель современник не может быть в собственном смысле историком, а лишь летописцем, т. е. он не может подвести итоги описываемого им, он не видит еще конца процесса, не может определить всей важности результатов, вырабатываемых этим процессом, а потому бывает не в состоянии оценивать этого времени с высших исторических точек зрения в духе Евсевиева религиозного прагматизма. Было еще одно обстоятельство, которое мешало продолжателям Евсевия следовать примеру этого историка. Все они отличались такими личными симпатиями и антипатиями, которые естественно суживали их кругозор, заставляли их воздерживаться от более глубокой оценки явлений, так как в этом случае они могли стать в противоречие с личными симпатиями. Сократ и Созомен более или менее сочувствовали новацианскому заблуждению и обществу Новациан; Феодорит в течение значительной части своей жизни оставался приверженцем несторианского заблуждения. Это конечно суживало их кругозор. Они не могли быть писателями с широкими взглядами, быть способными оценивать совокупность явлений по их действительному достоинству. Это в особенности ясно отразилось на Феодорите. Не смотря на то, что он писал свою историю в самом конце сороковых годов V-го века, он довел свое повествование лишь до времени смерти Феодора Мопсуестского, известного предтечи Несториева (до 428 г.)¹¹⁶ и остановился на рубеже, разделяющем эпоху донесторианскую от несторианской. Уже сам Евсевш показал, что личные узкие симпатии и антипатии вредно отражаются на историческом мировоззрении писателя – разумею труд Евсевия: «Жизнь Константина». Евсевий не чужд был склонности к арианству, а потому не мог и не хотел надлежащим образом ценить ни деятельности 1-го всел. собора, ни деятельности св. Афанасия. Нужно-ли говорить о том, что без оценки деятельности Никейского собора и св. Афанасия невозможно понять всего

движения арианского и в ярком свете представлять величие и значение борьбы церкви IV-го века со врагами истины? Вот те причины и обстоятельства, которые не дали возможности продолжателям Евсевия достигнуть той высоты мирозерцания, на какую стал отец «церковной истории» в этом именно своем труде, посвященном истории первых трех веков.

Правда, у продолжателей Евсевия было желание, как мы сказали, стать подражателями его и в духе и в направлении, но это далеко не осуществилось. Так, например, Созомен хочет смотреть с точки зрения Евсевия на борьбу церковного учения с ересями в мире христианском. Он говорит: «учение католической церкви тогда открывается во всей своей чистоте, когда будет показано, что на него были нападки со стороны врагов, но что оно, поскольку Бог посылал ему победу, всегда приобретало силу, какую оно имело издревле, и все церкви и все народы приводило к истине» (I, 1 fin.). Такое же воззрение можно встречать и у других продолжателей Евсевия, хотя у них оно и не выражается так определенно, как у Созомена. Но у рассматриваемых нами историков V-го века подобные представления остаются только на словах, а к делу историка не прилагаются. Так кончается их стремление подражать Евсевию во взгляде на историю догмы. Дальше идут они, подражая Евсевию в других отношениях.

Известно, что Евсевий рассматривает счастье одних царствований и несчастье других в связи с тем – послужили-ли они с точки зрения Промысла ко благу людей и в частности народа христианского. Это воззрение тоже перенимают у Евсевия продолжатели этого историка и пытаются, хотя и не без оговорок¹¹⁷, приложить его к уяснению истории описываемого ими времени. Но у них указанное воззрение теряет тот отпечаток библейского величия, какой оно имело у Евсевия. Воззрение это не проводится, как руководящая нить, чрез историю, а просто припоминается и указывается читателю при отдельных, частных, нередко совсем непоучительных случаях. Вообще разбираемое воззрение Евсевия продолжатели его прилагают к историческим явлениям чисто механически.

Представим несколько примеров. Так, по суждению Созомена, необыкновенный град падавший во многих местах, величиною с камни, и сильнейшее землетрясение, которым разрушены города и особенно Никея, были ниспосланы Богом за то, по мнению историка, что император Валент гнал христиан православных (Соз. VI, 10, см. Сокр. IV, 11). Вот один из тех выводов, какие делает Созомен из усвоенного им воззрения. Такого и подобного вывода Евсевий не сделал-бы. Представленный сейчас вывод Созомена не есть заключение историка, обобщающая ряд наблюдений и фактов, а субъективное примышление, не имеющее под собою причинной основы. Еще более неудачные приложения делает из вышеуказанного воззрения историк Сократ. Рассказав о том, что император Валент приказал захватить семьдесят лиц духовного сана, православных по исповеданию, и тайно предать их мучительной смерти, этот историк затем замечает: «многие говорят, что это не осталось без наказания; ибо во Фригии вскоре наступил великий голод, так что не малому числу из этой страны пришлось на время выезжать и бежать в Константинополь и другие страны (IV, 16)». Или возьмем другой пример из той-же истории Сократа. «Царю Феодосию (Младшему) за его кротость, говорит историк, Провидение Божие даровало очень много милостей, из которых одна следующая». И затем идет рассказ, из которого видно: то, что историк называет «милостью Божией», представляет собою не более, как самый обыкновенный случай. Историк говорит: у Феодосия Младшего была дочь, за которую посватался западный император Валентиниан III. Феодосий предложил было совершить брак где – нибудь на границах двух империй – Восточной и Западной, – но Валентиниан известил, чтобы будущий тесть его не беспокоился, так как он сам, Валентиниан, придет в Константинополь для совершения брака. «Таково счастливое событие», заключает свой рассказ Сократ (VII, 43 – 44). Подобного – же рода рассуждения можно находить и у Феодорита.

И так мы видим, что хотя Сократ, Созомен и Феодорит в общем держались тех же церковно-исторических точек зрения,

какие намечены были Евсевием, но в тоже время они значительно и разнились от него в применении этих точек зрения к их историографическому делу. Они разнились от Евсевия в равной мере и одинаковых отношениях, сходясь таким образом друг с другом. Это черта общая трудам трех изучаемых историков.

Сходятся Сократ, Созомен и Феодорит между собою и в некоторых других отношениях. В их трудах материал церковно-исторический излагается в смешении с элементами, имеющими мало прикосновения к предмету. С тех пор, как христианство сделалось религией господствующею, а церковь и государство вступили в связь между собою, события церковно – исторические естественно сплетаются с политической историей империи. Поэтому, церковно-историческое и политическое чередуются одно за другим и в сочинениях церковных историков – Сократа, Созомена и Феодорита. Такое применение политического элемента к церковно – историческому в их трудах названные историки старались объяснить для читателя и таким образом помирить его с этим явлением. Так Сократ говорит: «в своей истории мы по местам рассказываем и об императорах, потому что с тех пор, как от них начали зависеть дела церковные, по их воле бывали и бывают например великие соборы» (кн. V, предислов.). При этом тот же историк, поясняя свою мысль, пишет: «взявшись писать церковную историю, мы вносим в нее рассказы о войнах (и других смятениях). Это делаем мы по многим причинам. Во-первых для того, чтобы все-таки дать понятие и о таких событиях; во-вторых для того, чтобы не наскучить читателю повествованием об одних спорах епископов и их взаимных подвигах; и наконец для того, чтобы показать, как во времена гражданских смятений будто по какому-то соотношению приходила в смятение и церковь. В самом деле, кто внимателен, замечает он, тот увидит, что несчастья общественные и бедствия церковные усиливались одновременно и найдет, что они или в одно и тоже время появлялись или одни за другими следовали, так что иногда волнениям гражданским предшествовали бедствия церковные, а иногда наоборот» (ibid.). Такие объяснения, такое

мотивирование, почему церковные историки продолжатели Евсевия отводят большее или меньшее место политическому элементу в их повествованиях, ни мало однако же не оправдывает их; потому что нередко они пестрят свои произведения рассказами о таких событиях, которые не стоят ни в какой связи с церковной историей. Сам Сократ, который берется оправдываться пред читателем в том, что он иногда вносить граждански материал в свою историю наравне с церковно – историческим, сам он не мене других повинен в неумении держаться середины в данном случае. Например, у него встречается рассказ о скороходе Палладии (VII, 19). Вообще можно сказать, что они набирали содержание для своих произведений, мало задумываясь над вопросом: зачем помещают они это или то в своих историях?

Есть еще одна общая черта, принадлежащая всем поименованным историкам – Сократу, Созомену и Феодориту. Разумею большее или меньшее внимание, с каким они следят за историей монашества, чего еще не видим в сочинении Евсевия: «Жизнь Константина». С тех пор, как прекратились в римской империи гонения на христиан, у историков не находилось такого материала для рассказов о героических подвигах в церкви христианской, каковой материал раньше давала история мученичества (исключение представляет собственно царствование одного Юлиана), но взамен того богатое содержание для рассказов подобного же героического характера доставляла жизнь монашеская – это явление столь новое и оригинальное. С тем же самым вниманием, с каким Евсевий передает различные подробности о страданиях мучеников, продолжатели его останавливаются на событиях из жизни того или другого подвижника пустынь. Например Созомен прямо говорит: «дело церковной истории упомянуть и о том, какие были отцы и учредители монашества и кто составляет ряд славнейших их преемников; из этого будете видно, что мы не неблагодарны к ним и не забыли их добродетелей» (I, 1 ad fin.). Для историков, продолжателей Евсевия, подвижники монашества являлись такими – же страстотерпцами и мучениками, как и древние исповедники; и они, историки, имели

право смотреть так на этот новый предмет повествования: там и здесь имеет место борьба на жизнь и на смерть, хотя это и борьба не совсем одинакового характера; там она более со внешними врагами, здесь со внутренними, там она открытие, здесь сокровеннее, но интерес и смысл той и другой борьбы оставались одинаковы для церковных историков.¹¹⁸

Переходим к обзору источников, которыми одинаково пользовались один, другой и третий из преждеуказанных нами церковных историков. Общими для них источниками были, как некоторый церковно исторические сочинения, так и некоторые из произведений церковной литературы.

Сократ, Созомен и Феодорит в значительной мере пользовались как источником для своих трудов церковно-историческим сочинением *Евсевия*: «Жизнь Константина» Великого. Сократ пользуется этим сочинением в I книге своей истории, Созомен в I и II книгах, а Феодорит в одной I-ой книге¹¹⁹. Но из числа всех этих трех историков определенное суждение о труд Евсевия: «Жизнь Константина», как источнике для церковной истории, находим лишь у одного Сократа. Этим трудом Евсевия Сократ заметно недоволен. Недоволен же этот историк произведением Евсевия по двоякой причине: во-первых потому, что в нем больше красноречивого панегиризма, чем точности в изложении событий; во-вторых потому, что он находит у Евсевия очень не мало умышленных умолчаний, т. е. ставить в упрек своему предшественнику сокрытие фактов, более или менее характеризующих эпоху. Приводим собственные слова Сократа: «описывая жизнь Константина, Евсевий упоминает и об Арии, но только мимоходом, ибо в своем сочинении, как похвальном слове, он заботится более о похвалах царю и торжественности речи, чем о точном раскрытии событий» (I; 1). При другом случае, сообщив сведения о разговоре Константина Великого во время Никейского собора с новацианским епископом Акесием, приглашенным будто бы для заседания на этом собор, – о разговоре, в котором Акесий разъяснил, в чем состоит учение новациан, а Константин остроумно опровергал новацианскую доктрину, Сократ замечает: «об этом не упомянул ни Евсевий Памфил, ни другой кто.

Догадываюсь, прибавляет Сократ, что умолчавшие об этом обстоятельстве находились в тех же условиях, в каких находятся многие писатели истории, т. е. они часто делают пропуски либо по неудовольствию к кому – нибудь, либо по благорасположению» (I, 10)¹²⁰. Из связи речи видно, что упрек этот всею тяжестью, по намерению Сократа, падает не на кого другого, как именно на Евсевия. Сократ недоволен Евсевием еще в том отношении, что, описывая времена после Никейского собора, он хотя и не молчит о спорах и разногласиях, тогда возникших, но умышленно не разъясняет, от чего зависало это явление. Критик пишет: «Евсевий говорит, что после собора Никейского Египтяне (Александрийцы) затеяли междоусобную войну, а причины не приводит; потому то, прибавляет критик, и называют его двуязычным». Впрочем эти последние слова Сократ, провидимому, выражает не столько от своего лица, сколько от лица других (I, 23). В своей истории, в предисловии к шестой книге, этот же историк пишет: «в предшествующих пяти книгах... по возможности написана церковная история от времен Константина. Хотя мы и кончили, однако не могли написать всего того, что высказано древними историками, которые, как подумаешь, умели распространять и сокращать (складывать) происшествия». Едвали можно сомневаться в том, что здесь выражается отзыв, между прочим, и об Евсевии с его сочинением: «Жизнь Константина», написанным в тоне далеко не беспристрастном.

Другим сочинением, которым, как источником, равно пользовались Сократ, Созомен и Феодорит, была «церковная история» (Ecclesiastica Historia) латинского писателя *Руфина*, издавшего свой труд в самом начале V-го века. Скажем несколько подробнее об этом латинском источнике продолжателей Евсевия.

Церковная история Руфина, в одиннадцати книгах, есть частью перевод из Евсевия, частью самостоятельный труд, написанный по образцу церковной истории Евсевия. Выдавая в свет свою историю, Руфин далеко не руководился в этом случае какими – либо научными целями, он не был историком по призванию, его историческое сочинение своим

существованием одолжено простому случаю. Из истории жизни Руфина видно, что инициатива этого труда принадлежала аквилейскому епископу Хромацию, пресвитером в ведомстве которого и состоял Руфин. Хромаций же не имел в виду интересов научного знания, а хотел доставить изданием истории лишь назидательное чтение. Руфин говорит, что на Италию случилось нападение вождя готов Алариха. Италия представляла собой вид страшного опустошения. Поэтому епископ Аквилейский ради утешения несчастных жителей страны и приказал Руфину заняться составлением истории, дабы, замечает Руфин, душа читающих историю, углубляясь в дела давноминувшие, могла забывать о том, что случилось недавно» ¹²¹, т. е. о бедствиях от Алариха. Отсюда видно, что Руфин не был историком по призванию, а историком, так сказать, ради послушания. История Руфина появилась около 402 года.

Мы сказали, что Руфинова история состоит из 11 – ти книг. Девять из этих книг составляют перевод из Евсевия, а две остальные – самостоятельное произведение Руфинова пера. В первых 9 книгах Руфин поместил в латинском перевод сочинение Евсевия «Церковная история». Переводчик впрочем не ограничивался в данном случае простым переводом, но сделал некоторые изменения. Так, прежде всего Евсевиева история в 10 книгах у него составила только девять книг. Это зависало от того, что Руфин нашел, что 10 – ая книга Евсевия наполнена эпизодами и отступлениями, мало имеющими отношения к общей истории, и потому он большую часть этой книги опустил в перевод, присоединив остальное из десятой книги к девятой книге своего перевода. Кое что в этих первых 9 книгах Руфин прибавил к Евсевиевой истории. Именно он прибавил рассказы о чудесах св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, о которых не говорит Евсевий; прибавил сказание об откровениях свыше Александру епископу Иерусалимскому. Кроме этих изменений Руфин позволил себе и другие; в некоторых случаях он позволил себе переставить при переводе по своему главы в 6-ой и 7 книгах Евсевиевой истории.

Гораздо более интереса – конечно, сравнительно, – представляют самостоятельно составленные Руфином, по подражанию Евсевию, последние две книги его истории: 10 и 11. В них изложена история церкви за довольно длинный период времени – почти от начала арианства, т.-е. 20 года царствования Константина Великого до смерти Феодосия Великого, или от 324 до 395 года.

Метод церковно-исторического построения, насколько он выразился в 10 и 11 книгах Руфина, не представляет нового. Руфин до мелочей послушно идет по той дороге, которая проложена авторитетным Евсевием. У Руфина, как и у Евсевия, рассказ о внешних событиях господствует над рассказом о внутренних, он так же следит за преемством епископов в важнейших церквях, посвящая этому вопросу отдельные главы, он так же, как и Евсевий (в «Жизни Константина») подробно говорить о разрушении языческих храмов, в особенности Феодосием Великим; и наконец Руфин, как Евсевий, имеет в своей истории религиозного героя. Чем был для Евсевия Константин, тем делается для Руфина Феодосий Великий: он в самых светлых красках описывает добродетели и религиозность этого государя¹²². Феодосий, по его рассказу, в некоторых случаях, как и Константин у Евсевия, руководится откровениями, передаваемыми ему через богобоязненных людей (от монаха Иоанна)¹²³; война и победа Феодосия над узурпатором императорской власти Евгением напоминают собою в рассказе Руфина войну и победу Константина над Ликинием, как это рассказано Евсевием.¹²⁴

Таковы приемы Руфина, как историка. В этом отношении трудно находить у него что-либо новое в сравнении с Евсевием. Но это не лишает значения историю Руфина. По своему содержанию она остается полезным пособием для историка, тем более, что она обнимает довольно длинный период церковной жизни от середины царствования Константина до смерти Феодосия, период, никем раньше Руфина не описанный.

В самом описании царствования Константина у Руфина есть особенности, на которых стоит остановиться вниманием. Ибо многое, что касается эпохи Константина и церковных событий

этого царствования, Руфин передает иначе или полнее, чем как делает это Евсевий в его «Жизни Константина». И эти различия от Евсевия нередко служат положительно к выгоде науки. Руфин много лучше Евсевия, когда латинский историк говорить об Арии и арианстве. Евсевий частью как сам человек арианствующий, частью как выпененный панегирист эпохи Константина, хотел, сколько можно, уменьшить в своем повествовании значение раздоров арианских; Руфин, напротив, рассказывает дело беспристрастнее, Евсевий не дает никаких данных для характеристики Ария, умалчивает о сущности его учения, и все происхождение воззрений арианских низводит к зависти, проникшей в недра церкви и поссорившей епископов, – под предлогом догматов (Ж. К. II, 16). Очевидно, подобный рассказ Евсевия нимало не разъясняет дела. Иначе у Руфина: в немногих словах этот историк дает большее понятие об Арие, чем Евсевий на многих широковежательных страницах, посвященных эпохе арианства¹²⁵ Далее, нисколько не умаляя достоинства отцов собора Никейского, Руфин передает повесть о том, как епископы эти, имея взаимные распри, обращались к Константину со многими жалобами и просьбами и как потом Константин собрав всех епископов к себе, сжег их жалобные друг на друга грамоты.¹²⁶ Далее Евсевий не сообщает данных для суждения о том, что происходило на соборе Никейском, не дает сведений о том, как и при каких условиях низвержен на соборе Арий. Прикрываясь громкими фразами, по отношению к этому предмету, он говорит только, что «сначала сделано было с той и другой стороны множество возражений», но что потом царь без затруднения «согласил мнения всех касательно спорных предметов» (Ж. К. III, 13). Совершенно в другом свете представляется дело у Руфину: он ясно отличает на соборе партию Ария и сторонников православия, дает определенно знать, кто именно поддерживал сторону еретика, указывает, что только после многих и долгих споров выяснилась истина, что не все пришли к единению, а именно 17 епископов до последней крайности защищали Ария и если большинство из них (11) и отступились после, то только по виду, а не на самом деле¹²⁷ и проч. Вообще история первоначального арианства у

рассматриваемого историка принимает совсем другой вид, чем у Евсевия.¹²⁸ Руфин здесь был точнее и правдивее Евсевия, как свидетельствует об этом доверие, с каким принято было сказание Руфина продолжателями Евсевия по части греческой историографии. – У Руфина находим новую по сравнению с Евсевием редакцию рассказа о том, что обретено было в царствование Константина при раскопках места, где по преданию была пещера гроба Господня¹²⁹. Разница в этих рассказах так велика, что возникает в науке вопрос, как сложилось сказание Руфина, но точного ответа на этот вопрос еще не дано.¹³⁰

Таким образом мы видим, что Руфин, излагая историю царствования Константина в церковном отношении, некоторые из рассказанных Евсевиевых фактов передает иначе по сравнению с предшественником. В подобных случаях исследователи, и древние и новые поставляются в необходимость советоваться с латинским историком при изучении эпохи Константина. И это тем более, что у Руфина находится не мало и таких фактов из того – же царствования, о которых совсем не говорит Евсевий. В этом случае Руфин является писателем – пополнителем в отношении к историческим трудам Евсевия. Таковы рассказы его о философе и диалектике, посрамленном отцами Никейскими и обращенном в христианство, о епископе Спиридоне, бывшем на Никейском соборе, о смерти Ария, об обращении в христианство Иберийцев (Грузии) и Индийцев (Индостана).¹³¹ Все эти факты получили большое значение в позднейшей историографии.

Что касается исторического повествования Руфина о церковных событиях из времен от смерти Константина до смерти Феодосия Великого, то с одной стороны, оно заслуживает полного внимания в науке (так как об этих событиях он повествует первый из церковных историков); но с другой стороны показания его не очень авторитетны, данные его шатки. В этом последнем отношении можно указать на следующее: во-первых наукою доказано, как много ошибок вкралось в его историю; так по Руфину смерть Ария случилась не при Константине, как действительно было, а при

Констанции¹³²; собор Тирский, осудивший Афанасия Великого, по Руфину¹³³, тоже был при Констанции, тогда как он был при Константине. Равно и исторические данные относительно жизни Афанасия большею частью перемешаны. Напр., Руфин рассказывает, что будто после собора Тирского Афанасий скрылся в пустой колодезь и там прожил целых шесть лет¹³⁴, но это неверно: Афанасий после собора Тирского был сослан в Галлию, а басня о пребывании Афанасия в колодце возникла у Руфина из того, что Афанасий действительно в царствование Валента скрывался в гробнице своего отца, но не в продолжение шести лет, а в продолжение четырех месяцев. Очевидно, Руфин перемешал факты. Во – вторых, рассказы Руфина в рассматриваемой части потому мало заслуживают исторической веры, что, по его собственным словам, они составлены нередко на основании преданий предков (*ex majorum traditionibus*)¹³⁵, т. -е. на основами слухов, и ему не доставало компетентных документов. Таким образом, история Руфина не высока по своим достоинствам и много ниже греческих церковно – исторических трудов древности. Но вообще Руфин, как историк – свидетель до известной степени не лишен значения, потому что он был хорошо знаком не только с Западом своего времени, но и с Востоком, много изучил греческих сочинений церковных, долго жил в Египте, долго оставался в Палестине, был в Едессе. Руфин, например, был свидетелем гонения, которое при императоре Валенте последовало на исповедников Никейского вероучения в Египте и описал это гонение. – Сочинение Руфина в начала V – го века было переведено на греческий язык Геласием, епископом Кизическим.

Все, не раз упомянутые, продолжатели Евсевия – Сократ¹³⁶ Созомен¹³⁷ и Феодорит¹³⁸ – пользовались историей Руфина, но не с одинаковою осторожностью и разборчивою критикую. С наибольшею разборчивостью относился к труду Руфина Сократ, – с наименьшею Феодорит. Сократ в своей истории рассказывает о себе, что он сначала составил было на основании Руфина первые две книги своего труда, содержащие описание царствования Константина и его сыновей. Но потом

ему пришлось снова обработать эти начальные книги его истории, так как труд Руфина оказался исполненным погрешностей и написанным по догадкам. А это удалось узнать Сократу чрез сопоставление рассказов Руфина с сказаниями, заключающимися в творениях Афанасия Великого. Переделав две книги своей истории, Сократ, как он сам замечает, удержал в своем труд из Руфиновой истории только то, что оказалось исторически верным и сообразным с документами (Сократ, Предисл. ко II книге). Руфин является в особенности слаб по части хронологии. На этот недостаток не обратил должного внимания другой историк, пользовавшийся, подобно Сократу, Руфином – именно Феодорит¹³⁹. Все историки греческие V – го века, будучи знакомы с Руфином, извлекли из этого знакомства не малую пользу. Руфин дал им возможность беспристрастнее отнестись к эпохе Константина Великого, столь высоко поставленной Евсевием, и понять недостатки и ошибки Евсевиева изображения той же эпохи. Влияние Руфина в этом отношении едва-ли можно отрицать. С другой стороны нельзя не видеть, что иногда влияние Руфина на продолжателей Евсевия простиралось дальше надлежащих пределов. Так рассматриваемые историки, говоря об открытиях, сделанных во дни Константина в Иерусалиме и имевших отношение к евангельской истории, с замечательным единодушием заимствуют сказание об этом факте из истории Руфина, отдавая в этом случае предпочтение свидетельству латинского историка, более позднего, пред Евсевием, современником события. Еще можно указать на то, что они со слов Руфина рассказывают об обращении Иберийцев и Индийцев, не принимая на себя труда критически оценивать источник, откуда ими заимствуются в данном случае эти сведения и т. д.

Все трое, изучаемые нами, историки – Сократ, Созомен и Феодорит – имели у себя под руками в качестве источника церковную историю греческого писателя *Филосторгия*. Об отношениях указанных историков к сочинению Филосторгия мы скажем несколько подробнее, так как эти отношения вызывают некоторого рода недоуменные вопросы в современной западной литературе. Дело в том, что сочинение Филосторгия есть

сочинение исключительное по своему характеру и даже соблазнительное. О Филосторгии нам не придется говорить впоследствии, поэтому сообщим здесь нужнейшие сведения об этом историке и затем уже займемся интересующим нас вопросом об отношении трудов Сократа, Созомена и Феодорита к сочинению Филосторгия.

Филосторгий в некотором смысле может быть назван продолжателем Евсевия с большим правом, чем Сократ, Созомен и Феодорит. Он жил несколько раньше этих историков и издал свою историю в свет прежде, чем сделали то же самое упомянутые историки. Он начинает свое историческое сочинение с того времени, до какого довел свою «Церковную Историю» Евсевий – со середины царствования Константина – и простирает свое повествование до половины царствования Феодосия Младшего, до 425 года, с тем существенным различием от других продолжателей Евсевия, что он был писателем не православным, а арианским, – с каковой точки зрения и рассматривает Филосторгий события описанного им времени.

История Филосторгия в полном и подлинном своем виде не дошла до нас. Мы имеем только сделанное из неё сокращение патриарха Фотия¹⁴⁰. История эта самим Филосторгием разделена на 12 книг, начальные буквы которых, если их соединить в одно слово – акростих, образовали имя самого писателя: φιλοστόργιος.

Кто был Филосторгий по своему общественному положению – неизвестно. Не видно, чтобы он был лицом духовным. На основании его истории можно догадываться, что он был достаточно образован. Он имел сведения из области философии, наук естественных, географии, поэзии, медицины, математики, – вообще из всего, с чем должен быть знаком тогдашний ученый человек. В частности он близко знал сочинения писателей древних – Иосифа Флавия, Филона, и более новых – Евсевия Кесарийского, философа Порфирия, Мефодия Патарского, Василия Великого, Григория Богослова, еретиков: Астерия, Аполлинария, Евномия¹⁴¹.

Главное отличие его истории от трудов других продолжателей Евсевия, заключается, как мы сказали, в том, что она написана в духе арианском. Цель его истории показать, что арианское учение о Сыне Божиим есть будто бы древнейшее, а что православное учение о том же предмете более позднего происхождения, и вдобавок, что православная церковь с самого начала склонна была к новшествам и разделениям. Нужно думать, что сам Филосторгий принадлежал к одной из крайних партий арианского направления. Об этом можно догадываться на том основании, что, упоминая в своей истории об Евномии, он обыкновенно превозносит его похвалами. Впрочем у Филосторгия нет недостатка в похвалах и другим главнейшим деятелям арианства. Он превозносит также Евсевия Никомидийского (кн. I, 9)¹⁴² и других. Так Секунда Птолемаидского, одного из первоначальных ариан, Филосторгий выставляет способным к пророчествованию (I, 10); арианин Аэций посредством видения получает для себя, по словам историка – подкрепление и уверенность, что «сообщенная ему – мудрость отныне будет неодолима» (III, 15); арианин Агапит Синпадский, по сказанию Филосторгия, славился чудесами, исцелял недуги и даже воскрешал мертвых (II, 8). Как приверженец арианства, Филосторгий рассказывает историю Ария и соприкосновенных с ним событий не так, как другие писатели. Православных он старается унижить и рассказывает о них не мало такого, что должно было выставлять их в невыгодном свете. По его словам, Константин Великий умер от яда, приготовленного ему братьями (II, 16). Об Афанасии Великом говорит, что он насильственно, посредством различных интриг, завладел Александрийской архиепископской кафедрой; что постановление его в архипастыри совершилось вопреки желаний Александрийской Церкви (II, 11). Говорит, что Василий Великий и Григорий Богослов стояли по своему знанию Свящ. Писания ниже Аполлинария, и о Василии прибавляет, что когда Евномий написал пять книг против него, то, прочитав первую из них, Василий с отчаяния умер (VIII. 11 – 12). В том же роде были сказания Филосторгия и везде, где он говорит о симпатичном для него арианстве и ненавистном православии. Поэтому Фотий

часто обличает его во лжи и сплетении басен. «История его, говорить Фотий, есть похвальное слово еретикам, а в отношении к православным она более клевета, чем история»¹⁴³ и обзывает его «нечестивым», «безумным», «нечестивым орудием лжи», «любителем лжи», и иронически, переделывая его имя, называет его Кокасторгием.

Сочинение Филосторгия важно в том отношении, что оно сообщает много полезных сведений касательно Антиохийской христианской школы IV и V веков. У Филосторгия ясно можно различать, кто были приверженцами этой школы и куда направлялись стремления ея. У него также много сведений касательно некоторых выдающихся представителей арианства, напр. Аэция. Филосторгий с новой стороны освещает арианское движение, ясно давая понять, что это было направление рационалистическое, пренебрежительно относившееся к монашеству (XI, 5), не верившее в приснодевство Богородицы (ариане допускали, что Она имела детей от Иосифа по рождении Христа (VI, 12), не сочувствовавшее и чуждавшееся почитания икон (II, 17; VII, 3) и проч.

В иных отношениях Филосторгий совершенно сходится с другими церковными историками древности. Так, хотя он и не признает достоинств Феодосия Великого, конечно потому, что этот император был поборником православия и противником ариан, однако он полагает, что благополучие его царствования было наградой за его ревность к разрушению языческих храмов (XI, 2). Равным образом он строго порицает различные мнения как современных ему, так и прежних еретиков, разумеется за исключением ариан, и весьма неодобрительно отзываясь о Юлиане Отступнике¹⁴⁴. В числе источников церковной истории Филосторгия видное место занимают языческие историки Евномий, Олимпиадор, Аммиан¹⁴⁵.

Впрочем следует оговориться, что правильное и полное понятие о церковной истории Филосторгия трудновато составить по тому ея сокращению, какое сохранилось в трудах патриарха Фотия. Ибо это сокращение, по всему видно, было составлено наскоро и без особенного старания внести в него лишь то, что представлялось бы наиболее важным. По крайней мере

несомненно, что в свое сокращение истории Филосторгия Фотий внес много такого из этой истории, чего отнюдь не следовало бы выписывать из неё. К чему, например, Фотий приводит сведения из Филосторгия о том, что река Нил берет начало в раю, что затем она уходит под землю, где и течет под Чермным морем, пока снова не является поверх суши в виде известной Египетской реки? (III, 10). К чему было повторять рассказ Филосторгия о том, что сфинкс из породы обезьян, имеет женские сосцы? (III, 11). Или: что один карлик египтянин был так мал ростом, что походил на куропатку, почему его будто бы и сажали в клетку с этими птицами? (X, 11). Вместо этих диковинных рассказов Фотий с большою пользою для потомства мог бы взять из истории Филосторгия что-либо другое, посерьезнее и поважнее. Во всяком случае наука обязана сохранением церковной истории Филосторгия, хотя и не в полном виде, все таки Фотию, и за это нельзя не быть благодарным этому любителю богословской науки IX века, так как это сочинение дает ценный материал для характеристики арианских и вообще религиозных партий IV века.

Обращаемся к вопросу, наиболее интересующему нас в настоящую минуту: в каком отношении труды Сократа, Созомена и Феодорита находятся к историческому труду их предшественника Филосторгия? До последнего времени самого вопроса об этом не существовало, так как не подозревали возможности литературной зависимости древних православных историков от арианского. Немецкий ученый Гольцгаузен в своем сочинении: *De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus usi sunt*, выданном в первой половине текущего столетия, перечисляя источники, какими пользовались Сократ, Созомен и Феодорит, совсем не упоминает в числе их источников произведение Филосторгия. Лишь в 1884 году один светский немецкий историк – Иееп. (имя, совсем неизвестное в богословской литературе) занялся любопытным вопросом об отношении Сократа и его сотоварищей к Филосторгию, и пришел к тому основательно доказанному заключению, что не только Сократ и Созомен, – миряне, и притом не отличавшиеся богословскою проницательностью, но и епископ Феодорит,

черпали многие исторические сведения из сочинения этого арианского писателя и ни мало не сумнясь вносили их в свои исторические труды. О Сократе указанный немецкий исследователь замечает, что и по многим существенным историческим вопросам этот историк берет сведения из Филосторгия – и приводит на это длинный ряд доказательств¹⁴⁶. По отношению к Созомену для того же немецкого ученого вопрос тоже решенный, что и этот историк шел по стопам Сократа.¹⁴⁷ Тоже самое исследователь утверждает и о Феодорите, приводя доказательства, против которых трудно спорить; при этом вышеупомянутый ученый указывает такие случаи, когда Феодорит, пользуясь данным источником, будто бы искажает известия подлинника, частью сознательно, частью бессознательно¹⁴⁸.

Нельзя не заметить, что исследование немецкого ученого Иеэпа по указанному вопросу очень любопытно и проливает новый свет на развитие древне – церковной исторической литературы. Возликовал и сам исследователь при виде своего открытия, но он взглянул на свое открытие с такой точки зрения, которая представляется странною. Он нашел здесь повод к саркастическим отзывам по адресу древних церковных историков, принадлежащие к православной церкви. В том наблюдаемом им явлении, что православные историки заимствовали данные и сведения у арианского, немецкий историк находит обстоятельство, которое будто бы с трудом заставит – слова исследователя, – трезвого обозревателя этой православной литературы удержаться от смеха (*risum teneatis amici* – приводить известное присловие Иеэпа)¹⁴⁹. Мы однако – же решительно не понимаем, что смешного в том, если Сократ, Созомен и Феодорит пользовались Филосторгием? Подлинно было бы жалким явлением, если бы эти православные историки пользовались своим источником не умеючи, например, если бы они заимствовали у Филосторгия такие сообщения и объяснения, какие уместны были бы у арианского историка и были бы неуместны у православного; если бы симпатизирование Филосторгия арианству, они по недоглядке и неразумию, перенесли в свои труды и т. д. Но ничего такого нет.

Над чем-же иронизирует немецкий ученый – совсем непонятно. Напротив, не следует – ли удивляться сметливости и проницательности ортодоксальных древних историков, ибо они, как теперь открылось, несомненно пользовались Филосторгием, как источником, но так искусно, что до 1884 года никто не догадывался об этом. Кажется, кроме похвалы ничего другого нельзя сказать, рассматривая отношение Сократа, Созомена и Феодорита к их арианскому источнику по церковно-исторической науке.¹⁵⁰

Сочинение Филосторгия, как мы знаем, в полном виде не дошло до нас и мы по этому лишены возможности со всею точностью обследовать вопрос, с какою степенью разборчивости продолжатели Евсевия относились к этому арианскому источнику, но принимая во внимание строгую критику, с какою Сократ и его сотоварищи пользовались еще другим арианским сочинением некоего Савина, о чем мы скажем ниже, можем быть уверены, что Сократ, Созомен и Феодорит были осторожны и благоразумны при черпании материалов из Филосторгия.

Кроме церковно – исторических сочинений, нам уже известных и служащих для Сократа, Созомена и Феодорита общим источником, таким же общим источником для них были некоторые свято – отеческие сочинения. Разумею собственно и главным образом творения св. Афанасия Великого, представляющая из себя богатейший и драгоценный материал для истории арианства и борьбы с ним православия. Как теперь в наше время историк не может обойтись без пособия, доставляемого творениями Афанасия, так было и в V- м веке, когда жила изучаемая нами триада историков. Все они с большею или меньшею ревностью изучали произведения Афанасия и пользовались его авторитетными показаниями при изложении истории церкви IV века. В какой мере они пользовались этим источником, это яснее всего видно на примере Сократа. У него легко можно находить не мене тридцати, то выдержек, то ссылок на творения Афанасия. Из творений Афанасия в наибольшем употреблении у рассматриваемых историков были следующие: Апология против

ариан, Апология о его бегстве (т. е. от ариан), послание к брату Серапиону, послание к африканским епископам, послание о соборах Ариминском и Селевкийском, жизнь св. Антония (Великого). Более подробные указания на заимствования трех изучаемых историков из Афанасия, думаю, будут излишни¹⁵¹. И нужно заметить, что в том случае, когда эти историки, не довольствуясь известиями, сообщаемыми о том или другом происшествии или лице в сочинениях Афанасия, передают еще какие – либо сведения, занятые из других источников или взятые из народной молвы, то эти известия, независимые от показаний Афанасия Великого, редко выдерживают критику. Так Сократ почему-то не хотел удовольствоваться теми известиями, какие сообщает Афанасий о смерти Ария и какие этот епископ Александрийский получил в свое время от очевидца, а пожелал передать новые подробности о гибели Ария, но от этого его повествование лишь много потеряло в своих достоинствах. Рассказ Афанасия, благодаря своей естественности и простоте, остается глубоко знаменательным, а рассказ Сократа¹⁵², вследствие множества ярких подробностей, является изукрашенным позднейшими вымыслами. Едва ли заслуживает хвалы и Созомен, который к характеристическому рассказу Афанасия о жизни св. Антония, прибавляет сведения, неизвестно откуда заимствованные (I, 13)¹⁵³. К сожалению, по каким – то непонятным причинам ни Сократ, ни Созомен, ни Феодорит не пользовались церковно – историческими материалами, заключающимися у других отцов церкви IV – го века¹⁵⁴, напр. у Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского. Стоить только прочесть у них историю II – го вселенского собора, чтобы понять, как много потеряли их труды, благодаря незнакомству авторов с сочинениями Григория Богослова. Повествование их о втором вселенском соборе не имеет ни связности, ни ясности представлений о деле. Повествование их об этом соборе приобрело бы другой характер: из беспорядочного и отрывочного оно стало бы стройным и ясным, если бы они были знакомы с творениями Григория Богослова.

В числе источников, которыми пользовались все рассматриваемые историки, видное место занимает, наконец, одно сочинение церковного писателя IV – го века, до нас не дошедшее, но в свое время имевшее большую известность. Разумею церковно – историческое сочинение Савина. Савин был македонианин и занимал кафедру епископа Ираклийского во Фракии. Он написал сочинение, которое озаглавлялось «Собрание деяний соборных» (Сокр. II, 17). Труд Савина начинался изложением деяний I вселенского собора и доведен был почти до конца царствования Валента; но остается неясным, писал – ли он в это царствование или же дожил до времен Феодосия Великого. Как показывает самое заглавие труда Савинова, он главным образом заключал акты соборные, но конечно в нем дано было место изложению и тех речей, какие произносились на соборах. Этого мало. Едва ли можно допускать, что автор ограничился передачей актов и речей, относящихся к известным соборам, но следует думать еще, что автор к этим документам присоединил свои комментарии и пояснения и передавал также рассказы о некоторых событиях, прямо или косвенно относящихся к теме его сочинения. На первое указывает то, что Савин, по свидетельству Сократа (I, 8), в своем сочинении хвалил Евсевия Кесарийского, хвалил и Константина Великого, а отцев Никейского собора порицал. Отсюда видно, что Савин не ограничивался собранием документов, но и давал место в своем сочинении личным замечкам и размышлениям. Что «Собрание» Савиново не чуждалось и передачи исторических фактов, даже и не стоящих в непосредственной связи с историей соборов, это открывается из упреков, какие делает Сократ Савину за то, что он тенденциозно молчит о тех или других событиях, неприятных для Савина, как арианина (IV, 22). Ясно, что Савин не ограничивался одною передачею документов, касающихся истории соборов. Вообще, можно утверждать, что сочинение Савина представляло род церковной истории IV века. Само собою понятно, что произведение македонианского епископа составлено было в духе благоприятном для арианства и неблагоприятном для православия¹⁵⁵. Несмотря на такой

характер сочинения Савина, им не пренебрегали церковные историки V – го века Сократ, Созомен¹⁵⁶ и Феодорит¹⁵⁷; они пользовались этим трудом. Но пользовались им с большей осторожностью и разборчивостью. С каким тонким критическим чутьем относились греческие церковные историки к еретическим сочинениям в роде произведения Савина, об этом дает ясное представление критика историком Сократом известий и отзывов Савина. На этом – же примере мы видим, что пользование со стороны православных древних историков арианским трудом Филосторгия, не есть какой-либо исключительный и неожиданный случай. Рассматриваемое сочинение Савина особенно пристрастно относилось к собору Никейскому. «Иное касательно этого собора Савин выпустил, иное извратил и все вообще – замечает Сократ – направил к своей цели» (I, 8). По всей вероятности это сочинение было в большом ходу между еретиками – арианами, именно, судя по тому, что Сократ в своей истории вступает в жаркую полемику с этим сочинением. Так Савин, по Сократу, «насмехался над отцами Никейскими, как над людьми поверхностными и простоватыми» (ibid). Сократ считает долгом опровергнуть такой отзыв Савина, и делает это весьма искусно. Он находит в сочинении Савина отзыв об Евсевии, как писателе достоверном, и отсюда уличает македонианского писателя в противоречии самому себе, так как Евсевий называет Никейских отцов «отличавшимися мудростью слова». При другом случае Сократ уличает Савина в явном пристрастии суждений о православных епископах; он указывает на следующее: Савин, упоминая о тех смутах в Александрии, какими сопровождалось возвращение Афанасия Великого на свою кафедру (при Констансе) на место низверженного арианского епископа Георгия, умалчивает о еще больших беспорядках, последовавших в Константинополе, по случаю рукоположения Македония в епископа столицы (II, 15). Из такого отношения Сократа к Савину можно заключать, что он держал себя осторожно, когда заимствовал материалы из арианского источника – сочинения Савина. Тоже можно утверждать и о Созоме с Феодоритом. Хотя они и имели под руками Савина и брали из него известия, но они ни в одном случае не были

введены в заблуждение Савином, по крайней мере таких случаев не отмечено в науке.

Кроме перечисленных источников продолжатели Евсевия в одинаковой мере как тот, так и другой из них пользовались и иными не малочисленными документами – указами императоров, письмами разных лиц, актами православных соборов и т. д. Все они не избегали случая заимствовать материалы и из языческих сочинений (Евтропия, Евнапия, Олимпиодора). Все они же конечно многое рассказывали, как очевидцы или руководясь свидетельствами живых современников тех или других событий.

Таким образом у них под руками было не мало различных документов, но все – же, если сравним мысленно количество источников, которыми пользовались Сократ, Созомен и Феодорит с количеством источников, принятых во внимание Евсевием при составлении им его «Церковной Истории», то придем к тому заключению, что Евсевий обладал значительно большей эрудицией, чем его продолжатели. И это зависело не от того, что они находились в каких-либо неблагоприятных обстоятельствах, мешавших им запастись всесторонней эрудицию при исследовании IV и начала V – го века; нет, они не были так усердны к науке и трудолюбивы, как Евсевий. Евсевий настоящий ученый историк, а его продолжатели могут быть названы историками – дилетантами, в особенности – же Сократ и Созомен.

Сократ Схоластик .

Глава пятая.

Сократ Схоластика. – Решение вопроса: по какому поводу Сократ взялся за такой труд, как написание «церковной истории?» – Попытки определить точную дату, когда издан Сок-м его труд; – сведения из жизни Сок-а: его образование, родина, постоянное местожительство, профессия; – разбор мнения о принадлежности Сократа к новацианской секте; – александрийские симпатии Сок-а; – особый Сократов источник: «христианская история» Филиппа Сидита, известия о ней; – наблюдение – и рассказы современников, как источники «истории» Сократа. Дух и характер церк. истории Сок-а: желание его написать беспристрастное повествование, отзывы новейших ученых, свидетельствующие об осуществлении этим историком указанного его желания; – чуждые крайностей характеристики Сократом царственных лиц: Юлиана и Феодосия II; – беспристрастный взгляд его на ереси, следствия этого же взгляда, наблюдаемые в истории Сок-а; – некоторого рода догматический индифферентизм Сократа, происхождение этого индифферентизма; – суждения Сок-а касательно споров о праздновании пасхи и о постах и касательно спора из-за Оригена. – Недостатки церковной истории Сократа.

Читающий «Церковную историю» Евсевия не станет задавать себе вопроса: почему этот писатель взял на себя труд составить историческое сочинение. Евсевий обладал обширными историческими сведениями, очень интересовался историческими вопросами, по природе имел склонность к историческим работам, – склонность, укрепленную и развитую образованием; он приготовлен был к занятию «Церковной Историей» своими работами по части исторической хроники. Нас не удивляет то, что Евсевий написал «Церковную Историю». Нельзя того же сказать, ознакомляясь с «Церковной Историей» Сократа. Читающий этот труд невольно задается вопросом: по какому побуждению Сократ взялся за такой серьезный труд, не имея к нему солидной научной подготовки.

Ниже мы укажем, что Сократ не блистал богословским образованием. Теперь же скажем пока следующее: даже поверхностное знакомство с «Историей» Сократа удостоверяет, что этот писатель изучал богословие лишь пиша свою «Историю». Сначала он, по – видимому, думал, что историю церкви написать не трудно, имея под руками историю Руфина, излагающую сведения до конца IV века, и еще кой – какие пособия и владея известного рода сведениями и наблюдениями из эпохи V- го века, когда жил сам автор. Но на первых же порах Сократ почувствовал, что, имея в своем распоряжении вышеуказанные пособия, нельзя удовлетворительно выполнить свою задачу; и вот ему пришлось учиться, уже, держа в руках перо, назначенное для начертания истории. Но так как трудно было в одно и тоже время – и учиться истории и писать историю, то, при всех стараниях стать на высоте своей задачи, Сократ писал и написал свой труд не как действительный ученый, а как любитель или дилетант, впрочем – одаренный большими способностями и очень искренний. Таким образом, рассматривая исторический труд Сократа, мы не находим достаточного ответа на вопрос: по какому побуждению Сократ взялся за свое дело, не имея серьезного призвания к нему? Можно догадываться, что Сократ пришел к мысли составить историческое сочинение не по внутреннему неотразимому влечению, а по некоторому случайному внешнему поводу. Он имел случай ознакомиться с латинской историей Руфина или в подлиннике или же в переводе; увидел, что латинский христианский Запад, при всей ограниченности богословских талантов, успел обогнать более талантливое и ученое общество восточных христиан по части церковной истории: Евсевий еще не имел православных продолжателей своего дела на Востоке, а на Западе уже появился Руфин в качестве продолжателя Евсевия. Весьма возможно, что такой факт показался Сократу оскорбительным для чести Востока – и он пришел к мысли продолжить Евсевия на греческом языке, как сделал это Руфин на латинском. Но, может быть, Сократ вследствие одного этого побуждения не осмелился-бы взяться за составление исторического сочинения, если – бы его не утвердил в этом

какой-то близкий к нему человек, по имени Феодор. Кто этот Феодор – был ли он епископом или пресвитером – неизвестно. Можно утверждать только, что это не был Феодор Мопсуестский, который умер раньше, чем Сократ взялся за свой труд. Этого человека, к которому Сократ относится с великим уважением (см. предисл. ко II кн. и кн. VII, гл. 48), сам историк считает лицом, побудившим его принять на себя составление церковно – исторического труда. Какими соображениями руководился Феодор, привлекая к этому делу Сократа – трудно сказать. Разумеется, Феодор знал, что богословская ученость Сократа была не велика, и не мог не понимать, что исполнение труда для Сократа будет не легко, и если при всем этом он однакож возлагает на Сократа совершение рассматриваемого дела, то, по всей вероятности, он питал уверенность в способности Сократа исполнить поручение, так как считал его за человека талантливого и склонного к научному занятию. Возможно, что сам Феодор обещал свое содействие Сократу советами и указаниями, как в этом можно убедиться из сочинения историка (предисл. ко II кн.).

Если исключить Филосторгия, арианского историка, продолжившего «Историю» Евсевия раньше Сократа, то этого последнего нужно считать первым греческим продолжателем Евсевиева дела историографии. В настоящее время никто не сомневается, что Сократ написал свою «Церковную Историю» раньше Созомена и Феодорита (об отношении этих двух последних историков к Сократу будет речь впоследствии; тогда вопрос о приоритете Сократа уяснится во всей точности). Но возникает вопрос: когда именно Сократ завершил и выдал в свет свое произведение? Нужно сказать, что не только хронологические подробности из истории его жизни, но и год его смерти нам остаются неизвестны. Поставленный вопрос можно решать только гадательно. В последних строках своей книги Сократ говорит, что он довел свое историческое повествование до начала семнадцатого консульства императора Феодосия II (кн. VII, гл. 48), а так как это консульство падает на 439 год, то отсюда само собою вытекает, что Сократ окончил свой труд никак не раньше начала 439 года. Но эту дату еще не

определяется того, кончил ли свой труд Сократ в том – же 439 году или позднее? В виду этого в науке появляются опыты решить указанный вопрос более положительным образом. Мы знаем два таких опыта. Ученые, о которых у нас речь, при решении вопроса обращают внимание на следующую фразу Сократа, находящуюся в заключительной главе его «Истории»: «я оканчиваю свою историю и молю Бога, чтобы все церкви, города и народы жили в мире; ибо когда воцарится мир, желающие писать историю не будут иметь предмета». Основываясь на этих словах Сократа, исследователи разбираемого вопроса полагают, что Сократ окончил и издал в свет свою историю в такое время, когда в государстве и церкви господствовал мир. Какое же это время, – на это получается ответ неодинаковый. Один ученый, Лудвиг Иееп думает, что труд Сократа издан не задолго до конца 439 года, потому что в самом конце 439 года Гензерих и Вандалы захватили Карфаген, вторглись в Сицилию и угрожали самой Италии. В борьбе с ними принял участие и Восток, Восточная империя. Против неприятеля двинут был восточный флот, состоящий из 1.200 кораблей, экспедиция заняла 440 – 441 год. Следовательно – делает вывод Иееп – Сократ выдал свое сочинение в 439 году, так как, по его словам, он заключил книгу во времена мира, а после 439 года мира долгое время не было¹⁵⁸. Иначе судит по тому же вопросу другой ученый – Гюльденпеннинг. Находя, что Сократ едва ли заключил свой труд в том самом 439 году, до которого доводится история, немецкий ученый вынуждается указать, в какое же именно время после 439 года выдал свое сочинение Сократ. Он соглашается, что 440 – 441 годы не были временем мира, следовательно – в эту эпоху не могло явиться оно, как законченное во времена мира. По суждению Гюльденпеннинга, всего вероятнее Сократ выдал свой труд в 443 году; основания для такого мнения исследователь находит в следующем: в 443 году император Феодосий Младший совершил продолжительное путешествие по Азии; подобное путешествие могло быть предпринято лишь в самое мирное время; поэтому, с большою вероятности, можно утверждать, заключает Гюльдеппеннинг, что в этом году Сократ и выдал

свою книгу; впрочем – тот же ученый не отвергает возможности появления сочинения и несколько раньше, но признает такую возможность менее вероятною¹⁵⁹. Какое из этих двух мнений нужно признать более основательным и убедительным? Мы не находим возможным присоединиться ни к тому, ни к другому из этих мнений. И прежде всего, мы не видим необходимости отодвигать факт выдачи в свет Сократова труда куда-то к 443 году. Допустим даже, что Сократ действительно закончил свой труд во времена мира, чего, однако, нельзя, как увидим ниже, утверждать с полной несомненностью, все же нет оснований 443 год считать какою-то выдающеюся эпохой мира. Ибо для доказательства этого положения Гюльденпеннинг указывает лишь на путешествие Феодосия по Азии, но разве подобное путешествие можно признавать выразительным знамением мира? Очевидно, автор ухватился за этот факт лишь в виду крайней необходимости указать какой-либо определенный пункт, когда мог выдать в свет Сократ свое произведение, без такой же необходимости и сам автор едва ли признал бы путешествие Феодосия чем-либо особенным. Притом же: если Сократ закончил свой труд и выдал в 443 году, почему бы ему не рассказать многое из истории 439 – 443 года? Ничто не обязывало его остановиться на первых днях семнадцатого консульства Феодосия. С другой стороны, мы не видим никакой необходимости настаивать на мысли, как делает Лудвиг Иееп, что Сократ выдал свое сочинение не позднее конца 439 года. Немецкий автор твердо уверен в том, что Сократ закончил свой труд во времена мира; но это не совсем справедливо. Фраза Сократа: «я оканчиваю свою историю и молю Бога, чтобы все церкви, города и народы жили в мире, ибо когда воцарится мир, желающие писать историю не будут иметь предмета», – фраза эта заключает лишь благое желание мира в церкви и государстве, но ею вовсе не утверждается мысли, что мир уже наступил, когда историк оканчивал свою книгу. Поэтому нет настоящей необходимости приурочивать выпуск книги в свет к 439 году, после которого тотчас же наступает эпоха борьбы государства с сильным врагом. Во-первых, сейчас вторично нами приведенная фраза Сократа скорее предполагает, что мир

не есть факт осуществившийся, а есть нечто искомое, принадлежащее будущему. Фразу эту историк мог написать и во время мира и во время каких-либо волнений; следовательно, книга Сократа могла появиться не только в 439 году, но и в 440 и 441 годах. Во-вторых, нам кажется, говоря о мире, Сократ здесь понимает не мир обыкновенный, знаменующийся отсутствием волнений и войн, а тот высший мир, когда все люди действительно будут проникнуты мирными чувствами, когда народы раскуют мечи свои на рала, когда водворится братство, наступит царствие Божие на земле, придет к осуществлению идеал христианский, – словом, такой мир, о котором только мечтает историк, но который конечно не мог водвориться в скором будущем – чрез год – два, чрез десятилетие. Только о таком времени, о таком мир можно серьезно говорить, что он упразднит необходимость писания истории; ибо, с водворением царствия Божия на земле, должно наступить некое райское состояние, но рай – истории иметь не может. По крайней мере, кажется, нельзя иначе понимать слова Сократа: «молю Бога, чтобы *есть* церкви, *города и народы* жили в мире», чем как мы их понимаем. Впрочем, не будем много настаивать на этом последнем понимании слов Сократа. Для нас достаточно будет понимать их в смысле желания мира, в смысле мечты о наступлении более или менее продолжительного спокойствия в церкви и государстве. Если Сократ только *желал* мира, а не считал его наступившим уже, как думает Иееп, то какое основание приурочивать появление труда Сократа к 439 г. и не допускать, что такой факт мог последовать не только в 439 г., а и в дальнейшие года. Однакоже, мы не думаем, чтобы Сократ издал в свет свой труд в 439 году, в течение которого закончен этот труд, так как это обнаруживало бы с его стороны поспешность и торопливость, ничем не вызываемую; не думаем также, чтобы это последовало в 442 или 443 году, так как в таком случае историк мог бы рассказать что – нибудь из истории церковных дел 439 – 441 годов. Всего вероятнее, что Сократ окончил и пустил в публику свое произведение в 440 – 441 годах.

Теперь перейдем к более обстоятельной характеристике Сократа, – этого старейшего из православных церковных историков V – го века.

Из жизни Сократа отметим некоторые черты, который положили свой отпечаток на характере его истории. Свое образование Сократ получил у грамматиков Аммония и Элладия, которые прежде имели школу при языческом святилище в Александрии, но которые потом, по разрушении этого святилища при Феодосии Великом, переселились в Константинополь и сделались здесь также наставниками юношей (V, 16). Нам ничего определенного неизвестно о каких – либо наставниках Сократа из среды христиан. Очень вероятно, что все его школьное образование ограничивалось тем образованием, какое он получил под руководством названных нами наставников его из язычников. А это имело то существенное влияние на Сократа, что он отличался особенно высоким уважением к языческой греческой науке; этим же обстоятельством объясняется и то, что он не настолько был подготовлен к деятельности в качестве христианского ученого, насколько это было бы желательно. Из языческих писателей позднейшего времени Сократ был знаком с Юлианом и Ливанием, сочинения которых, направленные против христиан, он разбирал критически (III, 23); из древних на него сильное влияние оказал Фукидид, которому он подражает¹⁶⁰ в некоторых частях своей истории (напр. в предисл. к VI кн.). Что касается его богословской образованности, приобретенной им, кажется, при написании его истории, как говорится *ad hoc*, то несомненно, что он недостаточно был начитан в богословской литературе. Кроме Евсевия, Руфина, Филосторгия, Савина и св. Афанасия, о чем было упомянуто раньше, он знал лишь акты Архелая (I, 22), «Якорь» св. Епифания (V, 24), одно сочинение Георгия Лаодикийского (I, 24), исторические повествования о монашестве – Евагрия (III, 7) и Палладия (IV, 23), проповеди Нестория (VII, 32). За исключением этого немногого, он знал еще очень мало по части богословской письменности. Сочинения так называемых отцов Каппадокийцев (Василия Великого и др.) он знал очень поверхностно. Оригена знал

недостаточно, по преимуществу, кажется, по апологии, написанной пресвитером Памфилом в пользу Оригена. О христианской литературе, появившейся до времен Оригена, Сократ знает кое-что и то больше по наслышке. Кой-где он ссылается на Климента Александрийского, Иринейя Лионского, Аполлинария Иерапольского (III, 7), но говорить о них так, как может говорить и человек, не имевший в руках ни одного из их сочинений.

Сократ, по его словам, родился и жил в Константинополе; этим условливалось то, что он с особенною подробностью описывает события, происшедшие в Восточной столице (V, 24). В своем месте нами было замечено, что профессией Сократа была адвокатура, но трудно в его истории отыскать следы серьезного юридического образования: вероятно – он был адвокат – практик. Ни по образованию, ни по своей общественной деятельности Сократ не имел никаких особенно близких отношения к духовному сословию, к духовным сферам. Правда, в церковной истории его встречается одна заметка, из которой иногда делают вывод, что он более или менее продолжительное время был клириком в Фессалии. Так, в пятой книге (гл. 22) его истории читаем: «Быв клириком в Фессалии, я знал еще один обычай. Там клирик, если»... и проч. В таком виде это место читается и в русском переводе истории Сократа. Но некоторые критики церковной истории Сократа (напр. знаменитый Валуа) находят такое чтение неправильным. Чрез изменение пунктуации и самую незначительную перестановку слов в греческом тексте этого места, получается такое чтение: «я знал обычай в Фессалии: там клирик»... и пр.¹⁶¹ Основанием к такой поправке в чтении Сократовой истории служить то, что сам Сократ весьма ясно говорит, что он родился, воспитался и жил в Константинополе; на житие же его в Фессалии и духовную должность, исполнявшуюся им здесь, нет в его труде никакого намека.

Некоторые писатели считают Сократа не совсем православным. Его признают новационинном, приверженцем секты новацианской. Таким из числа древних писателей считал его историк Никифор Каллист, а из более новых – Бароний,

Лаббе¹⁶². Рассмотрим, сколько основательности в подобном мнении. Во-первых, утверждают, что он, Сократ, слишком тщательно следить за преемством епископов новацианских, отмечает год их вступления в должность и год их смерти, и вообще очень подробно и внимательно оповещает о том, что хорошего или дурного случилось с последователями Новациана на Востоке.¹⁶³ Значит – делают вывод, – он был новацианином. Во-вторых, говорят, что Сократ осыпает похвалами представителей этой секты, выставляет некоторых из них лицами, сиявшими особенною святостью, а это будто бы странно слышать из уст православного, если Сократ был действительно таковым. Но с подобными доводами соглашаться нет надобности. Против первого аргумента нужно заметить, что Сократ следит не за преемством только епископов новацианских, но и арианских, например евномианских, македонианских, и однакож никто отсюда не делает вывода, что Сократ был приверженцем какой либо из сект арианских. Если же Сократ весьма тщательно передает сведения о положении дел в среде секты новацианской, то нужно помнить, что он передает в особенности то, что случилось с новацианами в Константинополе, а следить за церковными событиями в Константинополе во всей их широте он поставил себе специальною целию, о чем он прямо говорит (V, 24). Против второго аргумента можно возражать тоже с достаточною силою. Если Сократ хвалить новацианских представителей, то в этом нет ничего удивительного. В это время среди новациан действительно встречалось немало лиц почтенных и достойных. В указанном случае можно находить лишь обнаружение беспристрастия историка, каковым качеством в самом деле отличался Сократ, как увидим ниже. А главное – другой церковный историк, Созомен, современник Сократа, тоже очень много похвального говорит о новацианах, и однакож никому не приходит на мысль, на основании этого признака, выставлять Созомена сектантом, новацианином.¹⁶⁴ Оправдывая Сократа, мы тем не менее должны сознаться, что он в своих хвалах представителям Восточного новацианства заходит слишком далеко. Так, он выставляет некоторых из них чудотворцами,

напр. епископа новацианского Павла (VII, 17, 39) и новациана – монаха Евтихиана (I, 13), окружает новацианского епископа Агелия ореолом высшей святости (IV, 9), благоговеет перед богословскою мудростью новацианина Сисиния (V, 10) и т. д. Но все это еще не может доказывать того, что сам Сократ был сектантом. Достаточно признать, что он несколько увлекался новацианскою сектой. Пожалуй еще можно допускать, что он родился в семье новацианской, воспитался в воззрениях этой секты, но потом обратился к православию¹⁶⁵. Что Сократ, когда писал свою историю, был человеком, принадлежавшим к православной церкви, а не был последователем новациан, на это можно представить очень ясные свидетельства из его истории. Так в одном месте этой последней он называет «церквию» только представителей кафолической веры, а новациан противопоставляет членам церкви (II, 38). Очевидно, он признает, что новациане стоят вне церкви, а этого конечно Сократ не сделал бы, если бы он принадлежал к секте новацианской. В другом месте своей истории Сократ говорит: «считаю нужным не молчать и о том, что происходило у других», и затем перечисляет «ариан, новациан и прочих еретиков» (V, 20). Ясно видно, что историк смотрит на новациан, как на общество, которое почти так же далеко отстоит от церкви, как ариане и другие еретики. Разумеется, новацианин не стал бы причислять себя к еретикам, а следовательно и Сократ не стал бы уравнивать новацианское общество с другими различными еретическими обществами, как он делает это в своей истории. Не мешает указать еще вот на какой факт: патриарх Константинопольский Нектарий, по совету некоего лица, уничтожил особенную должность духовника для христиан своей церкви, каковая должность введена раньше, в противодействие новацианам, не признававшим земного видимого покаяния. Сократ заметно не одобряет за это Нектария (V, 19). Но если бы Сократ был новацианином, он должен был бы радоваться такой мере, так как она, казалось, благоприятствовала воззрениям новациан. Вообще нет сомнения, что Сократ относился к господствующей церкви с полнейшею преданностью. И так, нет

твердых оснований считать Сократа приверженцем новацианства.¹⁶⁶

По своему религиозно – духовному направлению Сократ был сторонником Александрийской богословской школы, в том виде, какой она получила в IV и V веках. Оттенок направления школы Александрийской лежит на церковной истории Сократа и придает ей своеобразный характер. Сократ является усердным почитателем таланта, трудов и памяти Оригена. Он, видимо, восторгается этим столпом Александрийской школы. Он находит, что все написанное и высказанное Оригеном одинаково хорошо и что не следует в сочинениях Оригена одно хвалить, а другое хулить (VI, 13. 17). Мало того: он является жарким апологетом Оригена, когда ему приходится говорить о врагах этого последнего (II, 21 fin.; III, 17). Явный знак, что Сократ был верным другом Александрийской школы. Он с большим восторгом говорит о прочих Александрийцах – Григории Богослову (V, 7), Афанасии Великом. Затем, он восстает на защиту Евсевия Кесарийского, этого известного поклонника Оригена, когда кто-либо покушался подвергнуть сомнению православие Евсевия (II, 21). Все – признаки принадлежности Сократа к школе Александрийской. Несомненно, наконец, что Сократ в изъяснении св. Писания был аллигористом – в духе той же Александрийской школы. Так, при одном случае выражению Христа в евангелии от Матфея: «когда будут гнать вас в одном городе, бегите в другой» – он дает смысл не буквальный, а таинственный: это значит, говорит он, что евангелие предписывает чуждаться жизни века сего и искать вышнего Иерусалима (V, 7). В догматическом отношении Сократ стоял на той же точке зрения, на какой стояли многие из приверженцев александрийского направления в V веке. В вопросе о природах во Христе он склонялся к монофизитству. «Человечество и Божество во Христе, рассуждает он, соединены так, что они уже не два, а одно»¹⁶⁷ Очень возможно, что если бы Сократ дожил до открытого появления монофизитства, то он пристал бы к этой ереси: задатки для этого в нем уже были. Но он, по всей вероятности, умер ранее этого времени и должен быть причисляем к православным

сынам церкви V – го века. Быть может, это-то близкое к монофизитству воззрения Сократа побудило знаменитого Фотия заметить о Сократе (в его «Библиотеке»), что историк этот не очень точен в догматических истинах.¹⁶⁸

Об источниках церковной истории Сократа, после того как мы сообщили уже сведения о главнейших источниках исторических трудов как Сократа, так и Созомена с Феодоритом, нам приходится теперь сказать немногое.

В числе особых источников, бывших под руками Сократа при написании им своего труда, заслуживает внимания одно церковно – историческое сочинение древности, до нас не сохранившееся. Это – церковная история некоего пресвитера Филиппа Сидита (т. е. из города Сиды), более обстоятельные сведения о которой находим у одного Сократа и считаем не без интересным сообщить их. Этот историк Филипп, по словам Сократа, был родом из города Сиды в Памфилии, в Малой Азии. Он много занимался науками и имел прекрасную библиотеку; отличался усердием по части написания книг. Так он опровергал сочинения Юлиана, направленные против христиан. Его церковная, или – как он назвал ее – «христианская» история была обширным произведением. Она разделялась на 36 книг: каждая из книг состояла из нескольких томов (т. е. более или менее пространных глав), так что всех томов вышло у него почти 1000. Сократ говорит: «в своей истории Филипп хотел показать его необычайную ученость; он внес в свою историю многое, относящееся к другим наукам, например к философии, геометрии, астрономии, музыке (т. е. словесности), к естественным наукам. Как знаток естественных наук, он описывал острова, горы, деревья. В общем, сочинение вышло чрезвычайно растянутым и – по словам Сократа – бесполезным как для людей неученых, так и для ученых, для неученых оно было непонятно вследствие искусственной напыщенной речи, а ученым оно не нравилось вследствие часто встречающихся в нем повторений одного и того же». А главное – он допустил большие ошибки хронологические. Например, повествуя о временах Феодосия Великого, он затем переходит к описанию эпохи Афанасия Великого, тогда как Афанасий жил раньше, и

подобным образом Филипп поступал часто (VII, 27). Кроме того, как узнаем из того же Сократа, Филипп внес в свою историю не мало такого, что касалось его лично, но рассказ его был пристрастен. Так как Филипп, по смерти Константинопольского епископа Аттика, домогался столичной епископской кафедры и так как его домогательство кончилось ничем: ему предпочли Сисиния, то он, по известию Сократа, наговорил в своей истории много худого как против своего соперника, так и против лиц, рукополагавших Сисиния и избирателей этого последнего. Сократ и за это сильно не одобряет церковную историю Филиппа (VII, 26). Вообще Сократ низко ценит труд своего современника. Насколько сам Сократ пользовался этим трудом, данных для суждения не имеется. Во всяком случае, едва ли можно отрицать то, что энциклопедически труд Филиппа мог быть очень полезен для нашего историка, особенно – если примем во внимание, что Сократ не обладал богословскою ученостью и нуждался в справочных книгах по вопросам прошедшей истории церкви.

Заговорив о Филиппе Сидите, считаем не бесполезным сообщить и другие сведения о церковно – историческом труде этого писателя, сведения, которые можно почерпнуть из некоторых позднейших источников. Когда мы познакомимся с этими известиями, то увидим, как правильно и здраво судить Сократ о сочинении Филиппа. Все, дошедшие до нас, сведения о сочинении Филиппа, как нельзя лучше, подтверждают, что делая нелестный отзыв об этом сочинении, Сократ поступил вполне беспристрастно: его отзывом руководило не честолюбие соперника, а любовь к истине. Кроме Сократа, некоторые сведения об истории Филиппа Сидита сообщает патриарх Фотий, во времена которого труд этот еще существовал. Но Фотий мало нового сообщает о рассматриваемом историческом произведении. Странно: Фотий почему-то насчитывает только 24 книги в истории Филиппа, хотя, по-видимому, он читал не часть, а целое сочинение. Патриарх Константинопольский сообщает своим читателям, что история Филиппа начиналась с библейских времен и открывалась словами: «в начал сотворил Бог небо и землю». Этот критик, подобно Сократу, признает

историю Филиппа написанною многословно, безо всякого изящества; многословие историка, по словам критика, заставляло читателя скоро чувствовать пресыщение и даже досаду. Подобно Сократу же, Фотий отказывается назвать труд Филиппа историей, – так много здесь помещено разных материй, не относящихся к делу. Фотий, как и Сократ, отмечает то обстоятельство, что Филипп считал себя достойнейшим кандидатом епископской Константинопольской кафедры и что он изливал потоки злословия на Сисиния, получившего ту кафедру, которой домогался сам историк¹⁶⁹ Передадим некоторые другие сведения о той-же истории Филиппа, сообщаемые новейшими писателями. Английский ученый Додвелл († 1711 г.), в одной греческой рукописи (в так называемом Броччианском кодексе), открыл некоторые фрагменты, принадлежащие к истории Филиппа и опубликовал их¹⁷⁰. Фрагменты эти свидетельствуют, как замечательно верно Сократ, в немногих вышеприведенных словах, охарактеризовал своего предшественника по части церковной историографии. Додвелл извлек из вышеуказанной рукописи список учителей Александрийской школы за II, III и IV века. Нам нет необходимости входить в специальные разъяснения касательно этого списка.¹⁷¹ Список этот несомненно имеет значение, так как это единственный источник, откуда наука извлекает наиболее обстоятельные сведения о преемстве Александрийских катихитов. Но из этих наших слов не следует, что рассматриваемый список представляет собою какую-либо драгоценность. Упрек Сократа, обращенный к Филиппу и касающийся хронологических неточностей этого историка, находит себе полное оправдание в тех отрывках, какие найдены Додвеллом, так, например, Филипп здесь утверждает, что Пантен был учеником Климента и его преемником по учительству в Александрийской школе – явный знак, что историк очень мало знал историю Александрийской церкви. Не без удивления читают в тех же фрагментах, что будто Афинагор был тоже учителем в названной школе и предшествовал в этом звании Клименту.¹⁷² В настоящее время, по примеру Додвелла, обратил внимание на фрагменты из истории Филиппа,

находящиеся в Броччианском кодексе, немецкий ученый Де-Боор. Он извлек отсюда некоторые из них и подвергнул анализу. Эти новые фрагменты касаются истории церкви первых трех веков и сообщают несколько сведений об апокрифических евангелиях, Папии Иерапольском, Игизиппе, Юлии Африкане и больше всего об Александрийском катихите Пиерии. Сведения эти представляют некоторый интерес в научном отношении. Входить в рассмотрение важности этих сведений было бы здесь не у места. Отметим лишь одну черту, служащую к характеристике истории Филиппа Сидита. Известия Филиппа всегда находятся в смешении с известиями Евсевия о тех же предметах, о которых говорит и первый. Из этого ясно можно заключить, что, излагая историю церкви первых трех веков, Филипп делал выдержки из Евсевия, но, не довольствуясь его известиями, присоединял к ним еще другие известия в том же роде. Значит Филипп представлял собой очень не мудрого компилятора. Видно, что под руками Филиппа были сочинения: Папия, Игизиппа, Оригена, Пиерия и даже Златоуста; из этих сочинений он и извлекал те или другие сведения для пополнения рассказов Евсевия, когда эти рассказы историк V – го века вносил в свою «христианскую историю»¹⁷³ К сожалению, найденные отрывки все касаются первых трех веков, и потому они не могут указывать, как Филипп обрабатывал историю церкви после времен Константина, о чем собственно у нас идет речь при изучении труда Сократа.¹⁷⁴ – Во всяком случае, благодаря Сократу, Фотию и новейшим ученым, мы не лишены возможности составить себе приблизительно – ясное понятие о потерянном историческом сочинении Филиппа Сидита. На основании того, что мы знаем об этом сочинении, по-видимому, нет причин очень сожалеть об его утрате.

Не входя в дальнейшие изыскания касательно источников истории Сократа, скажем только, что он был богат сырыми материалами, относящимися к изучаемой им эпохе. Так, у него под руками много было отдельных соборных постановлений (деяний), посланий императоров, посланий епископов и проч. Сократ с такою тщательностью собирал этого рода документы,

что труд последующих церковных историков V – го века был облегчен до весьма значительной степени.

Вообще, Сократ говорил, что он ничего не писал, не удостоверившись наперед в истинности факта. С какой степенью критицизма он относился к письменным источникам, об этом у нас уже была речь, когда мы говорили об источниках общих для Сократа, Созомена и Феодорита. Следует однакож заметить, что тогда как Созомен и Феодорит брали исторические материалы из того или другого источника, не особенно заботясь о том, чтобы дать пред читателем отчет, как они смотрят на достоинства источника, Сократ нередко выражает определенное мнение в этом случае, поступая приблизительно так, как делают ученые в новейшее время. Критические отзывы Сократа о Руфине, Савине и пожалуй Филиппе Сидите дают видеть в нем очень тонкого критика письменных исторических источников.

В положении Сократа, который описывает частью свое время, частью время только что протекшее, большое значение должны были иметь, в качестве источников как его наблюдение, так и рассказы других лиц о том, что они сами видели на своем веку или слышали от кого-либо о событиях, недавно совершившихся. Этого рода источниками пренебрегать историк отнюдь не мог (см. предисл. к VI кн.). Качества его личной наблюдательности, конечно, зависали от степени его умения подмечать существенное и относиться беспристрастно к наблюдаемому. В этом отношении Сократ не заслуживает упрека: он умел наблюдать и способен был ориентироваться в том, что ему удавалось видеть и узнать лично. К свидетельству посторонних лиц, сообщавших ему те или другие сведения, он относился с тою разборчивостью, без которой историк легко превращается в баснописца. Сократ часто говорит, что он «употребляет все старание узнавать о происшествиях от людей, которые знали их, и тщательно разведывать события, чтобы не написать чего-либо противного истине» (VI, 19). И говоря так, Сократ едва ли самохвалится: его история в большинстве случаев стоит не ниже тех требований, какие можно предъявлять серьезному историку, когда он пользуется и такими источниками, как рассказы лиц, знающих о тех или других

событиях. Общий метод, которому Сократ следовал по его словам в видах исторической истины, состоял в рассматриваемом случае в том, что он считал рассказы истинными, если передающие сведения об одном и том-же происшествии не противоречат друг другу (Предисловие к VI кн.). Метод, нужно сказать, чрезвычайно простой, но естественный и целесообразный. Сократ также знает, что к устным сказаниям следует относиться осторожно; он знает и заявляет, что «люди любят сочинять рассказы о том, чего доподлинно не ведают; и так как они всегда падки до новостей, то эти рассказы, если представляется к тому случай, растут и плодятся по воле каждого» (V, 13). Подобное воззрение Сократа должно было предохранять его от легендаризма. Спешим однакож оговориться. Достойное серьезного историка отношение Сократа к устным повествованиям, как источнику, находит мало места у этого исследователя, когда он ведет речь о новацианах. Большинство рассказов Сократа о высоте добродетели некоторых новациан, их чудотворениях, их глубин познаний заимствованы историком из подобного источника и не могут не возбуждать сомнений касательно степени их достоверности.

Скажем о духе и характере церковной истории Сократа. Этот историк желал написать беспристрастное повествование о лицах и событиях. Он не хотел произносить суждений о лицах и событиях на основании каких-либо общественных толков, стоустой, но часто лживой, молвы; он далек был от желания давать в своей истории место лести и незаслуженным похвалам. Его намерением было писать правду, неприкрашенную правду. На подобное стремление историка достаточно указывают следующие его слова: «Описание наше многим может не понравиться либо потому, как говорит пословица, что истина горька, либо потому, что не с похвалою будут произноситься у нас (в повествовании) имена лиц, о которых привыкли говорить с подобострастием, либо потому, что не будут величаться нами деяния подобных лиц. Ревнители церкви упрекнут нас за то, что епископов мы не называем боголюбезнейшими, святейшими или как-нибудь иначе. Другие

будут обеспокоены тем, что к именам царей мы не прибавляем слов: божественный и владыка, и не будем употреблять других титулов, которые обыкновенно присоединяются к именам царей... Итак, повинаясь законам истории, которые требуют искреннего, беспристрастного рассказа событий, я приступлю к своему исследованию» (Предисл. к VI кн.). С таким взглядом на дело историка пишет Сократ свою историю. Он хочет писать историю не для своего времени, как делают писатели, желающие или извлечь какую-либо пользу из своего труда, или досадить своим недругам; он хочет писать для потомства, для времен грядущих, для которых теряют интерес личные симпатии и антипатии историка, а имеют цену лишь его правдивость и беспристрастие. Он хочет создать такой труд, какой обыкновенно возбуждает неудовольствие в современниках и похвалы в потомстве. Теперь вопрос: насколько Сократ в действительности приблизился к тому идеалу, который предносился пред его взором? В ответ на этот вопрос приведем несколько отзывов о церковной истории Сократа, принадлежащих перу новейших и даже современных нам ученых, имевших случай выразить свое мнение о достоинствах труда рассматриваемого историка. Нужно сказать, что на долю Сократа выпало редкое счастье: его хвалят как протестантские, так и римско-католические ученые, от этих лиц не отстают и русские писатели, имевшие случай ближе ознакомиться с сочинением Сократа. Известный протестантский ученый наших дней, Гарнак, говорит: «Сократ был честный писатель и хотел быть и был беспристрастен; он сообщает правдивые известия. А это много значит для писателя, жившего в V веке, замечает Гарнак. Он, Сократ, сознавал, говорит тот же Гарнак, в чем заключается долг историка и старался осуществить его. Он везде умеет провести точную границу между истинным, вероятным, невероятным и вздорным. Ему нельзя поставить в вину никакой предвзятости, он чужд всякой ненависти и коварства. Нередко он поражает нас критицизмом своего суждения, здравым смыслом и осторожностью. Его приговоры относительно более видных исторических лиц чужды пристрастия и умеренны». Изображением некоторых лиц в

своей истории он оказал услугу науке. «В своем труде он обнаруживает как искренность, так и силу ума: он до известной степени господствует над материалом. Если возьмем во внимание отношения, среди которых он писал и недостатки его эпохи, то мы отнюдь не пожалуемся на судьбу, что такой муж, как Сократ, оставил после себя исторически труд». ¹⁷⁵ Фердинанд Христиан Баур ставит Сократа выше его современников – Созомена и Феодорита и находит у него ясное понимание задачи историка. ¹⁷⁶ Известный ученый комментатор Сократа, римско-католик Генрих Валуа, тоже высокого мнения о достоинствах исторического труда Сократа. Значит, протестантские историки на этот раз не меряют рассматриваемого историка лишь на свой аршин, как это с ними иногда бывает по каким-либо сторонним соображениям. По суждению ученого Валуа, трудно встретить что – либо прекраснее суждения Сократа (*nihil est illustrius*). По его мнению, Сократ как о лицах, так и о событиях церковной истории судить очень умно (*optime*), и заявляет, что его суждения важны и серьезны и что в них нет ничего лишнего, не идущего к делу и пустого (*nihil est in illo – iudicio Socratis – nisi grave ac serius; nihil quod tanquam superfluum possis expungere*). ¹⁷⁷ В том же тоне, в каком говорят вышеуказанные иностранные ученые, делает отзыв о сочинении Сократа и русский переводчик этой истории. В предисловии к русскому переводу читаем такие слова: «Излагая свою историю, Сократ, кажется, думал только о пользе потомства и нисколько не желал выказывать самого себя; имея в виду одну истину, историк передает христианам всех веков верные и точные сведения». ¹⁷⁸

В виду таких единогласных отзывов о достоинствах истории Сократа, необходимо признать, что беспристрастие, правдивость и способность отличать истинное от неистинного составляют действительные качества рассматриваемого историка. А чтобы нагляднее представлять себе, в чем и при каких случаях выражаются указанные качества историка, приведем примеры из его истории, достаточно подтверждающие справедливость выше приведенных отзывов. Таких примеров у Сократа можно находить не мало. Начнем с его суждений и

характеристик лиц царственных описываемого им времени и их отношений к церкви. Одним из лучших доказательств умеренности и правдивости в суждениях и характеристиках Сократа может служить, например, его очень сдержанный отзыв об императоре Юлиане Отступнике. Христианские симпатии автора не заставляют его преувеличивать преступности и нечестия язычествующего императора; он отнюдь не восхваляет Юлиана, но и не считает его Декием христианского времени. Сократ очень рассудительно отличает в Юлиане личность человека от личности правителя, и, отзываясь о нем с уважением, как о человеке, воздает ему должное и как правителю, не переступая однакож и в этом случай пределов исторического беспристрастия. Посмотрим, как же именно судит он о Юлиане. «Намереваясь говорить о царе Юлиане, муже красноречивом – пишет Сократ – просим всех лиц, к нему дружественных, не требовать от нас нарядных выражений, как будто – бы рассказ непременно должен равняться с достоинствами того, о ком идет речь» (III, 1). Он хвалит его образцовую ревность к произнесению речей в сенате (III, 1 fin.), сочувствует его воздержанию, умеренности и простоте его жизни (ibid.). И при одном случае он же выражает мысль, что он не стал – бы прекословить тому, кто захотел бы хвалить Юлиана, как человека, но его возмущает в Юлиане то, что он был писателем, порицавшим христианство (III, 22). Рассматривая его даже как правителя, занесшего руку на христианство, он однакож не все меры Юлиана, касавшиеся христиан, признает злонамеренными. Так он не усматривает ничего особенно злобного в том распоряжении, которое сделал Юлиан при начале своего царствования и которым возвращались из ссылки все христиане, какого-бы то ни было вероисповедания. Сократ видит в этом не более как политическую хитрость, чрез которую Юлиан хотел умиротворить умы (III, 1 fin.). Описание гонений Юлиана против христиан, сделанное Сократом, чуждо преувеличений и соответствует как характеру Юлиана, так и условиям времени (III, 17 – 19 и пр.). При всем том Сократ не был каким – нибудь почитателем этого отступника. Он порицает Юлиана за его

ненависть к христианам (III, 11), он рассматривает как проявления гнева Божия на Юлиана – неудачу иудеев восстановить Иерусалимский храм, – предприятие, начатое иудеями по инициативе императора (III, 20); соглашается с тем, что быть может впоследствии преследования христиан от Юлиана получили бы большую напряженность (III, 19), и не обвиняя рассматривает смерть Юлиана, как кару Божию за его нечестие (III, 21). Заметим: если историк вообще так сдержанно судить о таком лице, как Юлиан, то это ясно может показывать, насколько Сократ был чужд партийности и ригоризма. – Сократ даже в описании современного ему императора Феодосия Младшего не допускает излишней лъстивости, без которой едва ли мог обойтись историк – современник и притом житель Константинополя. Как при описании Юлиана Сократ не сгущает красок, чего были бы в праве ожидать первые читатели его истории, так при изображении Феодосия те же читатели не встречали нарочитых прикрас, как было в обычае в то время. Все качества, какие Сократ указывает, и все черты, какими он изображает Феодосия – взяты из действительности и не преувеличены, к чему мало склонны были другие панегиристы. Сам Сократ прямо заявляет, что сказанное им о Феодосии сказано по чувству справедливости, а не из лести (VII, 42). Действительно, Сократ выводит пред нами живое лицо; он говорит о государственной опытности Феодосия, о строгом исполнении им церковных обрядов, о его набожности, так что его дворец был своего рода монастырем, – о его любви к церковному благолепию и церковным беседам, о его приверженности к священникам, о его кротости и проч. (VII, 22). Правда, мы встречаем у Сократа сравнение этого государя с Моисеем и Давидом (*ibid, fin.*), но это неизбежная дань пресловутому Византийскому этикету, оправдываемая успешными военными действиями государя. Заметим, что тот же Феодосий, под пером другого современного Сократу историка – Созомена, является совсем другим человеком: Феодосий становится для него тем же, чем был для Евсевия Константин. Вообще, Сократово описание даже современного ему императора, при котором историк жил и писал, очень близко

к истине, а это может служить достаточным свидетельством беспристрастия историка.

Таково отношение историка к внешним деятелям в среде тогдашнего христианского мира. А каково отношение историка к внутренним церковным явлениям описываемого времени – это хорошо можно изучать на его воззрениях и суждениях касательно ересей, которыми особенно было богато то время.

Свой взгляд на ереси, как на известные церковно-исторические явления, Сократ не формулирует точно и прямо; но этот взгляд его довольно высказывается в тех характеристиках, какие он дает относительно личностей некоторых епископов. Из этих характеристик видно, что ереси возбуждали в душе историка не озлобление и ненависть к ним, а чувство жалости и сострадания к заблуждающимся. Сократ с большим почтением относится к Константинопольскому епископу Аттику (406 – 425 г.г.) – за то, между прочим, что «он своим благоразумием – говорит историк – не только держал в единении православных, но изумлял и еретиков и никак не решался преследовать их, а если же иногда и возбуждал в них страх, то после, в отношении к ним, опять выказывал свою снисходительность» (VII, 2). Историк приводит письмо Аттика к пресвитеру Каллиопию, в котором говорилось: «когда будешь раздавать пособия, не обращай внимания на вероисповедания, но имей в виду только одно – напитать алчущих, не разбирая, по нашему – ли они мыслят» (VII, 25). За незлобие и снисходительность к еретикам Сократ хвалит и Прокла, одного из преемников Аттика (434 – 447). Он пишет: «воспитанный Аттиком, Прокл подражал всем его добродетелям, он на всех действовал ласково и старался привести их к истине скорее этим средством, чем силою. Решившись не преследовать ни одной ереси, он возвратил церкви достоинство кротости» (VII, 41). Эти последние слова особенно характеристичные: они показывают, что Сократ считал унижением достоинства церкви – гнать и преследовать еретиков. О том же самом Прокле Сократ замечает еще: «у него было правилом мало беспокоиться относительно тех, кто не так мыслил о Боге, как он сам мыслил» (ibid.) Так похвалит историк тех епископов, которые

снисходительно смотрели на ереси и на еретиков. Напротив, он же относится с порицанием к тем епископам, которые поступали совершенно иначе, которые были более или менее жестоки с еретиками, каков, например, был Несторий. О нем историк отзывается очень невыгодно, принимая во внимание его ненависть к еретикам (VII, 29). Сократ готов даже забыть все другие достоинства известного епископа, как скоро он знает о нерасположении и стеснении таким лицом еретиков. Так Сократ двусмысленно отзывается даже об Иоанне Златоусте (398 – 404 г.) (VI, 11; VI, 21) – по этой единственно причине, хотя и не отрицает его великих заслуг для церкви. Сократ почти соглашается с мнением некоторых своих современников, что низложение Златоуста с кафедры нужно рассматривать как кару Божию, постигшую этого последнего за то, что он сурово поступал с иноверцами, не был склонен к религиозной терпимости (VI, 19). Если, на основании вышеприведенных отзывов и фактов формулировать взгляд Сократа на ереси, то он будет заключаться в следующем: еретики суть люди заблуждающиеся и поэтому достойны сожаления, в борьбе с ними требуются не меры жестокости, а меры кротости и благоразумия.

Такой взгляд Сократа на еретиков сопровождается выгодными результатами на изложении и изучении им ересей. Он старается при их изучении уловлять их действительные черты, характеризующие их стремления, свойства и определяющие их историческое значение. Он старается быть беспристрастным, не изменяя однакож долгу православного историка. Особенная черта беспристрастия историка высказывается в том, что, порицая еретическое мнение известного лица, он не старается заподозреть нравственную жизнь еретика, как иногда делает Евсевий, не старается отрицать и заслуг еретика для христианского общества, если таковые действительно были. Так, он не задумывается хвалить некоторых епископов, принадлежавших к обществу новацианскому, осужденному церковью, если жизнь их была доблестна и могла служить образцом для других; он хвалит, например, Агелия, епископа новацианского, проводившего, по

его словам, «жизнь апостольскую» (IV, 9), хотя Сократ хорошо знал, что общество новацианское не чуждо крайностей и не есть общество православное в точном смысле этого слова. Нисколько не затрудняясь, он хвалит еретика Аполлинария за то, что он защищал науку христианскую в виду нападок Юлиана (III, 16), хотя тот же Сократ вполне не одобряет еретического образа мыслей Аполлинария. Если так относится Сократ к некоторым еретикам, то это не значит, что он намеренно старался отыскивать привлекательные стороны в личностях отщепенцев. Ни мало он не задумывается прямо и решительно порицать еретиков, как скоро поведение и деятельность этих последних, не давали права на одобрителный отзыв. Так, Сократ отзывается вполне не одобрительно об арианине Аэции, положившем начало ереси азциан (II, 35). Так же поступает он и при суждении об Евномии (IV, 7). Итак, объективность изображения ересей – вот чем ознаменовывается в истории Сократа толерантный взгляд его на ереси и еретиков.

Эта объективность дает ему возможность пристальнее и внимательнее вглядываться в вопрос о происхождении ересей. Одним из источников ересей он считает «диалектику и суетное обольщение», возбуждающие беспокойство и разделение в церкви и затемняющие апостольскую веру христианскую (I. 18 fin.). Поэтому он не ограничивается, подобно Евсевию, указанием как на общий источник заблуждений в роде человеческом – козни духа злобы, но старается уяснять частные причины, вызвавшие появление тех или других заблуждений. Представим примеры. Евсевий и Сократ – оба эти историка говорят о возникновении очень сильно распространенной ереси – манихейства; но в их суждениях по этому вопросу заметна значительная разница. Между тем как Евсевий, имея в виду главным образом возбудить в христианах ненависть и презрение к ереси, выставляет на первый план её злой корень и говорит: «ибо точно, сам демон, враг Божий, сатана ко вреду многих, выбросил на свет основателя ереси – Манеса», и при этом мало обращает внимания на исторические условия возникновения явления (VII, 31), Сократ не удовлетворяется таким общим взглядом на сущность ереси и старается

разъяснить дело многостороннее. Этот историк говорит: «не задолго до времени Константина, к истинному христианству начало прививаться христианство язычествующее, как к пророкам прививались лжепророки, к апостолам – лжеапостолы. Ибо тогда к христианству Манес принаравливал учение языческого философа Эмпедокла, о чем Евсевий хотя и упомянул в своей истории, но не рассказал подробно. Поэтому я считаю необходимым восполнить пропущенное; ибо тогда будет известно, кто был Манес и откуда и как отважился на такую дерзость». Затем Сократ указывает, что Манес соединил в одно целое – христианство, учение Эмпедокла и Пифагора (I, 22). Вообще историк хочет указать ту почву, на которой возросло явление.¹⁷⁹ При изложении истории IV и V – го века, описанной им в качестве продолжателя Евсевия, Сократ всегда старается допытываться, как возникла ересь и в чем заключалась её сущность. Так он старается разъяснить обстоятельства возникновения ереси Аполлинария, причем указывает и на то, какое значение в этом случае имело «софистическое красноречие» ересеначальника (II, 46). С таким же стремлением как можно точнее понимать сущность и происхождение ереси, он приступает к изучению современных ему ересей. В этом отношении можно указать на его заботливость понять возможно объективнее наделавшую столько шуму ересь Нестория. Сократ не хочет верить общественным толкам относительно ереси Нестория; он, по его словам, сам внимательно изучает сочинения Нестория, и плодом этого изучения было то, что Сократ прямо отвергнул ходившие тогда толки о Нестории, что будто он называл Христа, подобно Павлу Самосатскому, простым человеком, – говорим: он отвергнул подобное мнение, как ложное, и устанавливает тот именно взгляд на сущность ереси Нестория, которого и доныне держится большинство ученых, т. е., что Несторий неправильно понимал ипостасное соединение естеств во Христе, признавая, однакож, во Христе Божество, чего не делал Павел Самосатский (VII, 32).

Говоря об отношении Сократа к ересям, описанным им в истории, нельзя пройти молчанием его взгляда на догматические споры VI и V-го века. Этот взгляд очень

характеристичен. Историк полагает, что эти споры могли быть гораздо менее шумными и, пожалуй, их совсем не было бы, если бы представители церкви показывали себя не столь склонными к этим спорам. Сущность этого взгляда историк выражает не раз, например, при следующих случаях. Сократ приводит известное письмо Константина Великого к Александру Александрийскому и Арию, в котором царственный автор выводит происхождение Троичных споров из излишней любопытности Александра и Ария и внушает им мысль кончить свой спор миром. Приводя это письмо, Сократ говорит от себя: «такие-то дивные и исполненные мудрости увещания предлагало им царское письмо. Но несмотря на старания царя, зло (т. е. развитие споров) становилось сильнее; ибо это послание не смягчило ни Александра, ни Ария» (кн. I, гл. 7 и 8 init.). Тот же Сократ, рассказывая о продолжении споров арианских после никейского собора, говорит: «мы узнали из различных посланий, писанных епископами друг другу после собора, что некоторых между ними слово «единосущный» приводило в смущение. Сделав его предметом своих бесед и исследований, они возбудили междоусобную войну, и эта война нисколько не отличалась от ночного сражения, потому что обе стороны не понимали за что бранят одна другую» (I, 23). Сократ находит, что развитию споров еще содействовало следующее обстоятельство: по его мнению, иные епископы, желая причинить вред и неприятности своим врагам, обвиняли их в догматических заблуждениях и тем увеличивали волнение умов (I, 24). Разумеется, нет надобности доказывать, что изложенный взгляд Сократа представляет крайность: религиозные споры возникали не потому, что находились охотники спорить, а потому, что предметы споров были так важны, что оставаться в бездействии являлось делом невозможным.

Возникает естественный вопрос: каким образом у Сократа могло выработаться такое отношение к главнейшим явлениям его времени, какое находим в его истории – разумею мягкость и спокойствие в суждении о ересь и явное недовольство развитием догматических споров изучаемого им времени. Вопрос этот не представляется праздным, как скоро возьмем во

внимание, что Сократа в этом случае нужно считать исключением в ряду древних церковных историков. Разрешить вопрос, сколько знаем, брался один Адольф Гарнак. Он находит, что во взглядах Сократа нет ничего особенного, – что будто это обычная точка зрения греческих мирян, которые всегда ставили себя вдали от догматических споров. Он утверждает при том, что грек-мирянин древнего времени имел очень ограниченный взгляд на сущность православия: с этой точки зрения всякий правильно веровавший во Св. Троицу представлялся правоверующим; таких представлений держался, по взгляду Гарнака, и Сократ. Конечно, этот ученый не отрицает, что к укоренению в Сократе его взглядов служили: и его темперамент, и склонности, и нравственное чувство, – но этим свойствам природы историка исследователь придает второстепенное значение.¹⁸⁰ Верно ли это мнение Гарнака? Едва – ли. Во – первых, нельзя думать, что миряне в Греции были индифференты к вопросам догматики. В греческой церкви не было проведено такой разграничительной черты, которая бы резко отличала мирян от лиц духовных. Епископы нередко избирались из мирян. Следовательно, нельзя противопоставлять класс мирян классу духовенства, как будто у этих классов было различие направления и настроения мысли. Да и история не оправдывает мнения Гарнака. Сократ был не единственным церковным историком-мирянином, мирянами были и Филосторий и Евагрий, – но почему же у них нет тех суждений, какие характеризуют Сократа? А все Византийские императоры, будучи мирянами, держались ли тех же воззрений как и Сократ? Не следует соглашаться и с тем положением Гарнака, что будто для Сократа, как мирянина, все лица, право верующие во Св. Троицу, представлялись уже вполне православными. Если бы это было так, то он не причислил бы к еретикам ни Аполлинария, ни Нестория, так как оба эти лица в точности исповедовали никейскую веру. Значит, объяснение особенностей мировоззрения Сократа нужно искать не там, где ищет Гарнак, а где-нибудь еще. К сожалению, на разбираемый вопрос не может быть дано бесспорного ответа. Можно делать лишь вероятные догадки. Сложиться мировоззрению Сократа

помогли следующие обстоятельства: Сократ был воспитан в школе языческой, лицами, потерпевшими от строгости правительственной власти, изгнанными из своего отечества, лишившимся своих святилищ. Возможно, что они старались воспитать в Сократе нерасположение ко всяким насильственным мерам, как скоро дело касалось религиозных убеждений. К этому еще могло присоединяться и то, что у Сократа издавна были какие то отношения к новацианам. У Сократа не было сил осуждать новациан, напротив у него была склонность рассматривать их в лучшем свете. Если так относился он к этого рода заблуждающимся, то простая последовательность умного человека, каким был Сократ, требовала, чтобы он не столь строго судил и о других заблуждающихся. Что же касается его недовольства развитием богословских споров, оно могло происходить у него от того, что он, как человек не великой богословской учености, не мог понимать всей важности многих богословских вопросов. Одного нужно остерегаться при суждении о мировоззрении Сократа: его, Сократа, отнюдь не нужно признавать каким-либо скептиком, считающим невозможным разобраться в тонких вопросах и охотно допускающим, что выдаваемое за истину есть, быть может, относительная ложь, а выдаваемое за ложь, быть может, носит в себе элементы относительной истины. Сократ православие сравнивал с «пшеницею», а ереси и заблуждения с «плевелами» (I, 22) . Следовательно, он не был скептиком и индифферентистом, – тем равнодушным к религиозной истине человеком, который сомневается в возможности решить: где истина и ложь в религиозных вопросах.

Дополним еще некоторыми чертами характеристику исторического труда Сократа. Заслуживают внимания его суждения относительно религиозных явлений внутренней жизни христианского общества IV и V века – явлений, правда, менее важных, чем история ересей. Разумею его приговоры касательно споров о времени и характере празднования Пасхи, о постах: какие они должны быть и сколько продолжаться. Над этими явлениями, в которых выразилась в большей или

меньшей мере внутренняя жизнь христианского общества того времени (V, 21), Сократ произносить суд в духе кротости и снисхождения, стараясь держаться не влияния партий, а лишь прямого духа Евангелия. Посмотрим прежде всего, какой суд он произносит касательно споривших о празднике Пасхи. «Считаю нужным, говорит он, изложить собственные мысли о Пасхе. Мне кажется, что подражатели иудеев, т. е. христиане, праздновавшие Пасху одновременно с иудеями, не имеют достаточно основание упорно защищать свою практику. Они не берут во внимание того, что по сменении иудейства христианством, обрядовая сторона закона Моисеева упразднилась. И это открывается само собою. Христианам ни одно предписание Христово не позволяет иудействовать. Народ иудейский находился под игом рабства, а последователи Христа призваны к свободе и потому апостол убеждает не соблюдать более ни дней, ни месяцев, ни лет» (Кол. 2, 16–17). Но, не становясь на сторону последователей иудейского предания, Сократ далек от того, чтобы без всяких рассуждений одобрять противников иудействующей практики в вопросе о праздновании Пасхи. Он находит, что и антииудейская практика не имеет под собой незыблемых оснований. «Совершающие празднование Пасхи в четырнадцатый день (Нисана), т. е. вместе с иудеями, утверждают, что это предано им от апостола Иоанна, а римляне и западные говорят, что свое обыкновение получили они от апостолов Петра и Павла. Но те и другие не могут представить на то письменного доказательства», замечает Сократ (V, 22 init.). После этого понятно, что все споры подобного рода должны были представляться Сократу несоответствующими заповеди апостольской о взаимной любви и согласии. Поэтому Сократ, выражая свое суждение по данному вопросу, говорит: «цель апостолов была не та, чтобы определять времена праздников, но чтобы дать руководство к правой жизни и благочестию. Вот, что угодно Богу, говорит апостол: «угодно Св. Духу и нам не возлагать на вас никакого бремена более, кроме необходимого» (Деян. 15, 28), т. е., замечает историк, кроме того, что соблюдать необходимо нужно. Между тем, есть люди, продолжает он, которые, пренебрегая

этими заповедями, о днях праздников спорят будто о душе, и незаметно делают противное тому, что угодно Богу» (V, 22). Подобный же, отзыв делает Сократ и касательно споров о продолжительности и характере постов. Представив образцы бесконечного различия в церквах относительно обычаев, действовавших там и здесь в соблюдении поста, Сократ говорить: «так как никто не может указать на письменное повеление от апостолов касательно этого вопроса, то явно, что апостолы предоставили все это воле и выбору каждого, чтобы всякий делал доброе не по страху и принуждению» (ibid.).

Сократ держится самостоятельного мнения и тогда, когда встречается с другими спорными вопросами, занимавшими общество христианское его времени. Таковы, например, вопросы: нужно ли христианам изучать эллинскую науку, нужно ли подвергать анафем Оригена, как еретика? Во всех этих вопросах Сократ показывает собою человека образованного, не увлекающегося крайностями. Он со всею ревностью отстаивает, вопреки обскурантам, важность и необходимость изучения языческой науки для христианина (III, 16); отсюда он всегда относит к истинным достоинствам известного исторического лица, когда оно знакомо было с языческой наукой. Так, он хвалит за это Василия Великого, Григория Богослова (IV, 26), Аттика Константинопольского (VII, 2). Что касается до Оригена, то, к чести историка нужно сказать, что Сократ, несколько не задумываясь, становится на стороне этого великого Александрийского учителя, светила III-го века, и с ревностью защищает его от порицаний со стороны его врагов (например VI, 13 и др.).

Окончив характеристику церковной истории Сократа, перечислим главные недостатки, присущие этому историческому труду. Как ни странно это покажется, Сократ, создавая церковно – историческое произведение, точно не знал, в чем должна заключаться задача церковно-исторического произведения. Он собирал материалы, располагал их в известном внешнем порядке, но он не давал и не мог дать себе отчета: почему и зачем это помещено? Вследствие этого, в сочинении Сократа находим ряд эпизодов, анекдотов, которые

нашли себе место у Сократа только потому, что он их знал. Сведения его по части придворной истории были очень ограничены. Он недостаточно знал, что за личности были те императоры, о каких у него идет речь. Поэтому он, например, хвалил достоинства императора Аркадия, чего этот совсем не заслуживал. Далее: уже Евсевий очень мало знаком был с западной церковью прежнего и своего времени; еще меньше обнаруживаешь знакомства с церковными делами Запада Сократ. Он готов думать, что пиша историю греческой церкви, он излагает историю всей христианской церкви. От чего бы ни зависело это явление – все равно. По части хронологии Сократ вообще превосходит и Созомена, и Феодорита, но и у него встречается не мало неверностей, в особенности не выдерживает критики его счет олимпиад.¹⁸¹ Сократ, наконец, является в истории жалким суевером, впрочем – во вкусе своего времени. Так, он верит в каких-то фурий, которые будто убивают людей. Рассказывая о смерти Юлиана, он приводит свидетельство одного лица, приближенного к этому императору, что будто бы Юлиан умер, будучи поражен демоном (III, 2). Сократ при этом случае замечает от себя: «может быть, и действительно так было, ибо фурии умерщвляли многих». Он верит, что в древности жили какие-то неизвестные предсказатели, которые начертывали свои предсказания на вещественных предметах и что эти предсказания сбывались с удивительною точностью (IV, 8); верит, что будто появление кометы предвещает несчастье (VI, 6) и т. д.

Созомен схоластик

Глава шестая.

Созомен Схоластин. – Когда Созоменом написана его ц. история? – в ней «мало интересного»; – «белые нитки, которыми у Созомена сшито свое с чужим»; – *plagiarius*, – три ли четвертых ($\frac{3}{4}$) списаны Созоменом у Сократа? – «С Божиею помощью»... Что заимствовано целиком из Сократа? – сугубый грех плагиата; – правда-ли (как утверждает Гарнак), что Созомен писал свою «историю» специально для палестинских монахов? – Нет. – Другие пути в решении вопроса о происхождении Созоменова труда. – Выводы по этому вопросу. Характеристика истории Созомена по её особенностям: «приступая к изложению церковной истории, я (Созомен) не насиловал своей природы, эта история по своему предмету есть дело не человеческое», – «тайны (догматы), о которых надобно молчать я (опять Соз-ен) постараюсь держать в сохранности, сколько возможно», – «я (он-же) умолкаю, чтобы и какой-нибудь язычник не прочел написанного»; смысл всех этих изречений Созомена; – Соз-н имел в виду угодить своим современниками; – «монашеское любомудрие есть самое полезное дело, нисшедшее от Бога к людям» (слова Соз-на); – Соз-н, как восторженный истолкователь монашеского института, недостатки его истории, отсюда проистекающие; – утрировка в изображении исторических личностей; – исчисление достоинств Созоменовой истории.

Ермий Созомен схоластик, по прозванию Саламанский (это его родовая фамилия), о времени рождения и смерти которого нет никаких известий, большую часть цветущего возраста провел, подобно Сократу, в Константинополе. Здесь же он написал и единственный свой труд: «Церковную Историю».

Так как история жизни Созомена за период его цветущего возраста нам мало известна, то мы не знаем с точностью, когда этим историком закончен и издан в свет его рассматриваемый труд. К разрешению вопроса о времени составления и издания им церковной истории можно приходить лишь руководясь

соображениями, извлекаемыми из самого его труда. В предисловии к своей истории Созомен говорит: «мое сочинение простирается от третьего консульства кесарей Криспа и Константина (двоих детей Константина Великого) до семнадцатого консульства императора Феодосия Младшего, т. е. от 323 года (точнее: начиная 324 годом) до 439 года. Если бы до нас сохранилась история Созомена в законченном виде, то было бы больше оснований судить о разбираемом вопросе, но так как труд Созомена в теперешнем его виде простирается только до 423 года,¹⁸² то разрешение вопроса затрудняется. Когда же именно написано Созоменом его сочинение? В истории Созомена обращает на себя внимание тот факт, что в ней, хотя и рассказывается значительная часть царствования Феодосия Младшего, но совсем не упоминается о его супруге Евдокии, и напротив очень подробно и с большими хвалами говорится о сестре императора – известной Пульхерии. Это наблюдение свидетельствует, что Созомен написал свое сочинение тогда, когда произошел разлад между Феодосием и его женой Евдокией (по подозрению в её измене: припомним известный рассказ о яблоке и Павлине, предполагаемом сопернике Феодосия), после чего произошло более тесное сближение Феодосия с его сестрой Пульхерией. А так как это случилось между 440 – 444 годами,¹⁸³ то отсюда следует, что Созомен окончил и выдал в свет свою историю позднее 439 года, до которого он довел свой труд. Можно и точнее определить, когда именно появился в свет труд Созомена. Созомен не мог закончить свой труд ранее 443 года. Это видно из того, что в предисловии к сочинению» (представляющем из себя панегирик Феодосию Младшему, которому посвящается самый труд) указывается один такой факт из жизни Феодосия, который произошел в указанном году. Здесь говорится, что весьма недавно (πρώην) император совершил путешествие по Азии и восстановил город Ираклию в Понте и показал во время путешествия образцы трепливости и воздержности. А известно, что это азийское путешествие Феодосий предпринимал в июне 443 г.,¹⁸⁴ значит труд Созомена не мог явиться раньше указанного времени. Нельзя с другой стороны появление труда

далеко отодвигать от сейчас помеченного момента времени. В 444 году произошло одно кровавое событие, после которого автор не мог говорить в посвящении его труда Феодосию так, как он говорит. Созомен пишет: «только твое правление из всех когда-либо бывших в продолжение целого века прославляется, как бескровное и незапятнанное убийствами». Но так выражаться после 444 года Созомен едва-ли мог. Дело в том, что в 444 году в течение первой его половины император, вследствие вновь возгоревшейся ревности в отношении к своей супруге, приказал умертвить пресвитера Севера и диакона Иоанна в Иерусалиме.¹⁸⁵ Следовательно, есть очень твердые основания сомневаться в том, что труд свой Созомен закончил и выдал в свет позднее 444 года. Таким образом, мы приходим к тому заключению», что издание Созоменовой истории произошло в промежуток времени между июнем 443 года и второй половиной следующего года.

Церковная история Созомена в сравнении с историческим трудом Сократа представляет мало интересного. Это главным образом зависит от того, что Созомен, составляя свою историю, имел под руками труд Сократа и многое из этого последнего лишь повторил в своем произведении. Не только распорядок материалов, но и весьма часто целые места из Сократовой истории Созомен в перифразе перенес в свою. Мы не будем приводить выдержек из Созомена, которые наглядно доказывали бы эту мысль. Это было бы слишком утомительно, да и излишне в виду того, что из дальнейшей нашей речи о Созомене подобный результат откроется сам собою. Заметим только, что заимствования Созомена из Сократа иногда бывают столь неискусные, что, по крайней мере на взгляд более проницательного читателя, просвечивают и те белые нитки, которыми у Созомена сшито свое с чужим. Известный комментатор истории Созомена Валуа (или Вalezий), принимая во внимание приоритет Сократа по написанию церковной истории пред Созоменом и значительное сходство между обоими историками, склоняется к мысли, что Созомен был литературным вором (*plagiarius*).¹⁸⁶ Созомен был настолько бесцеремонен, что выписывая из истории Сократа многое и

очень многое, однакож ни единым словом не упомянул о Сократе: как будто его и на свете не существовало. По мнению известного ученого Адольфа Гарнака три четвертая истории Созомена списаны у Сократа – в том же порядке и последовательности, как те же материи изложены у последнего.¹⁸⁷ Другой немецкий ученый Лудвиг Иееп находит, что заимствования Созомена имеют несколько меньший объем; хотя он и не спорит против того, что списанное Созоменом из Сократа «не очень-то мало» (*dieses Theil ist nicht ganz klein*), но принимая во внимание следы самостоятельного знакомства Созомена с теми сочинениями, какими пользовался и Сократ (св. Афанасий, Руфин, Филосторгий и проч.), склоняется к более мягкому суждению о заимствованиях Созомена из Сократа.¹⁸⁸ Впрочем точного и специального сличения всей истории Созомена с целым трудом Сократа еще не являлось в научной литературе.¹⁸⁹ – Нужно сказать, древность была непритязательна в вопросе о пользовании чужими трудами; в то время в литературе редко кто различал «мое от не мое». Но все таки и с точки зрения того времени плагиат Созомена представляет явление невиданное, поразительное. Ведь Созомен списывал у Сократа и в тоже время объявлял читателю, что история составлена им вполне самостоятельно, на основании самоличного изучения документов. Вот что говорит Созомен в начале своей истории (I, 1): заметив о том, что им составлен краткий исторический очерк первых трех веков, вероятно на основании одного Евсевия (этот очерк, как мы говорили выше, – стр. 103 – не дошел до нас), Созомен затем продолжает: «теперь, с Божией помощью, я расскажу о тех событиях, которых я был очевидцем или о которых я собрал сведения от знающих и очевидцев прошедшего и настоящего. Что происходило до меня, о том узнал я или из различных определений, касающихся религии, или из соборных актов или документов, свидетельствующих о введении новшеств (разумеются еретические произведения), а также из императорских и епископских посланий, часть которых и доселе можно найти в архивах как дворцовых, так и церковных, а другая часть этих посланий рассеяна там и здесь и находится в

руках ученых мужей. Документы этого рода, пишет Созомен, сначала я хотел целиком поместить в своей истории, но потом отложил это намерение, боясь слишком увеличить размеры своего сочинения; поэтому, я решился приводить их в своей истории лишь в сокращении. Впрочем в тех случаях, когда слова известного писателя, заявляет историк, служат предметом споров и понимаются неодинаково, я помещаю сполна самый текст, дабы истина явилась в полном свете». Само собою понятно, что кто говорит так, как Созомен в настоящем случае, тот должен быть уверен в своей ученой самостоятельности и должен иметь доказательства самостоятельного труда и изучения источников. Но Созомен отнюдь не может предъявить таких доказательства. Все те документы, на которые он ссылается как на такие, какие открыты и собраны им самим – разумею соборные определения и акты, послания императоров и епископов, – именно и заимствованы целиком из Сократа. Еслибы Созомен собрал эти документы независимо от Сократа, то он натолкнулся – бы на несколько документов, неизвестных Сократу, и поместил – бы в своей истории; но этого то и нет у Созомена. Самостоятельный собиратель документов, каким выставляет себя Созомен, по какой-то непонятной случайности, собрал лишь те же документы, какие имел под руками и Сократ.¹⁹⁰ Таким образом, развязность, с какой Созомен обманывает читателя, выставляя себя самостоятельным историком, еще боле усугубляет его непростительный грех – грех плагиата. – Высказывая мнение о несамостоятельности Созомена, мы должны однако заметить, что Созомен настолько постарался о том, чтобы плагиат не особенно бросался в глаза – он передает содержащееся в церковной истории Сократа недословно, а в видь перифразы, – настолько постарался, что до последнего времени вводил некоторых ученых в ошибку: иные из ученых высказывали мнение, что Сократ и Созомен оба писали независимо один от другого, пользуясь лишь однородными материалами.¹⁹¹ Но такое мнение в настоящее время не имеет уже ни одного защитника и должно быть

отнесено к числу тех ошибок, от которых новейшая наука успела освободиться.

Теперь спрашивается: если история Созомена в существе дела лишь повторение Сократа, то что могло побудить его к написанию и публикации его труда? С какою целью, по каким побуждениям Созомен составил свою историю, издав в свет, под именем своего, почти целиком чужой труд, – труд Сократа лишь в новой редакции, издав быть может через год-два после появления в публике истории своего предшественника? В недавнее время на этот вопрос попытался дать определенный ответ известный, не раз нами поименованный, ученый Адольф Гарнак. Изложим и разберем взгляд этого ученого на интересующий нас вопрос. Гарнак спрашивает себя: «не писали Созомен своей истории для другого кружка читателей, чем какой имел в виду Сократ и потому: не мог-ли рассчитывать, что там труд его предшественника совсем неизвестен?» Это самое вероятное предположение, заявляет указанный ученый и прибавляет: есть все резоны полагать, что Созомен писал свою историю специально для монахов и именно монахов палестинских, к которым он имел более или менее близкие отношения. Для большей убедительности своего предположения Гарнак распространяется о родине и воспитании Созомена. Созомен родился в Палестине и вероятно в Газе (V, 3. 9 – 10. 21 – 22: VII, 15, 28). Его первоначальное воспитание происходило под влиянием палестинских монахов, как об этом он сам говорит в своей истории. Круг его знакомых из периода юности состоял или из монахов или лиц, душевно расположенных к монахам. В числе лиц, имевших особенное значение в истории жизни Созомена, сам он упоминает деда своего, неизвестного по имени, и родственника или друга его деда, – некоего Алафиона, и оба они были друзьями и почитателями монашества. Алафион был исцелен от болезни знаменитым палестинским патриархом монахов – Илларионом; дети и внуки этого Алафиона строили монастыри и отличались аскетизмом (V, 15). Такие-то лица составляли среду, в которой вращался Созомен в молодых летах. Впечатления детства и юности сохранились – замечает Гарнак – у Созомена во всей

свежести на всю жизнь. Желая ясно выразить свою признательность к палестинским монахам и монахо-любцам, он и написал свою историю. Для этого он придал ей особенный монашеский колорит. Что мысль послужить монахам своей историей действительно была у Созомена, это видно из первой главы его истории, в которой (главе) он прямо говорит, что он имел в виду описать и подвиги монахов как из благодарности к тем из них, которые имели важное значение в его жизни, так и для того, чтобы показать подвижникам последующих веков примеры подвижнической добродетели (кн. I, гл. и fin.). – Итак вот чем объясняется, объявляет Гарнак, то обстоятельство, что Созомен взял на себя труд изложить вновь историю Сократа и издать ее в свет. Он имел в виду ограниченный круг читателей – монахов и любителей монашества в Палестине, наперед был уверен, что в этих кружках, далеких от центров умственного просвещения, неизвестна церковная история Сократа, а потому ни мало не задумываясь, он взял и воспользовался готовым трудом – инде переиначив его, инде добавив, инде перефразировав, – а в целом – испещрив его рассказами о различных монахах – подвижниках, в особенности подвижниках палестинских.¹⁹²

Так представляет дело Гарнак. Но может – ли выдерживать серьезную критику это мнение? Едва ли. Верно то, что Созомен был близок с кружками монашескими, особенно в Палестине, желал пересказать из жизни подвижников – монахов, что не было пересказано другими. Но все предположения Гарнака, построенные на этом основании, о происхождении сочинения Созомена не имеют действительного значения. Во первых, нельзя себе представить, чтобы Созомен пришел к странной мысли написать историю исключительно для монахов, в уверенности, что его труд не выйдет из тесных пределов. Ведь, история не тоже, что частное письмо! Во вторых, можно с полною ясностью доказывать, что Созомен и не думал прятаться с своим трудом. В одном месте своей истории он прямо заявляет, что его труд назначается для чтения как посвящающих (т. е. духовных лиц: *μυσταγωγοίς*) так и посвящаемых (т. е. простых верующих: *μύσταις*). Он, Созомен,

был даже уверен, что его книгу могут читать и вне пределов христианских кругов. «Мою книгу, замечает он, по всей вероятности будут читать и некоторые не посвященные» (разумеются язычники: ἀμειψῶν I, 20). Можно-ли после этого утверждать, что Созомен назначал свою книгу для тесных кружков монашеских? Наконец, не следует забывать и того обстоятельства, что сочинение Созомена начинается длинным посвящением в честь императора, причем испрашивается, чтобы император выразил свое суждение о книге. Спрашивается: к чему могло бы служить такое посвящение, если бы книга не назначалась для публики? Раз она была в руках императора, она делалась известною в придворных, следовательно, образованнейших кругах. Разве так поступают лица, желающие, чтобы их сочинение не выходило за пределы известного тесного кружка? Таким образом мы видим, что гипотеза Гарнака не имеет достаточной твердости.

Итак нужно искать другие пути к решению рассматриваемого вопроса. Нельзя – ли находить, что у Созомена было под руками хоть несколько таких источников, каких не было у Сократа и содержание которых он хотел внести в исторически труд? Затем: не могло – ли явиться у Созомена желание изменить, переиначить взгляды Сократа на лица и события – ведь, эти взгляды были подчас оригинальны и не согласовались с воззрениями тогдашнего общества? Говорим: нельзя – ли объяснить предприятие Созомена тем или другим из сейчас указанных путей? Попробуем. Прежде всего является несомненным фактом, что в распоряжении Созомена действительно были такие источники, каких не было у Сократа. Так Созомен рассказывает не мало новых фактов касательно истории монашества и вообще подробно характеризует этот институт (I, 12 – 14; III, 14; VI, 20; 28 – 34; VIII, 19); он имел в своем распоряжении новый источник, когда рассказывал о христианстве в Персии (II, 9 – 15); знал историю аскетических подвигов св. Мартина Тарского, но знал ли он: *Vita Martini*, написанную Сульпицием Севером – не видно (III, 14 fin.); у него встречаем сведения о Иларии Пуатьерском, как писателе (V, 13); его сведения о Западе и западных событиях из времени

императора Гонория были обстоятельнее, чем у Сократа (разумею собственно девятую книгу Созомена, но рассказы его из этого царствования не имеют отношения к истории церкви); сообщая известия о событиях Константинопольских, он передает нечто такое, что прошел молчанием Сократ; Созомен был также богат разными слухами и часто пользуется ими в изложении истории. Мог – ли Созомен, обладая теми новыми сведениями, почерпнутыми из разных источников, о чем мы сейчас сказали, – принять на себя труд составления истории, при существовании в наличии труда Сократова? То правда, что прибавки, какие делает Созомен на основании новых источников не столь важны и не столь значительны – в сравнении с тем, что рассказано Сократом – и не могут, повидимому, приводить к мысли, что Созомен начал писать свою историю потому, что обладал некоторыми новыми данными или новыми источниками. Новое, даваемое Созоменом, по своему значению почти ничтожно по сравнению с тем, что сделано было уже Сократом, и Созомен, ради сообщения *этою новаго*, повидимому, не мог предпринять своего труда, по крайней мере – едва ли рассудительный человек взялся-бы за такой нелегкий труд по таким неважным соображениям.¹⁹³ Но нужно сказать: чего не сделал бы другой, при том ученом багаже, каким обладал Созомен, то мог сделать этот историк, отличаясь слишком большою дозою смелости и самонадеянности. Пример бывалый!

Нельзя ли, как мы заметили выше, еще думать, что Созомен потому решился пересмотреть и переиздать историю Сократа, что для него, Созомена, казались не симпатичными основные точки зрения Сократа, представлялись сомнительными и неверными? Отчего – же не думать и так? В самом деле, у Созомена воззрения на лица и явления не всегда сходятся с Сократом? Посмотрим – же, в чем именно выразилось изменение воззрений на лица и явления у Созомена в сравнении с Сократом? Мы знаем, что Сократ был ревностным почитателем Оригена; об этом симпатизировании знаменитому александрийскому учителю Сократ открыто заявляет в своей истории, а у Созомена ничего подобного

нельзя искать – и нет. Далее, Сократ высоко ставит и сочувственно относится к эллинской науке и поэзии, Созомен же совсем не причисляет себя к почитателям эллинской музыки. В этом отношении заслуживают особенного внимания суждения Сократа и Созомена по следующему случаю: когда император Юлиан ограничил доступ христианским юношам к получению эллинского образования, то некоторые христиане для того, чтобы дать знать Юлиану, что они будто бы вовсе и не нуждаются в эллинской науке, начали писать поэмы и драмы с христианским содержанием. Так поступили двое Аполлинариев – отец и сын; по примеру Гомера они изложили в стихах древнееврейское бытописание – до времен Саула, разделив эту поэму на 24 части. Мало того, они писали трагедии, чтобы отнять славу у Еврипида, и лирические стихотворения, чтобы затмить Пиндара; сочиняли также комедии, заимствуя содержание для разных родов поэзии из Св. Писания (Сократ. III, 16; Созом. V, 18). Сократ, передавая в своей истории сведения об этой затее двух Аполлинариев, не придает факту серьезного значения; он замечает, что как скоро умер Юлиан, все тотчас-же забыли о поэтических экспериментах обоих Аполлинариев, – так что как будто бы этих поэтических опытов совсем и не существовало на свете. Едвали нужно добавлять, что суждения Сократа здравы и умны. Созомен же, рассказывая о том-же факте в своей истории, смотрит на него иначе. Он стоит на стороне сочинителей пародий, т. е. двух Аполлинариев и пишет: «если-бы люди не увлекались древностью и не отдавали предпочтения тому, к чему привыкли, то они труды Аполлинария (Младшего) ставили-бы и изучали-бы наравне с древними поэтами и тем более дивились бы дарованиям христианских писателей, что каждый из языческих авторов занимался одним родом творений, а наши преуспели зараз во всех родах поэзии, показав достоинство каждого из них». Так Созомен поправляет Сократа; очевидно, он не всегда разделяет точку зрения своего руководителя. Тоже заметно и в других случаях. Сократ с почтением относится к иерархии, но не считает себя вправе молчать о недостатках иерархических лиц; этого последнего Созомен не только почти не делает, но и

ставить клир, по его идее, на недостижимую высоту, например, он пишет: «священство имеет равную честь с царским достоинством, а в делах священных, замечает он, иерархия стоит даже выше царского достоинства» (II, 34). Эти и подобные различия в воззрениях на предметы и явления могут давать основание к утверждению, что Созомен потому и написал церковную историю, представляющую собой новое, несколько измененное издание Сократа, что желал поправить этого историка в воззрениях. Правда, высказанное сейчас предположение может встречать некоторые возражения. Так нельзя выпускать из внимания того, что если есть различие в воззрениях у Созомена по сравнению с Сократом, то еще более сходства во взглядах у обоих историков. Различия, повидимому, отступают на задний план в сравнении с сходством, как в целом, так и во многих мелочах, между Созоменом и Сократом: видно, что первый (Созомен) очень послушно следовал за вторым. В этом отношении можно указать на следующее: задачу истории и обязанности историка Созомен описывает (I, 1; III, 15) так-же, как и Сократ; суждения Созомена по вопросам догматическим и именно касательно догматических споров IV века совершенно Сократовския: он так-же, как и его предшественник, находит, что лучше было бы, если бы этих споров не последовало вовсе (I, 16; II, 18) и расположен не одобрять тонкие препирательства об употреблении тех или других терминов в отношении к лицам Св. Троицы (III, 5, 15); вообще Созомен все взгляды на историю арианского движения и арианских соборов с их вероопределениями прямо заимствует у Сократа; даже там, где сведения у Созомена особенно богаты – в истории монашества – и здесь Созомен нередко лишь повторяет мысли и суждения Сократа. Если бы Созомен в самом деле не хотел – представляется так – разделять воззрений Сократа, и ради этого издал свою историю, описывающую то же время, какое описал и Сократ, то если где, так в особенности ему следовало бы отступить от Сократа во взгляде на новацианство и новациан, (мы знаем, что Сократ заметно симпатизировал новацианам), но тут-то, во взглядах на новациан меньше всего и расходится Созомен с Сократом.

Созомен здесь – в истории новациан – целиком заимствовал большую часть известий Сократа, почти без всяких перемен (I, 16, 22 и др.); он даже с точностью воспроизводит самые оригинальные и бросающиеся в глаза суждения Сократа о новацианах (IV, 20 fin.). Очевидно, Созомен не находил в истории Сократа по этому предмету ничего такого, что он считал-бы нужным изменить и поправить. Все это так – скажем мы. Возражения подобного рода несомненно могут существовать. Но что же тут удивительного? Конечно, человек с крепким умом, переделывая чужой труд на свой лад, подвел бы все содержание его под свою точку зрения. Но очевидно, Созомен не обладал подобным умом. Его проницательности хватило лишь на то, чтобы переделать только некоторые взгляды Сократа, а не все его взгляды. Разве мы не видим сплошь и рядом подобных примеров! Итак, кажется, нет оснований спорить против мнения, что Созомен потому между прочим издал свою историю в свет, что, не разделяя некоторых исторических взглядов Сократа, он захотел вместо них выразить другие, более ему симпатичные.

Вообще, разрешая вопрос о мотивах, которыми руководился Созомен при издании своей истории, нет необходимости прибегать к утонченным гипотезам. Явление это могло произойти по побуждениям, хотя и сложным, но вовсе не мудреным. Созомен издал в свет свою контрафакцию – частью потому, что чувствовал себя могущим рассказать нечто такое, чего не рассказал, а может быть и не знал Сократ, но что Созомен считал очень важным; частью же и потому, что находил нужным переделать некоторые взгляды Сократа. Каждое из этих двух побуждений в отдельности слабо, но взятые вместе достаточно объясняют смелый поступок Созомена. К этому могло присоединиться еще и следующее: Созомен захотел изложить рассказанное Сократом – языком риторическим, витиеватым, который тогда начали любить и которым он владел в совершенстве; без сомнения и авторское самолюбие играло последнюю роль при издании Созоменом его истории.

Несмотря на то, что история Созомена более, чем на половину заимствована из Сократа и вообще представляет

переделку Сократовской истории, мы не считаем лишним охарактеризовать ее по отличительным ее особенностям. Созомен все же наложил на свою историю значительный личный отпечаток и даже в некоторой степени дал тон для последующих писателей историков греческой церкви. Итак приступим к характеристике истории Созомена.

Как ни странно это, Созомен, приступая к изложению церковной истории, смотрел на это дело, как на такое дело, которое не только не исключало, а даже предполагало проявление какого-то прямо божественного содействия и чуть-ли не вдохновения. «Между эллинами, говорит он, более знаменитые люди, обладая прекрасным авторским талантом, трудились над описанием не важных или вымышленных предметов. Что же касается до меня, то приступая к изложению церковной истории, я не насиловал своей природы, ибо уверен был, что так как эта история по своему предмету есть дело нечеловеческое – Богу не трудно будет явить меня писателем ее даже сверх всякого чаяния» (I, 1). Странные мистические слова – в особенности в устах такого человека, который большую часть своей истории похитил у своего предшественника. Кроме этого, какого то мистического воззрения на дело историка, отметим еще то у Созомена, что он как то слишком узко понимает свою задачу, ко вреду для полноты и целостности своего труда. Он при случае объявляет, что он будет излагать лишь одни внешние события, относящиеся до церкви, и не будет касаться догматов церковных и входить в суждения о них, это, по его взгляду, не дело историка (III, 15), но подобный отказ не основателен. Спрашивается: возможно ли точным образом понимать и уяснять себе события, если отнять от них главную силу, их вызывающую и определяющую – именно, христианство в той или другой форме понимаемое, или историю догматов. Говорит, например, о событиях того времени, о которых говорит автор, именно движениях арианских и проч., и не говорить в тоже время о том, как эти события, эти движения относятся к самой христианской догматике, значит скользить по поверхности истории и не входить в ее глубины. Правда, в своей истории он касается догматов, но лишь настолько, насколько они

искажались в ересь. Указанная узость в понимании задачи историка, кажется, объясняется у Созомена его воззрением, что будто бы в истории, назначенной для публики, не должно быть речи о таких высоких материях, как христианские догматы, потому что историю его могли читать и язычники, а это, по суждению Созомена, представлялось делом опасным для самой веры. Он сам рассказывает, что сначала он хотел было внести в свою историю символ Никейский, но, замечает он, «люди благочестивые и знающие дело рассудили, что об этом должны говорить и слушать только посвященные (т. е. христиане) и посвящающие (лица духовные) и я решился последовать их совету, потому что, говорит он, мою книгу будут (пожалуй) читать и некоторые непосвященные (т. е. язычники); поэтому тайны, о которых надобно молчать, я постараюсь держать сохраненными, сколько нужно» (I, 20). При другом случае, намекнув о тех беспорядках в церкви Константинопольской, какими сопровождалось низвержение с кафедры св. Иоанна Златоуста, Созомен не хочет описывать прискорбных событий. «Я умолкаю, говорит он, чтобы и непосвященный кто-либо (т. е. язычник) не прочитал написанного» (VIII, 21). Очевидно, Созомен приступает к своему делу не с тою широтою и свободою исследования, не с тем желанием обнять историческую истину, с какими должен приступать к делу историк, всецело проникнутый своею задачею.¹⁹⁴

Созомен принадлежит к типу тех историков, которые пишут для своего времени, поэтому считают нужным принимать во внимание разные, не редко стеснительные, условия времени; и поэтому хотя они и угождают своим современникам, но потомки многим не удовлетворяются в их рассказах, так как эти последние замечают, что писатель знал больше, чем сколько описал, и сожалеют, что он не выполнил своего дела, как следует. При той узости, какая отличает церковно – исторические воззрения Созомена, едва-ли мы в праве ожидать чего-нибудь важного от исторического труда Созомена и мы действительно не ошибаемся в этом отношении.

При характеристике труда Созомена мы будем иметь в виду те стороны этого труда, в которых автор является наиболее самостоятельным писателем. Несомненно, Созомен наиболее самостоятелен в исследований жизни монашества тех времен. Это зависело от того, что он с раннего детства воспитал в себе горячую любовь к монашеству;¹⁹⁵ последствием этой привязанности сделалось то, что описание монашества стало главным предметом в его истории¹⁹⁶ и определило во многих отношениях характер суждений историка о лицах и явлениях.

Обследование своего любимого предмета повествования – монашества, историк начинает с самого определения, что такое монашество, определения, в котором выражает великие хвалы этому институту. «Монашеское любомудрие – пишет он – есть самое полезное дело, нисшедшее от Бога к людям. Оно не заботится об учености и диалектической тонкости, как деле излишнем, которое только отнимает время у занятий лучших, а жить правильно нисколько не помогает. Обижаемое оно не ослабевает, терпящее зло не мстит, угнетаемое болезнью или недостатком необходимого не падает духом, но тем более хвалится, что целую жизнь, подвизаясь в терпели и кротости, становится сколь возможно для человеческой природы ближе к Богу» (I, 12). Такова сущность монашества по Созомену. Признавая его за идеал истинно – христианской жизни, Созомен берет на себя задачу истолковывать в этом именно возвышенно-христианском духе каждую подробность жизни монашеской, каждую мелкую черточку её. И таким образом, он является не только историком монашества, но и ревностным истолкователем особенностей этого института. Он хочет этим доказать, какое большое значение имеет монашество в среде прочих явлений мира христианского. «По примеру пророка Илии некоторые монахи одевались в кожаные одежды, думаю (ἐμοί δοχ εἶν) для того, – замечает Созомен, чтобы при взгляде на кожу всегда иметь в памяти добродетели пророка. Говорят, что и прочие одежды египетских монахов выражали некоторое любомудрие, а не случайно отличались от других. Так например, они облекались в хитоны без рукавов, давая тем разуметь, что руки не должны быть готовы на обиду. На голове

носили шапочку, называемую кукулион, дабы жить чисто и непорочно, подобно детям, питающимся молоком, на которых возлагают такие шапочки; употребляли пояс и покрывало, из которых первым опоясывали чресла, а другим облекали шею и плеча, внушая мысль, что надобно быть готовым на служение Богу и для христианской деятельности» (III, 14).

Восторженное отношение Созомена к такому историческому явлению, как монашество, имело различные следствия, отразившиеся так или иначе в его историческом повествовании. Прежде всего, он не берет на себя труда определить, какие рассказы из истории монашеской жизни уместно поместить в общей церковной истории и какие нет. В этом отношении большое различие между Сократом и Созоменом. Сократ смотрит на христианских аскетов его времени, как на людей, наиболее внимательных к своей жизни, углубленных в свои действия, взвешивающих каждый свой шаг; как люди самоуглубленные, монахи, по Сократу, иногда высказывали мудрые истины, достойные быть преданными памяти потомства (Сокр. IV, 23). С этой точки зрения он и характеризует представителей монашеского института (см. напр. его рассказы об Арсении, Пиоре, Памве: *ibid.*). Не так поступает Созомен. Не обращая внимания на задачу, какую должен иметь в виду историк церкви, он приводит рядом, без разбора и такие факты, которые действительно поучительны для каждого христианина, и такие, которые лишь удивляют читателя. Так у Созомена встречаем рассказы в роде следующего: «монах Апеллес, при появлении ему демона в виде прекрасной женщины, вытащив из огня железо, которое обрабатывалось его руками, обжег им лицо демона, причем последний убежал с воплем и скрежетом зубов» (VI, 28).

Но этот, указанный недостаток еще не так важен. Гораздо важнее то, что Созомен, под влиянием своего энтузиастического отношения к монашеству, начинает освещать исторические факты неверно и тенденциозно. Он начинает грешить против исторического беспристрастия. Принадлежность известного лица к монашеству заставляет историка выгораживать это лицо от возводимых на него обвинений и рисовать его жизнь и

деятельность в чертах, не оправдываемых точными историческими данными. Укажем прежде всего на следующий факт для доказательства нашей мысли. Некто Евстафий, епископ Севастийский, по сказанию Сократа, делал многое вопреки церковных правил: отклонял от вступления в брак и учил воздерживаться от разных родов пищи, внушал избегать собраний церковных и иметь вместо них собрания в домах, учил так же поститься в воскресенье, приказывал уклоняться как от греха от благословения и общения с женатыми священниками. За все это названный епископ низложен был на соборе Гангрском, а учение его анафематствовано. Таково повествование Сократа об Евстафии Севастийском (II, 43). Не то находим у Созомена. Он не хочет, чтобы такой человек, как Евстафий, человек с монашескими тенденциями, как это видно из его старания отвлекать людей от брака, из его предписаний о постах, — чтобы такой человек признавался лицом, анафематствованным церковью. Чтож делает Созомен, чтобы спасти репутацию Евстафия? Он изображает историю Евстафия в другом виде. Из лжеучителя, осужденного церковью, Евстафий становится в глазах Созомена достойным всякого уважения, основателем монашества в своей стране (Армении). Самое лжеучение снимается с него, Евстафия, и приписывается неразумию некоторых его учеников; о нем самом дается знать, что если у него и были некоторые крайности в воззрениях, то он исправился от этого недостатка. Вообще, Евстафий является по Созомену, человеком замечательных нравов, который возбуждал удивление образом свой жизни (III, 14).¹⁹⁷ На такое-то извращение фактов решается Созомен, под влиянием желания защитить репутацию лиц, принадлежавших к монашеским кружкам. Представим другой пример, который тоже может доказывать, насколько чрезмерная привязанность его к монашеству мешала ему быть беспристрастным историком. Созомен с явным сочувствием говорит о высоте нравственной жизни македониан, о чем мы не находим указаний у других писателей. Объяснение этого факта благорасположенности Созомена к македонианам, дает нам одна примечательная в настоящем случае фраза, в которой он выражает свое

наблюдение над образом жизни македониан; фраза эта гласит: правила препровождения жизни у глав македониан сходны с монашескими» (IV, 27).¹⁹⁸ Подобное замечание самого Созомена лучше всякого комментария показывает, почему Созомен находит в македонианах высоту нравственной жизни, чего не находят у них другие историки. Подвижничеством строгою жизнью глав македониан Созомен объясняет сильное распространение этой ереси в народе, при чем не изъявляет сожаления о заблуждении народа.¹⁹⁹ – Так как Созомен является историком – специалистом, описывавшим в особенности жития подвижников, то это обстоятельство приводит его к тому, что он и всех замечательнейших церковных представителей изображает так, как будто они были по преимуществу монахами. Например Василия Великого и Григория Богослова автор хвалит больше всего за то, что они «презрев софистику и судебное ораторство избрали жизнь любомудрственную» – монашескую (VI, 17),²⁰⁰ хотя более, чем простою подвижничеством жизнью, Василий и Григорий известны своими блестящими богословскими произведениями и своим служением пользам вселенской церкви. Вообще Созомен мало обращает внимания на другие заслуги исторических лиц, кроме подвижнического совершенства. Наконец, нужно упомянуть и о том, что под влиянием своих горячих симпатий к монашеству, Созомен приписывает монашеству такие подвиги и заслуги, которые лишь отчасти могут быть приписаны монашескому институту. Он считает монашество центром миссионерства, привлекавшего язычников в церковь (III, 17 init.). Всю заслугу успешной борьбы церкви с арианством на Востоке и Египте (VI, 20, 27) он приписывает опять монашеству, забывая даже о первых двух вселенских соборах; считает тоже монашество важнейшим участником в борьбе с аполлинаристами, что едва-ли можно доказать.

Нельзя сказать, чтобы Созомен умел воздерживаться от утрировки. Он не принадлежал к числу тех историков, которые помнят классическое правило: *ne quid nimis* – ни о чем не говори свыше меры. В этом отношении не лишне будет привести сделанные Созоменом характеристики двух царственных

личностей – современного императора Феодосия Младшего и его сестры Пульхерии. Феодосий и его сестра являлись для Созомена тем же, чем был для Евсевия Константин Великий – если не больше. Посмотрим, в каких чертах Созомен описывает Феодосия. «Величайшим и царственным украшением считалось – говорит Созомен о древних царях – если повелитель всех приобретал хотя одну частицу общественных добродетелей. Напротив державный царь Феодосий, при помощи Божией, стяжал всякую добродетель». По Созомену, он вполне уподобляется Богу, дождящему на праведных и неправедных. И переступая всякую меру хвалы, историк говорит: «кратко сказать, мы вправе назвать тебя, по выражению Гомера, царем царственное твоих предшественников. Ибо иные из них, как известно, не приобрели ничего достойного удивления, а другие прославили свое царствование одним или двумя подвигами. Напротив державный Феодосий, соединяя все добродетели, всех превзошел и благочестием, и человеколюбием, и мужеством, и воздержанием, и справедливостью, и щедростью, и великодушием». По Созомену, Феодосий был выше даже Александра Македонского (предисл. к истории). В своем восхищении по поводу Феодосия, историк как будто готов оставлять в тени высокие достоинства самого Константина Великого, замечательнейшего из предшественников Феодосиевых. Так поступает наш историк, увлекаясь желанием возвести современного ему императора в идеал. А что касается Пульхерии, сестры Феодосия, то Созомен говорит, что Бог немедленно внимал её молитвам т. е. исполнял их, и что Бог удостоивал ее прямых откровений (IX, 1: πολλὰχὶς αὐτῇ, περὶ τῶν πραχτέων προφαίνεσθαι; *ibid.* 3). Но этого мало. В своем панегирике Пульхерии Созомен для ее возвеличения допускает явное преувеличение и неправду. Так, перечислив различные достоинства этой царственной особы, историк пишет: «тщательно, и мудро предотвращала она всякий случай, грозивший вере введением новых и ложных догматов. И если в наше время нет больше ересей, то главною причиною того была она» Пульхерия (IX, 1).²⁰¹ Насколько правдив такой отзыв, достаточно припомнить, что времена Феодосия Младшего и

Пульхерии ознаменованы были теми весьма известными движениями, какие произведены были в церкви несторианством, о чем Созомен как бы вовсе забывает.

Вообще недостатки истории Созомена заметнее её достоинств. Ученые не высокого мнения относительно научного достоинства суждений Созомена. Генрих Валуа находит у него не мало легкомысленного и детского (сравнивая Созомена с Сократом, знаменитый издатель и комментатор этих двух историков замечает: *contra vero in Sozomeno quaedam levia ac puerilia*).²⁰² В том же роде отзываются и другие ученые.²⁰³ И действительно, Созомен нередко выражает мнения, отличающаяся недозрелостью и поверхностные. Вот приходится, например, говорить ему о том, что Константин Великий вделал в шлем и узду гвозди, открытые вместе с крестом Христовым; и наш историк, необинуясь, готов видеть в этом обстоятельстве исполнение пророчества Захарии: «в день он будет еже в узде коня свято Господу» (Захар. 14, 20. Соз. II, 1). Как не признать отзыв Генриха Валуа справедливым, когда читаем у Созомена, что св. Ефрем Сирийский «легкостью и блеском слога, обилием и мудростью мыслей превзошел знаменитейших греческих писателей» (III, 16), – как будто возможно сравнивать величины несоизмеримые; в таком же роде известный его отзыв об Аполлинарии, вздумавшем соперничать в лирике, комедии и трагедии с древними греческими писателями, и если не превзошедшем Пиндара и Еврипида, по словам Созомена, то сравнившимся с ними в достоинствах (V, 18). Созомен доходит до такого легкомыслия, что не прочь даже восхвалять убийство Юлиана, если оно совершено христианином из ревности по вере (VI, 2). Ни мало не сомневаясь, он верит в привидения, (IV, 3) и проч.

К наиболее видным достоинствам Созомена можно отнести прежде всего то, что он способен был усвоить лучшие мысли писателей, под влиянием которых он находился, как автор истории. Созомен не вовсе был чужд правильных представлений о задаче истории и обязанностях историка (I, 1). Пусть эти представления перешли к нему от Сократа, но уже заслуживает внимание то, что Созомен внес их в свою историю;

а еще важнее то, что он старался до известной степени сообразоваться с ними в исполнении своего дела. Так желая быть беспристрастным, он, может быть под влиянием Евсевия, утверждает, что и язычники, жившие до времени Христа, были подготовлены к принятию христианства не меньше иудеев (I, 1). Вследствие того же желания не отступать от правды, Созомен, вероятно под влиянием Сократа, не хочет умалчивать об умственных способностях и образованности некоторых еретиков, хоть в этом случае историк заходит дальше Сократа. Он не отказывается сделать похвальный отзыв об образованности, способностях и литературных успехах касательно представителей арианства – Аэция (III, 15) и Акакия Кесарийского (IV, 23), а равно известного Аполлинария Лаодикийского (V, 18), даже касательно самого ересеначальника арианств – Ария (I, 15 cf. III, 14 fin.).²⁰⁴ Делая таким образом одобрительные отзывы о некоторых еретиках, Созомен чувствует возможность упрека, что он хвалит подобных лиц не к месту и не к делу; поэтому он считает нужным оговориться: «да не покажутся кому-нибудь неприятными похвальные мои отзывы о некоторых еретиках; я хвалю (ἐπαίνεσας ἔχω) их красноречие и ученость, но не хвалю их понимания догматов» (III, 15) – благоразумное разграничение. Нельзя отказывать Созомену в умении самостоятельно, путем критики, обсудить тот или другой вопрос. Так он с достоинством опровергает рассказ язычников, что Константин Великий будто потому обратился к христианству, что ему было отказано со стороны языческих жрецов в прощении убийства сына его – Криспа (I, 5). Не нужно оставлять без внимания и того, что некоторые его рассказы отличаются особенною живостью, обстоятельностью и правдивостью, таков например подробный рассказ его о св. Златоусте, которому он глубоко сочувствует (VIII, 2 и дал.).

Вообще, хотя история Созомена по своему значению ниже истории Сократа, однакож современный историк, изучающий IV и V века, не может обойтись без Созомена. Историк такой глубокой древности, как Созомен, никогда не потеряет своего значения, как бы он ни был несамостоятелен. Уже сам по себе подобный историк с своими личными воззрениями остается

глубоко-знаменательным историческим фактом, не говоря о той пользе, какую он может оказывать науке своими наблюдениями и заметками, – хотя бы по второстепенным вопросам.

Феодорит, епископ Кирский

Глава седьмая.

Феодорит, епископ Кирский. – Когда написана церковная история Феодорита? – Зависимость его от Сократа и в особенности от Созомена; – причина появления Феодоритова труда: глубокие антиохийские симпатии писателя и его желание уравнивать в глазах читателя историческое значение антиохийской церкви со знаменитой александрийской и даже показать преимущества в этом отношении первой церкви пред последнею; доказательства на все это. Обилие религиозно-нравственных сентенций в истории Феодорита; – склонность к пышным эпитетам в повествовании о представителях церкви и к умолчанию о «погрешностях единоверных деятелей», – признаки беспристрастия в суждении об этих деятелях; – суровые приговоры Феодорита о врагах церкви – и еретиках; особое отношение историка к Несторию и несторианству. – Отзывы современных нам ученых о церк. истории его; – место Феодорита в ряду прочих продолжателей Евсевия.

Жизнь и деятельность Феодорита, епископа Кирского, хорошо известны в истории и не требуют разъяснений, по крайней мере в главных своих чертах. Для нашей цели достаточно припомнить лишь следующее: Феодорит родился в Антиохии в 390 или 393 году, сделался епископом Кирским, в Антиохийском патриархате, в 423 году, скончался в 457 году и принадлежал к числу образованнейших пастырей Восточной церкви V-го века.

Когда написана «Церковная История» Феодорита? Так как Феодорит доводит свою историю только до конца 428 года, то ясно, что она написана не раньше этого года, но когда именно: вскоре-ли после 428 года или-же спустя более или менее значительное время после этого года? Феодорит сам не указывает, когда выдал он в свет свой труд. Поэтому открывается нужда в изыскании по указанному вопросу. Несомненно прежде всего то, что история Феодорита написана много позднее 428 года. В его истории, хотя и без указания

даты, упоминаются мимоходом такие события, которые случились в тридцатых и сороковых годах пятого века. Так в пятой книге его истории (гл. 36 и 37 (36))²⁰⁵ упоминается о перенесении мощей св. Иоанна Златоуста (из Коман) в Константинополь, а это произошло в 438 году.²⁰⁶ Здесь-же (гл. 37 (36)) указывается на то, что император Феодосий Младший выдал строгий указ против язычества, а это случилось почти одновременно с вышеуказанным событием, именно в 435 году. Затем в этом-же месте церковной истории Феодорита упоминается еще о второй войне императора с Персами, а эта вторая война по всем признакам возгоралась в 441 году; так как у Феодорита замечено, что Персы воспользовались затруднительным положением дел в Византийской империи, то по всей вероятности здесь нужно разуместь войну с Вандалами,²⁰⁷ в которой приняли участие и Западная и Восточная половины Римской империи, а эта борьба с Вандалами относится к 440 – 441 годам. Следует обратить внимание и на одно умолчание, которое имеет место в истории Феодорита и из которого можно выводить некоторые заключения о времени издания Феодоритом его истории. Феодорит совсем молчит о супруге Феодосия Евдокии, несмотря на то, что она имела большое влияние на своего мужа в правительственных делах; в этом случае Феодорит поступает, как и Сократ и Созомен, и конечно по тем же причинам, по каким так и поступали и эти последние: после 440 года происходит разлад между Феодосием и Евдокией, поэтому историкам неудобно было говорить о ней ни в тоне похвальном, ни в тоне укоризненном. Вместо того, чтобы сообщить известия касательно Евдокии, наш историк с особенным ударением сообщает сведения о том благотворном влиянии, какое имели на детство Феодосия его сестры (V, 36). Итак, и из факта молчания историка о жене Феодосия видно, что Феодорит написал свою историю не раньше сороковых годов пятого века. – Теперь постараемся точнее определить, когда же Феодорит издал свой труд? Труд издан еще в царствование Феодосия Младшего, потому что этот император представляется еще продолжающим царствовать (ibid: ὁ νῦν βασιλεύων); значит

сочинение Феодорита появилось не позже июля 450 года, когда последовала смерть Феодосия. Можно находить достаточные указания, что сочинение выдано никак не позже, как за год до этого события; основанием для этого заключения может служить следующее: Феодорит говорит (ibid.) о Феодосии, что этот государь «общницами в славословии имеет (ἔχει) сестер», но сестер у него было четыре, и из них Флакилла умерла в 431 году, Аркадия в 444, Марина в августе 449 года, Пульхерия же пережила Феодосия;²⁰⁸ принимая во внимание эти хронологические данные, можно утверждать, что Феодорит издал свою историю никак не позднее 449 года, так как после этого года он не мог бы говорить о участии в славословии Феодосия его сестер: в живых после 449 года у императора осталась лишь одна сестра. Итак по вопросу о времени издания истории Феодорита с несомненностью можно утверждать, что она появилась не вскоре после 428 года, каким она заканчивается, а не раньше сороковых годов пятого столетия. Гюльденпеннинг склоняется к мысли, что история написана Феодоритом в 448 или 449 году, когда по проискам Диоскора он должен был отказаться от широкой церковно-общественной деятельности и оставаться бесвыздно в города Кире. Этим праздным временем Феодорит и воспользовался для составления своей истории.²⁰⁹

Таким образом открывается, что хотя история Феодорита доведена лишь до 248 года, она однакож написана в конце сороковых годов, значит позже, чем когда писали Сократ и Созомен свои церковно – исторические труды.

Возникает вопрос, в каком отношении история Феодорита, как позднейшая по происхождению, стоит к трудам Сократа и Созомена? Вопрос этот до последнего времени оставался в науке в неопределенном положении и только в последнее время он получил более твердую постановку. Знаменитый французский ученый Валуа, живший в XVII веке, высказал мысль, что Феодорит писал после Сократа и Созомена, знаком был с их трудами и не мог оставаться вне влияния их.²¹⁰ Но взгляд этот не удержался в науке. В начал нынешнего столетия ученые снова возвращаются к тому решению вопроса, какое

дано известным критиком Барониевых аннал – Антоном Пажи и какое заключалось в предположении, что Сократ, Созомен и Феодорит писали независимо друг от друга. С большей настойчивостью раскрывал это предположение Гольцгаузен.²¹¹ В таком колеблющемся положении оставался вопрос до времени последних двух десятилетий. По мере того, как ученые углублялись в исследование вопроса об источниках древней церковной истории, необходимо встречались с частным вопросом: в каком отношении стоит Феодорит к Сократу и Созомену. Но на первых порах ученые принуждены были отвечать уклончиво на вопрос; потому что мало было охоты углубляться в исследование такой стороны в науке, которая обещала мало положительных результатов. Гюльденпеннинг, встретившись с вопросом при изучении царствования Феодосия Великого, счел себя вправе заметить только: «что Феодорит пользовался Сократом и Созоменом представить убедительные доказательства на это трудно».²¹² Почти в таких же словах выражается и Адольф Гарнак, когда ему необходимо было сказать что-либо определенное об отношении Феодорита к Сократу и Созомену. «Об отношении Феодорита к его предшественникам нет еще исследований, поэтому и я воздерживаюсь от собственного суждения».²¹³ Конец неопределенному положению вопроса положил не раз нами цитированный немецкий ученый Иееп. В своем исследовании об источниках, какими пользовались древне-греческие историки, он прямо утверждает²¹⁴ о зависимости Феодорита как от Сократа, так и от Созомена; он с решительностью высказывает мысль, что многочисленные документы, представляющиеся общими у Феодорита с Сократом, заняты Феодоритом у Сократа. Наконец, в 1889 году, Гюльденпеннинг обстоятельнее занялся тем-же вопросом и подтвердил новыми данными воззрение Иеепы.²¹⁵ Таким образом, по крайней мере на наш взгляд, старинное мнение Валуа восторжествовало.

Представим несколько более наглядных доказательств зависимости Феодорита от Сократа и Созомена.

Зависимость Феодорита от Сократа можно видеть на следующих примерах. Феодорит в первой книге своей истории

(гл. 15 и 16 (14 и 15) помещает рядом два письма Константина Великого к Евсевию Кесарийскому, из которых в первом идет речь о возобновлении и построении церквей, по прекращении гонений, а во втором о необходимости изготовить экземпляры Св. Писания для богослужебного употребления жителей Константинополя. Откуда Феодорит заимствовал эти письма? С первого раза кажется дело ясным: историк взял их из Евсевиева сочинения «Жизнь Константина», где они находятся и откуда они заимствуются многими последующими писателями. Но этого нельзя утверждать о Феодорите. У Евсевия эти письма помещены в различных книгах его сочинения (первое во II кн., гл. 46; а второе – IV, гл. 36), у Феодорита эти же письма стоят почему-то рядом. Если мы раскроем церковно-исторические сочинения Сократа и Созомена, то усмотрим, что разбираемые письма Феодорит заимствовал не у Евсевия, а у одного из сейчас упомянутых историков пятого века, Феодорит не мог заимствовать их у Созомена, потому что последний только упоминает их, а текста их не приводит (II, 4); он взял их из Сократа, это открывается из того, что Сократ приводит указанные письма рядом, не следуя Евсевию, как поступает и Феодорит (Сокр. I, 9). Другой пример в таком-же роде, Феодорит в одном месте своей истории (I, 31 (29) утверждает во первых, что Афанасий сослан был Константином в Галлию, именно в Трир; во-вторых, что это случилось в тридцатый год царствования Константина. То и другое указание Феодоритом взято из Сократа. Первое указание не могло быть заимствовано Феодоритом ни из Афанасия, ни из Созомена, откуда мог бы занять это же известие Феодорит; ибо Афанасий в своих творениях (Апология против Ариан), говоря о Галлии как месте своей ссылки, не упоминает Трира, а Созомен хотя и упоминает этот город, но весь его рассказ о ссылке Афанасия (II, 28) далек от Феодоритова. Можно утверждать, что Феодорит рассматриваемое указание взял из Сократа (I, 35). Другим указанием о тридцатом годе царствования Константина, как времени ссылки Афанасия, Феодорит опять одолжен Сократу, хотя оно у первого поставлено на другом месте, чем как оно стоит у Сократа (Феод. I, 31 (29); Сокр. I, 37).

Еще точнее и определеннее можно доказывать степень зависимости Феодорита от Созомена. Рассматривая рассказ Феодорита об обретении креста Христова во времена Константина, мы находим, что историк несомненно пользовался, кроме Руфина и Сократа, еще и Созоменом. В самом деле у Созомена мы встречаем очень оригинальную заметку о том, что в употреблении, какое сделано Константином из гвоздей, открытых вместе с крестом, исполнилось пророчество Захарии: «и будет еже в узде коня свято Господу» (II, 1). То же самое замечание встречаем и у Феодорита (I, 18 (17), но последний мог заимствовать его только у Созомена. Другой пример. Феодорит рассказывает случай преследования императором Валентом епископа Едесского Варсы и других клириков (IV, 16 – 17) 14 – 15). Главный источник, откуда черпал свои сведения Феодорит в указанном рассказе – определить было бы трудно, так как об этом говорят и Руфин, и Сократ, и Созомен, если бы автор не поименовал одно должностное лицо Едессы и тем самым не открыл-бы нам: кто главный руководитель Феодорита. Феодорит упоминает Едесского префекта, по имени Модеста: а так как это имя из числа историков указывает один Созомен (VI, 18 сл. Сокр. IV, 18), то не остается сомнения, что Феодорит известием о событии одолжен преимущественно Созомену.²¹⁶ Еще пример. Феодорит сообщает сведения (IV, 23 (20) об избрании Моисея во епископы Сарацинов. Событие это рассказывается и Руфином, и Сократом, и Созоменом. При сличении известий Феодорита по этому случаю с известиями Созомена открывается, что Феодорит несомненно читал Созомена, когда сообщал известие о постановлении Моисея в епископы. Это можно видеть из того, что Феодорит называет Сарацинов «измаильтянами», как не называют их ни Сократ, ни Руфин, но как называет их Созомен (VI, 38), указывающий и причину, по которой будто бы потомки Измаила стали именоваться новым именем: Сарацины. Хотя можно было бы привести и другие образцы зависимости Феодорита от Созомена, но полагаем, что и приведенных достаточно для нашей цели.²¹⁷

Заметим одно: зависимость Феодорита от Сократа и Созомена не может ни мало отнимать чести у Феодорита, ибо это долг каждого последующего историка – советоваться с более ранними историками.

Если Феодорит писал свою историю после того, как появились труды Сократа и Созомена, которые известны были епископу Кирскому, то само собою напрашивается вопрос что побудило Феодорита взяться за это дело, – тем более, что этот историк не довел своего труда даже до той грани времени, до какой простираются церковный истории Сократа и Созомена? В истории Феодорита нет определенного ответа на этот вопрос. Правда в начале своего труда (I, 1) (*praefatio*), Феодорит вскользь упоминает, что он имеет в виду записать незаписанное историками (τὰ λειπόμῃνα συγγράφαι) но это, кажется, нужно понимать так, что он считает себя прямым продолжателем Евсевия (*ibid.*), а не так, что он хочет пополнить Сократа и Созомена, о которых он совсем молчит. При том, еслибы он хотел пополнить Сократа и Созомена, как иногда думают,²¹⁸ то он не стал бы пересказывать того, что уже было рассказано его предшественниками, однакож он не считает лишним и еще рассказать о том, что уже было оповещено Сократом и Созоменом. У Феодорита не было также намерения поправлять ошибки его предшественников,²¹⁹ потому что, если он иногда и поправляет Сократа и Созомена, то это случайность, а не цель твердо намеченная.²²⁰ Цель, какую поставил себе Феодорит при написании истории, определенно им не выражена, но она в значительной мере открывается при внимательном чтении его истории. Он не думал ни пополнять Сократа и Созомена, ни поправлять их, он хотел написать такую же общую историю церкви известного времени, но в ней он хотел осветить новым светом жизнь и деятельность церкви Антиохийской и вообще церковного округа Сирского; осветить, как с тем, чтобы показать значение этой части общества христианского в совокупной жизни церкви, так и с тем, чтобы дать некоторое руководство для своих современников, захваченных движением монофизитским. Посмотрим, какими путями Феодорит идет к достижению своих намерений. Прежде всего, он старается

изобразить в возможно ярких блестящих чертах всех православных епископов Антиохийских IV и начала V века. Начать с Евстафия Антиохийского (323 – 340 г.). Феодорит отводит ему почетнейшее место между членами первого вселенского собора, приписывает ему честь торжественного приветствования императора Константина речью на этом соборе (I, 7 (6), о чем никто из историков не упоминает. Феодорит почитает Евстафия истинным и великим столпом церкви, он говорит: «некоторые, удостоенные священства, не только не хотели назидать церковь, но старались подорвать самые её основания, ибо на тех именно, которые управляли церковью согласно с апостольским учением, сплетали клеветы, низлагали их и изгоняли». Далее автор упоминает прежде всего Евстафия, которого он называет «величайшим столпом благочестия» (I, 25 (24). Очевидно, он старается поднять Евстафия на ту высоту, на какой стояли самые главные поборники православия того времени.²²¹ С таким же признанием великих заслуг для церкви Феодорит описывает и другого Антиохийского епископа Мелетия (358–381 г. с промежутками). Историк истощает все хвалы при описании этого лица. Он именует его «святым», «великим» (II, 31 (27), «дивным» (III, 4 (2), «кротчайшим из всех людей», «божественным» (V, 3) и т. д.; указывает на особенную мудрость и проницательность Мелетия, который поставлял пастырями в другие места лиц, отличавшихся многими высокими достоинствами (V, 4); указывает на безбоязненность Мелетия, который во времена Юлиана дает убежище сыну одного жреца, обратившемуся к христианству (III, 14 (10). Весьма замечательные рассказы Феодорита об отношении Феодосия Великого к Мелетию, о чем мы ничего не знаем из других источников того времени. По рассказу Феодорита Феодосий, когда он был еще военачальником, видел следующий сон: «ему представилось во сне, будто епископ Антиохийский Мелетий (которого нужно сказать Феодосий в то время совсем не знал) возложил на него царскую порфиру и главу его украсил царским венцом» (V, 6). Смысл сна понятен: он предвещал Феодосию царский престол, что впоследствии и оправдалось. Первое свидание Феодосия, уже в качестве царя, с Мелетием, по

рассказу историка, произошло при следующих обстоятельствах: Феодосий прибыл на собор второй вселенский, происходивший как известно в Константинополе, пожелал увидеть Мелетия, бывшего на соборе, но он приказал не указывать ему Мелетия – в уверенности, что он сам узнает являвшееся ему во сне лицо. «И действительно, рассказывает Феодорит, когда собрались все епископы в царские палаты, Феодосий прямо подошел к Мелетию, обнял его, начал целовать ему глаза, уста, грудь, голову и короновавшую его правую руку» (V, 7). Рассказ этот встречается только у одного Феодорита.²²² – Вообще всех православных епископов Антиохийских Феодорит в высшей степени прославляет, при чем он превозносит иногда и таких лиц между ними, о которых ничего замечательного неизвестно в истории. Феодорит в следующих чертах описывает личность Флавиана (381 – 404 г.): «Флавиан, говорит историк, был лицом, избравшим аскетический образ жизни, и открытым поборником апостольского учения», еще и «не получив должности священнослужения и находясь в числе мирян, днем и ночью он возбуждал всех к ревности по благочестию» (II, 24 (19); «напор волн (еретичества) будто пред неким оплотом сокрушился пред Флавианом»; боровшиеся против Ариева богохульства «бросали стрелы против этой ереси, стрелы, которые доставлял им Флавиан из своего ума, будто из какого колчана; а сам он легко разрывал сети еретиков и доказывал, что их возражения – паутина» (IV, 25 (22) Сл. V, 3). Флавиана историк именует «мудрейшим» (ibid.). Положим Флавиан – довольно известная историческая личность, но Феодорит, как мы сказали, прославляет и таких епископов антиохийских, которые неизвестны никакими важными заслугами. Так он говорит о Порфирии (404 – 413 г.): «Порфирий оставил много памятников человеколюбия, славился также и силою духа» (V, 35); об Александре (413 – 418): «достойный всякой хвалы Александр, еще до епископства проводил время на поприще подвижническом, явился мужественным поборником (истины), потому что уча словом, наставления свои подтверждал и жизнью». «Божественный Александр – говорит Феодорит – богат был любомудрием, текучестью слова и другими бесчисленными

дарованиями». «Он употреблял все средства к восстановлению единодушия в Антиохийской церкви и успел присоединить к церкви отделившихся», чему дивились и иудеи и язычники, ибо «видели, как потоки (лиц отделившихся) вливаются в море церкви» (III, 5 (2); V, 35); о Феодоте (419 – 422): «он жемчужина смиренномудрия, муж отличавшийся кротостью и украшавшийся дисциплиною в жизни» (V, 38 (37), муж «божественный» (V, 40 (39). Кроме того у Феодорита встречаем много высоких похвал большей части епископов, принадлежавших к антиохийскому церковному округу, как, известным (Диодору, Феодору Мопсуестскому), так и неизвестным (Аффраату, Феодоту Иерапольскому, Исидору Кирскому, Евлогию и т. д.). Таким образом не подлежит сомнению, что Феодорит в своей истории имел в виду возвеличить и прославить значение своей родной Антиохийской церкви и Антиохийского церковного округа²²³.

Феодорит не довольствуется тем, что он высоко ставит значение Антиохийской церкви, он желает проводить параллель между церковью Антиохийскою и знаменитейшею тогда греческой церковью – Александрийскою; он хочет дать знать, что слава церкви Антиохийской ничуть не ниже славы церкви Александрийской. Мы легко поймем намерение Феодорита, если обратим внимание на то, что ему в течение своей жизни немало приходилось бороться с Кириллом Александрийским, которому он не сочувствовал и по его кончине, и на то, что Феодорит писал историю в такое время, когда Диоскор Александрийский явно домогался власти над всем греческим христианским миром. Желая провести вышеуказанную параллель, Феодорит во-первых изображает Евстафия Антиохийского таким же великим мужем, таким же столпом церкви, каким был и Афанасий Александрийский, о чем и говорит прямо (I, 25 (24). В рассказе Феодорита об Евстафии и его страданиях можно находить также параллель между Афанасием и Евстафием.²²⁴ Далее Феодорит показывает явную склонность представить антиохийское монашество совершенно равным по значению с монашеством александрийского округа (Египетским). Много славы Египетской церкви придавало тамошнее монашество; Феодорит хочет дать

знать читателю, что Египетское монашество не есть что либо исключительное. У него (IV, 27 (24)) есть рассказ под заглавием: «Св. Юлиан (подвижник антиохийский) и Антоний Великий», в котором говорится, что как Юлиан, так и Антоний Великий проявляли ревность по благочестию и высоту их жизни совершенно в одном и том же роде: как Антоний приходил нарочито из пустыни в Александрию, чтобы заявить народу о нечестии ариан, тоже делал и Юлиан, не раз оставляя с подобным же намерением пустыню и появляясь в Антиохии, тот и другой прославились великими чудесами. Вообще отмечается та черта антиохийских подвижников пустынь, что они не отказывались брать на себя бремя епископского служения и с дерзновением обличали людей, заслуживших этого, хотя бы то были лица высокопоставленные (IV, 26 (23); V, 20 (19)).²²⁵

Даже мало того, что историк проводит параллель между знаменитою церковью Александрийскою и своей родной Антиохийскою, он как будто бы желает показать, что пожалуй церковь Антиохийская лучше и выше церкви Александрийской. И это опять таки довольно объясняется отношениями Феодорита к Кириллу и в особенности к Диоскору Александрийскому. Правда, Феодорит нередко и очень решительно прославляет некоторых епископов Александрийских, например, Афанасия Великого, Петра, Феофила (V, 22). Но нужно обратить внимание на то, что он хвалит отдельных личностей, принадлежащих Александрийской церкви, но избегает хвалить заслуги и значение целой Александрийской церкви. И можно даже догадываться, что Феодорит желал в своей истории доказать, что в некоторых отношениях Александрийская церковь уступает по своему церковно-историческому значению – Антиохийской церкви. В церкви Александрийской, не без особенного намерения говорится у Феодорита, возникла гибельнейшая из ересей – арианская. Не даром у Феодорита ересь Ария служит исходным пунктом его повествования, с неё начинается рассказ у него. А какое зло принесло арианство – на этом вопрос историк сосредоточивает свое особенное внимание. Сама Александрийская церковь заразилась тяжкою болезнью и

вместе с тем заразила ею другие общины христианские в других местах. «Где сначала и как посеяны были эти плевелы (арианство) – я расскажу», говорит Феодорит на первых страницах своей истории. «Есть город Александрия, – город величайший и многолюднейший». Отсюда-то и вышло арианство. Изобразив далее Ария, как орудие противника истины (диавола), историк говорит, в чем заключалось его учение и замечает: «учение свое он (Арий) распространял не только в церкви, но и на сходбищах и ходя по домам увлекал на свою сторону всех, кого мог» (I, 2 (1)). В церкви Александрийской было оказано мало сопротивления ереси. Она распространилась здесь, а отсюда и по другим странам. «Богохульство, пишет Феодорит, распространилось в церквях Египетских и восточных; происходили дела горькие и достойные слез» (I, 6 (5)). Но не один Арий возмущал церковь Египетскую; не меньшие смуты произвел и Мелетий Фиваидский; он, по словам Феодорита, в нач. IV века «наделал шуму и смятения во всей Фиваиде и в пограничном с ней Египте». Феодорит не удовлетворяется тем, что в слишком преувеличенных чертах изображает Мелетианский раскол начала IV-го века, он утверждает, что раскол этот продолжался до времен самого Феодорита и вызвал новые заблуждения. «Следы Мелетиева безумия сохранились и до настоящего времени», пишет Феодорит: по крайней мере в тех странах есть какие-то общества монахов, которые «не слушают здравого учения» (I, 9 (8)). Очевидно Александрия и церковь Египетская рисуются каким-то очагом, где с легкостью и быстротою зарождаются и спеют самые вредные заблуждения. В этом отношении Египет и Александрия много ниже Антиохийского церковного округа, где всегда хранилась вера христианская в народе с большею твердостью; а если и были здесь волнения и беспорядки, то их, как дает разуметь Феодорит, вносили посторонние лица, в роде западного пришельца Павлина и различных проходимцев, насильственно занимавших Антиохийскую кафедру (I, 22 (21); II, 9 (7) и т. д.²²⁶ Желание историка поставить Антиохийскую церковь – в широком смысле этого слова, выше Александрийской проглядывает и в других фактах,

встречающихся в рассматриваемой истории. Едва-ли случайно в рассказах о православных епископах, страдавших от казней ариан, первое место отводится Евстафию, а не Афанасию; последний назван "другим" столпом (ἄλλον πύργον) благочестия» (I, 25 (24), если только здесь не хронологическое исчисление исторических происшествий. Но едва-ли чем либо подобным можно объяснить то обстоятельство, что при исчислении преемства епископов в важнейших церквях Феодорит о епископах Антиохийских говорить прямо после Римских (I, 3 (2). Заключительная глава истории Феодорита, где списки епископов важнейших церквей идут в таком порядке Римские, Антиохийские, Александрийские – есть явное доказательство желания историка поднять церковно-историческое значение Антиохии на счет Александрии. – Несомненно, Феодорит писал свою историю во время развития монофизитства (V, 3) – этого египетского порождения: Диоскор был архиепископ Александрийский. Историк, уже не мало потерпевший от первоначальных монофизитов и убежденный, что его страдания в этом случае не кончились, очень естественно, мог придти к мысли написать такую историю, которая служила бы некоторого рода обвинительным актом против той церкви, из которой вышли Арий, Мелетианский раскол, монофизитство. Это Феодорит и сделал составлением своей истории. Но это только половина дела Феодоритова. С другой стороны ему нужно было показать (а это он и сделал, как указано было выше), что Антиохийская церковь, несмотря на некоторые печальные явления в среде её, все же была могущественною поборницею истины в IV и начале V-го века. Если таково прошедшее Антиохийской церкви, то легко догадываться, дает заметить историк, что и в позднейшее время не было причин отступать ей от славного пути, и значит и в эпоху монофизитскую, не смотря на вражду Александрии к Антиохийцам, она остается твердою хранительницею веры – и ей, этой церкви, нужно больше верить, чем представителям Александрийской церкви, из недр которой появлялись ересь за ересью. Итак цель истории Феодорита – полемика – апологетическая, в виду появления монофизитства.

Укажем характеристические черты церковной истории Феодорита. История его наполнена сентенциями, направленными к возбуждению религиозно-нравственного чувства. Быть может, это зависело от того, что она принадлежит перу духовного лица. Представим несколько примеров. Вот после царствования Юлиана наступает царствование Иовиана, в котором христиане с значительной основательностью чаяли найти себе покровителя и благодетеля в духе Константина. И однакож, проходит несколько месяцев со времени его воцарения и смерть похищает второго Константина. Пользуясь этим случаем, Феодорит замечает: «я думаю, что общий Распорядитель над всем ради обличения нашего несчастья сначала дарует нам блага, но потом снова отнимает их, научая нас чрез это, как легко для Него подавать нам все, что Ему угодно, и что мы будем недостойны Его благ, если не станем проводить жизнь лучшую» (IV, 5 (4)). Или с другой стороны, наблюдая в исторической жизни события, когда злых правителей сменяют добрые, напр., Валента Грациан, Феодорит выражает следующую назидательную мысль: «Человеколюбец (Бог) управляет своим милосердием и правосудием, как бы весами и браздами: когда видит, что кто-либо беззакониями превышает меру Его человеколюбия, тогда правосудным наказанием препятствуют стремительности зла» (V, 1). У Феодорита в различных местах его истории и рассеяно не мало в подобном род моральных афоризмов. Он пишет: «Так пред великими делами людей благоговеют невольно даже враги их» (II, 32, (28)) и т. д. Он хочет придать своей истории характер назидательности, но эта черта не проходит красною нитью чрез все его повествование и потому не составляет необходимая элемента, неразрывно связанного с этим повествованием.

Феодорит любит, говоря о более важных и даже менее важных духовных представителях церкви, прилагать к ним эпитеты: «святой, дивный, мудрый, святейший, великий, божественный, учитель церкви» и пр., но такое почтение к предстоятелям церкви не превращает его в панегириста лиц духовных. Так например, желая извинить Константина Великого, решившегося сослать Афанасия с ссылкой в Галлию, автор

справедливо винит в этом случае не царя, который не мог хорошо разобраться в религиозных спорах, а епископов, его окружавших, которые «хотя, по словам историка, и были лукавы, но однако-же, скрывая это,²²⁷ показывали все наружные достоинства» (I, 33 (31)). Впрочем все же положение Феодорита, как высшего духовного лица, заставляло его быть не только очень осторожным, но и прибегать к молчанию там, где историческое беспристрастие требовало бы полного рассказа. Отсюда, описывая несчастья св. Златоуста, он избегает назвать по имени врагов Златоуста, т. е. Феофила Александрийского и других; историк объясняет свой поступок тем, что, по его мнению, «события печальные (в церкви) подобает описывать короче (συστέλλειν) и прикрывать погрешности единоверных деятелей» (V, 34)²²⁸ Феодорит, видимо, щадить религиозно-нравственное чувство своих читателей.

В суждениях о лицах, заблуждающихся касательно истины, Феодорит является значительно суровее, чем Сократ и даже Созомен. Приведем, напр., его отзывы о Юлиане отступнике. По мнению Феодорита, сам Юлиан был жилищем демонов – губителей (εἰσοικισάμενος τοὺς δαίμονας) (III, 20 (15)). По его рассказу, в одном капище (в Каррах) по смерти Юлиана нашли женщину, повешенную за волосы с распростертыми руками и рассеченным чревом (III, 26 (21)); в другом месте, в антиохийском дворце, будто бы найдено было множество ящиков, наполненных человеческими головами и многие антиохийские колодцы будто-бы завалены были мертвыми телами; «все это, по уверению историка, составляло остатки Юлиановых гаданий по внутренностям» (III, 27 (22)). Оба приведенные известия встречаются из древних только у Феодорита: историк заимствует их из народной молвы весьма сомнительного качества. Отвращение, какое питает историк к Юлиану, достигает высшей степени и выражается между прочим в следующем: он не хочет в одной и той-же «книге» своей истории совкуплять рассказа о двух преемственных царствованиях Юлиана и Иовиана; ему представляется такое совкупление бесчестьем для благочестивого Иовиана. Третью книгу своей истории, заключающую сказание о Юлиане

Феодорит заканчивает словами: «рассказом о смерти тирана я заканчиваю эту книгу, ибо считаю неприличным рассказ о нечестивом правлении поставлять в соприкосновение с историей царствования лица благочестивого (т. е. Иовиана). Вообще, если сравним рассказ о Юлиане у Сократа, Созомена и Феодорита, то найдем, что чем более проходит времени от той эпохи, когда жил Юлиан, тем более в представлениях историков возрастает и степень зла и нечестия, какие приписываются отступнику. – Наравне с язычеством, т. е. одинаково строго, судил Феодорит и о ересьях. Не только арианство, но и ереси не столь важные заслуживают у Феодорита очень суровых приговоров. Ересь Аполлинария, возникшая вследствие излишней ревности понять малодоступное разуму, или точнее – ее последователи обзываются у историка «разбойнической шайкой» (ληοτρικόν λὸχον) (V, 40 (39)). Он сильно ратует против ереси Мессалиан (евхитов) и находит, что приверженцы её заслуживают самых крутых мер; об одном мелитинском епископе он замечает: «это был муж украшенный божественною ревностью, который, увидев, что ересью мессалиан заразились многие монастыри или лучше сказать вертепы разбойников (οπηλαία ληοτρικὰ), сжег их и изгнал волков из стада» (IV, 11 (10)). Но такое суровое отношение к этим сектантам не совсем понятно: мессалиане были крайние мистики, и как все мистики они были не тверды в догматах, но не имели ничего такого, что производило бы отталкивающее впечатление.²²⁹ – Впрочем Феодорит не всегда так строго относится к еретикам, как это видим на приведенных примерах. В своей истории он ни мало не является врагом несторианства. И разгадку этого явления нужно искать в известных обстоятельствах его жизни, Феодорит как при появлении несторианства, так и во время III вселен. собора держит сторону Нестория. Хотя впоследствии Феодорит и порывает связи с Несторием, но и после того не скоро отказывается от его идей. Такое отношение Феодорита к несторианству как нельзя более выразилось и в его истории. Он, не обинуясь, относится с замечательною похвалою к истинным родоначальникам несторианства – Диодору

Тарсийскому и Феодору Мопсуестскому. О первом он так отзывался: «мудрейший, мужественнейший Диодор, подобно прозрачной и великой реке доставлял своему стаду питание и потоплял богохульство противников» (IV, 25 (22)); еще: «во время сильной бури Диодор спас корабль церкви от потопления» (V, 4). А Феодора Мопсуестского он называет «учителем всей церкви (πᾶσης ἐκκλησίας διδάσκαλος), который своим овцам доставлял превосходное пастбище» (V, 40 (39)). Что касается самого Нестория, распространителя и поборника идей Диодора и Феодора, то автор о нем ничего не говорит в своей истории. И это, мы думаем, сделано не без намерения: что в самом деле мог сказать Феодорит о Нестории? Он не мог ни хвалить его, ни порицать. Он не мог хвалить его, потому что Несторий осужден церковью; он не мог и порицать его, потому что не хотел помрачить своей прежней дружбы к Несторию. Молчание представлялось самым лучшим исходом из его положения. Хотя он и пережил все фазы развития несторианства, времена III-го вселенского собора, однакоже не вносит в свою историю сказания об этой эпохе. Он заблагоразсудил не говорить о том времени, в происшествиях которого он лично был замешан. – Глубокою причиною указанного отношения Феодорита к Несторию, Диодору и Феодору Мопсуестскому было то, что историк был ревностным приверженцем антиохийской школы, во главе которой в его время стояли в особенности Диодор и Феодор. Феодорит хранил сердечную привязанность к главам школы антиохийской. Нужно заметить, что похвальный отзыв, какой делает о Феодоре Мопсуестском Феодорит, не прошел ему даром. Папа Григорий Великий внес историю Феодорита, в *index librorum prohibitorum* (такой индекс существовал и в древней церкви), т. е. запретил чтение её, как вредной книги, христианам. Папа писал: «эту историю апостольский престол запрещает принимать, так как она во многом (?) исполнена лжи, а Феодора Мопсуестского чрезмерно хвалит, считая его великим учителем церкви».²³⁰

Значение церковной истории Феодорита в современной науке оценивается неодинаково. Одни ставят ее низко, другие очень возвышают этот труд. К порицателям истории Феодорита

относятся ученые Иееп и Гюльденпеннинг. Первый из них говорит: «в ряду греческих церковных историков самый незначительный, – без сомнения, – это Феодорит». «Только самая небольшая часть истории Феодорита (благодаря первоначальности известий) обращает на себя внимание исследователя, да и эта часть имеет или мало или никакого интереса для серьезного историка». «От Феодорита, как церковного историка, мало мы можем ожидать хорошего», заключает свои отзывы немецкий ученый.²³¹ Гюльденпеннинг явно идет по следам Иеепа. Он находит, что в истории Феодорита мало существенного содержания, что автор не имел склонности писать действительную историю и что вообще Феодориту не стоило писать свою историю в пяти книгах.²³² Другие ученые хвалят историю Феодорита, как, например, Филипп Шафф и Альцог. Последний говорит: «между всеми продолжателями Евсевия Феодорит самый лучший; содержание истории он тщательно исследует, слог его прост и сообразен с предметом».²³³ Но и порицатели и панигиристы Феодорита не чужды преувеличений. Хулители истории Феодорита рассматривают ее как материал для гражданской, а не церковной истории, а между тем в этом-то последнем отношении она очень важна. Перечислим-же те документы, которые находим у Феодорита, и которых не знали или не приводят Сократ и Созомен. В первой книге встречаем три важных послания – Александра Александрийского, Ария и Евсевия Никомидийского (гл. 4 – 5 (3 – 5); выдержку из сочинения Евстафия Антиохийского (8 (7); конец послания Константина против Евсевия Никомидийского и Феогниса (20 (19); послание того-же Константина к собору Тирскому (29 (27). Во второй книге – послание собора Сардикийского (8 (7); послание собора Константинопольского к Георгию Александрийскому (28 (24). В четвертой книге – послание императоров: Валентиниана, Валента к Азийским епископам (8 (7); послание Иллирийского собора к ним-же (9 (8); послание Петра Александрийского (22 (19). В V-ой книге – послание Константинопольского собора к римскому (9); послание Дамаса Римского (10 и 11). Все эти документы важны и придают

значение истории Феодорита, не говоря о многих поправках, дополнениях и известиях, находящихся у Феодорита. Таким образом хулители не правы; но не совсем правы и панигиристы истории Феодорита. Они хвалят ее, конечно, потому главным образом, что история Феодорита по своему содержанию наиболее подходит к типу церковно-исторических трудов и автор является в ней знающим свое дело богословом. Но это одна сторона. Нужно еще помнить, что история Феодорита не свободна от исторических ошибок, которые иногда являются чем-то непонятным;²³⁴ она как будто умышленно сторонится от прагматического изложения явлений;²³⁵ она не без тенденций, как мы показали выше, и слаба по части хронологии.²³⁶ Следовательно ставить высоко значение церковной истории Феодорита – нет твердых оснований.

Сравнивая вообще Сократа, Созомена и Феодорита, можно сказать: историк, имя Сократа, легче может обойтись без Созомена, чем без Феодорита: после Сократа Феодорит самый нужный из продолжателей Евсевия.

Компиляторы Сократа, Созомена и Феодорита

Глава восьмая.

Компиляторы Сократа, Созомена и Феодорита. – На Востоке – Феодор Чтец (VI в.), заметки о его компиляции (неизданной); на Западе – Кассиодор (VI-го же в.), необходимейшие сведения о его компиляции, невысокие качества этого труда.

Исторические труды триады греческих историков V-го века – Сократа, Созомена и Феодорита довольно скоро сделались предметом компиляции. Их компилировали и на Востоке и на Западе: там – Феодор Чтец, а здесь Магн Аврелий Кассиодор. Скажем о том и другом из компиляторов Сократа, Созомена и Феодорита.

Феодор Чтец. – Из жизни этого писателя – историка почти ничего неизвестно. Он был родом из Пафлагонии и проходил должность чтеца в Константинополе, при знаменитом Софийском храме;²³⁷ писал же он в первой четверти VI-го века. Его компиляция сохранилась до нашего времени, но остается в рукописях. Причина этого последнего явления заключается в том, что труд Феодора, представляя собой выборку из вышеуказанных церковных историков, без всяких прибавлений из каких-либо других источников, не возбудил интереса и желания издать его в свет.²³⁸ Ученые ограничились тем, что извлекли из компиляции Феодора и издали лишь те места, которые служат вариантами для существующих полных трудов Сократа, Созомена и Феодорита.²³⁹

Труд Феодора известен под именем: *Historia Tripartita* – истории троякой, в виду того, что она составлена на основами трех историков – Сократа, Созомена и Феодорита. Так как труд этот не издан, то приходится сообщить о нем сведения, заимствуя их из вторых рук. Есть разница между первой и второй половиной компиляции Феодора. Первая заслуживает сравнительно большого внимания. Феодор начал свою компиляцию изложением эпохи Константина, с 20-го года этого царствования, и довел эту половину своей компиляции до конца

царствования Констанция, т. е. до вступления на престол Юлиана. Содержание этой части компиляции разделено было у Феодора на две книги: первая обнимала события от 20-го года царствования Константина до собора Тирского, а вторая от времени этого собора до смерти Констанция.²⁴⁰ Здесь компилятор старается дать единое, целое и непрерывное повествование; он пользуется рассказами то Сократа, то Созомена, то Феодорита, смотря по тому, кто из них повествует яснее и определеннее; если же о каком событии говорит один из указанных историков, а другие молчат, то он вносит в свою историю этот рассказ, стараясь дать ему соответствующее место.²⁴¹ Эта первая половина Феодоровой компиляции получает значение от того, что она имеет в виду из нескольких разрозненных сказаний создать одно целое. Вторая половина Феодоровой компиляции обнимает историю церкви от начала царствования Юлиана до той эпохи, на описании которой остановился Сократ (439 г.);²⁴² опять и эта половина разделена у компилятора на две книги, при чем смерть императора Валента служила разграничительной чертой, отделяющей первую книгу от второй.²⁴³ (Всего в *Historia tripartita* Феодора было 4-ре книги, которые, вероятно, имели у него непрерывающейся счет, начиная от первой и до четвертой). Эта половина не имеет никакого значения в науке, потому что она составлена была на основании единственно истории Созомена. *Historia tripartita* Феодора известна была и пользовалась вниманием со стороны хрониста Феофана, при написаны им своей хронографии.²⁴⁴

Другого компилятора трудов Сократа и его сотоварищей находим на латинском Западе. Это был, как мы сказали, *Магн Аврелий Кассиодор*.

Кассиодор (род. 477 г., ум. в семидесятых годах VI-го века) есть знаменитая историческая личность. Он был канцлером и первым министром при готском короле Феодорихе в Риме и пользовался большим влиянием у наследников Феодориха до Витигеса. Но под конец жизни он сделался аббатом, основанного им в Италии монастыря (называвшегося *Vivarium* и находившегося в Бруттии), а вместе с тем стал церковным

писателем, написавшим церковную историю, озаглавлявшуюся, как и труд Феодора: *Historia tripartita*. Цель составления у него не чисто научная: он составил свою историю лишь для того, чтобы дать назидательное чтение монахам своего монастыря и восполнить, основанную им при этом монастыре, библиотеку.

Распространяться много о *Historia tripartita* Кассиодора нет нужды; скажем о ней не многое, чтобы иметь о ней некоторое понятие. Труд Кассиодора сохранился до нашего времени и известен в печати.²⁴⁵ Он назван *Historia tripartita* потому же, почему это название усвоено и вышеуказанному произведению Феодора; он сочинен на основании Сократа, Созомена и Феодорита и есть компиляция из них. Кассиодор велел перевести этих трех греческих историков на латинский язык другу своему адвокату Епифанию с тем, чтобы греки не тщеславились, что они одни владеют такими замечательными и полезными для всех христиан сочинениями. Когда же они были переведены на латинский язык, Кассиодор задумал составить из трех сочинений одно,²⁴⁶ и разделить его на 12 книг; для этого он выбирал у каждого из историков то, что казалось ему лучшим – пользуясь то одним, то другим историком, при чем взятое из одного историка пополнялось известиями из остальных двух. Каждую из 12 книг своей истории Кассиодор разделил на несколько глав, при чем в каждой главе указывал: из какого греческого историка заимствовано её содержание. Кассиодор заботился о полноте рассказа; поэтому он предпочитал одно известие другому, более подробное и обстоятельное краткому и сжатому. Вообще можно примечать, что рассказы касательно так называемой внешней истории церкви, например о гонениях при Юлиане и в Персидском царстве, а также о происхождении и распространении монашества – он берет большею частью из Созомена; а при рассказах о догматических спорах руководителями его были Сократ и Феодорит. Далее: так как Сократ точнее других по части хронологии, то хронологические данные Кассиодор берет из того же Сократа, притом иногда так, что вводит их и в рассказы, заимствованные у Созомена и Феодорита. Стремление к полноте и подробности заставляет Кассиодора иногда сшивать рассказ из всех трех греческих

историков. Это случалось тогда, когда дело касалось предмета, особенно дорогого для сердца писателя. Так рассказ об обретении креста Христова сшит у него (lib II, сар. 18) из десяти отдельных лоскутков; из числа этих отрывков пять заимствованы из Сократа, три из Созомена и два из Феодорита. – Не смотря на то, что Кассиодор стремился к полноте, в его истории встречаются пропуски в сравнении с оригиналами. Пропуски эти писатель иногда объясняет, т. е. указывает, отчего они произошли. Так у Кассиодора опущены некоторые подробности из жизни св. Афанасия; пропуск сделан на том основании, что обстоятельства жизни Афанасия, как замечает писатель, переданы уже в истории латинского историка Руфина (III, 4); на том же основании пропущены рассказы об обращении в христианство Индийцев и Иберийцев. Что касается добавлений от себя, то они очень немногочисленны в труде Кассиодора; они сделаны по преимуществу в том случае, когда текст книги был бы не совсем понятен для латинских читателей. Так у Кассиодора встречаем пояснения философских терминов (например, выражения: софизмы: VII, 19), игры слов (εὔσεβής и ἁσεβής: V, 39; сл. Сокр., II, 43), греческих названий книг и т. д.

Сочинение Кассиодора не удовлетворительно и как перевод, и как компиляция. Перевод историков Сократа, Созомена и Феодорита, сделанный другом Кассиодора, Епифанием, заслужил в науке самые строгие приговоры. Видно, что Епифаний не глубоко знал греческий язык. Перевод носит ясные следы того времени, когда латынь начала сильно портиться; для тонкого слуха она кажется варварскою – тем более, что переводчик рабски держался своего оригинала: он переводил слово-в-слово. Но еще важнее то, что переводчик при переводе многое или совсем, или отчасти извратил, вследствие недостаточного знания греческого языка и тех предметов, о которых шла речь у греческих историков. В переводе указывают много неправильно переведенных греческих выражений. Так, например, слово: ипостась, около которого вращались догматические споры на Востоке в IV веке, передается словом: сущность (substantia), а не лице.²⁴⁷ Иногда смысл исторических явлений совершенно извращается. Так

рассказ Созомена о том, как в конце IV века в Константинополе по одному случаю уничтожено было существование отдельных духовников, назначавшихся специально для выслушивания исповеди, в передаче Кассиодора теряет свой истинный смысл (IX, 35). О переводе еще следует заметить, что если переводчик не знал значения какого-либо греческого слова, то он оставлял его без перевода, дав ему латинскую форму.²⁴⁸

Сочинение Кассиодора – неудовлетворительно с другой стороны и как компиляция. Книга представляет собой компиляцию различных отрывков без должного плана; связь между отрывками только самая внешняя. Чтобы достигнуть связности, Кассиодор лишь вставляет от себя частицы в роде: *igitur*, *interea*, *porro* и проч. Хотя в предисловии Кассиодор и говорит, что он изложит рассказы одним стилем, но это на деле не оправдывается; книгу с полной справедливостью обзывают: *cento historiarum*.²⁴⁹ – Так как Кассиодор без существенных изменений берет те или другие места из греческих историков, то его изложение не имеет ни единства, ни закругленности. Многое, что было у места в трудах греческих историков, является не к делу и не к месту у Кассиодора, является даже совсем непонятным и нарушает связь сочинения. Например, Созомен в своей истории в посвящении её говорит льстивыми фразами об императоре Феодосии Младшем; раскрывает здесь же план, которому он хочет следовать при изложении исторических повествований, план, которому книга Созомена не совсем соответствует. Кассиодор, ни мало не раздумывая, вносить и эти речи греческого историка в свой труд; но какой смысл могли иметь они в его *Historia tripartita*? В голове читателя получается какой-то сумбур. Или: Сократ в заключение своей истории говорить о каком-то Феодоре, поручившем ему составить эту историю; а Созомен в своем произведении подробно рассказывает о своих личных отношениях, и своих родственниках и знакомых – все это уместно и не может заслуживать осуждения в трудах Сократа и Созомена; но когда тоже самое переносит в свою *Historia tripartita* и Кассиодор, то это становится совершенно излишним и без толку путает читателя. Есть и другие немаловажные недостатки в истории

Кассиодора, если ее рассматривать как компиляцию. В оригиналах, т. е. у Сократа, Созомена и Феодорита, нередко встречаются указания или ссылки в течении рассказа на предыдущие главы или книги. Компилятор, ни мало не сумнясь, повторяет в своем труде и эти совсем неуместные в данном случай указания или ссылки, так как читатель не в состоянии отыскать то, на что ему указывается. — Книга Кассиодора переполнена повторениями. Что пересказано на основании одного греческого историка, тоже самое еще раз повторяется на основами другого и третьего; такие случаи нередки. Хронология сильно страдает в труде Кассиодора. Нужно сказать, что она и у греческих историков, за исключением разве Сократа, не отличается точностью; еще запутаннее является она в произведении Кассиодора. — Компилятор по местам старается более или менее сокращать повествования и документы оригиналов; и это делается у него с большим вредом для его произведения. Так, например, передавая рассказ Сократа о том, какой символ Евсевий Кесарийский предложил отцам Никейского собора, в качестве лучшего исповедания веры, — компилятор настолько сокращенно передает этот символ, что ровно ничего не поймешь, что заключал в себе символ Евсевия. Именно: после кратких слов Евсевия, служащих предисловием к символу, Кассиодор затем из всего символа приводит лишь следующие слова: «ибо и Господь наш И. Христос, посылая учеников на проповедь, сказал: шедше, научите вся языки» (Lib. II, с. 11). Подобные сокращения и опущения сделаны компилятором впрочем безо всякой тенденции. Только на одно место в истории Кассиодора можно указать, как на намеренную фальсификацию. Дело в следующем: Сократ рассказывает (VII, 17), что один жид из корыстных побуждений не раз крестился то там, то здесь, наконец с тем же намерением обратился за крещением к церкви новацианской, к епископу новацианскому Павлу, но лишь только приступлено было ко крещению, как случилось изумительное чудо и лицемерный человек уличен в своем преступлении. В истории же Кассиодора (XI, 14) этот рассказ передан так, что как будто бы дело было не в сектантской новацианской церкви, а в православной. Учинена

так называемая *pia fraus*.²⁵⁰ Еще одно замечание об истории Кассиодора, как компиляции. Рабски следуя оригиналам, Кассиодор не берет на себя труда исправлять известия, заключающаяся в них, хотя ошибочность некоторых из этих известий была очевидна для римлянина. Так он вносит в свою историю неправильное сообщение Сократа, что в Риме постятся пред пасхой только три недели и при том за исключением суббот и дней воскресных, тогда как Кассиодору хорошо было известно обыкновение в Италии поститься пред пасхой шесть недель, не исключая и дней субботних, которые уже давно сделались днями постными на Западе. Или: из того же Сократа Кассиодор берет совершенно неверное известие, что будто в римской церкви никто, и даже сам римский епископ, не имел права и обычая проповедовать в храм пред народом²⁵¹ (IX, 38 et 39). – Вообще находят, что Кассиодор оказал бы больше пользы христианскому обществу Запада, если бы не брал на себя труда составлять компиляции на основании греческих историков, а удовольствовался бы простым переводом этих последних.²⁵² – Как ни мало удовлетворительна оказывалась история Кассиодора, однакож она вместе с историей Руфина была и учебником для юношей²⁵³ и настольной книгой для богослова во все средние века на Западе. По Кассиодоровой истории учился в школе даже Лютер.²⁵⁴

Дальнейшие продолжатели Евсевия VI века

Глава девятая.

Феодор Чтец и Евагрий. – Общая характеристика их трудов. – Опять Феодор Чтец, – сведения о церк. истории его, дошедшей до нас лишь в неполном виде. – Евагрий Схоластик, – черты из его жизни; – содержание его истории; – её источники, – большее знакомство писателя со светскими, чем церковными историками; – характеристика Евагриевого труда: особенность его взгляда на ереси, несопровождавшегося однако должными последствиями: – типичность изображений и стремление характеризовать личности на основании внутренних их качеств и свойств (примеры); – «одна крайность создавала другую»; – герой в его истории; – черты сходства Евагрия с прежними церковными историками; – суеверия историка; – научная важность церк. истории Евагрия. – Замечания о литературе т. н. Византийских историков VI-го и дальнейших веков.

Как Сократ, Созомен и Феодорит, церковные историки V-го века, были непосредственными продолжателями историка Евсевия, именно его труда – история первых трех веков, так церковные историки VI-го века – прежде упомянутый нами Феодор Чтец и Евагрий Схоластик были в свою очередь *продолжателями продолжателей* Евсевия. Между историками пред этим рассмотренной нами группы – Сократом, Созоменом и Феодоритом с одной стороны, и этими двумя историками – Феодором и Евагрием с другой, нет никакого существенного различия в исторической точки зрения. Отношения, в каких эти две группы историков стоят одна к другой, суть только отношения простого преемства: где одна группа оканчивает свое повествование, там подхватывает нить рассказа другая. И то, что побуждает историков этой новой группы к написанию истории – это не стремление понять и исследовать предметы церковно-исторической жизни с какойнибудь иной, новой, более основательной точки зрения, которая наиболее соответствовала бы объективной истине. Ничего такого не находим.

Побуждением к начертанию церковной истории служит для них единственно сознание, что есть нечто случившееся, что никем еще не было рассказано, но что однакож заслуживает того, чтобы быть рассказанным и сохраненным для памяти потомства. В этом отношении весьма характеристичные вступительные слова, которыми открывает рассказ Евагрий и которые с полным правом мог бы повторить и другой его сотоварищ – Феодор Чтец. «Евсевий, Созомен, Феодорит и Сократ весьма усердно трудились над описанием и пришествия Сына Божия на землю (чего, заметим, эти историки в самом деле не сделали), и деяний апостолов, и подвигов мученических и всего, что прежде совершалось и похвального и противного тому, и свое описание довели до нескольких лет царствования Феодосия Младшего. Но, так как последующих событий, которые разве немного уступают прежним, никто еще не изложил в связном рассказе, то я вздумал принять на себя этот труд и написать о том историю. Пусть будет знать каждый читатель – что, когда, где, как, против кого и кем до нашего времени совершенно было, пусть не утаится ни что достопамятное, что до сих пор оставалось скрытым, вследствие человеческой лени и содружественной с ней забывчивости» (Prooemium. Cnf. Lib. V, cap. 24). Вот единственно, что и побуждает эту новую группу писателей – историков взяться за перо. Здесь нет и мысли о том, чтобы критически отнестись к методу предшествующих церковных историков: он, повидимому, безусловно хорош на их взгляд.

Церковная История *Феодора Чтеца* обнимала события от конца царствования Феодосия Младшего до начала царствования Юстина I (по Свиде: Юстиниана, но это ошибка). Она, очевидно, назначалась сделаться продолжением трудов Сократа и Созомена. Это произведение Феодора не дошло до нас в полном виде. Из него сохранились лишь извлечения, из которых видно между прочим, что история Феодора длилась на две книги. Нередко выражается мнение, что этот экстракт сделан греческим церковным историком XIV века Никифором Каллистом.²⁵⁵ Основанием подобного мнения служить то, что в рукописях этот экстракт открыт со следующим заглавием:

ἐκλογαὶ ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλιότου т. е. извлечения, (записанные) с голоса или под диктовку Никифора Каллиста. Но указанное мнение в настоящее время потеряло значение. Еще один из прежних издателей «извлечений» из Феодора – Генрих Валуа (Валезий) выражал мысль, что Каллист едва ли знал в полном виде церковную историю Феодора, так как еслиб он имел ее под руками, то внес бы в составленную им, Каллистом, собственную церковную историю и какие-нибудь другие отрывки из труда Феодора, кроме тех, которые, и помимо Никифора, можно находить в сохранившихся до нас извлечениях из Феодора; поэтому Валуа думал, что Никифор имел в своем распоряжении лишь те же извлечения из Феодора, какими владеем и мы.²⁵⁶ В настоящее время люди науки все более и более склоняются в пользу мнения Валуа. Во-первых найдено, что теми же извлечениями, какие дошли до нас, пользовался еще хронограф Феофан, следовательно они существовали за несколько столетий до Никифора и не были впервые сделаны этим последним.²⁵⁷ Во-вторых, изучение рукописей греческих церковных историков показало, что имя Никифора Каллиста случайно и ошибочно присоединено к рассматриваемым нами извлечениям из истории Феодора.²⁵⁸ Можно сожалеть, что история Феодора не сохранилась до нас,²⁵⁹ так как она богата была интересными и новыми сообщениями касательно первоначального монофизитства и отношений монофизитов к Халкидонскому собору. Впрочем на основании той компиляции из Феодоровой истории, какая дошла до нас, трудно составить обстоятельное суждение о произведении Феодора. А потому мы спешим перейти к более определенной характеристике труда Евагрия, который дошел до нас в полном составе.

Евагрий, подобно Феодориту, родом был сириец, происходил из города Епифании в так называемой второй Сирии. На место родины указывает сам он в следующих словах: «епископ *нашей* Епифании Косьма» и проч. (Церк. Истор. III, 34). Историк, очевидно, называет Епифанию «нашей» в виду того, что это была его родина. Родился он в царствование Юстиниана, в 536 или 537 году.²⁶⁰ Евагрий получил довольно основательное образование и стал заниматься адвокатурой

(схоластик). Жизнь свою он проводит не в родном городе, а в знаменитой Антиохии. Здесь он вступил в особенно близкие отношения к антиохийскому патриарху Григорию (573 – 593 г.). Евагрий помогал Григорию и как адвокат, и как человек научно – образованный. Григорий подвергся тяжелой клевете, он обвинялся в преступной связи с собственной сестрою, бывшей уже замужем. Это кляузное дело разбиралось на соборе, в Константинополе, в присутствии самого Григория. Обвиняемый вышел из суда оправданным. В этом случае Евагрий оказал важные услуги патриарху своим искусством адвоката: он явился на собор и защищал обвиняемого (VI, 7). Евагрий много помогал Григорию и своим образованным пером. Он писал для Григория официальные донесения императору, письма, проповеди и т. д. Некоторые из этих произведений Евагрия даже прямо являлись с именем Григория, как будто бы они были написаны этим патриархом (VI, 24). Из сейчас рассказанных фактов рисующих жизнь Евагрия видно, что он был близок к церковным сферам и значит мог быть опытным описателем церковных дел. Можно догадываться, что Евагрий был на хорошем счету и в высших гражданских правительственных сферах. Так, когда у императора Маврикия родился сын, Феодосий, и Евагрий составил по этому случаю речь, то ему дано было редкое отличие – он получил почетный титул префекта (VI, 24).²⁶¹ Время кончины Евагрия остается неизвестным. Кажется, впрочем он не пережил границы, разделяющей шестой век от VII-го.

Церковная история Евагрия обнимает эпоху от середины царствования Феодосия Младшего, от 431 года, – года созвания III вселенского собора, до двенадцатого года царствования Маврикия, до 594 года. Она доведена до того времени, до какого Евагрий и хотел довести свой труд. В последней главе своей истории он говорить: «здесь на 12-м году правления Маврикия пусть и остановится моя история; о дальнейших событиях предоставляю говорить и писать желающим». Очень возможно, что история Евагрия и написана в том самом 594-м г., до какого она доведена; по крайней мере сам Евагрий ясно говорит, что в этом году он занимался уже писанием своей

истории (III, 33).²⁶² – Церковная история Евагрия состоит из шести книг. Что касается источников истории Евагрия то нельзя сомневаться, что он имел под руками много мемуаров, которые были полезны Евагрию при составлении его истории (V, 24). Примечено, что если Евагрий пользовался при написании той или другой книги какими либо светскими историками, то он в этом случае не смешивал известий, принадлежащих разным лицам, а всегда следовал какому нибудь одному, оставляя в сторон других.²⁶³ Так в первых трех книгах своей истории Евагрий пользовался Евстафием Епифанийским;²⁶⁴ в четвертой – Прокопием Кессарийским, при этом рассматриваемый церковный историк знаком был не только с «Историей Войн» Прокопия и сочинением его «О Постройках» (de aedificiis), но и псевдопрокопиевой «Тайной историей» (historia arcana),²⁶⁵ т. е. со всеми сочинениями, приписываемыми Прокопию, как восхваляющими, так и порицающими Юстиниана и его царствование; в пятой книг Евагрий следует известиям Менандра²⁶⁶ и т. д. Всеми этими источниками Евагрий пользовался преимущественно для знакомства с политическим и общественным положением империи в описываемое им время. Некоторых светских историков автор цитирует единственно для того, чтобы опровергнуть их показания. Так, Евагрий очевидно, знаком был с языческим писателем Зосимом (жившим в начале V-го века), но с ним наш историк только полемизирует, например, по вопросу об обращении Константина Великого в христианство и по вопросу об убиении этим же императором жены своей Фавсты и сына Криспа (III, 40 – 41). – Что касается познаний Евагрия в богословской и церковно-исторической литературе, то нельзя утверждать, чтоб этого рода познания его были обширны. Генрих Валуа справедливо упрекает Евагрия в том, что он недостаточно знаком был с памятниками церковно-исторической жизни прошлого времени.²⁶⁷ Евагрий, например, не читал и не знал такого произведения, как сочинение Евсевия: Vita Constantini, и сведения об обстоятельствах крещения Константина Великого почерпал не из этого источника, а из Феодорита (III, 41). Впрочем Евагрий, но кажется случайно, имел под руками и

очень ценные памятники церковно-исторической науки. Так он пользовался полным экземпляром актов IV вселенского Халкидонского собора (I, 18. Глава эта очень большая). Несомненно так же, что Евагрий обладал большею наблюдательностью и много знал и слышал о том, что замечательного случилось в его время. Как церковный историк своего времени, Евагрий имеет большую ценность.

Что касается характера рассматриваемой истории, то Евагрий в сравнении с предшествующими историками замечателен попыткой установить точный взгляд на значение ересей в истории христианской жизни. Каждый из предшествующих церковных историков посвящал ересям более или менее видное место в своем труде, не давая себе ясного отчета, почему ересь, как историческое явление, достойна внимания историка. Евагрий, повидимому, хотел восполнить этот пробел, замечавшийся у историков прежнего времени. Отсюда является у него попытка формулировать вопрос о значении ересей в истории церкви – определеннее и точнее. Вот что говорить он: «никто из язычников не должен смеяться над нами, если у нас по временам являются новые мнения касательно вопросов веры, ибо испытывая и исследуя христианскую религию и желая выразить к ней свое почтение и дать знать о её высоте, мы составляем относительно некоторых сторон её такие или другие мнения. Но ни один изобретатель ереси не хотел умышленно произносить хулу на веру; ни один не решался намеренно попираť божественное; а всякий из еретиков, выражая свое мнение, думал, что он понимает веру лучше предшественников. Впрочем существенное и главное всеми у нас исповедуется единогласно. Если же в каком-либо отношении и появляется у нас новое учение, то нужно сказать, что Спаситель даровал нам свободу» (αὐτεξούσιον) в исследовании религии: «Спасителю угодно, дабы то, что мы исповедуем, исповедовалось нами с полным разумением; это настоящий путь по которому должна тещи св. церковь» (I, 11). Воззрение это заслуживает внимания. Евагрий хочет видеть в ересях скорее ошибочно направленное стремление раскрыть истину, чем явное желание попраť ее. Он хочет провести грань

между действительно сознательным злом и бессознательным заблуждением в истории. Но по странному противоречию себе, этот взгляд остается у Евагрия лишь теорией, которая быстро забывается автором, когда он встречается с ересью лицом к лицу в области прошедшей исторической жизни. В этом случае он оказывается так же суров в отношении к ересям, как Евсевий, Созомен и др. Забывая об этом сейчас приведенном отзыве своем о еретиках, Евагрий следующими словами открывает свое повествование о Нестории. «После того, как нечестие Юлиана, – говорит Евагрий на своем вычурном языке, – было потоплено в крови мучеников, а неистовство Ария связано цепями, выкованными в Никее, да и Евномий с Македонием, сокрушившись о священный град, низвержены св. Духом (как бы сильным дуновением ветра) – в Босфор», т. е. после того, как Евномий и Македоний осуждены были на соборе Константинопольском II-м вселенском, после всего этого «ненавистник демон воздвигает на нас необыкновенную и небывалую войну» (I, 1). Под этой войной Евагрий понимает ничто другое, как ересь Нестория. Самого Нестория он, далее, обзывает «богоборственной гортанью», «вторым сонмищем Каиафы» (I, 2). Так кончается попытка Евагрия провести новый взгляд в историческом исследовании о ересь, отрешиться от общепринятого воззрения на ереси. Историк сворачивает на старый путь. И однакож точное проведение указанного его взгляда могло бы дать его истории новый, дотоле мало сознаваемый интерес в изучении ересей. Быть может историку удалось бы доказать, что от ересей истекает не одно только зло для церкви. Сам Евагрий говорит: «надобно дивиться неизреченной премудрости Бога, вещавшего апостолу Павлу: «сила бо Моя в немощах совершается» (2Кор. 12, 9). То есть – замечает историк – от чего расторгаются члены, то самое способствует и располагает к утверждению правых и неукоризненных догматов (ἀρθὰ δόγματα), – тем самым вселенская церковь Божия возбуждается к возрастанию (πρὸς αὔξησιν) и восхождению к небесам» (I, 11).

Кроме этой особенности истории Евагрия, которая впрочем, как мы видим, не сопровождалась никаким результатом для

метода церковно – исторического, – в его истории встречаем еще ту особенность, что он не остается при одном голом рассказе о событиях, случившихся в жизни того или другого лица, как это до сих пор было в обыкновении у историков обозренного нами цикла, – он хочет каждое из более замечательных лиц возвести в характер, в тип. Отсюда его стремление характеризовать личность на основании внутренних ее качеств и свойств. Характеристики эти разнообразны и не лишены интереса. Приведем для образца некоторые из них. Вот сделанная им характеристика Антиохийского патриарха, Анастасия (561 – 572 г.). «Анастасий был отлично сведущ в св. Писании и до того строг в своих правилах и образе жизни, что обращал внимание и на самые маловажные предметы и никогда не изменял постоянству и твердости – ни в житейских отношениях, ни в делах религии. А нрав свой он так воздерживал, что ни ласкательство, ни вкрадчивая речь не склоняли его к несправедливости, ни жестокость и суровость (со стороны) не удерживали его от правды. В беседах важных слух его был открыт, язык, остроумно решающий вопросы, обильноловал словами; напротив при разговорах бесполезных он совершенно заграждал свой слух и полагал хранение устам, так что слово его измерялось разумом и молчание было превосходнее слова» (IV, 40). В таком же род находим у Евагрия характеристику и другого патриарха Антиохийского, Григория: «Умом и добродетелями души превосходил он, говорит Евагрий об этом патриархе, – превосходил всех (?), настойчиво выполняя каждое предначертанное дело, недоступен был для страха и так тверд, что не уступал и не потворствовал мирской власти. Он весьма способен был возбуждать благорасположенность к себе во всех, – кто по каким-либо обстоятельствам встречался с ним. По внешнему своему обращению он был любезен, в разговорах приятно красноречив, в делах, требовавших немедленного мнения, остер более чем кто-либо другой» и пр. (V, 6). Хотя приведенные нами Евагриины характеристики двух патриархов, повидимому, выставляют Евагрия историком, делом которого было составление панегириков в честь высокопоставленных

лиц, но это не всегда так у нашего историка. Подчас его характеристики желчны и злы. Таков, напр., его отзыв о знаменитом Юстиниане. Евагрий выставляет его человеком корыстолюбивым, ненасытным, отдавшим все подвластное ему царство на откуп (IV, 30), называет зверскостью его пристрастие к цирковой партии голубых (IV, 32), непохвально отзывается об его стремлении вмешиваться в религиозные споры того времени (IV, 39), и указав на образ его смерти, Евагрий замечает о нем, что он сошел в преисподнее судилище (V, 1). – От характеристик отдельных лиц Евагрий, хотя и редко, возвышается до общих характеристик положения всей церкви того или другого времени. Он старательно при этом подмечает те оттенки, какие отличают одну религиозную партию от другой. Такова его характеристика начала царствования императора Анастасия (кон. V-го и нач. VI в.) III, 30). Подобное стремление делает честь историку. Под его пером история перестает быть сборником разнокачественных и пестрых сказаний. Личности, которые он описывает, из непонятных, безжизненных автоматов превращаются в живые лица, одушевляемые такими или другими мотивами; общий взгляд начинает господствовать над историческими материалами. Впрочем все это находим у Евагрия не более, как в зачаточных формах.

В общем же историк Евагрий верно следует той церковно-исторической манере излагать события, которая указана Евсевием, принята Созоменом и Феодоритом, перешла по наследству и к Евагрию. Подобно тому, как Евсевий Константина Великого, Руфин Феодосия Великого, а Созомен Феодосия Младшего, Евагрий возводит современного императора Маврикия (582 – 602 г.) – в идеале совершенства, расточает ему хвалы, превознося до небес его доблести. У историков того времени образовалось как-бы правило находить для себя героя и не жалеть красок для изображения его достоинств. «В одном Маврикии – говорил Евагрий – гармонически сочетались благочестие и стремление к благоденствию (подданных), и так как в нем благочестие брало перевес, то он далек был от ошибок». «Он старался носить порфиру и венец не телесно только, но и душевно, ибо как один

изо всех прежде бывших царей царствовал над самим собою, представляя собой живой образец добродетели» (VI, гл. 1). Отсюда историк каждый факт из жизни своего героя делает предметом панигирического восхищения. Простое событие заключения брака императором – и то заставляете историка заметить: «словом, в роде человеческом знаменитее и великолепнее этого торжества не было» (VI, 1). Рассыпаясь в похвалах лицам, которым историк сочувствует, он не удерживает потоков злословия, когда ему приходится говорить о людях, которые ему не нравятся. Одна крайность создавала другую. И наконец, подобно многим продолжателям Евсевия – Сократу, Созомену, Филосторгию, которые в своих исторических трудах, описывая состояние церкви, описывают в тоже время состояние государства, так как с переходом императоров в христианство и их дела стали рассматриваться, как предмет, имеющий отношение к церковной истории – подобно указанным историкам Евагрий отводит слишком большое место в своей истории повествованию о событиях характера гражданского, не обращая внимания на то: служат ли они к уяснению событий церковных или нет, и потому по местам его история перестает быть историей церковною.

Историк Евагрий со всею полнотою отражает в своей истории «дух и характер своего времени. Его понятия и воззрения весьма нередко, нисколько не возвышаются над понятиями и воззрениями массы. Являясь слишком доверчивым историком, Евагрий безо всякого сомнения и колебания заносит на страницы своего произведения всякие рассказы о знамениях, которыми предвещалось, по его мнению, то или другое событие. И почти нет события, скольконибудь значительного, которое, по уверению историка, не предвещалось бы наперед тем или другим способом. «Тогда открылось, – говорит суеверный Евагрий про одно время, – много чудесных явлений, предвещавших будущие бедствия: так, при начале войны мы видели только-что родившегося теленка, у которого было две головы на одной шее» (V, 8). Царствование Маврикия предсказано было, по рассказу историка, «сновидением его отца, благоуханием от земли во время его рождения и

видением от самого Маврикия завесы церковной, объятай пламенем» (V, 21) и проч. При таком взгляде на пророческие явления, историк не осмеливается сомневаться в их значении, он только изумляется им и с полным доверием передает рассказ о них потомству.

При многих своих недостатках, история Евагрия важна в том отношении, что она описывает эпоху III-го, IV-го и V-го вселенских соборов, эпоху, никем еще тогда полно и последовательно неопианную. В особенности она важна для изучения монофизитских волнений после Халкидонского собора, которые изложены у Евагрия с большою подробностью и на основании достоверных известий. Это была эпоха, по Евагрию, бесчисленных интриг, чтение о которых производить безотрадное впечатление. – Евагрий, подобно Феодориту, обратил в своей истории особенное внимание на положение церкви Антиохийской (VI в.). Это обстоятельство тем важнее, чем беднее мы сведениями о церковном положении не только второстепенных, но даже и важнейших городов Византийской империи, за исключением Константинополя, о котором больше всего говорят историки с V-го века. – Из документов, нашедших место, в книге Евагрия, заслуживают преимущественного внимания извлечения из актов Халкидонского вселенского собора. Эти извлечения оказывают помощь историку при изучении и оценке текста, дошедших до нас от позднейших времен – актов Халкидонского собора.

На Евагрии, церковном историке VI-го века, заканчивается развитие церковно-исторической науки в древне-греческой церкви: после Евагрия церковная историография прекратилась.

Почему церковная историография с VI века замерла в древней церкви, обстоятельно отвечать на этот вопрос – нет надобности. Достаточно сказать, что с этого времени замечается вообще упадок богословской научной деятельности и литературы. Одинаковую судьбу с прочими отраслями богословского ведения разделяет и церковная история, и это тем естественнее, чем менее церковная история, как наука, назначена удовлетворять насущным интересам религиозно-умственной жизни общества. Если с VI века прекращается

развитие церковной историографии, то отсюда однако не следует делать заключения, что иссякло в древней церкви всякое стремление иметь представление о прошедших судьбах церкви. С VI века появляется и продолжается много веков особый род исторической литературы; творцы её называются Византийскими историками. Эти писатели до известной степени восполняли пробел в знаниях, чувствовавшийся с прекращением церковной историографии. Но кто такие Византийские историки? Наименование это характеризует известного рода писателей, обладающих некоторыми особенностями. Характеристические черты Византийских историков заключаются в следующем: во-первых, все они в существе дела не историки в нашем теперешнем смысле слова, а хронисты, летописцы, так как они большею частью описывают свое время – время, когда они жили; еще точнее их можно назвать составителями мемуаров, потому что они не ограничиваются сообщением известий о современных им исторических фактах, но передают множество исторических подробностей, анекдотов, любят заглядывать в закулисную жизнь описываемых лиц, любят вскрывать мелкие сокровенные пружины, движущие и заправляющие деятельностью главных исторических личностей, причем историки весьма часто впадают в субъективизм, судят по личной и нередко пристрастной мерке. Во-вторых, большинство Византийских историков принадлежит к светскому званию; как лица светские, они главным образом интересуются политическим состоянием Византийского государства, а описанию дел церковных отводят второстепенное место. Смешение политического и церковного элемента в их трудах составляет общую их особенность. В-третьих, почти все эти историки с особенным вниманием описывают ход дел и событий именно в Византии, все же прочее имеет для них второстепенный интерес и в особенности они мало занимаются историей западной половины Европы, не исключая Рима. Это историки – Византийцы в строгом смысле слова. К сожалению, труды их не отличаются высокими достоинствами. Лишь немногие между ними пишут чистым стилем и умеют с достоинством передавать исторические

факты. Почти все труды их простые компиляции или сборники фактов без надлежащего плана и литературного, и научного вкуса; авторам их недостает критического таланта, а часто и способности произносить правильные суждения; они верят в самые нелепые басни; пристрастие и лесть налагают печать на их произведения, а суеверие делает чтение этих же произведений неприятным. Один знаток Византийских древностей (Сен-Круа, у Choell'я) в следующих словах характеризует Византийских историков: «Многие из Византийских писателей берут на себя претензию составить общую историю, начиная от сотворения мира и кончая временами, когда они сами жили. Но, принимаясь за подобную задачу, они в своих трудах смешивают и церковное, и гражданское, и наваливают в кучу без разбора все, что находят в книгах, какие у них были под руками. Для них было все хорошо; они ни мало не вглядывались ни в эпоху, когда они сами жили, не исследовали тех писателей, из которых они выписывали иногда по целым страницам (и даже гораздо более, добавим мы), не давали себе отчета, каков их авторитет. Они даже не заботились о том, чтобы указывать тех авторов, какими они пользуются, они намеренно хоронят концы в воду, чтобы скрыть свой плагиат. Лучше эти историки, когда они описывают события средних веков и сообщают сведения касательно Восточной империи. Здесь они имеют под собою более твердую почву и вполне заслуживают того, чтобы их читать и изучать. Но во всяком случае у них почти всегда недостает последовательности и связи; их сочинения представляют аналогию с теми действиями, о которых они говорят, а в этих действиях нет ни плана, ни мотивов, ни порядка. Сверх того, они до излишества доверчивы, любят в особенности басни». «Эти компиляторы, нагромождая без разбора кучу фактов и излагая их без вкуса и критики, воображают себе, что они могут заслуживать имени историков».

Значит: если не розами усыпан путь современного церковного историка, изучающего, при пособии греческих церковно-исторических трудов IV, V и VI века, древнюю христианскую историю, то буквально должен пробираться среди

терний церковный историк, излагающей историю церкви более поздних веков. И значит: древняя греческая церковная историография представляет явление сравнительно более отрадное, чем вся прочая греческая историческая литература прежних веков христианской церкви.

Отдел 2-й. История протестантской церковно-исторической науки в Германии

Несколько предварительных замечаний.

Во главе научного движения в области церковной истории настоящего столетия без сомнения стоит протестантская наука германская. Здесь издается масса книг по церковной истории, носящих такой или другой отпечаток, такое или другое направление, возбуждающих самый живой интерес, затрагивающих самые глубокие задачи. Можно сказать, что кто не знает современной церковно-исторической науки германской, тот не знает вовсе этой науки. Это такая истина, которая хорошо сознается нашей богословской средой и знакомство с указанной наукою считается обыкновенно важнейшим делом для церковного историка русского. Кто не знает, как много сделано было для науки такими талантливymi историками церковными XIX-го столетия, как Неандер, Гизелер, Баур, хотя последний сделал это не столько с положительной стороны, сколько с отрицательной, – поставляя новые задачи и возбуждая своими воззрениями богословскую мысль, но и его заслуг для науки отвергать никак нельзя, – говорим, кто не знает этих деятелей в области церковно-исторической науки? Изучить их труды, по крайней мере главнейшие, определить их достоинства и недостатки дело не только полезное, но и в высшей степени желательное, по крайней мере нам так кажется. Но труды этих поименованных историков не могут быть рассматриваемы, изучаемы и должным образом оцениваемы без знакомства с состоянием церковно-исторической науки до настоящего столетия. Церковная история девятнадцатого столетия, как наука, была подготовляема ранее. Когда, как и от кого происходила эта подготовка, на эти вопросы исследователь может отвечать с должной полнотой и уверенностью только тогда, когда окинет своим взором все течение протестантской церковно-исторической науки, начиная от первых времен реформации... Эта наука развивалась в такой тесной связи одних моментов с другими, каждой эпохи с предыдущею, что или нужно начать с появления реформации

обзор этого движения, или вовсе отказаться уяснить себе и понять его в настоящем свете.

Таким образом обозрение церковно-исторических трудов протестантских германских богословов, живших и действовавших с самой первой поры реформационного периода, является как звено, необходимое для надлежащей оценки явлений церковно-исторической науки настоящего столетия, текущего времени. Но и само по себе это обозрение прежних историков не лишено глубокого интереса. Богословская литература какого угодно века есть предмет наиглавнейший в расследованиях церковного историка. Церковно-историческая литература составляет часть общей богословской литературы и, думаем, наиболее характеристичную. Потому что церковный историк какой либо эпохи, прежних времен, – как сказано нами и раньше (стр. 5 – 6) – рассматривает жизнь христианского общества не с одной какой нибудь стороны, а со многих, если не всех. Церковно – историческая литература переживает всякую другую литературу и остается замечательнейшим памятником прошедшей истории, как носительница и выразительница – духа своего времени и общего сознания христианской церкви этого времени.

Изображать историю церковной историографии протестантской в Германии во всех её проявлениях было бы трудом слишком обширным и длинным. В виду этого мы ограничим свою задачу. Мы представим ряд очерков по этой истории, которые, останавливая внимание на немногих, но главных трудах церковных историков, тем не менее давали бы, если не полное, то во всяком случае вполне достаточное знакомство с ходом развития церковно-исторической науки в области протестантской Германии. Взять немногих деятелей на указанном поприще, но описать их выпукло и показать их значение для своего времени и для последующего в истории науки – будет задачей нашего дела.

Что касается литературы, имеющей отношение к протестантской церковной историографии, то о ней нужно заметить следующее: в русской литературе богословской нет ни одного сочинения, посвященного этому делу, за исключением

перевода «истории церковной истории», заимствованной из введения к «апостольской истории» Филиппа Шаффа и помещенной в «трудах Киев. Д. Акад.» (1861 г.). Но эта «история церковной истории» по нашему мнению неудовлетворительна: она обзореваает слишком многих протестантских церковных историков, и потому говорит о каждом из них слишком кратко, обще, бледно; это скорее конспект истории церковной истории, чем самая история. В западной литературе есть обстоятельный труд по указанному вопросу, разумею: Baur'a. Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung (Tübingen, 1852). Но кроме того, что этот труд на Руси известен разве только немногим специалистам, он не всегда и везде удовлетворителен. Лучше обработана в нем история протестантской церковно-исторической науки новейшего времени до 19 века, хуже, слабее – история этой науки за истекающий век. Но и лучшая часть труда не без недостатков. Иногда Баур утрирует мысли и воззрения церковных историков, и в таком виде, неверном, изображает этих историков пред читателем. Иногда он восхваляет церковных историков паче меры, не по заслугам. Все это требует пересмотра. А история церковно-исторической науки XIX-го столетия обзрена им совсем недостаточно. Напр., Неандера он совсем не понимает, и неудивительно: Баур и Неандер имеют точки зрения на историю различные, подчас до противоположности. О Гизелере Баур дает понятие слишком недостаточное: он пишет о нем и мало и обще. Затем, не по вине его, в его труд не вошло обозрение замечательнейших сочинений церковно-исторических, явившихся во второй половине века, и само по себе понятно, что в его труде нет оценки его собственной церковно-исторической научной деятельности. Далее, для характеристики данного историка Баур большею частью берет факты, касающиеся средних и новых веков, мы же наоборот сосредоточим наше внимание при обозрении трудов церковно-исторических на фактах, почти исключительно касающихся жизни древних христиан. Мы уже не говорим о том, что суждения Баура, пропитанные рационалистическим свободомыслием, побуждают исследователя новейшей церковно-исторической литературы

обсудить дело иначе, чем как это у Баура, следовательно более беспристрастно. Есть и еще в западной науке сочинения, посвященные истории новейшей церковной истории, но они устарели и потому имеют меньшее значение (разумею Stäudlin'a).²⁶⁸

Какими путями шла протестантская церковно-историческая наука в Германии, что нового дала она богословской науке, какие задачи поставляла она и как решала их, как и каким методом вела она свое дело – это будете предметом самых очерков. Теперь же, в начале нашего исследования, нам следует выяснить лишь то: каким образом она возникла и с какими вопросами выступала она на самых первых же порах?

Протестанты очень быстро поняли недостаточность прежней церковной историографии, и греческой, и латинской. Они поняли, что это было не научное изучение прошедшего истории церкви, а сбор фактов, беспритязательный рассказ о событиях, на чем никак не могло успокоиться и чем никак не могло удовлетвориться мыслящее сознание. Евсевии, Сократы, Созомены и Руфины не стали более удовлетворять сознания протестантов, как они удовлетворяли христиан прежних веков. Составители уже первого главного протестантского сочинения: «Магдебургские центурии» ясно понимали, чего именно недоставало древним церковным историкам. Они говорили тоже, что скажет и каждый теперешний церковный историк: «могут пожалуй утверждать, что, взявшись писать церковную историю после Евсевия, мы дерзаем делать тоже, что составлять Илиаду после Гомера. Но при ближайшем рассмотрении дела оказывается вовсе не то. Многих церковных историков и даже Евсевия не всегда можно читать с надлежащей пользою, ибо у них ничего не говорится касательно истории церковного учения, его развития, а между тем учение составляет сердце в церкви, да кажется они неправильно понимали и сущность этого дела. О церковных спорах они передавали известия не с должною строгостью, мимо ересей проходили с чувством холодности и равнодушия. Очень мало можно находить у них указаний на изменения в церковных обрядах, именно почему одни возникали, другие отменялись.

Историю церковного управления нельзя изучить по ним с полною ясностью. Вообще они больше говорят об отдельных лицах, ибо только их они описывают или хвалят. Наконец у них перемешаны в одно такие предметы, которые имеют между собою сходство очень отдаленное».²⁶⁹ Словом, древние церковные историки по преимуществу имеют значение материала церковно-исторического. И это со времени первых протестантов остается истиной несомненной. Не находя у древних историков церковно-исторического научного сознания, протестанты волей-неволей должны были доходить до этого сознания собственными усилиями, как скоро проявилась у них потребность церковно-исторического знания. А эта потребность не могла не возникнуть у них, потому – что само протестантство было переворотом в течении истории церкви. К сожалению, это научное церковно-историческое сознание явилось у первых протестантов не как результат изучения истории церкви, не на основании действительных фактов, а теоретически, на основании их богословских доктрин и взглядов. Развитие научного церковно-исторического сознания условливалось в протестанстве главным образом изменением воззрения на церковь в сравнении с воззрением, какое господствовало дотоле. На взгляд протестантства церковь в ее историческом бытии, в прошедших судьбах ее жизни, жизни – не только внешней, но и внутренней, не только нравственной, но и догматической, представлялась явлением, подлежащим таким же переменам и даже отклонениям от своего пути, какие бывают со всяким другим явлением. Она могла, по их воззрениям, идти и по прямой дороге, но могла и сворачивать на дорогу ложную, и на этой последней дороге она даже более оставалась, по их воззрениям, чем на дороге надлежащей. Из такого протестантского воззрения на церковь возникала необходимость для историка в его суждениях о прошедших судьбах церкви становиться, так сказать, выше самой церкви, быть судьей ее деяний. Указанный взгляд на церковь в протестантском мире заявил себя на первых же порах тем, что церковная история в их среде сделалась наукою пытливою, критическою, исключительною чертой ее сделались свобода и

самостоятельность суждений. Историку приходилось не просто передавать в научение потомству, что и как было в церкви в древние времена, но и оценивать ход этой жизни; в сознании своего права произносить приговоры, историк должен был возвышаться над историческим материалом, развитие церкви должно было подвергнуться критическому анализу. Здесь конечно лежала возможность отрицательного направления в науке, извращенного понимания истории церкви, как это и видим в рационализме и сектах, но здесь же лежали и задатки оживления, углубления, сознательности и критичности церковно-исторической науки. И действительно, протестантская сфера первая сделала из истории церковной действительную науку, и по крайней мере прочно поставила ее на этом пути.

Магдебургские центурии.

I. Готтфрид Арнольд.

Магдебургские центурии. Готтфрид Арнольд (XVI и XVII в.). Историко-полюемическое направление церковной историографии. – *Магдебургские центурии*, – происхождение их, – план центурий, достоинства и недостатки их, – главная идея центурий, достоинства и еще больше недостатки в изображении папства, – взгляд центурий на ереси и еретиков, – особенности в суждениях об отцах и учителях церкви. – Противодействие центуриям со стороны католицизма. – Бароний и его анналы. *Арнольд* и его сочинение: «беспристрастная история церкви и ересей», – условия появления труда Арнольда, – суждение его о клире в истории, – мрачное представление истории церкви, особенно с IV века, – чем обуславливался благосклонный взгляд его на еретиков и ереси и в чем он состоял? – Оценка «истории» Арнольда.

Все протестантские историки новейшего времени, с начала реформации, разделяются на несколько групп, последовательно сменявших одна другую, отличающихся одна от другой своими особенностями и научным методом. Эти группы находятся между собою в тесной, взаимной связи. Каждая последующая группа в своей деятельности опирается на научное развитие предыдущей и в свою очередь служит исходным пунктом и основанием для позднейших групп. Этот ход идет без заметных скачков и представляет собой в полном смысле историю *развития* науки.

Ряд церковно-исторических писателей в протестантском мире открывается группой *историков-полюемистов*. В этой группе чистое изучение науки ради самой науки перемешано с интересом полюемическим. Историки эти не просто изучают науку, но хотят обратить ее в средство для доказательства правоты своих богословских воззрений и неправоты воззрений противников (римско – католиков).

А иногда церковно – исторические сочинения направляются одною протестантскою партией против другой с подобной же

целью. Хотя полемический интерес должен быть чужд истинной науки церковно-исторической, тем не менее в настоящем случае он оказал свою пользу: он в первый раз еще побудил христианский мир к углубленному изучению прошедших судеб церкви.

Главнейшим и замечательнейшим выражением этого направления, а вместе и первым церковно-историческим сочинением, обязанным по своему происхождению протестантской науке, были так называемые *Магдебургские центурии* в 13 томах in folio, явившиеся между 1559 и 1574 годами.²⁷⁰ Сочинение это называется центуриями, потому что в нем каждое столетие (centum) рассматривается отдельно, как целое, как период, Магдебургскими же, потому что предприниматели его жили в Магдебурге и здесь изданы первые томы сочинения.²⁷¹

Издание магдебургских центурий, имеющееся у нас под руками, украшено прелестной виньеткой. На ней изображена прекрасная дикая местность, окруженная горами и лесами; среди этой местности строится красивое здание. Работа ведется с оживленною деятельностью. Одни обтесывают камень, другие на носилках относят его в строящееся здание, одни везут на тачках песок и известь, другие носят на плечах воду в ведрах. Здание достраивается и над окончанием его трудится множество усердных работников. Случайно или намеренно винетка эта служит действительно лучшим напоминанием о тех исторических обстоятельствах, при которых создавались и издавались Магдебургские центурии. Центурии представляют собой действительно труд не одного человека, а многих тружеников, труд коллективный; они требовали самой усиленной, разнообразной, живой деятельности ученых, и создавались тогда, когда церковно – историческая наука представляла собой дикую пустыню, но много обещающую, если культивировать ее...

Лишь только сознана была в протестантском мире потребность воспользоваться церковной историей, как арсеналом для защиты верований протестантов и для отражения враждебных нападений со стороны папистов, за эту

задачу берется целый кружок протестантских ученых, во главе которых стоял Матфей Фляцкий (1520 – 1575 г.). Ему принадлежал в главных чертах план сочинения, он вербовал ученых, нужных для выполнения дела, он более всех хлопотал о материальном обеспечении тружеников, он собирал книги и рукописи, но он не был автором сочинения, как не был им никто и из других деятелей в предприятии. Автором были многие и никто в особенности. Предпринимателям нужно было препобедить невероятные трудности для успеха своего дела. Нужно удивляться смелости, энергии и искусству, с какими протестантские ученые выполнили свой труд. Они подлинно, как выражается Веннрих, «сами вскапывали почву, должны были взрывать скалы и потом уже утверждать фундамент для здания».²⁷² Ученые не только должны были писать, но и прежде собирать материалы для сочинения и для этого они ездили с одного места на другое, из одной страны в другую, с севера на юг. Они старались всячески собирать всевозможные печатные и непечатные сочинения для выполнения своей задачи и сравнивать их. Возникли оживленные сношения, непрерывная корреспонденция между протестантскими учеными.²⁷³ И сам Фляций не отказывался от этой черновой работы: он посещал в особенности библиотеки в монастырях, знакомился с рукописями и сочинениями, имеющимися в них, и приобретал их.²⁷⁴ Разумеется этого нельзя было производить беспрепятственно. Монахи римско-католических монастырей, где были библиотеки, очень неохотно пускали к себе этих нежеланных гостей и иногда, под различными предлогами, просто отказывались показывать книжные сокровища. За это протестантский ученый Лангует, изведавший на себе все неприятности иметь дело с невежественными латинскими монахами, называет их: «canes, turpes asini».²⁷⁵ Протестантские ученые должны были работать втихомолку, под величайшим секретом, яко тати в нощи. Одно неосторожное слово могло испортить все дело. В особенности они боялись враждебных махинации со стороны папистов. Фляций, сообщая одному из своих приятелей о намерении составить центурии, писал ему: «verum vide, ne facile cuiquam hoc consilium meum communices,

nisi fido ac adjuvare volenti. Si enim papistae olfecerint, tanto studiosius omnia occultabunt».²⁷⁶ При другом случае тот же Фляций писал: «vereor... ut papistas de nostro consilio praemoneamus et ad opprimenda talia monumenta excitemus».²⁷⁷ Такой громадный труд – и начать тайком, тайком собирались и материалы. По истине удивительно! Куда только, в какую страну, не заглядывали предприниматели труда для обогащения себя нужными материалами! Они исследовали библиотеки не только Германии, но и в Англии, и Франции, и Дании, и Венгрии, и Италии, и в самом Риме, и Болгарии, и Валахии.²⁷⁸ Даже не забыли и нашего отечества. Фляций писал одному из своих сотрудников: «optavi saepe et in Moschoviam inquisitionem fieri posse». И это наконец приведено было в исполнение.²⁷⁹ Как собрание документов, так и материальное положение издателей, которым потребовались большие деньги и на самое печатание и на плату трудящимся ученым, были весьма затруднительны. Становится просто непонятным, каким образом возможен был этот гигантски труд составления и издания центурий, почти без денег. Правда сам Фляций трудился без всякого вознаграждения, так он писал в одном письме: «ego mihi ex ista summa (какую он надеялся кой от кого получить) nihil plane expecto et tamen libenter quacunque ratione opus adjuvabo»;²⁸⁰ правда, что и некоторые сотрудники в предприятии не только ничего не получали, но даже жертвовали от себя немалые суммы денег в видах исполнения труда, таков был Виганд, профессор Кенигсбергский и впоследствии провинциальный епископ.²⁸¹ Но все-таки денег требовалась бездна, а их было у наших ученых очень мало. Фляций так писал о положении финансов своей корпорации: «nos egemus ipsi vel certe non abundamus in thesauro».²⁸² В praefatio к первой центурии центуриаторы (так будем для краткости называть составителей центурий) приглашают всех благочестивых христиан поддержать их предприятие своими пожертвованиями, замечая, что они просят не каких-нибудь громадных денег, а лишь самого необходимого, и общая давать отчет в употреблении денег не только жертвователям, но и врагам.²⁸³ Они находили, что без субсидии труд не может быть продолжен.

Пожертвования были: без них нельзя было и думать о завершении труда, но все-таки их было недостаточно, или по крайней мере, что называется в обрез. В praefatio к первой центурии, издатели жаловались, что лица, на которых можно было больше всего рассчитывать (*potentes*), с удовольствием иждивая деньги «на собак, охоту, пирушки, попойки, роскошь в платье и забавы, остаются скупыми, когда дело идет о поддержании предприятия центуриаторов» (*quovis punice aridiores sint*).²⁸⁴ Доброхотные даяния были слишком скромны, слишком ничтожны (*eleemosynae parvae, seu spontanea sacrificia sane modica et tenuia*). Бедные ученые, взявшие на себя работу по составлению центурий, награждались недостаточно, в чем они не могли не сознаваться, не смотря на свою нетребовательность и бескорыстие (*nec pro laborum conditione operarii satis sustentantur, sicut ipsimet optimi testes sunt*).²⁸⁵ В письмах Фляция на ряду с рассуждениями об открытии важных памятников исторических, на ряду с учеными замечаниями о ход научного труда центуриаторов, встречаем заботливые толки о том, где и как какой-нибудь ученый, принимающий участие в составлении центурий, может добыть два или три жалких талера на пропитание.²⁸⁶ Фляция беспокоит такой ничтожный вопрос (*curimus scire*): получил, или еще не получил один ученый, нужные ему на издержки, девять талеров.²⁸⁷ Однакож, говорим, ученые предприниматели центурий не оставались без некоторой поддержки со стороны протестантского общества. Нашлись благородные люди, которые обязались ежегодно вносить известную сумму денег для успеха предприятия, хотя таких было и немного (*paucissimi*).²⁸⁸ Центуриаторы много рассчитывали на поддержку своего дела со стороны коронованных особ протестантского мира, рассчитывали, что они назначат от себя по несколько стипендий для содержания ученых богословов, тружеников историков, но эти надежды оправдались только в очень незначительной мере.²⁸⁹ С большим сочувствием отзывались к нуждам центуриаторов частные лица в протестантском мире: они помогали и деньгами, и книгами, и другими способами,²⁹⁰ в особенности много, кажется, помогало нашим ученым Саксонское дворянство.²⁹¹

Для составления и издания центурий образована была корпорация ученых богословов, из которых каждый имел свои строго-определенные обязанности.²⁹² Во главе всего предприятия стояло пять заправителей дела (*gubernatores*), людей обладавших полным церковно-историческим знанием. Один из них был кассиром всей корпорации. Он хранил деньги, он и рассчитывал ученых тружеников. На нем лежала обязанность каждые три месяца давать отчет о доходах и расходах. Под руководством этих пяти заправителей работало еще десять человек: семеро молодых богословов извлекали материалы из церковно-исторических документов, сообразуясь с заранее выработанною программой. Их сравнивали с пчелами (*quasi apiculae queadam*), которые собирают мед с различных цветов. Затем, двое других, более ученых и более опытных мужей, подводили эти материалы под известные рубрики: распространение христианства, богословское учение, иерархия и пр. Труд потом просматривался и исправлялся кем нибудь из заправителей. Затем устанавливалась окончательная редакция центурии и снова просматривалась кем либо из тех же заправителей. Назначено было наконец отдельное лицо, которому поручена была беловая переписка²⁹³.

Труд обнимал 13 веков, состоял из 13 центурий, впоследствии впрочем явились продолжатели, доведшие его до конца 16 века.²⁹⁴

Магдебургские центурии имеют высокое церковно-историческое значение. Высоко ценя это значение, один ученый так говорит (Baier): «еще не было ни одного исторического труда, который был бы начать с таким ясным сознанием задачи, какую вообще имеет разрешить церковная история; начать – при таком строго определенном и методически начертанном плане, который и приводится в исполнение, насколько это возможно».²⁹⁵ И в самом деле, это сочинение не только обогащает церковно – историческую науку исследованием очень многих только со времени Магдебургских центурий, открытых источников,²⁹⁶ и заботливо и строго изучает различные стороны церковно – исторической жизни, но оно составляет эпоху главным образом потому, что в основе его положена идея ясно

проведенная, и в составителях его видно широкое понятие о науке церковно – исторической, от которого они и отправляются. Уже самый план сочинения показывает, что оно обрабатывалось в таком роде, в каком еще не обрабатывалось ни одно церковно-историческое сочинение доселе, хотя этот план и несвободен от недостатков, естественных на первых порах. Вот план труда: каждый век рассматривался, как отдельный период в истории, составлял отдельную центурию, и каждая центурия для более обстоятельного и раздельного обозрения событий и явлений времени разделялась на 16-ть отделений. В первых трех отделениях каждой центурии обыкновенно сначала в общих чертах описывается характер и содержание истории данного столетия, затем делается обзор, как широки были внешние пределы христианства и где они распространены далее в определенное столетие, наконец делалось более или менее широкое описание внешнего положения церкви – находилась ли она под гонением, или наслаждалась миром. Таково обыкновенно содержание первых трех отделений. Затем, в 4-м важнейшем отделении, насколько возможно полно, анализировалась и излагалась вся сущность церковного учения данного века – по отдельным пунктам; 5-е отделение рассуждает об ересь и заблуждениях; 6-е отделение говорит об обрядах и церемониях церковных; 7-е об устройстве и управлении церковном, при чем особенное внимание обращалось на то, что содействовало соединению отдельных церквей в единую церковь, также на отношение церкви к государству и на вопрос о главенстве Римской церкви; 8-е отделение о схизмах, расколах и менее значительных спорах; 9-е о соборах; 10-е о жизни или личных отношениях епископов и церковных учителей; 11-е о еретиках; 12-е о мучениках; 13-е о чудесах; 14-е о внешних или политических отношениях иудеев, затем в 2-х заключительных отделениях – 15 и 16 – дается отчет относительно явлений в области нехристианских религий и об изменениях в политических судьбах народов.²⁹⁷ Труд, как показывает этот обзор, совершен по самому широкому плану, и ничто не оставлено без внимания, что более существенным образом принадлежит к содержанию церковной истории; даже

круг предметов, какой он описывает, скорее широк, чем тесен. Этот план в особенности важен в том отношении, что им впервые церковно – исторические материалы распределяются по группам, по средству предметов, а не рассматриваются только в хронологическом порядке, как это было доселе. Значение такого рассматривания церковно-исторических материалов по группам, остается неоспоримым в науке и до наших дней. «Единство плана настолько замечательно, что даже в мелких подробностях трудно открыть, что сочинение писано не одною, а несколькими руками».²⁹⁸ Но при этих достоинствах центурии имеют и слишком очевидные недостатки. Сюда прежде всего нужно отнести чисто внешнее деление истории по столетиям, – как будто бы каждое столетие есть законченное целое – период;²⁹⁹ – далее неверность данных, на которых часто опираются центурии, пользование такими сочинениями, которые вовсе не могут быть источниками церковной истории. А еще более чувствительный недостаток центурий – это именно слишком дробное распределение церковно-исторических материалов по отделениям, что приводит наших историков не только к нередким повторениям, напр., история одного и того же папы рассказывается и в предисловии к центурии, и в 10, и 11 и последнем отделении; но часто также приходится разъединено рассматривать такие однородные предметы, которые должны бы быть рассматриваемы вместе, так, напр., в центуриях в одном месте говорится о ересь, в другом о еретиках, в одном отделении о гонениях, в другом о мучениках. И вообще замечают большой недостаток необходимой обработки церковно-исторических матереалов, так что в некоторых случаях труд представляет не столько научно-историческое изложение, сколько сборник документов и известий.³⁰⁰

Обращаемся к рассмотрению центурий по их основным качествам и свойствам. В чем состоит идея центурий? Центурии суть плод желаний протестантских богословов XVI века представить церковь христианскую до этого времени, в особенности, поскольку она находилась под папским влиянием, в таком виде, из которого во очию для каждого являлось бы, что

церковь в своем историческом течении исполнена была стольких заблуждений, такой тьмы касательно истины, такого нравственного распада год от году все увеличивавшихся, что только реформация вывела ее из такого ужасного положения. Доказать эту мысль центурии хотят двояким образом: 1) изображением папства, как величайшего факта извращения церкви в ее внешнем положении,³⁰¹ и 2) представлением ересей, как факта ее внутреннего разложения.

Центром все более и более увеличивающегося извращения и помрачения церкви служить папство, по воззрению центуриаторов. И как решительное убеждение протестантов было то, что папа есть антихрист, то и центуриаторы видели в церкви, поскольку в ней господствовал папа, только царство антихриста. Отсюда первым и главным стремлением центурий было со всею строгости проследить судьбу этого антихристового царства от первых начал его до того высшего пункта, когда оно нашло себе мстителя в протестантстве. И это дело центуриаторы совершили с большим критическим талантом. Протестантство по самой природе своей носило в себе задатки критического элемента: выступая, как противоположность римско-католичеству, оно должно было во что бы то ни стало оспаривать притязания католической церкви, должно было ниспровергать ложные утверждения со стороны этой последней, должно было спрашивать об основаниях, на которых утверждается то или другое предание, должно было заявлять свое сомнение и подозрение в отношении самого общепризнанного; отсюда критицизм в протестантстве, которым и заявляют себя Магдебургские центурии. И ни в каких других отделах своего сочинения центуриаторы не являются лучшими критиками, как именно в отделениях, в которых они исследуют историю папства. Уже с самых первых времен истории Римской церкви они начинают вскрывать всю безосновательность притязаний, с какими являлось папство, и затем со всею внимательностью следят, что делается или самими папами для расширения своей власти, или что делается со стороны их противников для ограничения подобных притязаний. Чтобы со всею решительностью отнять у папства его притязания на

высшие права в церкви, для этого центуриаторы обращаются к самым первым временам христианства. Они разбирают указание папистов в свою пользу на изречение: *ты еси Петр* (Мф. 16, 18) и стараются доказать, что здесь имя Петра употреблено вместо коллективного имени прочих апостолов. Далее, они доказывали, что если Петр и был в Риме, то был весьма короткое время, а не 25 лет, как утверждали паписты и отнюдь не имел достоинства епископа, епископов.³⁰² Так как далее, в интересах папства, история первоначального христианства в западной церкви была обезображена, появилось много неподлинных документов (напр. лжеисидоровы декреталии), по которым папы II и III века являются действующими так, как они могли действовать только в XI веке, то великою заслугой центуриаторов было открытие подложности этих документов.³⁰³ «Способ, каким они вели это дело, нужно признать прямо образцовым для исторической критики».³⁰⁴ Не признавая за папством никаких особенных прав на основании первоначальной истории христианства, центуриаторы, вследствие этого, берут задачу раскрыть то, при помощи каких способов папство достигло своего незаконного господства в церкви. Ничего не опущено центуриаторами для решения такой задачи, что может с правом или вопреки праву подтверждать такой взгляд. Со всею чуткостью протестантского недоверия следят они за теми стремлениями в папстве, из совокупности которых постепенно выработалась папская узурпация. Специальный термин, которым центуриаторы обозначают папское главенство – это термин: «тайна беззакония» (*mysterium iniquitatis*), термин, встречающийся в Н. Завете (2Сол. 2, 7). Центуриаторы следят, как это *mysterium iniquitatis* как бы зародилось во чреве, как потом оно явилось на белый свет, как начало оно возрастать в своем могуществе и утверждаться. В особенности в истории развития папства центуриаторы останавливались на том факте из VII столетия, что папа Бонифаций III получает титул главы всех церквей от греческого императора Фоки смертоубийцы; этим фактом центуриаторы пользуются для доказательства: как мало в глазах каждого благомыслящего должна иметь значение такая

санкция в отношении к папству, как санкция Фоки, обагрившего свои руки смертоубийством. Но как ни много возбуждает сомнений подобная санкция, тем не менее, по убеждению центуриаторов, только с этого времени папство начинает выражать свою власть во всей своей полноте.³⁰⁵ И центуриаторы с этого именно времени считают уже прямой своей задачей в дальнейшем ходе истории изображать: «каким образом антихрис (папа) – собственные слова центурий – сидя в храме Божиим, показывает себя вместо Бога, становится по истине сыном погибели, ищет славы и власти мира сего, возвышает себя над теми, кои глаголются боги, т. е. над государями, и возносится над зверем, т. е. империю Римскую» – поясняют центурии. В десятом веке, который у них называется *saeculum obscurum*, тьма в церкви стала настолько велика, что хотя и нельзя сказать, что церковь в это время уничтожилась, но очень трудно найти, где именно она была; потому что папа, сделавшись светским властелином церкви, управлял ею с большею тиранниєю, чем который либо из римских императоров. По мнению центурий, эта власть антихриста обнаруживается между прочим в культовых – богослужебных учреждениях Римской церкви, непохвальных обрядах и церемониях. Почин введения подобных незаконных учреждений центуриаторы находят в том, что с дозволения преждеупомянутого императора Фоки, папа Бонифаций IV, тот самый пантеон, который посвящен был у язычников-римлян матери богов Цибеле и прочим богам, теперь переделывает и посвящает в честь Марии и всех святых. Центуриаторы в качестве протестантов являлись врагами тех многоразличных усложнений, которыми ознаменовывает себя церковь в своем богослужебном культе по сравнению с первоначальными временами ее; главным виновником этого они считают папу и потому говорит «антихрист, т. е. папа, по отвержении Бога, должен был почитать иного Бога и ввести всякого рода идолопоклонство, и долго, и скрытно рассеивать семена ононого к соблазну людей». Здесь под идолопоклонством центуриаторы именно и разумеют культовую сторону церкви. Так

иконопочитание они называют служением «богам чуждым», «Ваалу и Астарте» и «золотому тельцу»³⁰⁶

Тенденция, которая одушевляла центуриаторов, – это именно желание представить папу антихристом во всей истории христианской церкви приводит их ко многим погрешностям. Благодаря этой *idée fixe*, они вносят в свою историю такие факты, которых не может признать истинными даже поверхностная критика и которыми однакож пользуются они, потому что подобные факты хорошо направлялись против папства. Сюда можно отнести сказку о паписсе Иоанне, которою не преминули воспользоваться центуриаторы для доказательства, что папство есть вавилонская блудница, описанная в Апокалипсисе. Приводя сказку о паписсе Иоанне, центуриаторы замечали: «Бог в этом веке, попустив изумительное и необычайное преступление, показал гнусность первосвященнического седалища и воочию всех явил эту вавилонскую блудницу, чтобы благочестивые познали, что святое первосвященническое достоинство, почитаемое целым светом, есть мать всякого прелюбодеяния духовного и телесного». Полагая разграничение между истинными и ложными чудесами, они однакож охотно верят, если, например, рассказывается, что порочный папа по смерти ввергается злыми духами в жерло Этны.³⁰⁷ Кроме неразборчивости в выборе фактов, к какой приводит центуриаторов их тенденциозность, воззрение их, что папа есть антихрист, имело своим последствием еще то, что они вовсе отказываются ценить достоинства хотя какого либо из пап. Все, что папы ни совершали, по воззрению центурий, образует лишь бесконечную ткань дьявольских намерений и стремлений, поэтому-неудивительно, что все действия пап и даже несомненно имеющие нравственный характер, каковы: любовь к справедливости некоторых из них, заботы их о порядке и законности, могущество, с каким они противодействовали тирании властителей мира, попечения их о смягчении нравов и просвещении, – все это или извращено или забыто центуриаторами. И замечательный из пап, каким был Гильдебранд, для центуриаторов ни более ни менее, как

monstrum omnium, quae haec terra portavit, monstrosissimum. Из действий этого папы центуриаторы в особенности возмущаются его борьбой с светскою властью и его запрещением брака священникам; по их воззрению, в этих действиях Гильдебранда видна ясно печать антихриста. Порицая всячески пап, центуриаторы, при изображении споров пап с императорами, королями, епископами, всегда становятся на стороне папских противников, осыпая этих оппонентов папства всевозможными похвалами.³⁰⁸

Как мало может иметь притязания на историческую истинность подобное отношение к делу – это понятно само собою. Взгляд партии проходить чрез все изображение папства и лишь полемический интерес определяет собою руководящую точку зрения.

Вторым после папства важнейшим явлением, способствовавшим затемнению и помрачению истинной церкви до реформации, были, по центуриям, как мы сказали выше, ереси и еретики. Если папство затемняет церковь в ее по преимуществу внешних отношениях, то ереси помрачают внутренний блеск церкви по воззрению центурий. Отсюда, ереси бичуются с такою же беспощадностью, как и папство. Ненависть центуриаторов к еретикам может разве сравниться по своему характеру с ненавистью к ним Евсевия. Виновник ересей в церкви по центуриям, как и по Евсевию, есть именно диавол. Предисловие к центуриям начинается ничем другим, как жалобой на страшное затемнение евангельской и апостольской истины в последующей церкви, которое производит диавол. Этот враг человеческого рода, по словам центурий, не имел другой цели, кроме той, чтобы «по своей ненависти и неистовству в отношении к Богу и людям, похищая небесную истину, изливать и распространять на погибель людей страшные заблуждения».³⁰⁹ Под этими заблуждениями центуриаторы понимают, как вообще утаение от взора людей исторической истины, так и в частности ереси. «В этом деле – еreseх (говорят центуриаторы в другом месте), – ярость дьявольская созерцается самым видным образом. Этими злохулениями диавол хотел затемнить церковь Христову и в основе ее

нисповергнуть, чтобы досадить таким образом Богу (Deo aegrefaceret) и отклонить многих от учения истинного. И как благие и спасительные учителя церкви, замечают центурии, – суть дары Божии, так еретики наоборот суть органы и страшные силы диавола»³¹⁰. «Едва чрез божественное провидение спасительная истина открылась во всей ее ясности, как диавол, рассуждают центуриаторы, тотчас, по отношению от сего мира свидетелей истины – апостолов, именно со II-го же века начал делать страшные попытки вторгнуться на оставленное апостолами место, как бы в запустелый дом».³¹¹ И вот, отправляясь от такой точки зрения на ереси, центуриаторы останавливают внимание читателя на том, как в самое короткое время после апостолов, диавол, чрез Сатурнина, Василида, Карпократ и целый ряд гностиков открыто распространил в церкви вреднейшие и страшнейшие ереси. Понятно, что это точь-в-точь взгляд Евсевия. Так мало подвинулась историческая наука, в этом случае, со времени IV столетия. Та же борьба света и тьмы, доброго и злого принципа проходить, по воззрению центуриаторов, как и по Евсевию, чрез все века христианской жизни. И даже центуриаторы в этом случае впадают в большую крайность, чем ересененавистник Евсевий. Если, по воззрениям Евсевия, диавол производит нестроения и беспокойства, так сказать, на окраинах церкви Божией, и ему удавалось дело лишь в частных случаях, там или здесь, то центуриаторы приходят прямо к манихейскому дуалистическому воззрению: по центуриям выходит, что диавол, как манихейский князь мира, утверждает престол в самой середине христианства, изливает яд своего вредного воздействия на все стороны христианской жизни, так что церковь становится чуть не всецело как бы диавольскою, антихристовою.³¹² Едва ли нужно говорить о ненаучности такого воззрения, при помощи которого центурии хотят объяснить темные стороны церковно-исторической жизни. В центуриях в самых резких чертах описываются не только такие ереси, как гностики, ариане, пелагиане, но с не меньшею строгостью даже такие сектанты, которые по духу были близки протестантству, например, вальденсы, альбигойцы.

Изображая в истории папства и ересей темные стороны древней и средневековой истории церкви, находя здесь основание и проявление как помрачения, так и распада церковного, центуриаторы, как естественно, не могли оставаться при изображении одних темных сторон истории. Они должны были находить в той же истории и проявления светлые, отрадные, указать носителей истины, при помощи которых эта истина и дошла до времени реформации. Они и действительно делают это. Но в чем же они это находят? Свет истины в эти темные времена, по воззрению центуриаторов, сохранялся в учении церкви, в догме. Отсюда догма для Магдебургских центурий есть тот средоточный пункт, около которого двигалась церковно-историческая жизнь, есть тот главнейший нерв, которым жила церковь. «История догмы, говорят центурии, есть изображение состава вероучения, как оно в том или другом веке было изложено учителями. Догма есть то, чего душа благочестивых по преимуществу ищет и есть как-бы свет и самое солнце церковной истории».³¹³ Носителями и выразителями этого учения были отцы и учителя церкви; о них центурии замечают: «благие спасительные учителя церкви суть дары Божии». Такой взгляд на догму и носителей ее, такое внимание к догме, по-видимому, обещало, что центуриаторы возьмут на себя замечательную задачу, какую еще ни один историк не брал на себя, именно изложить историю развития церковных догматов. Но это оказывается напрасным ожиданием. Центуриаторы не могли разрешить подобной задачи, и не могли вот почему: как скоро догма являлась открытою и раскрытою во всей полноте в Евангелии и у апостолов, то на долю последующей церкви оставалось, по их воззрению, только верно до буквальности понимать и передавать предложенное в век Христа и апостолов. Этим наносился удар правильному и серьезному изучению истории догматов; весь интерес изучения этой истории для центуриаторов сводился к вопросу: сходно ли и насколько сходно дальнейшие выразители догмы передали учение Новозаветного Писания, а с этим для них терял всякое значение вопрос о богословских направлениях с их разнообразием в

древней церкви. Это одна причина. Другая состояла в том, что они изучали историю догматов односторонне; они подразумевали под истинно-евангельским и апостольским учением свои чисто лютеранские понятия,³¹⁴ в особенности об оправдании верою; для них интерес изучения сосредоточивался на том, чтоб во что бы то ни стало отыскивать у отцов и учителей церкви принципы лютеранизма. Конечно, это не могло способствовать им всесторонне и серьезно изучать догматическое развитие церкви. Но это вело еще и к тому, что они лишь у немногих писателей и учителей церковных сумели находить – да и то конечно не вполне – искомую ими, своеобразно понятую, евangelьскую и апостольскую истину, вследствие чего они должны бы были отрицать у большинства учителей церкви согласие с Евангелием и апостольским учением, словом причислять их к еретикам. Это было бы последовательно с их стороны, однако же центуриаторы не решались на такой слишком смелый шаг. Чтобы помочь делу, они изобретают очень оригинальный исход, но в сущности фальшивый. В центуриях утверждалось, что большинство отцов и учителей церкви, не оставаясь вполне верными первоначальному учению христианскому, в то же время не принадлежали и к еретикам: они образуют собою нечто среднее между истинными выразителями учения и явными извратителями его – еретиками. К этой середине принадлежали очень многие из отцов и учителей церкви. Центуриаторы дали этой середине название «уклонения от истинного учения»³¹⁵. И в этом уклонении от истинного учения центурии должны были обвинить чуть не всех отцов церкви. Уже отцов и учителей церкви II века составители их обличают во многих богословских заблуждениях³¹⁶. Даже, например, о самом Августине, на котором именно и строят свою доктрину протестанты, центуриаторы не могли не заметить, что он удержал немало ошибок от прежних учителей, хотя в некоторых отношениях он мыслил правильнее. И вообще в каждом столетии в истории церковного учения они отмечали ряд мнений, по которым, державшиеся оных отцы и учителя, если не причислялись к еретикам, то однако же далеко и не одобрялись. Этот свой

взгляд на отцов и учителей центуриаторы формулировали в следующем виде: «даже величайшие мужи не только не чужды общих слабостей (касательно учения), но и обнаруживали в высшей степени недостойные (*turpissimos*) ошибки во мнениях; это видно даже на знаменитейших отцах церкви»³¹⁷. Для всякого понятно, как шатко и двусмысленно то положение, какое дают центуриаторы большинству отцов, поставляя их между православием и ересью. Да и притом, если отцы и учителя не свободны от ошибок и заблуждений – пусть даже только в некоторых пунктах, – то и еретики никогда не бывают настолько превратны в своем учении, чтобы погрешать во всех пунктах: ошибка еретиков, за какую они получают подобное имя, по большей части также касается какого-либо одного пункта вероучения и большею частью несправедливо было бы утверждать о них, что они отступают от церковного учения во всех пунктах. После этого с точки зрения центуриаторов было бы явною несправедливостью, как скоро у отцов и учителей находится смесь православия и неправославия, и у еретиков – тоже самое, причислять первых к защитникам истины церковной, а вторых к врагам церкви. Такою-то путаницей понятий страдают воззрения центуриаторов на представителей церкви, выразителей и носителей христианской догмы. При всей колеблемости центурий во взгляде на отцов и учителей церкви – одно особенно заметно, что их воззрения клонились к отрицанию действительного значения отцов церкви в истории церкви. Это – новость, которой еще доселе не знала церковная историография.

Непосредственную противоположность Магдебургским центуриям протестантскому историческому сочинению XVI века, составляют *Annales ecclesiastici* кардинала Цезаря Барония (1538–1607 г.) в 12 томах in fol. Причиной их появления была внутренняя необходимость, побуждавшая к подобному делу. Магдебургские центурии произвели сильное и изумительное впечатление на римско-католическую церковь, привели ее в движение. Её интересы были слишком живо затронуты ими, оскорблены, осмеяны. При этом ясно обнаруживалось, что паписты в своем лагере не могли указать ни на одно сочинение,

которое бы с своей стороны могло соперничать с центуриями. Следовало парализовать влияние центурий на умы, следовало не только просто написать церковную историю в римско-католическом духе, но и сколько возможно превзойти центурии в учености, богатстве фактов, новости и интересе; следовало, подобно тому как авторы Магдебургских центурий всю сумму исторических фактов призывают на помощь своему протестантскому делу, призвать историю служить интересам церкви римской. Подобную задачу и берет на себя автор сочинения: *Annales Ecclesiastici*, Бароний³¹⁸.

Бароний, приступая к своему труду, бросает взгляд на церковных историков прежнего времени, и обо всех них, в том числе и о центуриаторах, высказывается в пренебрежительном тоне. Он говорит, что доселе еще вовсе не являлось полной, точной и истинной церковной истории. Он громко жалуется на несовершенство древних церковных историков. Что же касается до Магдебургских центурий, то Бароний называет их центуриями сатаны, которые изрыгнул ад на вред церкви. Бароний хочет быть выше, истинным, беспредвзятым всех прежних историков. На это уже должно указывать, по его мнению, самое название его труда «*Annales*» (летописи). Название «анализ», как изъясняет Бароний в предисловии к своему труду, он выбрал для своего сочинения в том же смысле, в каком «древние от истории отличали анализы – именно история пересказывает дела своего времени, которые автор или видел или мог видеть, и не только пересказывает, что происходило, но и каким образом, под какими влияниями, напротив, замечает Бароний – писатель анализа пересказывает дела давно минувшие и с которыми по большей части незнаком его век, и повествование о таких делах, случившихся в каждом году, подтверждает памятниками»³¹⁹. (Бароний – как видим в своих понятиях отстает от наших понятий о летописи и истории; история, по мнению его, повествует о настоящем, а летопись о прошедшем; таких же понятий в древности держался и Тацит). Подобным указанием, почему именно он выбирает для своего повествования форму анализа, Бароний хотел показать себя

свету украшенным ореолом неподкупного беспристрастия, чтобы доставить себе перевес в особенности над центуриями.

Главный предмет, на котором сосредоточивается внимание анализ – это папство, чего не скрывает отнюдь и Бароний, когда говорит: «моя задача чрез все века показать, насколько сознавалось и сохранялось видимое главенство католической церкви, от Христа Господа установленное, на Петре основанное и от его законных, истинных наследников, римских первосвященников, ненарушимо охраняемое, благочестиво оберегаемое и никогда не повреждаемое, – показать, что сознавалась и сохранялась всегда единая видимая глава этого таинственного тела Христова, какой подчинялись остальные члены»³²⁰. И поставив себе за правило полагать хранение устам своим касательно полемика-апологетических целей своего сочинения, Бароний во введении к сочинению лишь следующим деликатным образом намекает о своем истинном намерении, какое он имел, описывая свой главный предмет – именно папство. Указав на существование нелестного для папы мнения о нем, как об антихристе, Бароний говорит, что это весьма схоже с тем, как если бы кто-либо изображение какого ни будь царя, украшенное с изумительною роскошью жемчугом, разбил, а теми жемчугами вздумал украсить безобразнейшее изображение какого-либо чудовища и стал бы бесстыдно утверждать, что этот-то образ и есть тот самый образ благороднейшего царя, который и должен быть украшен драгоценными камнями. Подобным же образом, прибавляет Бароний, некоторые обезображивают и прекраснейший образ церкви, делая из церкви синагогу сатаны, из Иерусалима Вавилон, и наконец, что страшно и сказать, из Христа (?) делают антихриста»³²¹. С такою же тактикой, с какой он во введении к своему труду, сколько возможно, умышленно игнорирует своих протестантских противников, и в продолжение своего сочинения он лишь редко касается воззрений центуриаторов, как будто бы полемика для него дело стороннее, как будто бы для него важнее всего объективность фактов, историческая подлинность источников, полнота и богатство представления предмета – и только. Прикрываясь таким

беспристрастием, Бароний с целью поймать на свою удочку непроницательного читателя самым докторальным тоном уверяет, что все, что он будет рассказывать, все это до последних мелочей заимствуется из несомненных источников. Бароний говорит: «у древних римлян, со времени самого основания города, поручено было понтифексам составление аннала, церковь христианская выражала не меньшую заботливость. Почти одновременно с возникновением Римской церкви св. Климент епископ Римский, назначил для составления церковных аннал семь нотариев, которым даны в помощники иподиаконы. Все, что ими записывалось, все это, по уверению Барония, самым внимательным образом пересматривалось папами и потом сохранялось в архивах церковных»³²².

Стараясь таким образом поставить свой труд касательно его достоверности выше всякого сомнения, Бароний с полной бесцеремонностью начинает петь свою папскую песню. И вот для него несомненный факт, что апостол Петр в 44 году по Р. Хр. приходит в Рим, облакает себя властью Римского епископа и остается на этой кафедре целых 25 лет³²³. В последующей истории папства Бароний самым беззастенчивым образом приводит, где нужно ему, и такие папские декретаии, которые отвергнуты и опровергнуты были центуриаторами и в которых папа римский уже с самого начала этой церкви обозначается как *episcopus universalis ecclesiae*. Играя беспристрастием как мячом, он отказывается от известного, выгодного для папства, документа: *donatio Constantini*, по смыслу которого будто бы Константин В. передал папе права императорские над западную империю, отказывается, но совершенно по другой причине, чем как это делали протестанты. Баронию кажется несогласным с достоинством римского первосвященника получать дары от человека. «Это противно чести римской церкви, чтобы она одолжена была подобным подарком человеку, чтобы владела *humano jure* тем, чем она может владеть *divino jure*. Она не может получить от человека то, что ей уже дано в лице Петра, князя апостолов, от Бога и Христа»³²⁴, т.е. власть высшую самой императорской власти.

Что же касается до существования акта *donatio Constantini*, то Бароний думает, что этот акт составлен греками с целью компрометировать священный Рим. Это всегдашняя лазейка Барония: если документ почему ни будь не угоден ему, при его стремлении оправдывать и защищать папство, то он преспокойно приписывает его или грекам, или еретикам. Бароний, например, встречается с таким фактом: папа Гонорий, при всей своей папской непогрешимости, попадает в актах VI вселенского собора в список приверженцев монофелитской ереси. Бароний нисколько не затрудняется отвергнуть этот факт. Он говорит, что дело это очень естественное: еретики поставили это имя в список ересиархов, а в первоначальных актах соборных этого имени быть не могло, по уверению Барония³²⁵. Самым затруднительным фактом, с которым приходилось иметь дело Баронию, это был факт дарования папе Бонифацию греческим императором Фокой титула: «епископ всей церкви». Но историк наш ничуть не теряется при виде такого факта. Что будто император Фока впервые дал папе подобное титуло – это, по взгляду его, клевета нововводителей, – так он называет здесь центуриаторов, – которые, по его словам, пользовались всевозможными махинациями для ниспровержения учения о главенстве римской церкви. Но так как самого документа, на котором опирались центуриаторы, нельзя было вовсе игнорировать, то Бароний старается дать этому документу другое толкование. Он говорит, что Фока в этом случае лишь отнимал титуло епископа всей церкви у патриархов церкви Константинопольской, которые неправо присваивали себе титул, принадлежащий лишь папе. Да и спорить тут, по Баронию, собственно не из чего, когда от времени пришествия Господа до самого Фоки – как показывают анналы – нельзя указать ни одного года, когда-бы не блистало главенство римской церкви; «итак легче, замечает Бароний, утверждать, что не светит солнце, или не согревает огонь, чем затемнить повсюду рассеянный луч этой истины»³²⁶. В таком-то виде представляется история папства у Барония в противоположность центуриям.

Как составители центурий при своих целях видят доказательство особенной божественной милости касательно церкви в том, что, при всем затемнении её первоначального блеска в после апостольские времена, оставались еще такие лица, которые сохраняли слово Евангелия в большей или меньшей чистоте и которые не позволяли вовсе померкнуть истинной вере, так точно и Бароний с своей стороны старается указать факты особенного благоволения Божия к истории церкви римской и папству. Те и этот, центуриаторы и Бароний, как бы хотят поставить провидение на своей стороне. Все дары божественной милости, по Баронию, обильно изливались всегда на церковь римскую и чем тяжелее было для неё время, тем ярче обнаруживалось это божественное покровительство папству. Отсюда Бароний дает выводить заключение, что церковь римская была всегда предметом явного промысла Божия. Ладья Петрова никогда не затоплялась волнами и бурями, потому что, говорит Бароний, Христос всегда оставался на ней. Если и посещали римскую церковь несчастья, если Христос, – выражается метафорически Бароний, припоминая известное евангельское сказание, – по временам как бы и спит, то спит на том же самом корабле церкви римской³²⁷.

Из этого очерка Барониевой истории видно, что она так же служит духу партии, так же мало имеет притязания на истинно научное свободное исследование историческое, как и Магдебургские центурии. Различие между этими сочинениями только то, что центуриаторы, отправляясь от своей точки зрения, на все в истории церкви смотрят пессимистически, – Бароний напротив в духе оптимизма. Еще различие: Бароний менее пристрастен, чем центуриаторы, это зависело конечно от того, что папство и римский католицизм, при всех своих крайностях, имели за себя много исторического, тогда как центуриаторы, защищая протестующую партию в церкви, должны были отвоевывать каждый шаг свой путем упорной борьбы со всем установившимся в церкви³²⁸.

За Магдебургскими центуриями в сфере протестантской историографии следует весьма значительный период времени, равняющийся полутора столетиям, в продолжение которого

церковная история не делает значительных успехов; правда не было недостатка в различных трудах по церковной историографии, но выдающегося из ряда в этих трудах не встречается ничего. Это прежде всего зависело от большего значения магдебургских центурий; они были слишком ярким церковно-историческим научным явлением, чтобы могло достать смелости у кого либо противопоставить этому сочинению свое. Поэтому, занялись главным образом, переработкой, ассимилированием и изучением того богатого исторического материала, какой давался центуриями. Перерыв в развитии историографии с другой стороны объясняется тем, что умы того времени в сфере церковной заняты были делом, оставлявшим на заднем плане историографию. Теологическая деятельность первых двух веков реформации направлена была по преимуществу к тому, чтобы как можно тверже обосновать догматическую систему протестантскую во всех её подробностях, – в особенности в борьбе с враждебными ей партиями. Над всеми интересами богословской науки господствовал интерес полемический. Но чем больше догматизм господствовал в сфере церковной, чем больше было споров из-за него, тем сильнее многие начали чувствовать – как мало такое положение дел благоприятствовало истинному процветанию христианской жизни, христианского общества. Споры казались бесконечными и бесплодными. Отсюда в противоположность догматизму, господствовавшему вообще в протестантстве, в некоторых сферах его развивается так называемое пиетистическое направление, которое, придавая слишком малое значение формулам и определениям веры, сущность христианства полагало лишь в деятельной христианской жизни, в благочестии сердца. Представителем этого антидогматического движения в протестантстве был Шпенер. Новое движение не было бесплодным, оно значительно охладило догматический жар времени, оно развило само из себя большую силу и жизненность. Этому-то направлению церковная историография и обязана появлением значительного после центурии церковно-исторического сочинения, изданного в конце 17-го столетия и озаглавленного:

«беспристрастная история церкви и ересей» и принадлежащего перу пиетиста, ученика Шпенерова, Готтфрида Арнольда (1666–1714)³²⁹.

Церковно-исторический труд Арнольда, хотя и выходит из другого лагеря, чем откуда вышли магдебургские центурии, тем не менее он стоит на той же полемической почве, на какой стояли центуриаторы. В этом отношении Арнольд принадлежит к одной и той же церковно-исторической группе вместе с этими последними. Как у них задача церковно-историческая еще не выделена от задачи полемической, так и у Арнольда. Не живой, непосредственный интерес к изучению истории, служит побуждением к написанию исторического труда, но дух полемики, – крайнее нерасположение к направлению тогдашней церкви, желание борьбы с своей эпохой. Арнольд был крайне недоволен духом своего времени: споры и взаимные проклятия, составлявшие преобладающий элемент тогдашней протестантской церкви, насилие над свободой совести, выражавшееся в стремлении одной партии восторжествовать над другою в деле формулирования догмы и многие другие нерадостные явления, замечавшиеся в протестантской церкви, приводили Арнольда к убеждению, что истинное христианство не в догматах и символах, но в покаянии и обращении сердца к Богу, в искренней вере и любви, – словом во всем том, что облагораживает нравственные инстинкты человека и его практическую жизнь. Отсюда догматизм времени вызывал у Арнольда громкие жалобы; догматический формализм и авторитет символов были для него жалким явлением, чуждым истинного христианства. В развитии подобного направления были виноваты, по Арнольду, и Лютер и Меланхтон. Это зло не уменьшилось и после этих вождей протестантства, но еще возрастало. Отсюда вся история двух веков реформации давала ему лишь повод к жалобам, что состояние церкви протестантской, чем далее, тем становилось хуже, печальнее. Так смотрел Арнольд на свое время, в таком решительном противодействии стоял он к догматизму своего времени. И это воззрение легло в основу всего его исторического труда, придавая ему характер не спокойного исторического

исследования, а характер труда полемического по преимуществу. Насколько предубежден, насколько возмущен был историк догматизмом своего времени, настолько же он становится недоволен тем же догматизмом и тогда, когда встречается с ним во всей истории³³⁰.

Из такого основного полемического воззрения Арнольда, направленного против догматизма и формулирования истины христианской в виде определенных символов – вытекают главные особенности его труда: 1) большое нерасположение к клиру, 2) порицание всего развития догматического – в области истории церкви.

Арнольд, подобно центуриаторам, смотрит на историю церкви, как на доказательство, – что с постепенным утверждением её в мире, истинный её образ затмевался, христианство извращалось, вера все менее и менее стала служить истинным пользам человека. Причиной этого явления было не одно папство, которое в таких мрачных чертах изображалось центуриаторами и в еще более мрачных чертах – самим Арнольдом, но и клир, который Арнольд рассматривает, как силу враждебную для истинных успехов христианства. Та самая вина в испорченности церкви, которая у центуриаторов получает конкретный образ в лице папы, падает, по Арнольду, и на клир. Церковь, по суждению Арнольда, в её историческом бытии все более и более становилась царством антихриста, но растление её он относит не к началу папства, а еще ранее: к первому иерархическому устройству церковному и ко всему тому, что соединено с этим устройством. Отсюда, для Арнольда IV век церкви, в котором, по его словам, клир с своею мощью и притязаниями вполне выработал свой извращенный и нечестивый характер, есть время полного разложения церкви. Отсюда же, он порицает Константина В., если за что, то в особенности за его милости и привилегии, которыми он одарил, по выражению Арнольда, льстивый клир³³¹. Теперь, чем так особенно провинился клир, по мнению Арнольда? Арнольд, как мы сказали, был враг догматизма и формулирования догмы, этим и объясняется его нерасположение к клиру, ибо известно, что церковная иерархия всегда оставалась в истории

хранительницей догмы, и в среде её происходило, смотря по обстоятельствам, формулирование догмы в виде символов и вероопределений. Такое формулирование догмы, совершавшееся по инициативе иерархии, было, по мнению Арнольда, истинною смертью живого христианства. Вот слова Арнольда: «в среде церкви – с IV века – не стало более истинной деятельной веры, и религия заключилась в терминологию, нужную только для рассудка, и выражалась лишь во внешнем устном исповедании веры и в других *operibus operatis*. Кто соглашался с данною общеустановленною формулою и не сомневался в авторитете и власти епископов, тот назывался православным, не смотря на то был ли он истинным христианином или нет. Кто же богословские мнения и хитроумные изречения, изобретённые клиром, как противные убеждениям его совести, не принимал, тот считался еретиком. Вследствие этого, заключает Арнольд, – большая часть народа стала в такое положение, что почти вовсе не отличалась от язычников!³³²

Так невыгодно отзывается Арнольд о клире в своей церковной истории, рассматривая его, как величайшее препятствие на пути к преуспеянию христианства. Но этим, как мы заметили, вражда его к догматизму и догматическому формулированию истин веры не ограничивается. Из той же вражды у него весьма непосредственно вытекает порицание всей истории догматического развития церкви, поскольку оно выразилось в спорах и в стремлении свести догматизирующую мысль к определенной норме. А так как такой характер носит почти вся история церкви, то Арнольд произносит самый жесткий приговор над всей историей церкви. Как враг догматического формализма, Арнольд истинное христианство в церкви находит только в апостольское время и ближайшие к нему времена. Здесь только, по нему, не было ничего фальшивого, никакого принуждения в вере, никакой власти и авторитета клира, не было никакого ложного христианства, а было только деятельное христианство, вера и любовь, мир и единение. Сходясь с центуриями во взгляде на это время, Арнольд тем решительнее расходится с ними во взгляде на

последующие времена. Отсюда, даже те отцы церкви и те факты из церковной истории, на которые с одобрением смотрели центуриаторы, заслуживают от Арнольда лишь одно порицание. И уже четвертый век, в котором был первый вселенский собор и к которому с уважением относятся центуриаторы, был далеко не по душе Арнольду. На тогдашние догматические споры, на тогдашние стремления к формулированию догмы в символах, он смотрит как на язву церкви. Отсюда он порицает даже Афанасия В., стараясь отыскивать в его деятельности не мало заблуждений³³³, он пренебрежительно смотрит на Никейский вселенский собор и на его учение об единосущии Сына Божия с Отцом; он находит в этом узкую ограниченность, по которой широте евангельского учения предпочитается пустая формула и даже одно ничего незначащее слово: единосущие, слово, которого притом нет вовсе в Св. Писании³³⁴. Смотря на те бурные догматические споры, которые волновали IV век, Арнольд замечает: в это время по истине разрешился от уз сатана и ничто уже более не связывало его. И вот четвертый век, так называемый золотой век христианской церкви, превращается у Арнольда в век весьма подозрительного достоинства. Наш историк о нем говорит: «везде я встречаю самые явные заблуждения знаменитейших учителей, которые, несмотря на то, считались православными. И как между так называемыми православными, так и в среде других партий встречается много нечестивых и лживых учителей, так что только смотря на все вообще можно узнать меру отпадения церкви от истинного христианства. Повсюду и в особенности на стороне так называемых православных господствовало неверие и плоды его – гнев, ненависть, ложь, пороки и убийства»³³⁵. Таков был, по изображению Арнольда, IV век; чем больше проходило времени после IV века, тем горшим и горшим становилось положение церкви; все более и более растлевается она. Это, как видим, какая то иеремиада, а вовсе не история церкви.

Это, кажется, лучше всего чувствовал и сам Арнольд. Ему естественно должен был представляться вопрос: если церковь пребывала истинною только в век апостольский и в ближайшее

к нему время, так неужели все остальное время церковь жила без истины? Нет, Арнольд отыскивает наследников и носителей истины евангельской и в последующее время, – но где же он находит их? в ересь и еретиках. Этот взгляд Арнольда составляет главную оригинальную особенность его сочинения. К такому странному выводу Арнольд приходит по следующим своеобразным рефлексиям. Если православная церковь действительно была так испорчена, как он был убежден в этом, то он полагал, что и суждения её об еретиках так же мало истинны сами в себе, как мало сама церковь была истинным христианством. И если церковь православная не истинна и извращена и составляет собою прямую противоположность истине, то следовательно за истинных христиан нужно считать тех, которых она в своем заблуждении в противоположность себе считает не истинными христианами – словом еретиков. Устанавливая подобный взгляд на ереси и еретиков, Арнольд перестраивает в своем духе всю историю ересей. И уже Симон волхв, первый еретик по времени, получает под пером Арнольда совершенно иной характер, чем с каким он является у прежних историков. Большая часть заблуждений, приписываемых историей Симону, снимается с него³³⁶. Сочувственно говорит он и о других еретиках древней церкви. Так еретиков Валентина и Маркиона он не только не хочет считать такими поборниками зла и людьми бесславными, какими они дотоле изображались, но утверждает, что их учение есть плод самостоятельного размышления о божественных вещах и что в их учении выражается, по Арнольду, лишь достойное всякой хвалы религиозное убеждение. Защищает он и манихеев от всего, что приписывалось им касательно их учения, он находит, что противники манихеев недостаточно понимали смысл их учения и умышленно старались выставить их в самых мрачных красках³³⁷. Что касается IV и V века, когда так широко разрастаются догматические споры, в каких принимали участие и еретики, то Арнольд, становясь на стороне еретиков, однако же замечает, что он хвалит их не за их учение, а за их благочестие. В спорах, – сознается Арнольд, – еретики часто отступали от истины, но – уверяет он, в том виноваты не

сами еретики, а сторона православных, так как эти последние своею страстью к спорам, своими гонениями доводили еретиков до крайностей³³⁸. Говоря о замечательнейшем явлении IV века – арианстве, Арнольд находит в этой ереси весьма многие добрые стороны. Он говорит об арианах: «в их обществах процветала самая строгая нравственность и удерживался точный порядок; из всей истории этих времен видно, – говорит он, что они во многом оказывались лучшими, чем все другие. Они исполнены были опасения, как бы не впасть в какое-либо суеверие, отсюда-то, по нему, так крепко и придерживались они единства Божества, отвергая божественность Сына Божия; он хвалит их за их противление иконопочитанию, как явлению суеверному, видит в них борцов против тирании епископов и против их нововведений³³⁹. Из еретиков V века Арнольд с особенным одушевлением говорит о Пелагии. Пелагий, говорит он, потому отвергал благодать и настаивал на возможности делать доброе собственными силами, что тогдашние учителя церкви изобрели учение о благодати с целью прикрыть свои грехи. Если бы, замечает Арнольд о Пелагии, – тогдашние учителя церкви в самом деле ратовали за высоко-нравственную жизнь, они не отнеслись бы враждебно к его учению и результат для церкви получился бы совершенно другой³⁴⁰ и пр. и пр.

Сочинение Арнольда пользовалось у пиетистов высоким уважением. Один из друзей Арнольда выразился, что «это лучшая книга после библии»³⁴¹. Разумеется, это парадокс. Однако же книга не без достоинств. Рассматривая отношение нашего историка к ересям и еретикам, мы должны сознаться, что Арнольд своим трудом много пролил света в области исторической. Его критика источников изучения ересей замечательна. Его гуманное, снисходительное отношение к ересям сделалось с тех пор усвоенным наукой и прежняя повальная брань и глумление над еретиками перестали иметь место в науке. В новейших протестантских исторических трудах ересь является уже не положительным злом, не каким-либо преступлением, достойным казни, а явлением, выражающим богословскую пытливость, криво направленную; в трудах новейших историков ересь изображается как бы тенью,

рельефнее выражающую достоинство истины, как тень на картине увеличивает яркость светлых колеров. Заслуги Арнольда в этом отношении нельзя не признать. Но это не значит еще, что основное воззрение Арнольда на ереси, как на истинное христианство, — сколько-нибудь верно. Напротив это воззрение решительно ложно. Такое мировоззрение отнюдь не может быть положено в основу научного построения церковной истории. В самом деле, в корне Арнольдова воззрения лежит явная ошибка: пусть будет правильным отрицательное суждение, что еретики не могут быть тем, за что считает их церковь во вражде с ними; но это суждение слишком быстро, неожиданно и не логично приводит его к положительной мысли, что еретики в таком же смысле суть истинные христиане, в каком православные не могут быть ими. Его беспристрастная история ересей, — как он называет ее, — была бы беспристрастною, если бы он только не разделял обыкновенного предрассудка относительно еретиков и не становился бы в этом случае без критики на сторону православных, но его беспристрастная история прямо становится пристрастною, когда он поставляет себе за правило в противность церкви всегда брать сторону еретиков и тем более достохвального и доброго отыскивать у них, чем более неприязнен взгляд на них у православных. Таким образом суждение Арнольда, от которого отправляется его история, есть суждение априорическое и притом ложное. В добавок, хотя Арнольд и уверяет, что в каждом отдельном суждении об известном еретике, он основывается на беспристрастном исследовании источников, но общий взгляд, из которого он исходит, имеет слишком исключительное влияние на него, чтобы можно было считать его суждение всегда за непредвзятое. И в самом деле, он часто является панигиристом еретика не по какой другой причине, но единственно по ненависти и нерасположению к православным, отсюда он всегда был склонен извинять еретиков во всем, в чем обвинялись они, и если уж нельзя было сделать этого, так он по крайней мере старался неблагоприятный образ действия еретиков производить вообще из их неустрашимой любви к

добру, из ревности к истине. С другой стороны, совершенно невозможное дело, чтобы церковь, начиная с IV века, была тем, чем она была для Арнольда, чтобы руководители церкви без всяких исключений были орудиями зла, лицемерия и испорченности. Такое воззрение Арнольда на церковь, кроме его решительной невероятности, отнимает еще всякий живой интерес у истории. Если церковь с началом IV века растлилась, то чем должна быть история в дальнейшем своем течении, как не повторением одних и тех же картин зла и нравственных безобразий? Такою она действительно и становится для Арнольда. У него, начиная с IV века, повторяется одна и та же тема в различных вариантах, и читатель наперед знает, что будет рассказываться потом. Сам Арнольд, излагая в своей истории печальную повесть о распадении церкви в отчаянии замечает: «в такие испорченные времена нельзя найти ничего доброго ни в среде духовенства, ни в среде мирян». Но такая мысль не только не достойна религии христианской, но отрицается уже и просто человеческим достоинством³⁴².

II. Вейсманн. Мосгейм

Вейсманн. Мосгейм. (Первая полов. XVIII в.). – Супранатурально-прагматическое направление церк. историографии. – Вейсманн, характеристика его церковно-исторических воззрений, – достоинства и недостатки их. Отношение Иннокентия еп. Пензенского к Вейсманну. – Мосгейм, его общие понятия о задаче и содержании церк. истории, – требования от историка, – принципы развития церковной истории – влияние философии на историю церкви; – критические замечания о церк. истории Мосгейма. – Отзыв Мефодия архиеп. Тверского о Мосгейме.

После Готтфрида Арнольда в направлении протестантской церковной историографии происходит переворот. Этим переворотом историография главным образом одолжена тем крайностям, до каких доходит прежнее полемическое направление церковно-исторической литературы. Для всех стало очевидным, что разрабатывать церковную историю, держась тех полемических приемов, с которыми велось это

дело доселе, более невозможно. Являлось настойчивое желание сделать такой шаг в историографии, который оставлял бы позади себя прежний метод и приводил бы к изучению истории для самой истории, поскольку она есть наука и, следовательно, должна быть чужда духа партий и личных интересов. И в той мере, как при прежней, полемической точке зрения, выходя из какого-либо заранее составленного предположения, рассматривали историю с этой именно точки зрения, ей подчиняли весь исторический материал, теперь должны были изучать и всматриваться в естественную связь исторических событий, чтобы, таким образом, понять случившееся на основании действительного его развития, а не на основании предвзятой идеи. С этим естественно должен был исчезать сам собой и тот полемический жар, который доселе одушевлял церковных историков в протестантском мире. Вообще труд Арнольда с его крайностями не остался без благодетельных последствий в сфере историографии. Вместо того страстного полемического возбуждения, какое при каждом случае давало знать о себе – у центуриаторов (Барония) и Арнольда, – и которое часто выражалось слишком неумеренно, теперь, с началом XVIII века, в качестве благотворной реакции более и более входит в употребление спокойный, мягкий, миролюбивый тон историографии, наиболее сообразный с достоинством истории.

Направление, которое ближайшим образом порождается крайностями полемической церковно-исторической литературы, можно назвать, как делает Шафф, – *супранатурально-прагматическим*. Что такое супранатуральный прагматизм? Супранатурализмом вообще называется вера в божественность христианства, вера в провидение, управляющее ходом дел в церкви христианской. Но супранатурализм у историков, о которых мы хотим говорить, был несколько ограниченнее: он хотя и верит в божественное происхождение христианства, но не совсем решительно допускает обнаружение божественных действий в дальнейшем развитии церкви христианской; он твердо держится библии, но скептически относится к церковности, т.е. к той форме христианства, в какой оно

являлось в той или другой церкви. Прагматическим же это направление историографии называют по господствующему в нем методу. В ней явилась потребность не просто только рассказывать события, но вместе с тем посредством психологии находить причины их в тайных побуждениях и склонностях человеческого сердца. Прагматизм этот не довольствуется простым изложением фактов, но хочет понять и указать внутреннюю связь между причиной и действием. В этом отношении он составляет несомненный прогресс в историографии³⁴³.

Первым, по времени, представителем этого нового направления был тюбингенский профессор Христиан Эбенгард Вейсманн († 1747), издавший в 1718–19 годах курс церковной истории, озаглавленный: «введение в церковные достопамятности истории Нового Завета» (*Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae Novi Testamenti*). Труд этот значительно отличается от трудов его предшественников. В сочинении Вейсманна стоит уже на заднем плане тот принцип духа злобы, который с такой замечательной ролью фигурирует в Магдебургских Центуриях и в Беспристрастной истории Арнольда, когда историкам нужно было объяснить темные явления в христианской жизни прошлых веков. Вейсманн более уже не видит темных, направленных ко вреду христианства, обнаружений влияния духа злобы ни в папстве и ересь, подобно центуриаторам, ни в клире, подобно Арнольду, и вообще он далек от того, чтобы допускать личное и непосредственное действие подобного принципа в истории. А с этим он по большей части подыскивает естественное объяснение там, где предшественники его видели вмешательство злого начала. Напр., папство он рассматривает как явление естественное, которое возникло вследствие того, что власть церковная с течением времени сосредоточилась в руках немногих высших иерархов, из которых более других могущественный иерарх, римский, начинает выражать стремление возобладать над прочими своими собратьями. Начало папства он указывает в IV веке. С этого времени, по Вейсманну, римский престол при своем умении пользоваться

обстоятельствами настолько возрастает в своем авторитете, что, если тогда еще и не было мысли о папской монархии и абсолютизме, тем не менее здесь положены прочная основания для развития папской власти, какою она явилась в средние века. От преобладания духовно-папского владычества в церкви, по Вейсманну, подавлена была божественная, евангельская, чисто духовная власть церкви, но при всем том не сатанинскою, не антихристовою сделалась церковь, как казалось это центуриаторам и Арнольду, а лишь мирскою и плотскою³⁴⁴. Такое отношение к делу должно было вывести Вейсмана на более правильный путь в понимании истории, и этот путь у него виднее, чем у его предшественников. Его история папства настолько близка к истине, насколько были далеки в данном случае его предшественники. – Тот же дух умеренности, дух критического, исследования отличает Вейсмана и в воззрении на еретиков: ни ненависть, ни пристрастие к ним не закрывают глаз его при рассмотрении характера ересей. Он чужд и восхвалений еретиков, какие находим у Арнольда, и утрированной строгости, столь обыкновенной дотоле в воззрении на них, а потому он становится на более объективный путь в этом отношении. При взгляде на II век с его громадным числом ересей – в особенности гностических – Вейсманн ищет объяснения этого поразительного явления в причинах естественных; обращает в этом случае наше внимание на великое умственное брожение и духовный кризис, которые вообще имели место в I и II веках, указывает нам на влияние иудейства и язычества, на влияние философии в сфере развития ересей, на естественную склонность человеческого сердца простой истине христианства предпочитать воображаемую высшую мудрость³⁴⁵. Касательно дошедших до нас сказаний об еретиках, он полагает, что сказания эти, часто рисующие еретиков в самом страшном образе, преувеличены и есть продукт фантазии. Он склонен думать, что в распространении ересей нередко виноваты сколько сами еретики, столько и те, кто ратовал против них; именно, по Вейсманну, весьма часто самые незначительные заблуждения, о которых лучше всего было-бы молчать,

вследствие страсти к спорам были причиной великих движений, движений, которых сами по себе заблуждения без указанного условия не произвели бы; и даже такие ереси, по мнению его, как несторианство и еutihianство, не были столь опасны, какими постарались сделать их современники³⁴⁶.

Как в вопросе о происхождении папства и ересей, так и в других отношениях Вейсманнова история показывает относительный прогресс, какой сделал уже дух времени в науке церковно-исторической. Даже внешняя сторона церковно-исторических трудов этого времени показывает, как господственно стал относиться дух исследователя к находящимся в его распоряжении историческим материалам. Прежние церковно-исторические сочинения, в особенности Магдебургские центурии, поражают нас весьма почтенным объемом, они изумляют нас тем прилежанием, с которым так много собрано в них фактов и документов; в них, как своего рода запасных магазинов, сложено многое на пользу следующих времен, но содержание этих трудов составляет по большей части лишь необработанный материал, простое собрание документов, которые не были достаточно освещены и приспособлены для подлежащих целей истории. Обработка церковно-исторических материалов должна была выразиться в сокращении объема исторических сочинений, потому что в этом случае несущественное должно было уступить место более существенному, каждый частный случай должен был получить интерес не сам по себе, а только потому, выражает он или не выражает собою общую точку зрения, вследствие этого все не нужное для этой цели – обоснования главной точки зрения – могло быть с полным правом опускаемо, исключаяемо. Вейсманнов труд, состоящий лишь из двух томов, тогда как прежде писали томов по 12 и 13, являет собой признак научной обработки исторической почвы. Кроме этого господства над материалом, труд Вейсмана носит на себе ясный след того времени, когда, владычествовавший дотоле, догматически-церковный интерес уступает место более свободному, всестороннему, универсальному стремлению, никак не делая историю средством к посторонним целям, сделать ее целью для

самой себя. История уже перестает привлекать внимание, как средство для той цели, чтобы оправдать данное вероисповедание среди различных обществ протестантских, она получает живой интерес сама по себе, как действительность, изучение которой дает истинную пищу любознательности³⁴⁷. Впрочем, при всех своих достоинствах труд Вейсмана далек еще от совершенства. Его история не указывает общих оснований, в силу которых историческая жизнь двигалась вперед и развивалась, ряд событий не вытекает последовательно из предыдущего ряда подобных же событий, историку не достает общего воззрения на ход дел церковных. Вейсманн по большей части довольствуется отдельными очерками и его история чаще всего состоит из биографических известий об учителях и предстоятелях церкви. Разделение истории по векам, наследованное от прежних историков, раздробляет у него исторический рассказ к ущербу для целостности впечатления.

Сочинение Вейсмана хорошо известно было одному из русских писателей по церковной истории, в начале нынешнего столетия. Разумею русского церковного историка Иннокентия Смирнова, епископа Пензенского († 1819), автора известного «Начертания церковной истории»³⁴⁸. Иннокентий при составлении названного учебника в значительной мере пользовался трудом Вейсмана: *introductio in memorabilia*, несмотря на то, что этот последний был писателем протестантским. Чтобы доказать наше мнение наглядными примерами, позволим себе сделать несколько выписок из Начертания Иннокентия и сравнить их с соответствующими местами из сочинения Вейсмана. Уже самые заглавия веков, – Вейсманн и Иннокентий излагают историю по векам, а не по периодам, рассматривая каждый век, как некоторое законченное целое – у Иннокентия почти буквально сходятся с Вейсманновыми заглавиями. Напр., II век церковной истории Иннокентий озаглавливает: «век гностический, колеблющийся между светом откровения и разумом, но еще пылающий пламенем апостольским»³⁴⁹. Такое-же заглавие II века у Вейсмана (*seculum gnosticum, fluctuans in bivio inter*

illuminationem evangelicam et rationem humanam, ardens tamen ex reliquiis ignis et luminis apostolici)³⁵⁰. Тоже встречаем при рассмотрении заглавия III века у Иннокентия. Вот заглавие Иннокентия: «век, удручаемый гонениями, ревностью прошедшего века пламенеющий, новатианский»³⁵¹. Это заглавие также заимствовано из Вейсмана (*seculum persecutionis et castigationis ecclesiae luxuriantis, plurimum tamen seruans in bonis ex pietate priorum temporum, Novatianum*)³⁵². Что касается до самого содержания Начертания Иннокентия, то оно также в большей мере заимствуется из Вейсмана. Не приводя многих доказательств, удовольствуемся указанием одного примера. То, что говорит Иннокентий о св. Иринее есть простой перевод из Вейсмана, с некоторыми сокращениями в сравнении с оригиналом. Иннокентий пишет об Иринее следующее: «Ириней, родом грек, вероятно азийский, по собственному свидетельству ученик и тщательный наблюдатель Поликарпа. Он знал как стихотворцев и философов, так писателей священных и неписанных достопамятности церкви. По кончине Пофина, он был епископом Лионским. Из его сочинений остаются пять книг против ересей. Фотий (cod. 120) замечает, что Иринеи вымышленными им доводами иногда затемняет достовернейшие истины веры. Сие рассуждение чрезмерно нравится Клерiku и ему подобным. Но таковые иногда судят о силе доводов, не соображая обстоятельств, в которых оные употреблены. Так Иринеи четверичное число евангелистов соединяет приспособительно с числом стран света; и ему смеются»³⁵³. Здесь Иннокентий повторяет слова и суждения Вейсмана³⁵⁴.

К тому же типу церковных историков супранатурально-прагматического направления и даже с большим правом, чем Вейсманн, принадлежал Иоанн Лоренц Мосгейм († 1755), издавший в 1726 году свое главное церковно-историческое сочинение: *Institutiones Historiae ecclesiasticae*. Кроме этого труда, он написал ряд других сочинений, посвященных церковно-историческим предметам³⁵⁵. Мосгейм занимает первое место в числе церковных историков XVIII века, ему усвояют имя отца новой церковной историографии³⁵⁶. Такое

титло он получает в особенности потому, что в его распоряжении церковная история покидает свой торжественный церковно-отеческий тон, в каком она дотоле писалась, выступая в качестве строгой проповедницы нравственности и покаяния; покидая такой тон, она более и более сближается в своем характере с общей политической историей. Как прежде по преимуществу поучались историей, так теперь стали изучать ее.

У Мосгейма прежде всего должен быть отмечен установленный им метод, по которому он хочет исследовать историю. Что такое церковная история, какое понятие должно соединять с этим именем, доселе на это почти вовсе не обращалось внимания. Церковные историки обходились без исследования задачи церковной истории. Иначе ведет дело Мосгейм. Он выходит от точно установленного понятия истории церкви и определяет ее, как ясный рассказ о том, какие судьбы испытывало общество христианское и при каких условиях; он сравнивает это общество с государством, которого состояние вследствие событий внешних и происшествий внутренних различным образом изменяется, и поэтому Мосгейм различие внешних и внутренних сторон в истории церкви делает главным основанием для деления своей истории на внешнюю и внутреннюю. Внешний отдел истории должен показывать, что благоприятного или неблагоприятного случилось с обществом христианским; внутренний же отдел должен повествовать о христианстве, как религии, и тех изменениях, какие имели здесь место. Аналогия истории церковной с историей гражданской или политической помогает Мосгейму более точным образом распределить содержание внутренней церковной истории по группам, подчинив их определенному порядку. Так, по Мосгейму, церковь имеет своих правителей – в учителях, из которых одни как предстоятели церквей, другие, как лица знаменитые своими писаниями, стояли во главе управления церковью; церковь имела, далее, как и гражданское общество, свои законы, как божественные, так и человеческие, – к божественным, по Мосгейму, относится, содержащееся в св. Писании, учение веры и нравственности, – к человеческим, узаконения, касающиеся культа и всего с ним соединенного. Что

в этих отношениях с течением времени изменяется в церкви, это и есть предмет церковной истории. И как в светских обществах или государствах время от времени поднимаются войны и рождаются неурядицы, так точно, по Мосгейму, бывает и в церкви: в ней относительно учения и обрядов возникают иногда сильные споры, виновники которых на церковном языке называются еретиками³⁵⁷. Уже эти определения Мосгеймом истории и её задачи показывают, что здесь мы стоим существенно на другой точке зрения, чем на какой стояли с прежними историками начальных времен реформации. Как прежде понятие церкви и, отсюда понятие церковной истории слишком суживалось, потому что протестанты центуриаторы видели церковь только в протестантстве, отрицая её в католичестве и других христианских обществах, Арнольд же видел церковь за древнее время преимущественно в ересь, а в его время в пиетизме, так Мосгейм, рассматривая церковь, как общество, во всем подобное политическому обществу, тем самым подводит под это понятие и католичество и протестантство, и православие и ереси, подобно тому как государство заключает под своим понятием не только истинных сынов отечества, но и отщепенцев общества, всю совокупность общества. Вследствие этого у Мосгейма история церкви должна была отнестись с равным интересом ко всем явлениям в области церковной жизни.

Устанавливая определенное понятие об истории церкви и её содержании, Мосгейм с большою чуткостью определяет условия и требования, какие только и могут, по его мнению, сделать из писателя церковной истории беспристрастного исследователя. Важнейшим правилом для историка он поставляет постоянную бдительность в отношении к сознательной или бессознательной предзанятости, которая вредит историку в его деле. Мосгейм находит, что историк должен беречься троякого рода рабства, рабства, которое создают для него время, люди, мнения (*triplex servitus potissimum imminet temporum, hominum et opinionum*). Частнее анализируя каждый из этих видов рабства, он говорит: время, в которое мы живем, имеет столь большую силу над нами, что мы

о древних временах судим по нашему времени и думаем, что теперь может случиться или не может, то и прежде так же или могло случаться или не могло. Определяя второй вид рабства историка, он рассуждает: люди, свидетельствам которых мы придаем особенную цену, преимущественно (будто бы) те, которые окружены ореолом высшей святости и добродетели, вводят нас в обман своим авторитетом. А относительно третьего вида рабства, от которого должен предостерегать себя историк, Мосгейм говорит: пристрастие к известному учению или мнениям, которым и мы сами преданы, так господствует над нами, что мы, не желая и не разумея того, выставаем события в ложном свете. В этом случае – говорит он – аргументируют таким образом: мы так думаем, поэтому должны также были думать и древние христиане; мы то или это считаем за истинно-христианское правило, поэтому и древние христиане должны были следовать ему; этого теперь нет, значит не было и прежде³⁵⁸. При таком взгляде Мосгейма на то, что составляет возможную независимость или свободу историка, очевидно идеалом его была такая история, которая была бы наиболее объективной. И нельзя отрицать, что научное исследование исторических предметов у Мосгейма носит на себе характер объективности в такой мере, в какой мы доселе ни у кого еще не встречали в области церковной историографии. Уже самый тон изложения, ему в особенности свойственный, тон спокойный, чуждый как восхвалений, так и ненависти, свободный от всякого раздражения, красноречиво свидетельствует об этом его качестве. Впрочем, нельзя не заметить, что эта объективность представления и изображения дела переходит иногда у него в решительную безинтересность. Поэтому, даже такие сцены, как сцена Григория VII с Генрихом IV в Каноссе, проходят пред глазами читателя так же незаметно, как и всякий другой сам по себе ничтожный исторический факт. Эта черта холодности при изображении событий, вследствие которой пред глазами нашими проходит великое, не делая более впечатления, как и малое, составляет характеристическую черту Мосгеймовой истории³⁵⁹.

Из всего сказанного нами о Мосгеймовой истории видно, во-первых, что для него общество христианское с его историей являлось таким же предметом изучения, как и всякое другое человеческое общество – ни больше, ни меньше; во-вторых, что задача истинного историка при выполнении им своего дела должна состоять в стремлении понять церковную историю такую, какою она была а не такую, какою предписывают ей быть или данная форма вероисповедания, или дух полемики, или личный вкус писателя.

Если, затем, обратимся к рассмотрению характера и свойств самой церковной истории Мосгейма, то для нас интересно здесь видеть стремления его открыть, установить и провести чрез всю историю особые научные принципы, определяющие ход истории. Недаром считается Мосгейм историком прагматиком. У древних церковных историков весь их прагматизм исчерпывался тем, что везде, где видели важнейшие изменения в положении церкви в хорошую или худую сторону, – во всем этом видели действие или противодействие того или другого из двух начал – божественного или демонического, из антагонизма этих начал и объяснялось движение истории церкви. Напротив, у Мосгейма, который не желал смешивать сверхъестественное и натуральное, непостижимое и подлежащее критическому анализу, исторический прагматизм должен был принять более простой, обыкновенный, жизненный характер. Вместо того, чтобы искать разъяснения событий в намерениях и планах сверхчувственного мира, Мосгейм старается изучать в действующих лицах мотивы, побудительныя причины, под влиянием которых и происходят изменения в истории церкви. Так как, по Мосгейму, история получает только тогда свою истинную цену, если не только показывает, что случилось, но и как и почему случилось, т.е. если события изъясняются из своих причин³⁶⁰, то Мосгейм для этой цели требует от историка, чтобы он, вместе с свидетельствами писателей о событии, в особенности строго изучил и человеческую природу; ибо, по суждению Мосгейма, кто знаком с духовными способностями, характерами и наклонностями людей, силою их страстей, тот

только из этого источника может легко объяснить случившееся³⁶¹. Такой взгляд на изучение явлений церковной истории, как само по себе понятно, должен был ввести в исследование истории такой-же интерес разнообразия, какой считался принадлежностью лишь политической истории. Таким образом, первым движущим принципом в сфере церковно-исторической, Мосгейм признает всю совокупность частных характеров, частных намерений и стремлений, какие были у лиц, действующих в то или другое время в истории церкви. – Другим решительным принципом, движущим церковно-историческими событиями были, по Мосгейму, повременная встреча, борьба и соединение между идеями философскими данного времени и христианством. Это взаимодействие христианства и философии Мосгейм считает величайшим фактором в истории церкви. Вследствие этого, для целей изучения церковной истории в особенности считает он необходимым знание истории философии³⁶². Сам Мосгейм из его глубокого знакомства с философией сделал в своих исторических трудах многостороннее применение к изучению церковной истории. При помощи истории философии он с успехом раскрыл сущность гностицизма и его разветвлений, пролил новый свет на историю манихейства, оценил отношение неоплатонической философии к христианству, глубоко анализировал систему Оригена и то отношение, в какое Ориген поставил теологию к философии, показал происхождение оригеновского аллегорического толкования Писания и пр.³⁶³. Но в той же самой философии, которая, по Мосгейму, вносила новые элементы, служащие к раскрытию христианства и которая составляла движущий принцип истории церкви, он находит и опаснейшего врага христианства. Уже церковные учителя и отцы II века, по мнению его, заходили слишком далеко в своем применении философии к христианскому учению. Пример того, какой плод могло приносить у христиан усвоение греческой философии, можно видеть в лице сектаторов Феодота и Артемона (монархиан)³⁶⁴. Особенного же порицания заслуживает, по взгляду Мосгейма, школа

александрийская, в которой идеи философские нашли себе такой открытый прием³⁶⁵.

Для характеристики воззрений Мосгейма о вредном влиянии философии на христианскую церковь соберем те замечания, какие он делает в своей церковной истории об отношении преимущественно платонизма и неоплатонизма к христианству. Определяя взаимодействие неоплатонизма и христианства, Мосгейм с сожалением говорит: «этот новый род философии, как скоро принят был христианами, в особенности Оригеном и другими учителями, сопровождался великим вредом для дела христианского. Эта философия привела христианских ученых к тому, что многие истины нашей веры, сами по себе ясные и понятные, они обезобразили примесью философской темноты и привнесли в учение Спасителя много такого, чего не найдешь ни в одной священной книге. Вследствие этого влияния христианская религия в последующие века настолько приняла чуждого для неё, что образовала как бы род смешанной религии из идей христианских и платонических». К такому изменению христианской религии, по Мосгейму, учителя церкви приведены были двояким образом: с одной стороны некоторые из христианских учителей, находя согласие между идеями философскими и истинами христианскими, считали делом позволительным выражать заповеди Христа языком философов, законодателей; с другой стороны сюда же вели и споры со врагами церкви: эта борьба в особенности с людьми, обладавшими философскими знаниями, побуждала учителей церкви, оставляя простоту веры, излагать истины веры в каких либо философских схемах, и так как эти схемы не всегда хорошо обнимали религиозную истину, то считали делом позволительным сообразность изложения её с требованиями философии. Во главе таких лиц, по суждению Мосгейма, был Ориген. «Плененный любовью к платонической философии, он, по Мосгейму, хотел подчинить универсальную религию законам этой философии. Сам Ориген в этом случае был еще довольно осторожен и не безбоязненно принимался за это дело, но его ученики и последователи, забывая благоразумие своего

учителя, уже без всякой осторожности обращались для изъяснения истин божественных к философским воззрениям»³⁶⁶. Под влиянием философии, по мнению Мосгейма, изменяется не только догматика христианская, но и нравственное христианское учение. Именно, из платонических доктрин производит Мосгейм появление идей о монашеской аскетической жизни. Развитие монашества он объясняет подражанием языческим философам платонического направления. Он так рассуждает: христиане ни в чем не хотели уступать ни грекам, ни римлянам, ни другим народам, поскольку в среде этих народов было не мало мудрецов и философов, отличавшихся от остального народа и всем своим образом жизни, и даже одеждой. Из этих философов христианам в особенности нравились платоники и пифагоррики, проповедовавшие двоякий образ жизни: один доступный лишь философам, которые должны своими добродетелями превосходить всех, и другой – образ жизни, – назначенный для толпы, погруженной в обыденные занятия. Именно, платоники предписывали своим последователям такие правила: душа мудрого, сколько возможно, должна избегать соприкосновения с телесным, тленным, предохранять себя от вожделений чувственных, питать тело пищей простой, искать уединения и предаваться созерцанию. Основы этого учения, говорит Мосгейм, лежат в платонических догматах о душе, демонах, материи и мире. Эти доктрины, думает Мосгейм, были усвоены христианами и отсюда появилась жизнь монашеская, аскетическая в христианской церкви³⁶⁷. Влиянием языческой платонической философии Мосгейм объясняет наконец происхождение почти всей совокупности христианского богослужебного культа, т.е. тех внешних обрядов, в которых выражалось, в особенности с IV века, христианское богопочитание. «Все документы этого века, говорит Мосгейм о IV веке, показывают, как значительно увеличилось число церковных церемоний. Причиной этого есть философия платоническая, или, если хотите, народное суеверие о демонах, усвоенное платониками, а от них уже принятое и христианами. Из мнения платоников, а за ними христиан, о природе демонов

и их свойствах объясняется начало многих обрядов, каковы: публичные молитвословия, умножение постов, удаление от супружеской жизни. Отсюда же, по Мосгейму, получило начало и почитание святых, и мощей, и поклонение иконам и проч.³⁶⁸

Из вышеуказанных воззрений Мосгейма на философию открывается, что философия является в истории церкви движущим принципом не только положительного характера, т.е. как принцип, обуславливавший жизненность церковно-исторического развития, но и принципом отрицательного характера, поскольку философия была враждебна христианству и дала элементы, искажившие благотворное влияние его на человечество.

Таким образом Мосгейм вообще допускает в церкви постоянную борьбу христианства с враждебным ему принципом, но таким принципом является не дух злобы, бурно вторгающийся в недра церкви (как в Магдебургских цензуриях), но самый дух человеческий, поскольку он выразил себя в философии и заявил себя привязанностью к языческим воззрениям. Должно сказать, что рассматривание церковной истории с такой точки зрения, с какой рассматривает Мосгейм, придает немало интереса изучению истории. её задача становится серьезнее и разностороннее: христианство, как определенное мировоззрение, становится лицом к лицу с другим мировоззрением и изучение их взаимодействия привносит как бы драматический интерес в церковно-историческую науку. Чем большие, усилия, нередко небесплодные, употребляет Мосгейм к тому, чтобы христианские своеобразные мнения и системы известных учителей и еретиков рассматривать при свете философии, тем больше дает он доказательств, какое богатое содержание открывается в этой области для исследований церковного историка. Заслуг Мосгейма в этом отношении отрицать нельзя, особенно для своего времени.

Но можно ли сказать, что церковная история в трудах Мосгейма достигает высшего совершенства в методе исследования предмета? Далеко нет. Мы видели, что движущими принципами в истории церкви, по Мосгейму,

являются с одной стороны частные лица, действующие в церкви, с их характерами, наклонностями, страстями, с другой взаимодействие философии и христианства. Но в сущности исследование этих сторон в прошедшей жизни церкви еще далеко не дает и не может дать истинного понятия о развитии христианской церкви. Его историческому воззрению не достает главного: объяснения того значения, какое имело само христианство для религиозного и нравственного развития человечества. Если сущность церковной истории заключается в определении того, как действовали в сфере церковно-исторической эти или другие лица, как отражалась философия на христианстве, то с этим отдельные личности и чисто человеческая мысль являются главным предметом исторического исследования, и история церковная из истории христианства переходит просто в историю человеческой культуры. Частнее: если отдельные деятели в церкви с их наклонностями, мотивами, страстями, служат причиной совершающихся изменений в церкви, то эти изменения должны быть случайны и произвольны, но о случайном и произвольном нельзя сказать ни того, откуда оно происходит, ни того, куда направляется, потому что ни его источник не может быть разумен, ни последствия его – устойчивы. Понятие истории, как явления, подчиненного определенным силам, определенным законам, постоянно действующим, разрушается в основе. Если, с другой стороны, философия влияет на христианство, и этим обуславливается церковно-историческое движение, в таком случае активной силою является не христианство, а именно философия; само по себе христианство, как будто вовсе не проявляет никакой жизненности, не оно собою создает историю, а нечто постороннее – философия. Принцип истории церкви христианской, если она не все называется христианскою, должен лежать в христианстве – и нигде более, все остальное должно быть рассматриваемо как среда и условия, в которых совершается течение жизни церковной. – Нужно еще сказать, что объяснение многих явлений в церкви влиянием платонизма или неоплатонизма у Мосгейма слишком мелко и придирчиво.

Он хочет объяснить из постороннего влияния каждую частность, каждую подробность, но это натяжка и односторонность.

В числе внешних достоинств истории Мосгейма нужно поставить то, что она делает собой попытку, не покидая рассмотрения исторического материала по векам, разделить историю церкви на периоды. Разделение истории церкви на периоды, которые обхватывают собою большее или меньшее число веков как одно целое, было прогрессом в исторической науке; такое отношение показывает, что история от частных начал начинает возвышаться до общих воззрений. Таких периодов насчитывает Мосгейм 4: от начала церкви до Константина Вел., от Константина до Карла Вел., от Карла до реформации, от реформации до времен, когда жил историк³⁶⁹. Но такое разделение на периоды у Мосгейма еще очень недостаточно. Во первых, в основу деления приняты более явления внешние, чем внутренние: вовсе не важным для церкви, было, напр., царствование Карла; во вторых, Мосгейм в своей истории ни чем не мотивирует такое разделение, не делает общих характеристик, из которых бы было видно, почему в его истории заканчивается один период и открывается другой.

Из русских писателей по церковной истории делает довольно обстоятельный отзыв о Мосгейме Мефодий Смирнов, архиепископ Тверской († 1815), в своем сочинении: *Liber historicus de rebus, in primitiva ecclesia Christiana gestis*³⁷⁰. Отзыв Мефодия очень строг и не всегда справедлив, но во всяком случае он показывает, что Мосгейма, этого лучшего церк. историка XVIII века, в свое время знали, читали у нас и имели о нем определенное критическое мнение. В *liber historicus* Мефодий говорит о Мосгейме: «этот историограф в своих *Institutiones*, сколько возможно, старается о том, чтобы все святое и божественное в истории низвести к человеческому и небожественному происхождению, или просто поставить в ряд общих натуральных явлений. Что может быть дерзновеннее этого? Так он отвергает самые засвидетельствованные чудеса, напр., отвергает чудо, бывшее с громоносным легионом при Марке Аврелии». «Другой пример нечестия Мосгейма читатель может видеть в его рассказе о II веке, где он старается делать

нападки на древнейшие христианские соборы, принадлежащие этому веку. Вот что говорит Мосгейм: «эти соборы, которых до сего века совсем не было, даже и следов их невидно, – извратили почти весь образ церкви» и пр. ³⁷¹ Указывая основания суждения, если только можно назвать их основаниями, он ничего другого не обнаруживает, пишет Мефодий, кроме своего нечестивого желания лишить авторитета соборы и их определения и потворствовать свободе народной. Но спрашивается: разве можно когда-либо оставаться как гражданам, так и верующим без собраний и предписаний от более умных людей? (я уж не говорю о том, что соборы учреждены самим Господом). Пусть каждый размыслит: лучше ли шли бы дела в церкви, если бы имели перевес народные желания, непросвещенная толпа? Представим и еще пример превратного суждения Мосгейма, пишет далее Мефодий. При описании того же II века Мосгейм говорит, что ко II веку относится «происхождение тех воззрений на нравственную жизнь христианскую, которые сделались источником неисчислимых зол во всей последующей церкви. Учители церковные, живя среди народов, отличавшихся природными особенно строгими нравственными идеями, каковы Сирийцы и Египтяне, усвоили себе этот образ воззрений и начали учить о двоякой форме нравственной жизни: высшей, и низшей, чрезвычайной и обыкновенной; одну предписывали людям свободным от дел мирских и желавшим высокой славы, другую людям, – обязанным житейскими заботами. Кроме того, они начали отличать евангельские советы от евангельских заповедей; заповеди, по их мнению должны сохранять все, а советы только избранные натуры». «Автор, говорит Мефодий, в дальнейших главах своего сочинения, указывает в объяснение этого явления на то, что будто христианство развивалось под влиянием различных философских систем, так что христианские учителя первоначальной Церкви стали последователями этих систем. *Sed toto coelo errat*», замечает Мефодий о Мосгейме. Опровергая Мосгейма, Мефодий, затем, защищает мнение о различии евангельских заповедей от советов, указывает, что нельзя производить аскетической христианской морали от

философов, когда первым отшельником в христианские времена был Иоанн Предтеча, который был не из числа философов, «да и Сам Христос показал столько и таких образцов воздержания, что разве только слепой крот не увидал бы этого». Приведши наконец мнение Мосгейма о том, что в первоначальной церкви всем священнослужителям, не исключая епископов, позволен был брак и что только впоследствии по причинам суеверным начал вторгаться в клир celibat, и, подробно опровергнув это мнение, Мефодий произносит такой приговор над Мосгеймом: «явно лжет этот последователь Лютера и возводит клевету на невинных». В заключение своих рассуждений о Мосгейме русский церковный историк дает самый нелестный отзыв о всех вообще протестантских церковных историках. Он говорит: «лютеране или протестанты написали много церковных историй, но в них хорошее утаивается, а худое умышленно выставляется на вид и преувеличивается, в них рассказывается не то, что действительно сделано церковью, а лишь заблуждения, пороки и соблазны. Историки-протестанты в этом даже открыто сознаются. Кроме того, они постоянно объявляют, что это или то сомнительно, подложно, или в каком-нибудь отношении подозрительно, и стараются всему этому не давать значения; в особенности они являются врагами учителей церкви»³⁷².

III. Землер. Планк. Гэнке

Землер. Планни Гэнне. (Вторая половина XVIII и начало XIX века) – Прагматико-рационалистическое направление церковной историографии. – Землер, мрачный взгляд его на церковь и даже первенствующую, – его собственные представления о сущности христианства и о принципах, которым подчинялась историческая жизнь церкви, – отрицание значения господствующей церкви в истории и пристрастие ко врагам церкви; – замечания о достоинствах и в особенности недостатках его трудов. – Планк, – задача его сочинения «история христианско-церковного общественного устройства», взгляд на происхождение христианской церкви, вывод отсюда относительно его рационализма и прагматизма; – характеристика его воззрений на дальнейшее развитие христианского общества, в особенности под влиянием папства; – недостатки его исторического метода. – Гэнке, достоинства его «общей истории церкви» со стороны прагматизма; – рационализм его в рассказе о жизни Христа; – суждение его о сущности учения Христа; – отклонение церкви от этого учения, причины явления; – жесткое суждение его о главнейших представителях церкви, примеры. – Реакция в отношении к рационалистическому направлению в истории.

Во второй половине XVIII века и в начале XIX-го прежнее супранатуральное направление в церковно-исторической науке протестантской Германии сменяется новым, менее благоприятным для надлежащей разработки и понимания церковно-исторических задач, направлением прагматико-рационалистическим. Такое изменение в ходе развития церковно-исторической науки обуславливалось тем сильным влиянием, какое оказали на протестантских теологов вольфианская популярная философия, кантовский критицизм и французский энциклопедизм. Названное нами направление историографии не есть в собственном смысле историческое. Оно не имело серьезного, глубокого призвания изучать историю,

объяснять факты протекшей жизни христианской, установить более правильный и верный взгляд на судьбы церкви; история обращает на себя внимание представителей этого направления преимущественно как средство для того, чтобы если не подорвать значения христианства, то по крайней мере умалить в глазах общества значение религиозного элемента в жизни человека; для этой цели из истории христианства избирались и предъявлялись преимущественно такие факты, которые указывали на темные стороны в истории церкви, и подобные факты историки старались выставлять как самые характеристические, как такие, в которых выразилась самая сущность религиозной жизни человечества в прежнее время. Это направление называется рационалистическим, потому что оно не только не признает провидения, распоряжающегося судьбами истории, но даже в самом происхождении христианства почти видит обыкновенное, естественное явление, а в лице Христа обыкновенное историческое лицо. Причем некоторые из историков этой группы индифферентно, равнодушно, без любви и ненависти относятся к судьбам христианства, а другие из них с сарказмом, насмешкой набрасываются на историю церкви и стараются сделать из истории зрелище человеческих заблуждений и страстей. Прагматическою же эта группа историков называется потому же, почему и пред этим рассмотренная группа историков, лучшим представителем которых был Мосгейм. Здесь видно тоже стремление к объяснению явлений из известных причин, но эти причины отыскиваются больше всего в субъектах, действующих в истории, в их личных мотивах и наклонностях. Вообще этот прагматизм был невысокого качества; он изучает отдельных исторических деятелей, но не целую историю в её генетическом развитии. Впрочем, рассматриваемое направление церковной историографии остается не вовсе без заслуг для науки. Известный историк Шафф, который отнюдь не принадлежит к рационалистам, говорит, что рационалисты-историки оказали пользу для науки прежде всего в том, что они употребили самую смелую критику и этим путем многое представили в ином свете; содействовали новому, более свободному и

беспредзаятому пониманию истории; затем под их пером понятие о церковной истории расширилось: так, все прежние историки протестантские и католические только в истории ересей видели движение и развитие, а учение церковное считалось у них чем-то лишенным всякого движения, застывшим в одних и тех- же формах, безжизненным, рационализм же в самой церкви, подобно тому как и в сектах, подметил движение, перемену³⁷³. – Из числа довольно многих представителей прагматико-рационалистического направления мы рассмотрим лишь Землера, Планка и Гэнке.

Человеком, в котором главным образом высказалось указанное направление церковной историографии и который с полным правом заслуживает имя отца этого направления, был Иоганн Соломон Землер († 1791). Ему принадлежит немало церковно-исторических сочинений, из которых приближается к представлению курса целой церковной истории сочинение его под заглавием: «избранные главы церковной истории» (*Historiae ecclesiasticae selecta capita*), в 3-х томах, явившееся в 1767–1769 годах³⁷⁴.

Рационалист Землер³⁷⁵ начинает свое дело построения истории с разрушения установившихся воззрений на церковь. В его церковно-исторических сочинениях повсюду слышатся сетования, что доселе еще не являлось истинной и действительной церковной истории, что все, что ни сделано по этой части не только римско-католиками, но и протестантами не заслуживает имени церковной истории. Он с большим нерасположением и даже ненавистью высказывается против единства церкви в верованиях и учреждениях; весьма низко ценит заслуги отцов и учителей церкви; повсюду в истории церкви он видит лишь возрастание невежества и суеверий, при помощи которых утверждалось господство епископов; под личиной религии проникли в церковь, по суждению его, испорченность и заблуждения³⁷⁶. Главный упрек, который делает он истории церкви у него, – не как у Арнольда, с которым он имеет много общего³⁷⁷, – состоит не в том, что по вине властителей церкви, епископов, вошло много в церковь испорченности и заблуждений, а в том собственно, что в церкви

утвердилась неизменяемость системы учения и дисциплины, каковая неизменяемость, по Землеру, противоречит нравственной природе и абсолютности христианства. Истинное понятие об истории церкви поэтому имеет, по мнению его, только тот, кто отправляется от воззрения, что церковь становится неистинною, ложною, недостойною самого имени христианства, поскольку в ней приходит все к твердой, однажды навсегда установленной, форме, поскольку отдельная личность в ней вынуждается подчиняться церковному авторитету вместо того, чтобы быть свободною в своей вере, словом – поскольку церковь получает имя католической. И так как, установившееся в церкви, правило касательно неизменяемости известных сторон её почти такое же древнее, как сама христианская церковь, притом же, так как все, что принадлежит к неизменяемому характеру церкви, есть только предание из первенствующей церкви, то Землерова полемика против неистинных представлений о церковной истории с особенною силою накидывается на первый период церкви: Землер громко жалуется, что доселе еще не было написано действительной истории первых столетий. Если взор Арнольда, опечаливаемый созерцанием, как ему представлялось, распадаения церкви с IV века, однако же светлел и прояснялся, как скоро он устремлялся на времена апостольской церкви, которая предносилась ему, как возвышенный идеал для всей последующей церкви, то Землер напрягает все усилия, чтобы разрушить и этот, единственно светлый для Арнольда, образ апостольской церкви, представив его обманчивым и ничтожным. Это величайший древний предрассудок, восклицает он, что будто первенствующая церковь, церковь апостольская и ближайших к ней времен, есть всесовершеннейший образец церкви и осуществляет собою божественное предначертание христианской религии³⁷⁸. Отправляясь от этой точки зрения, он не полагает никаких границ своей критической запальчивости относительно истории первых трех веков. Чем более в истории этих веков есть таких сторон, которые для последующих христиан представляются высокочтимыми, достойными подражания, тем более вооружается он против славы этих

веков. Он ни во что ставит подвиги мучеников первых веков; всю религиозность первенствующих христиан он сводит к тому, что они чуждались языческих храмов и не приносили идольских жертв; причину Диоклитианова гонения полагает в самих христианах и т.д. Что касается до письменных свидетельств, по которым христиане этой эпохи представляются в другом свете, чем как хочет того Землер, то он или не доверяет им или считает их подложными. Даже против письма Плиния младшего, вифинского наместника, к императору Траяну о христианах, которое всеми считалось подлинным и которое хорошо отзывается о христианах, Землер выставляет множество, впрочем тщетных, аргументов с целью доказать его подложность. Он утверждает по поводу этого письма, что и христиане в то время (нач. II-го века) были очень немногочисленны, чтоб на них могли обращать серьезное внимание Плиний и Траян, и самое письмо, по Землеру, слишком много расточает похвал христианам, так что его мог сочинить только какой-нибудь панегирист из партии христиан, в роде Тертуллиана. Такого-то характера критика Землера касательно даже первых веков христианства, времени апостольского и после апостольского³⁷⁹. Относительно дальнейшей истории церкви он показывает еще большее нерасположение. Монахов и анахоретов называет сумасшедшими, епископов по большей части интриганам, Августина – хитрым и коварным, Феодорита – суеверным, Бернгарда – ханжествующим³⁸⁰.

Стоя на такой точке разрушения всего, что доселе считалось предметом достойным внимания историка, конечно нельзя было помышлять о построении церковной истории: Это хорошо сознавал и сам Землер, а потому, чтобы отыскать какое-либо существенно-важное содержание церковной истории, он вынуждается составить свое собственное понятие о сущности христианства, и с этой измышленной им точки зрения и рассматривать самую историю христианства. Его взгляд на христианство состоит в том, что содержащееся в Писаниях нового завета учение Христа и апостолов не включает ничего в себе столь твердого и однажды навсегда решенного, на что

можно было бы смотреть как на нечто, долженствующее лечь, в виде неизменной нормы, в основу всего развития христианской церкви. Христос, рассуждает Землер, дал право каждому индивидууму касательно веры мыслить так, как он сам, индивидуум, хочет, исповедовать свою религию, какую он найдет благоприятною для себя. «Христианство, – говорит Землер, – в существе своем есть выясненное от Христа для сознания человечества – право индивидуальности, право для каждого иметь свою собственную религию приватную, в противоположность ко всему, что выдает себя за религию господствующую, обязательную». Исходя из этого измышленного понятия о религии христианской, Землер, как церковный историк, находит интерес лишь в том, чтобы рассматривать, как в истории христианской церкви внутреннее субъективное право индивидуальности относится ко всему тому, что в противоположность ему выступает с правом религии однажды навсегда установленной, узаконенной, неизменяемой, официальной, господствующей, православной. Вся история церкви, по взгляду Землера, есть в сущности спор и притом постоянный, спор внутренней и индивидуальной религии с религией официальной, господствующей. Отсюда, во всей массе церковно-исторических явлений он видит ничто иное, как бесплодную попытку придать характер неизменяемости тому, что по своей природе свободно и изменяемо. На взгляд Землера церковь есть только агрегат индивидуумов, которые не соединены между собой никакой другой связью, кроме чисто формального права на индивидуальную религиозную свободу, равно принадлежащую каждому. Действительным содержанием церковной истории, предметом главного внимания историка, должно быть, поэтому, ничто другое, как непрерывная смена постоянно видоизменяющихся религиозных воззрений; движущим принципом, заправляющим этим течением, служит субъективный интерес индивидуальности обнаруживать реакцию против того, что хотело бы положить на бесконечное разнообразие религиозных стремлений индивидуумов печать однообразия, печать неизменяемости. Вся область истории, рассматриваемая с этой точки зрения, есть абсолютно

изменчивый элемент, здесь ничто не остается твердым, ничто не имеет постоянства; все, что устанавливается, устанавливается лишь для того, чтобы снова разрушаться³⁸¹. Поэтому еретики и сектанты, как главные разрушители всякого прочного строя в истории будь то в догме, будь то в учреждениях церкви, пользуются особенным вниманием историка. «Если признать неправильною мысль, что много добрых христиан находилось вне церкви, там же, где отводится место еретикам и язычникам, то мы поставлены были бы в затруднение, ибо великие и важные следствия христианской религии оставалось бы отыскивать только в среде так называемых православных» – замечал Землер.³⁸²

Недостатки такого исторического мирозерцания слишком очевидны, чтобы нужно было много распространяться о них. Если, выступающие на сцену истории, субъекты получают свое значение исключительно вследствие, принадлежащего им, права на индивидуальную религию, если их сближает одна религиозная свобода, то они стоят в истории одни подле других без всякого взаимообщения в мыслях и чувствах; им недостает самого важного – объективной связи, которая объединяла бы их в целое, живущее, мыслящее и чувствующее. История церкви остается, так сказать, без церкви. История становится только беспорядочным зрелищем субъективной свободы и произвола. То, что могло бы привести индивидуумы к единству, сплотить в одно целое, подлежащее изучению, т.е. единство определенных верований и религиозных стремлений, это есть, по Землеру, нечто аномальное, достойное осуждения, то, чего не должно быть. Словом, Землер строит свою историю безо всякой высшей идеи³⁸³. Его представления о христианстве не имеют ни малейшей определенности и не дают никакой твердой точки опоры для историка христианства. Справедливо замечает один немецкий критик Землера: «на вопрос, что составляет объективную истину в христианстве, с точки зрения Землера приходится отвечать, что такою объективною истиною остается трансцендентальный икс» (х)³⁸⁴. Для надлежащей обработки истории церкви и истории догматов, по суждению того же критика, Землеру недостает и глубокого религиозного духа, и

философского свободного от предрассудков суждения. Он не возвышается до идеи исторического развития: он рассказывает церковную историю по векам. Масштабом, при помощи которого он оценивает прошедшие века, служат для него те понятия, которые были модными в его время: просвещение (это, как известно» была так называемая эпоха просвещения) толерантность, свобода, мораль³⁸⁵. Землер любит прибегать к смелым, но безосновательным гипотезам. Он не имел настолько чувства, чтобы понять образ жизни, настроение и религиозные учреждения древних христиан³⁸⁶. Внешняя сторона исторических трудов Землера, по единодушному свидетельству его критиков, отличается множеством недостатков; его изложение даже современники порицали, находя его хаотическим. Этому впрочем не следует удивляться. По свидетельству самого Землера, он был завален работой, имел в качестве профессора от 4 до 5 лекций ежедневно и написал 171 сочинение³⁸⁷. К достоинствам исторических трудов Землера относят: проникательную критику и остроумие в заключениях, необычайное прилежание в изучении источников, ненасытную любознательность, вследствие чего он «делает много новых открытий и возбуждает дух исследования»³⁸⁸.

Другими представителями рассматриваемого нами направления в церковной историографии были Планк и Гэнке³⁸⁹. Будучи рационалистами, они, однако же, как увидим ниже, во многом разнятся от Землера в методе изложения истории.

Готтлиб Иаков Планк (1751–1833 г.) в области церковной историографии знаменит сочинением, озаглавленным так: «история христианско-церковного общественного устройства» (Geschichte der christlich – kirchlichen Gesellschafts – Verfassung), в пяти томах; первый том этого сочинения вышел в 1803 году, а последний в 1809. Целью сочинения Планка «история христианско-церковного общественного устройства» было, как он объясняет во введении, дать просто историю христианской церкви, как внешнего института, а потому в этой истории он имел в виду представить и изложить лишь то, что принадлежит к истории христиан, как организованного целого во внешних

отношениях. Поэтому он сообщает понятие об его происхождении, его образовании, последовательном развитии его организации, время от времени изменяющейся, его форме управления, его отношении к другим обществам, в особенности обществу государственному и его влиянии на это последнее. О том же, что принадлежит к истории христианства, как учения, Планк почти вовсе не говорит, а равно и других сторон христианской церкви касается настолько, насколько это нужно для ясного представления его главной задачи³⁹⁰. Сообразно с таким планом Планк излагает историю христианской церкви от древнейшего времени до реформации.

По свойствам своего труда Планк рационалист, но рационалист, не бросающий грязью в историю христианства, а со вниманием и интересом изучающий ее, хотя этот интерес сосредоточивается не на самом христианстве, а лишь на судьбах общества христиан. Притом, он прагматик: прагматизм не оставляет его ни на минуту; Планк не приводит ни одного факта без того, чтобы не объяснить его или не дать ему определенное место в истории христиан, но за то его объяснения часто страдают отсутствием основательности и отличаются легковесностью. Все это можно видеть и наблюдать на первых же главах его истории. Первоначальное образование христианского общества при Иисусе Христе и Его апостолах описывается Планком следующим образом: «Около 15 года царствования императора Тиверия среди иудейской нации является Основатель христианства, в качестве Учителя народа. Необыкновенный Муж Этот объявляет Себя среди соотечественников Учителем религии, находит скоро несколько друзей и приверженцев, которые не только охотно слушали Его, но и были Ему вполне преданы; они вступают с Ним во взаимоотношение с целью вместе с Ним и под Его водительством распространять Его учение, какое Он развивал, – насколько возможно в большем круге. Этих людей, которых Он сам называл апостолами, было немного, и они не отличались ни особенною проницательностью, ни особенными дарованиями, но за то они отличались честностью, простотой сердца и духа, верностью учению, ими узанному. Общий народный голос

часто раздавался для прославления Этого Учителя и громадная толпа собиралась послушать Его, ибо он был Учитель сильный в слове и в деле; но этот же самый народ с фанатизмом согласился на Его смерть, так как народ впоследствии под влиянием своих представителей и глав, содействовал Его умерщвлению. По истечении не полных трех лет со времени явления Христа на проповедь, главы нации открыли, что Иисус – так назывался этот могущественный Учитель – создал себе план ввести в мир новую религию, а их национальную религию незаметно вытеснить. Впрочем не это собственно открытие возбудило их ненависть к нему, а то, что Он был смелый проповедник истины, многократно позволявший Себе обличать их гордость, лицемерие и порочную жизнь. Открытие, какое они сделали касательно целей Иисуса, было вполне основательно, но меры, к каким они прибегли при этом случае, служили лишь к скорейшему осуществлению того великого намерения Христова, которому они хотели противодействовать. Насильственная смерть Христа сделала возможным, что Его учение в форме новой религии нашло доступ в мир. Это сделалось возможным чрез то влияние, какое смерть Христа имела на Его друзей и приверженцев. Друзья и приверженцы Его пришли к твердому убеждению, что Христос воскрешен от Бога и перешел к высшему небесному состоянию. Вслед затем все, что находили необыкновенным в Его жизни и чему удивлялись, все это разом явилось в другом свете. Теперь Он сделался для них предметом религиозного почитания. Теперь для них стало священнейшею задачею пронести не только Его учение, но и Его историю повсюду в мир, чтобы всех людей призвать к почитанию Его лица и к соблюдению Его учения. Теперь в их собственной душе Его учение соединилось с верою во все, что великого, удивительного и чрезвычайного рассказывалось о Нем. – Неоспоримо и другие внешние обстоятельства благоприятствовали ревности, с какой апостолы по Его смерти старались приобретать приверженцев Его религии. Среди их нации целые тысячи при одном известии о воскресении Христа чувствовали себя вынужденными верить и всему прочему, что рассказывалось о Нем, и присоединяться к числу Его

почитателей. Движение, вследствие этого возникшее в Иерусалиме, скоро возбудило внимание иудейского национального собрания – синедриона, но меры, какие приняты были по поводу движения, служили опять лишь к успеху нового дела, ибо эти меры дали ближайшее побуждение приверженцам нового дела образовать из себя теснейший союз, о чем они прежде не думали, – да вероятно и долго не стали бы думать об этом, – и таким образом образовалось собственно религиозное общество, с тем вместе самосохранение этого общества и его распространение более и более обеспечивались. – Иудеи, которые сначала приняли учение апостолов, на первых порах так же мало, как и сами апостолы, думали, что они отклонятся от древней религии их отцов или даже совсем порвут связи с нею. Все новое, содержащееся в их учении, казалось прямо выродилось из иудейства или по крайней мере настолько облеклось в древне-иудейские формы, что новое гармонировало с древним. Главным учением нового общества была идея о Мессии, но эта идея была и у всех Иудеев. Словом первые приверженцы учения Христова едва ли думали, что они могут и должны будут образовать религиозное общество, отдельное от иудейского. Но эта мысль, хотя её и не было в душе членов этого общества, была возбуждена в них внешними обстоятельствами чрез их врагов и преследователей. Видя решительную ненависть, какую питали к ним их соотечественники, они почувствовали живую потребность теснее соединиться между собою и твердо сомкнуться в одно целое. Однако же не долго оставались в таком неопределенном положении; они формально были исключены из того общества (иудейского), к какому они доселе принадлежали. Прошло несколько времени и Иудеи вполне от них отреклись, заключали для них свои синагоги, закрыли для них свой храм. Что же оставалось им делать? им оставалось окончательно выделить себя из среды Иудеев, а с этим изменился у них и взгляд на цель и дух нового учения, принятого ими. Теперь они увидели, что они не должны оставаться при древнем иудействе, но должны возвыситься над ним. Теперь они поняли, что Христос говорил им о почитании Бога духом и истиною: Теперь они ясно

сознали, что они действительно суть нечто другое в сравнении с Иудеями, и с этих пор новое религиозное общество образовало новую церковь»³⁹¹. Из этих рассуждений Планка о происхождении христианского общества и церкви видны отличительные черты его исторических воззрений. Он говорит о Христе и его апостолах, как о лицах обыкновенных, об их деле, как о деле обыкновенном, обязанном своими успехами разным обыкновенным обстоятельствам. Этим Планк заявляет о своем рационализме. Здесь же мы знакомимся и с характером его прагматизма: этот прагматизм не считает невозможным для себя объяснять самые важные события из самых незначительных причин. Простая вера во мнимое воскресение Христа (Планк не допускает достоверности этого события) воодушевляет его учеников быть верными его учению; гонение синедриона побуждает их ближе сомкнуться в одно целое, общество; закрытие со стороны Иудеев храма и синагог для них побуждает их понять, что они составляют общество людей с новым духом и образовать из себя церковь.

В дальнейшем течении своего сочинения, Планк, оставаясь верным этой указанной черте его прагматизма, в тоже время старается выказать особенную проницательность в понимании исторических событий и явлений. Он берется разоблачать самые сокровенные намерения, какие в том или другом историческом случае имели известные лица. Его прагматизм хочет проникать до самой глубины сердца человеческого и хочет в каждом историческом явлении усматривать преднамеренность, сознательный акт известного лица или совокупности людей известной эпохи. Он рассматривает историю так, как будто бы здесь все наперед было рассчитано и не было ничего случайного. Поэтому не только в истории церковной позднейших времен, но и в истории древней Планк каждое явление, каждое изменение рассматривает со строжайшею пытливостью, он взвешивает, какое намерение могло лежать в основе при этом, и лежало, насколько это намерение сознавалось, какую выгоду предвидели извлечь из того, что стремились к осуществлению данной идеи; речь постоянно идет о средствах, помощью которых приводился в

движение данный план, об искусственных мерах, какими пользовались главы церкви для того, чтобы упрочить какой-либо новый вид господства над народом, об умоначертаниях, в которых ясно наперед представлялись и цель к какой шли, и пути, какие вели к цели. Вследствие такого метода история получает характер разумности, но при этом остроумный историк забывает одно, как легко свою собственную абстрактную мысль навязать, как сознательное намерение, историческим лицам, которым подобная мысль и на ум не приходила³⁹².

Первые два тома «истории» Планка содержат изыскания о состоянии церковного общества и иерархии в древней церкви. Здесь автор показывает большое остроумие. На основании немногих отрывочных свидетельств, кратких канонических определений, он умеет восстановить образ древне-церковной иерархии и её многообразных отношений. Некоторые замечания Планка в этих двух первых томах сохраняют свое значение в науке и до настоящего времени. С третьего тома история церковного общества у Планка переходит в историю собственно папства, и историк исключительно переносится на запад. Здесь утонченность соображений и догадок автора доходит до крайних своих пределов. История папства получает особенный глубокий смысл, хотя историк, как протестант, конечно нисколько не сочувствовал папству. Эта история папства читается у него с таким же интересом, с каким читается какая-либо история политики императоров и королей, так что совершенно забываешь, что стоишь не на почве политической истории, а на почве истории церковной. История папства рассматривается у него с точки зрения, так сказать, дипломатической. И вот история пап, которая у центуриаторов представляется плодом дьявольских козней, теперь у Планка является результатом самых утонченных планов, плодом системы самой искусной церковной политики, плодом ловких маневров дипломатической сметливости. Наш историк, помимо воли, является панегиристом и апологетом папства. Папы Григорий VII, Иннокентий III, Бонифаций VIII и многие другие являются осуществителями, по Планку, очень мудрых планов. Каждый шаг они делают с размышлением, планосообразно, с

благоразумною расчётливостью; они пользуются к своей выгоде всеми возможными обстоятельствами, даже самыми неважными. Так эпоху XI, XII и XIII века, на которую падает особенное возвышение папства, Планк рассматривает, как такую эпоху, в которую преимущественно выразилось планообразное действие целого ряда пап в видах собственного возвышения; во главе их стоит Григорий VII. Приступая к описанию этой эпохи, Планк задает себе вопросы: действительно ли папы имели в виду те выгоды, которые должны были проистекать из их попыток, направленных к церковным реформам? сознавали ли они те выгоды, к которым должны были приводить их усилия? И без всякого колебания отвечает на подобные вопросы положительно. Уже в деятельности пап, руководимых Гильдебрандом, до времени его восшествия на папский престол, Планк отмечает такие меры, которые, будучи весьма значительны и весьма действительны, отличались тончайшею, проникающею в отдаленное будущее мудростью³⁹³. Переходя к деятельности Григория VII, когда он стал папою, Планк постоянно посвящает своего читателя в глубочайшие планы этого папы и не перестает удивляться глубине его благоразумия: «невозможно не признать в Григории папы, действующего с хитрою рассудительностью; достойную удивления мудрость, которая руководила им, мы в особенности тогда почувствуем, когда поймем целый план его, который он, сделавшись папою, решился осуществить»³⁹⁴. Затем он развертывает пред читателем этот план, указывая, что последнею и высшею целью Григория было не только возвысить папство в церкви и над церковью, но и сделать власть папскую совершенно независимую от власти государственной. «Не может быть никакого сомнения, по мнению Планка, в том, что Григорий работал для этой цели планообразно; все главные предприятия его правления, неоспоримо, были именно сюда направлены». Указанною целью проникнута не только знаменитая борьба Григория против инвеституры светских правителей, но и борьба его за безбрачие духовенства³⁹⁵, что конечно очень трудно связывать с главной идеей деятельности Григория – сделать церковь независимую от государства, но

Планк этим мало стесняется. С той же точки зрения, как выражение систематического образа действия пап, Планк рассматривает и те меры³⁹⁶, какие употреблялись папами той же эпохи для достижения ими абсолютизма во всей западной церкви. Планк различает девять главных ступеней (die Haupt – schritte), посредством которых папы пришли к абсолютизму в церкви. Первою главною ступенью было требование папами присяги в послушании своему престолу от всех епископов церкви. Вторую главною ступенью – притязание пап утверждать избрание епископов всех стран, третьею – право посылать легатов во все церкви *ad visitandas ecclesias* и т. д.³⁹⁷. Совокупность этих ступеней приводит пап к абсолютному главенству в церкви. – При всем остроумии Планка читатель изумляется не столько папам, творцам такой мудрой политики, сколько самому историку, который чересчур глубоко умеет проникать в сокровеннейшие мысли людей, слишком хорошо умеет расплести нити тканей, самым сложным образом сплетенных. Но это удивление не увеличивает доверия читателя к историку.

Из того же направления церковной историографии, о котором мы говорим, нам остается еще охарактеризовать Генриха Филиппа Конрада Гэнке († 1809). Он принадлежал к школе Землера. Его сочинение, озаглавленное: «общая история христианской церкви в порядке времени», издано в конце прошлого столетия³⁹⁸. Как Планк витает в сфере гипотез, искусственных комбинаций, тонких планов и предначертаний, так Гэнке становится в своем труде на более твердую почву фактической истории. Прагматизм Гэнке главным образом состоит в искусстве вводить частный факт в ряд прочих исторических фактов; он искусно группирует черты, служащие к характеристике лиц и времен; события в его истории идут в неразрывной связи; когда ему приходится произносить суждение, он берет во внимание как частное и личное, так и общую сумму обстоятельств и условий времени. История Гэнке, покоясь на почве фактического, в тоже время не бедна и общими рефлексиями и соображениями, которые то вплетаются в самый рассказ, то предпосылаются ему³⁹⁹.

Теперь посмотрим, какие черты характеризуют его как историка рационалистического направления. Рационалистическая тенденция довольно ясно обнаруживается уже в сочинениях Землера и Планка, но всего яснее у Гэнке. Последний с значительной откровенностью заявляет свою рационалистическую точку зрения. О лице Христа он говорит, как о лице простого человека. О самом факте чудесного рождения Христа он высказывается с сомнением; он говорит, что о таком факте не знали наиболее приближенные ко Христу ученики – разумеется Иоанн Богослов – и полагает, что это позднейшая легенда, возникшая из желания возвысить лицо Великого Учителя⁴⁰⁰. О Его воспитании замечает, что Он получил научное образование, какое получили прочие Иудеи, какое только позволяли время, когда, и место, где Он жил, но подробности, замечает он, остаются неизвестны; затем, он признает, что Христос с раннего детства отличался прекрасными талантами⁴⁰¹. О чудесах Иисуса Христа Гэнке говорит уклончиво и видит в них не более как благодеяния, которые может оказывать человек высокой души и любящего сердца несчастным, угнетенным, из своих ближних, причем о величайших чудесах Христа умалчивается⁴⁰². Воскресения и вознесения Христа он не признает; так, рассказав историю смерти Христа, он замечает: «тем кажется и кончилось дело», и если однако же далее упоминает о воскресении и вознесении Христа, то говорит без всякой уверенности в действительности таких событий⁴⁰³. Вообще взгляд Гэнке на Христа характеризуют таким образом: «в человеческой истории Христа он признавал проявление такого необычайного величия, в котором он видел, если не Божество (Gottheit), то божественность (Gottlichkeit) Христа, и в делах Его признавал дела Того, Кто послал Его»⁴⁰⁴. Учение Иисуса Христа Гэнке принимает в виде очень простом. Учение Его, по Гэнке, было лишь улучшенным иудейством. Все, что было разумного и нравственного в учении иудейства, это и составляло сущность проповеди Христа. Он только очистил иудейскую религию от всяких примесей и наростов. Так Он восставал против произвольных объяснений закона, какие встречались среди иудейских книжников, ревностно вооружался

против мелочной и механической набожности, против жертв и пр. Его задачей было вселить в сердца людей детскую преданность и доверие к Богу и любовь к ближним. Словом Он выделяет из суммы иудейских верований такие религиозные представления, которые могли быть приемлемы всеми людьми и всем доступны. Успех проповеди Христа Гэнке объясняет частью тем, что Его идеи были вполне сообразны с разумом и истиною, частью достоинствами личного характера Христа и чистотой Его нравов⁴⁰⁵. Таково было начало церкви христианской, по Гэнке.

Чтобы удержать себя на высоте идей Христа, церковь должна была верно следовать простым и ясным воззрениям своего Первоучителя, но на самом деле, по Гэнке, было не так. Чем дальше шло время, тем более терялся характер и затемнялся образ первоначальной церкви. Отсюда, задачей Гэнке становится раскрыть, что неразумного и противонравственного вошло в церковь и при каких условиях. Главными причинами, содействовавшими уклонению церкви с правого пути, по суждению его, были: слепая привязанность к человеческому авторитету, дух партий, сектаторство, принуждение над совестью, поверхностное просвещение, фанатизм и сепаратизм всякого рода и т. д.⁴⁰⁶ Во всем течении своем церковь представляется ему далекою от её первоначального идеала; история церкви на взгляд его есть ряд достойных сожаления и смешных картин, рисующих печальные заблуждения человеческого разума, картин – ожесточенных и кровавых распрей, мелочных интриг, лицемерных козней и великих насилий. Все это привходит в церковь под самыми благовидными личинами. Эта испорченность церкви начинается, по Гэнке, в особенности с IV века, когда к христианству примешиваются религиозные формы тех наций, между которыми христианство распространилось. Благодаря главам церкви, епископам, которые всячески поддерживали эти ложные формы в видах более легкого господства над необразованными и суеверными массами народа, и благодаря вообще иерархии, превратившей простые христианские истины в утонченные догматические формулы, христианство все более и более

отпадало от своего первообраза⁴⁰⁷. Вследствие подобных воззрений историка, большинство церковных исторических деятелей, служащих украшением церкви, подвергаются беспощадной критике Гэнке. Представим некоторые примеры. Тертуллиана он называет расстроенной головой, дикой натурой, этому лицу для прикрытия его слабостей необходимо было хвастовство. Учение его Гэнке считает близким к языческому суеверию; сюда он относит требования Тертуллиана молитвы за умерших, его воззрения касательно чудодейственности молитвы и поста, его мысли о крещении, как средстве к очищению грехов и пр.⁴⁰⁸ Афанасий вел., по Гэнке, гордый упрямец, который из-за своих идей был причиною многих смятений в церкви и который злоупотреблял своим авторитетом. Августина он называет остроумным диалектическим болтуном, в особенности за его идеи о природе и силах человека, развитые им в борьбе с пелагианами⁴⁰⁹. Папа Григорий великий, по Гэнке, был низким льстецом, научившимся у дьявола облекаться в ангела светлого, и тем только отличавшимся от дьявола, что дьявол чрез гордость пал, а Григорий под личиною смирения превознес себя. Также худо отзывается Гэнке о папе Григории VII⁴¹⁰.

Обстоятельный разбор рационалистических исторических сочинений Землера, Планка и Гэнке считаем излишним. Воззрения их так мало имеют основы в фактах истории, так отзываются фантазией и субъективизмом, что разбирать их, значило бы напрасно тратить время. А главное, неотразимый удар всем подобным воззрениям и теориям XVIII и начала XIX-го века наносит знаменитый Неандер своими учеными трудами и всей своею деятельностью, о котором дальше и пойдет у нас речь. Неандер выступил на борьбу с рационализмом указанного времени, и эта борьба, веденная путем серьезного и строгого изучения истории христианской, а не путем разбора и опровержений рационалистов, была лучшей критикой мнений Гэнке и других рационалистов-историков. Рационалисты-историки главным образом и заслуживают внимания потому, что своими крайностями вызвали к бытию и деятельности, так называемую, ортодоксально-протестантскую историческую школу Неандера, которая представляет глубоко-

знаменательное явление XIX века. Господство историков-рационалистов составляет собой такой исторический момент, который условливал собою появление в последующее затем время новых задач в церковной истории, лучшей обработки её и более глубокого понимания христианства и его значения во всемирной истории

IV. Август Неандер

Август Неандер († 1850 г.) Возбуждение религиозных интересов и религиозного духа в Германии (нач. XIX в.) – Август Неандер. – Биографические сведения о нем. – Заслуги его для церковно-исторической науки. – «Общая история христианской религии и церкви» Неандера. – Общие замечания о достоинствах труда. – Характеристика и разбор его: церковно-исторические научные вопросы, решаемые здесь. I. Отношение христианства, как элемента сверхъестественного, к человечеству, как элементу естественному; – взаимодействие элементов; – назидательный характер истории Неандера. – Замечания об этой стороне Неандерова труда. – II. Отношение христианства, как абсолютной истины и совершенства, к изменчивости и многообразию явлений человеческой природы; формы христианской исторической жизни, служащие и не служащие к выражению христианства; – их историческое значение. – Примеры. – Суждение о теории. – Индивидуализм исторических изображений у Неандера и недостатки этого индивидуализма. – III. Отношение христианства, как религии духа, к внешней церковности, выражаемой иерархией с её функциями – узаконениями касательно богослужения и вероучения. – Частное: а) мнение его о происхождении иерархии, отзывы его, б) об истории богослужения, и в) о регламентации догматов: суждение его о поместных и вселенских соборах. – Неудовлетворительное решение Неандером вопроса об отношении христианства и церкви в истории. – Школа Неандера. – Влияние его у нас в России.

Церковная историография XVIII века высказала себя со всеми достоинствами и недостатками в лице её важнейших представителей. В общем недостатки брали перевес над достоинствами, и церковная историография должна была для своих действительных успехов сделать новый шаг в своем развитии. Ни школа супранатурального прагматизма, ни школа

рационалистического прагматизма не могли приблизить церковную историю к её цели. Первая школа, хотя и крепко держалась христианства, как великого и сверхъестественного начала жизни человечества, однако же понимала христианство слишком неопределенно, понимала его как силу, действие которой вовсе не сознавалось в истории, по крайней мере историки этого направления не умели показать, в чем состоит значение христианства во всемирной истории; вторая школа совсем не имела призвания понять христианство, потому что она за христианство принимала свои собственные представления о христианстве, и большинство фактов церковной истории для неё оставались непонятными и даже были достойными глумления. Чтобы вывести церковную, историографию из этого довольно бесплодного круговращения, необходимо было прежде всего возбудить и оживить религиозные идеи в обществе, ибо, как известно, XVIII век был неблагоприятен для религии. Такие благоприятные условия для религии, а с нею и для историографии церковной, являются в конце XVIII и в особенности в начале XIX века. Главными благоприятными условиями, повлиявшими на оживление религиозного сознания были: частью естественная реакция со стороны религиозного духа против неверия предшествующего века, частью плодотворная деятельность многих замечательнейших философов, историков и богословов этого времени, таких глубочайших идеалистов, как романтик Шлегель, философы Шеллинг и Гегель, историк Гердер и богослов Шлейермахер. В особенности религиозное влияние Шлейермахера было замечательным событием времени. Рассматривая возбуждение религиозного сознания в начале XIX века, преимущественно в среде немецкого протестантизма, один историк с свойственным ему остроумием замечает: «блудный сын немецкого протестантизма мало-по-малу начал стыдиться тех желудей, которыми он так долго питал себя, с чувством покаяния ударил себя в грудь и решился возвратиться в отеческий дом древней, но в то же время вечно юной, веры церковной»⁴¹¹. Проще сказать, под влиянием указанных нами

условий произошло с началом XIX века возбуждение религиозных интересов в протестантской Германии.

Из этого оживления выродилась знаменитая в истории церковно-исторической науки школа Неандерова, получившая свое название от имени замечательнейшего церковного историка – Августа Неандера, прозванного «отцом новейшей церковной истории»⁴¹².

Позволим себе посвятить несколько слов описанию личности и жизни творца новой эпохи в историографии. – Неандер родился в 1789 году в Геттингене. Его родители и по национальности и по вере были евреи. Его первые годы прошли печально, потому что отец его мало заботился о семье. Если же, при всем том, Неандер имел возможность получить основательное образование, то этим он обязан одному из своих родственников (доктору медицины Штиглицу). Сначала Неандер имел намерение сделаться юристом. Но к счастью для церковно-исторической науки, судьба готовила ему другое поприще. В 1806 году он делается христианином⁴¹³. Обращению его к христианству в особенности способствовало изучение сочинений философа Платона, который сделался для него тем же, чем он был для многих знаменитых христианских ученых древней церкви – приготовительною школою для новой религии. Но его первоначальное христианство не было чистым лучом истины. Первоначальные представления его о христианстве были перемесью идей Бема и Шлейермахера. Первое время по обращении в христианство Неандер не покидает мысли избрать юридическую карьеру, но вскоре изменяет свое намерение и посвящает себя изучению теологии и философии. Теологию Неандер изучает частью в Галльском университете под руководством Шлейермахера, который положил семена своего богословствования в душу Неандера, что ясно отразилось на церковной истории его, частью наш историк изучал теологию в университете Геттингенском, где на него имел особенно заметное влияние известный уже вам Планк. Планк не только пробудил в нем мысль посвятить себя профессуре по предмету теологии, но и возбудил его к занятию некоторыми церковно-историческими монографиями, в которых так отличался он

позднее. Чем более Неандер углублялся в изучение теологии и церковной истории, и чем больше знакомился с кружком серьезных и беспристрастных богословов, тем больше он приходил к мысли, что понимание христианства Шлейермахером, который был для Неандера дотоле идеалом, небезупречно, – так как Шлейермахер был пантеист, не верил в чудеса евангельской истории, не признавал подлинности многих книг новозаветных, вообще мало верил в богодуховность и богооткровенность библии, под Божеством Христа понимал в высшей степени развитое в Нем богосознание и пр., – а вместе с тем молодой Неандер созрел для намерения изучить христианскую истину самобытно в христианских источниках и истории. Как скоро Неандер приходит к этой мысли, он отлагает в сторону Шлейермахера, Шеллинга и подобных, и их место занимают Новый завет и отцы церкви. С этого времени он окончательно решился посвятить свою жизнь изучению церковной истории. В 1812 году мы уже встречаем Неандера в качестве профессора теологии в Гейдельбергском университете, в этом же году он издает свою первую церковно-историческую монографию: «император Юлиан и его время», которая показала – какого талантливого историка приобретает себе богословская наука. Недолго остается Неандер в Гейдельберге. Шлейермахер и другие богословы Берлинского университета побудили его перейти в университет столичный. В этом университете Неандер остается профессором во всю остальную жизнь, начиная от 1813 до 1850 года, до времени его смерти⁴¹⁴. – Редко можно найти учёного, который оставил бы после себя такое богатое наследство ученых трудов, какое осталось после Неандера. Неандер написал очень большое количество церковно-исторических монографий. Между ними видное место, кроме сочинения об императоре Юлиане, занимают: «Генетическое развитие важнейших гностических систем» (1818 г.), «Св. Златоуст и церковь его времени» (1822), «Достопримечательности из истории христианства» (1822), «Антигностик, дух Тертуллиана и введение в его сочинения» (1825), и пр. Но все эти разнородные и замечательные сочинения его были лишь подготовительными ступенями к его

знаменитому труду: Общая История христианской религии и церкви (Allgemeine Geschichte d. christlichen Religion und Kirche). Первый том этого труда явился в 1825 году, а последний, доводящий историю церкви до папы Бонифация VIII, в 1845 году. Всего 5 томов в 10 отделах (Abtheilungen). После его смерти издана еще часть его истории до собора Базельского (в позднейших изданиях счет томов изменен). Как бы введением в церковную историю Неандера служат его сочинения: «Жизнь Иисуса» (1837) и «История насаждения и управления христианской церкви чрез Апостолов» (1832).

Неандер с своими церковно-историческими трудами составляет эпоху в развитии науки церковно-исторической. Важнейшая заслуга его для науки заключается в следующем.

Прежде всего Неандер первый возвысился до истинно научной объективности. До него даже лучшие историки были настолько субъективны, что нередко вовсе искажали истину в угоду своим тенденциям. Неандер же самым делом показал приложение к церковно-исторической науке того историографического приема, при котором субъективное отношение историка становится в гармоническую связь с фактической исторической истиной. Он показал истинное значение объективной исторической, правды в деле историографии церковной, что так мало понималось его предшественниками. Ибо прежние историки, с целью проникать в сокровеннейшие планы индивидуумов, являвшихся на сцене исторической, изучали церковно-исторические документы лишь поскольку они давали материал для психических наблюдений, другие же стороны источников оставались в пренебрежении. Вместо беспристрастного рассмотрения явлений, вместо верности в понимании фактов, прежняя историография отличалась гордым презрением ко всему, что не соответствовало личным взглядам историка. Напротив Неандер в своих сочинениях показывает образец истинно-объективного исторического метода, в силу которого историк должен судить о фактах не по своему личному вкусу и прихоти, а по чувству той справедливости, на какую указывает изучение источников.

Далее, – Неандер дал новое направление церковно-историческому прагматизму. Этот прагматизм понимался прежними историками односторонне. Ни прагматики супранатуралисты, ни прагматики рационалисты не создали истиннонаучного метода. Их прагматизм не соответствовал задаче историка христианства. В самом деле, историки рационалисты, принимая христианство за естественное, чисточеловеческое явление, в истории христианства и церкви видели развитие обыкновенного исторического процесса в человечестве: человечество жило в религиозной сфере по своим естественным началам и стремлениям. С другой стороны, историки супранатуралисты хотя признавали божественность христианства, признавали его откровенный характер, но совсем не указывали, какое действительное значение имело христианство в истории человечества: как и в чем выражалось его творческое и воспитательное значение в истории. Нужно было, в виду направления этих двух классов историков, указать, в чем состояло и как выражалось действие элемента сверхъестественного, христианства, как могучей силы, вошедшей в жизнь человеческую, или, что тоже, придать жизненный характер принципу супранатуралистов, и указать так же, в чем и как выражалась деятельность самого человека в процессе истории христианства: что сам человек был деятелем в истории церковной, это раскрывали, и очень широко, рационалисты историки, но в полной-ли мере человек был деятелем в этой истории – оставалось вопросом, на который рационалисты, при их точке зрения, ответа правильного дать не могли. Прагматизм обеих прежних школ был очень не высокого качества. Он не знал других сил, движущих историю, кроме личных сил отдельных индивидуумов. Поэтому, прагматизм этот с удивительною скрупулёзностью изучал мысли и волю исторических индивидуумов, их планы и намерения, будь то добрые или злые, и эти особенности индивидуумов считал исключительными мотивами всех явлений и изменений в области церковной истории. О какой-либо высшей причинности, господствующей над индивидуумами и знать не хотели, а если некоторые из них (супранатуралисты) и допускали такую

причинность в смысле провидения или божественного плана, то все же эта причинность являлась безжизненной силой, движущейся в бесконечной дали от мира человеческого⁴¹⁵. Отрешиться от этого прагматизма со всеми его крайностями и было истинною задачею Неандера. Неандер всегда ищет причины явлений в человеке и его свойствах, но с этим он всегда твердо помнил о том принципе исторического развития, каким есть само христианство. Само христианство, как определенная и могучая сила, прившедшая в мир человеческий, всегда у него является движущей силой в истории, и при всем том эта сила у него никогда не переходит в насилие над человеком и человечеством. Словом, в своем – прагматизме Неандер качественно обновляет супранатуралистический и рационалистический принципы прежних историков и объединяет их к выгоде для своей задачи.

Наконец, Неандер возвратил церковной истории уважение, которого она несправедливо лишена была. Известно, что вместо раскрытия полноты влияния христианства на человечество, церковная история под пером многих и притом замечательнейших историков превратилась в галерею картин человеческой глупости, если не зла, над которыми оставалось только смеяться и которые надлежало лишь порицать. Образцы подобного отношения к историческим личностям мы уже показали в лице историков прагматико-рационалистической школы. С своей стороны Неандер никогда не молчит о темных сторонах в истории церкви, но он умеет дать им настоящее место, не впадая в утрировку. Он сгруппировал все светлое в истории в такие яркие картины, что история церковная стала не смешною, но глубоко-знаменательною. В одном из своих трудов Неандер прямо дает понять, отчего происходят такие явления в церковной историографии, что церковь представлялась чуть не скопищем зла и нравственного безобразия, какою она была у прагматиков-рационалистов. Признавая, что рядом с светлыми сторонами истории церкви подчас в ней попадаются и темные стороны, Неандер замечает: «кто совне рассматривает эти темные явления (т.е. без всякого сочувствия христианству), и уже самым своим мировоззрением становится в

противоположность к христианству, тот легко может случайное в процессе исторического развития смешать с существенным и в таком виде (т.е. не верном) понимать и самое христианство. Это замечание, говорит он, применяется ко всем, кого уже в первые столетия видим враждебно нападающими Neander на христианство»⁴¹⁶.

После этих общих замечаний о месте, какое занимает Неандер в ряду других церковных историков, обратимся к рассмотрению его обширного и талантливой труда, озаглавленного: «Общая История христианской религии и церкви». Кроме этого капитального сочинения, Неандер написал, как мы сказали, огромное количество отдельных монографий, напр., о Тертуллиане, Златоусте и пр., но мы не будем входить в разбор их достоинств, потому что это завлекло бы нас далеко; заметим лишь одно: его монографии столь высоко ценятся учеными, что ему усваивают имя отца (Schopfer) церковно-исторической монографической литературы⁴¹⁷.

По глубокой и самостоятельной учености история Неандера есть труд единственный в своем роде. По отзыву почитателя Неандерова Ульмана, имя учёного есть собственное имя Неандера. Что в особенности характеризует Неандера, как истинно учёного, – это тот признак, что он говорит в своей истории всегда и исключительно на основании первоисточников, тщательно им перечитанных. По счастливому выражению того же Ульмана, Неандер в своих исторических работах предлагает своему читателю не воду, заимствованную из отводных каналов (т.е. ничего он не берет из вторых рук), а потому часто перемешанную с чуждыми ей элементами, мутную, но чистое питье, непосредственно зачерпнутое из источника. Этим характером первоначальности и свежести запечатлено все, что выходило из рук Неандера, и было естественным следствием богатого и совершенно самостоятельного изучения подлинных исторических материалов, которому он предавался с неустанным прилежанием. Неандер с таким тщанием изучил неточных писателей, именно отцов церкви и средневековых писателей, как этого еще не бывало, –⁴¹⁸ что имело громадное

влияние на новейшую обработку церковной истории. Из этих церковных писателей, которых он исследовал с открытым чувством для восприятия истины, он весьма много нового извлек на свет Божий, поэтому его труд со стороны изучения источников неоценим. Неандер до такой степени изучил дух и характер отеческой письменности, – это важнейшее пособие для изучения истории – до такой степени проникся отеческими идеями, что один богослов в надгробной речи Неандеру называет его «младшим из отцов церкви»⁴¹⁹. Другой ценитель Неандера, принимая во внимание широту изучения им источников всех веков, говорит (это – Клинг), что Неандер «в истории повсюду, как бы у себя дома»⁴²⁰. Другая черта, отличающая Неандера как истинного учёного – это беспристрастие. Он не рассматривает христианство в его истории с какой-нибудь узкой, заранее намеченной точки зрения. Он с равным старанием изучает и оповещает и о светлых и о темных сторонах церковной истории. Несмотря на то, что по его воззрению история должна служить цели назидания, он далек был от того, чтобы все, не служащее непосредственно этой цели, выбросить за борт, как лишний балласт; он далек был также от того, чтобы в худо понятых интересах христианства – исказить, наполнить историю ложью, некрасивое прикрашивать, чуждое святости выставить святым, скрывать темные стороны христианской жизни, нет, при всей любви к христианству он старается возможно правильно представлять все формы явления. В подобном беспристрастии Неандеровы критики видят великую заслугу его истории⁴²¹. – Другие достоинства церковной истории Неандера, согласно с его критиками, можно изобразить в следующих словах. «По формальному совершенству, проницательности, красоте и изяществу слога, так же, как и по логическому остроумию, иные еще могут быть поставлены рядом с Неандером и даже превосходить его. Но ничего подобного Неандеру нельзя найти, когда дело касается повсюду просвечивающей у него правдивости, исторического прямодушия и непредвзятости, критического благоразумия и осторожности. Он все постигает, всюду проникает до глубочайших основ, верно оценивает и отделяет истинное и

правое от прилипающего к нему ложного, неистинного и превратного»⁴²². К этому еще нужно прибавить, что в Неандере ученый и христианин оставались в таком гармоническом сочетании, в каком редко можно встретить это. Прекрасно охарактеризовал Неандера один, выше уже цитированный нами, критик его, когда сказал о нем: «взаимопроникновение христианского элемента и научного элемента у Неандера настолько сильно, настолько истинно, настолько представляет собою явление единственное, что мы должны сказать: Неандер был христианин, потому что он был ученым, он был ученым, потому что был христианин. Он также мало думал оказать услугу христианству чрез не научность, как и науке чрез отрицание, христианства⁴²³. Вследствие этих-то своих бессмертных достоинств труд Неандера можно по всей справедливости вместе с Ульманом назвать вечно юным ⁴²⁴, т.е. нестареющим, всегда дорогим.

История Неандера обнимает эпоху от времен первых гонений на христиан до собора Базельского, или кануна реформации, следовательно есть история древней церкви по преимуществу.

Неандер, приступая к созданию своей истории, не делает никаких предварительных замечаний о том, что он понимает под церковной историей, – какой её предмет, задача, метод; читателю самому предоставляется составить себе понятие об этом на основании самой его истории. Какие же спрашивается основные начала церковной истории Неандера? Церковная история Неандера задается разрешить следующие три вопроса, представляющиеся уму серьезного историка: 1) в каком отношении христианство, как элемент сверхъестественный, стоит к человечеству вообще, как элементу естественному; 2) в каком отношении христианство, как абсолютная истина и абсолютное совершенство, стоит в истории к конечной природе человека с её переменчивостью и неустойчивостью в истине и добре, и если эти элементы не стоят разобщенно, то в чем и как примиряются они в истории? 3) в каком отношении христианство, взятое само по себе, как религия духа, как чисто нравственное освящение и духовная жизнь, стоит к

христианству историческому, как совокупности всех церковных форм, – христианство, как религия духа, к христианству в его внешней церковности?

Эти вопросы, весьма важные в деле историографии, Неандер разрешает впрочем, не теоретически, не в виде общих рассуждений, на какие он был вообще скуп, а самым делом, в раскрытии всего богатства церковно-исторического содержания.

I. Итак, в каком отношении христианство, как элемент сверхъестественный, стоит к человечеству, как элементу естественному? Так как такое или другое решение этого вопроса зависит от такого или другого взгляда на самое христианство, то Неандер, только установив определенный взгляд на христианство, приходит к разрешению данного вопроса. «Христианство мы считаем, говорит Неандер, не силою породившейся из сокровеннейших глубин самой человеческой природы, но силою происшедшею от неба, которая в своем существе, как и в своем происхождении возвышена над всем, что может создать человеческая природа своими собственными средствами; эта сила должна доставить человеческой природе новую жизнь, должна преобразовать ее по своим внутренним основаниям». В этом признании, которое Неандер высказывает в начале своей истории, лежит корень всего его церковно-исторического мировоззрения. Христианство для него реальное жизненное начало, а не просто учение, и притом начало не какое-нибудь человеческое, но это свыше нисшедшая жизнь, жизнь божественная, входящая в жизнь человеческую, чтобы преобразовать ее. И вот история церкви для Неандера становится историей такого процесса, в котором жизнь божественная приходит в соприкосновение и сопроникновение с жизнью человеческою. Для уяснения этой истины Неандер пользуется евангельскою притчей о закваске. «История научает нас, говорит он, признавать, что как ни мало брошено закваски в массу человечества, но она постепенно сквасила эту массу»⁴²⁵. «Как небольшое количество закваски, брошенное в большую массу муки, производит в ней процесс брожения, и, действуя чрез свою внутреннюю силу на массу, делает подобным себе все смешение, так и христианство как

небесный фермент (закваска), чрез силу божественной жизни (привходящей в человечество) вызывает процесс брожения в человеческой природе, – этот процесс начинается во внутренней глубине природы человеческой, простирает свои действия как на мысль, так и на внешнюю жизнь, чтобы все самоуподобить, все преобразовать, перестроить»⁴²⁶. Таково, по Неандеру, действие элемента сверхъестественного на человечество, но и человечество, будучи элементом низшим, второстепенным, не остается при этом процессе в положении мертвенной пассивности. Неандер говорит: «хотя христианство вступает в человечество, как высший преобразовательный принцип, но оно, христианство, не чрез чудо только совершает свое дело, а следует тем же законам развития, как и все остальное». Самое это вступление божественного элемента в человечество потому и возможно, по Неандеру, что человеческая природа по своему созданию способна к принятию этого высшего принципа, приемлема в отношении к христианству. «Хотя христианство, по словам Неандера, может быть понимаемо только как нечто возвышенное над природою и разумом, как то, что сообщается из высшего источника, однако же оно стоит с существом и ходом развития человеческой природы в необходимой связи, без этой связи оно не могло бы и выполнить своего назначения поставить человеческую природу на высшую степень, без этой связи оно вообще не могло бы действовать на природу человеческую»⁴²⁷.

Таким возвышенным пониманием христианства в его отношении к человечеству, как скоро это понимание действительно проходит чрез всю историю, обуславливается особенный характер Неандеровой истории – это назидательность. Не та сентиментальная назидательность, которая читает нравственные сентенции, а та, которая проистекает у Неандера от точного осуществления его задачи – представить христианство в его реформирующем значении для человечества. Для Неандера история церкви есть сознание церкви о своей собственной жизни, как осуществление идеала христианства в явлении, и потому она должна быть назидательна. Сам Неандер говорит: «представить историю

церкви, как доказательство божественной силы христианства, представить как школу христианского наставления, как раздающийся чрез все века голос назидания, научения и предостережения для всех желающих слушать, – это было с самых ранних лет главной целью и моей жизни и моих научных занятий»⁴²⁸. Сделаем немногие замечания касательно этой первой, изложенной нами, стороны церковной истории Неандера. Прежде всего его воззрения на отношение супранатурального, божественного, и естественного человеческого элемента, слишком реальны и материальны, и потому мало удобны для истории. По его воззрению приточная закваска есть христианство или божественная жизнь, а приточная мука есть человечество в его истории, приточный процесс брожения (кваса) есть указание на тот процесс, как происходит проникновение человечества божественным элементом. Нам кажется, что историк, подобным образом истолковывая евангельскую притчу, забывает основное герменевтическое правило, именно, что хотя притчи служат к возможно наглядному пониманию известной истины, но толкователь никогда не должен усиливаться отыскивать полного соответствия между притчею и тем, что объясняется ею. В таком виде, как понимает историк евангельскую притчу, ее очень трудно приложить к истории христианства. Этих затруднений не мог избежать и сам Неандер. В самом деле, его представления о христианстве, как о божественной жизни, влитой в жизнь человеческую, отличаются такой материализацией, что историк будет в затруднении указать – в чем и на чем, в ком и на ком следует наблюдать жизнедеятельность этого божественного элемента в истории человечества. Говорим: сам Неандер не мог преодолеть этого затруднения в своей истории. Возвещать о светлых явлениях, о светлых личностях в истории еще не значит говорить о божественной жизни, заквашивающей человечество, да и фактов светлых в истории, по изображению самого же Неандера, немного: жизнь божественная в истории человечества не столько открывается, сколько скрывается. Значит, определение христианства для историка должно быть проще и яснее. Притом определение Неандером отношения

христианства, как божественной жизни, изливающейся в жизнь человеческую, требовало совсем другого раскрытия истории, чем какое находим у него самого. Если христианство, по Неандеру, подобно новой плодотворной атмосфере снизошло на человечество, если оно есть внешний фактор, назначенный непосредственно и неотразимо действовать на человечество (как это происходит с закваской в мучной массе), то действие этого фактора должно постоянно проявляться в свойственных ему сверхъестественных обнаружениях. Не так у Неандера. Христианство, будучи божественною жизнью, привходящею в человечество, уже мало, слишком слабо проявляет себя в свойственных ему сверхъестественных обнаружениях в века послеапостольские, – во втором и третьем веке, – а в позднейшие века веяние этой жизни ни в чем уже незаметно в истории человечества, по Неандеру. Правда, Неандер, чтобы скрасить подобную непоследовательность, допускает такое объяснение: сначала христианство, как принцип супранатуральный, стояло в качестве противоположности к элементу естественному, человечеству, и потому заявляло себя чудесами (век апостольский), потом христианство начало приходить мало-помалу в гармонию с человечеством, а потому стало обнаруживать себя в фактах, свойственных самой человеческой жизни, отсюда чудес стало меньше (век послеапостольский), наконец, когда человечество сопрониклось христианством, чудес не стало (IV и позднейшие века). Но это ведь теория, которая так и останется теорией. Эта теория тем менее убедительна, что с наибольшим проникновением христианства в человечество совпадает по самому же Неандеру упадок и извращение церкви, – IV-й и позднейшие века. Отсюда видно, что история церкви Неандера не есть удовлетворительное приложение идей его об отношении элемента сверхъестественного и естественного к истории христианской. Что касается до стремления Неандера быть назидательным в своей истории, то, отдавая дань уважения намерению историка, мы, однако же, должны заметить, что оно имело и свое невыгодное влияние на характер его истории. Что действительно назвать назидательным – вопрос субъективный.

Вследствие этого, подчиняясь своему личному вкусу, он подробно излагает такие исторические явления, которые сами по себе слишком незначительны в ряду других явлений и которые едва ли заслуживали места в общей церковной истории. С этим вместе соединялся другой недостаток: когда факт представлял назидательность, историк относится к нему не так критически как бы следовало; не придавая значения видениям и чудесам при других случаях, он готов верить им, если лица, которым приписываются подобные вещи, были по душе Неандеру, как образцы добродетели и благочестия. Масштаб, при помощи которого должно происходить определение внутренней истинности явления, выпадает из рук историка...

II. Теперь войдем в рассмотрение того, как разрешается Неандером другой серьезный с научной церковно-исторической точки зрения вопрос, именно: в каком отношении христианство, как абсолютная истина, абсолютное совершенство, стоит в конечной природе человека с её переменчивостью и неустойчивостью в истине и добре. Если они не исключают себя взаимно, то в чем и как примиряются они в истории? С этим мы приходим к рассмотрению самых существенных сторон Неандеровой истории. Отношение это понимает Неандер несколько мистично но, тем не менее, не в ущерб ни для характера христианства, ни для достоинства человечества. Божественная жизнь, по суждению Неандера, во Христе выразилась и представилась самым совершенным образом. «В Нем, как первообразе, как втором Адаме, христианство явилось во всей своей полноте, поэтому явилось возвышенным над всеми противоположностями. Но что во Христе было единым, всецелым, то в дальнейшем развитии, какое вышло отсюда для человечества, должно было индивидуализироваться, получить частные формы, видовые отличия». Единая божественная жизнь должна была видоизменяться, выражаться многообразно, входя в разнообразие человеческой жизни. Христианство не должно было уничтожать естественных свойств индивидуумов, а просветить, очистить, возвысить их, отсюда должны были возникнуть такие или другие формы жизни христианской, и

каждая должна была отобразить в свойственном ей роде всецелую жизнь Христа или вообще божественную жизнь. Но ни в какой форме христианской жизни божественная жизнь Христа не представлялась во всей целостности и полноте; каждая форма выражала какую-нибудь одну сторону христианства, так что одна форма пополняла другую и в свою очередь нуждалась в другой для своей полноты. И только во всей совокупности явлений, в течение всей истории, всецелый и полный Христос или Его божественная жизнь приходит к своему выражению. Таково по воззрению Неандера, отношение абсолютно совершенного христианства к изменчивости и многообразию человеческой жизни – в лучших и наиболее ясно выражающих собою христианство направлениях в истории. Но не все направления были именно таковы, были направления и не здоровые, патологические; были такие формы в истории христианства, в которых человеческое брало перевес над божественным и которые вместо того, чтобы служить пополнением других форм христианства, развивались до противоположности в отношении этих последних, исключая себя взаимно. Однако же Неандер не допускает, чтобы эти противоположности развивались в бесконечность; они по Неандеру, на известной точке своего развития, должны снова войти в круг здоровых явлений и с своей стороны восполнить общую совокупность целого христианского исторического развития. Неандер в своей истории и вызывает пред читателем эти разнообразные формы христианской мысли и жизни, эти противоположности направлений. И вот пред нами как противоположности: внешнее и внутреннее благочестие, привязанность к миру и борьба с ним, рационалистическое и супранатуралистическое направление, спекулятивное и практическое богословствование и пр. Все эти явления, отклоняясь одно от другого, затем снова встречаются; враждуя одно с другим, затем снова сближаются. Когда явления встречаются и объединяются, тогда общецерковное развитие делает шаг вперед. Явления как бы для того и расходятся, чтобы всестороннее обнять истину. Эта враждебность явлений и

объединение их, борьба их и взаимное примирение и есть движущий принцип Неандеровой истории⁴²⁹.

Спешим пояснить эту Неандерову теорию более наглядным образом – примерами из самой его истории. Христианство, единое в главе его – Христе, уже распадается на четыре формы в лице апостолов. Или, говоря языком Неандера, единая божественная жизнь Христа индивидуализируется в апостолах сообразно с их личными особенностями. Вот как Неандер говорит об этом:

«Этот закон, – который мы только что указали, – находит себе применение в тех, кто между Христом и последующим развитием церкви образуют из себя посредствующих членов, в этих органах и носителях Его духа для всех последующих веков, – именно в апостолах. Уже здесь понимание и представление божественной истины, при всем её единстве, выражается в четырех главных направлениях, как это ясно становится, если мы сравним между собою, говорит Неандер, Иакова и Петра, Павла и Иоанна. Дух Христов, нисколько не стесняя индивидуальных особенностей в апостолах, а напротив одушевляя оные своим дыханием, в тоже время еще слишком мощно обнаруживал свою силу касательно этих особенностей и потому различия в апостолах не могли развиваться до исключаящих себя противоположностей одно к другому. Различие в этом случае было подчинено высшему единству»⁴³⁰. В дальнейшей истории христианства те или другие свойства человеческой природы склоняли одних христиан более к этому из указанных апостольских направлений, других к другим.

В свою очередь христиане понимали эти направления то так, то иначе. И вообще, чем больший круг последователей приобретало христианство, чем различны они были, тем больше видоизменялся и образ понимания и усвоения христианства. Одни из этих форм считает Неандер здоровыми, стоящими в связи с первоначальным христианством, другие – не здоровыми, патологическими, идущими в сторону от христианской истины. К не здоровым, болезненным явлениям в первоначальной христианской истории Неандер относит Евионитов, Гностиков, Манихеев, потому что в них человеческое, в особенности

наследованное от древней культуры, затемняло и помрачало светлые лучи христианской истины, жизнь божественная не господствовала над жизнью человеческой⁴³¹. Одновременно с указанными болезненными формами христианства в остальном обществе христианском развивались направления и формы, одни с другими несогласные, но все же здоровые. Такими здоровыми формами христианства были: неодинаковые направления в церкви, борющейся с гностицизмом. Именно одни из членов церкви совершенно не признавали никакой истины в гностицизме, прерывали с ним всякие связи, другие, напротив, не отказывали в существовании истины и в самом гностицизме, находили здесь стремления, которые заслуживали удовлетворения. В связи с этим, одни находили, что христианство есть религия супранатуральная и потому она не может терпеть никакого потворства притязаниям разума, другие, напротив, утверждали, что в христианстве сверхъестественное и человеческое – разумное – должны приходить в гармонию. Здесь лежало зерно неодинакового богословствования церкви Римской и церкви Александрийской. Неандер указывает и другие здоровые формы христианской жизни, которые, оставаясь здоровыми, в тоже время различались одна от другой. Так греческая народность, легко подвижная, одаренная богатыми духовными силами, живая и стремительная дала основание церкви восточной с её разнообразием богословских направлений; напротив римская народность, не столь живая и подвижная, любившая порядок и дисциплину, любившая держаться традиций, наложила свой характер на церковь римскую, придав ей свои качества. Частнее: христианское богословие первохристианской церкви было одного характера в Александрии, другого в малой Азии, еще другого в Риме и отличного от всех них в Карфагене. Во всем этом высказались индивидуальные свойства местностей и народов и различных исторических условий, среди которых насаждалось христианство. Вообще человеческие формы условливали исторический характер христианства. Несмотря на различие видов христианства, определявшихся указанными условиями, все это были виды, по Неандеру, чисто христианские⁴³². Между

этими разнообразными видами христианства возникали противоборство, несогласия, споры, но они вели только к тому, что историческое христианство вступало в новый момент своего развития. Так, по Неандеру, борьба с гностицизмом привела христиан к более ясному, сознательному пониманию как всего круга христианских истин, так в особенности отдельных сторон в христианском учении⁴³³. Борьба с монтанизмом привела церковь к великой истине, что ожидания монтанистов будто Дух св. непременно будет проявлять себя и в последующей церкви, как в век апостольский, в чрезвычайных дарах, пророчествах, излишних, так как Дух св. теперь действует своим оживляющим влиянием на всю совокупность человеческой жизни в её натуральном течении⁴³⁴. Столкновение Александрийской богословской школы с противоположными ей школами имело в результате то, что вся церковь признала значение спекулятивного, умосозерцательного элемента в христианском богословии⁴³⁵.

Изложив теорию Неандера о том, как христианство, переходя в человечество, индивидуализируется, принимает разнообразные формы, и пояснив эту теорию наглядными примерами, мы должны произнести свое суждение о таком методе построения истории. Воззрение Неандера, высказывающееся в данном случае, величественно и симпатично. Историк, рассматривая историю с такой точки зрения, имеет возможность излагать все явления христианской жизни с равным интересом, равным вниманием, все они дороги ему. Этим обуславливается, так сказать, любвеобильность историка ко всем фактам исторической жизни. История приобретает характер разнообразия, постоянного движения, полной жизни. Можно только пожалеть, что наш историк прикладывает свой метод к делу не с такою последовательностью, решительностью и повсюдностью, как бы это было желательно. Но этому мешала историческая объективность Неандера, он боялся, как бы, подгоняя исторические факты под мерку своей теории, не стереть действительного облика церковно-исторических явлений. Вообще нужно сказать, что указанный метод Неандера весьма

плодотворен для истории. При такой широте воззрений, при такой любвеобильности понимания исторического движения, как это находим у Неандера, одна великая опасность грозит ему: как бы не перемешать исторические формы, хорошо выражающие христианство, с формами, искажающими оное. Далекий от Арнольдова пристрастия к ересям, Неандер, правда, старается положить разграничительную черту, отделяющую ересь от истинного выражения истинно-христианской жизни в истории; Неандер говорит: «если в историческом ходе развития сила духа Христова не господствует более над человеческим элементом, а напротив человеческое конечное получает господствующее значение, то возникают взаимно исключаящие себя односторонности, пренебрегающие той или другой стороной божественной истины»⁴³⁶. В этой-то односторонности и заключается по нему сущность ереси. Но как трудно в таком случае отделить ересь от истинного учения, когда, по Неандеру, каждая индивидуальная особенность и лица, и местности, и национальности должна была налагать такой или другой, более или менее, человеческий оттенок на самое воспринятое христианство? И мы действительно видим, что Неандер более на словах, чем на деле, разграничивает ересь от церковного учения. На это особенно хорошо указывает следующее сознание самого Неандера. Сопоставляя ересь и церковное понимание христианства, об их различии он замечает: «в ересях единство христианства распадается на многие, взаимно исключаящие друг друга, противоположности, развитие же церковной теологии отличается (от подобных крайностей) только тем, что здесь единство христианского сознания выражается с большею силою, и потому дело не доходит до резко исключаящих одна другую противоположностей, но также и здесь, замечает он, положенное в основе единство не может оставаться без появления противоположностей, но только они подчиненного характера»⁴³⁷. Следовательно, по Неандеру, выходит, что всякое богословское направление относительно истинно и относительно неистинно. И ересь и церковное учение – относительно истинны и относительно неистинны. Не будет

абсурдом с точки зрения Неандера сказать, что по нему церковное учение есть ничто иное как ересь, только не развившаяся до своих крайностей, а ересь есть также, более или менее недоразвившееся, правильное учение. Смешение ереси и церковного учения очевидно. После этого несколько неудивительно, если в истории Неандера монтанизм представляется такою же законною формою выражения христианства, как и учение прочей церкви, полемизировавшей против монтанизма; если монархиане решительно становятся на одну доску пред судом истории вместе с борцами против этого направления, вышедшими из Александрийской школы, – Оригеном, и пр. Главное, от чего зависела эта особенность истории Неандера, состоит в том, что он, с своей точки зрения, не допускал, чтобы какая-либо определенная форма учения христианского имела право в истории выставить себя как истинную в противоположность другим – неистинным. Словом, он не допускает мысли о бытии в каждое данное время господствующей церкви, господствующей во имя присущей ей истины.

Спускаясь в своей истории от обозрения направлений в христианстве, как главных носителей божественной жизни Христа, к более второстепенным, дробным проявлениям и органам этой божественной жизни – отдельным христианским личностям, индивидуумам, Неандер с большим вниманием останавливается на этом, в высшей степени подвижном, элементе человечества, однако же выражающем собою, так или иначе, по нему, полноту Христа. Его уважение пред индивидуальною христианскою жизнью, его внимательность к личностям церковной истории, его способность понять и описать их принадлежат к отличительным чертам его, как историка. Неандер имеет в такой мере, в какой не имеет никакой другой историк не только уважение, но даже благоговение пред христианскими индивидуальностями: индивидуальность для него нечто священное. И это уважение опирается у него на глубоком основании, он благоговеет пред ними, как пред носителями и органами христианской жизни. Отсюда они становятся одним из важнейших предметов его истории. С

великою преданностью делу историка, с великою заботливостью он стремится постигать образы христианской индивидуальной жизни и найденную им драгоценность извлекает на свет во всем её блеске и целостности. Из этой преданности делу проистекает у Неандера способность влагать жизнь в исторические индивидуумы, находить и открывать христианскую жизнь под каждой покрывшей, в каждой форме, по-видимому даже чуждой требуемого содержания. Цель изображения индивидуальностей, как носителей христианской жизни, в отношении к задаче церковно-исторической – прекрасна⁴³⁸. По Неандеру, христианство должно постепенно проникнуть все человечество, преобразуя его, и в этом процессе реформирования каждому времени и национальности предуказана свойственная их характеру известная миссия. Но на чем другом наблюдать это преспеяние христианства, как не на отдельных, более выдающихся личностях, служащих средоточными пунктами и как бы маячными огнями для жизни остальных? Неандер именно хочет показать, как в лице индивидуумов созревало для христианской жизни целое общество, сложенное из таких единиц⁴³⁹. Но, к сожалению, в своем стремлении характеризовать общее чрез индивидуальное, целое чрез частное, Неандер заходит слишком далеко. У него в истории индивидуальное слишком перевешивает общее. Общество христиан для него какой-то внешний агрегат индивидуумов, целое распадается на отдельные личности. Отсюда, в истории Неандера отдельное лицо получает преимущественное значение пред целым обществом, индивидуализированное пред коллективным. Вместо целой церкви мы имеем пред собою только совокупность отдельных, исполненных христианскою жизнью, индивидуумов⁴⁴⁰. С этим естественно соединяется, что биографический элемент получает в его истории исключительное место, история грозит распасться в ряд биографий. До какой степени любовь к биографическим очеркам увлекала Неандера, об этом можно судить хотя по следующему примеру: Неандеру нужно было описать окончательную судьбу оригенистов, и вот он, рассказывая об этом, вплетает в рассказ биографии: Епифания Кипрского, Иеронима и подробно

Златоуста, только потому, что так или иначе эти лица замешаны были в споры из за оригенистов. С указанным недостатком соединяется другой недостаток: при всей живости церковно-исторического движения в истории Неандера, при всем богатом разнообразии характеров, Неандеровой истории не достает однако же в собственном смысле идеи развития. Хотя индивидуумы и сменяются в течение истории, но главные черты, из которых слагается их историческое значение, в одном как и другом индивидууме остаются одни и те же; поэтому, несмотря на перемену мест и времен, пред нами является все один и тот же облик, все одни и те же элементы божественной жизни, только иначе комбинированные, и развития исторического – нет. Да и могло ли быть иначе, если возьмем во внимание следующее признание самого Неандера: «человеческая природа, оставаясь одною и тою же по своему существу, постоянно должна одинаковым образом относиться к христианству, её главные направления во зло, как и добре, одни и те же, хотя по различию времен и бывают различны формы, под которыми эти направления обнаруживаются»⁴⁴¹ Поэтому, если читатель и охотно следует за Неандером, когда он в истории вызывает тот или другой индивидуум и посвящает нас в жизнь их с её многообразием, однако же в конце концов остается чувство неудовлетворенности, потому что мысль не находит того, что указывало бы на действительное движение исторической жизни. Пред нами картинная галерея без конца, в которой мы видим образы всегда схожие одни с другими и в которой наконец впечатлительность нашего духовного зрения сильно притупляется⁴⁴². Если и происходит постоянное движение, смены явлений в истории Неандера, однако-же мы, по выражению Баура, не знаем – вперед или назад движется история, радоваться нам или печалиться⁴⁴³.

III. Нам остается еще рассмотреть: как Неандер разрешает третий и последний вопрос из указанных нами выше, с которыми необходимо встречается историк ищущий правильного решения церковно-исторических задач. Это именно вопрос об отношении христианства, как религии духа и жизни в духе, к христианству, развившемуся в определенные исторические

формы церковности, к христианству, поскольку во главе церкви стоит иерархический элемент с его влиянием на внешний христианский культ – богослужение – и регулирование догмы христианской. Наперед заметим, что разрешение этого вопроса так мало удачно у Неандера, что этот пункт можно назвать Ахиллесовой пятой Неандеровой истории. Неандер считает непримиримыми понятия: *христианство и церковь*, он признает то и другое за две различные, исключаящие друг друга, области. О том, что он разъединяет понятия – христианство и церковь, Неандер заявляет уже самым заглавием своей истории, когда надписывает свой труд: история христианской религии и – церкви. Для Неандера истинная церковь – это все христиане, а церковь с внешним авторитетом, церковь заправляющая христианским обществом и регулирующая и внешний культ и догму – есть явление ненормальное. Все христиане – церковь, все они священство и другой церкви и другого священства нет и быть не может – утверждает Неандер. Когда Моисей высказал желание, – развивает свою теорию Неандер, – чтобы дух Божий почивал на всех и все сделались пророками, то это было пророчеством о том, что осуществлено чрез Христа. Теперь уже нет особенного священства, особенного класса пророков, чрез которых совершалось бы развитие царства Божия и от которых зависело бы религиозное сознание общества. Так как Христос уничтожил то, что разделяло людей от Бога и так как Он вводит всех в общение с Богом, то с этим сглажена всякая разграничительная черта, полагавшая различие между людьми. Христос, пророк и первосвященник для всего рода человеческого, соделался концом всякого специального пророческого и священнического служения. Теперь нет уже ни духовных, ни мирян, но все, как христиане, стали людьми, одушевленными духом Божиим⁴⁴⁴. Отсюда происходит то, что Неандер рассматривает иерархический элемент церкви, как явление ненормальное, антипатично относится к богослужению, как учреждению внешнему насчет внутреннего служения Богу, а на регламентирование христианской догмы на соборах голосом пастырей церкви смотрит как на узурпацию прав, принадлежащих каждому

христианину, как священнику... В данном случае вполне можно согласиться с одним критиком Неандеровой истории (Ульгорн), который говорит: «история христианства Неандера написана, как комментарий к евангельской притче о закваске, каковая притча изображает внутреннее проникновение человечества божественною жизнью; но что касается другой притчи, служащей пополнением первой и представляющей возрастание царства Божия со внешней стороны, его рост и развитие, – как организма из-внутри ко вне, и именно с этой последней стороны по преимуществу, – разумею притчу Христову о зерне горчином, – то эта притча не находит для себя приложения в истории Неандера»⁴⁴⁵, что конечно несправедливо.

Теперь посмотрим, как судит Неандер об иерархическом элементе в истории и других сторонах церкви, тесно связанных с этим элементом.

Искажение понятия церкви, как всеобщего священства, по Неандеру, началось тотчас после времен апостольских и выразилось в различении епископов от пресвитеров, лиц духовных от мирян⁴⁴⁶. Образование священнической касты обуславливалось, по нему, двумя причинами, которые хотя обе не вытекают из духа христианства, однако же одна из них извинительнее, чем другая. Первая состояла в следующем: «за временами первоначального христианского одушевления, говорит он, за временами того излияния Духа, которое оставляло на заднем плане различие в степени умственного образования членов общества, следовали другие времена, в которые человеческое наиболее выдвинулось в ходе развития церкви. Различия в степени умственного образования и христианского ведения выступили более ярко, и потому случилось, что управление делами, касающимися христианского общества, стало поручаться старейшинам в церквах, наставление обществ через слово усвоено было тем, которые как учителя стали во главе. Такова по Неандеру, первая причина возникновения специального пресвитерства в христианстве, но к этой причине присоединяется еще решительно ненормальный фактор; в нем то, этом последнем факторе, и лежит истинная причина, почему общее

пресвитерство заменилось пресвитерством касты. «К тому, говорит Неандер, что вытекло из процесса исторического развития, превзошла еще идея, чуждая христианской точки зрения». Неандер говорит здесь о проникновении в сознание христианского общества воззрений отжившего иудаизма. «Человечество не могло, замечает он, удержаться на высоте чистой религии духа, иудейская точка зрения была еще близка для масс народных, перешедших из язычества; из стремления христианства к самобытности образовалось снова воззрение, родственное ветхозаветному мировоззрению, произошло обмирщение царства Божия, явилась новая дисциплина подзаконная»⁴⁴⁷. И вот явилось иудейское левитство в христианстве. Конечно, при таком понимании иерархического элемента Неандер не мог дать ему соответствующего места в своей истории. Антипатия к иерархическому элементу заставляет его сочувственнее, вопреки справедливости, относиться ко всем антииерархическим движениям, начиная с раскола карфагенского, произведенного Новатом, из каких бы причин этот раскол не возникал; он видит в подобных случаях проявление идей всеобщего священства в борьбе с специальным священством, идей, которые имели место, по нему, во времена апостольские.

Несправедливо относясь к иерархическому элементу в истории церкви, не придавая ему действительного исторического значения, Неандер так же относится и к тому, что тесно соединено с этим элементом – к культовой стороне христианского развития. Для него определенное богослужение такое же ненормальное явление, как и специальное священство. Он говорит: «то, в чем коренилось собственнейшее существо истинно-христианского культа, то, чем этот истинный культ отличался от всех других религиозных культов, – это было воззрение, которым первоначально определялась вся христианская жизнь, именно идеей общего христианского священства и с нею идеей богопочитания в духе и истине, богопочитания не соединенного ни с каким временем, ни с каким местом, ни ограниченного никаким родом определенных действий, но все в жизни одинаковым образом объемлющего».

Это собственнейшее существо христианского культа развивалось в обществах христиан из язычников, сначала в противоположность иудейству, а потом и язычеству⁴⁴⁸. Отсюда установление богослужебных времен, богослужебных действий и проч. Неандер рассматривает как отпадение от того духовного богослужения, с каким единственно, по нему, и должно было оставаться христианство. Узаконенное богослужение было, по Неандеру «ниспадением с той точки, на которой стоял христианин прежде, как слугитель религии лишь в духе, и на которой он, нося в себе еще две природы (благодатную и греховную), не мог удержаться; ниспадение в область чувственности с её немощами, т.е. внешнее богослужение, становилось тем необходимее, чем более проходил жар первохристианского одушевления». И здесь, как в учреждении иерархии, первая реакция против чистого духовного богослужения, по Неандеру, последовала со стороны того-же иудейства. «И в этом случае, говорит он, как и в отношении к идее всеобщего священства, партикуляризм иудейских воззрений затемняя истину, примешался к тому, что первоначально вытекало из чистого развития христианской жизни»⁴⁴⁹. Нечего говорить, что при таком воззрении на христианский культ, Неандер не мог и не хотел надлежащим образом ценить церковно-историческое значение этой формы христианского развития. Его исследования находили в этой стороне христианской жизни лишь пункт, на котором он давал полную свободу своим горьким сожалениям, о якобы растлении и искажении первоначального христианства в дальнейшей его истории. Кроме того, нужно сказать, что его воззрение о том, что иерархия и христианский культ слагались под влиянием иудейства, исторически узко: древние исторические формы никогда не повторяются в истории; если иудейство и влияло на образование иерархии и богослужения, то рядом с ним имели влияние и многие другие причины.

Не отдавая должного в историческом отношении ни иерархическому элементу церковной жизни, ни тесно соединенному с ним христианскому культу, который был, по Неандеру, таким же продуктом иудейского влияния, каким была

и сама иерархия, Неандер естественно не мог ценить надлежащим образом и церковного формулирования догмы, которое совершалось на соборах и которое выражало в осязательном виде степень и характер сознания христианской идеи в христианском обществе; такое формулирование догмы, а вместе и соборы уже по тому самому были неуютны ему, что они – дело клерикальное. С такой, неблагоприятной для исторического беспристрастия, точки зрения он рассматривает как поместные соборы II и III века, так и самые соборы вселенские. Говоря о первых, он хотя и не отрицает того значения их, какое имеют вообще всякие другие конгрессы, но в отношении к делу развития церкви он находит в них весьма много невыгодных сторон. Он видит в них фальшивое и вредное направление уже по тому одному, что на них епископы за то только, что они епископы, признавались органами, просвещенными от Св. Духа; он усматривает выражение самообольщения и духовной гордости со стороны епископов, когда они соборные решения объявляли, сопровождая их многозначительною фразой: «изволися Св. Духу и нам»⁴⁵⁰. Но, кроме этого, соборы поместные он рассматривает как препятствие для христианского развития церкви частью потому, что, устанавливая твердые законы, они тем самым останавливали прогрессивное течение дел в христианстве, частью потому, что епископы употребляли соборы, как средство для утверждения своей незаконной власти над церковью⁴⁵¹.

Еще резче и жестче его отзывы о соборах вселенских: он положительно отказывается видеть в них действительную силу церкви, он отрицает всякую авторитетность их в делах веры и церкви. Неандер так говорит: хотя и утверждают, что «собиравшимся во имя Христова епископам не может не доставать духа Христова, и что этот дух, как всемогущая истина, не может допускать лжи, но, замечает Неандер, этого-то предполагаемого условия, т. е., что епископы собирались во имя Христова, здесь, на этих соборах, часто не хватает. Об этих соборах, говорит он, часто можно сказать все, что угодно, а уже никак не то, что они собирались во имя Христова. Да и где ручательство за то, спрашивает он, чтобы те, которые лишены

были чувства, необходимого для восприятия голоса божественного – могли быть органами этого божественного голоса для остальной церкви?» Этого мало по Неандеру. «В духовных и святых вещах отдельное лицо вовсе не обязано подчиняться большинству, ибо дух отдельного лица чрез свою свободу, чрез чистоту своей воли, может в ходе христианского развития упреждать и целое множество, особенно если это множество соединено не духом истины, а духом своего времени. Отдельное лицо может становиться поборником христианской свободы, тогда как множество может быть пленено в рабство. Если отдельные лица, подчиняясь духу истины, могут, упреждая множество, приходить к надлежащей истине, то неужели они и при этом обязаны подчиняться господствующему духу неправды» – выражением которой, по Неандеру, бывали соборы? «Да если бы, замечает Неандер, чрез вселенский собор и говорил дух истины, то приговор оного может быть обязателен только для того, кто, руководясь собственным духом истины, признал бы подобный приговор верным, на основании божественного слова». В противном случае, «это было бы уничтожением пред человеческим авторитетом; с этим рабство духа полагалось бы на место того истинного смирения, которое воздает честь единому Богу, как Духу абсолютной истины и которое соделывает нас свободными, освобождая от рабства пред человеческим ослеплением» (der Wahn)⁴⁵². Таков взгляд Неандера на соборы вселенские. Можно ли что-либо сказать большее в их укоризну? Какое уважение может питать к соборам тот, кто, не обинуясь, допускает, что соборы могут лгать? А потому Неандер в истории церкви слишком мало придает положительного значения соборам и даже соборам вселенским. И когда говорит он о соборах вселенских в своей истории, то в таком неблагоприятном для них духе, что становится вовсе непонятным такое нерасположение к ним историка. Так, весь ход III вселенского собора он готов сводить, если так можно сказать, к личному зажигательству знаменитого Кирилла Александрийского. Не придавая характера истинности решениям соборов вселенских, остается, с точки зрения

Неандера, неразрешимым вопрос: где в церкви искать истины христианской, если её нет в соборах вселенских и когда ее нельзя искать во мнениях частных лиц, ибо мнения этих последних могут быть так же различны, как и безосновательны. Если христианской истины нет в решениях соборов вселенских и ее нет возможности отыскать у частных лиц, то где же в церкви находить ее? С точки зрения Неандера получается печальный ответ: нигде...

Приведенных нами воззрений Неандера относительно иерархии, христианского культа и соборов достаточно, чтобы убедиться: как мало удовлетворительно разрешен им вопрос об отношении христианства, как религии духа, к христианству, как совокупности определенных, установленных течением истории, церковных форм. Идеальная религия христианская для него остается без осязательного проявления в истории христианства: она сама по себе, а церковь сама по себе. Недостаток этот особенно отозвался невыгодно на изложении Неандером истории с IV века, когда иерархия, культ и догматическая деятельность церкви достигают высшего развития. Неандер накладывает мрачный колорит на всю церковную историю с IV века; история эта превращается в плачевную песнь, иеремиаду о несовершенствах церкви. Разбираемый недостаток замечен не для одного православного читателя Неандеровой истории, он бросается в глаза и протестантам; его воззрения на отношение христианства и церкви не удовлетворяют и последних. Протестантские критики Неандера (напр. Ульгорн, Шафф и др.) прямо заявляют об этом видном недостатке его истории, потому что его воззрения на отношение христианства и церкви напоминают скорее воззрения квакеров, баптистов, чем доктрины более строгого протестантства⁴⁵³.

Нужно ли упоминать, что научная деятельность Неандера не осталась без сильного влияния на ученых богословов Германии? Около него сгруппировался весьма широкий круг учеников, составляющих его школу. К лучшим между ними принадлежат: Ульман, Гагенбах, Герике, Куртц, Герцог, Шафф и проч.

Если в заключение нашего очерка о Неандере посмотрим на то, какое значение имел этот историк в развитии нашей русской, церковно-исторической литературы, то должны будем признать, что его труды не остались без некоторого влияния в указанной литературе. Без сомнения, Неандер имел особенно сильное влияние на литературу и ученых своей страны в тридцатых, сороковых и пятидесятых годах текущего столетия. Но трудно надеяться, чтобы в это же самое время Неандер нашел себе сочувствие и последователей в русской церковно-исторической литературе. В тридцатых, сороковых и пятидесятых годах наши богословы еще с боязливостью смотрели на протестантских богословов, частью потому, что в них еще не выдохлась старая закваска прежних русских школ, воспитывавшихся на латыни и латино-католических авторитетах, частью потому, что в высших духовных сферах подозрительно смотрели на протестантских богословских писателей, в сочинениях которых предполагались лишь одни ереси, опасные для чистоты веры. Неандера, поэтому, читали и изучали гораздо меньше, чем сколько можно было ожидать того. С течением времени старая латынь и боязнь западных, протестантских, ересей потеряли свое значение. Неандера стали читать все, кто призван был изучать церковную историю, но в это время – от 50-х до нынешних годов – богатство других церковно-исторических протестантских сочинений делало невозможным господство Неандера в умах русских богословов. Многие специальные вопросы лучше, шире, основательнее и, пожалуй, беспристрастнее, часто на основании новых источников, исследованы другими, помимо Неандера, протестантскими учеными. Например, кто в настоящее время может удовлетвориться исследованиями Неандера о гонениях, церковно-отеческой литературе, истории иерархии и богослужения? Все это в настоящее время представляется для каждого русского историка, знакомого с протестантской литературой, недостаточным, не полным, несколько устаревшим. Поэтому, искать какого либо влияния Неандера на ученых богословов наших дней – нельзя. Никто не возьмет на себя смелости воспользоваться Неандеровыми взглядами по

какому либо вопросу и выступить подобным исследованием в свет, если не желает прослыть человеком незнакомым с еще более новой протестантской литературой. Вследствие указанных нами причин, искать более или менее обширного влияния Неандера на умы русских церковных историков нельзя ни в то время, когда особенно процветал Неандер в своей стране, ни в текущее время, когда знакомство для русских историков с протестантской литературой сделалось неременною обязанностью. Однако же нельзя отрицать по крайней мере некоторого влияния Неандера на нашу литературу. Во главе лиц, относившихся с особенною любовью и сочувствием к Неандеру, можно поставить покойного профессора церковной истории в М. Дух. Академии А. В. Горского. Автор «истории Моск. Дух. Академии» прямо замечает о Горском, что «Неандер был любимейшим руководителем Горского в области исторических исследований»⁴⁵⁴. Нет сомнения, что автор истории Академии понимает под историческими исследованиями Горского не печатные труды его, не его монографии. У Горского нет исследований, которые бы по своему предмету были общими с Неандером. То, что составляет предмет монографий Горского, у Неандера исследовано очень кратко в «истории» и не представляет общего с этим трудом знаменитого немецкого учёного. Но Неандер отразился собственно в академических лекциях Горского. Будучи знаком с рукописными лекциями Горского, я могу с решительностью утверждать, что Неандер побудил Горского забросить старые латинские исторические сочинения, которыми он руководился сначала своей профессорской деятельности, и работать частью по Неандеру, частью самостоятельно, но с полным забвением прежней латинской литературы. Есть отделы в лекциях Горского, которые несомненно взяты у Неандера, хотя и значительно переработаны частью на основании личного знакомства с источниками, частью по другим, преимущественно немецким, монографиям и статьям. Сюда можно отнести историю гонений, историю борьбы христианских императоров с язычеством, историю церковной литературы первых трех веков и историю

церковного учения того же времени. Вообще Горского можно считать последователем Неандера, но с ограничениями⁴⁵⁵. Больше всего сближало Горского с Неандером сродство духа. Иногда называли Горского даже «русским Неандером». Мы далеки от того, чтобы думать, что будто Горский сделал столько же для церковно-исторической науки, сколько Неандер. Горский был знающим свое дело пионером русской церковно-исторической науки, принимая во внимание то, что сделано им в литературе. Но если обратим внимание на дух, направление, идеи ученой деятельности Горского, то в этом нельзя не усматривать большого сходства между ним и Неандером (в особенности, если мы возьмем Горского не в том виде, как он обнаружил себя в литературе, а в целом его образе: по нашему мнению, Горский как ученый, как церковный историк, как личность очень мало выражается литературными трудами, – он был выше, серьезнее, глубже, проницательнее и привлекательнее, чем каким рисуют печатные его труды). Неандер своею жизнью и деятельностью осуществлял любимое свое изречение: *pectus est, quod theologum facit*⁴⁵⁶. Горский был также *theologus pectoralis*. Он нераздельно слил в себе исследователя, учёного, с человеком веры и христианином. Его лекции и отчасти сочинения отражали эту замечательную черту, сближающую его с Неандером. Неандер был историком, не любившим говорить с чужого голоса, старательно изучившим самые источники науки, был строго критическим ученым, та же черта отличала и Горского. Неандер был всегда идеалом для Горского. – В литературе нашей, церковно-исторической, Неандер имел также подражателей. Мы разумеем покойного петербургского профессора Чельцова. Известная «История церкви» его, том I, есть простая переделка первых глав церковной истории Неандера. По крайней мере с полным правом это можно сказать о большей части книги, где излагается история гонений на христиан, борьба языческих писателей с христианством и характеристика апологетики II и III века. Впрочем проверка истории Чельцова по истории Неандера показывает, что первый не все и не в таком виде переносит в свой труд, что и в каком есть у Неандера, а с некоторыми

изменениями. Некоторые сведения переданы подробнее, чем у Неандера, например, о философе Порфирии, о более замечательных мучениках; находящееся в тексте у Неандера, в книге Чельцова помещено под строкой и т. д. Тяжелый слог Неандера, обремененный длинными периодами, превращается у Чельцова в легкий, приятный. Есть у Чельцова пропуски сравнительно с историей Неандера. Он пропускает, например, известие, встречаемое у Неандера, что в одно из гонений (Септимия Севера) христиане покупали свою безопасность деньгами, или что в другое гонение (Диоклитиана) было много таких исповедников, которые брали на себя этот подвиг из видов корыстолюбивых: они рассчитывали на денежную помощь со стороны христианского общества. В указанных случаях опускаются не какие либо крайние суждения Неандера, но прямо исторические факты. Видно, что Неандер подвергся искажениям в переделке. Но прежде чем винить автора в этом, нужно знать: зависело ли это от него самого или от каких-нибудь случайных обстоятельств? (напр., от цензуры). Чельцов написал только один том своей истории, на этом и закончил свое дело. Следует пожалеть, что этот талантливый историк сделал меньше для науки, чем сколько он мог.⁴⁵⁷ – В теперешнем учебнике по церковной истории в семинариях, г. Смирнова, в некоторых изданиях его можно встретить также места, представляющие перевод из церковной истории Неандера. Так трактат о судьбе оригенистов в IV и дальнейшие века, параграф о св. Максими исповеднике, как богослове и писателе и пр. составляют сокращенный перевод суждений Неандера о тех же вопросах. Но нужно ли считать это признаком, что составитель учебника – почитатель и последователь Неандера или принимать за простую случайность? Мы думаем, что вернее будет последнее, принимая во внимание, что книга г. Смирнова есть бесцветная компиляция, составленная по тому, что попадалось под руку.

Вообще влияние Неандера на русскую церковно-историческую литературу проявилось гораздо меньше, чем это можно было ожидать, как скоро знаем, что Неандер принадлежит к числу самых симпатичных истолкователей

христианства, каких не только очень мало у нас, но которые и на Западе составляют явление исключительной важности.

V. Фердинанд Христиан Баур

Фердинанд Христиан Баур († 1860 г.). Новотюбингенская школа и её рационалистический характер, – в каком отношении эта школа стоит к рационалистической школе конца XVIII века? – Церковный историк Баур, – сведения о его жизни и деятельности, – под какими влияниями развились воззрения Баура на христианство и историю церкви? – Исчисление церковно-исторических трудов Баура. – Отзывы о значении Баура. – Общие взгляды Баура на задачу и метод церковной истории. – Приложение принципов Гегелевой философии к построению церковной истории Бауром. – Взгляд его на происхождение христианства: борьба и примирение петринизма и павлинизма. – Значение гностицизма и монтанизма в дальнейшем развитии церкви. – Взгляды его на развитие догмы, на христианство в борьбе с языческим государством, на нравственные отношения в христианстве – в первые три века. – Его история церкви от начала IV до конца VI века: язычество и христианство. – Догматические споры, – отношения иерархии к государству. – Критические замечания о церковной истории Баура: выпренность его научно-исторических представлений, – суждение о движущих принципах в его истории (борьба противоположностей), – рационализм Баура. – Последователи Баура и упадок школы. – Отношение русской богословской науки к Бауру.

В то время, как возникла и развилась в Германии школа Неандера, известная с именем протестантско-ортодоксальной школы, народилась и достигла замечательного процветания в той же Германии другая школа совершенно противоположного характера. То была школа рационалистическая, проводшая свои воззрения до последних крайностей как по вопросу о происхождении христианства и новозаветного канона, так и по вопросу о развитии церковно-исторической жизни вообще, начиная от древнейших времен до настоящего. Разумею школу

ново-тюбингенскую. Её главные представители вышли из Тюбингенского университета, здесь, в этом же университете, действовали в качестве профессоров и положили новое направление в ходе богословской деятельности тюбингенских ученых богословов: раньше тюбингенцы были ревностными защитниками супранатурализма в богословской науке, а теперь стали столь же ревностными защитниками рационалистических принципов в ней. Главой тюбингенских ученых этого нового направления был Фердинанд Христиан Баур.

Была ли эта рационалистическая школа тюбингенская наследницей и продолжательницей в развитии тех идей, какими заявила себя тоже рационалистическая школа второй половины XVIII века, о которой мы говорили выше, или она возникла и утвердилась независимо от прежней рационалистической школы? Нельзя не признавать, что тюбингенская школа рационалистического духа шла в общем по тому же пути отрицания общепризнанных христианских воззрений, произвольного критицизма, как и прежняя рационалистическая школа, и «пришла, как и эта, к одному и тому же результату разрушения церкви и христианства». Но, несомненно, также, что школа тюбингенская не была прямою преемницею дела прежней рационалистической школы; она возникла и развивалась независимо от прежней таковой же школы, потерявшей в начале XIX века значение в кругах богословских. Своим происхождением она одолжена больше всего гегельянизму. Школа эта прямо или непрямо старалась приложить к вопросам о развитии христианства и церкви те идеи, какие высказаны были Гегелем с целью уяснения вообще истории человечества. В своих принципах и воззрениях школа тюбингенская существенно расходилась с прежней рационалистической. Та примыкает к воззрениям, возникшим в так называемую эпоху просвещения, имела прямо практическую цель – подорвать значение христианства в жизни современного общества, а эта стоит в связи с лучшими проявлениями философствующего духа в Германии и приходит к отрицательным результатам вследствие ложного пути, на какой стала здесь наука богословская. Прежняя рационалистическая

школа в своих произведениях, была суха, малоинтересна, не имела внешних достоинств в изображении предметов, напротив ново-тюбингенская школа одевает свои идеи в заманчивую одежду научности и искусной диалектики. Прежняя была деистична, новая пантеистична. Прежняя, разрушая сложившиеся представления о христианстве и истории его, на этом отрицательном результате и успокаивалась, новая напротив, разрушая представления, какие доселе имели место в богословской науке, взамен их создает свои, которые и выдает за положительный результат научных работ; прежняя хотела только раскрыть, чем не были христианство и церковная история древних времен, а новая указывает, что такое было первоначальное христианство и как нужно представлять себе жизнь церкви. Можно даже положительно утверждать, что тюбингенская школа имела целью – вести борьбу и поразить прежнюю рационалистическую школу и показать её легкомыслие и непонимание ею идей христианских (как это мы докажем несколько позднее). Наконец влияние тюбингенской школы на умы общества было гораздо сильнее и знаменательнее, чем прежней таковой же школы⁴⁵⁸.

Обращаемся к изображению и оценке ученой деятельности и церковно-исторических трудов Баура, который, как мы сказали, стоял во главе рассматриваемой школы.

Баур года на три был моложе Неандера (Баур род. в 1792 г.) и десятью годами пережил († 1860) последнего. Следовательно они были в собственном смысле современниками. Баур был сын вюртембергского пастора; высшее богословское образование получил в Тюбингенском университете, куда он поступил в 1809 году. По окончании курса, сначала он был репетентом в Тюбингенской семинарии, потом был переведен в профессора новоучрежденной низшей семинарии в Блаубейэре. В качестве профессора в этой последней школе Баур показал себя человеком отличных дарований, так что его «пребывание здесь окружило его идеальным блеском»⁴⁵⁹. В 1826 году Баур делается профессором богословия и церковной истории в университете Тюбингенском. Он избран был в университет при следующих

обстоятельствах. Смерть проф. Бенгеля сделала вакантной одну из кафедр в богословском факультете. Поднялся вопрос: кем заместить ее. Факультет имел в виду несколько кандидатов, в числе которых были Неандер и Баур. Последний обратил на себя внимание ученого мира своим сочинением под заглавием: «Символика и Мифология», представлявшим попытку осветить историю классических религий при помощи принципов новейшей религиозной философии. Факультет, помещая Баура в список кандидатов, однако же не особенно настаивал на его кандидатуре, замечая о нем в своем представлении в совет университета: «при всей своей учености, при гениальности взгляда, при отличном философском уме, Баур имеет однако же такое воззрение на религиозные вещи, вследствие которого нельзя питать к нему (Бауру) доверия». Но случились обстоятельства, которые придали особенное значение кандидатуре Баура. Сто двадцать четыре студента богословия представили факультету петицию, в которой просили членов его при избрании нового профессора отдать предпочтение именно Бауру. Королевское министерство со своей стороны также склонилось при выборе и утверждении профессора в богословский Тюбингенский факультет в пользу Баура. Министерство, высказывая мнение, что полезнее всего для факультета будет такой профессор, который «умел бы поставлять в связь положительную христианскую религию с естественными и непреложными законами мышления, который сумел бы удерживаться и от догматического схоластицизма и плевел ханжества, который был бы, словом, разумным учителем с ясным взглядом, с умом, наклонным к спокойному исследованию, с практическим чувством, способным к оценке чисто нравственной тенденции учения христианства», – решилось назначить Баура профессором на вакантную кафедру⁴⁶⁰. Баур оставался профессором в Тюбингене до самой смерти, в продолжение 34 лет. Чтения его в качестве профессора в разное время обнимали следующий обширный круг наук: всю церковную историю и историю догматов; далее – историю религии и философию религии, символику, церковное право; затем – введение в Новый завет и теологию Нового

завета. Он занимался также и экзигисисом: Деяния Апостольские, послания к Коринфянам, Галатам, послание Иакова, писания Иоанна со включением Апокалипсиса – вот предметы его экзигитических работ⁴⁶¹. Передадим некоторые сведения об университетском преподавании Баура и его личном характере со слов его ученика Шмидта, который, нужно заметить, чужд пристрастия, относясь, как увидим ниже, очень строго к своему учителю. «Баур был именно таким мужем, который способен был собирать юношество вокруг своей кафедры, юношество проникнутое одушевлением. Он представлял собой возвышенный импонирующий образ; этот образ отпечатлевался даже на его внешности: в Бауре видна была важность и достоинство теолога без всякого, впрочем, жеманства (Manierirtheit); в свои лекции он умел вливать ту внутреннюю теплоту, с какой он сам отдавался изучению науки. Его изложению в лекциях недоставало элегантности, но за то оно отличалось поразительной ясностью и определенностью, чувствовался полет научного одушевления». Он был способен возбуждать к себе «почтение». «Это был образ ученого в прекраснейшем смысле слова». К чувствительным недостаткам его, как профессора, относилось то, что он читал свои лекции, пользуясь записками (а это так мало гармонировало с представлением о нем, как талантливом профессоре), а также то, что он облекал свою речь в длинные периоды и вообще излагал мысли языком тяжеловатым. В обращении с посторонними он был сух и вообще был неловок, отпечатлевая на себе истинный характер «Шваба». Он вел жизнь почти совершенно уединенную, так что во всю свою жизнь едва ли он переступал границы своего отечества, довольствуясь очень небольшими и притом редкими путешествиями в окрестные города. Был молчалив не только в обществе, но и в домашнем кругу. Несмотря на все это, учащееся юношество глубоко уважало Баура, он был популярен, но этою популярностью он одолжен был не какому-нибудь потворству (Koketterie) молодежи в её вкусах; слушатели с напряжением внимали своему профессору, «потому что интерес предметом у этого мужа оставлял позади какой бы то ни было, даже малейший,

субъективный интерес». «Юношество чувствовало себя прикованным к нему, потому что ценило смелость его критики, новизну его результатов, выдающиеся свойства его личности»⁴⁶².

Под каким влиянием развивалась деятельность Баура? Кто из современных ему великих мужей имел значение для развития его деятельности и насколько? Полагают, что он сначала находился под влиянием знаменитого Шлейермахера, а потом начал применять в своих трудах идеи философа Гегеля. Но трудно решить вопрос: насколько эта склонность к философии Гегеля была сознательным актом со стороны Баура? Сам он прямо не поставлял себя в число почитателей Гегеля. Однако же остается несомненным, что основные воззрения его о существе религии, о развитии истории заимствованы им от Гегеля. Переход его от Шлейермахера под знамя Гегеля совершился постепенно и быть может совсем незаметно для него⁴⁶³. Увлечение Баура Гегелем не было каким-нибудь явлением исключительным. Большая часть научно-образованных протестантов преклонилась пред идеями такого мощного мыслителя, как Гегель. Нельзя однако же думать, что влияние гегельянства на умы германских богословов было исключительно вредным. Напротив, по отзыву Шмидта, Гегелева философия дала толчок к глубочайшему рассмотрению истории догмы и церкви⁴⁶⁴. Таково же и суждение Шаффа. По его суждению, эта философия «побудила к более глубокому и разумнейшему (geistvoll) изучению истории. Эта философия стала в противодействие революционному, самодовольному «просвещению» предыдущего столетия; она противопоставила произволу значение закона (в истории), субъективному мнению общий разум истории»⁴⁶⁵. В особенности благотворно отзывалась эта философия на трудах Баура. Баур при помощи этой философии наносил чувствительный удар тому дешевому рационализму, который развился в конце XVIII века. «Если нельзя отрицать, замечает Шмидт, что философия Гегеля ознаменовала себя прекраснейшими плодами в области истории вообще, то должно также признать, что для Баура влияние Гегелевой системы было

весьма благотворно»⁴⁶⁶. Баур «приложил Гегелевы принципы о разумности и необходимости (т.е. о закономерности) исторических явлений в особенности к истории христианской догмы и христианской церкви и этим снова возвратил истории догматов и истории церкви достоинство научности, какого они совсем лишились под руками рационализма и рационализирующего супранатурализма»⁴⁶⁷. Впрочем, отличительную особенность Баура в применении принципов Гегеля к теологии составляет не то, что он начал рассматривать историю догматов и историю церкви, применяя к ним категории этого философа (это делали и другие помимо него), а в том, что он применил правила этой философии к истории новозаветного канона и истории евангельской⁴⁶⁸. Но это влечение Баура пользоваться готовыми принципами модной философии имело следствием с другой стороны и то, что эта философия увлекла его в крайности, которые сделали его труды столь же недолговечными и столь же неблагоприятными для интересов богословского знания, какую стала и сама система Гегеля. Гегелевы категории сделались в трудах Баура тем прокрустовым ложем, которое искажало, извращало и безобразило подлинные черты христианской истории⁴⁶⁹. Односторонность этих принципов вела к тому, что грозила великая опасность, как бы держась их не возвратиться снова к тому прежнему рационализму, от которого хотели отрешиться⁴⁷⁰. И действительно, Баур стал более влиятельным рационалистом новейшего времени, чем каким был кто-либо из рационалистов прежнего времени. Замечательно, что Баур не избежал некоторого влияния на него собственных своих учеников (редкое явление), так что был в некотором роде учеником своих учеников. Так, сочинение его ученика Штраусса: «Жизнь Иисуса» побудило его решительнее стать на тот путь, на котором, к сожалению, видит его история⁴⁷¹. Также двое других учеников его К. Планк и Кестлин своими взглядами на происхождение христианства оказали свою долю влияния на его теории относительно того же вопроса⁴⁷².

Не перечисляя всех многочисленных сочинений Баура, касающихся различных богословских предметов, укажем лишь

главнейшие его церковно-исторические труды. Ему принадлежат монографии: «История Манихейства» (1831), «История христианского Гносиса» (1835), о Псевдоклиментинах (1848), «три рассуждения (Abhandlungen) по истории древней философии и отношения её к христианству» (изданы Целлером в 1875 году и включают следующие трактаты: об Аполлонии Тианском, Сократ и Христос, Сенека и Павел), «Христианское учение об искуплении» (1838), «Учение о Троичности и вочеловечении Бога» (три тома, 1841–3), «Учебник (Lehrbuch) истории христианской догмы» (1847), «Чтения по истории догмы» (три тома, 1865–7), «Послания Игнатия и их новейшие критики» (1848). Кроме того Баур написал полную историю христианской церкви, введением к которой служит его сочинение: «Эпохи церковной историографии» (1852). Именно: «Христианство и христианская церковь первых трех веков» (1853); «Христианская церковь от начала IV до конца VI века» (1859). Остальные тома его истории выданы уже по смерти его: «Христианская церковь средних веков» (1861, это сочинение приготовлено было к печати еще самим Бауром). Два последних тома истории изданы Целлером и сыном Баура на основании рукописей этого тюрингенского ученого, а именно: «Церковная история новейшего времени от реформации до конца XVIII столетия» (1863) и «Церковная история XIX столетия» (1862). Многие сочинения Баура имели по несколько изданий⁴⁷³. Трудно указать в Германии ученого историка, который написал бы такое громадное количество сочинений, как это видим у Баура. Едва ли в этом отношении он не превосходит даже и плодовитейшего писателя Неандера. Ученое трудолюбие Баура составляет предмет удивления для его критиков. Так один из них говорит: «Наука была собственным, истинным культом Баура; он служил ей с самоотверженною преданностью, с почти беспримерным самопожертвованием сил духовных и телесных»⁴⁷⁴.

Своею влиятельною профессорскою деятельностью и своими церковно-историческими сочинениями Баур приобрел высокое место в ряду историков текущего столетия. Критики Баура следующим образом отзываються о значении его в истории богословской науки. Один из них заявляет, что «с

Бауром открылся новый период в истории тюбингенской богословской школы»⁴⁷⁵; другой называет его «красой целого университета» и признает, что Баур имел «самое глубокое влияние на историю теологии», находя, что в ряду передовых людей (Bahnbrecher), содействовавших столь блестящему и богатому развитию церковно-исторической и историко-догматической науки, он занимает одно из первых мест⁴⁷⁶; третий пишет о Бауре: это был «муж импонирующей учености, смелой критики, поразительного дара систематизации и неустанной продуктивности, и если ничем другим, так по крайней мере он тем замечателен, что его «исследования возбуждительно и плодотворно действовали на западную церковь и в особенности содействовали глубокому научному пониманию и защите исторического первохристианства»⁴⁷⁷.

Прежде чем войти в анализ самой церковной истории Баура, познакомимся с представлениями его, каких он держался относительно задачи церковного историка и церковно-исторического метода. Нужно сказать, что церковно-исторический метод Баура и взгляд его на задачу историка, как это изложено им в одном его сочинении, служащем введением в его историю (именно в сочинении: «Эпохи церковной Историографии»), взятые отдельно от их приложения, носят на себе печать несомненных достоинств. Так, он находит, что историк должен быть только как-бы зрителем того, что некогда совершалось, зрителем, который ради объективной истины должен отказаться от всякого субъективизма, чтобы таким образом не причинить ущерба историческому беспристрастию. Формулируя свои требования относительно беспристрастия историка, он говорит: «не только историческая материя по содержанию и объему должна быть так многосторонне и так основательно исследована и критически обработана, чтобы историк обладал в полной мере своими материалами, но также давно признано, что историк может соответствовать своей задаче лишь в той мере, в какой он, освобождаясь от всякой односторонности субъективных взглядов и интересов, какого бы рода они ни были, входит в объективность самого дела и вместо того, чтобы делать историю рефлексом собственной

субъективности, скорее он сам должен быть зеркалом, в котором отражаются исторические явления в их истинном и действительном образе»⁴⁷⁸. Такое воззрение, будучи подобно воззрению Неандера, нужно сознаться, было значительным шагом вперед в сравнении с узкорационалистическими взглядами, господствовавшими в среде прежних историков рационалистов, которые не могли прийти к идее истинного понимания истории, как скоро они выходили из заранее составленного представления о христианстве, как явлении, не имеющем действительного значения, и с этой именно точки зрения смотрели на всю историю христианства⁴⁷⁹.

Но, выставленная Бауром, объективность, как истинная цель истории, не должна, по его рассуждению, состоять в бездушной передаче фактов прошедшего без всякого прагматизма. Нет, прагматизм, по нему, должен быть душой истории. Он упрекает предшествующих историков за то, что «идея в их трудах в какой-то дали, в каком-то неопределенном образе двигалась (так сказать) над явлениями, к которым она относилась, что она – идея не была настолько у них сильна и жива, чтобы проникать и одушевлять исторический материал, как душа проникает тело, и чтобы она могла быть движущим принципом всего ряда явлений, в которых выражается течение истории»⁴⁸⁰. И эта идея, которая должна одушевлять историю, и этот принцип, который должен двигать историей, по-видимому, понимаются Бауром совершенно правильно. Спрашивается, говорит он, в чем состоит идея христианской церкви? Сколь ни трудным представляется этот вопрос с первого раза, отвечает Баур, однако же он в сущности очень прост. Идея церкви есть само христианство, а под христианством нужно понимать общецерковное сознание, в какой бы оно форме не проявлялось, что в лице Христа объединилось Божество и человечество; а вместе с этим к существу христианства нужно относить и все то, в чем выражалось христианское сознание относительно Откровения, как абсолютной истины, относительно искупления и спасения. Указанная идея церкви находит свою реализацию прежде всего в истории догмы, когда церковь так или иначе учила о лице Христа со всеми сюда

принадлежащими понятиями о Логосе, о Троице, о двух природах во Христе и их отношениях, – т.е. в вопросах, которыми церковь занята была в особенности в её первые века. И Баур замечает: всякое изображение первых периодов церкви, если оно не рисует в полном свете их догматического характера, поэтому может дать только не верный образ древней церкви; историю догматов нельзя отделять от истории церкви; при подобном условии церковная история оставалась бы без своей существеннейшей части⁴⁸¹. Такое признание со стороны Баура за историей догматов христианства первенствующего места в церковной истории делает честь церковно-историческому мировоззрению Баура. Вопреки господствующим воззрениям прежнего рационализма, который видел в истории догматов только отпадение христианства от самого себя и который пренебрежительно относился к этой части церковной истории, Баур сделал историю догмы собственной душой церковной истории. Он нашел в истории догматов важнейшее выражение христианского сознания данного времени и чрез это разрушил один из тех предрассудков, от которых страдала историография прежнего времени и от которых не свободен был и славный Неандер⁴⁸².

Нам нужно сделать еще одно замечание касательно воззрений Баура на метод историка, и мы покончим с его теоретическими взглядами по этому вопросу. Честнейшими принципами, обуславливавшими разнообразие, подвижность церковно-исторических явлений, по Бауру, так же как и по Неандеру, служит встреча и борьба противоположностей в направлениях. Отсюда, он говорит: протест против того, что установилось в церкви, противоположность к тому, что утвердилось, отрицание существующего порядка – вот принцип, одушевляющий историю церкви⁴⁸³. Такое возникновение противоположностей во внутреннем состоянии церкви, по Бауру, всегда ведет к высшему и высшему развитию церкви. Впрочем, подробности об этой борьбе противоположностей, обуславливающей, по Бауру, развитие церкви, мы изобразим при ознакомлении с самой его историей.

Таковы теоретические взгляды Баура на дело церковного историка; теперь посмотрим, как именно Баур применяет эти взгляды на практике, т.е. в своей церковной истории. Всегда ли он остается верен им? На это нужно отвечать отрицательно. В самом деле, рекомендуя непредвзятость, как высшее условие для историка церкви, сам Баур однако же строит и обрабатывает историю церкви по готовым теориям. Церковная история Баура в существе дела есть опыт приложения философских идей Гегеля к прошедшим судьбам христианства. Поэтому, чтобы понять надлежащим образом его историю с её тезисами, антитезисами, с её положениями и противоположениями, с её околичностями, по которым проводится Бауром развитие христианства, нужно взять во внимание главные принципы этой философии. Разгадку всей мировой жизни Гегелева философия предполагает найти в абсолютной идее, как этот философ называет Божество, с её прогрессом и развитием. Явления природы и истории, по этой философии, суть осуществление стремления абсолютной идеи к высшему и высшему саморазвитию. Чтобы раскрыть свое содержание абсолютная идея вечно воплощается в новые и новые формы. Но эта идея не стремится вдруг осуществлять, воплощать себя, она начинает с самых элементарных проявлений и раскрывается последовательно, подвергая себя бесчисленному ряду метаморфоз, бесконечному процессу, чтобы постепенно обнаруживать свое содержание. Этот бесконечный процесс развития совершается не по кратчайшему пути, не по прямой линии, абсолютная идея совершает свое развитие извилистым, кружным путем. В этом процессе каждая стадия развития начинается крайнею односторонностью, а каждая последующая ступень не только отрицает предшествующую в её историческом явлении, но и существенно преобразует ее в её принципе, так что в конце каждой стадии получается результат, совершенно не соответствующий началу. И этот процесс бесконечен. Подобные же стадии развития проходит у Баура и христианство в своем развитии и историческом бытии.

После этого пояснения приступаем к анализу церковной истории Баура. Мы впрочем, рассмотрим лишь его историю первых трех веков и более или менее коснемся его истории от IV до VII века.

Церковная история Баура первых трех веков замечательна своими оригинальными взглядами на сущность и происхождение христианства. Эти его взгляды излагаются здесь в первых двух обширных главах. На этом отделе Баурова труда уместен был бы эпиграф, которым Дант украсил врата ада: «оставь надежду всяк, сюда идущий». В самом деле, здесь Баур требует, чтобы читатель отказался чуть ли не от всего, с чем сжился христианский мир в продолжение XVIII-ти веков. Отличительный характер его воззрений в этом случае состоит в смешении целых веков между собою, первого со вторым, начала века с концом, в смешении истинного и достоверного с неподлинным и вымышленным, в смешении основного и первоначального со второстепенным и маловажным, богооткровенного с еретическим и пр.

Вот представление Баура о происхождении христианства: христианство явилось в очень простой форме, в форме чисто нравственного учения. Оно стояло в самых тесных связях с основными воззрениями иудейства, из которого оно породилось. Одно отличало первоначальное христианство от иудейства – это вера во Христа, как Мессию, и потом вера, в Его воскресение, когда стремления Христа достигнуть общего признания Себя Мессиею закончились Его смертью⁴⁸⁴. Но несмотря на это отличие, христианство вначале было лишь слегка измененным иудейством: подобно иудеям, христиане питали величайшую привязанность ко всему иудейскому и враждебность к языческому миру. Словом, это была как бы секта иудейская. Во главе общества стал ап. Петр и подле него Иаков и Иоанн. В этом виде христианство не заключало в себе никаких задатков развития до значения мировой религии, поэтому, сообразно с Гегелевыми философскими представлениями, оно рождает другую крайность, из борьбы с которой и происходит дальнейшее развитие церкви. Подле христианства в иудейской форме является христианство в

языческой форме. Представителем этого направления был ап. Павел. Имея предшественником своей проповеди Стефана, Павел начал учить, что человек оправдывается не законом, как думали Иудеи, но чрез одну веру в распятого Христа, и потому и язычники, не соблюдающие иудейского закона и чуждые обрезания, также достойны принятия в церковь, как Иудеи. Далекий от иудейско-партикуляристических идей, Павел, по Бауру, понял христианство выше, духовнее. Он обратился с своею проповедью к языческим народам и успех увенчал его дело. Так произошло двоякое евангелие: евангелие обрезания и евангелие свободы, и оба стали одно от другого независимыми⁴⁸⁵. Направление Павлово короче обозначает Баур – павлинизм, Петрово с приверженцами – петринизм. Далее, по Бауру, произошла страшная борьба между двумя этими направлениями. Борьба эта есть необходимое требование Гегелевой философии, ибо, по этой, только из борьбы двух противоположностей может вырабатываться новая стадия развития идеи. Памятниками этой борьбы, по Бауру, служат: со стороны павлинизма послания Павла к Коринфянам, Галатам и Римлянам⁴⁸⁶, со стороны петринизма – Апокалипсис⁴⁸⁷. В этих произведениях Баур находит полное отражение идей, будто бы одушевлявших первоначально эти две партии. Долго длилась, по Бауру, борьба этих партий – весь первый и половину II века: из-под влияния этой борьбы вышли и некоторые другие новозаветные писания, написанные уже не теми лицами, имена которых они носят. – Между тем, как в крайних сферах петринизма и павлинизма вражда доходит до высшей степени ожесточения, более умеренные стороны того и другого направления начинают постепенно сближаться и стремиться к примирению. Эта новая стадия в развитии христианства опять у Баура соответствует Гегелевой философии, по которой, чтобы известные крайности выработали известный результат в процессе развития идеи, они должны путем борьбы прийти к примирению, взаимно друг друга ограничить, образовав из себя высшую новую форму. И действительно, по воззрению Баура, так и случилось с указанными противоположностями. Петринизм, по Бауру,

например, делает ту уступку павлинизму, что признает равноправность на царствие Божие язычников, как и Иудеев, отказывается от всеобщей обязательности обрядового закона; с своей стороны павлинизм делает ту уступку петринизму, что рядом с верою, как условием спасения, не отвергает и дела, в которых полагали сущность спасения иудействующие; тот же павлинизм принимает христианскую жизнь формы иудейского иерархического устройства⁴⁸⁸. Сближение между двумя направлениями было поводом к появлению целого ряда литературных примирительных попыток. Сюда Баур приурочивает некоторые из новозаветных писаний, допуская, что они явились уже в II веке, между которыми видное место занимают Деяния Апостольские⁴⁸⁹. На чем примирились две враждующие партии, об этом лучше всего заявляют Евангелие от Иоанна и Иоанновы послания, написанные кем-то во II веке. В этих произведениях Баур находит соединение идей павлинизма и петринизма в одно целое учение; по Бауру, в этих произведениях, носящих имя Иоанновых, иудейство и язычество представляются в равном отношении к царству благодати; то и другое, равно тьма, в том и другом нет божественной жизни, тому и другому равно Слово хочет даровать жизнь. С явлением Христа равно уничтожается иудейство и язычество. Поклонение Богу отныне не на горе Гаризин, как думали язычествующие Самаряне, ни в Иерусалиме, как думали Иудеи, но везде, и притом духовное, Отношение человека к Богу должно выражаться не в жертвах и обрезании, как думал первоначальный петринизм и не в вере только, субъективном чувстве человека, как думал павлинизм, а во внутреннем единении с Самим Богом, обнаруживающемся в любви⁴⁹⁰. Вследствие подобного примирения двух первоначальных направлений, разногласие между ними к середине II века уже совершенно исчезает повсюду из памяти. Этим и заканчивается процесс развития первоначального христианства, по Бауру. Христианство является теперь в качестве, как выражается он, «всеобщего принципа спасения»⁴⁹¹. Этим же полагается основа для развития самой вселенской церкви в её учении и учреждениях.

Изложив воззрения Баура на происхождение и свойства первоначального христианства, мы не имеем в виду входить в разбор этих воззрений⁴⁹². Потому что вопросы, каких касается здесь Баур, выходят за пределы нашей компетенции – это вопросы о догматике церкви евангельской, апостольской и о происхождении новозаветного канона. Изложением подобных воззрений историка Баура мы хотели разъяснить ту исходную точку, те основные начала, от которых он отправляется в построении им церковной истории. Наша специальная задача состоит в том, чтобы показать какие особенности представляет история Баура собственно по вопросам церковной истории после апостольского периода, оценить метод и приемы Баура в этом случае, к этому делу теперь и обращаемся.

Христианство по своему происхождению закончилось, по Бауру, важнейшие стадии своего развития к середине II-го века; с этого времени у него и начинается собственно церковная история. Восторжествовав над двумя крайними воззрениями – петринизмом и павлинизмом, христианство не остановилось в своем развитии, оно встретилось со многими новыми задачами, которые улавливали с его стороны борьбу, переход к новым формам единения и примирения, отчего рождался прогресс в течении церкви. Так, прежде всего Баур показывает, как, какими путями пришло христианство к идее церкви католической, т.е. такой церкви, которая стоит выше всяких частных направлений, присваивавших себе название истинно христианских обществ. Говоря о том, каким образом христианство пришло к сознанию своей католичности, Баур вводит в свое повествование рассказ о следующих материях: о гностицизме и монтеизме, о школе Александрийской и о противоположных ей школах, о церковном предании, об епископате и иерархии. Теперь посмотрим, как пользуется Баур всеми этими материалами, чтобы доказать развитие идеи католической церкви в христианском обществе. Лишь только христианство примирило в себе такие противоположности, как петринизм и павлинизм, оно встретилось с другими противоположностями, с которыми ему пришлось вести сильную и продолжительную борьбу, – такими противоположностями по отношению к нему были: гностицизм и

монтанизм. Гностицизм был характера эклектического, он хотел обнять и примирить в себе все направления мысли человеческой, но его цели были не религиозные, а философские. При таком своем стремлении гностицизм не оставил без внимания и христианства. Он хотел воспринять в себя и христианство, рассматривая его как один из моментов общечеловеческого развития, с тем вместе он хотел заставить христианство перестать быть религией и стать в ряд других явлений философского характера. Конечно в этом случае великая опасность грозила самостоятельности христианства. Христианство могло стушеваться, сгладиться, потерять свой специфический характер в системе гностицизма. Христианству нужно было поставить оплот против всеразрушающего духа гностицизма. Такой оплот найден христианством в идее о кафоличности церкви, в идее о том, что она выше всяких других частных направлений, которые лишь окрашиваются красками христианскими⁴⁹³. Другим врагом, с которым пришлось вести борьбу христианству, был монтанизм. Монтанизм имел совсем другую тенденцию, чем какую одушевлен был гностицизм. В противоположность гностицизму, монтанизм хотел отказать христианству в связях с миром, не допускал, чтобы христианство назначено было служить дальнейшему развитию всех сил человечества. Христианство, по монтанистическому учению, должно было стать в решительную противоположность к миру. Монтанисты исполнены были мысли, что христианство есть проповедь лишь об имеющем скоро последовать конце мира. Вообще, по монтанизму, христианство не назначено было к тому, чтобы преобразовать мир своим высшим влиянием. Монтанизм следовательно представлял собою опасность в отношении к христианству не меньшую, чем и гностицизм. Гностицизм хотел обезличить христианство, признавая его принципом мирового прогресса наравне с многими другими принципами, монтанизм хотел изолировать христианство от всяких отношений к миру и тем в конец разрушить его универсальный характер. Свой палладиум, свою защиту против узких, воззрений монтанизма христианство, по Бауру, находит опять в той же идее кафолической церкви, идее, которая

сделалась оплотом христианства и против гностицизма и против монтанизма⁴⁹⁴.

Каким же образом чрез эту борьбу с гностицизмом и монтанизмом христианство пришло к идее о католической церкви? Борьба с этими направлениями была сильна и продолжительна, но способы, какие употреблялись в этой борьбе, не всегда были полезны для цели. Так, борьба с гностицизмом, на первых порах имела мало успеха. Как мы сказали, по Бауру, гностицизм хотел поставить христианство в ряд других многочисленных явлений философствующего духа человеческого, хотел рассматривать его, как один из видов философского развития, ничем неотличный от других видов того же характера. Отсюда рождался вопрос: в каком отношении христианство стоит к философскому развитию языческого мира? За этот вопрос главнее всего принялась школа Александрийская с Климентом и Оригеном во главе, но решения, к каким пришла эта школа не приводили к желанной цели. Она допустила такую тесную связь христианства с языческой философией, что христианство готово было потерять свою индивидуальность. Иначе разрешили вопрос об отношении христианства к философии школы западно-христианские с Иринеем и Тертуллианом во главе; эти школы отвергли всякое отношение христианства к указанной философии, но и это было делом бесполезным для развития церковного сознания, потому что такое разрешение вопроса не давало никакого определения, что же такое христианство в его противоположности гностицизму⁴⁹⁵. То, чего не дали церкви в её борьбе с гностицизмом ни школа Александрийская, ни школы западно-христианские, – это найдено церковью в учении о предании. Церкви в борьбе с гностицизмом нужно было выяснить те критерии, по которым можно отличать истинную церковь от церквей, не имеющих права на подобное название. Нужно было указать такие признаки, по которым она могла бы отличать себя от всего, что ложно присваивало себе её права. Таким критерием и сделалось учение о предании. Церковь развила учение о предании, в силу которого она признала, что только та церковь, которая живет в общении с учением Христа,

апостолов и церквей апостольских, есть истинная церковь. Церкви же, не имеющие подобного общения, суть церкви еретические. С учением о предании церковь выделила себя от всяких других обществ, не имевших связи с первохристианской церковью. В учении о предании, по воззрению Баура, церковь высказала, что истинное христианское учение только в ней, в остальных же обществах лишь ложное учение, а следовательно только она имеет полное право на существование, остальные же общества гностические должны исчезнуть, как явления ненормальные. Учение о предании должно было доказывать, что её учение есть подлинная правая вера, какой нет в других обществах. Христианство таким образом приходит к идее: что такое католическая церковь и чем она отличается от обществ еретических⁴⁹⁶.

Церковь выделила себя, как определенное «я» от всяких «не я». Но развитием учения о церковном предании дело борьбы христианства с гностицизмом не ограничилось. Учение о предании было чем-то отвлеченным и потому нуждалось в реальной форме, которая бы служила показателем действительного существования предания в церкви. Такою формою и был, по Бауру, иерархический епископат, возникший в течение II века – из пресвитериата. Учение о предании, по воззрению историка, ознаменовывается на практической почве церкви появлением и развитием епископата. Когда явилось учение о предании, как критерии истины христианской, само собой сделалось необходимым, чтобы были определенные носители предания, какими носителями его и стали епископы⁴⁹⁷. Это было, по Бауру, выгодно для церкви: если гностические секты во взаимных спорах дробились до бесконечности, представляя собой какую-то волнуемую массу, то христианство в епископате нашло твердый центр, около которого и сгруппировались члены христианской церкви⁴⁹⁸. Идея о католической церкви, развитая в учении о предании, теперь стала в епископате осязательною, наглядною. Католическая церковь от идеи, какая дана в учении о предании, перешла к явлению, реализации.

Другие исторические определения для епископата, по воззрению Баура, церковь приобрела в борьбе с другим врагом её – монтанизмом. Борьба с монтанизмом служит к точнейшему выяснению прав, какими с этих пор стали обладать епископы. Таким образом борьба эта сделалась моментом, служащим к наибольшему выяснению идеи католической церкви, поскольку католичность эта совпадала с понятием об епископате. Мечтательный монтанизм помышлял лишь о конце мира, хотел прервать всякие связи с ним, отсюда он не хотел терпеть в своем обществе людей, которые впадали в грехи смертные, например отречение от веры во время гонения и пр. Церковь христианская в противоположность монтанизму развила учение, что члены церкви не могут быть безгрешными, и что она, церковь, имеет право разрешать грехи, в какие впадают христиане. Этим учением церковь поставила себя в связь с миром, с которым ничего общего не хотел иметь монтанизм. Епископы усвоили себе право прощать грехи верующим и с этим церковь поставила себя лицом к лицу ко всему миру, не миру только святому, но и грешному. Понятие церкви стало шире, более всеобъемлющим. Учение монтанистов, что христианство назначено к тому, чтобы разобщить верующих от остального мира, было устранено. В борьбе с тем же монтанизмом церковь или епископат выработали учение о соборах, как органах св. Духа. Монтанисты, как известно, притязательно утверждали, что Дух Св. говорит чрез их пророков; церковь отвергла это мечтательное учение, но за то она стала учреждать соборы и учить, что соборы епископов суть органы Св. Духа⁴⁹⁹. В этом учении епископат приобрел новую черту, его отличающую.

Таким образом в борьбе христианства с гностицизмом и монтанизмом течением истории воздвигнуто здание иерархического епископата, в котором реализовалась идея о католической церкви. Нельзя не видеть, что Баур и здесь развитие церкви, как и ранее, проводит, подчиняя оное Гегелевым принципам. Гностицизм и монтанизм были противоположностями в отношении к христианству, с этими

противоположностями идет борьба, которая приводит церковь к высшему развитию.

Общую оценку церковно-исторических воззрений Баура мы представим ниже, здесь же ограничимся лишь несколькими замечаниями по поводу сейчас изложенного. Как ни интересно идет у Баура раскрытие происхождения епископата и других явлений, тесно с ним соединенных, тем не менее, строгая история находит в этих воззрениях Баура немало такого, с чем нельзя согласиться. Главный недостаток здесь тот, что Бауру в интересах его систематического изложения дела необходимо было представить, как моменты последующие один за другим, то, что в сущности было одновременным и течением истории было иначе размещено, чем как это находим у Баура. Например, школа Александрийская и её миссия примирить христианство с философией является, у Баура моментом более ранним в сравнении с развитием учения о предании; на самом же деле эта школа создавалась и выразила себя позднее эпохи развития предания. Ириней и Тертуллиан, раскрывшие учение о предании, жили во II и начале III века, а школа Александрийская процветала в III веке.

Баур насильственно этой школе дал такое место в общем течении истории, какое не может принадлежать ей. Далее, учение о предании у Баура является моментом предшествующим, а появление епископата моментом последующим, но с этим нельзя согласиться. Епископат в начале и середине II века является совершенно сложившимся, тогда как учение о предании в своей окончательной форме принадлежит, по самому же Бауру, Тертуллиану, который жил в конце II и в начале III века. Следовательно, епископат является в истории независимо от учения о предании (становясь здесь на точку зрения Баура, мы умалчиваем о том, что епископат появляется еще во времена апостолов, что составляет истину неопровержимую для тех, кто признаёт подлинность посланий ап. Павла). По Бауру выходит, что сначала появился монтанизм и развил свою теорию о духовных дарованиях, а потом в противодействие монтанизму появились в церкви соборы, но такое мнение противоречит истории, ибо самые первые

обнаружения монтанизма, когда он еще не переходил пределов Малой Азии, встретили себе опровержение со стороны соборов, как свидетельствует Евсевий. Следовательно, соборы не суть результат борьбы церкви с монтанизмом, как думает Баур. Вообще в своем изложении истории развития кафолической церкви Баур перетасовывает факты в таком роде, какого не может допускать строго-хронологическая история.

Но продолжаем анализ церковной истории Баура первых трех веков. После того, как Баур изложил историю происхождения епископата, он обращается к изложению собственно догматического развития церкви II и III века. Рефлексирующий Баур говорит: «церковь заключилась в определенные формы с тех пор, как она стала смотреть на епископов, как на представителей апостольского предания и носителей церковного сознания, но это сознание было чем-то очень неопределенным, простою формою без содержания, пока догма или содержание апостольского предания и христианского откровения не была вложена в определенные понятия и не приведена к определенному выражению»⁵⁰⁰. Богословские споры II и III века и служили, по Бауру, к уяснению теологического сознания церкви. Главнейшим вопросом, на котором сосредоточивается деятельность церкви данного времени в отношении к развитию догмы, был вопрос о Сыне Божиим. Происхождение споров по этому вопросу он объясняет так: в середине II века понятия о лице Христа слагаются в ту форму, в какой они являются в Евангелии Иоанна⁵⁰¹. Не без борьбы с различными крайностями возникло это учение о Логосе, какое заключено в евангелии Иоанна, но как бы то ни было оно стало господствующим. С этого» момента Баур допускает новое дальнейшее развитие догмы. Это развитие совершалось чрез выделение новых крайних воззрений из учения о Логосе, как оно изложено в Евангелии Иоанна. В самом деле, по Бауру, в этом учении можно различать два момента:

1) Логос рассматривается здесь как тождественный с Богом Отцом и, следовательно, объединяется с ним;

2) Логос является здесь как самостоятельная личность и, следовательно, существенно отличается от Отца⁵⁰². Христианское сознание церкви II и III века теснее примыкало то к тому, то к другому из этих указанных моментов, и вот отсюда явились крайние теологические мнения, которые вступали в борьбу между собою и тем содействовали дальнейшему раскрытию догмы.

Как скоро сознание становилось на сторону тождества Логоса с Отцом, возникало направление теологическое, известное с именем монархиан; но как скоро то же сознание становилось на противоположную сторону – именно крепче держалось учения о самостоятельной божеской личности Сына Божия, развивалось направление, крайним выражением которого было арианство. Борьба эта двух, взаимно исключаящих себя, направлений не была бесплодною для развития догмы, из неё вышло то знаменитое в истории церкви учение о единосущии Сына Божия с Отцом, которое изложено на соборе Никейском. В никейском учении Баур видит примирение крайностей, которые замечались в учении церкви III века и в арианстве, и считает его важнейшим в истории теологического развития церкви явлением; в этом учении, по Бауру, христианство выразило себя в возможном соответствии со своей идеей⁵⁰³. В этих, указанных нами, явлениях только и находит Баур развитие христианства, как догмы во I и III (и начале IV) веках. Что касается других сторон христианского учения, то, по Бауру, они не были еще определены в это время в своем характере. Это были вопросы, которых решение предоставлено было будущему⁵⁰⁴. Что сказать об этой части Баурова труда? Во-первых, что касается до монархианства, то оно не во всех его видах может находить для себя основание в Евангелии Иоанна, например, монархианство евионитское скорее примыкает к остальным Евангелиям, чем к этому, во-вторых, что касается до арианизма, то Евангелие Иоанново с его возвышенным учением о Логосе положительно не было благоприятно этому учению. Следовательно, соглашаться с Бауром в вопросе о происхождении этих направлений из направления Иоаннова Евангелия нет оснований. Да притом же

указанное Баурово воззрение коренится на представлении, что Евангелие Иоанново есть результат бурных споров петринизма и павлинизма, если же отрешиться от подобного воззрения, то Евангелие Иоанна потеряет то преобладающее значение, какое дает ему Баур в истории догматического развития церкви.

В остальных двух отделениях своего труда: «История церкви первых трех веков Баур рассматривает христианство с одной стороны как могучую силу, противопоставившую себя язычеству, с другой тоже христианство как нравственный принцип, имевший целью возродить человечество. Здесь Баур не ведет христианство чрез те перипетии противоположностей, как это было с христианством, которое он рассматривает со сторон, уже изложенных нами. Здесь пред нами просто яркие картины из жизни христианства того времени, а не остроумные изыскания о судьбах христианства, с какими (изысканиями) мы имели дело доселе. Поэтому, метод изложения истории в этих отделениях Баурова труда не представляет особенного научного интереса.

Покончив обзор церковной истории Баура первых трех веков, мы бросим теперь возможно краткий взгляд на его историю дальнейших трех веков от IV до VII века. Говорим: краткий взгляд, потому что с. основными научными началами Баура мы уже довольно познакомились из сказанного прежде.

Ход развития истории церкви от IV до VII века Баур опять понимает под формой борьбы противоположностей, из которой, однако же, всегда возникает новое и притом большею частью высшее единство. Об этом ясно заявляют уже первые строки второго тома его истории, который мы теперь обзреваем. Баур говорит: «первый период христианской церкви с переходом Константина в христианство достиг своего определенного заключения; христианство пришло к своей цели, к которой оно стремилось в продолжение первых трех веков, оно воссело на императорский трон римского государства и взяло в свои руки бразды власти над миром; христианство и язычество теперь поменялись своими ролями; мир разом получил христианскую наружность настолько же, насколько еще недавно он носил на себе окраску язычества. Но это было однако же только·

внешнее утверждение христианства; для более внимательного наблюдения открывается, что под этим внешним явлением лежало зерно, имеющих вновь развиться, противоположностей»⁵⁰⁵.

Какие же это противоположности, как возникают они, и к чему приводят? Ответы на эти вопросы дадут нам видеть в каком роде свой исторический метод прилагает Баур к IV, V, VI векам церкви, столь знаменитым в церковной истории.

Первая противоположность, на какую указывает Баур в истории IV, V, VI веков, это противоположность христианства и язычества. Язычество, хотя и уступило христианству императорский трон, однако же (оно) оставалось еще серьезною силою, живы еще были языческие идеи, языческие религиозные представления. Царствование Юлиана показало, что язычество, как сумма идей и воззрений, далеко еще не было в конец низвергнутым. Христианство и язычество оставались не примирёнными, как два чуждых друг другу мира. Такая противоположность рождала для церкви, по Бауру, потребность примирения. Сам Баур об этом рассуждает: чтобы одолеть в конец врага, когда он имеет некоторое действительное значение, нужно уступить ему хотя некоторые права на бытие. Это-то, по нему, и сделала церковь рассматриваемого времени. В продолжение эпохи IV и V века она вступила в известные связи с миром классическо-языческим. Такое сближение он находит в сочинениях известного Синезия Кирийского, епископа из неоплатоников, и в особенности в сочинениях Псевдодионисия Ареопагита. В практике такое сближение, по Бауру, выразилось в том, что в церкви стали почитать языческих богов, хотя и под другим именем и в другой форме, именно под именем и формою ангелов; демонический культ язычников – демонами у язычников назывались низшие боги или добрые гении – перешел в христианстве в аналогический с ним культ святых⁵⁰⁶. Таким образом из двух противоположностей христианства и язычества образовалось одно мировоззрение, но оно конечно мало соответствовало чистой идее христианства, отчего возникли новые виды борьбы, которые в конце привели к реформации...

Еще более интересные формы противоположностей в том же роде Баур указывает в истории христианской догмы данного времени. Обращая свое внимание на эту эпоху столь богатую, как никакая другая, догматическими спорами и движениями, Баур находит, что христианская догма порождает из себя многие «противоположности». Это зависело от того, что догма сама по себе обладала неистощимым стремлением к наибольшему и наибольшему определению. Как скоро хотели определить и выяснить известную догматическую истину, непременно являлись противоположные воззрения, потому что богатство содержания догмы позволяло неодинаковые, а разнообразные решения вопроса⁵⁰⁷. Представим примеры из истории Баура в указанном роде. Баур говорит: «такие имена, как имена Ария и Афанасия, Нестория и Кирилла, Пелагия и Августина, обозначают противоположности, относящиеся до различных сторон христианской догмы». Собор Никейский «осудил арианство, но не подавил его, так что после этого собора арианство вступает в собственную стадию своего развития»⁵⁰⁸. В это время с наибольшею ясностью выразились отличия учения арианского и антиарианского. Арианство и Никейская догма, Арий и Афанасий представляли собой две противоположности в учении веры. Афанасий утверждал, что Христос есть Сын Божий, равного существа с Отцом, и тем самым доказывал, что чрез Христа, как Искупителя, род человеческий стал в самые близкие отношения к Божеству, к Отцу, напротив Арий и ариане утверждали, что Сын Божий тварь, и тем, разлучая Сына от Отца, разлучали человека от Бога, потому что искупительное посредничество Христа, как твари, не могло уничтожить той бездны, которая разделяет человека, как существо конечное, от Бога, как существа бесконечного. «Между тем, как по Афанасию, христианство есть религия единения Бога и человека, по Арию, сущность христианского откровения состоит только в том, что человек пришел к сознанию, что он как и все конечное, находится в состоянии отторжения по отношению к абсолютной сущности Божества». По Афанасию, христианство имеет живейший интерес для человека, поскольку христианство

облагодатствовало род человеческий, поскольку оно приводит человека к реальной истине – спасению, для ариан же, при их рационалистической точке зрения, существо христианства сводилось к чисто теоретическому познанию. «Арианство – враг всего мистического, трансцендентного, всего, что не подлежит диалектическому определению и не сводится к определенным понятиям». По Афанасию, Христос снял с человека осуждение, наложенное на него Богом и искупил его грех, напротив, по воззрению Ария, задача дела Христова состояла в том, что чрез Него лишь открыта для человека воля Божия. «Отсюда видно, замечает Баур, какое важное значение имеет спор арианский, хотя, по-видимому, все дело здесь сводилось к вопросу о том, какое понятие иметь о Сыне Божиим». Этот вопрос был лишь конкретной формой, под которой подразумевался более общий вопрос: в чем состоит дело Христа, в чем состоит сущность христианства? Если бы восторжествовало не Афанасиево, а Ариево понимание христианства, рассуждает Баур, в таком случае, как необходимое следствие, было бы такое унижение христианства и такое превращение его в рационализм, чрез которые оно низошло бы в ряд обыкновенных человеческих явлений. Христос стал бы тем, чем Он стал впоследствии в понятиях Социниан⁵⁰⁹. Весь ход споров ариан, по сознанию Баура, привел лишь к тому, что стали ценить значение никейской догмы и признавать ее «как общий объединительный пункт для всех⁵¹⁰. Одним из важнейших моментов в течение споров IV века, по суждению Баура, было не одинаковое отношение глав церкви к власти светской, отсюда рождалась противоположность, усилившая религиозные движения. У главных защитников никейской догмы, напр., у Афанасия, защита Никейского учения соединялась с решительным противодействием императорскому вмешательству в дела веры; у них преследовался иерархический интерес. Напротив, ариане искали защиты для своего учения у императорской власти, арианские епископы были органами императора в деле церкви. Этому порядку вещей в эпоху арианскую положил конец Феодосий Великий, потому что в его лице церковь и государство (разумеется, временно) пришли к единению⁵¹¹. – Закончились

споры о св. Троице, но сейчас же начались другие – христологические. Появление их Баур объясняет таким образом: в спорах о Троице, с утверждением учения об *ὁμοούσιος*, догматическое движение доходит до крайнего пункта, до какого только можно дойти, двигаясь в превысшей, трансцендентальной области; дальнейшее движение неминуемо должно было совершить оборот от божественного, на котором доселе покоилась мысль богословствующая, к человеческому. Явилась реакция. Эту реакцию знаменуют христологические споры. В них Христос рассматривается не как только Бог, но и как человек. И тотчас же обнаружились противоположности в понимании учения о Богочеловеке. Афанасий и ариане допускали в человеческой природе Христа плоть или тело, но о душе Христа Афанасий ничего не говорит, а ариане положительно отрицают бытие человеческой души во Христе. Аполлинарий, занявшийся с особенным старанием вопросом о естествах во Христе, тоже не допускал бытия в Нем духа человеческого, или что тоже души в собственном смысле (он допускал в Нем лишь душу анимальную), примыкая в своем учении не к арианам, а кажется (*es scheint*) к Афанасию. Но эта теория не удовлетворила богословскую мысль, потому что Аполлинарий отвергал ту часть человеческой природы Христа, в которой «заключается принцип человеческой личности»⁵¹². Вопреки воззрениям Аполлинария развивается учение, которое всеми мерами старается доказать, что во Христе были обе природы – божеская и человеческая в их полноте, т.е. и человечество с телом и совершенною душой. Это было богословствование церкви Антиохийской, выступившей против воззрений направления церкви Александрийской, которое, держась принципов Афанасия, в лице Григория Богослова и в особенности Григория Нисского пришло к мысли, что «человечество во Христе есть только покров для Божества, только форма Его бытия (на земле), лишенный сущности призрак (*wesenloser schein*) и что нельзя утверждать, что Христос имел истинно человеческую природу». Представители антиохийского богословствования Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестский свою задачу поставляли в следующем: «если

доселе обращали свой взор только на божественную природу Христа, а на человеческую почти совсем не обращалось внимания, то теперь также и человеческая сторона Его должна прийти к признанию и ей должно было усвоить такое же право, какое доселе имела только природа божественная». Давно уже подготовлявшаяся противоположность двух различных догматических систем приходит в лице Нестория и Кирилла к открытому спору⁵¹³. Несколько позднее сторону александрийского богословствования принимает Евтихий, сторону же противоположную поддерживали богословы Антиохийской церкви⁵¹⁴. Происходит сильная и ожесточенная борьба между двумя противоположными богословскими направлениями⁵¹⁵.

По тому же пути, по которому шли споры христологические, двигались и споры пелагианские. Здесь от вопросов трансцендентальных богословская мысль опять приходит к вопросам реально-антропологическим. Учение Пелагия о свободе человеческой в деле спасения и учение Августина о значении божественной благодати в деле того же спасения были противоположностями, которые тоже нуждались в примирении⁵¹⁶.

По основному церковно-историческому методу Баура все указанные противоположности в конце концов должны приводить к высшему единству; так и было, по его мнению, в каждом из вышеуказанных споров. В заключение этих споров, говорит он, «вследствие церковного решения оба члена противоположности поставляемы были в связь между собою». В споре с Арием развилось и утвердилось учение о личной субстанции Сына в её отношении к существу Отца, в споре с Несторием – учение об отношении двух природ Христа к единству лица, а в споре с Пелагием – учение о свободе человеческой воли, как существенном атрибуте самосущей (*für sich seienden*) природы человеческой, в её отношении к божественной благодати. В первых двух спорах один из двух членов противоположности должен был отступить назад в рассуждении другого члена с его абсолютной трансцендентностью (т.е. попросту одна из партий должна была

кой-в-чем уступить другой, сбавлять свои требования), и таким образом различие должно было приходить к моменту единства. Тоже было и в споре пелагианском: хотя, по-видимому, Августин и одержал победу, но однако же «принцип свободы в интересе нравственного сознания оставался всегда довольно сильным»⁵¹⁷.

Еще новые противоположности, условливающие историческое развитие церкви данной эпохи, образовались из отношения духовной и светской власти, что и рассматривается этим историком в отделе об иерархии. Баур рассуждает: с тех пор как иерархия образовала из себя в эпоху первых веков могущественную силу, род нового владычества над миром, с тех пор как иерархия получила высокое значение в христианском мире, императорская власть, которая тоже считала себя могучею силою в мире, должна была очутиться в положении противоположности в отношении к иерархической власти церкви. Столкнулись две силы, которые могли спорить относительно абсолютного господства над миром. Каждая из них должна была стремиться возобладать над другой. Отсюда сделалась возможною борьба между ними. Иные результаты дала эта борьба на западе, иные на востоке. На западе, говорит Баур, где влияние императоров на духовную власть было слабее, власть духовная брала перевес над своею противоположностью – властью светской; и вот, по его замечанию, папы Лев великий и Григорий великий стоят уже теперь на праже средневековой церкви, как истинные предтечи имеющего скоро утвердиться папства. Напротив весь интерес отношений рассматриваемых двух властей на востоке состоит, по Бауру, только в том, что иерархия и императорская власть противостоят одна другой, взаимно ограничивая себя, причем, как выражается Баур, «ни одна из этих двух властей здесь не приходит к чистой самостоятельности своего бытия»⁵¹⁸.

Здесь и прервем наш обзор церковной истории Баура от IV до VII века. Содержание её кажется довольно уяснилось для нас. Да и вообще второй том истории Баура представляет немного оригинального....

Нам следует теперь сделать замечания касательно общего характера и метода церковно-исторических построений Баура.

Отличительная особенность, составляющая самую характеристическую черту его истории – это одухотворенность, выпренность его научно-исторических представлений. Под этою одухотворенностью, выпренностью мы понимаем, никогда не покидающее Баура, стремление входить во внутренний смысл событий, им исследуемых, – стремление, так сказать, разрешать факт в идею и давать найденной идее такое или другое, но строго определенное место в общей гармонии целого труда. Такого свойства нельзя в подобной полноте находить не только у более давних церковных историков, но и у историков более новых и замечательных. Такого глубокого проникновения в сущность излагаемых предметов не встречаем ни у Планка, важнейшего представителя так называемого субъективно-прагматического направления историографии, потому что Планк хотя и стремится всячески выйти из роли простого повествователя и возвыситься до серьезно-прагматического изложения, тем не менее мотивы, движущие событиями, у него указываются не в целом строе церкви, но лишь в отдельных индивидуумах; почему часто отдельным личностям приписывается более, чем сколько позволяет действительный ход истории; такого господства над материалом, какое у Баура, не находим даже и у самого Неандера, потому что его преимущественное тяготение к характеристике отдельных личностей, если и не низводит целостности его труда к биографическим очеркам, во всяком случае много мешает полному раскрытию проводимых им идей. Напротив Баур в своей истории ведет дело раскрытия исторического развития церкви с таким искусством, что не остается ни одной важной стороны церковной истории, которая не вошла бы так или иначе в его систему, как звено, нужное для гармонии целого; причем движущие принципы указываются не в характере отдельных личностей, но в совокупности исторических данных в их целом. В системе Баура его стремления всюду находить смысл, скрывающийся под фактами, часто приводят его к заслуживающим полного внимания выводам. Сюда можно,

например, отнести его воззрения на борьбу церкви с арианством. Это, по Бауру, не какая-нибудь мелочная борьба из-за личных интересов и из-за ничего не значащих слов. Короче это, по его суждению, не явление, при виде которого остается только пожимать плечами (как выходило это по воззрениям прежних рационалистов историков); нет, в защитниках никейской догмы выразилось, по Бауру, стремление понять христианство, как высшее абсолютно-божественное откровение, понять Христа, как действительно божественного посредника между Богом и человеком, понять общение человека с Богом, как действительный благодатный союз между небом и землей. Напротив, в арианской доктрине Баур видит желание отвергнуть, разорвать тот благодатный союз, какой устанавливается чрез Христа между Богом и людьми; если Христос тварь, то действительного общения между Богом и человеком нет и быть не может⁵¹⁹. С другой стороны припомним, в каких идеальных чертах рисует Баур значение церковного епископата? Это, по Бауру, не какая-нибудь церковная аристократия, деспотически властвующая над неразумным народом (опять: как полагали рационалисты прежней школы), напротив, по Бауру, это был своего рода центр духовной жизни церкви, без которого самое существование церкви едва ли было возможно. Итак одухотворенное, выпрненное понимание истории – вот первая черта Баурова труда. Мы далеки от того, чтобы утверждать, что это стремление господствовать над фактами всегда вело Баура к благим результатам. Во-первых, Баур весьма часто обращается слишком бесцеремонно с фактами, мнет их как горшечник глину, он то урезывает, то преувеличивает их значение, и это для того, чтобы они лучше, удобнее служили его выпрненным воззрениям. Справедливо замечает о Бауре Шафф, что он «слишком философичен, чтобы быть верным историком»⁵²⁰. Во-вторых, желание сделать свой труд, сколько возможно более, прагматическо-спекулятивным заставляет Баура совершенно не обращать внимания на индивидуальный, личный элемент в истории церкви⁵²¹. Его история как будто движется во вневременном пространстве, где нет не лиц, ни личных отношений;

историк почти ничего не говорит ни о индивидуальных порывах благородных, ни индивидуальных интересах низменных, хотя те и другие нередко служили мотивами в ходе истории. Его история какая-то совсем безличная. В ней лица только упоминаются, а не действуют, как должны действовать живые индивидуумы. Но в общем одухотворенность и выпренность Бауровой истории составляет её достоинство.

Скажем далее, как следует судить о тех движущих принципах, какими поддерживалось церковно-историческое развитие христианского общества и христианской идеи, по Бауру. Возникновение противоположностей в данный момент бытия христианства, борьба этих противоположностей и примирение их, чтобы из этого примирения снова народились противоположности и т.д. – вот процесс, под которым Баур понимает церковно-историческое движение. Мы представили выше много примеров такого метода Бауровского построения истории. Такая черта не есть у этого историка что либо совершенно новое. Мы видели прежде, что и Неандер понимает историю церкви под такими же формами; и если у Неандера такой метод придает разнообразие и живость его историческим построениям, то должно сказать тоже самое в данном случае и о Бауре. Впрочем метод этот не совсем один и тот же у Баура и Неандера. По Неандеру, возникновение противоположностей в области церковно-исторической жизни обуславливалось: или характером отдельных индивидуумов, как это было в апостолах, или характером стран и народов, где утверждалось христианство, почему монтанизм является в одном месте, оригенизм в другом, почему Запад в своем догматическом развитии не таков, как Восток, и прочее, – или проникновением в христианство элементов чуждых ему, отсюда возникновение иерархии под иудейским влиянием и т.д. Вообще, по Неандеру, возникновение противоположностей находит для себя основание исключительно в свойствах природы самого человека и условиях исторической жизни его. Не то видим у Баура: у него противоположности отыскиваются не вне христианства, не в условиях его исторического бытия, но внутри самого христианства, в глубинах его существа. Между тем как Неандер

при его точки зрения признает христианство всегда остающимся в тождестве с самим собою, – изменяются и движутся собственно сферы, в какие вступает христианство, у Баура же является подвергающимся подобным метаморфозам христианство само в себе, и притом из своих внутренних потребностей. Отсюда в истории Баура христианство становится то лучше – то хуже, то чище, – то темнее. Христианство живет, как и сам человек, и потому разделяет все жребии обыкновенной жизни, будут ли они благими или злыми. То оно растет, то задерживается в своем развитии; то идет по правому пути, то по ложному. И нет другого христианства, всегда неизменного в своем существе, кроме того, какое находится в данный момент в колеблющейся мысли человеческой. Такое понимание истории христианства возможно только с точки зрения Баура. Баур, как известно, считает христианство, по его существу и свойствам, явлением исторически создавшимся, а не откровенною истиною, данною свыше. Вследствие этого, ему не было нужды выделять христианство от других человеческих явлений. Христианство есть такое-же явление, как и всякое другое человеческое явление. Но для того, кто не думает разделять воззрений Баура на сущность и происхождение христианства, его понимание развития христианства в истории, как будто бы оно подобно всякому другому человеческому явлению, – остается капитальным и невознаградимым недостатком церковной истории Баура. Другим недостатком методического построения Бауровой истории нужно признать то, что, принимаясь за создание истории, он мало помнит те приемы, какие он сам рекомендовал, как истинные приемы историка, именно, что история не должна быть рефлексом самого историка, а историк должен быть лишь зеркалом, в котором во всей объективности должны отражаться явления истории. Говорим: Баур мало помнит об этом, ибо увлекаясь идеей применения философских воззрений Гегеля к церковной истории, он уже не хочет ставить своего умозрения в зависимость от данных и фактов, он не хочет ставить себя в нормальное отношение к действительной истории, так чтобы не историк создавал историю, а история

создавала историка, напротив Баур хочет предвзятый субъективизм поставить законодателем истории. Из идеи он хочет получить знание о том, как должно быть, для того, чтобы не иметь нужды наблюдать, как это есть на самом деле. Вследствие чего Баур хочет переделать самые факты, перемешать и разместить их в ином порядке, нежели как они были размещены ходом событий в действительной истории, и все это потому, что в таком действительном виде они очень неудобно укладываются в тех схемах, которые так дороги Бауру, вследствие его склонности к Гегелевским доктринам. Отсюда, так много произвола в построении им не только истории первоначального христианства, но и истории дальнейших времен христианской церкви. Но, несмотря на все эти недостатки, Бауров метод рассматривания событий христианской церкви под формою возникающих и исчезающих противоположностей представляет явление, не лишенное грандиозности. Мысль, следя за нитью его повествования, незаметно переходит от одной комбинации к другой все с новым и новым интересом. В особенности его раскрытие истории догматов – вопрос, в котором он говорит как специалист, – отличается находчивостью и остроумием.

Самое важное обвинение, которое тяготеет на Бауре и которое делает чрезвычайно подозрительной его историю, есть обвинение в рационализме. Что Баур рационалист, этого отрицать никто не станет. Но было бы в высшей степени несправедливо считать его злобным рационалистом, заклятым врагом христианской религии. Вся его история есть лучшее тому доказательство. Между тем как в лице других представителей рационалистического направления почти каждое христианское явление в истории: догматические споры, иерархия, культ возбуждают самые ожесточенные нападки, ничего подобного не видим у Баура. Например, о догматическом развитии церкви, об иерархии он говорит с одушевлением и сочувствием. С каким, далее, уважением, с каким сознанием величия христианства, говорит он о нравственных силах христианства, о его безмерном превосходстве над язычеством? Между тем как прежние рационалисты, Землер и Гэнке, позволяли себе

глумиться над самыми великими богословами IV и V века, считали Афанасия с его идеями причиной смут церковных, называли глубокомыслие Августина диалектической болтовней и коварством (см. выше стр. 303, 317), Баур высоко ценит богословскую деятельность главнейших отцов и учителей церкви IV и V века. Он говорит: «каким богатством духовных сил владела церковь IV и половины V века, какую продуктивность развивала она в спорах этого периода! В таких учителях церкви, как Афанасий..., три великих Каппадокийца, Василий Великий и оба Григория – Назианзин и Нисский, Иоанн Златоустый и, примыкающие к нему, Антиохийцы, церковь переживала время, которое как в теологическом, так и в общем научном отношении должно быть названо классическим тем более, что она в таких образованных на классической литературе мужах действительно сияла еще отблеском древнего классического времени. И не только восточная греческая церковь проявляла столь свежую жизненную силу, но даже и западная церковь не уступала ей: Августин превосходит всех других оригинальностью и глубиной духа, а Иероним заявил себя эрудицией в области исследования библии»⁵²². Вот одно из главных различий между рационализмом прежних времен и Бауровым! Так говорить, как говорит Баур об отцах церкви, рационалист в худшем смысле слова не будет. Баур рационалист, но рационалист не без веры, хоть он и верует по-своему. Его верой были религиозные представления Гегеля, который хотя и не отрицал мирового значения христианства, но и не принимал его в том смысле, как бы следовало. «Гегель признавал христианство абсолютной религией и приписывал идеям о воплощении и троичности Божества, конечно понимая их в смысле очень различном от церковного учения, глубокую философскую истинность, так что весь универсус, внешнюю природу и человека рассматривал с точки зрения троичности. Эта философия во всех веках усматривала господство высших сил, Духа Святого, хотя и не в библейском смысле, но однако же разумела мирового Духа, который пользуется людьми, как орудиями к исполнению Его планов»⁵²³. Такого же рода был и рационализм Баура. Какие богатые плоды для богословской

науки принес бы Баур, если бы он шел по следам Неандера и его учеников, – как драгоценны были бы труды его! Теперь же его значение в науке оказывается не столько положительным, сколько отрицательным. Его рационализм сделался камнем преткновения для плодотворной деятельности его в области богословия.

Школа Баура имела в свое время многих и талантливых учеников и последователей. К ним причисляют Штраусса, Целлера, Кестлина, Швеглера, К. Планка, Гильгенфельда, Ричля, Вейцзеккера, преемника Баурова по кафедре в Тюбингене, Отто Пфлейдерера и пр.⁵²⁴ Но эти ученики Баура не спасли Тюбингенской школы от падения. Со смертью Баура она пришла к упадку. Баур был истинным воплощением идей этой школы. Смерть Баура была смертью самой школы. Его большие историко-догматические сочинения считаются с точки зрения теперешней науки уже отжившими свой век⁵²⁵. По различным причинам некоторые из его учеников переменили даже богословскую профессию на другие и этим много содействовали ослаблению школы, так поступил Эдуард Целлер⁵²⁶, переменивший занятие богословием на философию и стяжавший себе громкое имя в этой последней науке. Главным же образом упадок школы выразился в том, что представители критических начал Баура, держась общего характера этой критики, существенно изменили взгляды его, образовав так сказать умеренно-бауровскую школу. Но отсюда еще далеко не следует, что Баурова школа совсем отжила свой век. По наблюдениям Шмидта, число богословов, принадлежащих к школе Баура, «отнюдь не следует считать ничтожным» (*keineswegs unterschätzt*)⁵²⁷. И действительно, редко можно встретить в настоящее время протестантско-немецкую книгу, посвященную вопросам о первых веках христианства (собственно I и II веков), которая не носила бы печати Бауровых воззрений, хотя большею частью с изменениями, ограничениями, смягчениями. Школа Баура не столько пала, сколько так сказать расплылась. Лицами, которым богословская наука обязана поражением ново-тюбингенских идей в их чистом виде, можно считать: Дорнера, Лехлера, Тирша, Ланге,

Гофмана, Ульмана и Неандера, хотя последний и стоял вдали от прямой полемики против Бауровой школы; а потом Ричля и А. Гарнака⁵²⁸.

Сообразно принятому нами намерению указывать на отношение русской богословской литературы к замечательнейшим церковно-историческим деятелям немецким, считаем нужным сделать это, говоря и о Бауре, хотя хорошо понимаем, что трудно будет найти действительное влияние этого немецкого ученого на русскую мысль по первостепенным вопросам по той простой причине, что между воззрениями Баура и русской церковно-исторической наукою лежит чуть не целая пропасть⁵²⁹. Тем не менее Баур довольно известен в русской литературе и ему дают цену в ней. Затем к Бауру то обращаются за пособием и научением по некоторым вопросам, у него наиболее хорошо обработанным, то опровергают его. Так встречаются отзывы, свидетельствующие, что его труды ценят у нас довольно высоко. Например, автор статей: «Новотюбингенская школа», г. Виноградов, давая твердый отпор крайним Бауровым воззрениям, в то же время говорит: «можно положительно сказать, что в области богословской науки еще не являлось школы, которая была бы столь организованною в своем составе и притом имела бы столько талантливых представителей, обладающих и такою широкою ученостью, которой отдают уважение самые противники, и вместе таким остроумием и изобретательностью, с которыми они не только выработали для себя совершенно новый взгляд на важнейшие церковно-исторические события, но и отыскивали для себя опору в новых источниках, самими же ими обработанных, с которыми они наконец по нескольким, по-видимому, ничтожным данным умели создать полный и подробный, хотя конечно неверный образ прошедшего в течение целых двух столетий». И о самом Бауре говорит, что он «превосходно изучил древнюю литературу», «с удивительным остроумием и почти беспримерною сообразительностью употребил в пользу своего воззрения на первобытное христианство сами по себе весьма скудные и неопределенные сведения»⁵³⁰. Проф. петербургского университета Троицкий в

своей диссертации под заглавием: «Изложение веры Армянские» и пр. (П. Б. 1875) признает монографию Баура: *Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, т.е. Учение о Троице и воплощении Бога (вместе с сочинением Дорнера «о Лице Христа»), трудом «капитальным» и «весьма существенно облегчившим ему его собственный труд»⁵³¹, (сочинение названного профессора некоторым образом посвящено истории монофизитства и монофелитства и православия этой эпохи). Г. Снегирев в своей диссертации: «Учение о Лице И. Христа в первые три века Христианства» (Каз., 1870), вступая в нередкие препирательства с Бауром, однако же, в некоторых пунктах отдает ему дань признательности, находя его изыскания весьма отчетливыми и обладающими достоинствами (напр., стр. 198)⁵³².

К числу последователей Баура, критик моего сочинения: «Вселенские соборы IV и V века, обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской», покойный проф. церковной истории в Моск. Университете, протоиерей А. М. Иванцов, относил и меня. А если и не относил прямо, то по крайней мере заподозривал в приверженности к доктринам и методу этого ученого. Он говорит: «западные историки несомненно имели большое влияние на г. Лебедева при составлении его книги» (журнал: «Прав. Обоз.», 1880, апр., 697). Но из всех западных писателей при чтении моей книги припоминался моему критику больше всего, если не исключительно, Баур. Так, Баур прилагает к истории религиозных движений IV и V века диалектический гегелевский закон, по которому в этих движениях сначала берет перевес одно направление, потом другое, затем между ними устанавливается соглашение (*ibid.*, Февр. 343. Апр. 684). Тот же Баур раскрыл отношение школ александрийской и антиохийской к богословским спорам IV и V века (Февр. 344). Наконец, Баур же не отличает ереси от православия, признавая их равноправными пред судом истории. По мнению критика, и я тоже недостаточно различаю ересь от православия и вообще можно, по его суждению, сближать мой труд с церковно-историческим кругозором сказанного немецкого ученого. –

Признаемся откровенно, что такое умствование критика нас поразило своею неожиданностью и побудило нас тщательнее пересмотреть прежде всего « церковную историю» Баура и определить, насколько в действительности есть сходства между нашим трудом и трудом Баура, и мы пришли к тому результату, что сходства между ними очень мало. Сходство есть только там, где можно найти его не между только Бауром и моим сочинением, а между последним и другими немецкими сочинениями, что зависело от того, что в науке есть выработанные положения, общепризнанные (иначе какая же это была и наука, если бы в ней не было таких положений?), с которыми не сходиться можно только в том случае, если вздумаешь в виде оригинальности допускать какие-нибудь парадоксы. Мы совсем не обретались под влиянием Баура и не занимали у него каких-либо выводов (за исключением весьма немногих случаев, процитированных в нашем труде). Наш пересмотр «церковной истории» Баура показал нам, что между Бауром и нами решительное несходство и притом в самых важных вопросах. Именно: по Бауру, арианство одолжено своим происхождением школе александрийской и точнее Оригену (Kirchengesch., B. I, 354), а по нашему мнению школе антиохийской. По его воззрению и арианство и Никейская догма развились под влиянием Оригенизма (ibid. 354, 360), но это воззрение принадлежит нашему критику, а не нам. История Никейского собора у Баура изложена на двух страницах, на которых: во-первых разбираются объяснения Афанасия относительно значения слова: «единосущный», и во-вторых подвергается неблагоприятной критике эта формула (B. I, 361–2). Ничего такого нет у нас. Баур приплетает к развитию арианства философские понятия о конечном и бесконечном, о субстанции и акциденце (см. выше и Band. I, 359), а мы совершенно чужды подобных представлений. У Баура указывается значение в арианских спорах отношений епископов к пресвитерам и иерархии к государству (B. I, 363 и см. выше), у нас ничего об этом не говорится. В этом случае, пожалуй, есть сходство у нашего критика с Бауром. О втором Вселенском соборе Баур говорит в нескольких строках, лишенных всякого

содержания (В. II, 95), а у нас рельефно указано значение антиохийской школы в деятельности этого собора. По вопросам из истории христологических движений у нас тоже очень мало сходства с Бауром в спорных случаях. Баур находит, что Афанасий учил, что во Христе была человеческая плоть, а о душе: была ли она во Христе или нет, этот отец, по Бауру, умалчивает (II, 102). Мы же совсем не разделяем такого странного мнения. По Бауру, Григорий Нисский чистый монофизит (II, 106–7), а по нашему диофизит. Здесь же вскользь и совсем не у места упоминает Баур об отношении Ария к Лукиану, т.е. к антиохийской школе (II, 108), но этот вопрос для Баура не имеет особенного значения, когда он выводит арианство из Оригенизма. По воззрению Баура, Кирилл александрийский аполлинарист (112), а мы опровергаем подобное воззрение. Третий Вселенский собор изложен у Баура в двух словах (II, 112), а мы посвящаем ему довольно обстоятельную главу. Кирилл, после собора за время унии, Бауром изображен – действующим двусмысленно, колеблющимся, двуличным, угодливым и партии александрийской и антиохийской (II, 113), иначе у нас; Евтихий, по Бауру, есть только верный ученик Афанасия и Кирилла (114), у нас совсем другая точка зрения на этого еретика. Здесь впрочем встречается заметка очень близкая к нашим воззрениям, именно Баур говорит: «соглашение партий (александрийской и антиохийской) было базисом для (установления) кафоличества» (II, 114), т.е. для возникновения общепризнанной в церкви формулы учения о Христе. Но это же можно находить и у римско-католического писателя – Гефеле и у целого десятка западных писателей. О соборе т. н. разбойничьем мы писали, пользуясь в значительной мере такими документами, какие изданы после смерти Баура, и здесь искать согласия не представляется возможности. О соборе Халкидонском Баур говорит на двух страницах (II, 114–115), в нашем же труде этот собор – главная часть. Но и то, что сказано Бауром о соборе Халкидонском не одинаково с тем, что говорим мы. Учение о двух природах во Христе, провозглашенное на этом соборе, Баур называет «придворной догматикой» (115), а

мы влиянию двора на соборе не придаем значения. Вероопределение Халкидонское Баур порицает, оно, по Бауру (115), носит «характер половинчатости» (*Character einer Halbheit an sich*). Напротив, я отношусь к этому вероопределению с величайшим уважением. В заключение своих рассуждений о Халкидонском соборе Баур говорит о заслуге, оказанной на этом соборе догматическому развитию церкви антиохийцами и папою Львом (116), но он не доказывает этого ни фактами, ни раскрытием содержания учения этого собора и понимает эту заслугу очень ограниченно, – в том смысле, что теперь ни одна из двух противоположных церковных партий уже не могла считать себя мыслящею единственно-правильно. Не так у нас в сочинении. Сравнивая учение монофизитское с православным, Баур говорит, что первое более соответствует законам разумного мышления и есть более логический вывод (II, 122), таких идей мы не признаем и несогласны с ними. – Рассмотрим еще другое сочинение Баура, имеющее отношение к нашей диссертации, именно: *Die Lehre von d. Dreieinigkeit und Menschwerdung des Gottes* (1841, Th. I.) Считаю обременительным и неуместным раскрывать весь тот процесс, каким достигаются Бауром здесь те или другие результаты; поэтому, укажем только выводы, к каким приходит Баур в этом сочинении, чтобы видеть: сходны ли они с нашими, поскольку выводы составляют самое характеристичное и самое существенное во всяком сочинении. В подробности тем менее имеем нужду пускаться, что очень многое из этого сочинения Баура вошло в «церковную историю» его, о которой мы уже довольно говорили. Арианство по своему происхождению выводится в этом труде Баура от Оригена чрез посредство его ученика Дионисия александрийского (не так у нас), но указывается также и значение антиохийской школы в этом же вопросе, – приводится и толкуется известное свидетельство Александра александрийского (S. 320. Cf. 348. 697); Баур здесь двоится совершенно так же, как двоился подчас и мой ученый критик в своих взглядах на происхождение арианства. Взгляды на сущность арианства и его развитие у Баура ничего не имеют общего с нашим. Баур усматривает в арианстве не только

диалектический элемент (что указывается и у нас), но и космологический, приписывает арианам философское стремление разрешить проблему об отношении бесконечного и конечного (332–3, 353). В лице Ария, вопреки мнению Меллера и Неандера, Баур видит человека, который понимает вопросы догматики более правильно и основательно, чем его враги, приписывает учению Ария в сравнении с учением его противников большую проницательность и новизну, находит его учение более разумным (Geistigere) и более полезным в практическом отношении (357), ничего такого мы не полагаем и не говорим. Баур унижает противоарианскую деятельность Василия В., Григория Б. и Григория Нисского, находя, что они ничего не могли прибавить к тому, что сделал Афанасий для раскрытия Никейского учения и что они даже решительнее обнаружили существенную недостаточность этого учения (442). О II Вселенском Соборе Баур не говорит ни слова, приводит лишь учение этого собора о Духе Святом, по символу (525). Исследования Баура здесь по истории христологической догмы имеют существенные несходства с нашими в выводах и заключениях. Афанасий и ариане, по его суждению, допускали лишь тело в человеческой природе Христа (отрицая душу); Афанасий до такой степени умалял значение человеческой природы во Христе, что был почти докетом (570. 574. 577. 581). Григорию Нисскому Баур приписывает довольно странное учение, что будто он полагал, что в лице Христа вместо божественной сущности находилась только сила Божия (649). Василию Вел., Григорию Бог. и Григорию Нисскому Баур приписывает положительный монофизитизм (678–9), Кирилла Александрийского считает аполлинаристом и монофизитом (749. 770), как и в своей «церковной истории». Баур находит, что между воззрениями богословов александрийских и антиохийских невозможно было никакого сближения (774), что уния, соединившая спорившие стороны после III Вс. собора, ничто, ибо это – атомистическое, как выражается он, соединение несоединимого (782), вследствие этого не придает значения унии, утверждает, что Кирилл и антиохийцы защищали унию неискренне, оставаясь в душе приверженцами своих

прежних воззрений, вообще представляются людьми лукавствующими (799–800). Говоря о IV Вселенском соборе, Баур допускает, что папа Лев Великий был несторианствующим, ибо он, Баур, находит известное догматическое послание Льва (о двух природах во Христе) не только стоящим в связи с учением вообще антиохийцев, но даже с учением Феодора Мопсуестского, и утверждает, что осуждение Львом несторианства никаким образом не может быть оправдано с точки зрения этого папы (817), и, несмотря на то, вероопределение халкидонское, по суждению Баура, есть вполне дело Льва (809), т.е. дело несторианское. Но это однако же не мешает Бауру видеть в вероопределении Халкидонском непоследовательность, неопределенность, двойственность, половинчатость, бессодержательность (823), т.е. упрекать вероопределение в том, что оно насильственно соединяет к одному два разнородных образа представлений александрийцев и антиохийцев. Читавшие мой труд хорошо знают, как далеки мы от подобных выводов. Следует еще заметить, что в этом сочинении Баура, кажется, нельзя находить приложения того гегельянского метода, по которому борьба двух противоположностей приводит к какому либо высшему единству. – К стыду нашему или нет, но мы должны сознаться, что других сочинений Баура, имевших отношение к нашей диссертации (напр. его «историю догматов») мы не читывали и знаем их лишь по заглавию, а потому: есть ли сходство в нашем сочинении с этими сочинениями Баура или нет – решительно не знаем. После сказанного видно: у Баура действительно есть смешение православия и ереси в истории, чего однако нельзя находить у нас в сочинении; наши исследования об отношении школ к богословской деятельности вселенских соборов очень различны от Бауровых. К этому результату должен прийти каждый, кто читает вышеназванное наше сочинение, не имея намерения приписывать мне мнений, в качестве выводов, будто бы вытекающих из сочинения, но в сущности произвольных, каких само сочинение не содержит.

Можно однако же возразить, что у нас сходство с Бауром не в результатах и заключениях, а в методе, приемах, в

применении к истории «гегелевского диалектического закона развития». В нашем сочинении, то правда, течение богословских споров IV и V века рассматривается под формой противоположностей, приходящих в конце известных стадий к примирению. Но для этого вовсе не было надобности прибегать к помощи «гегелевского закона», усвояемого Бауром, а достаточно было просто раскрыть дело, как оно представляется в исторических материалах, как оно дано самой историей. Разве борьба ариан и защитников никейского учения, несториан и противников несторианства не суть исторические противоположности, и разве Вселенские соборы своими вероопределениями не положили конец спорам двух противных сторон, не привели их к единству учения? Отыскивать сходство между нашим трудом и трудами немецкого ученого и в данном случае, по нашему убеждению, труд напрасный (повторяем: мы не пользовались Бауром и не ставили его образцом для себя), тем более напрасный, что рассмотрение церковно-исторических явлений под видом противоположностей, вступающих в борьбу между собою, не есть прием только Баура. Это прием был известен и раньше Баура, – встречается у Неандера, вовсе не гегельянца, – и после Баура применялся нередко. Об этом впрочем не умалчивает и сам критик, проф. о. Иванцов, находя даже, что и семинарский учебник г. Смирнова (по церк. истории) рассуждает в роде моего сочинения по данным вопросам («Прав. Обоз.» февр. 344, прим.; апр. 699).

VI. Гизелер. Газе. Ниднер. Гассе. Герцог и другие

Гизелер. Газе. Ниднер. Гассе. Герцог и другие (XIX века). Обзор учебников и руководство по церковной истории. – Значение этого рода литературы в Германии. – Гизелер, краткие сведения о нем; был ли он рационалистом? – Учебник Гизелера: понятия его о церкви и церковной истории, – задача труда и преимущественная заслуга Гизелера, – критичность, – разделение истории и тон сочинения. – Газе, отличие его учебника от Гизелерова, – изображение индивидуальностей, – сжатость и обдуманность труда, – обилие исторического материала при всей сжатости; недостатки сочинения. – Ниднер, – замечания о его личности – свойства книги Ниднера – схематичность построения и искусственность категорий, – примеры. – общие сведения о его личности и учебнике, – стремление к осмысленному представлению истории, – гегельянец, доказательство этого, – достоинства книги, – русский перевод книги и замечания о нем. – Эбрард, качества его труда. – сведения об историке и его *Abriss*, – цель книги – прагматическое уяснение развития общецерковной жизни, – способность характеризовать личности (пример), – недостатки книги. (В примечаниях: Гфрёрер, – Гагенбах, – Шафф, – Ротэ, – Энгельгардт, – Герикэ, – Меллер).

Обзор церковной истории Неандера и Баура показал нам, какого замечательного развития достигла церковно-историческая наука в XIX-м столетии в протестантской Германии. Но так как ограничивать наши очерки по истории церковной историографии этими двумя блестящими именами было бы несообразно со славой, какой по справедливости пользуется XIX век по отношению к разработке церковно-исторической науки в Германии, то мы позволим себе сказать (большею частью кратко) и о других, хотя немногих, деятелях в рассматриваемой области, тем более, что один из них – разумею Адольфа Гарнака – по широте влияния и учености

едва ли и теперь не превосходит Неандера и Баура⁵³³. Мы остановим свое внимание на некоторых немецких курсах по церковной истории, имеющих назначение учебников и явившихся в литературе с этим именем (Lehrbuch, Handbuch). Представляя себе учебник в западной богословской науке, мы должны решительно отказаться от наших туземных понятий об учебнике. Русский учебник чуть не по всякой науке, а в том числе и по церковной истории, в особенности общей, в большинстве случаев, есть подделка под детский лепет, какое то выражение благосклонного снисхождения учителя к неразумию наставляемых. Оттого русский учебник по церковной истории предлагает своим пациентам, так сказать, научное млеко, в расчёте на еще не зрелую их мысль и натуру; оттого, этого рода произведения простоваты, наивны, а подчас и сентиментальны. Напротив, немецкий учебник по церковной истории совсем другого характера; по русскому учебнику о нем и приблизительно судить нельзя. Немецкий учебник пишется не дилетантом и спекулянтom, а зрелым ученым, посвящающим составлению учебника много лет и тщательно его просматривающим, как скоро требуется новое издание; немецкий ученый в составлении учебника часто полагает всю свою славу. И учебник является, в сущности выражением многолетних ученых работ историка и составляет крайне сжатое изложение материалов, которых достаточно было бы для наполнения и изготовления обширного курса истории, если бы эти материалы изложены были менее сжато и лаконично. Притом, содержание учебника излагается со всем научным аппаратом, с указанием на литературу по тому или другому вопросу, с выдержками из первоисточников, с немногословной критической оценкой данных, на которых основывается раскрытие известного вопроса, и т.д. Да и назначение учебника совсем другое, чем у нас: серьезный ученый учебник дается в руки не детей и подростков в среднеучебных заведениях, а в руки наставников (Lehrer), будь то в средних учебных заведениях или университетах, а также в руки студентов⁵³⁴. Студент, изучающий церковную историю в западном университете, не иначе слушает курс лекций у данного

профессора, как наперед запасаясь, по указанию профессора, таким или другим из научно и добросовестно составленных учебников. Чтения профессора уже наперед предполагают знание этого учебника, отсюда возникает двоякая польза: и профессор не тратит слов на разъяснение таких вещей, которые разъяснены в данном учебнике и притом вполне удовлетворительно: он имеет простор и возможность обращать внимание на еще более серьезные и глубокие вопросы, чем какие входят в состав учебника; да и слушающий с полной сознательностью может относиться к труду и новым изысканиям профессора. Разумеется, что это все говорится для того, чтобы показать, почему учебник по церковной истории на Западе серьезен и обладает всеми свойствами чисто научного произведения, почему замечательные учебники стоят того, чтобы мы сделали о них некоторые, хотя большею частью не особенно обширные, замечания. Наши замечания будут касаться задач, какие преследуются тем или другим учебником, приемов, с какими излагается учебник, особенностей, какие представляет тот или другой учебник по содержанию или изложению и тому подобному.

Считаем самым лучшим делом изложить сведения о выдающихся по своим достоинствам немецких учебниках, следуя хронологическому появлению их в свет.

Между сочинениями по церковной истории, написанными в сжатом виде и имеющими характер учебника, первое место как по времени появления, так и по своим бесспорным достоинствам, принадлежит Lehrbuch'у Геттингенского профессора Гизелера, имя которого довольно известно и в наших богословских кружках.

Иоанн Карл Людвиг Гизелер (Gieseler) родился в 1793 году. В 1817 году он получил степень доктора философии, а в 1819 году, когда он получил и степень доктора теологий, видим его уже профессором в новооткрытом университете в Бонне. Спустя 12 лет после этого, он переходит в университет в Геттинген, где он раскрывает особенно широкую научную деятельность и где он остается профессором до самой смерти, последовавшей в 1854 г. Он не был чисто кабинетным ученым, напротив и в

вопросах администрации он был очень искусен⁵³⁵, так что, по отзыву Редепеннинга, «он как будто бы и рожден был затем, чтобы стоять во главе других»⁵³⁶ по делам практической и административной жизни. В своей профессорской деятельности Гизелер занимался не одной церковной историей, но эта последняя оставалась его главным предметом. Как своими лекциями, так и своими церковно – историческими сочинениями он приобрел неизменное уважение и имел большое влияние на науку своего времени. С особенной любовью он посвящал себя учению древней греческой церкви, как это доказывают его сочинения: учение Оригена и Климента о теле Господа, учение монофизитов, история и учение Павликиан и пр. Все его сочинения отличаются самостоятельностью исследования. Он показывает повсюду в своих произведениях чисто немецкое прилежание⁵³⁷. Он был образцовым критиком церковно-исторических материй, обладал редким даром быстро открывать пути, которые вели к цели, и умел избегать каждого лишнего шага, который не вел, а отклонял бы в сторону от цели. Вообще как в жизни, так в науке он был ясен, определен, осторожен, добросовестен⁵³⁸. Такую характеристику находим у немецких ученых касательно этого замечательного историка.

Обыкновенно Гизелер причисляется к числу теологов рационалистов. Действительно ли он был рационалист? Ответ на этот вопрос дает почитатель Гизелера Редепеннинг в следующих словах: «вопрос – был ли Гизелер рационалистом, непосредственно после его смерти, знаменитым догматистом, его сотоварищем (Дорнером), был решен отрицательно. И в самом деле, Гизелер никогда не был рационалистом в том смысле, как вообще теперь понимают имя рационалиста. От самого начала своей литературной деятельности и до конца её он с неизменною твердостью держался учения об оправдании верою. Он не поставлял человеческий разум с его познанием выше божественной истины, данной нам от Христа, он только того считал за христианина, для кого Христос есть совокупность всякой высшей религиозной истины, которую никто не может превзойти. Но с другой стороны он был мужественный, сильный борец за права разума, на которые никто не мог посягать

безнаказанно, разума – «этого света, который не может быть затемнен в вас, иначе и весь человек погрузится во тьму». Только в этом смысле он был рационалистом, и если в наши дни всякий, кто одарен ясным логическим мышлением, кто благоразумно различает верное и научно-твердое от произвольного и фантастического, легко получает от врагов такое, в сущности, почетное имя (рационалиста), то Гизелер в полной мере может изъяслять притязание на подобную честь. Что все называют глубиной учения и что в сущности составляет излюбленную пустую спекуляцию, не знающую никаких эмпирических оснований, или ниспровергшую такие основания и без страха идущую вопреки всякой логике, это сомнительное искусство было ему противно, и он справедливо мог смеяться, когда находил, что тот или другой считает себя за спекулятивного теолога, не имея к тому однако же никаких оснований. В его глазах каждое утверждение получало свое значение в науке лишь по степени действительной верности, какую оно отличалось, и его основным убеждением было, что важнее всего в теологии – конечно трудное, но не невозможное, – выделение области пистиса (веры) от гносиса (науки), того, что составляет предмет веры от того, что составляет человеческую сторону в отношении к этому предмету, сторону, изменяющуюся с течением времени, но и при всех колебаниях развивающуюся чем далее, тем более, и представляющую обработку той сущности, которая дается верой»⁵³⁹.

Lehrbuch Гизелера состоит из пяти томов, которые обхватывают всю историю христианской церкви до пятидесятих годов текущего столетия. Первый том истории Гизелера явился в 1824 году, затем вышли второй и третий тома, остальные два выданы в свет после уже его смерти, и потому они имеют меньшее значение, чем первые три.

Ознакомимся с трудом Гизелера. Прежде всего мы должны заметить, что при рассмотрении Гизелерова курса мы не будем иметь возможности рассуждать о материях важных, каковы вопросы о степени оригинальности его церковно-исторического мирозерцания, новизне и широте его метода и т. п., а должны будем ограничиться рассмотрением вопросов более простых,

второстепенных, потому что труд Гизелера не рассчитывает ни на какую грандиозную реформу в ходе изучения церковной истории.

Для ознакомления с особенностями труда Гизелера, обнимающего в первых двух томах историю церкви до реформации, – предмет нашего главного внимания – считаем за лучшее передать мысли, заключающиеся «во введении» к его истории, где автор говорит о предмете и задаче своего труда; при этом будем делать наши замечания о том, как прилагает Гизелер его идеи, здесь высказанные, в самой своей истории, к каким последствиям эти идеи вели его, насколько полезно и плодотворно отражались они на выполнении им труда. – Свое понятие о церкви и церковной истории Гизелер выражает в следующих словах: «христианская церковь есть религиозноморальное общество, которое соединено общею верою в Христа, которое старается представить и осуществить в своей совокупной жизни возведенное от Христа царство Божие, и потому стремится уготовлять себя к участию в нем. Споры о различных предметах христианской веры и церковной жизни уже рано разделили церковь на многие церковные общества, из которых каждое обыкновенно присваивало себе исключительно имя истинной церкви Христовой, а все другие отмечало именем ересей и сект. Мы будем судить об этих различных церковных обществах, говорит Гизелер, не со стороны их внешней связи с первохристианством, но со стороны их внутренней связи с Евангелием (т.е. хочет сказать Гизелер: он будет оценивать каждое церковное общество не на том основании, произошло оно или нет от первых насадителей церкви, а на том, сообразно ли оно по своему характеру с духом христианства или нет?). Мы не будем считать какую-нибудь церковь за совершенное отображение общего идеала церкви, с другой стороны, не будем отказывать в имени христианской церкви каждой из церквей, как скоро она признает Евангелие основоположением для себя»⁵⁴⁰. Отсюда Гизелер определяет «общую христианскую историю, как такую, которая рассматривает все развитие церкви в главных чертах, принимая во внимание все церковные отношения, все страны и все партии»⁵⁴¹. Такое отношение историка к своему

предмету имеет большую важность, оно дает ему возможность с полным беспристрастием определить значение каждого церковного общества, даже каждой секты в общем развитии церкви; история с этой точки зрения может быть изучаема *sive ira et studio*. И нужно сказать, что Гизелер в своей истории остается вполне верным этой точке зрения. Никто не может сделать ему упрека, что он в своей истории служит интересам партии, видам той церкви, к которой он сам принадлежал.

После определения понятия церковной истории Гизелер делает некоторые замечания о задаче церковной истории. Посмотрим, в чем состоит, по его мнению, эта задача? «Задача церковной истории, говорит он, состоит в том, чтобы представить весь ход перемен и развития церкви, каким она подвергалась со времени своего возникновения, но представить таким образом, чтобы отсюда не только открывалось состояние её в каждое время, но и уяснялось бы, как это совершилось, чрез какие вновь возникшие факторы (события) изменялось состояние церкви⁵⁴². В основе церкви, поясняет Гизелер, и следовательно в основе её истории лежит идея царства Божия, но эта идея не всегда одинаковым образом понималась и выражалась в церкви. Особенный вид, какой эта идея принимала в то или другое время, а равно и воззрения в церкви, обуславливаемые данным временем и возникающие из такого или другого понимания основной идеи церкви, как царства Божия – составляют церковный характер эпохи. Этот-то церковный характер каждого данного времени общая история и должна изобразить прагматически в его развитии и свойствах, в его отношении к известным народностям и государственной власти»⁵⁴³. Судя по такому определению задачи церковной истории Гизелером, можно было бы думать, что история его будет составлена в виде генетического рассказа, причем каждая эпоха являлась бы пред нами носителем такой или другой исторической идеи, какою исполнена была церковь данного времени, но в сущности ничего подобного не делает Гизелер. Старательно собирая церковно-исторические материалы данного времени, он предоставляет самому читателю составить понятие об эпохе. Ни о каких господствующих идеях при

изложении самой истории у него не говорится, а передаются факты, голые факты. Но, оставляя в стороне разъяснение идей, господствующих в церковной истории данного времени, Гизелер тем тщательнее, разборчивее и строже извлекает из источников факты важные для изучения характера и явлений времени, и в этой-то тщательности и критичности выбора исторических фактов и заключается истинная слава Гизелера. До Гизелера еще никто не взвесил и не определил достоверности таких или других исторических фактов с такою серьезностью и критичностью, как сделал это Гизелер, – говорим: никто, потому что труд его предупредил собою знаменитый труд Неандера, этого учнейшего критика исторических материалов (следует сказать, что первый том истории Гизелера явился в 1824 г., а первый том истории Неандера в 1825). Гизелера в указанном отношении можно назвать отцом здоровой критики церковно-исторических фактов. Сам он в рассматриваемом нами «введении» высказывает самые строгие правила для историка касательно исследования церковно-исторических данных, и на этот раз он остается вполне верен этим требованиям во всем своем труде. «Церковно-историческое изыскание, – говорит он, – имеет свою цель извлекать религиозные факты прямо из источников и нуждается в исторической критике, чтобы решать вопросы о подлинности, неповрежденности и достоверности источников как в целом, так и частностях; и эта критика должна быть тем бдительнее, когда в сфере церковной истории нередко встречаются извращения исторической истины, будь то от легкомыслия и невежества, или от предвзятости взглядов и служения интересу партии, или от приспособления к известным целям, или от собственного самообмана. В тех случаях, когда источники дают нам фальшивое или не дают вовсе ничего, историческое изыскание должно приходить по крайней мере к историческим догадкам, руководясь в этом случае причинною связью, аналогией, характером времени и лиц и даже самыми фальшивыми данными источников; вероятность этих исторических догадок часто близко подходит к исторической истине, но часто едва только возвышается над возможностью и других предположений. Заинтересованность какой-либо

церковной партией, равно как и предзанятость в духе своего времени – должны быть далеки от церковно-исторического исследователя»⁵⁴⁴. И действительно, сам Гизелер показал в своем труде достойный всякого уважения образец того, как строга должна быть церковно-историческая критика в выборе своих данных. В этом отношении Гизелерова история есть, как справедливо замечает Баур, «полезнейший труд в новейшей исторической литературе»⁵⁴⁵. Гизелером в его сочинении ведется дело так: весьма краткий и сжатый, сухой как скелет, и вообще не важный, текст его истории сопровождается обширными примечаниями из первоисточников; все, о чем кратко и сжато автор говорит в тексте, подтверждается выдержками из первоисточников в примечаниях, эти же выдержки делаются всегда на языке подлинников, а не в переводе. Указанные примечания и составляют истинное богатство книг Гизелера. Они сделаны с крайнею критичностью, вследствие чего множество истин, которые по причине не критичности проповедовались прежними историками, теперь, после труда Гизелера, сделались невозможным анахронизмом в науке; не мало тумана сошло с науки церковно-исторической, благодаря критике Гизелера. В этих примечаниях каждая эпоха, каждое явление и лице говорят у Гизелера сами за себя. Церковная история Гизелера, как выражаются о ней, есть «собрание источников и архив литературы»⁵⁴⁶. Она сделалась неиссякаемым кладезем, откуда черпались и черпаются доселе необходимые в науке обработанные материалы. По словам Редепеннинга, «в том виде, какой дан Гизелером своему труду, он сделался рудником, из которого черпалось так много церковно-исторической учености, и без этого рудника множество новейших церковно-исторических руководств (Abrisse) совсем не увидало бы свет, или во всяком случае они не могли бы давать такого богатства материала, какое находим в них»⁵⁴⁷. Одно из главных достоинств, какое принадлежит истории Гизелера и какое составляет её неотъемлемую характеристическую черту, это объективность. Историк имеет дело только с фактической стороной дела и с своим суждением выступает лишь настолько, насколько позволяют это самые

ясные факты, имеющиеся в распоряжении автора. Ни в чем другом не заметно так стремление автора быть возможно более объективным, как в той воздержности суждений о таких лицах, относительно которых симпатии и антипатии у западных историков высказываются с поразительной откровенностью⁵⁴⁸. Вы никогда не увидите ясно выраженных симпатий и антипатий историка в труде Гизелера. Со стороны своей редкой у историков объективности труд Гизелера служит превосходным пополнением труда Неандерова. Шафф замечает: субъективность Неандера (т.е. историческая осмысленность фактов) и объективность Гизелера (т.е. фактическое богатство его труда), текст первого и примечания второго прекрасно восполняют одно другое, и оба они по своим исключительным достоинствам на долгое время останутся важнейшими авторитетами в науке: Гизелер со стороны критического выбора из источников, а Неандер со стороны понимания и переработки источников⁵⁴⁹. В последнее время трудом в роде Гизелерова ознаменовал себя Дерптский проф. Куртц, трудом, который особенно полюбился нашей русской ученой богословской средой. Куртц, впрочем, менее сжат и сух, чем Гизелер.

Но продолжаем рассмотрение «введения» в историю Гизелера. Наше внимание здесь останавливает на себе еще его суждение касательно распорядка материалов в церковной истории. Гизелер в течение всей церковной истории до настоящего времени допускает четыре периода, но как вести дело при изложении каждого периода? «Содержание каждого периода, говорит Гизелер, можно излагать или хронологически или распределивши материалы по искусственно составленным рубрикам (в роде рубрик-иерархия, богословские споры, ереси и пр.). Оба приема, замечает Гизелер, усвояемые односторонне, имеют свои выгоды и невыгоды: при хронологическом изложении материалов однородное часто слишком далеко отставляется одно от другого и цепь исторического развития разрушается; при изложении же материалов по искусственно составленным рубрикам выходит то неудобство, что затемняется представление о том взаимодействии, в каком находятся предметы, излагаемые под одной рубрикой, с

предметами, излагаемыми под другой (напр., влияние иерархии на духовное просвещение, этого последнего на догматику и т. д.), да и составить себе отчетливое понятие о целом состоянии церкви данного времени бывает при этом затруднительно. Должно, рассуждает Гизелер, заботиться о том, чтобы сколько возможно соединить выгоды обоих приемов и избегать их недостатков»⁵⁵⁰. Эти замечания Гизелера, сами по себе очень простые, о трудности целесообразного распределения материалов в церковной истории, вполне справедливы; история имеет дело со слишком громоздким и разнообразным материалом и потому не может излагать его с такою систематичностью, какая возможна в науках теоретических, напр. в философии и спекулятивном богословии. Выход из трудности, какой находит Гизелер при самом выполнении своего труда, нельзя назвать счастливым. Он делит каждый период на мелкие отделы, в хронологическом отношении, и в каждом повторяет обозрение иерархии, ересей и пр., но с этим приемом он вынуждается крайне часто говорить об одних и тех же материях, и его история почти походит на историю нашего Иннокентия, в которой церковно-исторические предметы рассматриваются по векам. Однако же в распределении материалов у Гизелера некоторые немецкие ученые находят своего рода достоинства. Так автор статьи о Гизелере в «Энциклопедии» Герцога раскрывает мысль, что Гизелер в указанном отношении выше Неандера. Именно, Неандер во всех частях своей истории без всяких перемен повторяет однажды принятые рубрики: распространение христианства, устройство, культ, нравы, учение, не обращая внимания на то какая из этих сторон в данную эпоху имеет преимущественное значение в сравнении с прочими, Гизелер же не делает так: он при распределении материалов принимает во внимание особый образ данного времени и разделение и распределение исторического материала у него обуславливается характером самой истории⁵⁵¹.

Наконец, сделаем упоминание о тоне, в каком, по Гизелеру, должно вестись изложение церковной истории. «Изложение церковно-исторических предметов, говорит он, должно быть

достойно своего дела. Явления в сфере церковной постоянно затрагивают наше религиозно-нравственное чувство. Они должны возбуждать в нас удивление, когда в них отпечатлевается нравственное величие, – сожаление, если они свидетельствуют о заблуждении, – и негодование, если, они дают знать о безнравственных намерениях и стремлениях, но никогда не должны давать предмета для насмешки»⁵⁵². В своей истории Гизелер руководится этим своим правилом, но в такой мере осторожно, что его удивление нисколько не передается читателю, его сожаления не находят отклика в нашем сердце, его негодование не проникает в нашу душу. Историк этот пишет свою историю с таким бесстрастием, что из-за ученого в Гизелере никто не рассмотрит человека. И история его, если очень много дает для мысли и познания, то, кажется, ровно ничего для сердца. Один современный историк говорит о Гизелере: «Неандер живет в своих героях, с ними мыслит, чувствует, действует и страдает, Гизелер же смотрит на все в истории как на что-то внешнее для него, без любви и ненависти, без симпатии и антипатии»⁵⁵³. Слог Гизелера простой, ясный, чужд всякой искусственности и художественных красот⁵⁵⁴.

От рассмотрения церковной истории Гизелера переходим к характеристике другого замечательного по своим достоинствам церковно-исторического труда Иенского профессора Карла Газе (Hase (†)), каковой труд издан тоже в форме учебника. Lehrbuch Газе принадлежит к наиболее любимым немецкою учащею и учащеюся средой богословов. Это сочинение имело целый ряд изданий (в первый раз издано в 1834 г.). У нас под руками 8-е издание этого курса, от 1858 г., но всего этот курс имел более десяти изданий. Учебник Газе заключается в одном, правда очень компактном, томе. Чем же замечателен труд Газе? Труд Газе в своем роде не менее замечателен, как и труд Гизелера. Как Гизелер поставляет своею задачею под строкой, в примечаниях передать все главнейшие факты церковной истории, так Газе возможно большее количество фактов хочет передать в связном рассказе в самом тексте сочинения. Главною заботою автора при этом было то, чтобы в его изложении каждая эпоха представлена была с полнейшей

объективностью: труд покоится на строго-фактическом основании, и автор говорит только фактами, извлеченными из источников. Сам Газе заявляет, что его намерение состоит в том, чтобы вместо общего и неопределенного, что доселе обыкновенно имело место в учебниках, характеризовать данное время чрез индивидуальное и самое выразительное в каждой эпохе; даже когда необходимо бывает прибегать к общим чертам, и тогда должно просвечивать индивидуальное данного времени⁵⁵⁵. В этом отношении Газе до известной степени идет по следам Неандера; как Неандер в основу своих исторических исследований всегда кладет биографию, так и Газе всегда хочет знакомить читателя с данным временем чрез представление жизни отдельных лиц, замечательнейших выразителей стремлений церкви того времени. Но это делается в самых сжатых, обдуманых чертах, предмет изображается с немногих наиболее типичных сторон. До какой степени все размерено, взвешено в его истории, об этом лучше всего могут свидетельствовать следующие слова самого Газе: в «предисловии» к 8-му изданию приведши слова Господа о том, что «за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» (Мф.12:36), Газе замечает: «не думаю, что Господь будет настолько немилосерд, чтобы за всякое слово праздное, высказанное в веселой беседе в кружке приятелей, потребовать в самом деле ответа; но что касается до печати, то мне хотелось бы, чтобы это изречение в данном случае имело свою силу, и я сам, – говорит Газе, – по крайней мере в этой книге все пересмотрел: не найдется-ли в ней чего либо такого, что можно было бы вычеркнуть, как бесполезное»⁵⁵⁶. Этими то свойствами, крайнею обдуманностью и безпредвзятостью и отличается наиболее всего учебник Газе. Кроме этих качеств особенное значение труду Газе дает необыкновенно мастерское изложение. Автор с замечательною тонкостью подмечает индивидуальные черты исторической личности и всегда воспроизводит их в самых наглядных, отчетливых, изящных выражениях. В этом отношении Газе значительно превосходит Неандера с его тяжеловатым вялым языком и Гизелера,

который в примечаниях говорит на языке подлинников, не для всех одинаково доступном.

При всей сжатости, отличающей учебник Газе, сочинение это весьма обильно церковно-историческим содержанием. Обилие материалов, можно сказать, составляет характеристическую черту курса Газе, и это обилие вообще составляет положительное достоинство книги. Так напр., Газе по справедливости в своей истории уделяет место раскрытию исторического развития догматов. От этого много выигрывает его курс в своих качествах. Доказывая потребность такого изложения истории догматов в истории церкви, Газе так рассуждает: невозможно описывать церковные движения, напр., IV, V и VI веков, не объяснив хода развития догматов, из какого развития выходят и эти движения; или каким образом возможно, замечает он, ясное представление и изображение данного времени в жизни церкви, когда мы не знаем о той вере (т.е. её судьбе и её понимании), которую живет и движется церковь этого времени? Между историей догматов, как отдельной наукой, и историей тех-же догматов, как составной частью церковной истории, различие формальное; первая рассматривает догму, как понятие в развитии из себя самого, вторая, т.е. церковная история, рассматривает догму в одежде внешних событий⁵⁵⁷. Эти мысли Газе о значении истории догматов в сфере церковно-исторического изучения заслуживает внимания потому, что это один из самых ранних голосов, раздавшихся в настоящем столетии в защиту важности соединения церковной истории с историей догматов, что доселе почти никем не сознавалось. Отправляясь от такого взгляда на вопрос, Газе дал подобающее место истории догматов в своем курсе: такое расширение объема содержания его книги никак нельзя ставить ему в вину, а напротив даже нужно поставить ему в заслугу в истории развития церковно-исторической науки.

Но вместе с достоинствами мы должны указать и на недостатки труда Газе. Бесспорно, что по уменью отыскивать самое индивидуальное, самое характеристическое в исторических деятелях Газе стоит высоко в ряду других немецких историков; но, к сожалению, Газе подавляется

обширностью собранного им материала, так что можно сказать: он собрал материала больше, чем сколько нужно было для его целей. При обширности материала Газе вынужден для большего удобства подводить его под бесчисленные отделы, и это делается во вред для ясности общей идеи, которая положена в истории, потому что эта идея затемняется для читателя. Правда, в его истории нет недостатка в общих соображениях и руководящих мыслях, которые должны выяснить значение тех материалов, какие помещены в данном отделении книги, но эти рассуждения и рефлексии кратки и афористичны, и слишком оторваны от тех предметов, которые должны уясняться ими: в большинстве случаев нельзя общих рассуждений отделять от самого изображения частных предметов: одно должно идти рука об руку с другим⁵⁵⁸. Его стремление характеризовать исторические явления чертами индивидуальными заставляет его устраняться от необходимых объяснений прагматического свойства. Так, вместо того, чтобы сказать нам об условиях происхождения монашества из духа своего времени, автор вдруг рисует пред нами личность Антония великого, или же образ Киприана Карфагенского заменяет у него изображение общей церковной жизни III века, характеристика папы Льва великого дается вместо раскрытия обстоятельств возвышения римского первосвященнического престола и пр. Обилие предметов, которым всем Газе хочет дать место в своей истории, обращается иногда во вред для её достоинств. Так, желая показать, при каких условиях христианство сменило в мире иудейство и язычество, Газе рассуждает и о границах греческой гуманности, и о Риме, как республике, и о распадении Греции, и о величии и упадке Рима, и об Иудеях в рассеянии и пр., но из всего этого мы мало узнаем, как и при каких условиях христианство победило мир? Обилие материалов, как мы замечали раньше, подавляет у автора раскрытие самых существенных моментов в истории церкви; в погоне за фактичностью автор оставляет без внимания духовные нити, связующия факты. Чем больше материй захватывает автор, чем всестороннее он хочет обозреть область церковной жизни, тем более, чтобы не растеряться в массе материалов, автор

должен- бы иметь пред собою руководящую идею, ясно проведенную. Кроме того, нужно заметить, что Газе не составляет никакого определенного понятия о христианстве, как существеннейшем факторе в истории, он представляет христианство в самой неопределенной форме, разрешает его в простую религию гуманности, и, отправляясь от этого столь неопределенного понятия, построивает здание церковной истории, что ставит в упрек этому историку и Шафф⁵⁵⁹.

Церковная история Газе обнимает историю церкви от начала христианства до последнего времени, так что в его курсе в издании 1858 года есть сведения о состоянии церкви и за этот последний год. Этот историк не в равной мере посвящает внимание всем эпохам церковной истории: тогда как Гизелер усердно работал над древней церковной историей, Газе, напротив, с большим тщанием и подробностью излагает новейшую церковную историю.

На русского читателя книга Газе едва ли произведет приятное впечатление. Она покажется ему суха и мало интересна. Русский читатель не привык к таким скудным на слова и объяснения руководствам.

От тридцатых годов, к которым относится первое издание книги Газе, переходя к сороковым, мы встречаемся с изданием нового, очень замечательного Lehrbuch'a по церковной истории, разумею Lehrbuch Христиана Вильгельма Ниднера (Niedner), профессора в Лейпциге, потом Виртенберге и наконец Берлине. Вот несколько сведений о личности Ниднера (†1865). С самых юношеских лет Ниднер исключительно жил научными интересами; он не знал никакого другого мира, кроме мира книг, и чем дальше шло время, тем решительнее отчуждался он от практической жизни. Целые дни он не расставался с своими книгами. Как большая часть таких людей, углубленных в науку, он отличался оригинальною рассеянностью. О нем, как и о Неандере, на которого он очень походил в этом отношении, рассказывалось много самых курьезных анекдотов⁵⁶⁰. При всем том, если дело касалось его занятий он был точен и пунктуален⁵⁶¹. Религиозность, теплая детская религиозность составляла тоже черту, отличавшую этого ученого. В научном

отношении он пользовался большим почетом. Его считали «великим ученым», «общепризнанным ученым исследователем в его области» (т.е. церковно-исторической). После смерти Неандера и Баура всеми он считался единственным лицом, которому принадлежит самое основательное знание церковно-исторической науки; он прекрасно был знаком с своим предметом в самом широком объеме и не было такого церковно-исторического явления, которое он знал бы из вторых рук, а не из собственного изучения источников. Несмотря на широту и глубину своих церковно-исторических познаний, он был очень скромн, никогда не мог быть доволен своими учеными трудами. Как на доказательство этого указывают на следующий факт. Когда разошлось первое издание его Lehrbuch'a и когда книгопродавцы обращались к нему с предложением издать вновь книгу, а такими были не только книгопродавцы Германии, но и Голландии и Англии, Ниднер не считал себя в праве принять от кого либо из них подобное предложение, опасаясь, что его книга недостаточно обработана для того, чтобы заставить кого либо рискнуть издать ее. Он издавал книгу на собственный счет, не желая подвергать других какому либо риску. Так, печатая в 1861 году четвертое издание книги на свой счет, он объяснял этот поступок тем, что «она слишком поспешно изготовлена». Также он высказывал своим приятелям, что он только тогда «может быть» опубликует свое сочинение: Kirchen – und Dogmen – geschichte, если он в пятый раз переработает его⁵⁶².

Lehrbuch Ниднера появился в первый раз в 1846 г., при его жизни имел всего четыре издания и еще был издан после его смерти в 1866 году. Этот Lehrbuch представляет собой толстый том и обнимает историю христианской церкви от её начала до последнего времени. Ниднер составляет прямую противоположность Гизелеру и Газе. Гизелер и Газе скупы на обобщения, погружены в фактическое, почти знать не хотят о прагматическом изложении. Напротив, Ниднер хочет все факты церковно-исторической жизни осветить мыслью, перевести их на язык логики и философии. Для него первое дело идея, какую

факты выражают, самые же факты – материал, которым он распоряжается по своему усмотрению. Баур так характеризует труд Ниднера в этом отношении: «если кто из новейших церковных историков стремится весь церковно-исторический материал проанализировать со всею энергией мысли, то это Ниднер»⁵⁶³. Шафф говорит тоже: «Ниднер обрабатывает весь материал со всей энергией мыслящей рефлексии»⁵⁶⁴. Подобный же взгляд на Ниднера встречаем и у других ценителей этого историка, напр.: «он, Ниднер, жил чисто в сферах мышления»⁵⁶⁵. Ниднер мог явиться только в такой стране, как Германия, где философия, по преимуществу спекулятивная, всегда находила и замечательных представителей и ревностных учеников, только в такой стране он мог найти и читателей, способных понимать его и ценить. Ниднер, к сожалению, подводит исторический материал под такие логически-запутанные определения, влагает в такие отвлеченно схоластические формы, изобретает при этом такие странные для слуха категории, что недоумеваешь, каким образом такую простую вещь, как историю, следовательно действительную жизнь, жизнь полную реального смысла, можно превращать в какую-то странную игру для схоластического мышления? Нужно сказать, что эти категории, под которые подводит Ниднер исторические материи, если можно так выразиться, накладываются совне на фактическую сторону истории, в виде схем, в которые внешним образом помещается материал, а потому история, как такая, не очень много страдает от искусственности рамок, в какие она вставляется. Ниднер пишет свою историю так, что большая часть обыкновенного материала истории предполагается наперед известною читателю. – Для примера представим несколько образцов из церковной истории Ниднера, из которых будет видно, с какою китайскою грамотою имеет дело тот, кто изучает этот курс. На первых страницах у него помещено, «введение»; это введение он подводит под следующие три категории: предметное учение, неточное учение, форменное учение; а что говорится под этими категориями в частности, то разве с трудом поймет и любитель отвлеченных комбинаций. Так, истинное учение имеет у Ниднера следующие

деления и подразделения: I. Понятие исторического источника по своему объёму. 1) свойства источника. 2) широта понятия источника. II. Исследование исторического источника по его ценности: 1) историческая критика или гэйристика (Heuristik?), 2) два главных правила для критики⁵⁶⁶. Форменное учение рассматривается под такими категориями: I. Два основных закона: 1) объём и глубина исследования; 2) стремление к сближению с объективностью. II. Историческая форма, как представление (Darstellung). 1) прагматическая обработка материала; 2) философия истории; 3) два рода не истории, отрицательное и положительное нарушение понятия истории⁵⁶⁷. Представим еще пример из самой истории Ниднера. Автор имеет в виду познакомить читателя с «пониманием и представлением религии в обществе в первые три века» и для сего подводит относящиеся сюда материалы под такие странные рубрики. I. Теология: теория и практика религии. II. Екклезиастика: теория и практика религиозного общества. Рассмотрение теологии происходит опять под двумя рубриками: 1) в отношении между христианским и не христианским; 2) в различии между общею и высшею ступенью (?). В свою очередь эти две последние рубрики имеют еще специальнейшее деление. В том же роде рассматривается и помянутая нами екклезиастика⁵⁶⁸. Искусственность категорий, в какие влагается материал у Ниднера, заслужила общее неодобрение в среде немецких богословов. К этому еще присоединяется тяжелый, мудреный, какой-то деланный слог, со своей стороны затрудняющий и без того неясный очерк Ниднеровой истории. Церковную историю в духе Ниднера разрабатывал Фрике (Fricke), но без успеха. В настоящее время в Германии Ниднер не имеет подражателей. На русского читателя история Ниднера производит устрашающее впечатление.

Из церковных историков, известных составлением курса учебника и более близких к нашему времени, заслуживает внимания прежде всего Гассе (Hasse). Фридрих Рудольф Гассе родился в 1808 г., был сын профессора церковной истории. Он учился в Берлине у таких замечательных богословов, как Неандер, Шлейермахер, Маргейнекэ. Гассе сначала был

профессором церковной истории в Грейсвальде, а затем в Бонне, умер в 1862 году. Он отличался особенно талантливым изложением своих чтений пред слушателями, свободно импровизировал, исторические лица как бы оживали в его чтениях⁵⁶⁹. Книга Гассе: Церковная история, имеющая назначение учебника, издана не самим Гассе, а после его смерти одним из его учеников. Она разделяется на три части, в которых изложена судьба церкви до начала XIX века. Известно, что книга Гассе переведена на русский язык, что служит для нас одним из побуждений не обходить этого историка в наших очерках, но переведена не вся, а только две первых части, обнимающих историю церкви до реформации, третья же часть осталась без перевода.

Немецкий издатель книги (Köhler) так мотивирует издание посмертного сочинения Гассе: «кто знает по собственному наблюдению, как бездушно учащиеся большею частью занимаются теперь церковною историей, как часто они смотрят на церковную историю только как не лишенный всякой внутренней связи и жизни агрегат фактов, знание которых нужно только запечатлеть в памяти, как они нередко вовсе не сознают, что в истории церкви под влиянием божественных и человеческих факторов представляется процесс, выходящий от определенного исходного пункта и направляющийся к определенной цели, тот с радостью встретит «руководство к церковной истории для учащихся», которое, подобно предлагаемому, поставляет своею нарочитою задачею раскрыть идеи, приходящие к обнаружению в истории; он с радостью будет приветствовать его даже в том случае, если усмотрит, что автор иногда слишком далеко заходит в систематизации и схематизировании»⁵⁷⁰. Это, указанное издателем, качество – систематичность и логическая законченность – действительно присуще книге Гассе и дает ей почетное место в ряду прочих немецких руководств по церковной истории. Изучающий церковную историю Гассе, не просто изучает факты истории, но знакомится с ходом, движением истории, научается судить о фактах и оценивать их значение. Издатель затем прибавляет, что он предпринимает это издание не на основании записок

слушателей Гассе, а на основании подлинной рукописи этого профессора, чем гарантируется, что издаваемый курс действительно передает мысли, суждения и научные результаты Гассе с верностью и точностью⁵⁷¹.

Гассе был гегельянец, хотя и не слепой приверженец этой философии⁵⁷². Гегельянство довольно ясно проглядывает и в самой церковной истории его. Достаточно прочесть его суждения о периодах, на которые делится история, и о характере этих периодов, чтобы увидеть, что Гегель положил на Гассе сильную печать своего влияния. Гассе говорит: «на периоды церковной истории должно смотреть, как на такие пространства времени, в которых закончился ряд фактов, т.е. в которых выразилась известная форма обнаружения царства Божия в видимой церкви. Такими формами обнаружения представляются исторически реализовавшиеся: 1) простое бытие церкви, заключенное в самом себе, 2) выступление её вовне, в противоположность или в мир, и 3) вследствие этого необходимый возврат в себя. И действительно, сначала утверждается церковь без всякого отношения к миру, в непосредственном осуществлении своей идеи, как особое общество само для себя. Но после того, как она таким образом достаточно укрепилась, она стала стремиться проникнуть в мир, вступила в него, и чем дальше, тем больше сбрасывала с себя первоначальную замкнутость, так что она все более терялась во внешности, и наконец царство Божие грозило сделаться царством мира сего. Чрез реформацию она хотела спасти себя от этого обмирщения и снова возвратиться к самой себе, однако же, не прерывая союза с миром, а сделав его своим телом, она стремилась стать его душой. По этим трем главным ступеням развития история разделяется на древний, средний и новый периоды»⁵⁷³. В этих категориях Гассе, под которыми у него понимается ход развития церкви, для каждого, хотя немного знакомого с философией Гегеля, легко заметить отражение философии Гегеля. Гассе переводит на язык церковной истории гегелевские представления о бытии «идеи» самой в себе, о переходе идеи в инобытие, представления, которые кроме прочих сочинений Гегеля, можно находить в его «Логике».

Нужно, впрочем, сказать, что Гегель помог Гассе отнестись к истории церкви с большею сознательностью, чем как это было у других историков. Во всяком случае он заставил историка не просто написать историю, но и тщательно вдуматься в нее.

Общие достоинства церковной истории Гассе справедливо указывает русский переводчик в следующих словах: «в содержании верность и полнота фактов, в построении систематичность и стройность, в изложении точность, сила выражений, сжатость, хотя иногда доходящая до своеобразности, но не до темноты, в направлении большею частью беспристрастие. Наконец образовательное значение сочинения не малое: обогащая читателя сведениями не только церковно-историческими, но и другими, находящимися с ними в связи, оно вместе с тем может пробуждать и развивать мысль»⁵⁷⁴.

Что касается русского перевода церковной истории Гассе, то о нем нужно сделать следующие замечания. Издатель избрал для перевода книгу мало пригодную для русских читателей. У нас наука церковно-историческая находится еще на очень невысокой ступени развития. Поэтому, такой содержательный труд, как Гассе, подавляет читателя богатством сведений: он, читатель, с трудом может ориентироваться в массе сведений. Изобилие сведений с непривычки ему должно казаться бременем, ведущим за собой утомление и скуку. Общее построение книги, рассчитанное на академического слушателя в Германии, нам еще далеко не под силу. От этого, может быть, книга встречена равнодушно на Руси и перевод не мог быть доведен до конца. Переводчик иногда делает совершенно уместные изменения и пополнения в русском переводе. Нельзя того же сказать о пропусках, какие иногда он позволяет себе. Так, он опускает замечания, какие делает Гассе, относительно сочинений известных с именем Дионисия Ареопагита, признавая эти замечания «не имеющими основательности»⁵⁷⁵. Нам кажется излишним пуризмом опускать все замечания Гассе по указанному вопросу. Пожалуй можно было опустить мысль этого историка, что сочинения, известные с именем Ареопагита, составлены под влиянием неоплатонизма, так как эта мысль не

имеет права гражданства в нашей богословской литературе, но к чему было опускать другие замечания Гассе по тому же поводу, которые, кажется, можно было бы удержать в переводе без всяких колебаний и опасений, например, замечания о том, что эти сочинения быстро достигли высокого уважения в церкви, что они с несомненностью сделались известны в истории во время момофизитских споров начала VI века и пр.⁵⁷⁶ Перевод издателя не всегда удовлетворителен, он тяжел и изпещрен словами и оборотами, несвойственными русскому языку. Отчего это произошло, наш издатель сам разъясняет, когда говорит: «чтобы соблюсти колорит и оборот мысли подлинника, иногда приходилось жертвовать чистотой русского языка; чтобы в точности передать мысль и фразу автора приходилось употреблять слова и фразы, не получившие у нас общего гражданства в книгах»⁵⁷⁷. Перевод, как мы заметили, по местам даже совсем неточен и неправилен. Напр., в одном месте перевода читаем при изложении состояния нравственности пред временами реформации: «не загробную жизнь хотели завоевать, но здешнюю жизнь должны были развивать и совершенствовать»⁵⁷⁸. На основании этих слов можно придти к мысли, что люди пред временами реформации совсем забыли о загробной жизни, вычеркнув ее из числа предметов своих главных забот. Но стоит обратиться к подлиннику, чтобы убедиться, что такой странной мысли Гассе вовсе не высказывает. Издатель словами: «загробная жизнь» перевел немецкое слово: *ein lenseits* (потусторонность), но связь речи показывает, что Гассе говорит здесь о том, что люди стали забывать о такой «потусторонности», какою были рыцарские идеалы (о загробной-же жизни здесь совсем нет речи)⁵⁷⁹. В другом месте русский издатель книги говорит: «они (епископы на западе) большею частью происходили из дворянства, тогда как прочие клирики были принимаемы из послушников»⁵⁸⁰. Сразу бросается в глаза, что здесь что-то неладно: противопоставляются дворянство и послушники. Сверка с подлинником показывает, что издатель очень неудачно перевел: *aus den Horigen* выражением «из послушников», тогда как нужно было перевести: «из числа подчиненных», т.е. из

низших классов⁵⁸¹. Впрочем, мы не ставили себе задачей проверять перевод по подлиннику. Отметим же лишь такие фразы, которые невольно бросались в глаза. Без сомнения, сличение русской книги с немецкой указало бы на многие и более важные промахи русского перевода.

Почти одновременно с книгой Гассе (первое издание её было в 1864 г.) издано в свет «Руководство по христианской церковной истории и истории догматов» (1865). Эрлянгенского консисториальрата – Иоганна Генриха Августа Эбрарда⁵⁸². Эбрард, если не ошибаемся, жив и в настоящее время. Он представляет собой ученого проницательного, умного, хорошо изучившего церковную историю. Руководство Эбрарда, по нашему мнению, принадлежит к числу немногих книг по своим серьезным достоинствам. Какие особенности представляет сочинение Эбрарда, по сравнению с другими многочисленными немецкими книгами, назначенными для руководства учащихся, – об этом весьма обстоятельно говорит сам Эбрард в предисловии к первому тому своего сочинения⁵⁸³.

Если мы выделим из его объяснений здесь то, что составляет прямой результат протестантского исповедания автора, то должны будем согласиться, что историк этот имеет твердый, зрелый и здравый взгляд на церковную историю. Сама церковная история Эбрарда есть самое точное осуществление тех требований, какие он высказывает в предисловии. Труд Эбрарда читается с пользой и интересом. Одно несколько шокирует православного читателя истории Эбрарда: автор весьма часто произносит суждения очень жёсткие, вообще умеренность и сдержанность в выражениях и характеристиках не составляет принадлежности труда Эбрарда. Как высоко ценится труд Эбрарда на западе, нам точно неизвестно. В русской же литературе труд Эбрарда совсем неизвестен: нам не приходилось встречать даже и цитат из истории этого автора, обстоятельство достойное сожаления, потому что книга Эбрарда стоила бы внимания наших богословов.

В семидесятых и восьмидесятых годах явился труд по церковной истории, заслуживающий такого же, и даже большего внимания, чем руководство Эбрарда. Говорим о церковной

истории Иоганна Иакова Герцога (Herzog), ветерана богословской науки, известного издателя богословской Энциклопедии под заглавием: Real-Encyklopadie für protestantische Theologie und Kirche, профессора теологии в университете Эрлангенском, умершего в 1882 году. Заглавие труда такое: Abriss der gesamten Kirchengeschichte, т.е. «Очерк общей церковной истории»⁵⁸⁴. Церковная история Герцога есть плод многолетних занятий автора своим предметом и во многих отношениях ценное приобретение науки церковно-исторической. Немецкими критиками она встречена с большим сочувствием⁵⁸⁵.

Герцог представляет собой протестантского ученого с умеренными взглядами, способного отдавать должное и таким явлениям, которым лично он сочувствовать не может. Эта черта отражается и на Церковной Истории его. Он судит мягко и беспредзанято. Напр., в своем труде отнюдь не отказывается указать те заслуги, какие оказала римская церковь для развития западного христианства.

Хотя Церковная История Герцога не названа самим автором ни учебником (Lehrbuch), ни руководством (Handbuch), однако же она причисляется к категории учебников⁵⁸⁶. Она представляет собой более обыкновенного обстоятельный учебник, который может быть полезен и для более широкого круга читателей. Автор не излагает всех элементарных сведений по науке, но старается преимущественно уяснить смысл церковно-исторических явлений, указывать взаимную связь их в течении истории. Автор мало придает значения рассказу событий и фактов, он ими пользуется, как материалом для начертания общей картины церковно-исторического развития. Он постоянно высказывает свои личные взгляды на события и вызывает читателя на серьезные размышления. Внутренней стороне истории церкви он посвящает более внимания, чем внешней, именно с большею тщательностью передает историю церковного учения. Такой образ обработки церковной истории придает труду автора приятную оживленность, хотя ищущий больших подробностей и частных и вообще полноты не будет удовлетворен книгою.

Автор обладает редким искусством в немногих словах характеризовать исторические личности. Из под его пера выходят личности отдаленного прошлого живыми образами, носителями духа и идей своего времени. Представим для примера характеристику Герцогом александрийского учителя Оригена, как богослова. Герцог пишет: «Богословские труды Оригена суть продолжение, пополнение и частью усовершенствование трудов Климента. Ориген, хотя и стоит на той же почве, как и учитель его, однако же отличается от него тем, что он простую веру ставит выше, чем Климент, и гностика (ученого) не изображает в таких идеальных чертах, как это делает тот же Климент. Сверх того, он по крайней мере положил начало систематической обработке того, что Климент излагал лишь фрагментарно. Сходится с Климентом Ориген в том, что он задачей теолога считает объять мыслью христианскую веру. Христианство, происходя от Высшего Разума, от Логоса, по самой своей природе разумно. Человеческий разум, хотя также есть дело Высшего Разума, однако затемнен грехом, вследствие чего сделалось необходимым откровение. Но так как разум не вполне омрачился и так как Логос развивает свою деятельность и вне сферы собственного откровения, то истины веры находятся в гармонии с высшими истинами разума. Отсюда-то происходит, что и у языческих мудрецов обретаются много истин; они получили их частью непосредственно от Логоса, который действовал в мудрецах, частью посредственно – чрез Моисея и пророков, у которых они заимствовали эти истины. Вследствие этого Ориген приходит к положению, что различие, какое находим между эллинской философией и библейским откровением, заключается больше в форме. Платон и эллинские философы подобны тем врачам, которые лечат только лиц высших образованных сословий; заслуга же христианства состоит в том, что оно высшие истины Разума сделало достоянием всех, потому что оно возвещает их в популярной форме. Но некоторые из этих истин скрыты под покровом истории, прямого смысла, буквы. Задача христианского богословия, поэтому, та, чтобы открыть эти истины в Писании, к чему и служит аллегорическое толкование,

и объяснить их посредством философии; вероучение (Glaubensregel), в котором было еще так много неопределенного, а многого и совсем недоставало, долженствовало быть восполнено при помощи Писания и философской спекуляции. Следуя этому направлению, Ориген усваивает некоторые из платонических учений: учение о вечности мира, о предсуществовании душ, о падении их, о заключении их в человеческие тела. Что касается системы Оригена, то это есть система свободы, свободного определения воли со стороны Божества и человека; указанная черта, проникает его понимание как божественной, так и человеческой деятельности. Бог абсолютно свободное существо, творение мира дело свободы, рождение Сына тоже дело свободы, а не какой-либо божественный натуральный (т.е. необходимый) процесс; человек одарен свободой, свободно пал, свободно возвращается к блаженству. В связи с этим стоит учение о святости Божества, о истинно-человеческой природе Христа, которая с своей стороны есть ручательство его моральной свободы⁵⁸⁷.

Герцог при составлении своего сочинения воспользовался всем богатством монографической церковно-исторической литературы, которая так широко и хорошо обработана в его отечестве. В сравнении с прежними трудами в том же роде курс Герцога замечателен необыкновенной простотой и изяществом изложения. Ни утомительно длинных периодов, ни туманных философско-абстрактных идей – ничего этого нет у Герцога. Вообще это сочинение составляет явление отрадное. Правда Герцог не вносит ничего особенного в науку церковно-историческую, его также нельзя назвать совершенно самостоятельным, но автор и не претендует на что-либо подобное.

Разумеется, сочинение Герцога не без недостатков. Например, помимо вероисповедного интереса, которому не мог не служить автор, суждение его о происхождении твердой иерархической организации католической церкви, которая, организация, возникла, по его мнению, из реакции Монтанизму⁵⁸⁸, нужно назвать прямо антиисторическим. Далее, если автор утверждает, что будто бы второй вселенский собор

не провозглашал учения об единосущии Духа Св. с первым и вторым Лицами Св. Троицы, потому что это учение имело в то время еще многих противников⁵⁸⁹, то такое мнение нельзя назвать правильным. Вообще же сочинение Герцога настолько хорошо обработано, так учено и серьезно выполнено, так ясно и выразительно написано, что было бы весьма полезно перевести его на русский язык⁵⁹⁰⁵⁹¹.

VII. Адольф Гарнак

Адольф Гарнак, наш современник. – Обстоятельства занятия Гарнаком церковно-исторической кафедры в Берлинском университете, – общие замечания о теологическом направлении Гарнака. – Его сочинение: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* и раскрытая здесь философия древней церковной истории. – История первых трех веков («Возникновение христианской догмы»): исходные точки зрения, – их крайняя неудовлетворительность; – Иисус Христос и «первое поколение Его учеников», – отчего Гарнак почти ничего не знает о Христе и этих учениках Христа, – тенденциозное применение историком принципов светской истории к раскрытию происхождения христианства; – эллино-римская культура гностицизма и иудаизм в форме эллинизированного иудейства, как факторы дальнейшего развития христианской церкви, – зачем они понадобились Гарнаку, – преувеличенные и неверные воззрения его касательно значения этих факторов, – его превратные суждения о замечательнейших христианских явлениях II и III века. – 2.Тринитарные споры IV-го века: аристотелизм и платонизм с одной стороны и оригенизм с другой, как факторы, начавшие заправлять развитием церкви с этого века, по мнению Гарнака, – критический разбор этих факторов, как понимает их этот последний; – недовольство Гарнака деятельностью I-го всел. собора, – Тертуллиан на I-ом всел. соборе, – зачем он нужен; – западно-афанасианская партия тринитарных споров (она же представительница никейского учения о Сыне Божиим), – кризис в историческом бытии этой партии, – появление «нового православия», – представители этого «православия» (отцы каппадокийцы и Василий еписк. Анкирский), – второй всел. собор, как важнейший момент борьбы между «древним православием» и «новым православием», – победа этого последнего над «древним православием» (или Никейским учением); – «отцом церковного учения о св. Троице, утвердившегося в церкви был Василий Анкирский» (полуарианин), по рассуждению Гарнака. –

(Гарнак пред судом действительной истории IV века). – 3. Христологические споры V, VI и VII в. – Чрезмерное оригинальничанье Гарнака в исследовании этих вопросов, – первая фаза развития христологических споров, – Несторий и монофизитствующий (?) Кирилл, – извращение историком учения Кирилла и его противонесторианской деятельности; – вторая половина этой-же фазы: развитие монофизитства, – похвальный лист, выдаваемый Гарнаком собору монофизитскому «Разбойничему» за его якобы верность «духу греческого благочестия», – антипатии этого историка к собору Халкидонскому – (Гарнак именует его разбойничьим и предательским), – Тертуллиан на Халкидонском соборе, зачем он появляется здесь, – мнение Гарнака о том, что халкидонское учение было противно – «духу греческого благочестия» и что водворено оно на IV всел. соборе благодаря папе Льву и византийскому деспотизму, – (защитение исторической истины против Гарнака); – вторая фаза христологических споров – борьба церковного Востока против Халкидонского вероучения, допускаемая Гарнаком, – недоказанность этой борьбы, – Юстиниан в роли восстановителя древнего благочестия в духе греческой церкви или что то-же в роли ярого монофизита, – победа Юстиниана над халкидонской догмой и узурпаторством пап на V всел. соборе, или отмщение здесь папам за Халкидонский собор (разбор вышеприведенных результатов немецкого ученого); – третья фаза тех же споров – папство и его заботы об отмщении Востоку за свое поругание при Юстиниане, – монофелитство и вмешательство пап в эти споры, – удача: папы при помощи VI всел. собора насаждают на Востоке диофелитство (православие), это естественное следствие халкидонской догмы и низвергают монофелитство, родное детище монофизитства, хранящее в себе «дух греческого благочестия», – «триумф папы над Византией», – полная же «победа в христологических спорах – по словам Гарнака – досталась на долю (еретика) Аполлинария»; (ошибки и извращение фактов Гарнаком). – Заметки по поводу рассуждения Гарнака о иконоборческих спорах. – Вместо заключения.

В газете: «Московские Ведомости» в 1888 году (№ 238) помещена была корреспонденция из Берлина, в которой между прочим говорилось: «важным событием в научном мире является приглашение на здешнюю кафедру марбургского теолога профессора Гарнака со стороны теологического факультета берлинского университета. Но это событие, произведшее столько шума, далеко выходит за границы чисто научной области и имеет многосторонний интерес, как по своему политическому значению, так и потому, что представляет характеристическое проявление той борьбы за охранение положительного религиозного содержания, которая ведется внутри протестантского общества. Когда берлинский богословский факультет единодушно решил пригласить Гарнака, верховный церковный совет (тоже, что и синод в нашей церкви), стоящий на страже ортодоксального протестантизма, протестовал пред министром исповеданий против назначения профессором в Берлин этого представителя средней (?) партии, правда даровитого, но отклоняющегося вместе с прочими последователями Ричля от ортодоксального учения. Сначала министр, потом все государственное министерство, не рассматривая богословской стороны вопроса, отклонили протест, как необоснованный юридически. Дело было предоставлено решению императора (Вильгельма II), который утвердил назначение Гарнака. Эти события в высшей степени обострили вопрос. Если верить некоторым газетам, князь Бисмарк решительно выступил против церковного совета, и министерство так серьезно отнеслось к этому делу, что, в случае благоприятного для церковного совета решения монарха, должен был последовать министерский кризис».

В приведенной тираде речь идет именно об Адольфе Гарнаке, профессоре церковной истории. В пояснение вышеприведенных слов «Московских Ведомостей» считаем нужным заметить: теологический берлинский факультет избрал Гарнака на одну из здешних кафедр, а император утвердил это избрание, без сомнения, потому, что этот профессор действительно представляет выдающуюся личность по изумительной эрудиции и трудолюбию и по остроте ума;

верховный же церковный совет протестовал против избрания Гарнака факультетом тоже не без основания: Гарнак почти чужд христианских верований и ясно говорит о своих убеждениях в своих сочинениях, избегая впрочем всякой полемики против христианства.

Для характеристики Гарнака, как церковного историка, воспользуемся его сочинением: История догматов⁵⁹².

Как назад тому сорок лет главным выразителем так называемых отрицательных, на почве научной, воззрений на христианство и христианскую церковь был Ф. Х. Баур, так в настоящее время самым видным представителем подобных же воззрений в немецкой богословской науке является Адольф Гарнак. Впрочем Гарнак не разделяет воззрений Баура. Более или менее верных учеников Баура в настоящее время немного в Германии. Но от этого обстоятельства несколько не выигрывает германская церковно-историческая наука. Воззрения Баура не находят себе жарких приверженцев, но за то его тенденции сохранились во всей силе, а его тенденции, как известно, состоят в том, чтобы объяснить происхождение христианства и развитие церкви путем чисто естественным... Подобного рода тенденции разделяют многие немецкие богословы нашего времени. Но никто из них не обнаруживает этих тенденций с такою ясностью и с такою энергией, как Гарнак.

Его сочинение: «История догматов»⁵⁹³ (или точнее: учебник по истории догматов) есть весьма решительная и многосторонняя попытка – объяснить происхождение христианства и развитие церкви с точки зрения рационалистических воззрений. Самое заглавие сочинения не совсем точно: оно, сочинение, дает гораздо больше, чем сколько дается так называемыми «историями догматов». И уж совсем не к месту назван труд Гарнака: «учебной книгой». Учебники с такой широкой программой и проблематическими задачами непринято писать нигде, не исключая Германии. Первые два тома сочинения Гарнака обнимают историю христианства и христианской церкви за древний период её – хотя и не со всех сторон. Это дает нам право смотреть на

сочинение Гарнака не как на обработку одной частной и специальной богословской дисциплины: истории догматов, но как на опыт изложения целой науки – церковной истории за известный период и с главнейших сторон её⁵⁹⁴. Таким образом сочинение Гарнака важнее, чем позволяет думать его заглавие.

Освобождая себя от мелочного, фактического и текстуального разбора труда Гарнака, мы рассмотрим его сочинение с более общих точек зрения и преимущественно с точки зрения того метода, которому следовал немецкий историк при уяснении хода истории древней церкви. Цель критики, как нам кажется, будет достигнута, но путем кратчайшим. Конечно, и нам не избежать того, чтобы не разобрать этот или тот мелкий факт, частную мысль в книге, но это будет делом попутным.

I – Гарнак начинает свою книгу с изображения учения Господа Иисуса Христа. Но учение Христа представляется в его книге в высшей степени бедным. Мы должны сказать, что Гарнак недалек от мысли, что у Основателя христианства совсем не было никакого учения. Так, немецкий ученый сомневается: объявлял ли Иисус Христос Себя Мессией, находя, что эта часть Евангельского предания еще требует строжайшей критики? (S. 49)⁵⁹⁵. Гарнак, далее, не уверен, что Иисус Христос учил о своем втором пришествии. «Что говорил по вопросу эсхатологическому Христос, и что – сказано не Христом, а произошло от Его учеников – об этом никто ничего не может сказать», замечает немецкий историк (S. 5). Христос, как поучает Гарнак, не дал никаких установлений, которые бы служили отличительною чертою общества христиан. Что Христос не устанавливал таинства крещения, – это ясно и прямо утверждается Гарнаком (56); а что касается таинства причащения, то установил ли это таинство Христос – ученый этот не говорит ни да, ни нет (склоняясь на нет), под тем предлогом, что значение слов Христа о теле и крови – «трудно уяснить» (51). Но что же следует из сейчас нами приведенных фактов? А следует то, что Гарнак совсем упразднил личность Основателя христианства; а отсюда в свою очередь следует, что Гарнак пишет свою историю, не имея исходной точки или точнее: исходной точкой его служит пустое пространство. Но вот

вопрос: имеет ли право Гарнак взять исходной точкой пустое пространство? Почему он не воспользовался Евангелиями для изображения Иисуса Христа? На это у него есть свои причины, но эти причины частью неосновательны, но понятны, а частью и неосновательны и непонятны. Евангелия синоптиков он не признает подлинными. Так, о Евангелиях от Матфея и Марка он утверждает, что они долго считались в церкви не апостольскими произведениями, и только около середины II века их стали считать произведениями вышеуказанных евангелистов (273): Евангелию от Луки он также отказывает в подлинности, так как оно с именем Луки неизвестно было даже Маркиону (сред. II в.), а получило будто бы это имя позднее (179). Такие рассуждения, положим, совершенно неосновательны, но мы по крайней мере понимаем, почему Гарнак не воспользовался синоптиками при изложении проповеди Христа. Гарнак сын той ультрапротестантской среды, где так именно смотрят на исторический характер синоптиков; и мы можем искренне желать, чтобы он не следовал рабски за другими, но не можем этого требовать. Другого рода вопрос: почему Гарнак не пользуется, как источником, Евангелием от Иоанна? Отвергает ли он подлинность и этого памятника, как отвергает синоптиков? Не отвергает и не признает. Он говорит только: «возникновение Иоанновых писаний, будучи рассматриваемо с литературной и догматико-исторической стороны, составляет мудрейшую загадку, какую задает древнейшая история христианства» (66). Тем не менее Гарнак совсем оставляет в стороне Евангелие Иоанна, как будто его и на свете не существует. Теперь для нас ясно, почему учение Иисуса Христа так бледно представлено у Гарнака. При изложении учения Христа не принято во внимание свидетельство главнейшего свидетеля о проповеди Христа – свидетельство Евангелия Иоанна, и не принято по причинам совершенно непонятным.

Круг истин, в каком жило «первое поколение учеников Христа», т.е. Его апостолов, Его непосредственных учеников и последователей апостольских, выходит у Гарнака тоже непомерно скудным. Несколько очень простых истин, почти не новых – вот благовестие, в которое веровало и которым

двигалось «первое поколение» верующих во Иисуса. Неужели Гарнак и в самом деле, с его точки зрения, не мог отыскать таких памятников, которые бы свидетельствовали о более широком круге верований первенствующих последователей Христа? Трудно было ему найти такие памятники, но во всяком случае он мог бы отыскать их, если бы захотел. Как трудно ему было отыскать такие памятники, можно судить по той проскрипции, какой он одним взмахом пера (доказательств – не ищите у Гарнака) подвергает большую часть канонических писаний, касающихся истории и учения апостольского века: книга Деяний св. апостолов – неподлинна; соборное послание Иакова, в первоначальном своем виде, есть проповедь какого-то первохристианского энтузиастического пророка, а потом уже в предании оно получило имя Иакова, следовательно оно неподлинно; первое соборное послание Петра первоначально было письмом неизвестного павлиниста (последователя ап. Павла), а потом в предании получило имя ап. Петра, следовательно неподлинно; второе послание Петра очень позднее произведение, явилось в свет после середины II века; послания Иоанновы представляют, по своему происхождению, «мудренейшую загадку»; соборное послание Иуды, по всей вероятности, первоначально было письмом неизвестного павлиниста и потом приписано ап. Иуде, следовательно опять неподлинно; все так называемые пастырские послания Павловы произошли незадолго до 180 года, неподлинны; послание к Евреям было первоначально письмом неизвестного мужа или Варнавы (замечательно – это послание Гарнак готов приписать Варнаве, а действительно приписываемое Варнаве послание – он считает подлогом), а потом переделано в послание ап. Павла; специально об Апокалипсисе Иоанна автор замечает, что оно первоначально никакого Иоанна не имело своим писателем (т.е. ни ап. Иоанна, ни пресвитера Иоанна, которому оно иногда усваивалось древними), только около середины II века оно получило значение произведения ап. Иоанна, после того, как в текст Апокалипсиса внесено было имя Иоанна (S. 273. 275. 279). Само собою разумеется, после такого огульного отвержения подлинности более десяти Новозаветных

писаний, касающихся времен апостольских – очень трудно составить обстоятельно изложение учения апостолов и других первых последователей Христа. Невозможно писать историю, не имея памятников – это понятно само собой. Но читатель, конечно, заметил, что в проскрипционный лист Гарнака не вошли многие послания ап. Павла – представляющие очень не мало данных для характеристики верований «первого поколения» христиан. Почему и отчего? Дело темное, нуждающееся в разъяснениях. Вышеупомянутые Новозаветные Писания (которые мы исчислили) Гарнак отверг в качестве источников своего дела, потому что их считает неподлинными рационалистическая клика немецких богословов: он – поклонник рационалистической немецкой теологии, а потому налету хватает её безапелляционные якобы научные приговоры – и покорно подчиняется им. Но не так просто решается рационалистическими немецкими богословами вопрос о большинстве Павловых посланий, не упомянутых нами выше. Даже рационалистические богословы признают их подлинность. Судя по многим примерам, можно утверждать, что Гарнак стал бы петь с чужого голоса, если бы кто-нибудь из его собратий объявил все послания Павла подложными, но этого-то и нет. Отвергать подлинность всех посланий Павла никто не решается. Что оставалось делать Гарнаку? Не самому же объявить их подложными? Оставалось, твердо стоя на почве своей науки, признать большинство Павловых посланий подлинными, и на основании их изобразить характер учения «первого поколения» верующих во Христа. Но сделать этого Гарнак не захотел (почему – об этом скажем несколько спустя). Гарнак решился во чтобы то ни стало отказать посланиям Павла во всяком влиянии на церковное вероучение вплоть до конца II или даже начала III века. И к каким только уловкам он не прибегает, чтобы скрыть от глаз читателя самое существование неудобных для его системы посланий Павловых (т.е. большинства из них). Не раз он обращается к благосклонному читателю и убеждает его забыть о посланиях Павла, этого «бывшего фарисея». Читатель слушает речи Гарнака, но недоумевают и даже просто не верит ученому

немецкому профессору. Автор начинает с первых же страниц своей книги уверять читателя, что послания Павла долго оставались как бы под спудом и не имели влияния на догматическое воспитание церкви. Он говорит: «понимание христианства Павлом не носило на себе следов греческого влияния (а это разве обязательно нужно?). В этом свойстве Павлова учения лежит основание, почему в общее сознание христиан ничего не перешло из него кроме идеи о всеобщности спасения, и потому дальнейшее развитие церкви невозможно объяснять Павлинизмом» (41). Как это ново! Другие западные рационалистические ученые все развитие христианства выводят из Павлова богословия и утверждают, что «Павел есть Христос христианства», а Гарнак уверяет, что Павлово учение не имело никакого приема и распространения в первохристианских обществах. Трудно добраться до истины, если взять руководителями современных немецких ученых рационалистического пошиба, а имя им «легион». Да положим Павел не имел влияния на догматику первенствующей церкви, как хочет того Гарнак. Но ведь сам-то Павел жил же в апостольское время и раскрывал очень многие христианские верования с замечательной полнотой; а между тем автор и о нем-то и его учении не соблаговолил ничего сказать при изложении первохристианской догматики. Павел и его догматика – факты, на которые обязан обратить внимание историк апостольского века, если он не хочет морочить читателя. Но посмотрим дальше, как изворачивается Гарнак, чтобы добыть себе право – не излагать Павлова учения и отказать во всяком влиянии его на церковь первых времен её бытия. Гарнак уверяет читателя, что исторические следы знакомства церкви с Павловым учением так «общие, (т.е. неясны), что нельзя представить их в определенном образе» (42); «Павлиническая теология – говорит еще Гарнак – не тождественна ни с первоначальным евангельским учением, ни с каким-либо видом позднейшего вероучения» (93). Словом, автор очень усердно старается убедить читателя, чтобы он, сколько возможно забыл о посланиях Павла – они чему-то мешают в работе Гарнака. Когда же наконец открыты были в истории христианства

послания Павла? когда и кто первый оценил это неоцененное сокровище? Это случилось, по мнению Гарнака, не раньше середины II века. Из забвения вывели эти послания гностики – маркиониты и энкратиты: «Павлиническая теология заняла у них свое место» (424). Вот какое благодеяние оказали христианскому миру маркиониты и энкратиты. Как скоро впервые обращено было внимание этих еретиков на Павловы послания, тогда и православная церковь – утверждает он – не могла более игнорировать их. Но на первых порах открытие Павловых посланий наделало немало хлопот православным писателям: эти последние никак не могли в своих воззрениях приноровиться к непривычным для них идеям (280)... Из всех этих рассуждений Гарнака ясно видно, что этот ученый не хотел давать место Павлову богословию в истории церкви до конца II века.

Итак, несомненно, что беднота изображения Гарнаком как учения Основателя христианства, так и первоапостольского времени – есть дело намеренное, т.е. совершенно искусственное. Гарнак изложил учение Иисуса Христа, не беря в руки Евангелия, а учение первохристианского времени, не принимая во внимание Павловых посланий. На то и на другое у него не было прочных оснований и права – даже с точки зрения науки и его собственных научных представлений. Но если у него не было солидных научных оснований и никакого права поступать так, как он поступил, зато у него была непреодолимая потребность сделать именно так, а не иначе. Гарнак желал «построить» свою Историю так, как делают светские историки, не только не принимая в расчёт действия сверхъестественных начал, но и представляя себе историю, как развитие человечества от низших степеней цивилизации к высшим степеням этой же цивилизации. Не будем говорить о том, правы ли светские историки, руководящиеся подобными взглядами. Для нас важно отметить в настоящем случае лишь то, что Гарнак держится этих взглядов, работая в такой области, как церковная история. Церковная история не укладывается в такие рамки, в какие заключают светские историки гражданскую историю. Церковная история имеет свою точку отправления

не минимум развития, а полноту религиозных идей. Этого однако не хотел взять в расчёт Гарнак, и отсюда, как естественное следствие, выходило искажение им истории первохристианства. По теории светских историков, начальная историческая стадия развития данного общества (государства) проста, несложна, очень не богата идеями и учреждениями, по сравнению с последующими стадиями жизни общества. Поэтому и Гарнаку нужно было представить первоначальную эпоху христианства бедною идеями и учреждениями. Но в развитии этого предзанятого взгляда, он встретился, после различных проскрипций исторических памятников, с двумя важнейшими памятниками христианской древности – Евангелием Иоанна и посланиями Павла. Однако же Гарнаку невозможно было воспользоваться этими памятниками, как свидетельством о характере и свойствах учения Христа и апостолов, невозможно было при точке зрения этого ученого. Если бы он изложил благовестие Христово и учение первохристианской эпохи по указанным источникам, в таком случае благовестие Христово оказалось бы безмерно широким, и проповедь апостольская и вера первых учеников Христовых богатыми содержанием и многообъемлющими. Но если бы это последнее случилось, тогда первая стадия истории христианства являлась бы разрушающею Гарнакову теорию о развитии христианского общества, как и всякого человеческого общества, прогрессивным образом – от более простого к более сложному. Нужно было как-нибудь развязать крепко затянутый узел, но вместо того, чтобы развязать, Гарнак решился разрубить его. И вот в результате – недостойные серьезного историка махинации, при помощи которых немецкий ученый старается отделаться от неудобных, мешающих стройности развития его теории, памятников. И вот появляются его, ни для кого неубедительные и ничего не доказывающие, элюкубрации, что Евангелием от Иоанна нельзя пользоваться при изложении проповеди Христа, потому что «оно, по своему происхождению, мудрейшая загадка»; что нужно отказаться и от посланий Павловых, как источника, откуда можно черпать сведения о верованиях «первого поколения» последователей Христовых,

потому-де, что они оставались без влияния на религиозно-умственный строй апостольского века.

Таким образом мы видим, что в исходных точках зрения труд Гарнака лишен основательности и тенденциозен. Неверность этих точек зрения отражается неверностью раскрытия церковно-исторического содержания и дальнейших стадий исторической жизни христианства.

Собственно говоря, мы могли бы и закончить на этом разбор всего труда Гарнака. Для нас теперь ясно, что труд его является не соответствующим более основательным и распространенным представлениям о первом важнейшем периоде церковно-исторической жизни. Если, как говорится, хорошее начало – половина дела, то худое начало, как у Гарнака, естественно портит почти все дело. Говорим: мы могли бы окончить разбор книги Гарнака, ограничившись уже сделанными критическими замечаниями, так как мы открыли недостатки, которые неминуемо должны неблагоприятным образом отозваться на всем труде его; но мы сочли за лучшее не оставлять без критических замечаний, по крайней мере коротких, и дальнейшие рассуждения автора. Мы надеемся, что таким образом будет еще нагляднее: с какими трудностями приходится бороться историку, ставшему на ложную дорогу в своем исследовании.

Прежде всего заметим, что общими принципами, заправляющими ходом развития церковно-исторической жизни после-апостольских времен (II и III в.), Гарнак считает эллино-римскую культуру и иудаизм, в особенности в той его форме, какую представляло эллинизированное иудейство (напр., иудейская александрийская философия). Не будем здесь распространяться о действительном значении первого из указанных принципов, так как об этом вопросе скажем ниже, когда станем оценивать взгляды Гарнака на формы и плоды влияния эллино-римской культуры на христианскую церковь. Сделаем лишь замечание о таком факторе в жизни церкви, каким было – эллинизированное иудейство. Гарнак приписывает ему очень большое значение в дальнейшем ходе развития церковно-исторической жизни. Он говорит, что это иудейство

имело «замечательное влияние на возникновение католического учения веры». Из такого решительного утверждения Гарнаком своего мнения следовало бы выводить, что ученый историк очень хорошо знает, как происходило это влияние и какие есть на это свидетельства. В действительности же Гарнак об этом знает так же мало, как всякий другой. Он сознается, что «нельзя указать никакой отдельной личности» чрез которую совершалось бы это влияние (45). При другом случае он заявляет, что «почти совсем недостает прямых свидетельств», на которых утверждалось бы мнение о зависимости христианского мировоззрения, принадлежавшего церкви, от эллинизированного иудейства, как своего источника (74). А если так, то выставить это иудейство, как принцип, заправлявший развитием церкви – нет оснований. Это – догадка Гарнака, которая так и остается догадкой.

Но обращаемся к судьбам церкви и её вероучения, как эти судьбы представляет себе Гарнак. Много проходит времени, по суждению этого ученого, прежде чем церковь стала обладать системою догматических учений. В течение времени от 60 до 160 года она мало чем обогатилась в сфере вероучения – по сравнению с первохристианской эпохой. Это были какие-то обрывки верований. Правда, в отдельных христианских кружках, по суждению его, началось пробуждение догматизирующей мысли, но здесь не было ничего определенного, твердого и устойчивого. В учении видны колебания, заметны разноречия и даже прямые противоречия. Так ли на самом деле было, как думает Гарнак? У Гарнака были свои причины как можно меньше приписывать значения церкви указанного времени. Изучая это время, он не мог найти источника, источника несомненного и важного, откуда бы можно было производить осложнение религиозно-умственной жизни церкви. Приписать важное значение в развитии религиозно-умственной жизни – самому христианству он не мог потому, что христианство, как он его понимает (а мы уже видели, как он его понимает), было лишь неопределенною энергией без определенного содержания. Оставалось выводить количественное и качественное развитие христианских идей из посторонних каких-либо влияний, но все

старания найти источник развития христианства были напрасны для эпохи 60–160 годов. Таким источником, оросившим и оплодотворившим доселе бесплодное христианство, был, по Гарнаку, гностицизм. Но так как гностицизм, явившись во II веке, не вдруг и сам развился и усовершенствовался, и не вдруг мог оказать благодетельное действие на церковь, то пришлось Гарнаку отложить речь о изменении круга воззрений христиан, об обогащении их новыми лучшими идеями, как думает этот ученый – до той поры, когда он станет излагать историю христианской жизни за время от 160 до 300 года. Единственно это, совершенно искусственное, соображение заставляет его из всех сил стараться о том, чтобы церковь без всяких, по его мнению, причин, не являлась преждевременно более богатой идеями, чем как нужно это немецкому ученому. Он так ревностно старается представить эпоху христианства от 60 до 160 г. бедной идеями, что ни говорит даже, при изучении этой эпохи, о развитии литературы христианских апологетов, отлагая речь об этом предмете почему-то до более позднего времени в истории церкви. Конечно, такой маневр несколько помогает ему с некоторым правдоподобием (кажущимся) проводить свои взгляды на ход развития христианской жизни изучаемого им времени. Но, в сущности, путем подобных искусственных маневров, путем намеренного молчания о действительном состоянии догматизирующей мысли христиан, от 60 до 160 года, – Гарнак ничего не достигает. Факты слишком громко говорят против него. Как ни искажает Гарнак, в своем изложении, действительного состояния христианской догматики данной эпохи, эта догматика ясно говорит, что она была богата, а не бедна. Посмотрим, например, каких невероятных хлопот и огорчений стоит ему раскрыть мысль, что будто в эту эпоху еще не было у христиан учения о божественном достоинстве Иисуса Христа, Сына Божия. Это, как известно, кардинальный догмат в христианстве, и история церкви с очевидностью доказывает, что этот догмат всегда исповедовался христианами с самого начала христианства. Но Гарнак находит более сообразным с его исторической теорией, чтобы этот догмат утвердился и раскрылся в христианстве – позднее, после развития

гностицизма, в пределах от 160 до 300 г. – и употребляет все усилия изгладить этот догмат из истории христианства 60 – 160 гг. Рассмотрим те, достойные лучшего дела, усилия, которые он употребляет с этою целью и которые свидетельствуют против его рационалистических замыслов. Гарнак, при всей своей предубежденности, не мог не обратить внимания на очень яркий факт, именно, что с самых первых пор христиане относились к Основателю христианства с величайшим благоговением. Факт этот кажется непонятным рационалистическому теологу и он старается как-нибудь затушевать его. Он, напр., говорит: «Иисусу, как Мессии и Господу, воздавалось благоговейное почитание, это значит – умствует немецкий ученый – почиталось то имя (курсив в подлиннике), какое Иисусу дал Его Отец» (56). Мудрено что-то! Гарнак встречает в христианской литературе от 60 до 160 года бесчисленные указания на то, что Христос считался и назывался «Богом». Немецкий ученый старается как-нибудь благовидно (в сущности: вовсе неблагоприятно) отделаться от всех этих свидетельств. В этом случае он прибегает к самым разнообразным уловкам. Он вбивает в голову читателя мысль, что смущаться-де таким названием не следует, «так как понятие: Θεός очень варьировалось и было эластично, как в середине лиц образованных, так и необразованных» того времени. Вообще тогда «за богов считали – бесстрастных, блаженных людей, продолжающих жить в вечности» (82). Не будем спорить, скажем мы на это; но почему имя Бога удержалось и впоследствии за Иисуса Христом, а все другие претенденты не удержали за собою этого великого имени? Далее Гарнак старается выставить на вид, что будто наиболее ясное свидетельство о Божестве Христа находится в сочинениях подозрительного происхождения – еретических: в апокрифе Acta Ioannis, у Маркиона, у монтанистов (140). Но ведь есть же свидетельства касательно этого учения и у церковных писателей? Есть, – этого не хочет отрицать Гарнак. Но ему кажется, что эти свидетельства нужно понимать не так, как обыкновенно понимают. Ясное свидетельство Иустина, называющего Христа Богом, он усиливается ослабить или тем соображением, что это имя дается Иустином на основании

Ветхозаветных изречений (да разве Ветхий Завет не переполнен указаниями на достоинство Мессии?), или же тем наблюдением, что этот апологет слово: Θεός, употребляемое им в отношении ко Христу, не предваряет членом: ó (но не так-ли поступает и Ориген, учивший прямо о единосущии Сына Божия, Христа, с Богом Отцом?). С другими христианскими свидетельствами II века о Божестве Христа Гарнак поступает еще страннее. Он утверждает, что если в христианской литературе употреблялось именование Иисуса Богом, то это не с тем, чтобы «возвысить достоинство Христа, но часто наоборот – с тем, чтобы показать, что основание Его достоинства лежит не в Нем самом, но что Он есть только несамостоятельный возвеститель (Offen- barer) Бога» (131–133). Толкование ни с чем несообразное. При помощи таких якобы ученых операций, какие позволяет себе Гарнак, самое ясное догматическое учение древнего времени легко превратить – впрочем ради собственного удовольствия – в самое неясное. Замечательно, что все эти учёные проделки не доставили желаемого удовлетворения и самому Гарнаку; он чувствует, что не удалось ему разделаться с неудобными свидетельствами, как он надеялся на это. А потому мы встречаем странную жалобу на «беззаботность (die Unbekummertheit) первохристианских писателей, отводивших Христу место Бога» (128). Значит, по суждению Гарнака, они поступали нерассудительно. Но рассудительно ли поступает новейший ученый, умышленно искажая смысл слов первохристианских писателей?

В течение 60–160 годов церковь, по суждению Гарнака, была бедна догматическим содержанием, неустойчива в своих верованиях и как бы мертвенна, но в конце этой фазы в жизни церкви возникает и развивается, по словам того же ученого, явление, которое в самом скором времени должно было обогатить церковь по части её верований, дать им твердость и энергию и призвать ее к жизни, оживотворить – словом «обновить лице» церкви. Таким явлением был, по мнению Гарнака, гностицизм. Кто мог ожидать такого мнения от ученого историка? Все свои лучшие комплименты он адресует гностикам. Гностицизм для немецкого историка тот «ящик

Пандоры», откуда христианская церковь могла заимствовать все, что ей нужно. Что обыкновенно говорится о католической церкви – это самое теперь приписывает он гностицизму. «Гностики, – говорит – он, были единственными теологами своего времени; они возвели христианство в систему догматов, первые обработали систематическим образом предания» (163–164) и т.д. Он нашел у гностиков всего вдоволь – и наука-то их была прекрасна: здесь возникли первые ученые комментарии, философско-догматические сочинения, – и искусство-то у них процветало: гимны и оды религиозные, церковные песни родились у них как грибы после летнего дождя. Но так ли это? Можно подумать, что до нас дошла какая-то богатейшая литература гностиков, пред которой ученым остается удивляться и благоговеть. Но в действительности ничего такого нет. От литературы гностиков дошли до нас отрывки сохранившиеся большею частью в трудах древнехристианских полемистов. Отправляясь от этой литературы, можно наговорить много приятного о гностиках, как делает Гарнак, если ученый обладает пылкой фантазией и не любит стесняться в выводах, подобно тому-же Гарнаку, но можно с другой стороны утверждать, что литература эта бессвязна, противоречива, символизм её доходит до бредней, что это такие опыты теологического писательства, которые часто представляют собой какой-то детский лепет, как и утверждают писатели, привыкшие оценивать явления по их действительности, а не мнимому значению. Что взгляд Гарнака на гностицизм не есть взгляд науки, а есть частное, неавторизованное наукой мнение, об этом лучше других знает сам рассматриваемый ученый. Он прямо говорит, что «до сих пор еще никто не признавал за гностицизмом такого значения в истории догматов», какое приписывает он этому явлению (163). К этому еще нужно прибавить, что чересчур оригинальный взгляд Гарнака на гностиков без сомнения никогда и не сделается общепризнанною научною истиною, потому что этот взгляд выдуман автором для своих личных потребностей. По его представлению, само по себе христианство, каким оно появилось на почве иудейской, лишено было почти всякого

содержания. И для того, чтобы стать содержательным, сделаться великою мировою силою, католическою церковью, христианство должно было всосать в себя живительные соки греко-римской культуры. Но когда же это случилось? История ясно указывает, что в III веке христианство сделалось великою мировою силою. Поэтому Гарнаку, с его точки зрения, непременно нужно было в течение второго века указать пункт, когда христианство могло войти в тесное общение с греко-римской культурой. Но сколько ни напрягал зрения немецкий ученый, он не мог открыть ничего сколько-нибудь важного, что можно было бы признать за такой пункт. Чтобы найти себе выход из неловкого положения, Гарнак за неимением ничего лучшего, признал в гностицизме греко-римский фактор, которым будто бы и обуславливалось дальнейшее развитие церкви. Но на этом затруднения Гарнака не кончились. Для него, при всей его предвзятости взглядов, казалось всё же слишком смелым, без всяких доказательств, признать, что культура греко-римского мира II века и гностицизм – одно и то же. Поэтому ему нужно было убедить читателя, что, имея дело с гностицизмом, мы в самом деле имеем дело с греко-римской культурой. Убедить в этом читателя оказалось очень трудно, потому что наука не думает отождествлять греко-римскую культуру II века с гностицизмом. Немецкому ученому, при таком положении вещей, ничего не оставалось делать, как в обширнейшей немецкой литературе отыскать какого-нибудь писателя, который бы обмолвился словом в пользу указанной Гарнаковской тенденции. После многих поисков Гарнак нашел одного писателя по фамилии Иоэля (Joel), который говорит, что «гностицизм в сильной степени носит греческий характер и в особенности же выдвигается в нем на первый план платонизм» (165). Но Гарнак при этом забыл сообщить хоть какие-либо сведения об этом Иоэле. По справкам оказывается, что Иоэль никогда не занимался историей гностицизма, что он есть еврейский писатель, несколько неизвестный в науке, написавший две тощих брошюры об отношении христианства и еврейства в первые века. Из этих-то брошюр Гарнак и извлек вышеприведенные воззрения Иоэля на гностицизм.

Как ни фантастично то представление, какое составил себе Гарнак о значении гностицизма в истории христианской церкви, однако-же влиянием гностицизма он объясняет все дальнейшие успехи, все дальнейшее процветание этой последней.

Гарнак утверждает, что под таким или другим влиянием гностицизма в церкви: 1) началась деятельность по части составления и авторизации символов веры, 2) образовался канон новозаветных книг, и 3) расширилось и изменилось самое понятие о церкви. Мы не станем рассматривать первое и последнее из этих положений: первое положение в основе своей верное, хотя и обставлено у немецкого ученого различными аксессуарами, не имеющими действительного научного значения; а последнее положение ничего не представляет нового в сравнении с тем, что не раз было высказано в немецкой богословской науке о историческом развитии понятия «церковь»⁵⁹⁶. Сделаем лишь несколько замечаний о мнениях Гарнака касательно образования новозаветного канона. Гарнак отнюдь не мог – как он хочет того – доказать с научною ясностью и точностью ни того, что канон впервые образовался лишь когда-то около 180 года; ни того, что он создан в церкви по обязательному примеру гностиков; ни того, что в канон вошли не одни писания апостольские (в более серьезной научной литературе немецкой об всем этом рассуждают иначе. См. Herzog'a: Encyklopädie, B. VII: Kanon des Neuen Test. – 1880). Любопытно видеть однако же, как путается Гарнак при раскрытии своих взглядов на происхождение канона. Он думает, что церковь, создавая канон и признавая одни книги каноническими, а другие не признавая такими, руководилась в этом случае, между прочим, тем критерием, что книги древние были в конце II в. для неё уже не совсем понятны по содержанию, а книги более новые для неё были ясны и удобопонятны, почему будто бы церковь книги первого рода авторизирована, как книги действительно апостольского происхождения, а книги второго рода лишала такого авторитета. Но автор, к утешению читателя, сам разрушает свою гипотезу, когда утверждает, что в канон вошли и книги, написанные весьма незадолго до времени образования

канона (*ganz junge*), какими он признает Пастырские Послания и второе послание Петрово (273, 279). Кто так путается в своих суждениях, как Гарнак, тот этим обнаруживает, что он стоит на ложной дороге. Вообще нужно сказать, что Гарнаком отодвинуто происхождение канона к такому позднему времени, как конец II века не вследствие какой-либо научной потребности, а ради стройности его собственной системы. В творениях Ириния Лионского христианское богословие достигает замечательной степени раскрытия. Гарнаку захотелось подыскать для этого факта объяснение, и это объяснение он находит в том, что только что образовавшийся во времена Ириния канон будто бы дает этому писателю неизмеримое количество идей, необходимо теперь занявших умы христианских богословов. Немецкому ученому для немудрёного факта понадобилось мудреное объяснение. Не мешает заметить еще, что автор, по-видимому вопреки собственной воли, внушает читателю с осторожностью относиться к его рассуждениям: по поводу символов веры перво-христианской церкви, по поводу происхождения канона и по поводу развития понятий о церкви, как такой. Он говорит, что в своих расследованиях этих вопросов он лишь «идеально конструирует развитие», причем «действительное течение вещей часто для него остается скрытым» (254). А так как выражение: «идеально конструировать (историческое) развитие» с присовокуплением замечания, что «действительное течение вещей все-таки остается скрытым», в русском переводе значит: делать дело, которое сам недостаточно разумеешь, то осторожность читателя естественно должна переходить в скепсис, в законный скепсис.

Под влиянием гностицизма явилось другое благодетельное последствие для церкви по Гарнаку. Она получила богословскую науку и привела свои верования в систему. Говоря об этом, Гарнак пишет в своей книге трактаты об апологетах, Иринея с Тертуллианом и Ипполитом и в особенности об Оригене и оригенизме; но пускаться в подробности не усматриваем надобности. Заметим одно: напрасно Гарнак слишком преувеличивает значение Оригена для последующей церкви.

Таким образом для нас открылось, что «построение» истории церкви первых трех веков, сделанное Гарнаком – не удалось.

Его взгляды, почти все, заслуживают сильных порицаний. Но не порицать только нужно Гарнака, а и пожалеть. Он печальная жертва увлечения таким историческим методом, который без изменений не может быть приложен к обработке церковной истории.

II. В предшествующей главе мы обозрели историю церкви первых трех веков, как она описана Гарнаком, теперь обратимся к исследованиям того же ученого по части дальнейшей истории церковной.

В этой области для человека, принадлежащего к православной церкви, конечно дороже и интереснее всего исследования касательно греческой церкви, так как по заключении первых трех веков в истории этой церкви, следует многознаменательный период вселенских соборов с сопровождавшими их замечательными событиями и явлениями. К нашему удовольствию, именно этим-то периодом вселенских соборов и занимается Гарнак во второй книге своего сочинения.

Посмотрим прежде всего, какие факторы, по суждению Гарнака, заправляли развитием и жизнью церкви с IV века.

Таковыми факторами, он считает с одной стороны греческую философию в форме Аристотелизма и особенно Платонизма, с другой Оригенизм, богословскую систему Оригена. Аристотелизм и Платонизм для IV и дальнейших веков Гарнаку представляются тем же, чем был, по его мнению, гностицизм для II и начала III века, т.е. средством к проведению идей языческо-классического мира в недра христианства. А Оригенизм с его влиянием на умственную жизнь церкви, по его воззрению Гарнака, был как бы заменой самого христианства. Гарнак как будто бы предполагает, что церковь, например IV века, лучше знала оригенизм, чем христианство в его источниках – Новозаветных писаниях.

Спрашивается: оказывают ли Гарнаку эти факторы ту услугу, какой он ожидает от них.

Влияние Платонизма и Аристотелизма на умственную жизнь церкви в том или в другом отношении признается обыкновенно церковными историками. Удобнее допускать влияние Аристотелизма даже на раскрытие православного учения в древности, потому что Аристотель мог влиять не своими идеями, а лишь формальной стороной своей философии – диалектикой. Не то должно сказать о Платонизме. Платон мог влиять богатством содержания его философских идей, и потому допускать значение Платонизма в истории христианских догматов надлежит с большою осторожностью: в пылу увлечения можно приписать слишком много значения Платонизму в сфере церковной истории. Гарнак же отнюдь не принадлежит к особенно осторожным ученым. Он, нимало не сомнясь, говорит: «с IV века влияние Неоплатонизма на восточных богословов было чрезвычайно велико. Церковные теологи и Неоплатоники так сближались в некоторых пунктах учения, что между ними было полное единодушие» (В.І, 678). На каком основании Гарнак так решительно судит? Действительно ли влияние Платонизма на христианство дело ясное? Нисколько. Тот же Гарнак говорит: «на вопрос, какое влияние имел Неоплатонизм на историю развития христианства, отвечать нелегко, ибо отношения между ними едва заметны» (ibid. 676). Таким образом сам же Гарнак предостерегает своих читателей против не в меру доверчивого отношения к его игре Платонизмом. Так и будем знать. – Частные примеры, где Гарнак пользуется Платонизмом и Аристотелизмом для объяснения происхождения и развития того или другого богословского явления покажут нам, как мало ясности доставляет его суждениям привлечение в качестве исторического фактора – греческой философии. Системы Платона и Аристотеля имеют строго определенные специфические отличия. Поэтому, если на тех или других основаниях, кто-либо утверждает, что такое-то явление находится в сродстве с Платонизмом, а такое-то – с Аристотелизмом, то мы понимаем, что именно хотят сказать нам, и имеем возможность проверить высказываемое мнение. Но способен ли нам что-либо разъяснить тот, кто, желая

сделать такое разъяснение, будет утверждать, что в том или другом случае отразилось разом влияние и Платона и Аристотеля? Так как Платон и Аристотель в древности обозначали собою два различных философских направления в том же роде, как в настоящее время обозначаются два существенно отличных мировоззрения названиями: идеализм и реализм, то объяснять какое-либо явление зараз влиянием Платонизма и Аристотелизма, это все равно, что говорить о реалистическом идеалисте или идеалистическом реалисте в наше время. Тем не менее Гарнак так и поступает. В таком именно роде его объяснения сущности учения ариан. Гарнак говорит: «Аристотелевский рационализм господствовал в школе Лукиана», откуда вышло много ариан; Арий держался Аристотеля, и еще «дальше Ария заходит в пользовании Аристотелизмом Аэций» (187)⁵⁹⁷; но о тех же арианах немецкий ученый утверждает, что они оставались под влиянием Платона: «очень сильный Платонический элемент находился в том, что было общего в учении у ариан с православными» (187), и в другом месте отмечается, что иногда «Арий и его друзья говорили, как самые убежденные неоплатоники» (195). Вот поди и разберись тут! Гарнак думает, что таким способом он поправляет мнение тех ученых, которые развитие православного учения ставят под ферулу Платонизма, а развитие арианства под феруру Аристотеля, но нужно помнить, что можно иногда поправлять к худшему. Положим, ученые, каких он поправляет, рассуждают неосновательно, но во всяком случае они не берутся вести речи о белых арапах и квадратуре круга. – Что касается вопроса о влиянии платонизма или неоплатонизма на умы представителей православия, то хотя Гарнак и держится этого взгляда, но он не постарался точно доказать: в чем выразилось это влияние. С ясностью он указал влияние неоплатонизма лишь на Синезия Птолемаидского (В.І, 678), но Синезий, как известно, явление исключительное (он сам был неоплатонический философ), и его мысли не оставили следа в истории православных догматов. Заметим еще против Гарнака: никто из врагов православных богословов в IV веке не

уличал их в зависимости от Платона, как эти богословы уличали, напр., ариан в рабском следовании Аристотелю.

Еще запутаннее и страннее рассуждения Гарнака а влиянии Оригенизма на догматическое учение и движения в церкви IV века. То правда – не новость, если Гарнак придает очень большое значение Оригену в истории христианской мысли указанного времени; также поступают и некоторые и другие новейшие церковные историки. Но никто не раскрывает этого мнения в таком роде, как Гарнак. У последнего в этом случае опять повторяется история с Платоном и Аристотелем, но еще в высшей степени. Ориген то оказывается влияющим совершенно в противоположных направлениях, то он влияет совместно с такими христианскими мыслителями, с которыми он не имеет ничего общего, то наконец по отношению к одному и тому же явлению Гарнак и допускает, и отрицает влияние Оригенизма. Если читать сочинение Гарнака, не сопоставляя сродных мест, то получается впечатление стройности развития мысли, но если сравнить, напр., несколько мест, говорящих о значении Оригена, одни с другими, то начинаем видеть обратную сторону медали. Читатель невольно приходит к мысли, что иногда во имя науки делается не разъяснение предметов, а затемнение их. Вот несколько примеров. О Лукиане антиохийском: «Лукиан исходною точкою отправления имел христологию Павла Самосатского», (183) еретика, до противоположности не схожего с Оригеном; но в то же время Гарнак допускает влияние на Лукиана и Оригеновых воззрений: «в высшей степени вероятно, что изучение Оригена убедило Лукиана в правоте его учения о божественном Логосе» (184). Подумаешь, что автор говорит это за тем только, чтобы иллюстрировать афоризм: «крайности сходятся». В добавок ко всему этому, в голове Лукиана рядом с Оригеном (приверженцем Платонизма) укладывается «Аристотелевский рационализм» – по уверению Гарнака (186). – Об Александре Александрийском: «В Александрии, говорит Гарнак, со времен епископствования Петра (нач. IV в.), начинают недоверчиво относиться к научной теологии», т.е. Оригеновой системе богословия. Это однако же не мешает утверждать немецкому ученому, что Александр в своих

разъяснениях спорного догмата «с особенным предпочтением пользуется терминами, пущенными в оборот Оригеном» (202). Но в конце концов оказывается, по заявлению Гарнака, что «Александр был, пожалуй, и независим от Оригена» (nicht durchweg abhängig) (194. 203). – Об Афанасии Великом: «Основная мысль учения его, говорит Гарнак, не нова; уже Ориген с особенным ударением раскрывал учение о единстве Сына с Отцом»; и еще: «Афанасий стоит на почве оригенистической теологии»; но вдруг оказывается, по словам Гарнака, что «Афанасий стоял на другой почве», чем Ориген (221. 3). В таком же роде суждения Гарнака и об Арии. Арий, пишет немецкий ученый, стоял на почве оригенистической теологии; «космологическо-причинное мировоззрение Оригена усвоено Арием» (и даже Лукианом); учение о свободе воли человеческой ариане раскрывали под влиянием Оригена (220). Но все это не мешает Гарнаку решительно утверждать, что «очевидно доктрина Оригена не образует основоположные системы» арианства (218). Так пользуется Гарнак Оригеном в своих разъяснениях происхождения и развития некоторых сторон истории догматов. Оригенизм, по намерению автора, должен был объяснять очень многое – в качестве фактора исторического движения. Но на самом деле влиянием Оригена можно объяснять далеко не все, что хочет поставить под это влияние Гарнак. Это заставляет его делать ограничения, очень похожие на отрицание того, что утверждает сам автор. Ничего такого не было бы, если бы автор фактором, заправлявшим движением христианской мысли признавал само христианство или общее сознание церковное, обладавшее твердыми религиозными убеждениями, и не только не подчинявшееся каким-либо системам того или другого богослова, но и подвергавшее строгой оценке эти системы с точки зрения живой, много содержательной и твердой христианской веры. Вообще христианства с его мощью, с такими или другими отношениями к нему церковного общества совсем как-то не видно в книге Гарнака.

Если бы Гарнак правильно понимал христианство, то оно являлось бы у него силою, руководящею ходом истории, а такие

факторы исторические, как аристотелизм и платонизм с оригенизмом получили бы значение направлений, так или иначе оттеняющих разнообразные облики церковно-исторических явлений.

Теперь обратимся к рассмотрению того процесса, какой пережила, по мнению Гарнака, христианская догма в IV веке. Этот процесс понимает ученый так, как будто бы история догмы данного времени основывалась лишь на случайностях и борьбе противоположных влияний. Сейчас увидим, как мало ясности и как много путаницы вносит взгляд Гарнака, проведенный там, где для него нет места.

Обратимся к оценке понимания Гарнаком догматической деятельности Никейского вселенского собора. Взгляды этого ученого в этом случае, как и в других, отличаются тенденциозностью. Он без всякого колебания приводит свидетельство арианского писателя Савина о необразованности отцов никейского собора, не принимая во внимание, что свидетельство принадлежит явному врагу православия, следовательно, человеку пристрастному. Неудача деятельности Евсевия никомидийского на соборе, хотевшего добиться утверждения здесь – в качестве обязательного верования – строго-арианского учения, Гарнак объясняет «тактической ошибкой» (225) указанного арианского епископа. Выходит таким образом, что поведи Евсевий дело иначе, более ловко и искусно, его предприятие имело бы, пожалуй, другой конец. Здесь ясно сказывается ученый, который под христианской истиною понимает ничто другое, как случайно возобладавшее мнение известного рода христианских мыслителей над мнением прочих лиц христианского мира. Подобное воззрение опровергается самой историей христианской церкви, показывающей, в какой строго-логической последовательности шло раскрытие христианских догматов в IV, V и VI веках. Но самое главное в истории собора составляет конечно принятие им термина: «единосущный», с известным определенным значением. Кому принадлежит мысль воспользоваться этим термином на соборе в борьбе с арианством? Этот же вопрос предлагает себе и Гарнак, но ставит его, сообразно его точке

зрения, много шире; он дает ему такую постановку: откуда взялся не только самый термин, но и кем развито (изобретено) связанное с этим термином учение о единстве Отца и Сына по существу? Ответ на вопрос у Гарнака напрашивался двоякий. Во-первых, он припомнил, что термин: единосущный употреблялся гностиками для выражения отношений димиурга к верховному Богу; «в словах гностика Птоломея, замечает он, уже заключалась церковная терминология будущего времени» (193). Но известиями о гностиках немецкий ученый почему-то не воспользовался при изложении истории никейского собора; вероятно, никак не удавалось ему провести прямой линии между учением гностиков и деятельностью собора. Для того, чтобы объяснить, откуда ведет свое начало учение о единосущий Сына со Отцом, Гарнак придумывает хитроумнейшую комбинацию. Он доказывает, что учение никейское создано под влиянием западной христианской мысли; а это влияние оказано на соборе при помощи Осии кордубского. Но Осия кордубский провел на соборе не догматическое мнение своей испанской или самой римской церкви, а взгляды Тертуллиана, учившего, что Отец, Сын и Св. Дух *unius substantiae* (229–30). Итак никейский собор раскрыл учение о единосущий Отца и Сына под влиянием учения Тертуллиана!!! Кому могло прийти это в голову? Взгляд Гарнака представляет такую несообразность, что в первую минуту затрудняешься, что сказать в опровержение такого странного взгляда? Тертуллиан и никейский собор!... Согласимся, что собор действовал под влиянием Тертуллианова учения. Но ведь нужно же, чтобы это учение знали греческие отцы собора, а знали ли они его? Средой послужившей проводником идей западно-тертуллиановых, была по Гарнаку, церковь александрийская и в особенности «александрийская партия» собора. Из кого состояла эта партия, Гарнак точно не определяет, но во всяком случае главой её был Длександр александрийский. Автор употребляет усилия к тому, чтобы доказать, что Александр был знаком с Тертуллианом так сказать в самых источниках: он читал, по мнению автора, Мелитона и Иринея, влияние учения которых на Тертуллиана –

несомненный факт для Гарнака. Александр, по суждению автора, точно впрочем невысказанному, будучи знаком с источниками Тертуллианова учения, очевидно мог познакомить и прочих отцов собора с этим учением, особенно если принять во внимание близкие отношения Александра к Осии. Вот тот мудреный, почти сказочный путь, каким познакомились отцы собора с учением Тертуллиана, а познакомившись с ним, решились выразить его в Никейском вероопределении. Разбирать ли эту гипотезу Гарнака? Нет, не стоит. Ибо во-первых, Гарнак отнюдь не доказал, что Александр был действительно знаком с сочинениями Мелитона и Иринея; во-вторых, к чему строить такую странную гипотезу о происхождении никейского учения о единосущий Сына со Отцом, когда для пастырей церкви, хорошо изучивших Евангелие Иоанна, не могло быть ни малейшего сомнения в этом догмате? А что касается вопроса, почему отцы собора остановились своим вниманием на термине: единосущный, для выражения православного учения, то, как ни решали бы его ученые, всегда останется несомненным, что само православное учение заимствовано не из какого-нибудь Тертуллиана, а чистейшего источника: Новозаветного Откровения.

Как ни мало понятна гипотеза о проведении западно-латинских идей Тертуллиана на соборе никейском, при посредстве «александрийской партии», для Гарнака эта гипотеза служит точкою отправления в дальнейших его рассуждениях. Руководясь этой гипотезой, он утверждает, что образовалась после никейского собора какая-то римско-александрийская (или западно-афанасианская) партия, которая, наперекор другим богословским партиям, сильно поддерживала и защищала тот вид церковного учения о Сыне Божиим, какой это учение получило в Никее. Этого учения придерживался на соборе и некоторое время после собора Константин Великий, заявляет Гарнак, а потом будто бы этот государь, хорошо ознакомясь с Востоком и увидевши, что здесь учение никейское, как продукт Запада, не пользуется популярностью, перешел на сторону чисто-восточного учения о Сыне Божиим, учения, утвердившегося здесь с давних пор (233). Ясно, какое именно

учение в настоящем случае понимает Гарнак. Он понимает оригенистическое понимание догмата, характеризующееся по Гарнаку, склонностью к субординационизму и более резкому различению лиц Св. Троицы. Это учение, как видно из дальнейшего течения речи Гарнака, имело одержать победу над чисто никейским учением. Начало движения против этого последнего и положено Константином. Чем доказать, что Константин, поселившись на Востоке, вскоре приходит к перемене убеждений – этого Гарнак не указывает. Равно не видно у того же автора: на чем обнаружилась такая перемена – в самой деятельности императора. Гарнак просто заставляет верить ему на-слово.

То древнее восточное учение, на сторону которого стал Константин вскоре после никейского собора, когда он лучше ознакомился с религиозным направлением востока, не оставалось, по суждению Гарнака, без существенных изменений: чем дальше шло время, тем больше оно преобразовывалось, пока не появилось того, что этот ученый называет нелепым именем: «нового православия». В создании этого нового православия главным образом участвовали отцы каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский). Сущность нового православия заключалась, по Гарнаку, в том, что Сына Божия стали считать не столько единосущным Отцу, сколько подобосущным Ему. В раскрытии этого учения каппадокийцы будто бы шли, по уверению рассматриваемого ученого, за Василием епископом анкирским(255–6). Что эти взгляды Гарнака не заключают в себе ничего серьезного и основательного, это выше всякого сомнения. Если мы захотим дать себе ясный отчет: на каких основаниях Гарнак желает превратить православнейших каппадокийцев в каких-то омиусиан, чуть не полуариан, то увидим, что эти основания в высшей степени произвольны и шатки. Василия Великого Гарнак причисляет к приверженцам омиусионизма на основании подложного письма этого святителя к Аполлинарию Лаодикийскому, в котором первый заявляет себя сторонником формулы (о Сыне Божиим): «подобен по существу» и ратует против слова «единосущный» (255). Вот

главный и чуть ли не единственный аргумент, пользуясь, которым Гарнак признает Василия Великого «подобосущником». Письмо – не подлинно и этим решается вопрос о значении аргументации! Правда Гарнак объявляет это письмо подлинным, но ему в этом случае ни один беспристрастный человек не поверит: письмо противоречит прочим произведениям святителя и ставит Василия в положение малосведущего ученика в отношении к Аполлинарию, в положение, недостойное ученойшего святителя. Что касается принадлежности Григория Богослова и Григория Нисского к числу защитников омиусианства, то Гарнак даже и не пытается приводить оснований: почему он приписывает им такое намерение. О Григории Нисском он замечает, что его можно считать омиусианином «не в прямом смысле» (nur indirect). Другими словами: автор сам не знает, почему считает этого Григория подобосущником. А о Григории Богослове автор и совсем не упоминает в данном случае, понятно, за отсутствием даже призрачных оснований. Вот как Гарнак доказывает принадлежность каппадокийцев к омиусианам. Из того, что мы сейчас изложили, видно: сколько справедливости заключает в себе утверждение этого автора, что будто каппадокийцы, являясь поборниками омиусианства, шли послушно по стопам (полуарианина) Василия анкирского. Мы решительно не можем понять, вследствие каких соображений Гарнак так возвеличивает почти неизвестное имя Василия анкирского перед действительно великими именами каппадокийцев? Уж не тем ли руководится в этом случае Гарнак, что Василий анкирский действительно очень отчетливо раскрыл учение о подобосущии, чего не сделали каппадокийцы, к неудовольствию немецкого ученого? Гарнак так преувеличивает значение Василия анкирского, что веянием его доктрины объясняет сущность догматической деятельности II вселенского собора. Такого абсурда еще не говорил, кажется, никто. Но мы забегаем несколько вперед... Для Гарнака не только существует то «новое православие», которое он сочинил; но он даже занимается вопросом: в каком отношении Афанасий Великий, главный представитель «древнего православия» (западно-

афанасианского учения или никейского), стоял к «новому православию», как будто это последнее в самом деле представляет исторический факт? По суждению Гарнака, сначала Афанасий как будто показывал расположение к «новому православию», а потом стал выражать недовольство этим явлением. Для подтверждения первой мысли Гарнак указывает на собор александрийский, 362 года, составившийся под главенством Афанасия, а для подтверждения второй мысли ссылается на отношения александрийского святителя к Мелетию антиохийскому (259–260). Но собор александрийский отнюдь не показывает, чтобы Афанасий чем-нибудь поступился из своих догматических воззрений: на нем святитель действительно показывает себя мягким и снисходительным к покаявшимся лицам из числа ариан, но отсюда еще далеко до какого-то расположения к «новому православию». Что касается отношений Афанасия к Мелетию то, если мы и согласимся с Гарнаком, что дружественные отношения его к этому епископу сменились потом на холодные, все же отсюда ничего нельзя извлечь для гипотезы Гарнака.

История II вселенского собора, по рассуждению Гарнака, составляет важнейший момент борьбы между «древним православием» или западно-афанасианским учением и «новым православием», борьбы, закончившейся победой этого последнего над первым – по крайней мере для Востока. Оригинально, но неосновательно. В этом отношении автор придает очень большое значение личности Феодосия Великого, при котором был II вселенский собор. С Феодосием, по словам немецкого ученого, случилось подобное же, что раньше было с Константином. На западе он держался западно-афанасианских воззрений, а на востоке перешел на сторону «нового православия». В действительности таких приключений с Феодосием, по словам автора, удостоверяют исторические факты. Главным из таких фактов Гарнак считает то, что в бытность на западе, особым указом ограждая православную веру, выразителями этой веры он объявляет римского и александрийского епископов, а по водворении на востоке тот же Феодосий, другим указом ограждая ту же веру православную,

выразителями этой веры объявляет не папу Дамаса и Петра Александрийского, а авторитетных архипастырей востока (264–5). На беспристрастный исторический взгляд сейчас указанный факт значит следующее: на западе Феодосий признает папу выразителем православия, потому что папа был главнейшим епископом запада, и к этому имени присоединяет имя Петра Александрийского, потому что епископов александрийских со времен Афанасия на западе знали больше, чем других восточных епископов; прибывши же на восток и издавая здесь религиозный эдикт, он исчисляет важнейших епископов востока, так как они были руководителями II вселенского собора и на востоке их хорошо знали и высоко ценили заслуги их перед церковью. По-видимому, факт несколько не мудреный. А между тем на основании его Гарнак считает Феодосия переметчиком в вере и каким-то сторонником «нововерия» в ущерб староверия. Прочие взгляды немецкого ученого на II вселенский собор в подобном же роде, т.е. они также лишены серьезного научного значения. Символ константинопольский, который, по мнению автора, хотя и не есть произведение II вселенского собора, но служит выразительнейшей характеристикой деятельности этого последнего, представляет собою – уверяет немецкий ученый – «унионную формулу», имевшую целью примирить православных, полуариан и духоборцев (267). Это замечание Гарнака включает в себе верную мысль, но только она значительно извращена. Догматическая деятельность собора имела счастливый успех; после собора полуариане и духоборцы довольно быстро воссоединяются с церковью. Средостение ограды рушится. Это – историческая истина. А Гарнак на основании её приходит к странной мысли, что будто самый символ константинопольский или учение собора изложены были так, что должны были понравиться и еретикам. Эту мысль он хочет обосновать документально, но по обыкновению весьма неудачно. Он утверждает, что ради удовлетворения полуариан в константинопольский символ не вставлены слова: «из сущности Отца», слова, которые заключались в никейском символе, но которые были предметом протеста со стороны арианствующих; а для примирения духоборцев (Македониан) с православными,

по мнению Гарнака (267), учение о Духе Св. изложено так, что могло быть принято и этими еретиками. Но все это едва ли так. Слова: «из сущности Отца» (Сын) опущены в символе вовсе не из уступчивости полуарианам. Выражение: «единосущный» и слова: «из сущности Отца» тождественны по своему смыслу. А потому, достаточно было удержать первый термин в символе, как и сделано на соборе. Что касается изложения учения о Духе Св. в символе, то назвать это изложение благоприятным для духовборцев – невозможно. Духоборцы не допускали такого равенства Духа со Отцом и Сыном, какое раскрыто в символе. Правда можно возражать: почему Дух Св. в символе не назван прямо «единосущным Отцу», но нужно помнить, как много было споров из за слова «единосущный» в IV в., чтобы понять, почему этот термин не употреблен в символе в изложении учения и о Духе Святом.

После этих разъяснений понятно: имел ли право Гарнак писать, что «восточное православие 381 года есть нововерие, которое, удерживая слово: единосущный, в тоже время не держалось Афанасиевых убеждений касательно веры» (269). Если бы II вселенский собор провозглашал «новое православие», то на Западе, где утвердилась, по мнению Гарнака, «старая вера», не приняли бы символа константинопольского, но этого не видим.

Всякий согласится, какое великое множество несообразностей наговорено Гарнаком касательно истории IV века, но самое несообразное заключается в следующем: во-первых, он утверждает, что в раскрытии и формулировании никейского учения видно влияние Тертуллиана⁵⁹⁸; во-вторых, он заявляет, что «Отцом церковного учения о Св. Троице, в том виде, как оно утвердилось в церкви, был не Афанасий, даже не Василий Кесарийский, а Василий Анкирский» (курсив в подлиннике). (S. 269).

При одном случае Гарнак говорит: «действительная история часто причудливее и эксцентричнее (capriciöser), чем басня и сказки» (I, 680).

Не знаем: можно ли в самом деле утверждать это относительно действительной истории, но несомненно очень

можно – касательно «сочиненной» истории. Самый блестящий пример, доказывающий верность этой последней мысли, представляет «история» самого Адольфа Гарнака.

III. – Немецкий ученый богослов (!) Гарнак говорит: «aus der geschichtlichen Ueberlieferung von Christus und der Stiftung der Christenheit war ein Roman geworden, und dieser historische Roman, der mit der Religion verflochten war, erhielt fort und fort neue Capitel⁵⁹⁹. Так как это замечание немецкий профессор делает в начале второго тома рассматриваемого нами его труда, – тома, в котором излагаются главным образом тринитарные и христологические споры от IV до VIII века, то очевидно, в учении церкви и богословских представлениях христианских писателей указанной эпохи находит он тот «роман», в который будто бы превратились первоначальные чистые и истинные понятия об Основателе христианской веры и церкви.

Изложив и разобрав взгляды Гарнака касательно тринитарных споров в древней церкви, теперь тоже сделаем касательно представлений того же исследователя о христологических спорах, неразрывно связанных с историей целых четырех вселенских соборов – от III вселенского собора до VI. Посмотрим, что нашел здесь он такого, что давало бы ему хоть малейшее право делать такой саркастический отзыв, какой мы сейчас выписали.

Читатель, вероятно, настолько пригляделся к элюкубрациям и полетам фантазии немецкого ученого Гарнака, – что перестал уже удивляться его оригинальничанию, склонен всего ожидать от него. Действительно, трудно встретить другого – второго Гарнака. Редко случается церковной истории подвергаться таким сложным и болезненным операциям, каким он подвергает ее. Гарнак требует, чтобы все изучавшие церковную историю отказались от усвоенных ими и принятых наукою представлений и взглядов – в пользу совершенно новых теорий немецкого ученого. Притязание непомерное; для того, чтобы согласиться с таким притязанием, нужна уверенность в основательности претензии новатора-историка, но можно ли находить основательность в теориях его, служащих исходным пунктом

чрезмерной авторской притязательности? Вопрос решится путем рассмотрения теорий Гарнака о ходе развития и результатах христологических споров древней церкви.

Что представляют эти споры с точки зрения Гарнака? Их можно бы назвать детской игрою в жмурки, если бы такое сравнение было позволительно, когда речь идет об истории; гораздо приличнее назвать их исполинским фехтованием, где фехтующими являются с одной стороны римские папы, с другой – византийские императоры, причем все прочие исторические лица являются чем-то разве не многим больше зрителей или статистов. Нам кажется, что это последнее сравнение сразу же дает возможность установить ту точку зрения, с которой лучше всего видна развертывающаяся – по манию Гарнака – историческая картина споров от V до VIII века на Востоке.

Теперь постараемся показать: сумел ли Гарнак – объяснить движение и развитие христологических споров? На этот вопрос может быть один ответ – отрицательный. С своими оригинальными взглядами на христологические движения означенного нами времени Гарнак чрезвычайно путается в объяснении исторических явлений; если одна часть фактов, хоть с некоторым насилием, объясняется кое-как при помощи его взглядов, за то другая часть – и большая – не подходит под его теорию. Вообще как то у него выходит, что не теории существуют для объяснения фактов, а факты для иллюстрирования теорий.

Первая фраза. – Собственно развитие христологических споров начинается с появления на исторической сцене Нестория, против которого повел жаркую полемику Кирилл александрийский. Поэтому о христологическом учении до этого времени нет надобности много распространяться. Не особенно распространяется о состоянии христологического учения до Нестория и Гарнак. Из эпохи пред-несторианской Гарнак останавливается на христологическом учении Аполлинария Лаодикийского и отцев каппадокийцев. Учение Аполлинария изложено Гарнаком обстоятельно и верно. Но и тут уже автор начинает несколько путаться. Расхваливая всячески, вопреки справедливости, Аполлинария, как богослова, – он в похвалу

этого еретика ставит то, что будто бы его христология вполне отвечала стремлениям и духу «благочестивых из греков». Каким образом доктрина, осужденная этими самыми греками должна считаться соответствующею их духу – вопрос этот решить не беремся. Наше особенное внимание обращает на себя нечто другое: Гарнак и о св. Кирилле александрийском говорит тоже самое, именно, что его христологическое учение было верным выражением «духа благочестия» греков. Мы отказываемся понять: каким образом двое церковных писателей: Аполлинарий и Кирилл в своих христологических доктринах оба одинаково выражают «дух благочестия» греков, т.е. говорили то, что считалось истинным в церкви греческой? Два человека, учивших различно (хотя Гарнак хочет сблизить учение Кирилла и Аполлинария, но это он делает как то вскользь и нерешительно), разве могли выражать истину, как понимали ее греки? Не нужно при том же забывать, что Гарнак признает Аполлинария приверженцем антиохийской школы, а эту школу он сам отнюдь не считает выразительницею «духа греческого благочестия». Если учение Аполлинария Гарнак излагает, как мы сказали, верно и беспристрастно, то этого никак нельзя сказать о замечаниях этого ученого касательно христологического учения каппадокийцев (II, 321). Автор усердно старается запутать их в противоречиях, будто бы принадлежащих их христологической доктрине; говорит, что они будто бы учили: «две природы (во Христе), но они составляют одну» (природу). Это одна из тех клевет, которыми так богата книга немецкого ученого, когда речь идет у него о православных великих писателях древности. Нет спора, что формулирование христологического учения у Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова не совсем точно в подробностях, например, они говорят о «срастворении» естеств во Христе, что впрочем несколько неудивительно, ибо христологическая терминология IV века была далека от совершенства, – но с другой стороны перечитайте все сочинения этих отцов церкви, и вы не найдете никакого указания на существование у них учения об одном естестве Христа – никакого следа монофизитства, которое готов им приписать Гарнак.

Но обращаемся к более существенным сторонам исторических разъяснений Гарнаком христологических споров⁶⁰⁰. Он мало говорит о Нестории, но это и понятно. В самом деле, Несторий представлял собою просто крайнее проявление так называемой антиохийской христологической доктрины (понятой Гарнаком правильно, хотя и не без преувеличений), и потому не заслуживает много нашего внимания. Другое дело – Кирилл, имя которого в продолжении веков слышится в устах великого множества лиц, участвовавших в христологических спорах. Учение Нестория почти все ученые понимают одинаково. Нельзя того же сказать об учении Кирилла. О Кирилле в науке не существует твердо-определенного взгляда: почти каждый ученый, начиная говорить о нем, вынужден бывает снова приниматься за изучение сочинений этого плодовитого писателя. Как же смотрит Гарнак на христологическое учение Кирилла? Этот ученый не обинуясь считает св. отца монофизитом. Конечно, это похвала в устах Гарнака, потому что он с нежным чувством смотрит на монофизитов V и VI века. Но монофизитом Гарнак считает его – не столь искренним и прямым, каким желал бы видеть его этот ученый. В деятельности после собора всел. эфесского 431 года, Гарнак усматривает у него не похвальное стремление сблизиться с антиохийцами – или говоря точнее, обмануть последних кажущимся согласием на их диофизитскую доктрину. Рождается естественный вопрос: имеет ли право Гарнак хвалить Кирилла за то, за что он хвалит его и порицать его за то, за что осмеливается порицать его? Точка зрения совершенно не такая должна быть усвоена тем, кто желает составить верное представление о христологии Кирилла. От неправильного понимания Кириллова учения Гарнаком в значительной степени зависят у него и взгляды на значение и смысл последующих споров монофизитских. Несомненно, в раскрытии Кириллом своего учения можно замечать неодинаковые оттенки: его учение отличается одним характером до 433 года, до времени унии между ним и антиохийцами, и несколько другим характером от времени этого события до смерти св. отца. Но тем не менее никогда Кирилл не был монофизитом, как желает

представлять себе этого великого богослова Гарнак, и никогда он, Кирилл, не отказывался от своего первоначального учения и не заменял его каким-либо другим – ему несвойственным, т.е. не был отступником от раз усвоенных воззрений. Доказывая монофизитизм Кирилла, Гарнак говорит: «для понимания христологии Кирилла особенно имеет значение его положение, что прежде вочеловечения было (во Христе) два естества, а по вочеловечении оставалось только одно», и прибавляет: «эту формулу Кирилл употребляет несчетное число раз и варьирует ее». Если бы действительно Кирилл пользовался этой формулой для раскрытия своего учения – да еще при том же употреблял бы бесчисленное число раз, то не было бы никакого сомнения, что Кирилл истинный отец монофизитства. Ведь это – та самая формула, которая характеризует отъявленного монофизита Евтихия и составляет шибболет его учения. Читатель наперед догадывается, что Кирилл не мог употреблять и действительно не употреблял подобной формулы. Такой чисто-евтихианский смысл Гарнак придает одной подлинной Кирилловой фразе, которую этот отец много раз повторяет в своих сочинениях и, но которая будучи переведена буквально и понята правильно, не включает в себе ничего еретического монофизитского. Указанный ложный смысл немецкий ученый придает известной фразе Кирилла: «μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη». Буквально ее нужно перевести так: «единая воплощенная природа Бога Слова»: мы видим, что это совсем не то, что навязывает Кириллу Гарнак. Здесь и намек нет на какие-то два естества, будто бы имевшие место во Христе лишь до Его воплощения или вочеловечения. Не должно поставлять в сомнение и недоумение – людей, знающих по-гречески – и то обстоятельство, что в буквальном переводе: μία φύσις значит: одно естество, т.е. как будто бы в самом деле указывает на монофизитство Кирилла. В дни Кирилла точная христологическая терминология только что стала вырабатываться, и св. отец не мог быть точен в терминах, как это стало возможно после времен халкидонского собора. Он употреблял φύσις: естество вместо ὑπόστασις: лице, поэтому: μία φύσις значит не единая природа, а единое лице, или единая

индивидуальность. Такое смешение понятий есть остаток более древнего не точного христологического языка. Итак, мы видим, что Гарнак не имел права перефразировать разобранную формулу Кирилла, как он это делает, и что если он это делает, то очевидно делает с непохвальной целью представить Кирилла Евтихием до Евтихия. Упрекать же Кирилла в непоследовательности и изменении своих первоначальных воззрений по вопросу христологическому на другие, несвойственные ему, дают повод как Гарнаку, так и другим некоторым западным писателям обстоятельства примирения (унии) Кирилла с антиохийцами после вселенского собора эфесского, в 433 году. Как известно, этот собор, 431 года, не привел Кирилла и александрийцев к единению с антиохийцами. Виной этого были сами антиохийцы, которые подозревали, что Кирилл учит слиянию естеств во Христе. Для того, чтобы уничтожить подобное подозрение, Кирилл в 433 году подписал символ (вероизложение), предложенный ему антиохийцами, символ, в котором ясно утверждалось неслиянное соединение естеств. После этого установилось примирение между антиохийцами и Кириллом. Значение этой унии чрезвычайно велико. В борьбе с Несторием Кирилл, как естественно, раскрывал с особенною энергией учение о теснейшем единении естеств во Христе, отрицаемом (единении) или же извращаемом сейчас названным еретиком, притом же в своих сочинениях по поводу Нестория, как мы видели, Кирилл употреблял термины не совсем точные, приводящие к не совсем правильному пониманию учения св. отца даже и в наши дни; а после эфесского собора, когда борьба с Несторием закончилась, тот же Кирилл, по поводу унии с антиохийцами, имел случай разъяснить и другую сторону своего христологического учения, – о том, что природы во Христе, хотя и соединены, но пребывают неизменными и неслиянными. Таким образом в последнем случае, он, Кирилл, прояснил и пополнил свое прежнее учение. Может быть даже в этом случае он выразил свою христологическую доктрину яснее и определеннее. Это впоследствии имело большое значение. Гарнак еще думает, что Кирилл согласился с антиохийцами

только для виду, оставаясь будто бы в глубине души противником учения о двух неизменных естествах, но этот ученый допускает такое обидное для св. отца предположение единственно потому, что подлинным учением Кирилла считает монофизитство, – в чем, как мы показали, Гарнак заблуждается.

Сделаем несколько замечаний относительно суждений Гарнака по поводу монофизитского собора «разбойничьего». Наши замечания в этом случае будут коротки; потому что трудно с надлежащею серьезностью разбирать его взгляды на эфесский собор 449 года. Гарнак в своих суждениях о соборе опирается не на твердую почву исторических свидетельств, а смотрит куда-то под облака и там читает то, что не может допускать фактической проверки. Так Гарнак утверждает, что собор разбойничий 449 года есть великое явление, что здесь провозглашено христологическое учение, вполне соответствующее «духу греческого благочестия». Решителем вопроса о том, соответствует или не соответствует монофизитство «духу греческого благочестия» должен быть признан Кирилл. А Кирилл отнюдь не держался монофизитских воззрений до унии, и значит не считал эти воззрения за догматическую истину, а после унии 433 года ясно выразил свое согласие с антиохийцами, предложившими ему подписать символ с учением о двух неизменных (при их нераздельности) естествах во Христе, – и значит считал это учение, а не другое какое, выражением «духа благочестия» в христианском мире. Говоря о соборе разбойничьем, Гарнак принимает на себя неблагодарный труд защитить честь этого собора. Он утверждает, что этот собор по характеру его действий не заслуживает обидного названия: разбойничий и что он был не хуже других соборов. Если так, то автору следовало бы опровергнуть те известия, которые рисуют деятельность собора 449 года в мрачных красках за проявление им насилий и тиранства. Но этого автор не сделал. Правда, он замечает, что клеветы на этот собор «страшнее тех ужасов, которые допущены на нем». Но ведь это значит скорее подтверждать рассказы о насилиях собора, чем опровергать подобные свидетельства. Гарнак хочет не только защитить честь этого

собора, но и прославить его. Автор находит, что будто собор 449 года водворил мир в церкви⁶⁰¹. Но можно ли говорить что-либо подобное о соборе, когда влияние его не превосходит периода двух лет. Да и может ли речь идти о вожделенном мире, будто бы данном от собора, когда мы знаем, что все лица, которые дорожили интересами церкви, были здесь терроризованы. Двое патриархов без вины низвергнуты на нем с своих кафедр, на их место поставлены лица, подручные Диоскору; папа подвергся анафеме; украшение тогдашней церкви – ученейший Феодорит очутился в ссылке. И все это называют умиротворением церкви?

Но не станем тратить слов, чтобы доказывать, что черное не есть белое. Переходим к критике взглядов Гарнака на важнейшее явление V века – халкидонский собор⁶⁰². Как все свои симпатии автор отдает собору разбойничьему, так все антипатии обращены против собора халкидонского. Прежде всего остановим внимание на суждениях автора о догматическом послании папы Льва. Не будем защищать это послание от нападок Гарнака, называющего его «бедным» по содержанию, односторонним и т.д., потому что хотя бы мы и осыпали всеми похвалами это послание, все-таки ничего не прибавили бы к той вековой славе, которую история сопровождает рассматриваемый документ. Интереснее и важнее вопрос: действительно ли это послание представляет собою нечто в высшей степени антикварное, воспроизведение каких-то мыслей Тертуллиана, имеющих значение для Запада, но вполне не согласных с духом церкви восточной, как утверждает Гарнак. Источником, которым пользовался Лев при написании своего догматического послания, послужило одно из сочинений Тертуллиана «против Праксея», уверяет Гарнак. Может ли быть доказано это положение? Не думаем. По Тертуллиану, Христос состоит из двух субстанций (естеств) в одном лице; причем под «субстанциями» и «лицем» у Тертуллиана, по догадке Гарнака, разумеется нечто необыкновенное. Термины эти, по словам его, взяты латинским писателем из языка, каким говорила юридическая казуистика времен Тертуллиана. Субстанция соответствует понятию –

имущество в смысле владения таковым, а лице – соответствует понятию – субъект, имеющий правоспособность владеть имуществами (субстанциями). Допустим, что Тертуллиан именно так учил. Спрашивается: повторяет ли это основное воззрение древнего писателя Лев, который, по суждению Гарнака, находился под влиянием христологии Тертуллиана и провел ее в сознание восточной церкви, к качеству богословской истины? Оказывается, чтобы ответить на этот вопрос, нет надобности принимать на себя труд сверки сочинения Тертуллиана с посланием Льва. Достаточно обратить внимание на те отличия в учении христологическом, которые составляют принадлежность послания Льва, по сравнению с сочинением Тертуллиана, и которые отмечены самим Гарнаком, – чтобы видеть: как мало общего между христологиею Тертуллиана и Льва. Гарнак пишет: «лице» у Льва не то же, что «субъект с двояким владением» у Тертуллиана: у первого «лице» есть соединение двух ипостасных природ» (326). Так учение Льва отличается от учения Тертуллиана в самых главных чертах. После этого что же общего остается между воззрениями древне-латинского писателя и отца церкви V века? Мы сомневаемся, чтобы Лев составлял свое учение, руководясь – как думает Гарнак – трактатом Тертуллиана «против Праксея». В нашем сомнении нас укрепляет еще одно обстоятельство, правда косвенное, но не лишенное серьезного значения. На одном римском соборе в конце V века (в 494 г.), под председательством папы Геласия и в присутствии 70 западных епископов составлено было определение о том, каких книг, как душевредных, должны избегать христиане; в этом определении в числе запрещенных книг значатся все сочинения Тертуллиана. Возможен ли был бы этот факт, если бы Лев свою христологическую доктрину изложил в соответствии с одним из сочинений Тертуллиана? Притом же: сейчас упомянутый собор был спустя лишь 30 лет после папствования Льва: не могли же западные епископы так скоро забыть, что Лев в качестве православной доктрины развил христологическую доктрину Тертуллиана? Вообще нам кажется, что Гарнак так настойчиво раскрывает мысль о влиянии Тертуллиана на Льва, и при

посредстве этого последнего – на халкидонский собор и православное вероучение Востока – не без задних мыслей, вовсе не случайно. Как ни боимся мы упрека в склонности к неуместной подозрительности, однако же не считаем себя вправе умолчать о следующих соображениях, невольно приходящих на мысль. Как мы видели в предыдущей главе, влиянием Тертуллиана Гарнак объясняет раскрытие и утверждение на никейском соборе великого православного догмата о единосущий Сына Божия со Отцом. А теперь, говоря о влиятельнейшем лице в истории христологических споров – о Льве, тот же Гарнак ревностно старается доказать, что и папа Лев и халкидонский собор, а следовательно и все православное течение богословской мысли Востока, при раскрытии одного из великих догматов христианства – о личности Богочеловека, находились в зависимости от учения Тертуллиана. К чему, спрашивается, примешивать учение Тертуллиана к вопросу о происхождении никейского и халкидонского учения? Свои речи Гарнак ведет, по нашему мнению, неспроста. Нам представляется, что Гарнак такими рассуждениями хочет не только указать на немощь восточной церкви, когда дело у неё шло о раскрытии главнейших пунктов вероучения, но и обнаружить источник, откуда будто бы эта церковь черпала содержание для догматической мысли, – источник, который не мог делать чести православным богословам. Мы уже знаем (см. первую главу) что Гарнак все развитие богословской мысли церкви первых веков (II и III) объясняет сильнейшим влиянием гностицизма на церковь. Но этим он не удовольствовался: он захотел раскрыть, что и церковь IV и V века в затруднительнейших догматических случаях не могла обойтись без еретической указки гностиков. Для достижения этой злохудожной цели Гарнаку очень пригодился Тертуллиан. Ибо, по намекам Гарнака, Тертуллиан не сам собою пришел и к учению о единосущий Сына со Отцом: ему в этом случае помогли гностики; этого мало: тот же ученый прямо утверждает, что раскрытием христологической доктрины Тертуллиан обязан опять-таки гностикам. Вот, что говорит Гарнак о происхождении Тертуллиановой христологии: «гностики различали Иисуса

страждущего и Христа бесстрастного (не способного к страданиям); совершенно тождественный взгляд встречаем у Тертуллиана, который раскрывал его в сочинении; «против Праксея», и прибавляет в восхищении от своего мнимого открытия: «этого доселе еще не знали» в науке. (См. В. I, 474). Если не ошибаемся, таким образом нам удалось раскрыть причины особенной настойчивости Гарнака, утверждающего, что Тертуллиан, при посредстве Льва, влиял на учение халкидонского собора. Нам кажется, что следует решительно отвергать мысль Гарнака о влиянии Тертуллиана на Льва и халкидонский собор, не только потому, что подобная мысль в своих выводах ведет к унижению достоинства православной церкви, но и потому, что разбираемая мысль не может быть доказана научным путем. Лев писал свое послание не под диктовку Тертуллиана, а писал его, руководясь тем православным учением, которое с давних времен христианской церкви, сохранялось в сознании западных иерархов. Христологическое учение Льва отнюдь не было чем-то новым, неслыханным, «странными глаголами», чужою доктриною для Востока, как умствует Гарнак; оно было чистым православием, а потому и принято было на соборе халкидонском. Насильственно проводить его на этом соборе, как думает Гарнак – совсем не приходилось. Император и сенаторы, принимавшие участие на соборе, отнюдь не имели такого значения, какое, по словам Гарнака же, имели «жандармы и монахи Варсумы» на соборе 449 года. Император и его супруга Пульхерия, глубокая почитательница памяти Кирилла, думали вовсе не о том, чтобы поразить духовным оружием (осуждением от собора) политическо-церковного узурпатора монофизита Диоскора, а имели в виду единственно утверждение православной веры. Если бы, как полагает Гарнак, гражданская византийская власть больше всего занята была мыслью расправиться с политическо-церковным узурпатором Диоскором, как именно узурпатором, то ведь у этой власти были в распоряжении полиция и войско, при помощи которых проще было смирить «египетского революционера», чем при помощи собора. Из сказанного видно: имеет ли право Гарнак дерзко называть собор халкидонский

«разбойничьим», т.е. таким, на котором будто бы насильственно, вопреки «духу греческого благочестия» провозглашена латинская христологическая формула, – провозглашена при содействии внешней силы императорского правительства? Разберем другую серию замечаний Гарнака по поводу собора халкидонского. Немецкий ученый возводит на членов халкидонского собора тяжкую вину, что будто бы они, под давлением императорской власти, отступились от христологического учения, принятого на Востоке и усвоили себе доктрину чужую, западную. Но ничего такого в действительности не было. Правда, они отвергли монофизитство, но ведь они так и должны были поступить, потому что эта доктрина новая, сформировавшаяся после III вселенского собора. Гарнак усиливается доказать, что отцы собора будто бы ясно высказывали свою приверженность к какой-то другой доктрине, отличной от христологического учения Льва, – то есть, конечно, к доктрине монофизитской. Но усилия Гарнака ни к чему не приводят. Он утверждает, что будто бы отцы собора мыслили по вопросу христологическому не так, как Лев, но и не так, как бывший константинопольский патриарх – Флавиан (т.е. не в духе антиохийцев, к учению которых склонялся Флавиан). На это нужно сказать, что для суждения о настроении отцов халкидонского собора автор очевидно берет во внимание момент открытия этого собора, а не последующие моменты истории халкидонских заседаний. Вначале члены собора не имели того единодушия, какое необходимо было для успешной соборной деятельности; и это неудивительно: только что произошли такие события, которые взволновали все умы. Диоскор довел положение церкви до высшей напряженности. Среди странных обстоятельств времени, представители церковного авторитета не могли сразу определить, что нужно предпринять для умиротворения церкви. Все это отражалось на первых заседаниях собора и если историк станет характеризовать настроение отцов, принимая во внимание лишь первые моменты деятельности собора, то он легко может впасть в ошибки при своих суждениях. Это видим и у Гарнака. Он не хочет принять во внимание того, что чем далее подвигалась

вперед соборная деятельность, тем больше и больше члены собора приходили к единению, почему собор закончился совсем не так, как он начался. Это – раз. Затем, Гарнак вдается в явное преувеличение, когда утверждает, что большинство епископов (на соборе) считало послание Льва – несторианским. Если мы исчислим, на основании актов халкидонского собора, точное количество епископов, изъявлявших сомнение в православии послания Льва, то таких епископов окажется не большинство, а меньшинство. При том же не должно забывать, что такими сомневающимися епископами были епископы из Иллирии и Палестины, из таких мест, где спустя немного времени после халкидонского собора определения последнего были приняты. Видно, что протест иллирийских и палестинских епископов против послания Льва вытекал из случайных причин, а не вызывался общим религиозным настроением тех провинций или церквей, представителями от которых эти епископы были на соборе. Гарнак наконец в доказательство разбираемой его мысли указывает на то, что Феодорит, яростный противник монофизитства, был встречен отцами собора неблагосклонно или по крайней мере не без подозрений касательно чистоты его православия. Это – верно. Но нужно знать, что Феодорит был осужден двумя эфесскими соборами – 431 и 449 годов. Известны обстоятельства, при каких это случилось. Отцы собора халкидонского – по крайней мере некоторые из них – не могли сразу установить правильного суждения о Феодорите, отсюда те порицания, какие слышались на соборе при появлении здесь епископа кирского. Итак мы видим, что дерзкое суждение Гарнака, будто собор халкидонский нужно именовать «предательским» собором, лишено смысла. О вероизложении халкидонском Гарнак отзывается с нескрываемой иронией, но правильного суждения и нельзя ожидать от такого ученого, как Гарнак, от ученого, который во всем своем сочинении жалуется, что будто церковь не сохранила представлений об «историческом Христе», т.е. жалуется на то, что церковь далека была от тех представлений о Христе, которые любы немецкому ученому.

Вторая фаза. По мнению Гарнака, эта фаза развития христологических споров характеризуется тем, что на Востоке будто бы происходит сильная борьба против вероопределения халкидонского, как учения чуждого восточной церкви, – борьба, заканчивающаяся при Юстиниане I-м пятым вселенским собором⁶⁰³, во времена которого халкидонскому учению придан восточный, т.е. монофизитский оттенок, а с тем вместе одержана победа над западною христологическою доктриною, насильственно вторгшеюся в среду церкви восточной. Наука отнюдь не может соглашаться с таким странным мнением. Так много фактов говорят против этой теории, что нужно удивляться, как эти факты не образумили мудрствующего немецкого ученого. Начать с того, что автор несправедливо утверждает, что будто на Востоке авторитет халкидонского собора поддерживали лишь клирики одной константинопольской церкви. Нужна необыкновенная смелость, чтобы утверждать подобную ложь. Неужели Гарнаку неизвестен следующий факт: преемник Маркиана император Лев (457–474 г.), при самом вступлении на престол, в виду волнений монофизитских, пожелал иметь точные сведения о том, как смотрит церковь на халкидонский собор, принимает ли она его единодушно. Для этой цели он обратился ко всем митрополитам и влиятельнейшим епископам Востока с тем, чтобы каждый из них высказался: нужно ли признавать халкидонский собор? Иерархи, чтобы исполнить волю Льва с полною серьезностью, для рассмотрения вышеуказанного вопроса созывали митрополичьи соборы, и по обсуждении на них вопроса, послали свои ответы царю. В этих ответах не только признавался авторитет халкидонского собора, но он даже уравнивался по значению с никейским собором. Ответы эти были единодушны (за отмену халкидонского собора высказался лишь один из соборов в первой Памфилии). При Льве произошла так-сказать открытая баллотировка халкидонского собора всеми митрополитами Востока и результат был самый блестящий: авторитет собора признан громадным числом голосов» Как объяснит Гарнак этот крупный факт? Далее: если, как думает Гарнак, церковь восточная не рада была

определениям халкидонского собора и желала их отмены, то почему попытки некоторых византийских монофизитствующих императоров (Василиска, Зинона и Анастасия) повредить и даже уничтожить авторитет халкидонского собора, не встречали сочувствия в восточной церкви, но вызывали противодействие со стороны этой последней. Вся деятельность Юстиниана и церкви его времени представлена у Гарнака – ради его тенденции – в превратных чертах. Прежде всего не может заслуживать серьезного внимания взгляд Гарнака на цели, с которыми Юстиниан, по мнению этого ученого, решился осудить «три главы», т.е. трех видных представителей антиохийской христологии V века. Если бы он решился на их осуждение для того, – как думает Гарнак, – чтобы таким образом дать вес и значение монофизитству, то он не стал бы в то же время принимать меры к осуждению сочинений и учения Оригена, так как учение Оригена по христологическому вопросу весьма близко к монофизитству. Гарнак, по-видимому, и сам ясно представлял себе силу этого возражения, но вместо того, чтобы решить его, он захотел отделаться от него самым непозволительным образом: вопросу об осуждении Оригена он посвятил лишь одно примечание (Seit. 395), в котором он говорит, что Ориген осужден не ради его христологии. Но как случилось, что монофизитствующий Ориген подвергся анафеме в то время, когда монофизитство подняло так высоко голову, как думает Гарнак, – на это нет ответа у немецкого ученого. Далее. С точки зрения Гарнака, нельзя понять, почему патриархи Востока долго противились желанию Юстиниана осудить три главы, если мы согласимся с Гарнаком, что этот император стремился к этому осуждению с целью поднять значение монофизитства, столь будто бы высоко ценимого на Востоке. Догматическое учение Юстиниана автор понимает превратно. Гарнак думает, что Юстиниан стоял не только за III вселенский собор, но и желал восстановить авторитет эфесского разбойничало собора. Прежде чем утверждать подобную странную мысль, нужно подыскать доказательства в пользу её; но немецкий ученый об этом и не думает (S. 396). Если таким образом никак нельзя допускать, что между IV и V

вселенскими соборами восточная церковь и государство только и думали о том, чтобы так или иначе низвергнуть авторитет халкидонского собора, и если не может быть доказано, что Юстиниан наконец осуществил желание церкви восстановить монофизитство (хотя с некоторыми ограничениями) в качестве общепризнанного церковного учения, то стало быть и не может быть и речи о каком-то поражении папства на V вселенском соборе, поражении, которое усматривает Гарнак и которым восточная церковь будто бы отмщевала папе за халкидонский собор, вызывая тем римского первосвященника с своей стороны впоследствии мстить Востоку, – по мудрованию немецкого ученого...

Третья и последняя фаза⁶⁰⁴. – Монофелитство. По рассуждению Гарнака, римские папы во время монофелитских споров решились насадить диофелитство на Востоке, насадить на место монофелитства, которое будто бы исповедовала, по уверению Гарнака, церковь восточная в VII веке, насадить притом же, как опять-таки уверяет тот же ученый, с целью отомстить восточной империи и церкви за то поражение, какое папы будто бы потерпели во времена Юстиниана и V вселенского собора, согласившись против собственной воли принять монофизитизм, провозглашенный V-м вселенским собором. Сделаем несколько замечаний касательно Гарнаковских взглядов на эту, третью, фазу христологических споров. Если еще со времен Юстиниана – как утверждает Гарнак, – папы только и ждали случая отомстить Востоку за сейчас указанную свою обиду, то почему энергический папа Гонорий при начале развития монофелитских споров стал на стороне монофелитства, следуя указке византийской, а не на стороне диофелитства – в противность тогдашнему византийскому правительству? План отмстить Византии и восточной церкви конечно требовал со стороны Гонория противодействия, а не уступчивости. Далее, тенденциозность Гарнака потребовала таких жертв, при виде которых читатель становится в великое недоумение. Отправляясь от теории, что папы только и помышляли о том, чтобы отомстить Востоку и Византии, он превращает св. Мартина, папу римского,

показавшего такую ревность в борьбе с монофелитскими императорами, в революционера, единственно на двух основаниях: во-первых он собрал собор против Констанса, монофелитского императора, во-вторых он, Мартин, как догадывается Гарнак, *может быть* (vielleicht) находился в заговоре с сарацинами. Хороши основания! Но истинным камнем преткновения для Гарнака с его теорией служит деятельность императора Константина Погоната, пожелавшего искоренить монофелитство, утвердить православие (диофелитство) и созвать для этого вселенский собор. Как? император византийский, который, конечно, не мог не знать, что папы только и мечтают о том, как бы навязать Востоку, во вред монофелитизму, диофелитскую доктрину и таким образом показать свою власть над Востоком, сам этот император вдруг обращается к папе Виталиану, приглашая его помочь ему (Константину) утвердить на Востоке диофелитство? Как мог случиться такой факт, непредвиденный с точки зрения Гарнака? Непостижимо. Не постигает его и Гарнак; он говорит: «подобный переворот в Константинополе не вполне понятен» (407). Если этот факт не совсем понятен для Гарнака, то для нас он является совершенной загадкой, держась теории этого ученого. Но затруднения автора на этом не оканчиваются. Константин Погонат не хочет слушаться теорий Гарнака, а идет прямо против этих теорий. Тот-же император входит с просьбой содействовать утверждению диофелитства на Востоке и к одному из преемников папы Виталиана – Агафону и делает ему всякие уступки. Все это не подходит под предвзятые взгляды Гарнака, и он, изложив этот последний факт, чувствуя себя вполне обескураженным, в недоумении вопрошает: Warum? «Да почему это так?» Как будто бы кто-то еще обязан разрешать сочиненные недоумения Гарнака, кроме него самого! (408). Не смотря на все эти несообразности, Гарнак, заканчивая разъяснение истории третьей фазы, преспокойно утверждает свое: так совершился «триумф папы над Византией!» (409). О самом шестом вселенском соборе автор говорит очень кратко. По некоторым основаниям Гарнак – не без иронии – называет его «собранием антиквариетов и палеографов». Но по тем-же самым

основаниям он точно так же мог бы назвать отчасти и собор халкидонский и еще более – пятый вселенский собор. Значит характеристика VI вселенского собора должна быть признана по меньшей мере неудачною.

Заканчивает историю христологических споров Гарнак в высшей степени неожиданным заявлением, что в этих спорах вышел победителем никто другой, как... *Аполлинарий* (414). Не станем разбирать этого заявления, потому что никак не можем принять его в серьез. В самом деле, по взгляду Гарнака, в спорах монофизитских и монофелитских папы и запад сумели доставить торжество на Востоке своим западным доктринам. Если так, то причем же тут Аполлинарий, грек родом и убеждениями?!

Мы довели до конца разбор Гарнаковых рассуждений относительно истории христологических споров V – VII веков⁶⁰⁵, а с тем вместе закончили рассмотрение и всего сочинения Гарнака, взятого нами для характеристики этого историка. Немецкий автор в обзореваемых нами его книгах, очевидно, пытается дать, что называется, философию древней церковной истории, но, как мы показали, у него вышел, вместо того, лишь: «новый облик превратного понимания этой истории в немецкой богословской науке»⁶⁰⁶.

В издаваемом Гарнаком журнале: *Theologische Literaturzeitung* (1888, № 14), этот ученый оповещает своих читателей о выходе в свет второго издания первого тома его труда, нами разобранного (гл. I), при чем он говорит: «за сочувственный (*freundliche*) прием книги сотоварищами по науке (*Fachgenossen*) я приношу мою глубочайшую (*besten*) благодарность». Книга, значит, полюбилась немецким церковным историкам и изучающим церковную историю. Очень вероятно, что и они со своей стороны преисполняются благодарностью по адресу Гарнака. Но читатели произведения Гарнака, не принадлежащие к протестантским сферам, едва ли почувствуют благодарность в отношении к автору.

В предисловии к своему сочинению Гарнак говорит, что его книга «составилась из его университетских лекций». Хороши же должны быть эти лекции! И выражает пламенное (*hochster*)

желание, чтобы «студенты, изучающие науку под его руководством, читали его книгу» (VIII). Хороши же выйдут из них пасторы, т.е. проповедники христианских истин!

В том же предисловии Гарнак заявляет: «мы теперь знаем, в каком направлении мы должны работать» (ibid.). А кто познакомится с «Руководством» Гарнака, тот с полной справедливостью может сказать себе: «теперь мы знаем, как *не* должны мы работать».

Отдел 3-й

Несколько сведений, замечаний и наблюдений касательно хода развития церковно-исторической науки у нас, в России

Глава первая

Русская церковно-историческая наука: – Невысокая степень развития русской церковно-исторической науки; – позднее появление церковно-исторической науке в ряду других наук в России; – проект духовных школ Феофана Прокоповича (нач. XVIII в.) и место, отводимое здесь проектом, для указанной науки; – неудовлетворительное состояние той же науки в начале и середине XVIII века; – заботы московского митрополита Платона о насаждении церковно-исторической науки в семинарии и Славяно-греко-латинской академии во второй половине XVIII века и в начале XIX-го; его распоряжения и инструкции, изданные по этому случаю; взгляд Платона на «просветительный» характер исторических наук, скромные размеры программы, начертанной Платоном в видах развития школьных церковно-исторических познаний. – Церк. историк *Мефодий Смирнов*, архиеп. Тверский, характеристика его, церковно-исторической его труд: *Liber Historicus ei ser.*, награды, полученные историком за свой труд; – содержание этой книги, оценка её качеств. – Наступление лучших времен для церковно-исторической науки, устав духовных Академий и семинарий 1814 года, значение этого устава для рассматриваемой науки, появление взгляда на эту науку, как на «общее святилище», возникновение желания насадить «философию истории» в дух. Академиях, преждевременность подобного желания. – Церковный историк *Иннокентий Смирнов* еписк. Пензенский, биографические сведения о нем, сочинение его: «Начертание церковной истории», условия появления труда, источники автора «Начертания», достоинства и недостатки этого сочинения; 50-летняя служба «Начертания» на пользу науки, – Оценка устава 1814 года, благоприятное и неблагоприятное влияние его на успехи церковно-исторической науки, –

перечисление лиц, оказавших услуги этой науке и воспитавшихся при действии устава 1814 года. – Церковный Историк профессор Чельцов, его сочинение: «История христианской церкви» (том I) содержание сочинения, несамостоятельность труда, предприятие – оказавшееся без продолжения. – Новый устав дух. Академии 1869 года, учреждение церковно-исторических отделений в Академиях, введение публичной защиты магистерских и докторских диссертаций, оживление церковно-исторической литературы при действии этого устава, общая её характеристика. – Открытие кафедр церковной истории в ваших университетах, рассмотрение вопроса, с какой целью это сделано. – Новейший устав духовных Академий 1884 года, введение им новой ученой степени «доктор церковной истории», мысли по этому поводу; университетский устав того же 1884 года, постановка церковно-исторической науки в университете и чувствительные её нужды. – Беглое рассмотрение вопроса: каких успехов достигла церковно-историческая наука при действии вышеуказанных академических и университетских уставов 60-х и 80-х годов XIX века: перечисление русских ученых, занимающих видное место в разработке означенной науки, их немногочисленность (замечка относительно церковно-исторических учебников); обнаружение внимания со стороны западной церковно-исторической науки к русской (свидетельство знаменитого протестантского церк. историка).

Церковно-историческая наука в нашем отечестве по своему развитию и успехам стоит на незначительной высоте. Она далеко остается позади церковно-исторической науки запада – не только позади первенствующих западных национальностей: немецкой, французской, английской, итальянской, но уступает по своему значению и национальностям второстепенным – например, шведо-норвежской.

Одною из главных причин такого явления нужно признать слишком позднее включение церковно-исторической науки в состав прочих богословских наук, преподававшихся в русских духовных школах. В то время, как на западе давно уже ввели церковно-историческую науку в программу богословских школ, у

нас едва начали помышлять о том же; и на первых порах взялись за это дело апатично, без всякой энергии.

А между тем церковно-историческая наука, как и всякая другая серьезная наука, может достигать надлежащего роста и развития только в связи с тем, как она поставлена и изучается в соответствующих школах.

Первые попытки ввести церковно-историческую науку в русских духовных школах относятся лишь к началу XVIII века. Но эти попытки имели мало успеха, и так было не только в начале, но и в течение всего XVIII века. Известный Духовный Регламент, составленный сподвижником Петра I-го, архиепископом Псковским, а потом Новгородским Феофаном Прокоповичем выражает довольно забот о распространении и устройстве духовных школ в России; но так как Регламент покоится на схоластической почве, то в его проекте духовных школ почти совсем не было отведено места для истории церковной и гражданской. Историю, ту и другую, проектировалось преподавать в течение только одного года и притом в связи с изучением языков. История или исторические примеры должны были увеселять юношей, поглощаемых скучным делом изучения классиков. По мнению Регламента, ученики охотнее будут учиться, «когда невеселое языков учение толь веселым познанием мира и мимошедших в мире дел растворено им будет»⁶⁰⁷. История, по Регламенту, представлялась веселой забавой для скупающих юношей. Мнение не высокое! Едва-ли оно хоть сколько-нибудь могло располагать к серьезному занятию историей. В частности изучению церковной истории не было отведено самостоятельного места в школах, проектированных Феофаном. Изучение её сливалось и смешивалось с изучением гражданской истории.

Дальнейший ход русского духовного просвещения показывает, что школы, проектированные в Регламенте, прививались туго на русской почве; исторические и церковно-исторические науки долгое время остаются в полном пренебрежении. Через 40 лет по издании Регламента Екатерина

II в одной инструкции Св. Синоду замечает, что семинаристы не знают ни истории церковной, ни истории гражданской⁶⁰⁸.

Во второй половине XVIII века некоторые более просвещенные русские архиереи старались было заводить в семинариях классы истории, но кажется безуспешно. Московский митрополит Платон в шестидесятых и семидесятых годах XVIII-го столетия делает личную попытку ввести общую историю, т.е. церковную и гражданскую в круг наук любимой им и очень важной по её научному значению Троицкой Семинарии, помещавшейся в ТроицеСергиевой лавре (на месте которой в настоящее время находится Московская Духовная Академия). Ему удалось открыть необязательные курсы истории для всех семинаристов, желавших по доброй воле учиться этой науке. Но дух времени, проникнутый схоластицизмом, не благоприятствовал успеху. Желавших слушать и изучать историю оказалось очень мало: трое из богословия, 5-ро из философии и 5-ро же из риторики (богословие, философия и риторика – это названия высшего, среднего и низшего классов тогдашней семинарии). И после митрополиту Платону не раз приходилось напоминать, чтобы серьезнее занимались историей. «Напоминается начальству семинарии – писал он – чтобы прилежное тщание иметь, дабы ученики учены были и успевали в истории церковной и гражданской, ибо сие наипаче человека просвещенным делает» (замечание глубоко-справедливое). Но преподаватели, отдавая большую часть времени изучению обязательных предметов, не соблюдали предписаний Платона, и история была в забросе⁶⁰⁹.

Так дело шло до самого конца XVIII века, до времени царствования Павла, когда по какому-то случаю обратили наконец внимание на печальное положение церковно-исторической науки в духовных школах. В это время от Синода предписано было: в богословском классе тогдашних семинарий и академий, которые, нужно сказать, почти нисколько не отличались одни от других по своей программе преподавания, – изучать «краткую церковную историю с показанием, как значилось в синодском определении, «главных эпох». Все науки, преподававшиеся в семинариях и академиях, разделены

были на ординарные, т.е. более важные, и экстраординарные, т.е. маловажные. Первые должны были изучать все ученики, последним-же обучались по собственной охоте. К этим экстраординарным, обездоленным наукам отнесены были и науки исторические. Притом на более важные предметы изучения (с тогдашней точки зрения) назначались утренние часы уроков, а на менее важные предметы часы послеобеденные⁶¹⁰. Едва-ли нужно добавлять, что при таких условиях церковная история ни мало не оживилась. Некоторые лица, стоящие во главе церковного правительства, вынуждены были втолковывать как семинарскому и академическому начальству, так и преподавателям: каким образом вести такую небывалую науку, какую представлялась церковная история. В настоящее время можно только удивляться тем скромным требованиям, какие тогда предъявлялись касательно церковной истории. В начале XIX-го столетия, вышеупомянутый нами, митрополит Платон обращается с следующей инструкцией в знаменитую Славяно-Греко-Латинскую Академию: «ученикам философии и богословия читать (т.е. преподавать) историю всеобщую. Экзаменовывать каждый месяц один раз. Экзамен же не в ином чем должен состоять, как в испытании достопамятных случаев: твердо-ли оные памятуя ученики. Ибо история ничего более не требует, как чтобы ученики весьма памятовали, что читали, а в особенности достопамятные в церкви случаи. Сии случаи например: когда христианство началось? Где апостолы проповедовали? Какие были гонения на христиан, и за что, и сколько, и кем? Какие были ереси, когда, от кого и как они были истребляемы? Какие были соборы, поместные и вселенские, по какому случаю и когда?» Как видим, эта академическая программа по церковной истории ничем не отличается от тех, какие в настоящее время можно встретить даже в институтах для учащихся девиц. Замечательно: Платон в своей инструкции делает еще такую прибавку: «не худо-б было-бы, ежели-бы учеников еще испытывать: все ли они одобряют, или в чем не сомнутся ли, или не делают ли на что разумную критику (по части церковной истории). В таком случае сомнения объяснять, а разумную критику похвалить, неблагоприятную же

поправлять»⁶¹¹. Интересно было бы знать, откуда у прежних академистов, изучавших церковную историю, мог возникать критицизм, когда от них требовалось только «памятование достопамятных в истории случаев»; тем не менее этот параграф инструкции митрополита Платона заслуживает нашего внимания: им требовалось возбуждение собственного рассуждения в учениках и выработка самостоятельного взгляда на исторические события.

Как-бы то ни было вышеупомянутый указ Синода, появившийся в самом конце XVIII века, в правление Павла, и предписывавший ввести в тогдашних семинариях и духовных академиях изучение по крайней мере «краткой церковной истории», не остался без некоторых последствий. Дело не ограничилось тем, что просвещеннейшие архиереи, в роде Платона, митрополита Московского, ревностно стали стараться о приведении в исполнение названного указа. Пришли к мысли, что если введена церковная история в круг наук, преподававшихся в семинариях и академиях, то непременно должны быть и книги, по которым можно было бы изучать науку. Мысль эта рождалась совершенно естественно, потому что книг, по которым можно было бы изучать церковную историю совсем не существовало. В качестве учебных книг в семинариях и академиях употреблялись некоторые церковно-исторические сочинения, написанные на латинском языке и обязанные своим происхождением протестантским богословам, значит, таким лицам, которые могли писать только в своих интересах и в своем духе, и конечно несообразно требованиям русских духовных школ. По таким руководствам учиться было затруднительно: одно нужно было сокращать и изменять, другое добавлять и исправлять. Работы при пользовании этими книгами было много, а результат сомнителен и неопределен⁶¹². Оказывалось, что необходимо иметь сочинение по общей церковной истории, написанное русским и православным человеком. Такой человек и в самом деле нашелся. Разумею Мефодия Смирнова (Мефодий – монашеское имя историка), питомца Славяно-Греко-Латинской Академии, потом ректора Троицкой Семинарии и Славяно-

Греко-Латинской Академии, наконец, архиерея в разных епархиях (умер в 1815 г.). Мефодий принадлежит к образованнейшим лицам своего времени. Митрополит Платон называл его «умом пронизательным и ученым»⁶¹³. Как профессор, этот ученый человек пользовался большой славой и популярностью⁶¹⁴. Частью по собственной инициативе, а частью по возбуждению со стороны духовного начальства, Мефодий, отвечая нуждам времени, решился составить сочинение по общей церковной истории, которое должно было служить пособием при изучении названной науки. Но напечатан только один том, написанный на латинском языке и носящий заглавие: *Liber Historicus*, с пояснением, что книга обнимает историю христианской церкви первых трех веков⁶¹⁵. Издана в Москве, в 1805 году. Вот первая книга у нас, на Руси, по общей церковной истории, поставившая себе целью обозреть ход дел в христианской церкви за три первые века. Как первая книга по нашей науке, она не может не заслуживать памяти потомства. Замечательно, что автор этого сочинения – Мефодий Смирнов, бывший в то время архиепископом Тверским, за свой труд получил разом две монарших награды: звезду Александра Невского и бриллиантовый крест на клобук⁶¹⁶. Указываем на это обстоятельство частью потому, что, как известно, в наше время никаких наград за ученые сочинения не полагается; а частью – и это главное – потому, что факт этот очень громко свидетельствует о искреннем и деятельном желании самой верховной власти и высшего начальства всячески поощрять разработку церковно-исторической науки. Видно, что сознание важности церковно-исторической науки начинает значительно возрастать.

Считаем долгом сделать несколько кратких замечаний о достоинствах и недостатках сочинения Мефодия: *Liber Historicus*. Книга написана, несомненно, очень учено. Автор перечитал все лучшее, что можно было найти в то время в иностранной литературе по части изучения первых трех веков христианства⁶¹⁷. Но к сожалению, так как ученость автора была заимствована со стороны, то она составила, так сказать, лишь внешнюю принадлежность, внешнее украшение сочинения.

Ученость автора мало оживила его книгу. В ней много дельных рассуждений и хороших объяснений; но рядом с этим много такого, что сильно затемняет её достоинства. Например, жизнь Господа Иисуса Христа изображена так сухо, что мы имеем пред собой только конспект и больше ничего. Ереси первых трех веков Мефодий излагает не в систематическом, а хронологическом порядке, вследствие чего выходит большая путаница; сообщение сведений об еретиках напоминает собой послужные списки. О церковных писателях изучаемой им эпохи Мефодий говорит очень мало и недостаточно. У него нет ни раскрытия учения св. Отцев, ни характеристики их сочинений. Говоря о причинах гонений на христиан, он довольствуется указанием лишь таких причин, о которых говорят христианские апологеты того времени. Без всяких оснований, истории гонений автор отводит последнее место в ряду явлений, им изучаемых. История Мефодия, ко вреду для своего дела, захватывает кроме истории в собственном смысле и церковное право (канонику), и науку о богослужении (литургику) и учение об отцах церкви (патристику). Отсюда, как естественное следствие, сжатость изложения», переходящая в неприятную сухость стиля. Книга Мефодия, тотчас по её явлении в свет, в 1805 году, была введена в качестве учебного руководства по церковной истории в Славяно-Греко-Латинской Академии, где как и в других академиях и даже семинариях в то время преподавание велось еще на латинском языке. Но по правде сказать: книга едва-ли хоть сколько-нибудь годилась для указанной цели. Она предполагает очень серьезную подготовку в читателе, каким не был тогдашний академик. Сочинение Мефодия нередко отсылает своего читателя за подробными разъяснениями того или другого вопроса к сотне книг в иностранной литературе. В виду этого сочинение Мефодия могло быть полезно разве для наставника церковной истории, да и то не для всякого. Заметим еще, что книга наполнена полемикою против протестантов, вследствие чего она теряет тон спокойного ознакомления с делом⁶¹⁸. В ней нередко встречаются рассуждения, которые очевидно сильно интересовали самого историка, но которые кажутся излишними

для читателя⁶¹⁹. Итак мы видим, что недостатков в книге архиепископа Мефодия Смирнова было много – и неудивительно, если она в свое время не встретила сочувствия. И в школе, и в публике, и в науке она скоро была полузабыта. Не было даже попытки перевести Liber Historicus на русский язык, хотя церковно-историческая наука не может у нас похвалиться богатством литературы и в настоящее время. Все это мы говорим не для того, чтобы принизить нашего давнего сотоварища по науке: его достойное имя не забудется в истории нашей науки; а чтобы указать, как мало удачи имела первая попытка давнего русского ученого насадить церковно-историческую науку на русской почве. Он слишком поторопился. Еще много воды должно было утекь, прежде чем эта наука стала развиваться и крепнуть.

Прошли целые десятилетия прежде чем наступили лучшие времена для церковно-исторической науки. Впрочем и в первой четверти XIX-го века в царствование Александра I-го мы встречаем заметные старания надлежащей власти вызвать русских богословов к серьезному занятию такой важной в системе богословского образования наукой, какою должна была сделаться церковная история. В некотором отношении эпоху в развитии церковно-исторической науки на Руси составляет тот устав семинарий и академий, который выработан был в середине царствования Александра I-го, устав Сперанского, так называемый по имени главного участника в его редактировании Михаила Михайловича Сперанского, впоследствии графа. Указанный устав Высочайше утвержден в 1814 году, но вошел в действие даже несколько раньше. С этого времени церковная история, как наука, получила более самостоятельный вид и более прочное положение среди других богословских наук. В Академиях положено было тогда преподавать церковную историю в последние два года академического курса (академический курс был тогда четырех-годичный, как и теперь), и притом преподавать до обеда ⁶²⁰), – до обеда, т.е. из экстраординарных, какою именовалась церковная история в официальных сферах еще в конце XVIII века, наука эта возведена в ранг ординарных. Несомненное повышение! А

главное – в мотивированном проекте академического устава 1814 года церковная история не обинуясь названа возвышенным именем: «общего святилища», т.е. как-бы всемирного храма. От преподавания и изучения церковно-исторической науки в академиях, при этом, потребовали таких качеств и свойств, которые назад тому десять лет до этого времени и во сне никому не снились. Проект Академического устава выражает требование, чтобы в духовных академиях излагалась ни больше, ни меньше как философия истории. Именно говорилось: «науки исторические могут иметь две цели и потому в двух разных отношениях должны быть преподаваемы. Первая цель исторического изучения состоит в том, чтобы каждое происшествие, замечательное в событиях мира, уметь отнести к своему времени и месту и связать с обстоятельствами современными.. Сей предмет обыкновенного учения истории. Вторая цель, высшая и несравненно полезнейшая, состоит в том, чтобы в связи происшествий открыть успехи нравственности; постепенное шествие (т.е. прогресс) человеческого разума и различные его заблуждения, судьбы ложных религий и преуспевание единой истинной – христианской. Все сии умозрения в связи их составляют то, что называется собственно философией истории. Как исторические науки (т.е. церковная и гражданская история вместе) в первом отношении составляют предмет низших училищ (т.е. семинарий), то истинным предметом академического учения – заявляется в нашем документе – должна быть философия истории»⁶²¹. Таков по разъяснению составителей устава «необыкновенный предмет обучения истории» в академиях в отличие от обыкновенного, которому отводилось место в семинариях. Действительно, это был необыкновенный предмет преподавания, потому что он должен был изумлять тогдашних малоученых богословов, почти вовсе незнакомых с наукой исторической, привыкших почивать на схоластической латыни, не имевших ясного понятия о западной науке и её успехах. Потребовали теперь философии истории от таких наставников, которым назад тому десять лет нужно было втолковывать, что такое церковная история вообще, как нужно учить ей, которых

знакомили – словом, с азами науки (как это делал митрополит Платон). Само по себе понятно, что под сенью академического устава 1814 года никакой философии истории не процвело.

На самых же первых порах оказалось, что и нет никакого русского учебника, по которому можно было бы знакомить учащихся с элементами церковно-исторической науки. Книга архиепископа Мефодия, хотя и составляла новинку для рассматриваемого времени (не исполнилось еще и десяти лет со времени появления её в свет), но однако она не годилась для учебника: она обнимала, как мы знаем, только небольшую часть церковной истории и имела антипедагогический характер. – Вышло приказание составить учебное руководство по церковной истории и Иннокентий Смирнов (монашеское имя нашего историка), впоследствии епископ Пензенский, составил второпях (тогда вообще любили очень спешить) книгу, озаглавленную: «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века», в двух томах. Сочинение вышло в 1817 году, в Петербурге. «Начертание» Иннокентия в продолжение полустолетия и было официальным учебником в академиях и семинариях, а потому выдержало множество изданий. И это вместо всякой другой философии истории!

Остановимся на несколько минут нашим вниманием на труде Иннокентия Смирнова. Иннокентий получил образование в Троицко-Лаврской Семинарии, по курсу наук стоявшей тогда не ниже Славяно-Греко-Латинской Академии, кончив учение в 1806 году. А в 1812 году его вызвали в Петербург и назначили профессором церковной истории в тамошней духовной Академии. Затем Иннокентий был ректором петербургской семинарии, продолжая оставаться и профессором по церковной истории в академии. В 1814 году удостоен степени доктора богословия – редкостное и исключительное отличие в те времена. Наконец его возвели в сан архиерейский, назначив епископом Пензенским, но недолго длилась его жизнь после этого назначения. Он умер в 1819 году, имея всего 35 лет. Он сделался жертвой своего непомерного ученого трудолюбия.

Сочинение Иннокентия – «Начертание церковной истории» есть ничто иное как его академические лекции, которые по

отпечатании их были введены в качестве учебника в средних и высших духовных школах. Труд этого историка далек от совершенства; но в положении Иннокентия не было условий, благоприятствовавших должному успеху дела: он писал свою историю не потому, что чувствовал себя вполне обладающим нужными для этого знаниями, а потому что такого дела требовало от него духовное правительство. «Начало сего труда – говорит автор в предисловии к «Начертанию», есть единственно воля и расположение (т.е. распоряжение) начальства». Этим сказано многое, если не все. Конечно, начальство может заставить начертать книгу, но оно не может как-бы по действию волшебного жезла вдруг создать науку. Наука постепенным, медленным путем приходит к самосознанию, искусственно же ее нельзя насадить – в надежде, что она вдруг вырастет. И сам Иннокентий скромно сознавал, что написанное им далеко от идеала истинной науки. В том же предисловии он говорит: «сие начертание писано для исторической кафедры в духовном училище (т.е. академии и семинарии) и потому не может удовлетворять любопытству, ищущему открытия исторических тайн или подробностей о церковных происшествиях в собственной их полноте». Отсюда видно, что автор «Начертания» хорошо сознавал, как далек был его труд от требований серьезной науки, к которой стремится «ищущий открытия исторических тайн». Да и какого открытия исторических тайн или каких «подробностей о церковных происшествиях (как выражается автор) в собственной их полноте» стали-бы мы требовать от Иннокентия, который после очень не многолетнего занятия церковной историей в Академии в каких-нибудь два года написал двухтомную книгу значительного объема и разностороннего содержания?

Сочинение Иннокентия во многом не самостоятельно. Автор широкою горстью черпал содержание своего труда из произведений двух немецких протестантских историков: Шпангейма, жившего в конце XVII века, и Вейсмана – в начале XVIII-го. Обратим кстати внимание на то, что эти ученые пособия нашего историка появились на сотню лет раньше его времени. В особенности обильно Иннокентий пользовался

Вейсманом. Он, не церемонясь, выписывает целые тирады из труда немецкого ученого. Мало того: он иногда целиком списывает и самые заглавия разных отделов, встречающиеся у Вейсмана, сохраняя все особенности языка и не пренебрегая его цветистым красноречием⁶²². Само собой понятно, что Иннокентию не до того было, чтобы критически проверять результаты, добытые немецкими учеными; и потому хоть и редко наш историк говорит так, как будто бы он был не православный, а протестантский писатель⁶²³. Сочинение Иннокентия впоследствии многими и много раз исправлялось, но сколько ни будь значительных улучшений в нем не было сделано. То, что привносит наш автор от себя в сочиняемое им по немецким образцам произведение, – это не отличалось большими достоинствами. Так, если Иннокентий пользуется, как историческим источником, рассказом об Алексее Божьем человеке, то одобрить его за это нельзя. Изложение книги сухое и мертвенное. Хорошо по крайней мере то, что книга была написана по-русски, а не по латыни. Вообще в научном отношении сочинение Иннокентия стоит много ниже прежде рассмотренного нами сочинения Мефодия.

Свое полное значение «Начертание» Иннокентиево имеет в том отношении, что это доселе единственное у нас серьезное сочинение, описывающее почти всю историю церкви. Как учебник по церковной истории оно замечательно тем, что это такой учебник, каких не пишут по этому предмету в наше время: со всем научным аппаратом, со ссылками на источники и пособия, с замечаниями критическими и вообще научными. В последнем отношении книга Иннокентия походит на учебники по церковной истории, какие существуют лишь на Западе.

Раньше мы упоминали, что книга Иннокентия, как учебник сослужила пятидесятилетнюю службу в наших духовно-учебных заведениях. Но спрашивается: если сам Иннокентий при составлении книги пользовался такими учеными пособиями, которым истекла столетняя давность, то насколько должны были устареть результаты книги еще чрез 50 лет? И какими сведениями обладали студенты академий, учась по книге, которая отстала от науки на полтора десятка лет?

Во всяком случае, рассуждая об академическом уставе 1814 года или уставе Сперанского, – а это мы теперь и делаем, нельзя не сказать, что одним из первых его плодов по части нашей науки было появление в свет вот этой, рассматриваемой нами, книги «Начертания» Иннокентия, епископа Пензенского.

Под режимом устава 1814 года наши академии, а с ними и церковно-историческая наука прожили более, чем полу столетний период времени – до 1869 года, когда появился новый устав Академии. Можно-ли что и что именно ставить в заслугу устава 1814 года, если рассматривать его по отношению к нашей науке? Устав этот, нужно отдать ему честь, был очень эластичен. Сохраняя свои основы, он однако же мог претерпевать очень существенные изменения. Такие изменения коснулись и постановки церковно-исторической науки в академиях – и притом в благоприятном для этой науки смысле. В самом деле, следя за судьбой указанного Устава, мы с удовольствием замечаем: как мало по малу, с течением времени, при действии этого Устава значительно разрасталась наша наука, как предмет академического преподавания. В самом начале Устав ввел в академиях только одну кафедру для изучения церковной истории; но конечно этого слишком мало для такой фундаментальной богословской науки, как церковная история. Нужда расширения академического преподавания этой науки, чем далее шло время, тем более чувствовалась. – И вот в 40-х, 50-х и 60-х годах при действии все того же Устава, одна церковно-историческая кафедра постепенно разделилась на четыре самостоятельные кафедры; кроме кафедры по древней церковной истории – этой важнейшей отрасли церковно-исторической науки, появились кафедры: библейской истории, русской церковной истории и новой церковной истории Запада⁶²⁴. Ученых сил в академии, назначаемых на разработку нашей науки, прибыло.

Каких же успехов достигла церковно-историческая наука при действии рассматриваемого Устава? Что касается школьного изучения её, то дело это, по крайней мере к концу периода, было поставлено на значительную высоту. Методы улучшились; взгляды стали глубже и серьезнее; интерес к ней

возрос; засветились надежды. В этом отношении и в последующее время школа едва-ли сделала какое-либо поступательное движение. Дело школьного изучения нашей науки было уже налажено очень хорошо. Недоставало однако же одного и самого важного: нужно было, чтобы церковно-историческая наука перешагнула за пределы школы и стала элементом общественного значения; конечно, для науки в этом случае есть только один путь – путь взаимообщения школы с окружающим ее миром посредством печати. Но этот путь в рассматриваемое время еще почти не был найден нашей наукой. Наша наука обязана была давать отчет о своей деятельности только пред начальством, а ничуть не пред обществом. Как известно, обычный способ, которым школа проявляет взаимообщение с окружающим ее миром и посредством которого дает обществу отчет о своей деятельности – это публикация результатов её ученой деятельности путем печати, – короче: печатание диссертаций на ученые степени, печатание в интересах общественной критики, которая должна исправлять недостатки и недочеты узко-специальной школьной критики. Но этого обычного способа взаимообщения школьного и внешкольного миров не существовало в академиях, построенных по уставу 14 года. Диссертации на ученые степени здесь писались, и в рукописном виде подвергались профессорской критике, но не печатались для всеобщего сведения. Школа была училищем в узком смысле слова. Подобно прочим богословским наукам и церковная история не заявляла о её научных результатах пред обществом: церковно-исторических диссертаций, писанных на ученые степени, печатать не требовалось. Видно, что стражи богословской науки боялись пускать ее далеко от себя: она казалась им еще неопытною, незрелою, способною сбиться с пути, способною скорее уронить свою репутацию, чем зарекомендовать себя с лучшей стороны. Правы ли были стражи, рассуждая так: дело для нас не важное. Важен самый факт... Если школа не имела способа входить во взаимообщение с окружающим миром, указанным обычным путем, то также мало склонна была она оповещать

внешкольный мир о результатах своей научной деятельности – необязательными способами – в форме необязательно написанных в интересах науки и народного просвещения книг, издания журналов и т.п. Если стражи богословской науки боялись за её репутацию и не признавали нужным печатать богословские диссертации, то сама школа, еще мало уверенная в своих силах – опасалась входить во взаимоотношение с нешкольным миром посредством печатания книг необязательного характера, издания журналов на свой страх и т.п. Богословы того времени книг печатали очень мало, журналов издавали еще меньше. Церковно-историческая наука в этом отношении разделяла общий жребий. Можно сказать даже: она еще более приучалась к смирению, чем другие богословские науки, потому что она считалась второстепенной богословской наукой. Встречались тогда такие случаи: профессор академии, делаясь ректором её, если он раньше преподавал Церковную историю, должен был по принятии ректуры бросить преподавание этой науки и заменить ее догматическим богословием. Очевидно, в данном случае ректору давалось преподавание высшей науки, т.е. науки высшего качества, взамен науки низшего достоинства. Лучшим, даровитейшим студентам академии темы для сочинений на ученые степени преимущественно предлагались по догматическому богословию, а отнюдь не по истории. Церковную историю тогда смиряли; неудивительно, если она при таких условиях и сама смирялась. А потому книги церковно-исторического содержания являлись крайне редко. Богословские журналы, которых в течение этого периода было очень немного, не гнались за статьями по вопросам церковно-исторической науки. Если же один из старейших богословских журналов: Христианское Чтение (издававшийся при Петербургской Академии) и вел на своих страницах отдел, под заглавием «Духовная история», то в этом отделе, хотя и давалось место статьям церковно-исторического содержания, но в них церковная история рассказывалась для общего назидания, а не изучалась сообразно требованиям науки и научной критики.

Одно можно утверждать, именно то, что при действии Устава 14 года церковная история заняла прочное место в ряду других богословских наук, а в связи с этим равно и то, что в это время положено начало научной обработки рассматриваемой науки, в нашей, тогда очень небогатой, духовной печати. Впрочем, если бы нас заставили перечислить всех ученых, положивших начало обработки нашей науки в печати в разбираемое время, то мы не в состоянии были бы найти много, лиц подобного рода; но во всяком случае упомянули бы имя знаменитого ученого протоиерея Александра Васильевича Горского, сначала профессора, а потом ректора Московской Духовной Академии († 1875 г.), – Горского, в течение 30 лет с большим успехом занимавшего кафедру церковной истории в названной Академии и стяжавшего себе почтенную славу не в рядах только одних специалистов. К сожалению, я не могу назвать ни одного сочинения Горского, которое давало бы ему особенно видное место среди людей, занимающихся нашей наукой; такого сочинения нет у Горского; но зато, несомненно, он был глубокий знаток и преданнейший адепт нашей науки. Благодаря вот этому-то Горский имел непомерно большое влияние на склад научной жизни Московской Академии, так что Московскую Духовную Академию, по господствующему в ней ученому духу, с полным правом можно именовать Академией церковно-исторической науки⁶²⁵. Подле имени Горского можно упомянуть и еще два имени: Филарета, архиеп. Черниговского († 1866 г.) и преосвящ. Порфирия Успенского († 1885 г.), – этих двух ученых, воспитавшихся в эпоху действия устава 1814 года, и по своим научным приемам и симпатиям, принадлежавших преимущественно этим временам. Оба они положили прочное начало развитию серьезной церковно-исторической науки, хотя энциклопедизм их учено-богословских работ, желание обработать своими руками многие богословские науки за раз – не дали им возможности сделаться специально историками, несмотря на то, что сюда больше всего склоняли их и любознательность, и ученый инстинкт.

Замечательно, что как время, когда происходило введение в действие устава 1814 года, ознаменовано было появлением

церковного историка, принявшего на себя обработку общей церковной истории и как бы намечавшего путь дальнейшего развития этой науки – разумею епископа Иннокентия, так и последние годы жизни рассматриваемого устава тоже дали нам церковного историка с достаточно широкими планами. Говорим о профессоре Петербургской Академии Чельцове, который как-бы хотел подвести итоги знаний, эрудиции и успехов, достигнутых только-что протекшим полустолетием в области церковно-исторической науки. Названный профессор, принимаясь за свое дело, чувствовал как он сам заявлял, «настойчивую необходимость» сделать подобное дело; но вместе с тем он сознавал всю «трудность для одного лица в скором времени представить опыт цельного и самостоятельного изложения церковной истории»⁶²⁶ – и это последнее признание вполне оправдалось на нем, хотя он может быть этого и не ожидал.

Иван Васильевич Чельцов, воспитанник Петербургской Духовной Академии, в этой же Академии в продолжение 30 лет был профессором общей церковной истории. Это был человек талантливый, ученый, многознающий, с отзывчивою душою и с сердцем открытым для восприятия истины. Он умер в 1878 году.

Предприняв издание церковно-исторического курса, Чельцов в 1861 году напечатал, как выражается сам он, «отрывок своих лекций»⁶²⁷, проще говоря первый том «Истории христианской церкви», обхватывающий, кроме краткого описания жизни Иисуса Христа и деятельности апостолов с некоторыми предварительными замечаниями общего содержания – историю распространения христианства во II и III веке и историю гонений на христиан в это-же время с присоединением сведений о борьбе церковных писателей этого же периода – с языческими писателями, направлявшими свою речь против христианства. Другими словами: том первый истории Чельцова обнимает собою часть первоначального периода христианства, т.е. эпохи первых трех веков. За этим первым томом, по намерению Чельцова, должен был последовать ряд томов, или «отрывков», как предпочитает

выражаться автор. Но никакого продолжения труда Чельцова не последовало. Профессор Петербургской Академии ограничился указанным первым томом. Таким образом предприятие ученого профессора почему-то остановилось, едва начавшись.

К сожалению, и по своим достоинствам произведение Чельцова не может быть поставлено высоко. В предисловии к своему труду автор указывает два качества изданной им части – самостоятельность и православность. Прежде всего заметим на это: мы не совсем понимаем по какому побуждению в числе качеств своей книги автор указывает её православность. Само собой разумеется, что православные историки писали, пишут и могут писать только в православном духе, пока они остаются в лоне православия. Что касается самостоятельности, то этого качества мы почти не усматриваем в книге Чельцова. Книга написана под сильным влиянием церковно-исторического труда известного немецко-протестантского историка Августа Неандера; по местам наш автор просто копирует немецкий подлинник. Для нас не совсем понятно, каким образом свой подражательный и неоригинальный труд Чельцов решился назвать самостоятельным руководством⁶²⁸. Какая же эта самостоятельность, когда, взявши в руки церковную историю Неандера, легко составить себе понятие: что Чельцовым прямо взято из немецкого историка, что прибавлено или убавлено, что изменено или подцвечено по сравнению с оригиналом; – когда вообще мы без особенного труда отыскиваем красную нить, которой держится русский историк, и которую, как оказывается, он не сам спрял, а признал со стороны? Но нет надобности распространяться о таком труде, который имеет немного достоинств, и который окончился на первом томе вместо ожидаемого десятка томов. Почему Чельцов не продолжал своего труда, мы не знаем. Возможно, что он почувствовал: как недостаточно приготовлен он для такого предприятия, как составление общей церковной истории; возможно и то, что автору самому же и притом скоро наскучило такое дело, как переделывание чужого труда столь известного и столь доступного для каждого, кто хотел бы ознакомиться с ним.

Вообще, если Чельцов имел в виду как-бы подвести итоги сделанному в области науки церковно-исторической у нас и на западе – в его время, то нашего историка постигла полная неудача: предначатый им труд никого удовлетворить не мог, сам же автор не показал должной энергии в преследовании своей цели и выполнении своей задачи. И таким образом историк достаточно засвидетельствовал на собственном примере, что наша церковно-историческая наука во весь период действия устава 1814 года не достигла не только больших, но даже и скромных успехов. Должно заметить, что если такой талантливый, многосведущий и чуткий, что касается истины, человек, как Чельцов, вздумавший обозреть прошедшие судьбы общей-церковной истории, потерпел крушение; то кто же другой из его современников препобедил бы трудности и вышел бы победителем, став на его месте? Думаем, что пожалуй – никто. Церковно-историческая наука, в рассматриваемый период, в качестве предмета школьного преподавания сделала несомненные успехи; но ей недоставало ни зрелости, ни творчества в качестве науки, которая должна идти рука об руку с действительной наукой, издавна упрочившейся и поднявшейся на значительную высоту в наиболее культурных европейских странах.

Бесспорную эпоху в развитии церковно-исторической науки у нас, в России, составляет новый устав Духовных Академий, изданный и введенный в действие в 1869 году. Это так называемый в публике Макариевский устав, именуемый так потому, что инициатором и главным редактором его был высокопросвещенный Макарий, впоследствии митрополит Московский. Устав 69-го года в высшей степени благоприятно отозвался на положении церковно-исторической науки, значение этой науки поднялось. Все науки академического курса, по этому уставу, распределены были на три отделения; в числе их появилось и церковно-историческое. Студенты, записавшиеся на это отделение, почти исключительно в течение четырех лет стали заниматься историческими науками. Понятно, какое следствие должно было вытекать отсюда. Вскоре это отделение в некоторых академиях, например, в Московской, сделалось

самым популярным и переполнилось слушателями. Но важнее всего то, что рассматриваемым уставом введено правило, чтобы степень магистра богословия давалась только за печатное сочинение, публично защищенное обычно-принятым порядком. А что касается степени доктора богословия, то эту степень стали теперь присуждать (и конечно за печатные сочинения) в академиях, а не в Синоде, как было раньше, а не в Синоде, – говорим, – где этой степени удостаивались ученые люди только в редких и исключительных случаях. Короче сказать: в Академиях введены были по части приобретения ученых степеней совершенно такие же порядки, какие существовали и существуют в русских Университетах. Это сильно двинуло вперед церковно-историческую науку. Появилось значительное число как магистерских, так и докторских ученых диссертаций по вопросам церковно-исторической науки. Даже представители двух остальных отделений в академиях – не историки – начали выбирать для своих ученых работ темы преимущественно с историческим оттенком или основой. – Появилась церковно-историческая литература и стала заполнять ту пустоту, которая до сих пор так неприятно давала себя чувствовать в этой области. В наших духовных журналах, – число которых около означенного времени значительно увеличилось – стало появляться много церковно-исторических статей, иногда очень ценных. Публика, читающая духовные журналы, заметно начала отдавать свое внимание этим статьям предпочтительно пред статьями по другим отраслям богословских знаний; вследствие чего в журналах стали отводить все более и более места статьям первого рода. Должно обратить внимание и на самый характер той церковно-исторической монографической литературы, которая появилась под влиянием академического Устава 69-го года, и на характер тех церковно-исторических статей, которыми главным образом с этого же времени стали наполняться наши духовные журналы. Указанная литература и статьи приобрели характер разнообразия. Появились неодинаковые направления в разработке и уяснении тех или других церковно-исторических вопросов. Если прежде все сочинения церковно-исторического

содержания писались по одному шаблону и представляли собой утомительную униформу, то теперь, как мы сказали, разнообразие заняло место прежнего однообразия. Точки зрения стали определяться не предметом, о котором говорят, а теми лицами, которые пишут об этих предметах. Сделалось возможным по самому писателю, независимо от предмета, о котором он пишет, угадывать: как он напишет, с каких сторон возьмет предмет, и куда склонятся его симпатии и антипатии. Появилось – повторяем – то, что принято называть направлением. Но, конечно, дело не дошло до того, чтобы возникли так называемые ученые школы на манер западных – римско-католических и протестантских. В разработке нашей науки появился также скепсис, столь мало обычный в богословских науках, не тот скепсис, который служит выражением недоверия к собственным силам и вообще болезненного состояния духа, а тот, который не самообольщается, ничего не хочет преувеличивать, а довольствуется дозой истины вместо «возвышающего нас обмана», и который есть выражение бодрого душевного состояния, словом такой скепсис, который один известный русский писатель из числа наших святителей назвал «здравым, а не пахотным» (т.е. не чахоточным), и который (скепсис), по сознанию этого же писателя, должен расшифровывать церковно-исторические легенды и отыскивать здесь зерно истины⁶²⁹. Вот что мы видим. Ничего такого раньше не было. Новая церковно-историческая литература в большинстве случаев стала в отрицательные отношения к прежней церковно-исторической литературе, правда очень бедной, но исполненной претензиями, свойственными бедности. Идеалы научные много изменились. Между учеными церковными историками стали завязываться литературные споры, часто очень интересные и вовсе не бесплодные, – споры, о которых раньше и помину не было и которые прежде вообще считались признаком дурного тона и отнюдь не поощрялись. Литературные борцы стали расходиться по окончании битвы, не подавая друг другу руки примирения, – и это никого не удивляло. Сколько-нибудь замечательное церковно-историческое сочинение тотчас после

своего появления вызывало критику, нередко неумеренную критику, оно делалось иногда предметом ожесточенных нападок. И это, конечно, не худо, а хорошо. Еще Дидро говорил: «горе тому сочинению, которое не вызывает раскола во мнениях»⁶³⁰. – Но довольно и того, что мы сказали о значении академического Устава 69 года. День появления в свет этого устава можно считать днем действительного рождения церковно-исторической литературы у нас в России; с этого же времени церковно-историческая наука вышла за стены учебных заведений, и сделалась явлением общественного значения, хотя это значение и до сих пор не так велико, как это было бы желательно.

Немного раньше издания Устава Академии 69-го года, как известно, появился новый Устав и для наших Университетов. Это было в 1863 году. Устав этот достопамятен в истории нашей науки. Им впервые внесена в круг предметов преподавания на историко-филологическом факультете – и история Церкви. Такой кафедры раньше в университетах не существовало. Спрашивается: чем, какими побуждениями можно объяснить появление в университетах такой чисто-богословской дисциплины, как история Церкви, такой дисциплины, которая в западных Университетах обыкновенно называется историческим богословием? В ответ на вопрос приходится слышать неодинаковые мнения. Одни думают, что Церковная история введена в программу университетского образования, выражаясь фигурально – «для оздоровления корней», для предохранения от суемудрия века сего. Но нельзя разделять такого мнения. В самом деле, если бы церковно-историческая наука была введена в университетах вследствие сейчас указанного мотива, то ее не заперли бы на историко-филологическом факультете, всегда и везде не богатом слушателями, а сделали бы ее обязательным предметом наравне с «Православным богословием». Да и университетский Устав 1863 года, появившись при министре Головнине, насколько известно, не преследовал утилитарных целей, в роде тех, на которые указывает разбираемое нами мнение. Другие думают, что Устав 63-го года ввел подобного рода новый научный предмет в

университетскую программу ради того, чтобы доставить этой полезной науке более удобные для её развития условия, поставить ее в среду, чуждую всякой схоластики и догматической зависимости. С таким мнением, пожалуй, можно было бы согласиться, так как оно гармонирует с характером Устава 63-го года; но мы встречаемся с серьезным препятствием, которое мешает нам вполне принять это мнение. Если бы устав действительно руководился указанным мотивом, то он постарался бы освободить эту науку от прежних влияний на нее. Но ничего такого не сделано. Церковная История должна преподаваться в университетах лицами, непременно вышедшими из духовной школы. Университеты признаны не компетентными создавать профессоров церковно-исторической науки. Наиболее вероятным нам представляется такой мотив по рассматриваемому вопросу: Церковная история введена в круг университетского, а именно историко-филологического образования в интересах его полноты, цельности и округленности. Нельзя отрицать, что Церковная история расследует очень важный фактор в исторической жизни человечества – христианство и его влияние на судьбы народов. Едва ли нужно указывать, что христианская религия в жизни народов имеет более важное значение, чем просвещение, поэзия, искусства, право, развитие форм государственной власти, и вообще культура. Вот почему и дано место Церковной истории в университетах по уставу 63-го года. Однажды нам пришлось слышать и такое мнение, что церковная история и церковное право введены названным уставом в круг наук университетских курсов в виде опыта: для того, чтобы узнать, как хорошо привыются эти науки к новой для них среде, и в случае успешности опыта имелось-де в виду около них, как центра, создать в университетах богословские факультеты. Может быть. Но если так, то пришлось бы думать, что опыт не удался, что пробные шары не исполнили своего назначения и не дали благоприятных показаний. Опять скажем: и это – может быть, и прибавим: если так, то очень жаль! Всякая задержка, в области размножения научных институтов прискорбна. Но как бы то ни было, какими бы побуждениями ни руководился устав

63-го года, поставляя кафедру церковной истории в историко-филологической аудитории, во всяком случае остается на лицо отрадный факт: в шести русских университетах воздвигнуты кафедры церковной истории и на них шестеро благовестителей громко возвещают: о равенстве людей пред Богом, о братстве их во Христе и о искомой свободе от суеверий и предрассудков.

Академии и Университеты делали свое дело. Так шло до 1884 года, этой години реформы как для тех, так и этих. В течение означенного года вышли новейшие уставы Академии и Университетов, действующие и поныне. Устав академий на несколько месяцев упредил своим появлением университетский; поэтому о нем прежде всего и скажем.

Академический устав 1884 года произвел глубокое изменение в порядках и жизни академий, но это последнее почти не коснулось положения церковно-исторической науки здесь. Во всяком случае церковно-историческая наука и после появления этого устава имеет возможность безостановочно развиваться и крепнуть. Ничто не препятствует повышению её самочувствия. Есть даже один пункт в уставе 1884 г., который следует истолковывать в смысле еще большего официального признания того значения, какое имеет наша наука в ряду других своих сестер. В уставе заявлено, что рядом с высшей ученой академической степенью – доктора богословия, которая введена прежним уставом, учреждена еще новая степень доктора Церковной истории; конечно, эту степень определено присуждать за церковно-исторические сочинения. Да, степень доктора Церковной истории! Это такая степень, которой нет даже на Западе на богословских факультетах там! Думаем однако же, что при учреждении этой невиданной ученой степени имелась в виду некоторая посторонняя цель. Пожелали доставить удовольствие русским университетам. Дело в том, что университеты, несмотря на то, что в них устроены церковно-исторические кафедры, лишены права удостоивать их питомцев ученой степени доктора Церковной истории. Да к тому же и академический Устав 69-го года не учредил такой степени. Поэтому, представители церковно-исторической науки в университетах волей-неволей должны были на первых порах

украшаться не совсем соответствующую их профессии академической степенью доктора богословия. Чтобы дать университетам то, чего у них нет и не могло быть, академический Устав и определил доставить им степень доктора Церковной истории. Само собой понятно, что и представители исторических наук в академиях вместо прежней степени доктора богословия в настоящее время за свои диссертации получают доктора Церковной истории.

Что касается университетского устава 1884 года, то мы лишь слегка коснемся его. Должно сказать, что до этого времени каждый профессор университета излагал перед слушателями из области своей науки: что хотел и сколько хотел, соображаясь лишь с своим вкусом и наклонностями. Новейший устав ограничил эту свободу. Введен так называемый государственный экзамен для студентов и вместе с этим решено экзаменовывать их «не из профессора, а из науки». Явилась нужда в программах наук. Составлена программа и по Церковной истории. Об этой программе, как такой, распространяться нечего. Все программы – известная истина – одинаковы. Я хочу сказать, что все существующие на свете программы одинаково никого не удовлетворяют. Но не об этом у меня речь. Университетская программа по Церковной истории при кажущейся краткости её очень обширна. То, что содержится в ней, – изучение этого с кафедры в духовных академиях разделено между пятью профессорами, именно: 1) библейской истории, 2) древней Церковной истории с позднейшею греко-восточною церковью, 3) Истории западных исповеданий, 4) русской Церковной истории, и наконец, 5) истории раскола и русских сект. Но это еще не все. Часть вопросов, входящих в университетскую церковно-историческую программу, относится в академиях к области вспомогательных по отношению к истории наук – патристики, церковного права и церковной археологии. Итак, если бы кто захотел, чтобы церковно-историческая программа университетского курса выполнялась действительными специалистами, т.е. лицами, знающими многочисленные источники науки и всю её литературу, то потребовалось бы пригласить для этого дела из Академии от

пяти до восьми специалистов, т.е. треть всех наличных ученых сил Академии. При теперешнем распределении богословских наук в академиях по кафедрам, нет и не может здесь обрестись специалиста, который с легким сердцем взялся бы за это дело. Пользуясь фигуральным выражением, употребленным, при другом впрочем случае, неким греческим патриархом, церковный историк академического производства и пломбы, принимая на себя задачу выполнить означенную программу, приемлет на себя долг тяжелый, как пирамида. Для полного успеха церковно-исторической науки в университете она должна бы иметь нескольких представителей с специальным назначением, как в Академиях. Без этого условия едва ли можно надеяться на её процветание.

Обозрев, насколько это требовалось нашей задачей новейшие академические и университетские уставы шестидесятых и восьмидесятых годов, спросим себя: каких же плодов достигла наша наука при действии означенных уставов? Если она двинулась вперед и оказалась не чуждой успехов, то какими фактами можно засвидетельствовать такое явление?

Мы уже замечали, что в последнее время, в особенности вследствие благотворного влияния академических уставов, деятельность в сфере обозреваемой науки заметно увеличилась и развилась. Если мы перечислим выдающихся ученых, заявивших себя трудами по части так называемой общей Церковной истории в рассматриваемое последнее время, то найдем в этом лучшее доказательство указанного отрадного явления. Правда, таких лиц очень немного, но они все же есть. Из профессоров академий упомянем: Троицкого, Болотова, Курганова. Профессор Петербургской Академии И. Е. Троицкий (†), был очень основательный ученый, притом же обладавший живою историческою восприимчивостью, известен своими трудами по истории средневековой византийской церкви, был искусный и тонкий синтетик; но не очень много сделавший для науки, несмотря на 40-летнее занятие ею⁶³¹. Профессор той-же Академии В.В. Болотов (†), с большими наклонностями лингвиста, подобно эрлянгенскому профессору Энгельгардту (†)⁶³²: он знал многие новые языки, прекрасно – классические, а

также еврейский, арабский, коптский и абиссинский и друг.; его ученые работы сосредоточивались вокруг египетского христианства древнего времени; ценители церковно-исторических знаний вправе были бы ожидать от него какого-либо замечательного труда; был неподражаем в обследовании исторических деталей⁶³³. Профессор Ф.А. Курганов состоит при Казанской академии и славится многостороннею эрудицией, хотя его научные взгляды отличаются излишним ригоризмом и некоторым архаизмом: более всего он посвящает свои труды разработке вопроса об отношении церкви и государства на Востоке и на Западе; человек очень сильный в области критики. Из числа профессоров университета, оставивших заметные следы в изучении науки – общей церковной истории, упомянем лишь одного: покойного Иванцова-Платонова. А остальных исключаем, потому что они мало известны в сейчас упомянутой специальной области нашей науки⁶³⁴. Протоиерей А. М. Иванцов, мой предшественник по церковно-исторической кафедре в Московском университете, был питомцем Московской академии и впоследствии доктором богословия моей промоции. Но о нем в виду его кончины († 1894) еще столь недавно и так много было писано похвального⁶³⁵, что, если бы я и пожелал, не мог бы прибавить ни одного слова в том же роде; говорить же о нем в другом роде и тоне (известно, что совершенства нет в мире)⁶³⁶ признаю здесь неуместным.

Как видим, весьма немного насчитали мы людей, выдающихся в сфере рассматриваемой науки даже лучшего периода в развитии. Что же делать? Еще пора, должно быть, не пришла...

Правда, под влиянием уставов шестидесятых и восьмидесятых годов появилось в свет много церковно-исторических учебников. Но эти учебники обладают лишь тем редким качеством, которое помогает города брать. Поэтому, оценка такого качества выходит из пределов нашей компетенции.

Некоторым показателем успешного развития церковно-исторической науки текущего времени в нашем отечестве может, пожалуй, служить еще и то, что она начинает приобретать

известность и встречать лестные отзывы за пределами России, – и именно где же? – в Германии, которую довольно трудно чем-нибудь удивить. Так, в 1890 году известный немецкий церковный историк Адольф Гарнак, профессор столичного университета Пруссии, превосходно знающий русский язык (он получил образование на богословском факультете нашего Юрьевского университета), подвергая в издаваемом им журнале разбору одно только-что отпечатанное, выдающееся по своим достоинствам, русское церковно-историческое сочинение молодого русского ученого (который тогда только-что сошел с ученической скамьи⁶³⁷, писал: «в течение нескольких последних лет церковно-историческая наука в весьма значительной степени обогатилась работами русских ученых. Эти работы, конечно, немногочисленны: по части древней церковной истории в год появляется по одному более или менее значительному сочинению. Но за то они почти все отличаются похвальным усердием к делу и удивительной полнотой как в изучении источников, так и в знакомстве с литературой. Сочинения эти большею частью выходят из под пера бывших питомцев Московской духовной Академии и позволяют составлять самое лестное суждение о серьезности и рвении, с которыми возделывается здесь церковно-историческая наука»⁶³⁸. Нет слова, очень приятно слышать такие речи. Жаль только, что это голос чуть-ли не одинокий. Печально также, что критик с утешением мог остановиться лишь на одном малом уголке нашего обширного отечества. Впрочем, и на том спасибо. И того немногого, – что сказано немецким ученым, мы дождались только очень недавно.

Глава вторая

Отношение русской церковно-исторической науке к протестантской (Германской): – Протестантская церковно-историческая наука последнего времени, её теневые стороны, объяснение явления; мысли протестантского историка касательно путей, по каким должна бы идти эта наука в дальнейшее время. – Проявление интереса со стороны наших церковных историков к протестантской церковно-исторической

науке, – призывы усердно изучать эту последнюю, – правила осторожности и критицизма, рекомендуемые нашими учеными по этому поводу, – можно ли усматривать какие-либо опасности, в пользовании протестантской наукой, со стороны русских ученых, *ria desiderata* и заключительные замечания по вопросу об отношении русской церковно-исторической науки к протестантской.

Никто из историков XIX века, даже и между лучшими протестантами (как мы уже видели), не приближается к идеалу совершенного историка. Это не личное наше мнение, которое может быть заподозрено в пристрастии, в виду того, что наша точка зрения и наши требования далеко не совпадают с точкой зрения и требованиями, столь преобладающими у протестантских писателей. Так же думают и сами протестанты, наиболее приглядывающиеся к делу и наиболее изучавшие вопрос о состоянии церковно-исторической науки в плодотворной по числу трудов и богатой по качеству талантов – Германии. Мы разумеем Шаффа, суждениями которого мы уже не раз, хотя и в частных вопросах, имели случай пользоваться. Он говорит, что только в том случае должно было бы признать какого-либо немецкого историка достигающим совершенства в своем труде, если бы в этом последнем соединились лучшие стороны теперешних различных церковно-исторических произведений. Обозрев современное ему состояние немецкой церковно-исторической науки, он считает нужным высказать такие *ria desideria* относительно качеств церковного историка, при которых он удовлетворял бы лучшим стремлениям нашего времени. «Если-бы, – пишет Шафф, – в одном лице соединилась самая обширная и самая основательная ученость – с простотой благочестия и привлекательной добросовестностью Неандера, со спекулятивным талантом и комбинирующим остроумием Ротэ (и Дорнера), с достолюбезною, мягкостью и спокойною ясностью Ульманна и Гагенбаха, с трезвою способностью к исследованию Гизелера, с таким дипломатическим пониманием света, какое у Ранкэ (это историк светский), с элегантным вкусом и живостью Газе, – если бы при этом такой высоко одаренный муж был бы свободен от

всякого рабства пред философскими системами и однако же не пренебрегал бы и ими, но пользовался таковыми как средством к цели, если бы он проникнут был и руководим живую верою и чистою одухотворенною любовью, и если бы он работал, не имея в виду ни интересов субъективных, ни интересов партии, но исключительно и совершенно в духе и ради служения Иисусу Христу, то в таком случае, можно сказать, мы имели бы пред нашими глазами живой идеал церковного историка». Шафф сознается, что таковой историк, как слишком идеальный, едва ли может существовать, но, замечает он, стремиться к соответствию с этим идеалом тот обязан, кто работает в такой интересной и важной области богословия, как церковная история, указанный идеал должен предноситься пред его взорами⁶³⁹. Следовательно, даже для замечательнейшей во всех отношениях науки церковно-исторической в Германии возможность совершенной обработки церковной истории есть не больше как идеал, осуществление которого ожидается в более или менее отдаленном будущем. К сожалению, это будущее едва-ли скоро сделается настоящим. В текущее время нельзя ожидать ни от одного немецкого богослова такого церковно-исторического труда, охватывающего универсальную историю, который мог бы отвечать лучшим надеждам и желаниям. Прежде немало было таких историков церковных, плодovitость и талант которых заставляли с радостью ожидать появления их трудов и напряженное ожидание не оставалось без удовлетворения. Можно представить себе тот глубокий, живой, душевный интерес, с каким богословы первой половины настоящего столетия поджидали публикации хотя бы, постепенно выходящих в свет, томов церковной истории Неандера? Можно представить себе с какой жаждой и любопытством бросались они на чтение нового тома подобной Истории? Но это время прошло и взамен его наступило другое... В настоящее время нет ни одного церковного историка в Германии, от которого можно было бы чаять труда в роде Неандерова. Лучшее время прошло, наступило худшее. Есть конечно много там деятелей трудолюбивых и умных, но появление их трудов отнюдь не может ни радовать, ни увлекать

и еще меньше приводить в восторг. Сухо, монотонно, неинтересно, лишено силы и энергии. Даже и то, что может быть названо лучшим в изучаемой литературе, и это лучшее может быть полезно в будущей цельной обработке истории, а само по себе мало жизненно и мелко. Какое то запустение чувствуется в церковно-исторической литературе в особенности касательно области древней церковной истории, о которой мы преимущественно и говорим. Монотонность и недостаток жизненности, характеризующие современную церковно-историческую науку, в Германии, составляют такие яркие признаки состояния этой науки, что этого явления не могла не заметить, хоть отчасти, и наша богословская литература. «Нужно сказать, – говорят нам, – что при всем богатстве эрудиции, обнаруживающейся преимущественно в разработке частных вопросов по проложенным уже направлениям, особенно значительных умов и талантов, способных расширять горизонты мысли и прокладывать новые пути исследования, в новой церковно-исторической литературе немецкой мало заметно... Там в ходу (-де) повторение стереотипных воззрений и формул, переворачивание одних и тех же вопросов и идей на различные манеры, скрупулезное исследование частных в намеченных сторонах дела с опущением из внимания целых сторон мало намеченных, благоговейное уважение к мнениям, пущенным в ход значительными авторитетами прежнего времени»⁶⁴⁰. Соглашаясь в общем с этим замечанием, поскольку оно отмечает факт оскудения творческой сильной мысли в исторической науке в Германии в наше время, мы однако же не думаем, будто свидетельством такого оскудения служит бросающееся в глаза однообразие основных направлений и идей в этой литературе, живучесть взглядов, выработанных прежними десятилетиями, и желание держаться их. Это едва ли заслуживает особенного порицания и едва ли служит доказательством понижения уровня науки в сравнении со временем прежним. Ведь, нельзя считать признаком прогресса в нашей русской церковно-исторической науке, доказательством её жизненности и процветания обратного явления, замечаемого в ней. А замечают в русской церковно-

исторической науке вот что: «общей, русской богословской и церковно-исторической науки еще не существует. Нет никакого взаимодействия в воззрениях. Нельзя уловить общего направления русской богословской науки, указать те вопросы и задачи, которыми она в настоящее время преимущественно занята. Не видно почти, чтобы в трудах одного ученого отражалось влияние трудов другого; напротив того – каждый как будто и не читает того, что пишет его сосед. Даже темы докторских диссертаций до того разнохарактерны, что трудно признать в них сумму литературной деятельности лиц, одновременно трудящихся на одном поприще, а скорее можно считать их набранными из литературы разных стран и народов»⁶⁴¹. Если в немецкой церковно-исторической науке весьма часто в настоящее время читатель встречается с повторением одних и тех же воззрений и формул, кажущееся рабство пред идеями, пущенными в оборот более ранними авторитетными писателями; то это не есть еще признак её оскудения. Нам кажется даже совсем наоборот – признаком её устойчивости и твердости, её сравнительной зрелости и уверенности в себе. Наука эта выработала известные воззрения, взяв их не с ветра, стоит за них, потому что нет оснований бросать их и выдумывать новые. Можно ли назвать наукой такую, которая не имеет никаких твердых начал, никаких более или менее непререкаемых положений? Такова действительно наша наука, как это и выразил, по нашему мнению, совершенно основательно, русский историк (Терновский) сейчас приведенными словами. Главные недостатки современной церковно-исторической науки в Германии не те. Кроме отсутствия талантов, вялости, сухости в ней, замечается неохота заниматься вопросами церковной истории древней, так называемого отеческого периода, положительное отсутствие трудов церковно-исторических с широкими задачами, в которых излагался бы снова и снова весь ход Церковной истории, вот что делает ее, на взгляд русского церковного историка, маложиизненной, оскудевшей. Протестантская церковно-историческая наука в Германии еще довольно внимательно занимается вопросами, близко стоящими

к вопросу о происхождении христианства и каноне новозаветных книг, не мало также появляется сочинений, касающихся истории протестантизма, но что относится до отеческого периода церковной истории (не говорим уже о греческой церкви по отделении от неё западной), то здесь большое затишье в рассматриваемой науке. Нельзя не замечать также и того явления, что не видно желанья и охоты со стороны ученых посвящать себя обработке «общей» церковной истории. Не требуем, чтобы непременно в этом пересмотре всего хода церковной истории было заявлено что либо новое, оригинальное, касающееся всего этого хода: это было бы требованием притязательным. Но ведь нельзя немецким ученым, кажется, не замечать того, что большие церковно-исторические труды, не исключая трудов Неандера, Гизелера и Баура, значительно отстали от науки. Это должно сказать и о Бауре, хотя он и моложе других, потому что его церковная история в большинстве случаев есть свод того, что сделано им самим в сороковых годах. Монографическая литература дала немало ценных вкладов в науку. Благодаря ей и некоторым новым материалам, можно многое в общем ходе истории осветить ярче, с меньшею субъективностью и тенденциозностью, указать новые любопытные стороны в этом ходе, а главное дать важнейшим историческим фактам такое место, какого они заслуживают по своему значению, чего далеко еще не сделано. Да и вообще история церковная весь свой смысл имеет только тогда, когда человек способный к тому проходит со светочем своего знания чрез весь ход истории⁶⁴², а не освещает только разрозненные явления и отдельные уголки. От более зрелой литературы, какова немецкая, кажется, вправе было бы ожидать таких трудов с такими широкими задачами. Но ничего подобного не видно⁶⁴³. И это опять-таки потому, что наука в Германии значительно поувяла, хотя и не следует слишком преувеличивать это увядание: наука немецкая, сравнительно, например, с нашей и даже других стран, все же серьезна и разнообразна и довольно обильна новыми исследованиями, но уступает в достоинствах первой половине XIX века.

Сам собою напрашивается вопрос: отчего бы зависело такое нерадостное явление, как оскудение, о котором мы говорим? Мы касаемся вопроса лишь мимоходом; сделаем только несколько беглых замечаний, без которых, мы чувствуем, совсем обойтись неудобно: если факт на лицо, то невольно спрашиваешь себя, почему так? Есть причины общие, которые улавливают упадок богословия в его совокупности, а в частности и церковно-исторической науки в Германии. Эти общие причины заключаются в так называемом духе времени. В последнее время не одно, а несколько сочинений можно встретить в Германии, разрабатывающих безотрадную тему: «об упадке изучения богословия». Подобные сочинения рисуют очень невесёлые картины состояния Германии в религиозном отношении. Авторы сочинений под указанным заглавием констатируют факт значительной убыли в числе изучающих богословие в тамошних университетах, в сравнении со временами еще очень недавними. Так, один из авторов (Ernesti), писавших на сказанную тему, заявляет факт, что в так называемых старо-прусских провинциях в 1851 году число студентов теологии восходило до 1180, а от 1862 до 1874 года спустилось до цифры 667 и продолжает упадать еще более⁶⁴⁴. Разумеется, такой упадок числа студентов теологии, ведет за собой, как естественное следствие, то, что меньший процент учащихся богословов дает меньший процент и даровитых между ними. Удивительно ли после этого, что талантов в среде церковных историков настоящего времени как-то совсем мало? А такой упадок числа изучающих теологию обуславливается причинами, которые едва-ли скоро перестанут оказывать свое действие. Изучая причины такого явления, другой из авторов, писавших на ту же тему (Schlosser), замечает, что главная причина явления лежит в том, что «направление времени в целом существенно-материальное и в крайнем своем последствии материалистическое». «Новейшее образование, даваемое в гимназиях, стало совершенно (in Grossen und Ganzen) не немецко-христианское, к христианству оно равнодушно; здесь встречается формальное оспаривание значения христианства, даже насмешки над христианской

верой; поэтому, с трудом найдешь такого ученика, который пожелал бы изучать богословие (впоследствии в университете). В университетах сомнение проповедуется с кафедры, и нередко студент богословия переходит на другой факультет». «Верующий по Евангелию, а также и духовное лицо служат предметом ненависти в обществе. Периодическая печать, быть может, половина этой печати, яростно враждует против Евангелия и церкви. Должность пастыря (а пастыри в Германии, как известно, берутся с богословских факультетов) встречает большое к себе неуважение, даже считается величайшим позором, так что семьи пастырей совсем перестали давать контингент богословов». «Всемогущее государство с своей стороны хочет, чтобы церковь была униженной рабыней для него»⁶⁴⁵. Понятно, какой талантливый молодой человек после этого возьмется за изучение такой неблагодарной науки в его отечестве, как богословие, и станет-ли он разрабатывать эту науку? И вот результат этих общих причин тот, что умных богословов, работающих над церковной историей, теперь стало меньше. И, без сомнения, стало бы еще меньше, если бы в Германии не было бы столь много образованных людей, так что, говоря языком политической экономии, предложение превышает спрос, а потому и богословская наука находит еще возделывателей, хотя и не столь высоко одаренных, как бы это было желательно. При тех условиях, какие, как мы указали, имеют место в Германии, человек талантливый возьмет на себя неблагодарный труд служения теологии разве в том случае, если он чувствует особенное призвание и носит в себе дар апостольства. Мы указали общие причины, которые вредно отзываются на деятельности богословов в Германии, а в том числе и церковных историков, в этой стране. Считаем необходимым добавить эти замечания о причинах упадка рассматриваемой литературы указанием причин падения в частности литературы по вопросам Церковной истории свято-отеческого периода, того периода, который с точки зрения нашей русской науки есть самый важный период Церковной истории, поскольку наша церковь в её теперешнем устройстве и складе своих воззрений есть прямая наследница этого

периода. Нам кажется, что для протестантства отеческий период церковной истории никогда не представлял особенного интереса. В церкви римско-католической много общего с древне-греческой в устройстве, учреждениях, складе верований; но как скоро латинская церковь для протестантов перестала иметь живой интерес (ее изучали главным образом с целями полемическими), с тем вместе отошел для них на задний план и период церкви отеческой. Было некоторое время, когда и протестанты живо интересовались отеческим периодом, стали серьезно изучать его и написали значительное количество сочинений касательно этого периода, имеющих цену и до настоящего времени, мы говорим о тридцатых и сороковых годах текущего столетия; но это было временным увлечением, которое, как всякое увлечение, проходит. Явление условливалось, как нам кажется, частью тем, что рационализм XVIII века с его насмешками и глумлением над фактами древней церковной истории, в начале XIX века, при возбуждении религиозного духа в немецком обществе, вызывал на противодействие себе, и это противодействие побудило людей глубокой веры и глубоких научных знаний уяснить настоящий образ того периода церкви, над которым так издевались рационалисты (при таких условиях возникли труды Неандера). Это раз. Затем, знаменитый Гегель благотворно повлиял на оживление занятий историей, он указал законы развития мировой истории. Идеи Гегеля в данном случае нашли себе большое сочувствие в обществе. Многие богословы с своей стороны вздумали приложить правила Гегелевской философии и к ходу развития Церковной истории. Это казалось делом заманчивым, обещающим богатые плоды (Из под влияния этих условий возникли труды Баура, Дорнера, и др.). Вообще вся Церковная история получила интерес в глазах богословов протестантов после того, как приходилось пробовать прилагать законы Гегелевой философии не к одной какой-либо части Церковной истории, а ко всей. Лишь только возбудился интерес к изучению общей Церковной истории, явилось не мало деятелей, которые среди общего увлечения – будь то борьбой с рационализмом, будь то философией Гегеля –

-принялись и за специальную обработку частных сторон истории свято-отеческого периода (Ульманн и др.). Но те причины, которые содействовали пробуждению интереса к общей истории церковной, с течением времени потеряли силу и с тех пор наступило очень вялое отношение немецких богословов к вопросам Церковной истории периода отеческого. Теперь больше всего немецкие богословы заняты разработкой истории протестантизма, без сомнения потому, что это отечественная Церковная история для них, а также первым веком и вообще историей первоначального христианства, думаем, потому, что их очень занимает вопрос о естественном происхождении христианства.

Полагаем, что будет не излишне знать, как понимают задачу Церковной истории немецкие историки последнего времени, какими желаниями они воодушевлены, какие требования предъявляют к ней. С этим, по нашему мнению достаточно может познакомить статья Эрлянгенского профессора Альберта Гаука, под заглавием: «Церковная история» (Kirchengeschichte) в известной Энциклопедии Герцога (т.VII, изд. 2-е). Приведем некоторые мысли из этой статьи. Указав на то, что Церковная история есть обнаружение двух факторов – сверхъестественного, – Св. Духа, и естественного, – свободы человека, Гаук пишет: «но деятельность Духа Св. не должна быть изображаема в истории так, чтобы с этим исключалась человеческая свобода. Также не следует, чтобы деятельности человеческой свободы придавалось такое значение, которое не оставляло бы никакого места для действия Духа Св. Не должно поставлять чудо на место естественной связи человеческих явлений. Чудо начала (церкви), установление общения с Богом чрез Богочеловека, лежит за пределами церковной истории, а чудо конца (церкви), второе пришествие Богочеловека должно привести историю церкви к её заключению. Ни то, ни другое не принадлежит к церковной истории, ибо ни толчок к движению, ни конец движения не есть само движение. Поэтому, чудо в церковной истории имеет так же мало места, как и в светской. Ибо деятельность Духа Св. не есть давление совне, а есть возбуждение изнутри. С другой стороны церковная история не

должна разрешаться в сумму только человеческих намерений и действий. Ибо не человеческие, но божественные мысли приходят в ней к исполнению. Она есть и совершенно божественная и совершенно человеческая, она то и другое, поскольку божественное осуществляется чрез, человеческое (S. 733). Затем, указав, в чем состоит содержание церковной истории и значение её периодов, Гаук замечает: «ни один период, в сравнении с предшествующим, не может быть шагом назад, напротив, каждый образует скорее шаг вперед, каждый обозначает препобеждение задержки. Но во всяком случае прогресс этот относителен, в продолжение своего бытия церковь стремится к своей цели, но она не достигла еще до неё» (S. 735). В дальнейшей речи Гаук показывает, какое отношение имеет церковная история к светской, какая задача первой в сравнении с последней, и задается вопросом: в чем заключается необходимость изучения церковной истории? В ответ на последний вопрос он разъясняет, что необходимость церковной истории заключается не в научении из прошедшего тому, чем и как должна руководиться церковь настоящего времени. Церковь настоящего времени просто имеет потребность ясно сознавать связь свою с прошедшим. «Как отдельный человек не может оставаться без воспоминаний, так и человеческое общество не может быть без истории» (S. 737). Дальше, по вопросу о методе, после обычных рассуждений о свойствах церковно-исторической критики, автор делает следующие замечания касательно некоторых сторон метода церковной истории: «чрез критическое исследование источников приобретает материя для истории; оно доставляет факты, данные прошедшего в той временной последовательности, в какой они происходили. Чрез это становится возможным историческое знание, но самого знания еще нет. Знание суммы событий не есть отображение действительного хода их; ибо в действительности нет ничего разъединённого. Поэтому, дальнейшая задача исследователя истории – открыть причинную связь, в какой происходило прошедшее и чрез какую оно было объединено. Однако комбинация фактов не всегда удается, если не прибегают к помощи гипотезы. В этом

заключается право гипотезы в исторической науке. Если таким образом делаются понятными линии, которые вели от одного факта к другому, то отдельное является тем, чем оно было; потому что отдельное не имеет само по себе никакого значения, но получает значение, как звено в целой цепи» (S. 738). В конце рассуждений о методе немецкий профессор высказывает такие две мысли: 1) исследователь истории должен обладать верой, и 2) история есть своего рода искусство. «Неверующий, говорит он, не способен понять историю. Для него она станет представляться движением без цели, поэтому без прогресса. Будет ли удивительным, если таковой наконец придет к суждению, что вся церковная история есть ничто иное, как сплетение глупости и насилия». Другую из указанных мыслей автор развивает так: «может встречаться исследование церковной истории без её написания, но такое исследование бесплодно для церкви, ибо оно служит только самому исследователю. Исследователь истории служит церкви только тогда, если исследованное им он излагает. Но это изложение должно быть воплощением в образе, а потому историография граничит с областью искусства» (S. 739). Мы не входим в разбор этих воззрений профессора Гаука, потому что это было бы бесцельно. Хороши они или нет, но они составляют в некотором роде последнее слово немецкой науки церковно-исторической в области идей и желаний. Заметим лишь, что Гаук принадлежит к числу умеренных богословов немецких, не имеющих ничего общего с отрицательным направлением в той же немецкой науке. Будущее должно показать: пойдет ли наука по тому пути, какой намечается для неё в указанной статье, и к чему придет, если она пойдет этим путем?

Мы таким образом ознакомились с вопросом, в каком состоянии находится наука церковно-историческая в Германии в настоящее время, и нашли, что её состояние позволяет желать лучшего. Но это не должно исключать нашего уважения и внимания к ней. Конечно, судя потому, каким богатством умственных сил и разнообразием ученой деятельности она заявила себя в тридцатых-сороковых годах, можно было бы ожидать от современного состояния её большего, чем сколько

она дает. Однако же её скудость есть скудость относительная. Её скудость была бы нашим богатством, если бы русские богословы столько же и с такими же достоинствами писали, сколько и как пишут немцы. Поэтому, литература эта во всяком случае для нас поучительна. И нельзя сказать, чтобы мы ею пренебрегали, напротив, мы очень внимательны к ней. Если церковные историки русские читают что, так это книги немецкие. Об этом может красноречивее всяких слов сказать любой серьезный труд по церковной истории в России. Значение церковно-исторической науки немецкой признается всеми, и нередко в литературе можно встречать прямые заявления в этом смысле. Например, профессор протоиерей Иванцов на первых лекциях в Московском Университете говорил своим слушателям при первом же ознакомлении с ними: «нет сомнения в том, что многие замечательные труды и успехи западного христианства в развитии христианской науки, христианского искусства, имеют большее значение не для одного запада, а для всего христианского мира, и для нас, восточных христиан». «Нередко в самых своеобразных и весьма далеко расходящихся (?) с истинным христианством системах и исследованиях западных мыслителей и ученых мы находим указание пути к разъяснению какой-нибудь глубочайшей христианской истины или важнейшего церковно-исторического факта». «Мы можем пользоваться богатейшими материалами и пособиями для разъяснения церковной истории, не подчиняясь односторонностям западных вероисповедных воззрений». «Нам остается правильно пользоваться их трудами, прибавляя к ним возможное по нашим силам. У нас по церковной истории не сделано и десятой части того, что сделано на западе»⁶⁴⁶. Другой ученый, профессор церковной истории в Киевской Духовной Академии, г. Ковальницкий (теперь архиепископ Казанский Димитрий), еще яснее выставляя значение для русской науки именно немецкой богословской литературы, ждет от возможного сближения России с Германией в науке очень богатых плодов для будущего обеих стран, – для нас, впрочем, имеет интерес только первая его мысль. Он говорит: «тогда (в древности) делали историю христианства две главные

национальные силы – Латинский запад и Греческий восток. Ныне выступают Славяно-русский восток и Германский запад. Только Восток и Запад теперь поменялись ролью: гений переместился на Запад, а авторитет на Восток. Глубокомыслие, способность и любовь к работе в сферах теоретических, религиозно-богословская производительность народа-философа роднит его с греками. А практический такт России, её здравый смысл, устойчивость в принятой истине напоминают Рим (т.е. древний), с его, конечно, лучшей стороны. Взаимодействие России и Германии дало бы великие плоды для церкви в будущем. Прекрасно заметил наш мирянин-богослов, обращаясь в письме к Деллингеру: «у нас истина, начало жизни, у вас наука, но нет духа жизни: в воссоединении обретем мы полную жизнь духа и полное творчество истины»⁶⁴⁷. Германия, её наука даст нам то, чего нет у нас, поможет нашему религиозно-научному недомыслию, – такова мысль цитированного автора.

Итак, что же мешает нам питаться и воспитываться на богословской науке западной, богатеть и духовно крепнуть мудростью этой науки, пусть хотя бы то была наука церковно-историческая, о которой у нас речь? Мешает, по-видимому, назойливый вопрос: каким образом устроить дело так, чтобы западная немецкая наука, принося всю меру пользы нам, в то же время не отклоняла нас от наших церковных воззрений, – какие вообще должны быть приняты меры осторожности на этот случай и насколько нужны они? Не знаем, брал ли кто-либо на себя решение этого вопроса в большей или меньшей полноте, но знаем, что церковные историки наши, русские, всегда встречаются с этим вопросом и при случае стараются дать разрешение его. Однако же, нельзя сказать, чтобы это решение было хоть сколько-нибудь удовлетворительно. На этот вопрос наталкивался наш знаменитый ученый А. В. Горский в своих лекциях. Но потребность решения вопроса не родила у него соответствующего ответа. «В каком отношении поставляет нас православие к трудам церковно-историческим других вероисповеданий?» – спрашивал он себя и отвечал: «будем следовать правилу апостольскому: вся искушающе, добрая

держите». Ответ, конечно, верный, но уж слишком растяжимый. Но затем он прибавлял: «искушающе, т.е. обращаясь к первоначальным источникам»⁶⁴⁸. Ответ более прямой, но и этот дает мало определенного: справок с первоисточником, как средства определить, верно ли написано данное сочинение, требует не только книга инославная, например, немецкая, но и русская, если только мы хотим извлечь из неё действительную пользу для своих личных работ. С своей стороны проф. прот. Иванцов просто рекомендует «правильно пользоваться трудами западных, католических и протестантских ученых, не подчиняться односторонностям западных вероисповедных воззрений»⁶⁴⁹, не вдаваясь однако же в подробности по вопросу. По-видимому, обстоятельнее хочет обсудить этот вопрос проф. церковной истории в Казанском Университете Добротворский (†). Он хочет указать такую точку зрения для историка русского, стоя на которой, вероисповедные различия не представляли бы никакого стеснения для свободного и беспристрастного суждения историка. Он говорит: «от историка требуется наивозможное беспристрастие и терпимость к вероисповедным разногласиям, не составляющим сущности христианства. Церковная история исключает, как не научное, безусловное осуждение чужого и восхваление своего, но через это она еще не делается индифферентной относительно исповеданий. К счастью, сами иномыслящие помогают нам в решении вероисповедного вопроса в науке. Если сами католические историки и особенно католические народы своими суждениями опровергают отличительные пункты католичества; если сами протестантские историки и народы откровенно сознаются в отступлении от древних церковных форм; если в Англии, Америке (и прибавим: в Швейцарии и Германии – в последних двух странах так наз. старокатолики) тысячами собираются на митинги для рассуждений о соединении с восточной церковью, как наиболее соответствующей Христову учению и христианской древности: то церковному историку держаться в своей науке ортодоксальных, католических или протестантских взглядов было бы по меньшей мере несовременно (?) и гораздо естественнее держаться начал, к

которым склоняются в настоящее время сами иномыслящие, составляя либеральную партию в тех вероисповеданиях»⁶⁵⁰. Если мы правильно поняли мысль этого ученого, то он находит возможным поставить историка русского на такой точке зрения, стоя на которой он возвышался бы над всеми вероисповедными разномыслиями, – пост конечно очень почтенный; но мы не совсем понимаем тот путь, какой ведет на эту высоту. По суждению этого ученого, западная богословская литература, в своих воззрениях идущая навстречу интересам нашей церкви, и составляет то, что должно поставить историка на высоту, далекую от каких-либо вероисповедных крайностей и заблуждений. Но, к сожалению, не даром же народная пословица гласит: «чужим умом век не проживешь». Где же теперь искать ключ к беспристрастью, научности, путь к высшей точке зрения, при рассмотрении западной церковной жизни и литературы?

Нам кажется, что хотя вообще вопрос о том, в каком отношении должен стоять русский историк к западным и в особенности более серьезным между ними немецким протестантским историческим трудам сам по себе натурален и нередко задается каждым из тех, кто имеет дело с немецкой церковно-исторической литературой, но однако же лучшее разрешение его дает сама практика. Еще со времен Иннокентия Пензенского пользование трудами немецких историков проникло в нравы русских историков, и чем дальше идет с тех пор время, тем это явление становится обычным и распространенным. Но есть ли хоть малейшее основание жаловаться на нашу литературу в том, что она злоупотребляет обычаем, вредит интересам веры, церкви, духовного просвещения? Нет. Основы православия так ясны, что погрешить против них можно только сознательно, а не случайно или вследствие небрежности и неосторожности. Есть, правда, так сказать порубежные области, лежащие между православием и протестантством, – говорим о вопросах научных, – в этих областях наука православная и протестантская работает часто довольно сходно, так что для человека с узкими воззрениями может представляться, что писатель православный отклоняется от начал своей церкви; но

подобное воззрение складывается именно вследствие неясного представления о том: что составляет сущность православия и что не составляет его сущности. Например, критика церковных преданий, критика действий исторических лиц, стоящих высоко в мнении церкви, критика сочинений, уважаемых в практике церковной, но о происхождении которых могут быть неодинаковые суждения (в роде сочинений, приписываемых Дионисию Ареопагиту), – все это может казаться для иного носящим протестантскую окраску, усвоением приемов протестантской науки. Но в сущности православие, как такое, ни чуть не страдает от того, высказывается ли критика по указанным вопросам так или иначе. Оно не может считать себя солидарным со всеми преданиями церковными, со всеми суждениями, какие встречаются в практике церковной о лицах исторических, и со всеми сочинениями, которые часто без оснований приобрели вес в мире православном. Православие стоит выше фактической жизни церкви и потому оно ничего не теряет, если бы в этой фактической стороне церкви не все оставалось в том виде, как это было раньше. Г. Тернер справедливо считает «заслуживающею внимания мысль, высказанную покойным Самариным в его сочинении: Стефан Яворский и Феофан Прокопович, – а эта мысль заключается в следующем: церковь не должна отождествляться ни с какими частными богословскими воззрениями. Это дает ей с одной стороны неуклонную устойчивость неизменной истины, а с другой возможность представлять значительный простор богословскому учению, развивающемуся в её среде»⁶⁵¹.

Русская церковно-историческая наука, несмотря на значительную зависимость от немецкой протестантской, стоит на высоте своего призвания. Она служит интересам православного просвещения. Она достаточно ясно представляет себе то, что составляет идеал православия, и в тех вопросах, где ее могли бы сбить с толку немецкие авторитеты, выражает значительную долю самостоятельности. Остается пожелать, чтобы она, русская церковно-историческая наука, росла и крепла, не переставая питаться теми соками, какие находятся в чужой науке. Уже и теперь даже в

иностранной литературе замечают, что, несмотря на свою зависимость от иностранной науки, русская богословская наука представляет больший интерес, чем римско-католическая, и с достаточной силой заявила себя научностью, проявляющеюся в отсутствии тенденций⁶⁵². Нельзя также не пожелать, чтобы русская богословская среда еще с большим вниманием следила за развитием науки в Германии, знакомила с её лучшими произведениями публику в своих журналах, переводила то, что заслуживает внимания в ней, – в этом отношении сделано у нас очень мало. Доселешнее положение нашей науки показывает, что кроме пользы ничего не может принести нам серьезное наше знакомство с немецкой литературой церковно-исторической. Можно ручаться, что здравый смысл удержит представителей нашей науки от недостойных увлечений, как он удерживал их и доселе, несмотря на то, что им приходилось работать почти исключительно при помощи чужой науки. Чем дальше, тем меньше можно опасаться таких увлечений: наука еще более окрепнет, еще более приобретет твердости, устойчивости и самостоятельности взглядов.

Приложения

I. Древне-латинский церковный историк Сульпиций Север

Сульпиций Север, писатель конца IV и V-го века (360–420 г.), был современником блаж. Иеронима и Руфина; сначала адвокат, а потом монах и пресвитер в Аквитании (в Галлии). Он написал Священную Историю – *Historia Sacra* – в двух книгах, начиная от сотворения мира до консульства Стилихона, т.е. до 400-го года. Появилось сочинение в самом начале V-го века. Свящ. История, как показывает самое название, посвящена главным образом библейской истории и только частью касается истории церковной. Эта последняя первоначально не входила в план автора, и он присоединил ее только между прочим, для полноты повествования, как видно из следующих слов введения к истории С. Севера: «многие требовали от меня, чтобы я в сжатом виде изложил содержащееся в книгах божественных, и я не пощадил труда, чтобы заключающееся во многих томах изложить только в двух небольших книгах; и притом так, чтобы при всей краткости почти ничего не было обойдено из происшедшего. Но при этом – добавляет Сульпиций – мне показалось, когда я дошел в своем повествовании до смерти Христа и деяний апостолов, – не целесообразным присоединить рассказ и о том, что случилось потом: описать разрушение Иерусалима, гонения на христиан, последовавшие затем времена спокойствия и потом снова наступившие в церкви внутренние смятения» (Migne. *Patrol. Cursus, lat. series, tom. XX, p. 95*). Отсюда видно, что церковная история вошла в труд Сульпиция, как совершенно сторонний предмет. И действительно, собственно церковная история занимает у него вторую половину 2-й, не очень большой по объёму книги. Это уже одно обстоятельство не дает права ждать многого от церковной истории Сульпиция. Но и кроме того – автор ведет свой рассказ до такой степени безучастно, до такой степени мало входит в смысл и значение повествуемого, до такой степени скрывает свою личность за фактами, какие он передает, что его история получает характер элементарной

хроники, как история Сульпиция и именуется учеными в настоящее время. Автор положительно боится выступать в его истории с каким либо своим суждением о факте; так, сделав одно незначительное замечание от себя, он уже оговаривается: «если позволительно иметь в истории свое собственное мнение» (Ibid., p. 137). Он уже боится, не нарушил ли он законов истории, как их понимает он. При таком отношении к делу, автор, как историк и исследователь, почти вовсе невиден в *Historia Sacra*. Вот наперечет почти все случаи, когда Сульпиций позволяет себе сказать что-либо в виде собственного суждения. Это, прежде всего при исследовании библейской хронологии, которой он занимается не без тщательности и успеха; потом – при рассказе о ветхозаветном законодательстве касательно священников он прерывает повествование, чтобы сказать несколько слов о том, как мало христианские священники его времени сообразуются с этими правилами, будучи объаты страстью стяжания, только и помышлявшие об имениях, заботившиеся о возделывании полей, алчные до золота, занятые куплей и продажей (Ibid., p. 109. 152); далее, – когда он говорит о разрушении Иерусалима при импер. Адриане: нужно заметить, что автор находит в этом событии то благодетельное следствие для христиан из Иудеев, что с тех пор эти христиане навсегда освободились от ига закона иудейского, под которым они продолжали еще оставаться (Ibid., p. 147); и наконец, – в рассказе о прискиллианах, современных автору еретиках. При таком индифферентном приеме, Сульпиций не мог быть историком в собственном смысле: историк тем в особенности и отличается от хрониста, что он не только повествует, но и произносит суждение.

В заслугу Сульпиция, как историка церкви, ставят следующее: его нерасположение к аллигоризму и типике, его непредвзятое отношение к современности, например, его отношение к иерархии (его суждения в этом смысле указаны нами выше), его интерес к иудейскому каноническому праву, на которое он смотрит глазами римского юриста. Как источник для историка нашего времени *Hist. Sacra* имеет значение по вопросу

о прискиллианах, о которых Сульпиций говорит без всякого пристрастия; не теряет значения эта История для разъяснения споров арианских IV-го века, она же дает очень полезные указания для понимания события разрушения храма Иерусалимского Титом (Herzog. Encyklop., B. 15, S. 64. Aufl. 2-te) и проч.

Но все же Historia Сульпиция едва-ли заслуживает имени истории. Это не больше, как хроника, состоящая из сбора фактов, не связанных единством. Чем обширнее тот период времени, какой берется описать Сульпиций, и чем больше повествователь стремится все содержание случившегося передать хоть в кратких чертах, тем очевиднее становится господствующий характер, какой носит его «история», – это характер непритязательной хроники, написанной однако же изящным языком, которому отдают дань уважения знатоки латинской литературы, приравнивая автора к Саллюстия и Тациту (так делает Ebert).

Сульпиций написал еще два исторические сочинения: Vita Martini и Dialogi, т.е. «Жизнь св. Мартина Турского» и диалоги, служащие пополнением этой биографии. Сочинения эти имеют значение для истории поместной Галльской церкви; но не лишены важности они и для общей церковной истории, например, в них можно находить ценные критические замечания касательно египетского монашества IV -го века.

II. Римско-католические церковные историки Флери и Тильмон

Католическая французская церковь не богата замечательными церковными историками. Особенно скудна она такими в настоящее время. В ряду церковных историков французской церкви выделяются лишь два великих имени: Флери и Тильмона, но оба эти историка относятся к довольно-таки далекому прошлому. Оба они жили и действовали в конце XVII и начале XVIII века. Тем не менее их заслуги для науки не забыты и поныне. Их значение в научном отношении не одинаково: каждый из них проявил в своих ученых трудах своеобразный исторический талант, несомненный талант, вследствие которого труды эти сохранили интерес, несмотря на то, что они написаны назад тому два столетия. Сообщим некоторые сведения об этих двух славных историках.

I. Аббат Клод Флери

Аббат Клод Флери принадлежал к тому времени, когда французская литература во всех отношениях достигает высокого развития, а теология, можно сказать, достигает наивысшего процветания, какого только когда-либо достигала она в этой стране. Флери был современником таких теологов, как Боссюэт, Фенелон, Массильон.

Флери родился в 1640 году в Париже, был сыном одного адвоката родом из Руана, образование получил в клермонской коллегии у иезуитов, которым он за это оставался благодарным в течение всей своей жизни. По воле отца он посвятил себя изучению юриспруденции, будучи 18 лет он уже становится адвокатом и в продолжение девятилетней практики приобретает себе имя в Париже. Но так как род занятий не удовлетворял его глубокому чувству и религиозности, то Флери вступает потом в духовное звание и в 1672 г. становится придворным наставником принцев Конти, которых Людовик XIV избрал в сотоварищи дофину. Усердие нового учителя настолько было угодно королю, что он вскоре затем поручает ему воспитание своего сына. Но так как этот последний вскоре умирает, в 1684 г., то Людовик дает в награду Флери за его труды аббатство Локдье ордена цистерцианцев, в Родезском диоцезе. Спустя пять лет король снова вызывает Флери ко двору и назначает его вторым наставником (*sousprecepteur*)⁶⁵³ своих внуков. В 1696 году французская академия наук избрала его своим членом, а затем ему предлагалось епископское достоинство в Монпелье, но ученый муж отклонил от себя подобное назначение. Спустя десять лет, когда закончилось воспитание вышеупомянутых принцев, король предоставил ему бенедиктинский приорат близ Парижа. В 1716 году Флери снова должен был возвратиться ко двору; по смерти Людовика XIV регент сделал его духовником⁶⁵⁴ юного принца Людовика XV. Однако же скоро Флери за старостью лет должен был отказаться от этой должности. Это произошло в 1722 г. А в следующем году Флери скончался, достигнув восьмидесятидвухлетнего возраста,

скончался, пользуясь общим высоким уважением за свои познания, благочестие, нравственную чистоту и скромность. О нравственных его достоинствах один современник его выражается так: «едва-ли когда был человек более ученый и более простой, более смиренный и более возвышенный. Каждое слово его было любезностью и каждое действие добродетелью».

Флери и при самом дворе вел жизнь отшельника, был далек от всяких мирских стремлений и погони, занимаясь только наукой и делами благочестия. Поэтому-то он успел сделаться великим писателем, и в особенности два сочинения покрыли его имя замечательною славой, именно его сочинение по каноническому праву (*Institution au Droit ecclésiastique*) и его обширная церковная история. Первое произведение еще и доселе в употреблении во Франции, а второе пользуется уважением во всем цивилизованном мире.

Еще до издания своей церковной истории Флери заявил себя почтенными церковно-историческими трудами. Сюда относятся: «исторический катихизис»⁶⁵⁵ (1679 г.) и два рассуждения – «о нравах израильтян» (1681 г.) и «нравах христиан» (1682 г.). Наконец в 1692 году появляется в свет первый том его церковной истории (*Histoire ecclésiastique*). Вслед затем Флери выпускает том за томом продолжения истории, пока в 1720 г. двадцатый том не заканчивает его гигантской работы. В двадцати томах Флери рассказал историю церкви от Вознесения Господня до 1414 г. Изложение церковной истории Флери в высшей степени просто, он только оповещает о случившемся, а рассуждает весьма редко, его стиль почти всегда элегантен и точен, рассказ чрезвычайно спокоен, чужд свойственных французам риторических излияний. Флери не входит во все подробности церковной истории. Учение, управление, нравы – вот главные предметы, которыми он везде занимается. Любовь к христианству, к церкви ярко отпечатлевается во всей истории его и придает ей особенную привлекательность. Эту любовь он хочет поселить и в своих читателях. Он пишет для таких читателей, которые хотели бы знать о христианстве, его величии и силе, судьбе и действии его

и притом выделять его от всего того, что суеверие и невежество примешивают к истинному его содержанию. Флери пишет не без критики и ему удастся очистить историю от многих легенд и вымыслов. В изложении первых веков церкви он подробнее и обстоятельнее; здесь для него все драгоценно, касательно этих веков он помещает много выдержек, взятых из первоисточников. Он опасается примешивать к своему делу рассказ о таких предметах, которые мало имеют отношения к церковной истории, поэтому-то политическим событиям он отводит место лишь тогда и постольку, когда и поскольку они стоят в теснейшей связи с церковно-историческими. Важнейшие факты он выставляет пред взором читателя с возможной рельефностью и индивидуальностью. Он отвергает немало мнимых чудес, но многие из чудес вносятся в его историю в том убеждении, что религия не может обходиться без сверхъестественного элемента, проявляющегося в чудесных действиях, и что языческий мир обращен к вере чрез внешние доказательства Божественного всемогущества, а не чрез философии и диспуты. Историю Господа Иисуса Христа он совсем опускает в своем труде, частью потому, что она всем известна, частью же потому, что ее нельзя лучше написать, чем как она изображена в Евангелии. Исторические материи излагаются у него в хронологическом порядке. В своем труде он показывает себя защитником древности и законности галликанского церковного устройства, но в этом последнем отношении никогда не заходит так далеко, чтобы отвергать главенство папы в церкви. Как ревностный католик, он является врагом всех еретических партий. Флери не был сухим ученым, пишущим для немногих избранных, он писал для лиц образованных из всех сословий. Поэтому в его труде нигде не бросается в глаза ученый аппарат, он избегает критических и хронологических исследований, и где уж необходимо было заняться ими, там он указывает лишь результат, не считая нужным знакомить читателя с теми путями, какими пришел он к этому результату. В этом отношении он составляет собою решительную противоположность с другим замечательным французским церковным историком, доминиканцем Наталисом

Александром. Последний пишет в духе тогдашней школы, нередко в силлогистической форме, не стараясь избегать возникающей отсюда тяжеловатости. Напротив Флери был привлекательным повествователем, пишущим стилем закругленным, гладким, приятным, прозрачно-ясным. Наталис записывает то, что читалось им на ученых собраниях у молодого аббата Кольберта, сына министра, пред лицом первых литературных знаменитостей, Флери имеет в виду всю образованную публику, а не академию с несколькими избранными учеными. Доминиканец проявляет свою духовную мощь не в последовательном рассказе истории, а в ученых исследованиях отдельных исторических пунктов и вопросов, вообще в диссертациях, которые относятся к тому или другому столетию; напротив, Флери как мы сказали, избегает таких ученых исследований, именно исследований критических и хронологических свойств.

Нет ничего удивительного в том, что церковная история Флери получила высокое уважение в глазах его современников и с разных сторон вызвала восторженные похвалы. Знаменитый Вольтер так выразился о ней: «Церковная история Флери есть лучшая история, какая когда-либо написана»⁶⁵⁶.

Но не обошлось дела без врагов и порицателей церковной истории Флери. Одни, как например аббат Лянглэ (Langlet) и некто Лонгерю (Longueue), нападали на Флери, как на ученого, ибо первый считал его историю скорее сборником исторических извлечений, чем связною историей, второй недоволен был тем, что Флери был в большой зависимости от собрания соборных актов Лаббея и Аннал Барония. Тот и другой упрек не безоснователен, потому что и в самом деле история Флери не представляет собой собственно прагматической истории, она только оповещает, а не воспроизводит научно факты, так что она более знакомит с самыми фактами, чем с духом церковной истории. Это раз. Во-вторых Флери следует тому же летописному методу, как и Бароний, и большую часть своего материала черпает у Барония и у Лаббея в его собрании соборных актов, нередко его рассказ составляет извлечение из

того или другого (конечно, Флери пользовался и всем тем, что сделано и другими, кроме Барония и Лаббея).

Другие враги Флери были недовольны его теологическим и каноническим направлением и ставили ему в упрек слишком сильное его пристрастие к устройству древней церкви, его будто бы едва прикрытое неуважение к Риму, преимущественное внимание к таким известиям, которые не благоприятствуют папскому престолу и папам, слишком откровенный пересказ, даже преувеличенный, об ошибках, недостатках, пороках важнейших представителей церкви⁶⁵⁷.

Несмотря на многие нападки, каким подверглась история Флери, непререкаемые достоинства её были очевидны, и вскоре явилось желание продолжить его церковную историю. Но продолжение церковной истории Флери, предпринятое разными лицами, не приобрело себе никакого уважения в ученом мире.

При таких обстоятельствах, когда продолжатели историка Флери не находили себе одобрения, появился слух о том, что после него осталось продолжение его истории в рукописи, и это не могло не порадовать почитателей Флери. Слух этот оказался верным. Но манускрипт не был напечатан, он был приобретен покупкою в королевскую библиотеку Парижа, где и хранился до второй четверти XIX-го столетия. В 1840 году сделано новое издание церковной истории Флери, в это-то издание и вошло доселе неизданное продолжение труда Флери; оно, это предложение, состоит из четырех книг (*quatre livres*)⁶⁵⁸. В нем рассказана история церкви со времени открытия деятельности констанцкого собора (1414 года) до заключения пятого лютеранского собора (в 1517 г.) или до появления Лютера.

Само собой понятно церковная история Флери чрез опубликование этого продолжения получила законченность, ибо в теперешнем своем виде она простирается от начала христианской церкви до великого церковного разделения в XVI веке, следовательно заключает в себе полную историю древней и средневековой церкви. Но дело другого рода вопрос: какого достоинства это изданное продолжение истории Флери? Ответ на этот вопрос не может быть благоприятен. Во-первых, здесь описание истории XV века не так подробно и полно, как

подробно и полно описаны французским историком прежние части истории. Хотя пятнадцатый век очень богат замечательными явлениями и движениями, однако-же он описал сравнительно коротко: на половину и даже на две трети короче, как описан каждый из предыдущих веков. Краткость эта зависела не от того только, что Флери скупится здесь на детали, но от того, что он многое совсем пропускает, а иного едва-едва касается, напр. истории инквизиции. Притом, здесь мы встречаем лишь внешний рассказ о событиях, передачу внешних фактов, о внутренних же пружинах, движущих историей, нет и помину. Например, то, что составляет у него историю констанцского собора, есть ничто иное, как извлечения из заключительных деяний того или другого соборного заседания, и читатель остается при том впечатлении, что он как будто читает протоколы: ему даже кажется, что он читает не историю, а перелистывает бухгалтерскую книгу. Касаясь здесь известной истории Гуса Флери ни слова не говорит ни против собора, ни в пользу его, нет никакого исследования о том, прав ли был собор или нет, ни одного обвинения не выставлено против него и также ни одного из обвинений против него не устранено.

Вообще последние четыре книги истории Флери, изданные спустя более столетия после его смерти, гораздо ниже по своим достоинствам, чем предыдущие части его труда. Нужно полагать, что эти четыре книги от самого Флери не назначались для печатания: они составляли для него, должно думать, подробный конспект, который в дальнейшей переработке имел значительно видоизмениться к лучшему. Быть может, этим-то и объясняется то обстоятельство, что продолжение истории Флери не было напечатано в свое время. Люди рассудительные тогда понимали, что опубликование посмертных работ Флери не может ничего прибавить к его славе и даже может повредить ей.

II. Людовик Себастиан Тильмон

Тильмон принадлежит к числу тех церковных историков, которые покрывают себя значительной славой еще при жизни, но о которых и потомство вспоминает с истинной благодарностью. – Людовик Себастиан Тильмон (Tillemont) происходил из благородной французской фамилии; он родился в 1637 году, в Париже. Его отец, государственный чиновник, был человеком религиозным и ученым. Родовая фамилия Тильмона была Ле-Нэ, прозвище же: «Тильмон», ученый историк получил от имени, принадлежащего его дому, поместья близ Парижа; в этом поместье он прожил многие годы, оно-то и дало ему новую фамилию: Тильмон.

Когда ему было 9 или 10 лет, он был отдан своими родителями на воспитание ученым мужам, которые жили в монастыре Порт-Ройяле, в Париже.

Во главе их стоял Николь и другие лица, друзья янсенизма и сами янсенисты; им-то Тильмон обязан своим глубоким научным образованием и с ними он не прерывал связей во все время своей жизни. Но несмотря на такие близкие отношения к янсенистам, Тильмон сам не был янсенистом.

Под руководством вышеназванных лиц молодой Тильмон вскоре сделал значительные успехи в науках, особенно полюбилось ему изучение Тита Ливия, так что из этого факта его умные учителя рано заключили о призвании Тильмона быть историком и поощряли его в подобных занятиях. Он принял на себя труд прочесть колоссальную церковную историю Барония; когда он занимался этим делом, у него возродилось сильное желание самому изучить те древние первоисточники, из которых черпал сведения Бароний. Интерес и любовь к изучению источников истории с этих пор пленяют, теперь едва еще расцветающего, юношу, и этот интерес и эта любовь сделались верными спутниками всей его жизни. С этим вместе соединялось у него стремление к критике: каждый исторический предмет он хочет изучить до основания и дотоле не оставлять его, пока не исследует и не обхватит его со всех сторон. Это

дало юноше случай обращаться с тысячей вопросов к его учителям. И как ни были учены его наставники, однако же, любознательность ученика иногда ставила их в затруднение, так что Николь позднее в кружке своих приятелей говорил: я не мог без трепета встречаться с Тильмоном, я опасался, что он опять и опять обратится ко мне с сомнениями, которых я не мог разом разрешить.

Он обращается к изучению Св. Писания и отцев церкви, и будучи еще восемнадцати лет, принимает на себя задачу собрать воедино все, что можно найти здесь касательно апостолов и мужей апостольских. Это он хотел сделать с единственной целью самообразования, ибо в то время никто не был дальше его от мысли, что он когда либо выступит в качестве писателя – историка. План своего труда Тильмон представил на рассмотрение своих наставников, и это еще более утвердило их в убеждении, что Тильмон обладает необыкновенным талантом к изучению истории и умением разрешать и расплетать трудности исторической науки. Они, поэтому, посоветовали ему раздвинуть рамки его труда, и он, внимая внушению своих руководителей, взял историю первых шести веков христианства в качестве предмета, который он задумал изучить внимательно по всем источникам.

Тильмон не скоро выбрал род деятельности в жизни, он остается в нерешительности по этому вопросу, хотя ему минуло 23 года. Тогда епископ Бовесский (de Beauvais) посоветовал ему принять на себя духовное звание. Тильмону этот совет понравился, и в 1660 году он поступил в епископскую семинарию в Бовэ, где он принят был с большим уважением. Именно наставники семинарии отнеслись с таким вниманием к молодому человеку, с таким почтением к его историческим познаниям, что более любознательным семинаристам они дали наказ по возможности искать сближения с Тильмоном. Даже сами наставники, будучи учеными ветеранами, нередко обращались за историческими справками к своему воспитаннику.

Епископ Бовесский принадлежал к числу лиц, высоко ставивших достоинства Тильмона. Однажды он так выразился:

«для меня не было бы большей радости на земле, как если бы я мог надеяться увидеть в лице этого молодого человека своего наследника в епископстве». Однако же такие планы не привлекали Тильмона, и, как показывает вся его последующая жизнь, он намеренно избегал каждого иерархического места. – По окончании курса в семинарии, на что потребовалось три-четыре года, Тильмон оставил семинарию, не приняв еще посвящения в церковный сан, и поселился в доме каноника Германа, учителя Бовесской семинарии. Он сдружился с Германом и прожил у него от 5 до 6 лет, проводя время в науке и благочестивых упражнениях. Потом он возвращается в Париж, тогда ему было уже 32 года. Здесь в Париже он пробыл около двух лет. Но желание возможно большего уединения увлекло его из Парижа в деревню, недалеко впрочем от столицы. Здесь по совету одного из своих учителей Порт-Ройяля он принял в 1676 году сан священника. Затем мы опять встречаем Тильмона в Париже, но недолго. Друзья его в Порт-Ройяле за приверженность к янсенизму были изгнаны из Парижа; покидает Париж и Тильмон, в 1679 году. Он перебирается в свое родовое поместье, расстоянием на милю от Парижа, известное с именем: Тильмон, и здесь остается до последнего года своей жизни (в 1698 году).

Прежде чем перейти к указанию обстоятельств, при которых изданы были главнейшие труды Тильмона и определить их характер, позволим себе привести несколько характеристических черт, которые должны в полной ясности осветить привлекательный нравственный образ этого замечательного историка. Здесь мы найдем ключ к пониманию того, каким образом он успел сделать так много для науки, как он сделал, и вообще найдем, что это был человек необыкновенный по своей нравственной строгости. – Несомненно, Тильмон имел громадную склонность к литературным трудам, чисто железное прилежание. Но это само по себе похвальное качество возбуждало укоры совести в душе Тильмона. Как грех он оплакивал то, что, принимаясь за молитву, он только с трудом мог отгонять от себя научные размышления. Жил он в своем сельском уединении, вдали от

всех забот житейских, не желая принимать на себя обязанностей приходского пастыря, хотя ему могли-бы назначить приход и очень богатый, и очень легкий. Он жил с евангельской простотой на небольшую пенсию, не имея больше никакого другого имущества. Как самое незначительное сельское духовное лицо, он путешествовал пешком, с посохом в руке, и был чрезвычайно прост в одежде, домашней утвари, пище и питье.

Его жизнь была строго урегулирована, расположена была по начертанным наперед правилам. Строго определенную норму он считал делом необходимым для человеческой природы при её непостоянстве и рассеянности. Ежедневно вставал он в один и тот же час, именно в четыре с половиной, а в посты ровно в четыре часа. Время от утра до полудня, а в посты до шести часов вечера делил между трудом и молитвою. После обеда он давал себе два часа отдыха. Обыкновенно эти часы он проводил в прогулке. Потом снова уединялся до 7 часов вечера, когда он ужинал. В 9^{1/2} часов он отходил ко сну.

Обращаемся к главнейшим ученым трудам Тильмона. Когда Тильмон далеко уже продвинулся в своем изучении исторического материала и большую часть собранного из источников привел в систему, его друзья уговорили его издать в свет первый том его церковной истории. Но этот том, по несчастью, попал в руки очень странного цензора, который придирался к мелочам и не хотел его пропускать в печать. Тильмон же не соглашался ни на какие изменения и предпочел взять свою рукопись назад. Это побудило его изменить самый план сочинения и распорядок материй в нем. Тильмон теперь разделил целое на две главные части, из которых первая заключала в себе элемент политический и гражданский, а другая специфически-церковный и ускорил печатание первой части, потому что она не нуждалась ни в каком: *imprimatur* («печать позволяется») со стороны теологического цензора. Таким образом в 1690 году явился первый том (*in 4 – to*) истории Тильмона, который доведен был до времен императора Веспасиана, под таким заглавием: «История императоров и других принцев, царствовавших в продолжение первых шести

веков церкви, гонений против христиан; писателей светских и лиц, знаменитых в свое время (история), – подтвержденная цитатами из оригинальных авторов; с замечаниями, служащими к разрешению главнейших затруднений» (*Histoire des empereurs et autres princes, qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise...*) Сочинение господина Д. Т. (т.е. Де-Тильмона). Париж, 1690.

Как видим, Тильмон выдал это сочинение анонимно, что, конечно, следует приписать его скромности. Тем не менее истинное имя автора вскоре всем стало известно, труд отовсюду заслужил похвалы. В следующем 1691 г. появился второй том, а потом – третий, четвертый, пятый же и шестой тома изданы были уже по смерти историка; во всех этих томах история императоров доведена была до Анастасия, который управлял византийскою империей в начале VI века.

«Еще в первый раз появилась на языке французском истинно критическая история, почерпнутая из источников, состоящая из рассказов первоначальной свежести, чуждая посторонних прикрас», говорит биограф Тильмона.

Уже первые тома этого труда возбудили всеобщее желание видеть в печати собственно церковную историю Тильмона. Это желание со всех сторон начало громко высказываться, и в особенности канцлер Бушера, производит в этом отношении давление на Тильмона, и назначил для Тильмона другого богословского цензора. Таким образом труд мог явиться без всяких препятствий со стороны цензуры, и вот после издания третьего тома «истории императоров», в 1693 году, появляется в свет первый том собственно церковной истории Тильмона, под таким заглавием: «Мемуары, относящиеся к церковной истории первых шести веков, подтвержденные цитатами из первоначальных авторов: с хронологией и примечаниями (*Memoires pour servir á l'Histoire ecclesiastique des six premiers siecles...*), Париж, 1693 г., но опять без имени сочинителя. Этот том обнимает времена Иисуса Христа и 12 апостолов. Вторым том явился в следующем 1694 году, заключая в себе историю прочих учеников Иисуса и мужей апостольских, а также историю церкви до 177 г. вместе с длинным посланием к ораторианцу

патеру Лами о тайной вечери Господа Иисуса и о двух посольствах Иоанна Крестителя к Иисусу. Затем, в 1695 г. появился третий том, в 1696 году четвертый том, из них первый заключал историю церкви от 177 г. по 253 г., а последний посвящен св. Киприану карфагенскому и рассказу о событиях второй половины третьего века.

Кроме этих четырех томов «Церковной истории» Тильмона других томов при его жизни не явилось. Но в рукописях по смерти Тильмона найдены были дальнейшие 12 томов, которые и были изданы между 1698 и 1712 годами⁶⁵⁹.

Все сочинение Тильмона оканчивалось 513 годом, следовательно Тильмоном обработано не полные шесть столетий. Материал для остальных 87 лет, хотя и собирал он, но болезнь и смерть воспрепятствовали ему привести в порядок собранное.

«Сочинение, – говорит его биограф, – заслужило многочисленные похвалы; это самый большой и самый ученый труд, какой только существует касательно первых пяти веков церкви; и мы не знаем другого труда, который, исследуя ту же столь важную эпоху церкви, отличался бы такою же широтою, глубиною и точностью»⁶⁶⁰.

Достоинства собственно церковно-исторической части труда Тильмона ясно открываются уже из самого метода, по какому работал этот историк. Относительно данного исторического пункта он старательно собирал свидетельства древних источников и позднейших писателей и так искусно группировал их, что эта мозаика всегда дает возможно полный образ о том или другом предмете. У него все почерпнуто из источников, при чем источниками он пользовался во всей их полноте, весь рассказ составлен из выдержек, взятых в источниках. Самые точные цитаты помещены на полях сочинения, из этих цитат видишь откуда заимствован историком каждый отрывок; а каждое слово, какое вносит в текст историк от себя, в отличие от того, что взято из источников, помещено в скобках! *«Если ты хочешь знать, что говорят источники о том или другом историческом пункте, ступай к Тильмону и ты найдешь у него эти свидетельства, собранными воедино, но только они у него*

во французском переводе, а не на языке подлинников. Если ты имеешь нужду в свидетельствах на языке первоначальном, то все-же цитаты облегчат тебе доступ к источникам», говорит известный немецкий историк-канонист, епископ Гефеле.

Каждый том церковно-исторических мемуаров Тильмона заканчивается отделом примечаний; нужно сказать, что это слишком скромное название для таких ученых, таких интересных и остроумных диссертаций касательно отдельных пунктов, какими в самом деле являются его примечания: в них подробно исследуются такие стороны предметов, каких в самых мемуарах автор касается кратко. Здесь Тильмон по необходимости отступает от своей манеры писать, которая так напоминает мозаику, и позволяет себе говорить, сколько ему угодно. Здесь-то яснее всего и выражается, что Тильмон не создан быть простым компилятором; в этих примечаниях обнаруживается, что он в высшей степени владел теми свойствами, которые украшают критического историка.

Также и его стиль вполне исторический, – ясный, точный, простой и удобопонятный. Если за что его можно упрекать здесь, то разве за то, что стиль его течет слишком однообразно – спокойно и никогда не приобретает высшего парения. Стиль Тильмона есть отображение самого автора, всегда спокойного, скромного.

Церковно-исторические «мемуары» Тильмона есть церковная история в биографиях или правильнее в монографиях. Тильмон описывает то знаменитых отцов церкви, то известных ересиархов, но, описывая самым внимательным образом их жизнь, он в тоже время изображает историю того времени, в какое жили эти лица. Таким образом, труд его представляет собою собрание талантливых монографий. Этот метод историографии некоторым не нравился, и в этом смысле делаемы были упреки Тильмону еще при его жизни: ему советовали, чтобы он столь богатые материалы расположил в форме летописи. К счастью, Тильмон не решился принести такой большой жертвы грубому эмпиризму своего времени, и нельзя не поблагодарить его за то, что он заключил свои уши для восприятия подобных внушений.

Мемуары Тильмона с самого начала приобрели себе большую славу, и еще первое издание не дошло до половины в печати, как понадобилось новое, второе издание, которое затем и появилось, на этот раз с полным именем автора.

Автор статьи о Тильмоне в *Biographie universelle*, которого мы цитировали выше с именем биографа Тильмонова, пишет об этом историке: «очень немного мужей, память о которых была бы столь безупречною, которых благочестие было бы столь искренним, намерения столь справедливы, знания же столь реальны. Его слог не блесит, но сухость, какую находят у него, в сущности есть строгая точность, предпочтительная пустым украшениям». Другой автор статьи о Тильмоне в известной Энциклопедии Герцога, отдавая должное научным заслугам его, замечает: «католическая историография во Франции и теперь еще могла бы многому поучиться у него, если бы только существовало у ней добросовестное стремление отыскивать истину и исследовать документы без предрассудка»⁶⁶¹.

III. Церковный историк А. В. Горский

Имя покойного Александра Васильевича Горского, ректора Московской духовной академии, тридцать лет бывшего преподавателем церковной истории в той же академии, обладавшего обширной церковно-исторической эрудицией, слишком хорошо известно всякому, хотя немного знакомому с богословской литературой, последнего времени, чтобы нужно было входить в объяснения с читателем, почему эта знаменитая личность может и должна быть предметом научного изучения.

О Горском, его трудах, его научном образе воззрений, его заслугах в области богословских наук, его значении в истории духовного просвещения, написано немного. Гораздо меньше, чем сколько можно было ожидать этого, принимая во внимание, что Горский был труженик науки и труженик высоко даровитый.

С своей стороны мы не имеем никаких широких притязаний, в роде например изображения Горского, как ученого со всех сторон. Подобный труд не может быть предметом небольшого этюда. Мы намерены сообщить несколько сведений о Горском, как профессоре церковной истории⁶⁶², на основании его собственных рукописных лекций, с которыми мы имели случай ознакомиться при разборе бумаг, оставшихся после Горского в наследство Московской духовной академии. К сожалению, для характеристики Горского мы располагаем только, так сказать, мертвым материалом: его записками по церковной истории, но мы не были слушателями его изустных чтений по указанному предмету и потому лишены возможности сказать что либо на основании живых впечатлений от его чтений.

Нужно помнить еще, что Горский не до конца своей жизни оставался профессором любимой им науки, церковной истории: лет за двенадцать до своей смерти († 1875 г.), с назначением в ректора академии, он должен был расстаться с нею и посвятить свои силы новому предмету — догматическому богословию. Поэтому его лекции не имеют в виду той церковно-исторической литературы, которая появилась в последние 10–12 лет его жизни. Многие в чтениях Горского по церковной истории дошло

до нас в виде неполном, отрывочном, что зависело, кроме других случайных причин, еще и оттого, что не малая доля их вошла в его новые чтения по догматике, в качестве истории догматов, ассимилировано его новой наукой – догматическим богословием и перестало быть главой или отделом его прежних чтений по истории. После этого даже человеку, нарочито принявшему на себя труд изучить его систему, едва ли удалось бы воссоздать ее в полной целости.

Обыкновенно, когда речь идет о каком-нибудь западном церковном историке, его достоинства и заслуги оценивают сравнительно. Берется обыкновенно во внимание, что сделано в науке до времени известного историка и что нового важного сделал для науки последний. Такой метод, возможный в отношении к западным церковным историкам, не возможен в отношении к Горскому. Мы совсем не знаем: кого назвать предшественниками Горского? Разве Иннокентия Пензенского? Но он был не церковный историк, а лишь составитель учебника, – но не больше. Других же историков на Руси, которые сделали что либо важное для науки общей (древней) церковной истории мы вовсе не знаем. О Горском можно говорить только само по себе, не сравнивая его ни с кем. Так мы и думаем поступить.

Мы намерены сделать следующее: во-первых, на основании нескольких, сохранившихся до нас и просмотренных нами, вступительных его лекций, указать его общие взгляды на науку, его научные принципы; во-вторых, на основании его конспектов и самой системы его чтений, ознакомить с характеристическими свойствами его академического преподавания церковной истории, его главными научными приемами; в-третьих, наконец, к предыдущему присоединим наши личные заключения и соображения о Горском, как профессоре церковной истории. Первые два отдела составим по преимуществу на основании подлинных слов Горского, комментируя их, где это будет нужно.

Вступительные лекции по какому бы то ни было предмету знакомят слушателей с *ria desideria* профессора, с его идеалами, стремлениями, надеждами, желаниями. Таковы вступительные лекции и Горского. Какие же идеалы

предносились пред взорами его, какими стремлениями он был одушевлен, какими надеждами и желаниями исполнялся и руководился?

Горский был убежден, что церковная история, как наука, подлежит общим законам вообще исторической истины. Истина у церковного историка не есть какая-нибудь условная, которая, будучи рассматриваема с какой-нибудь иной точки зрения, оказывалась бы вещью сомнительною. Истина церковно-историческая есть истина безотносительная. Это потому, что церковный историк добывает ее, руководясь теми же способами, какими приобретается всякая историческая истина. Горский заявлял пред своими слушателями: «нет нужды говорить, что церковная история подлежит общим законам всякого исторического произведения, что она, напр., должна пользоваться источниками только достоверными»... Церковную историю Горский понимал не как сборник фактов, мертвых и сухих, но как науку, указывающую идею церковно-исторической жизни, смотрел на факты, как на внешние показатели внутренних отношений и явлений. Горский говорил, что церковная история не должна «собирать только факты, но проникать во внутреннюю между ними связь, извлекать идеи факта из самого факта». Такова должна быть, по сознанию нашего историка, церковная история вообще, таковой же она должна быть и тогда, она обзирает частные группы явлений однородного содержания. Вот слова Горского: «в каждом отделении, содержащем в себе часть церковной жизни в известную эпоху, все данные должны быть раскрываемы во внутренней их связи между собой, так, чтобы целое по возможности представляло из себя одно живое органическое развитие начал, внутри обозреваемой части жизни церковной находившихся, а не простое собрание фактов, никакой другой связи между собой не имеющих, кроме однообразности». В этих словах высказывается пред нами Горский, как глубокий историк, понимающий историю серьезным образом. История церковная должна знакомить не с фактами церковно-историческими, а жизнью церковно-исторической. Зачем приводить факт, если он

стоит одиноко, ничего не объясняет в общем течении жизни, если его можно рассказать, но нельзя им ничего объяснить?

Как историк церкви, Горский отличался самым возвышенным взглядом на свой предмет, взирал на него с религиозным одушевлением. В одной из своих вступительных лекций, сравнивая историю мысли человеческой, поскольку она проявляется в философии, и историю культуры человеческой, направляющейся к всестороннему облагораживанию людей и, находя, что и в этих областях, если мы отвлечемся от частных проявлений зла и начал, не ведущих к цели усовершенствования человечества, нельзя не видеть обнаружения «идеи существа Бесконечного», – Горский однако же заявляет, что наиполнейшее обнаружение эта идея получает лишь в церковной истории, поскольку «церковная история представляет Бога в самом ближайшем отношении к человечеству». Кратко и характеристично Горский выражает сущность идеи истории по сравнению с историей мысли и культуры человеческой в таких словах: «здесь (т.е. в последних областях) идея существа Бесконечного является гостьей, на время, там (в первой области) её дом».

В частности главные стороны церковно-исторической жизни Горский рассматривает как обнаружение христианской жизни под непосредственным действием св. Троицы; в одной группе фактов он находит обнаружение действия Бога Отца, в другой – Бога Сына, в третьей – Духа Святого. И с такой точки зрения он рассматривает всю церковную историю. В распространении христианства, твердости мучеников во время гонений, апологетической деятельности церкви, направленной ко вразумлению язычества, не хотевшего признать величия христианства, Горский примечал влияние Первого лица св. Троицы, Бога Отца. В одной из его вступительных лекций мы читаем: «мы должны видеть, как Бог призывал в недра Своей церкви один народ за другим, как охотно или не без сопротивления люди последуют сему влечению. И если, по слову Спасителя, никто же придет к Нему, аще не Отец привлечет его, то здесь мы должны видеть преимущественное действие Бога Отца, Который хочет всем человеком спастись и

в познании истины приити. Он, произведши всех человеков от единыя крови, расселил народы по всему лицу земли, определив жительству каждого из них времена и пределы, дабы они искали Бога⁶⁶³, и когда по плану общего мироправления наступает чреда того или другого народа войти в состав обновленного человечества, тогда общими путями своего Промысла или чрез известных сильных деятелей прикрепляет дикую маслину к корню плодовой. Так это было при самом первом явлении христианства, так и в последующие времена. Новый порядок обыкновенно не вдруг заступает место прежнего, мрак не вдруг уступает место свету. Смотри по тому, как человек пристрастился к своему прежнему образу жизни, как дух его раскрылся к принятию религии истины, любви и добра, – для него это бывает труднее или легче. Часто он, как ослепленный, вооружается против того, что составляет его существенное благо. Так бывает и с целым народом. Таким образом с историей распространения церкви тесно соединена история гонений против нее, которые умиротворяются терпением мучеников, основательным защищением истины Божественной (апологеты) и особенными действиями Божественного промысления». Вступление человека в церковь и борьба его с врагами внешними, по воззрению Горского, совершается по действию силы Божественной, изливаемой на человечество от Бога Отца.

Другие группы церковно-исторических явлений, касающихся внутреннего развития и благоустройства церкви, Горский поставляет под особенное действие Второго Лица св. Троицы, Сына Божия, Христа. Сюда он относит историю церковного учения, богослужения и иерархии. Горский обращался к своим слушателям с такими мыслями: «теперь история церковная должна показать, как введенные в ограду церкви народы руководствуются в ней Главой Церкви, Сыном Божиим, Иисуса Христом, Который как великий пророк открыл миру свет истинного Богопознания, как истинный первосвященник даровал церкви средства благодатного освящения, как царь управляет чрез своих служителей всем телом церкви по законам Своей Божественной воли». Горский находит в истории церкви

продолжение троиственного служения Иисуса Христа, как пророка, первосвященника и царя. Раскрывая эту мысль, Горский говорил: «церковь в одно и тоже время и училище истины для руководствуемых и храм для их освящения и духовное царство, в котором каждому члену назначено свое место и все подчиненные одной верховной невидимой власти управляются на основании её законов видимым священноначалием». Учение церкви, её богослужение, её иерархическое управление, – вот предметы, на которые обращена промыслительная деятельность Христа Спасителя!

Область Духа Св. в истории церкви, по воззрению Горского, состоит в направлении всей жизни христианской к практическому осуществлению идеала добра и истины. «Начатое под руководством церкви чрез Иисуса Христа, обновление довершается – рассуждает Горский, – под влиянием Духа Св. и при пособии благодатных учреждений, в собственной деятельности каждого, которая бывает разнообразна, по различным отношениям настоящей временной жизни. Учение веры определяет образ мыслей частных лиц, законы благочестия определяют образ жизни, благодатные пособия, врачую немощи и укрепляя силы, образуют в различных классах общества более или менее сильных действователей, которые своим примером, своими наставлениями, своею властью благоустраивают общее направление умов, вводят или по крайней мере поддерживают различные учреждения, служащие к сохранению и распространению духа благочестия. История церкви собирает в одно целое эти разнообразные явления христианской жизни, которыми заключается на земле весь ряд предшествующих действий Божественного руководства».

Сейчас указанные свойства воззрений Горского на историю церкви могут приводить к мысли, что, рассматривая историю, как обнаружение Божественных действий, он тем самым отказывался от изучения естественных деятелей естественных причин и условий развития церковно-исторической жизни. Но эта мысль несправедлива. Горский никогда не забывал той основной истины, что история христианской жизни раскрывалась среди чисто исторических, человеческих отношений, и потому

может быть изучаема только в связи с этими отношениями. К этой истине Горский не раз обращался в своих вступительных чтениях. Лучшим доказательством этого служат его мысли о том, как следует серьезному историку изучать историю христианских догматов. История христианской догмы есть важнейшая сторона для изучения историка. Здесь центр тяжести всего развития церковной жизни. Осторожный историк здесь меньше всего может допускать влияние духа времени и исторических условий. Потому что, если допущено будет, что догма развивается таким же путем, как и всякая человеческая истина, в таком случае грозит опасность перемешать откровенную истину с естественною истиною человеческою – в представлении историческом. Горский однако же не находит ничего предосудительного в том, чтобы рассматривать историю христианского учения в связи с общим ходом умственного развития человечества; он только старается указать, какие пределы в этом случае должен не переступать историк. Горский объявлял своим слушателям: «в отделе науки о учении должно раскрывать направление и успехи христианской догматики. Одного фрагментарного собрания изречений или мест из сочинений отцов церкви о каких-либо истинах христианского учения недостаточно. И такое изображение состояния учения в каком либо периоде не было бы верно. Учение имеет свою жизнь, свои направления, движения, борьбу, успехи. Догмат, как мысль Божественная, навсегда изреченная человечеству в откровении, всегда полон сам в себе, тождествен, единичен. Но как мысль, усвояемая человеком, он принимает различные виды; его сфера то расширяется, то сокращается; то она делается светлее, то снова затмевается. Прилагаясь к различным отношениям человека, необходимо становится многосложнее; соприкасаясь с той или другой областью познаний, он и их объясняет и сам ими объясняется». При другом случае, указывая отношение догмы к многообразию человеческих интеллектуальных отношений о развитии истории церковного учения Горский говорил: «надлежит в каждом времени обращать внимание на развитие, – средства и степень развития учения веры и благочестия. На чем остановился ход

развития учения в предшествующем периоде? Кто продолжал его движение в настоящем? Как в самых движителях оно образовывалось? С кем или с чем оно встречалось и боролось? И что было следствием сего столкновения?» Предметом, заслуживающим особенного внимания при изучении истории церковного учения, Горский поставляет уяснение вопроса о «влиянии индивидуальных качеств учителей церкви на учение церкви». Как понимать эту последнюю мысль – об этом наш историк в одной своей вступительной лекции высказывается очень ясно и вполне справедливо. «Биографические сведения о учителях церкви и перечень их сочинений, при изложении истории церковного учения, нужны в таком случае и в такой мере, когда и сколько это требуется для раскрытия состояния учения, когда и сколько первыми определяется образ действия какого либо учителя церкви, а последние служат источником раскрываемых истин; вообще указанные сведения должны служить к раскрытию направления и успехов развития христианской догматики. Здесь говорится о развитии догматики, а не догматов», предостерегает профессор легкомысленного слушателя. Богоучрежденность церкви, Богооткровенность её учения таким образом, по сознанию нашего историка, не исключают естественного хода развития церкви, последнее представление не противоречит понятию о ней, как организме, одушевляемом высшими силами.

Серьезный православный церковный историк, приступая к своему делу, не может обойти весьма существенного вопроса: какие задачи налагает на него принадлежность его к церкви православной? В чем должны состоять отличия историка православного от всех других инословных историков? Как он должен относиться к богатой литературе, обязанной своим происхождением римско-католическим и протестантским богословам? Эти вопросы занимали и нашего ученого. Он впрочем не пускается в подробности по этим вопросам и решает их очень просто и коротко. Горский так резюмировал свои мысли в данном случае: «Изложение истории определяется взглядом на предмет её, который должен быть выведен из существа её. И по теории, и по опыту должно

согласиться, что изложение истории церкви наиболее определяется взглядом догматическим. Характер православного богословия – утверждать свои истины на слове Божию и подкреплять свое разумение слова Божия свидетельством церкви или предания в обширнейшем значении. Это уважение к голосу церкви или преданию есть вместе уважение к истории церкви. В этом случае мы отчасти сходимся с церковью римско-католическою, вопреки направлению протестантскому, но имеем преимущество пред римскою церковью в том, что наша церковь вернее соблюла характер древности, первобытных времен христианства, не исказила чистоты её веры, её богослужения и иерархических учреждений – произволом и властолюбием, – догматика её не обременена схоластикой. В каком же отношении поставляет нас православие к трудам церковно-историческим других вероисповеданий? Будем следовать правилу апостольскому – вся искушающе добрая держите. «Искушающей, т.е. обращаясь к первоначальным источникам». Затем Горский имел обыкновение сообщать своим слушателям о характере церковно-исторических трудов римско-католиков и протестантов, их значении в церковно-исторической науке. Православие, как выходит из слов Горского, должно служить руководителем и критерием истины, но оно не должно рождать в историке самомнения и пренебрежения к церковно-историческим трудам не православным. Православие не препятствует историку пользоваться всем лучшим, что произошло от не православных богословов.

Наш ученый глубоко любил и высоко уважал свой предмет – церковную историю. Это побуждало его делиться с своими слушателями представлениями о «важности, пользе церковно-исторических занятий»: от избытка сердца невольно говорили уста. Важность и пользу церковной истории Горский указывал: 1) в ней самой. «История церкви, говорил он, представляет с одной стороны Бога в самом ближайшем отношении к человечеству, с другой – человека в самом высочайшем из его стремлений. Насколько выше в человеке религиозное стремление всякого другого, настолько же превосходит и

история его другие». 2) Для каждого верующего. «Так как церковь от её начала доселе доставляет один великий союз, то каждый член этого союза, коль скоро имеет возможность, должен позаботиться с ним ознакомиться. Каждый – наследник духа прежних времен!» 3) Для богослова. «Для того, кто сам избирается в строители (?) тайн Христовых, история служит необходимым руководством как в науках богословских, так и в жизни». 4) Для отечественного пастыря. «В особенности изучение церковной истории полезно для отечественного богослова. Она дает видеть: а) что мы имеем и чего еще не имеем по сравнению с другими церквами, например самостоятельной учености богословской и церковно-исторической; б) как должны действовать на наше время».

Несмотря на сознание высокой важности и разнообразной пользы от изучения церковной истории, Горский однако же хорошо понимал, что достижение цели – серьезное знание этой науки дело весьма трудное. Мысль о трудности изучения предмета побуждает его обращаться с различными замечаниями касательно этого предмета к своим слушателям. Он то разъясняет, в чем заключается эта трудность, отчего зависит, то объявляет, что можно и чего нельзя достигнуть в изучении науки при ревностном занятии ею в академии, то извиняется пред своими слушателями, что он может сделать для них только то, что в силах сделать... Одну из трудностей при изучении церковной истории Горский совершенно справедливо поставлял в том, что церковный историк имеет дело с элементом едва уловимым – с духом человеческим в его истории со всеми его тончайшими стремлениями. «Ей (церковной истории, как науке) нужно иметь, восклицал Горский, око серафимово, чтобы так свободно читать в глубине сердец человеческих, так бестрепетно взирать на славу Божию. Если вообще наблюдение явлений, совершающихся в глубине духа человеческого, сопряжено с великим трудом, подвергается опасности многих ошибок и заблуждений; то чего стоит столь глубокое раскрытие всех сил духа человеческого по обоим его направлениям к небу и аду, какое принадлежит перу церковной истории?» Понимая, какую широту, необъятностью отличается наука церковно-

историческая, каких трудов, сколько времени нужно на основательное ознакомление с нею, Горский не думал требовать от своих слушателей невозможного. Что существенно необходимо для изучающего церковную историю в Академии приобрести путем школы, это он указывает в следующих словах, с которыми нельзя не согласиться. «Опытный наставник может пожелать от занимающихся наукой церковно-исторической в Академии не знания её во всех подробностях, что невозможно, но чтобы: 1) учащийся знал сущность науки, 2) источники, из которых должно почерпнуть сведения, 3) метод правильный. *Ex omnibus aliquid, et in toto nihil* – не хорошо, *non multa, sed multum*. Верхом желания для наставника – если он успеет возбудить в своих учениках любовь к науке и желание самому основательно изучать ее». Это слова по истине опытного наставника, каким и был Горский. Какою задушевностью, сердечною теплотой, дружественностью отзываются слова, с какими наш ученый обращается к своим слушателям, прося извинить его, если бы они потребовали от него больше, чем сколько он в силах дать им. Перечислив различные виды затруднений, с какими должен бороться профессор церковной истории, Горский заключает свою речь словами: «моя цель иметь извинение пред вами в том случае, когда мои усилия соответствовать всем требованиям не окажутся удовлетворительными для ваших желаний; из сего, по крайней мере, вы можете видеть, что я понимал важность своей обязанности, а последующий опыт покажет, достаточно ли я имел усердия соответствовать оному». Быть может, эти слова говорил Горский, когда еще только что начинал свою профессорскую карьеру, только что начинал изучать свою науку, но это не мешает им быть справедливыми и безотносительно.

Эти замечания о Горском в их совокупности, будучи взяты из вступительных его лекций, знакомят нас с историком с очень привлекательной стороны его. Горский твердо помнил непреложные законы истории, высокорелигиозно смотрел на свой предмет, любил свой предмет и желал, чтобы полюбили его другие...

Познакомившись с *pia desideria* Горского, как профессора церковной истории, которые мы извлекли из его вступительных лекций, постараемся теперь дать понятие о самой исторической системе Горского, её научных свойствах. Что скажут об этом самые его лекции по науке и конспекты? Мы не одобряем тех характеристик касательно каких либо ученых, какие можно встречать в литературе и какие ограничиваются бездоказательными возгласами о глубокой «учености», высоте «талантов» замечательном «влиянии» данного ученого деятеля. Все подобные характеристики часто отзываются фразой и не действуют убедительно на читателя. Мы поступим иначе. Будем приводить характеристические отрывки из системы и конспектов Горского и, основываясь на них, указывать, какими достоинствами отличался наш историк.

Горский поставлял своей задачей не просто излагать научные сведения о предмете, но и старался опровергать неверные, лживые суждения касательно того или другого церковно-исторического явления или лица. Он хотел быть апологетом истины христианской и дорогих для него христианских верований и воззрений, освященных преданием. Лишь только появился первый том церковной истории известного Баура, в котором этот писатель желает подрвать уверенность в Богоучрежденность христианства, как Горский в своих чтениях с силою, одушевлением и ученостью, становится на защиту христианства и его первоначальной истории⁶⁶⁴. Далее. Между церковно-историческими личностями, едва ли можно указать другое лицо, на которое делалось так много различных нападений со стороны либеральных историков, сколько и какие делаются на равноапостольного Константина. Редко можно найти западного историка, который не старался бы очернить образ этого императора, заподозрить достоверность сказаний о нем современника Евсевия. Горский не оставался нем к крикам протестантских и не протестантских историков. На нападки их он отвечает защитой Константина. Историки с особенным постоянством стремились заподозрить известный факт – видение креста Константином. Чудо боязнь заставляла их подвергать рассказ Евсевия об этом неумолимой критике.

Горский так разбирал пред своими слушателями возражения, какие делались различными писателями по указанному поводу. «Сказание Евсевия основывается на словах самого императора, поэтому ему должно верить более, чем другим. Слов императора нельзя подозревать в лживости от того, что, рассказывая об этом происшествии, он клялся: так как 1) ход дела не показывает, чтобы целое войско видело дневное явление, а видели только те, кои были с императором, может быть штаб его, который вероятно состоял из язычников, нерасположенных подтвердить слова императора, или, что всего вероятнее, когда рассказывал об этом Евсевию Константин, при нем уже не было из тех очевидцев, они погибли в войне или и так померли. 2) Так как клятва императора относится не к одному видению дневному, но и ночному, которого свидетелем был только сам Константин и которое было нужно подтвердить более, чем простым уверением. Несомненно, что и Константин всего более занят был этим последним видением – ночным явлением ему Иисуса Христа. Следовательно, для него еще важнее было доказать действительность сего явления, чем знамения небесного». Нужно помнить, что отрицательная критика в области церковно-исторической одно из оснований отвергать видение Константина указывает в том, что этот последний в доказательство своего рассказа клялся Евсевию: если Константин клялся, то значит некому было подтвердить слов императора – рассуждают историки. Горский продолжает: «нельзя полагать и того, что Константин придумал это явление для одушевления войска своего против Максентия, римского императора. В галльских его войсках христиан могло быть весьма немного. Да и после Константин никогда не пользовался религией христианскою для своих политических целей, хотя к этому могло быть и довольно случаев. Новейшие историки рационалистического пошиба, чтобы выставить Константина человеком очень невысоких нравственных качеств, обыкновенно указывают на факт, сообщенный языческим писателем Зосимою о том, что будто Константин убил своего сына Криспа и жену свою Фавсту. Горский делает расследование этого дела и приходит к

результату, который должен ослабить и по возможности рассеивать недоумения и сомнения, возбуждаемые в уме православного человека задорной исторической критикой. Вот, что говорил он своим слушателям: «что касается до отношения Константина к сыну его Криспу и супруге его Фавсте, которых смерть приписывают ему, то ни чем еще не доказано, что Крисп не был виновен в заговоре против отца. Константин отказывал ему в звании Августа, между тем Крисп был сын оставленной Константином супруги. Отсюда могла возникнуть в Криспе ревность против его братьев, детей Фавсты, и решимость вступить в заговор против отца. Впрочем смерть сына от руки отца все таки ужасна», замечает наш историк. «Что касается до Фавсты, то Гиббон представил значительные возражения против мнения о её насильственной смерти. Она еще была жива и по смерти Константина».

Как серьезный ученый, Горский в своих чтениях подвергает старательной и всесторонней критике те церковно-исторические вопросы, которые решаются в науке неодинаково и которые поэтому требовали самостоятельного разбора. Горский занимается с своими слушателями критическим разбором важного вопроса о том, в каком году было рождение Христова. Конспекты его обстоятельно знакомят нас, как именно он производил разъяснение этого тёмного в науке вопроса. – Приступая к изложению истории гонений, Горский входит в критический разбор мнения, возникшего в глубокой древности и удерживаемого некоторыми историками и до ныне; что гонений было и могло быть в первые три века только десять. Целью Горского было опровергнуть это не историческое воззрение. Из уст своего профессора студенты слушали следующее: «мысль о десятичном числе гонений против христиан встречается еще у писателей IV века. Сульпиций Север в своей церковной истории пишет: «в священных книгах предвозвещено, что мир постигнут десять казней, когда девять исполнятся, остальная будет последняя (разумеется, гонение антихриста). Блаженный же Августин говорил (*De civit. Dei* XVIII, 52): некоторым думалось или думается, что церковь не будет более терпеть гонений, кроме тех, какие претерпела, т.е. десяти, поэтому одиннадцатое

гонение будет антихристово – последнее. – Но эта мысль не имеет твердого основания ни в св. Писании, ни в истории. Из св. Писания брали в основание ей Исх. VII-X; Апок. XVII, 1–14. Но против первого (т.е. основания на кн. Исход) еще Августин вооружался, называя объяснение истории египетских казней применительно к состоянию церкви – одною догадкой ума человеческого. В самом деле между казнями нечестивого Египта, служившими к освобождению избранного народа из рабства, и гонениями, воздвигаемыми нечестием язычества против св. Церкви, мало соответствия. Во втором случае (Апокал.) стих 12 (и десять рогов, которые ты видел, суть десять царей, которые еще не получили царства, но примут власть со зверем, как цари, на один час), прямо говорит, что десять царей, имеющие бороться с Агнцем еще не являлись; между тем по толкованию вышеупомянутых лиц в число этих десяти должны быть внесены и Нерон и Домициан, тогда как Иоанн писал свое откровение после открывшегося гонения на христиан при Домициане. – История же представляет, во первых, что многие гонения против христиан были воздвигаемы не императорами, во вторых, гонений местных и всеобщих было более десяти, а всеобщих, по указам императоров, менее десяти. – Уважение к благочестивому преданию составляет отличительную черту в ученых трудах Горского, но это уважение у него далеко было от крайностей. Если предание не выдерживало серьезной критики научной, он нисколько не сомневался отказывать ему в доверии. Так, под его критическим анализом разрешается в легенду известное сказание о семи отроках, спящих в Ефесе. В лекциях Горского встречаем по указанному вопросу очень замечательный этюд такого содержания. «История семи отроков, спящих в Ефесе, по памятникам становится известною в западной Европе через Григория турского (VI в.), который говорит, что узнал ее при помощи сирского переводчика. На сирском языке действительно известно сказание Иакова, саругского (в Месопотамии) епископа (Assem. Bibi. Orient. 1.1, p. 288), который жил во второй половине V века. Между его произведениями или беседами, писанными стихами, есть *De pueris Ephesi* (Assem., *ibid.*, 335–337), которое переведено в Act.

Sanctorum, lui. 27. Итак, древнейший нам известный источник этой истории есть сирский и притом стихотворный (без сомнения последнее выражение у Горского означает, судя по всему последующему: поэтический, легендарный). Да и самый рассказ показывает, что он составлен не на месте. Когда епископ и другие граждане нашли отроков в пещере, немедленно дали знать о том императору Феодосию (Младшему). Он тотчас и является. Как будто это возможно было при известном расстоянии Ефеса от Константинополя? Видно, что повествователь не принял этого в соображение. Странно в этом рассказе: епископ, а потом император Феодосий находят семь отроков – живыми и однако же император тотчас же объявляет свое желание выстроить на костях их церковь в городе. Те не соглашаются, просят, чтобы оставили их в покое, на той же горе, в пещере. Составитель истории направляет свою речь против еретиков, отвергавших воскресение мертвых, к числу которых по некоторым указаниям принадлежал и сам Феодосий.

Излагая свои уроки, Горский не считал делом научным склонять свою мысль в пользу того или другого решения вопроса, если два решения имели одинаковую степень вероятности. Он просто указывал: какие факты ведут к одному решению и какие к другому, как бы предоставляя окончательное суждение самому слушателю. Это черта научного беспристрастия. Подобный пример встречается в его чтениях о гонителе христиан Марке Аврелие. Он задает себе вопрос: «Марк Аврелий Антонин был- ли гонителем христиан?» И в ответ приводит факты pro и contra мнения положительного. «Утвердительный ответ основывают, говорит он: 1) на его известном суждении о твердости мучеников христианских (прос εἰς αὐτόν, XI, 3); 2) на законах его против суеверия, к которому, думают, причислял он христианство; 3) на свидетельстве Мелитона, еп. сардийского о «новых указах» (Euseb. IV, 26); 4) на помещенном в актах мученичества Симфорианова указе под именем Аврелианова, но по всей вероятности относящемся к Аврелию, именно Марку философу; 5) наконец на основании жестокого гонения в Лионе. – Но этому утвердительному ответу

противоречит: 1) скорее можно согласить с историческим характером Марка Аврелия непрямого действия против христиан, нежели открытое. 2) Такое значение имели законы о суеверии. 3) Мелитон сам сомневался, чтобы это были законы именно императора; сам просит у него защиты как у человеколюбивейшего и любомудрейшего. 4) Акты (Симфориана) представляются не совсем не поврежденными. 5) Фемистий влагает в уста императора слова, выражающие мысль, что он ни у кого не отнимал жизни. 6) Наместник, действовавший в Лионе против христиан, испрашивает решения о них императора. К чему это, если дан определенный указ против христиан? (не видно, чтобы дело шло об одних римских гражданах, о которых обыкновенно докладывалось императору)? 7) Афинагор, как полагают, писавший апологию пред гонением лионским, в апологии просит не отмены закона, но просит обратить внимание, принять участие в христианах, не позволять их губить, просит у закона защиты.

Не всегда однако же, как в сейчас приведенном случае, Горский оставляет своих слушателей без прямого решения вопроса, когда церковная история представляет такие задачи, разъяснение которых чрезвычайно затруднительно и почти невозможно, вследствие противоречивости исторических показаний, их односторонности и темноты. Выходить из затруднения при подобных обстоятельствах может только человек много знающий, много думавший по вопросу. Горский именно таким и является пред ними. Он умеет группировать *разнородное*, несходное и направлять к одному решению. Если каждое в отдельности известие недостаточно для того, чтобы уяснит факт, то все в совокупности известия приводят к желанной цели – достаточного разъяснения явления. Вопрос о начале иконоборчества, вопрос о том, почему Лев Исаврянин вдруг сделался гонителем иконопочитания, остается в науке темным; вследствие нерешительности указаний, какие дошли до нас от древности. Горский, занимаясь этим вопросом в своих лекциях, тем не менее искусно соединяет разнородные сказания, касающиеся этого вопроса и приходит к такому уяснению, какого только можно желать. Вот что говорил он

своим слушателям. «Производя начало иконоборчества из учений враждебных церкви, объясняли его: 1) то влиянием иудейским, 2) то сближением с мусульманством, 3) то единомыслием с павликианством. В пользу первого приводят: а) предсказания Льву Исаврянину о престоле, данные двумя евреями под условием истребления иконопочитания; б) волнения евреев, у которых явился какой-то Мессия; в) указ Льва Исаврянина, которым предписывалось крестить евреев, и действительно крестили многих, но те выставляли особенным препятствием к обращению – иконопочитание. В пользу второго указывают: а) на изданный в 723 г. калифом Иезидом указ, воспрещающий христианам, в его царстве чтить иконы, и б) на влияние приближенного к императору Льву человека Βήσπρ (визирь?), который, попав в плен, сделался магометанином, а освободившись из плена, снова обратился в христианство. В пользу третьего – благосклонное обращение императора с павликианами, которые по началам своего учения не могли чтить икон. – В человеке, не отличавшемся религиозным расположением, – как был Лев Исаврянин, основатель новой династии, выходец из низшего класса, отличавшийся только военными дарованиями, – всего естественнее искать политических побуждений. Мусульманство стало грозно. Константинополь целый год был в осаде от сарацин (718 г.). Магометанство, возникши из стремления антиидолопоклоннического смешивало иконопочитание с идолопоклонством и видело в христианах идолопоклонников, а потому с особенною ревностью устремлялось против христиан, к покорению и обращению их. Истребление иконопочитания благовидно устраняло повод к этим завоеваниям, – и в тоже время благоприятствовало намерению обратить иудеев и привлечь к себе сильную партию павликиан».

Горский вообще любил простое, но строго-научное изучение предмета, чуждое гипотез, умствований, проведения каких либо идей. Но это не исключало стремления входить по местам, где это особенно нужно, в разъяснение причин, управляющих явлениями историческими. В таких случаях он является пред нами в качестве историка – прагматика. Так он непросто изучает

факты, относящиеся к истории папства с IV по XI век, но входит в глубокомысленное раскрытие причин, отчего папство этого времени сильно возвысилось. Конспекты Горского⁶⁶⁵ вкратце дают понимать, что по его изысканию явление это зависело от многих выдающихся причин⁶⁶⁶.

Церковная история, как известно, представляет чрезвычайное богатство материалов для профессорских чтений с кафедры. Достоинство чтений по этому предмету зависит не от широты и подробности изложений той или другой стороны этой науки. Широко и всесторонне можно читать по церковной истории по какому угодно вопросу. Искусство чтений должно выражаться преимущественно в том, чтобы из многого избрать немного, но характеристическое и существенное. Если будем рассматривать чтения Горского с этой стороны, мы должны будем отдать полную хвалу ему, как профессору своего предмета. Он умел останавливать внимание своих слушателей на самом единственном и главном, не подавляя мысли и памяти деталями, специальным и мелочным изложением науки. Об этом наглядно свидетельствуют его конспекты. Представим примера два. При изучении знаменитой школы Александрийской он разъяснял следующие вопросы: «о начале, первоначальном назначении, средствах и учителях этого училища. Цель, какую впоследствии эта школа поставила себе в отношении к развитию церковного учения. Климент александрийский, его *γνώσις*, чистый христианский. Чем различались его *γνώσις* и *πίστις* от гностических? Место, какое занимает в его «ведении» философское образование. Смещение точки зрения христианской с философско-неоплатонической в воззрении на ведение и веру; причины этого смещения и вредные следствия. Ориген, которому александрийское училище обязано особенностями своего направления, – его учение о «вере» и «ведении» и соответственном вере – христианстве плотском; ведению – христианстве духовном; о Христе, как искупителе для первой степени христиан и как Слове и премудрости – для высшей второй. Главная задача его герменевтики; умозрительное направление всего его богословия: следствия всего этого в отношении к истинному значению Писания». Такое

же сосредоточение внимания на главном и наиболее целесообразном в чтениях встречаем, напр., в изложении Горского отношений церкви и государства в IV-VI веках. Масса материалов, относящихся сюда, не отвлекает зоркого взора наставника от сущности дела. Конспект дает судить, о чем говорил Горский, изучая с своими слушателями вопрос об отношении церкви и государства. «О перемене в этих отношениях, со времени Константина Великого. Император – ἐπίσκοπος τῶν ἐξω τῆς ἐκκλησίας. Независимость догматических определений на соборах от верховной власти. Что значит присутствие императора на соборах? Присутствие его представителей? Утверждение императором соборных определений? Какое значение они имели в гражданском законодательстве? Всегда ли однако же на деле соблюдалась неприкосновенность догматических определений со стороны верховной власти? Влияние верховной власти на законодательство церковное в отношении к внешней жизни церкви? Кодекс Феодосиев и Юстинианов. Ограждение нерушимости правил церковных со стороны светской власти. Меры к ограничению её вмешательства в дела церковные» и пр.

С какою тщательностью и трудолюбием собирал Горский из новейшей церковно-исторической литературы сведения, полезные для его дела, об этом свидетельствует интересная статистическая выписка о числе христиан в Римской империи в начале царствования Константина Великого. Здесь читаем: «Stäudlin (Geschichte d. Chr. Kirche, p. 41) полагает число христиан в это время возросшим до половины народонаселения всей империи. Маттер (Hist. de l'Eglise, t. 1, p. 120) полагает, что только пятую часть населения можно считать христианскою. Гиббон (De cadence de l'Empire Rom. c. 15 ad. fin.) считает не более двадцатой. Шатель (Histoire de la destruction du paganisme, p. 36) определяет иначе: пятнадцатая доля на западе и 10-я на востоке; – отсюда средний процент в целой империи 12 доля, как предложил Ла-Басти (Acad. d. inscript t. 12, p. 77). Не видно, чтоб Горский подобные показания сообщал на лекциях, но они во всяком случае служили базисом для этих последних.

Язык чтений Горского был *спокойный*, краткий, чуждый всяких украшений и искусственности. Но это не мешало его чтениям приобретать иногда характер одушевления, как бы поэтичности. Это бывало, когда предмет видимо воодушевлял профессора. Его лекции о восточном монашестве начинались, напр., таким образом: «идея жизни, постоянно стремящейся к полному умерщвлению в себе всех самолюбивых склонностей и постоянно преданной Божественному, всегда была равно восхитительна для умов высоких и для простого суждения обыкновенных людей. Для тех и других понятно, что настоящая наша жизнь не та, которая предназначена нам в начале, и не та, которая должна быть уделом избранных впоследствии, что её нужды весьма часто мелки, удовольствия все способны сделаться для человека ядовитыми; что поэтому сокращать число своих земных нужд, следовать как можно ближе одному главному и коренному закону духовной природы, искать себе удовольствия только в Боге – будет значит приближаться к той потерянной и всегда вожделенной жизни, какую предназначил нам Бог. Становясь на эту степень, человек занимает то место, где следовало и следует ему стоять по вечному плану творения. Эта идея христианской жизни составляет основание монашества». С таким же воодушевлением и восторгом Горский читал своим слушателям и о первом вселенском соборе.

Мы окончили предпринятую нами характеристику Горского на основании его лекций. Быть может, наш очерк покажется почитателям его не полным, недостаточно выражающим высокие качества покойного. В извинение наше мы должны сказать, что всесторонняя характеристика Горского возможна на основании всех его научных трудов, которых так много отпечатано еще при его жизни, но такой задачи мы не могли на себя взять. Нашей целью было дать хотя некоторое понятие о Горском, как профессоре церковной истории.

В начале профессорской деятельности, на Горском лежала обязанность излагать с кафедры всю церковную историю, начиная с библейских времен до нашего времени, – и греческую, и западную, и русскую. С течением времени, на его глазах и быть может не без его содействия, из его обширной

науки выделились различные отделы её в виде самостоятельных научных предметов, которые стали излагать для слушателей отдельные преподаватели. Из общей сферы церковно-исторической науки выделились во время преподавания Горского в качестве самостоятельных наук – библейская история, русская церковная история, новейшая западно-церковная история. Горский в последние годы своей профессорской деятельности, в качестве наставника церковной истории, преподавал одну древнюю церковную историю, из которой мы и представляли отрывки для характеристики его, как такой научной дисциплины, над которой он больше всего трудился. Вследствие того, что Горский преподавал сначала церковную историю во всем её объеме, от него сохранились для нас его записки по всем отраслям церковной истории. Горский, сколько можно судить по его лекциям, читал решительно обо всем своим слушателям: и по библейской истории ветхозаветной, и по евангельской и апостольской истории, и историю церковную до разделения церкви, и историю западной церкви в период схоластики (и даже очень обстоятельно), и эпоху реформационную до окончательного образования первоначальных протестантских обществ (самую новую историю западных церквей Горский по-видимому не излагал на лекциях, по крайней мере нам не встречалось хотя даже отрывков в его бумагах по этому предмету), и греческую церковную историю до самых последних времен, и русскую церковную историю. Горский был профессор добросовестный и внимательный; он желал ознакомить своих слушателей со всем объемом церковно-исторической науки. Можно представить себе, каких невероятных усилий это стоило, если взять во внимание обширность литературы, и если в настоящее время в академии даже четыре профессора по предмету церковной истории не успевают излагать свой предмет сполна перед слушателями? «Тем не менее Горский с успехом разрабатывал свой предмет; в этом ему помогало основательное знание языков новых и древних и изумительная память. К сожалению, такая раздробленность труда не позволяла нашему ученому сосредоточиться на какой-нибудь единой области церковно-

исторической и изучить ее до последних основ. Чтения его не представляют собой научных работ, которые могли бы послужить по опубликовании дальнейшему прогрессу науки, они представляют собой лишь лекции. Это уроки, в которых в сжатом виде передаются главные научные результаты, впрочем, добытые большею частью его самостоятельным трудом. В особенности жаль, что Горский должен был переменить свой прежний предмет на другой с возведением его в должность ректора. К этому времени Горский оставался преподавателем лишь одной древней церковной истории: и нет сомнения, в последние 10–12 лет жизни он довел бы свои чтения по этому предмету до полного совершенства, если бы его не перевели на другой предмет, во имя какой-то странной (теперь уже брошенной) традиции, что ректор непременно должен быть преподавателем догматики!

Горский, как историк, принадлежал к направлению так называемому объективному. Объективисты историки отличаются обыкновенно самым строгим изучением фактов, тщательным изучением источников, но в изложении, группировании фактов, они избегают указания и раскрытия законов истории, по которым движется жизнь человеческая. Это дело историков субъективистов-прагматиков, задача которых первым представляется слишком поспешною, самонадеянною и фантастическою. Нужно знать факт, как он есть, отличать факт достоверный от недостоверного, – говорят объективисты; этого мало замечают прагматики: нужно указать, какое значение имеет он в ряду других фактов исторических, нужно судить на основании факта о движении истории, иначе не зачем и изучать истории. Горский, говорим, был объективистом-историком. Он постоянно был занят и в своих лекциях и в своих печатных церковно-исторических трудах фактической истиною, тщательным изучением фактов; но что касается до обобщения фактов в смысле исторического прагматизма, до изучения истории в смысле развития церковно-исторической жизни, то таких задач Горский не поставлял себе. Нельзя, конечно, думать, чтобы у Горского не доставало таланта для такого рода научной постановки дела, нельзя утверждать, чтобы он не

симпатизировал подобным приемам (напр. в его вступительных лекциях встречаются, как мы знаем, мысли, благоприятствующие этому направлению), нужно думать, что Горский считал такие работы еще преждевременными на Руси. В самом деле, прагматическая обработка церковной истории возможна только тогда, когда солидно обработаны частные отделы науки, когда уже изучен материал, служащий к цели, когда наука может похвалиться многосторонностью своих сведений. Всего этого конечно, не было и нет на Руси. Русская церковно-историческая наука только что начинает свое дело. Рассмотрение церковной истории с точки зрения прагматической вещь тем более трудная, что православный историк должен выработать свои принципы, независимые от западных образцов, и с точки зрения этих уже обрабатывать предмет. Западные образцы для нас непригодны, потому что точка зрения их условная. Писатели эти отправляются от протестантизма или папства, как высшего проявления исторического христианства, и в папстве и в протестантизме ищут тех высших форм церковно-исторической жизни, к которым сводится все предыдущее развитие христианской жизни. Православный историк может только православие поставить как исходную и совершеннейшую точку зрения на историческое развитие всех сторон церкви. Но это есть не более как *pium desiderium*, которое неизвестно когда придет к осуществлению в исторической русской науке. Нужно еще помнить, да и много ли историков прагматиков на самом, богатом в научном отношении, Западе? Горский своею научною деятельностью отвечал насущным потребностям времени. Он не брал на себя широких задач, потому что сначала нужно было утвердить основы для науки, нужно было наперед разобраться в научных материалах. Наука церковно-историческая должна пройти свою историю».

Нам нередко приходилось и приходится слышать, что Горский читал лекции по Неандеру. Мы не разделяем этого мнения, основываясь в этом случае на довольно внимательном просмотре его чтений (начиная с послеапостольского века). Горский тщательно изучил Неандера, уважал этого историка, любил его. Это несомненно. Неандер историк необыкновенный,

это высокий талант. Не уважать его, не ценить его – нельзя. И доселе Неандер остается драгоценным сокровищем для каждого богослова. Едва-ли можно себе представить, какое обаяние производил курс Неандера, когда он начал по частям являться в свет, с какою одушевленностью, восторгом должен был любитель богословской науки читать и перечитывать новенькие, свеженькие томики церковной истории Неандера? Изучать его без сомнения было просто наслаждением. Удивительно ли, если Горский, тогда молодой, восприимчивый, весь отданный научным интересам, с жадностью поглощал богатство научных знаний, какое давал Неандер, удивительно ли, если новые мысли, плодотворные открытия, научные истины, новые сведения этого историка, невольно отпечатлевались на его учебных работах, отзывались в его чтениях. Да, Неандер отпечатлевался на чтениях Горского, но не больше того. Сказать, что Горский читал по Неандеру, значит сказать слишком много. Горский никогда и ничем не пользовался в своих лекциях, без критического отношения к своему источнику. Неандер у Горского всегда является в преображенном виде. И это зависело не от того только, что Горский был человеком православным, а Неандер протестантом. Нет, Горский сам много знал, много читал, прекрасно знал святоотеческую литературу. Все это условливалось то, что Горский часто выбирает свои собственные пути в раскрытии и разъяснении вопросов независимо от Неандера. Горский прекрасно знал святоотеческую литературу, в этом можно находить замечательную черту сходства его с Неандером, ибо последний, вследствие глубокого изучения патристических писаний, у протестантов слыл «младшим из отцов церкви». В сохранившихся до нас лекциях Горского по истории историографии церковной встречаем самый лестный отзыв об этом первостепенном деятеле в церковно-исторической литературе, хотя в то же время наш историк знал и недостатки Неандеровой истории.

Обыкновенно, когда речь идет о каком-нибудь западном церковном историке, открывающем собою эпоху в науке, указывается школа, им основанная, перечисляются лица,

проникнутые воззрениями талантливого ученого, составлявшие собою его школу. Можно ли говорить о школе Горского? Были ли у него ученики, которые бы следовали своему учителю в научных приемах, взглядах, понимании Церковной истории? Об этом лучше пусть скажет последующая русская богословская литература, когда нужно будет произнести суд над XIX веком русской жизни, когда настоящее будет прошедшим. Для нас достаточно будет указать на следующий факт: все авторы церковно-исторических сочинений, помещенных в «прибавлениях к Твор. св. отцев» писали и раскрывали церковно-исторические вопросы совершенно в духе Горского. Известно, что Горский во все время существования журнала: «Творения Отцев с прибавлениями» при М. Д. Академии принимал самое живое участие в редакции церковно-исторических статей этого журнала. Он был во главе кружка ученых, которые высоко ценили руководство и указания Горского. Быть может, ни один церковно-исторический труд, назначенный для академического журнала не предназначался без его ведома. Можно сказать, поэтому, все авторы церковно-исторических статей названного журнала составляют школу Горского. Эта школа процветала не менее 30 лет, до времени первого закрытия журнала (в 1864 г.). Что сделано ею, это оценит история...

Сочинения заслуженного профессора московского университета А.П. Лебедева:

Т. I. Церковная историография в главных её представителях с IV века по XX. Спб. 1903 г., ц. 3 р. *Комит. при Св. Синоде рекомендована к приобретению в фонд. и учения, дух. сем.* (Церк. Вед. 1899 г., № 49)

Т. II. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. Изд. 2-е. М., 1897 г., ц. 2 р. Учеб. Ком. при Свят. Синоде одобрена для фундаментальных и ученических библиотек духовных семинарий и для ученических библиотек средних учебных заведений Мин. Нар. Просв.

Т. III. История вселенских соборов» часть I: Вселенские соборы IV и V веков. Изд. 2-е. Сергиев-Посад, 1896 г., ц. 2 р.

Т. IV. Тоже. Часть II: Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков. Изд. 2-е. М., 1897 г., ц. 2 р. Учебн. Комит. при Свят. Синоде одобрена для фундаментальных и ученических библиотек духовных семинарий и для ученических библиотек среди, учебн. завед. Мин. Нар. Пр.

Т. V. История разделения церквей в IX, X и XI веках (с подробным указателем русск. литературы, относящейся к этому предмету – с 1841 года по 1900). М., 1900 г., ц. 2 р. 25 к.

Т. VI. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. М., 1902 г., ц. 2 р. 40 коп.

Т. VII. Исторические очерки состояния византийско-восточной церкви от конца XI-го до половины XV-го века (От начала крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г.). Издание второе пересмотренное. М., 1902 г., ц. 3 р. 20 к.

Т. VIII. Церковно-исторические повествования общедоступного содержания и изложения (из давних времен христианской Церкви). Спб. 1903 г., ц. 2 р. *Ученый Комитет при Свят. Синоде определил книгу сию одобрить для приобретения в ученические библиот. дух. семин. и епарх. жен. училищ.* (Церк. Ведом., 1901 г., № 43).

Т. IX. **История Греко-восточной Церкви** под властью Турок. От падения Константинополя (в 1453) до настоящего времени. 2 тома. Сергиев- Посад, 1896 г., ц. 4 р. 50 к.

Тоже. т. II (последний). Сергиев- Посад, 1901 г., ц. 2 р. 50 к.

В Константинопольской газете *Stamboul*, издаваемой на французском языке, в № 228, от 30 сентября 1901 года, встречаем следующий отзыв о сочинении профессора Московского университета А. П. Лебедева; История Греко-Восточной церкви под властью Турок (от падения Константинополя – в 1453 году до настоящего времени). Сергиев-Посад. Т. I. 1896 г. и т. II. 1901 г.

«Г-н А. Лебедев, профессор истории Московского университета, недавно издал второй и последний том своего сочинения, которое не знаешь, как и похвалить. В двух томах, из которых первый появился в свет в 1896 г., а второй в 1901, знаменитый (*l'éminent*) Московский профессор излагает историю Греческой церкви от конца XV-го века до 1900 г. Церковная литература с признательностью встретила два Преподанные сочинения г. Лебедева, которые не скоро устареют, – разумею: «историю Византийско-восточной церкви от IX-го до XI века» и «историю той-же церкви до падения Константинополя». Два же недавно изданные тома, с которыми мы хотим ознакомить читателей *Stamboul*, достойно заключают и заканчивают одно из прекраснейших произведений русского византизма.

Г-н Лебедев – глубокий и ученый историк, обладающий основательным знанием судеб христианской церкви от начала её до нашего времени. Его безупречная критика не держится банальных взглядов. Он проводит новые взгляды там, где другие довольствовались старыми путями. Его суждения, всегда справедливые, очень часто оригинальные, показывают, что он не принадлежит ни к какой партии. Он изучает факты, подчиняет их своему методу, анализирует их при новом освещении, и выводы, к которым он приходит, сначала поражают лишь своею оригинальностью, но, вдумавшись в них, начинаешь удивляться их правдивости.

Примечания

¹ - Stäudlin (Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. Hannov. 1827) обозревает греческих историков бегло и недостаточно серьезно; Baur (Epochen der Kirchlich. Geschichtschreibung. Tübingen. 1852) весьма мало уделяет места этим же историкам, например, о Сократе, Созомене и Феодорите излагаются сведения на двух страницах (27–28); автора статей о Греческих церковных историках в Real – Encyklopädie von Herzog – Hauck (2-е издание) ограничиваются большей частью лишь самыми необходимыми сведениями о рассматриваемых нами историках (исключение представляет статья о Сократе и Созомене, но зато она нуждается в существенных поправках), да притом же статьи эти, как написанные разными авторами, не согласованы между собой во взглядах на историков и в приёмах исследований.

² - Евсевий, История, кн. VIII, гл.7–9. Его же – О палестинских мучениках, гл. 13.

³ - Фактов в подобном роде много можно находить в сочинении Евсевия «Жизнь Константина».

⁴ - Говорим: Дорофея можно считать учителем Евсевия, но не говорим должно, потому что наш историк пишет в своей истории (VII, 32), что он знал Дорофея и слушал его, но остаётся неопределённым: знал ли Евсевий и слушал Дорофея как учителя в школе, или же лишь как проповедника Слова Божия.

⁵ - Евсевий, История, IV, 32. Иероним, письмо к Марцелле: Творения Иеронима, т.I, стр.175, Русск.пер.

⁶ - Hély Victor. Eusebe de Césarée, p.14. Paris, 1877.

⁷ - Подробнее об этом см. у Hély, p. 14–15.

⁸ - Здесь они составили сочинение в защиту Оригена от обвинений в неправославии. Pbotii, Biblotheca, cod. 118 (Mogne, Patr. Gr. ser., tom. 103, p.396). В том же роде свидетельства Иеронима и Руфина (Иероним, книга о знаменитых мужах, гл. 75. 81. Его же – Апология против Руфина, кн. I, гл.8).

⁹ - Письмо к Паммахию и Океану: том II, стр. 363, 373.
Русск.пер.

¹⁰ - Hély. p.85. О достоинствах и недостатках сочинения Эли нами дан отзыв в статье «Евсевий под пером французского писателя» (Чтен. в общ. любителей духовного просвещения, 1881, отдел II, стр.18–35).

¹¹ - Gezler. Julius Africanus und die Bysantin. Chronographie. Theil II Abtheil. I, s.22. Leipz.1885.

¹² - Ranke. Weltgeschichte. Theil IV, Abtheil. 2, s.252, 263. Leipz.1883.

¹³ - Установить с точностью год издания истории Евсевия нельзя. Так как в 10-й книге он показывает знание, что Константин был с Ликинием, и что этот последний перестал сочувствовать христианам, то ясно, что труд Евсевия закончен не ранее 323 года, после борьбы Константина с Ликинием; но так как с другой стороны Евсевий ничего не говорит о Никейском соборе, то отсюда можно заключать, что сочинение окончено ещё до этого собора (до 325 г.).

¹⁴ - Доказательства этого приведены у Stäudlin'a, s.31.

¹⁵ - Заглавие ὑπομνηματα в те времена очень было употребительно и прилагалось к сочинениям неодинакового содержания. Евхионит Симмах евангелие, скроенное им из Евангелия Матфея, называет вышеуказанным именем; в свою очередь Евсевий (Истор., I, 2 fin) некоторые свои сочинения (не исторического содержания) называет опять тем же именем.

¹⁶ - На основании сведений, идущих с Греческого востока, проф.Цан выражает мнение, что сочинение Игизиппа существовало даже в 16 веке и находилось в некоторых библиотеках Востока, вместе с тем он высказывает надежду, что может быть оно не совсем затеряно и буде открыто, подобно тому, как совершенно неожиданно найден полный список первого послания Климента к Коринфянам – (Zeitschrift für Kirchen-geschichte, 1877. 2 Heft, s.288–291) и «учение 12-ти апостолов» – добавим мы.

¹⁷ - В немецком издании, выходящем без определённых сроков, под заглавием «Texte und Untersuchungen zur

Geschichte der altchristl. Literatur. B.V, Heft 2 (Leipz. 1888), помещена многообещающая статья: De-Boor: Neue Fragmente des Papias, «Hegesippus», und Pierius in bisher unbekannten excerpten..., но статья эта в действительности не даёт ничего нового в отношении к Игизиппу.

¹⁸ - См. Nösgen. Der Kirchliche Standpunct Hegesipps: Zeitchift für Kirchengeschichte. 1887. Heft 2, s. 194.

¹⁹ - Но в Риме ли он умер – в этом Nösgen сомневается. s. 197.

²⁰ - Иероним. О знаменитых мужах, гл. 22. Baur. Epochen der Kirchlich. Geschichtsschreibung. s. 7. Nösgen. Kirchliche Standpunct Hegesipps, s. 204.

²¹ - Вот подлинные слова Евсевия: «поговорив о послании Климента к Коринфянам, он (Игизипп) продолжает: «Коринфская церковь удержала правильное учение до Прима» и т.д.» (IV, 22).

²² - Hegesippos, статья в Real-Encyklopädie von Herzog – Hauck. B.V.S. 698. Изд. 2-е.

²³ - Из Евреев сделался он христианином, говорит Евсевий (IV, 22fin.).

²⁴ - Мате. XIII, 16. Свидетельство Говара сохранил Фотий Bibliotheca, cod. 232 (Migne, torn. 103, p. 1096).

²⁵ - Nösgen, S. 218. Если же у Игизиппа для обозначения новозаветного учения упоминается лишь: «Господь» (ὁ Κύριος), то этим не исключаются апостолы, которые с евионитской точки зрения не все остались верны проповеди Христовой, – говорим: не исключаются, потому что Игизипп всегда высоко ставит апостольское предание.

²⁶ - См. параллели Римл. I, 3; и Кор. X, 18.

²⁷ - Real-Encyklopädie в прежде цитированной статье, s. 699.

²⁸ - Dannreuther. Du témoignage d'Hégesippe sur l'église chretienne, p. 11–12. Nançy. 1878. А Вихельгауз обзывает Игизиппа: magnus fabulator (в преждецитированной статье von Nösgen'a, s. 223.

²⁹ - Löning в сочинении: Die Gemeindeverfassung d. Urchristenthums (Halle, 1838) посвящает целую главу (VII)

Игизиппу, отличающуюся обстоятельностью и беспристрастием. Общий отзыв о Игизиппе на стр. 100 – 101.

³⁰ - Он разбирает и опровергает возражения касательно личности Иакова вообще (s. 102), в частности-его смерти (02–3); старается доказать, что и другие известия Игизиппа представляются достоверным (напрм., стр. 105 – 106).

³¹ - Вышеприведенный цитат из Игизиппа так близко подходит по содержанию к воззрениям самого Евсевия, что некоторые думают, что в нем мысли Игизиппа перемешаны Евсевием с собственными рефлексиями (Dannreuther, p. 23). Положим, последний вывод сомнителен, но самое сходство воззрений Евсевия и Игизиппа не служит-ли признаком влияния Игизиппа на нашего историка?

³² - Издатели и комментаторы Евсевиевой истории Валуа и Гейнихен (в примеч. к IV, 22) рекомендуют, согласно с некоторыми рукописями, заменить здесь слово: διαδοχή словом διατριβή, вследствие чего получается совсем другой смысл данного места. Но нам представляется подобная поправка неуместною. Ибо непосредственно после рассматриваемого слова упомянуть у Игизиппа папа Аникита и затем перечислен ряд епископов римских (Аникита, Сотир, Елевферий). Очевидно, слово διαδοχή – преемство здесь необходимо.

³³ - Можно проводить параллель и между взглядами Игизиппа и Евсевия на ереси. Как Игизипп (IV, 22), так и Евсевий смотрят на ереси, как на своего рода тоже правильное «преемство», но только преемство во зле, а не добре. Воззрения Евсевия на ереси будут разъяснены ниже.

³⁴ - Gelzer. Iulius Africanus und die Byzantinische Chronographie. Theil I, s. 4–5, Leipz. 1880. Но DéBoor в статье: Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius (Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Literatur von Gebhardt und Harnack. V B. Heft 2. Leipz. 1888), на основании открытых им отрывков из церковной истории Филиппа Сидета (V в.), где говорится: «Юлий Африкан из Эммауса» (Никополь), заключает (s. 169. 174–5), что Юлий был родом палестинец. Но если с

этим согласимся, то будет непонятно, почему Юлий называется: Африканом, т. е. Африканцем.

³⁵ - Gelzer. Theil I, s. 6–11. Harnack. Iulius Africanus: Herzog, Encyklopädie. B, VII, s. 296. Leipz: 1880.

³⁶ - Gelser, ibid, s. 1.

³⁷ - Gelser, ibid, s. 1. 17. Harnack, s. 297. Слич. Евсев., Историю, VI., 31.

³⁸ - Hergenröther. Antiochenische Schule, s. 9 – 10.

³⁹ - Gelzer, ibid, s. 17–18.

⁴⁰ - Epistola ad Aristidem. Migne, torn. X, p. 53. Cf. Harnack, Iulius Africanus, s. 297.

⁴¹ - Печатается между трудами Оригена, напр. у Миня в XI томе.

⁴² - Немалый отрывок находится у Евсевия (I, 7), почти в полном объеме письмо напечатано у Migne, t. X, s. 52 – 64.

⁴³ - Евсев., VI, 31. Сочинение, за исключением отрывков, не сохранилось. Несколько таких отрывков встречается в «Земледельческой энциклопедии», изданной при императоре Константине Порфирогените X-го века

⁴⁴ - Gelser. Theil I, 12. 13. 15.

⁴⁵ - Ibidem, 14 – 15.

⁴⁶ - Ibid., 12.

⁴⁷ - Ibid., 2.

⁴⁸ - Ibid., 16.

⁴⁹ - Ibid 17.

⁵⁰ - Theil I. Leipz. 1880. II Theil, I Abtheil. Leipz. 1885. Труд Гельцера о хронографии Юлия Африкана – многолетний. В настоящее время, после капитального труда этого ученого, потеряло всякое значение все, что когда-либо было написано о хронике Африкана. По сочинению Гельцера можно изучать этот труд Африкана, не заглядывая в другие книги. В науке Гельцер ценится весьма высоко.

⁵¹ - Gelzer. Theil. I, s. 280 – 2.

⁵² - Впрочем, заметка Фотия (Bibliotheca, cod., 34. Migne. Patrolog. torn. 103, p. 65) так коротка и малосодержательна, что

можно усумниться, да внимательно ли он читал сочинения Африкана.

⁵³ - Gelzer, *ibid.*, 283

⁵⁴ - *Ibid.*, 1 стр.

⁵⁵ - Gelzer, *ibid.*, 19.

⁵⁶ - Gelzer, *ibid.*, 23

⁵⁷ - *Ibid.*, 20 и др.

⁵⁸ - Быт. гл. 10, ст. 25.

⁵⁹ - Gelzer, *ibid.*, 24 – 25

⁶⁰ - Gelzer, *ibid.*, 26

⁶¹ - *Ibid.*, 35–6.

⁶² - *Ibid.*, 26.

⁶³ - Gelzer, *Ibid.*, 31, Anmerk.

⁶⁴ - Herzog. R. – Encyklop. VII, 296.

⁶⁵ - Лучшее издание хроники Евсевия принадлежит Schöne. *Eusebii chronicorum libri duo. Vol. I – II. Berol. 1866–1875.* В первом том напечатана первая часть хроники, а во втором – вторая. В первом томе читатель видит два столбца, в одном латинский перевод армянского перевода, а в другом – греческий текст, воспроизведенный искусственно на основании греческих писателей (неполный). Во втором томе - три столбца; латинский текст армянского перевода, греческий текст, воспроизведенный искусственно (неполный) и древний перевод Иеронимов.

⁶⁶ - Theil II, Abtheil. I, s. 24. 37. 42. 47. 51.

⁶⁷ - *Ibid.*, s. 88 – 94, 97.

⁶⁸ - Hély. *EusV04;be*, p. 107.

⁶⁹ - Lipsius. *Die Edessenische Abgarsage.* s. 91, 31. Braunschw. 1887. Здесь же указания на мнения Кюртона и Гарнака – s. 14.

⁷⁰ - Lipsius, s. 2.

⁷¹ - Мнение это повторяется и в предисловии к русскому изданию Церковной истории Евсевия, стр. ХП.

⁷² - Доказательства эти можно читать у архимандрита Сергия в его труде: *Полный Месяцеслов Востока*, т. I, стр. 44–

47. Изд. 1-е.

⁷³ - Contra Celsum, p. 361. Edit. De la Rue.

⁷⁴ - Этот взгляд раскрыт в специальном сочинении: Lucius'a под заглавием «Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese (Strassburg, 1880). Содержание этого сочинения в главных чертах передано в нашей библиографической заметке в «Прибавлен, к Творен, св. Отцев», т. 28, (1881 г.). Взгляд Луциуса, правда, встретил себе возражение, сущность которого сводится к тому, что стараются попрежнему сочинение De vita contemplativa приписывать Филону. Но писатели, которые берутся опровергать Луциуса, не очень сильны в своих аргументах. По крайней мере те два критика Луциуса, которых мы знаем, представляются нам именно такими. Один из них, Вейнгартен, напечатавший статью под заглавием: Mönchtum (Real-Encyclop. von Herzog-Hauck (1882) В. Х. См. в особенности стр. 760–764) отвергает взгляд Луциуса только потому, что сам он старается во что-бы то ни стало доказать языческое дохристианское происхождение монашества, т.-е. потому, что он явно тенденциозен; а другой, Массебьо (Massebieau. Le traité de la vie contemplative. Paris, 1888) опровергает Луциуса очень странным и неубедительным образом: он дает сокращенный перевод сочинения: De vita contemplativa с некоторыми пояснительными замечаниями и находит, что этого достаточно для критики взгляда Луциуса (p. 3).

⁷⁵ - Hunziker. Diocletianus und seine Nachfolger. S. 124–5, 134 [Untersuchungen zur Römischen Kaisergeschichte von Büdinger. B. II, Leipz. 1868].

⁷⁶ - Hely. EusV04;be, p. 170.

⁷⁷ - Какие обвинения Бригер возводит на Евсевия, этого вопроса коснемся впоследствии.

⁷⁸ - Brieger. Zu Eusebius. H.E.VII (Buch): Zeitschrift für Kirchengeschichte. III Band, 4 Heft, S. 586–595.

⁷⁹ - Hunziker. S. 126–8.

⁸⁰ - Бригер многого ожидает для уяснения текста VIII-й книги Евсевия-от сирского перевода истории этого греческого

писателя, – перевода, который хотя открыт, и недавно издан, но еще научно не исследован.

⁸¹ - А. Лебедева. Эпоха гонений, стр. 167–168. Изд. 2-ое. Моск. 1897.

⁸² - Baur. Die Epochen der kirchlich. Geschichtschreibung. S. 9.

⁸³ - Автор сочинения: «Евсевий Памфил» (М. 1880), г. Розанов утверждает (стр. 86–87), что деление содержания истории Евсевия на положительное и отрицательное сделано Бауром в его сочинении: Die Epochen der kirchlich. Geschichtschreibung (при чем страницы не указано); мы, однако, ничего такого не находим у Баура. Но если русский автор и опирается в этом случае на чей-нибудь авторитет (вероятнее всего он заимствовал подобное деление из наших лекций, которые мы читали в М.Д. Академии, где учился названный автор), то все таки дальнейшее подведение тем же автором различных сторон содержания истории Евсевия под это деление нельзя признать стройным (ibid).

⁸⁴ - Здесь употреблено слово: οχολιу ραφεῖν, которое впрочем неодинаково понимается комментаторами и переводчиками. Смотри, например Migne, Gr. sen, torn. 20, p. 583.

⁸⁵ - Евсевиевы списки епископов критически рассмотрены между прочим следующими учеными: Липсиусом списки римских епископов (Lipsius. Die Parstverzeichnis des Eusebios. Kiel. 1868), Гутшмидом-Александрийских (Theol. Literatur-Zeit. 1880, s. 77) Гарнаком-Антиохийских (Harnack. Die Zeit des Ignatius u. s. w. 1878), Ленингом – Иерусалимских (Löning. Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Halle. 1889). Все указанные исследователи находят много недостатков в хронологии этих епископов, как эта хронология раскрыта Евсевием. Не представляет исключения и Ленинг (s.111–112), несмотря на то, что он с достоинством уважением относится к авторитету церковных писателей (Впрочем, относительно Иерусалимских епископов и сам Евсевий признавал, что хронологию епископов св. града ему приходилось

возстановлять по догадкам, в виду отсутствия надежных письменных памятников, сюда относящихся. IV, 5).

⁸⁶ - Нельзя думать, чтобы Евсевий не имел сведений о Тертуллиане – он пользовался некоторыми его сочинениями (например Апологетиком, III, 33). К монтанизму склонялся один из пап, на монтанистической почве утверждается в своих воззрениях автор «Философуменов».

⁸⁷ - Например, характеристику монтанистов он берет из сочинений какого-то, ничем неизвестного в истории, полемиста против монтанистов, Аполлония (V, 18); о римском пресвитере (епископе) Новациане, его характере и поведении говорит на основании писем Корнелия, который смотрел на Новациана, как на своего соперника по кафедре (VI, 43) и т. д.

⁸⁸ - У автора «Философуменов» можно находить мягкия суждения о монтанистах (Hippolyti, Refutatio haeresium. Lib. X, cap. 25. Gotting. 1859). Ориген в толковании на Евангелие Иоанна не отвергает религиозности монархиан, хотя она и выражалась в формах односторонних (см. Гусев, ересь Антитринитархев, стр. 9. Казань. 1872); древне-александрийцы по направлению не строго судили гностиков и не во всем отрешались от гностических стремлений, сам Евсевий был в большом затруднении, как судить о гностике Вардесане, оказавшем так много услуг современному христианскому обществу своими сочинениями (IV, 30).

⁸⁹ - Самое название мучеников: μάρτυρες означает: свидетели (истины).

⁹⁰ - Евсевий повествует о мучениках эпохи гонений не только в своей истории, но посвящает этому предмету особое сочинение: «Сборник мученичеств» (συναγωγή τῶν μάρτυρων). Оно к сожалению не дошло до нас. Из него сохранились лишь небольшие фрагменты (Migne, Gr. torn. 20, p. 1519–1535). По всей вероятности, сочинение заключало в себе акты мученические из времен всех важнейших гонений. В своей истории Евсевий сообщает некоторые сведения об этом сочинении. Так, он говорит, что оно имело целью назидательность. «По изложению – говорит Евсевий – оно не

только повествовательное, но и учительное». (Предисловие к V кн.). К этому сочинению Евсевий не раз отсылает читателя за подробностями о тех или других мучениках (*ibid.*, IV, 15 ad fin.; V, 21). Иногда Евсевий дает знать, что какое-либо сказание о мучениках (напр., о Карпе, Папиле, Агафонике, IV, 15 ad fin.) он не внес в свой «Сборник мученичеств». На этом основании ученый Гарнак построил несколько догадок о том, чем руководствовался Евсевий, когда некоторым сказаниям не уделял места в своем сборнике, т. е. Гарнак хочет несколько пополнить наши сведения о потерянном сочинении Евсевия (Harnack. *Die Acten des Carpus, des Papulus und d. Agathonikë Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. Bd. III, Heft 3–4. Leipzig. 1888*). Нам кажется, что и дальнейшая тирада Евсевия, какую мы сейчас (в тексте) приводим из истории этого историка, заимствована этим последним из того же «сборника». По крайней мере таковое получается впечатление, если читаем предисловие Евсевия к V кн., где находится эта тирада.

⁹¹ - Предисловие (*prooemium*) к V кн.

⁹² - Baur. *Die Epochen der Kirchlich. Geschichtschreibung. S. 20.*

⁹³ - См. подробности воззрений Неандера и критику их в этом же сочинении – ниже.

⁹⁴ - Евагрия. *Церковная История*, стр. 28–29. Русский перевод.

⁹⁵ - Baur *Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung. s. 24.*

⁹⁶ - *Ibid. S. 24.*

⁹⁷ - Даже Ранке, очень симпатично относящийся к Евсевию, как историку замечает, что, при чтении «Жизни Константина» нужно помнить, что здесь «человеческий элемент совершенно превращается в супранатуральный» (божественный). *Ranke. Weltgeschichte. Bd. IV, Abth. 2, S. 254. Leipzig. 1883.*

⁹⁸ - Об арианских воззрениях Евсевия подробнее сказано в нашем сочинении: «Из истории вселенских соборов IV и V веков», стр. 81 (М. 1882).

⁹⁹ - Burckhardt. *Die Zeit Constantins des Gross. 2-te Aufl. 1880, s. 334*

¹⁰⁰ - Ibid. S. 348.

¹⁰¹ - Brieger. Constantin der Grosse, als Religionspolitiker (Zeitschr. für Kirchengeschichte. 1881, Bd. IV, s. 164).

¹⁰² - Seeck. Die Verwandtenmorde Constantins des Gross. (Zeitschrift für Wissenschaft. Theologie, 1890, Heft I, S. 77).

¹⁰³ - Hély. Eusébe, p. 120.

¹⁰⁴ - Ranke. Weltgeschichte. IV Theil, 2 Abtheil. S. 249. 254.

¹⁰⁵ - Schultze. Untersuchungen zur Geschichte Constantins d. Gross. (Zeitschrift für Kirchengeschichte. B. VIII, 1886, s. 542).

¹⁰⁶ - Никифора Григоры. Римская история, кн. X, гл. 8, стр. 514 (русс. перев.): «словесное искусство – говорит он – позволяет, говорить в похвальных словах, что угодно» (речь у него идет о похвальных словах, принадлежащих перу древних отцов церкви). Сличим замечание историка Сократа (Церк. Ист. кн. I, гл. 1), в котором он говорит, что в похвальных словах авторы немного заботились о точном раскрытии событий.

¹⁰⁷ - Между произведениями Григория Богослова находятся два похвальных слова, которые произнесены им в похвалу двух почивших, близких к нему, лиц: - Василия Великого, знаменитого святителя, и брата Григориева, Кесария, малоизвестного врача IV века. Несмотря на то, что между этими двумя лицами не могло быть много общего, оратор в своих словах в память их характеризует их в чертах очень сходных, иногда тождественных. Приведем примеры: а) О Василии оратор говорит: «какого рода наук не проходил он? Лучше же сказать: в каком роде наук не успели с избытком, как бы занимавшейся этой одной наукой? Так изучил он все, как другой не изучает одного предмета; каждую науку изучил он до такого совершенства, как бы не учился ничему другому»; о Кесарии: «какого рода наук не проходил он? Или, лучше сказать, в какой науке не успел более, нежели как успевал другой, занимаясь ею одною? Он изучил все науки, как одну, и одну, как все. б) О Василии: «у него не отставали друг от друга и прилежание и даровитость. Хотя при напряжении своем всего меньше имел он нужды в естественной быстроте, а при быстроте своей всего меньше нуждался в напряжении; однако до такой степени

совокуплял и приводил к единству то и другое, что неизвестно: напряжением ли или быстротою наиболее он удивителен»; о Кесарии: «быстрых по дарованиям побеждал трудолюбием, а неустомимых в занятиях – остротою ума; вернее же сказать: скорых превосходил скоростью, трудолюбивых – прилежанием, а преимуществовавших в том и другом – тем и другим».... в) О Василии: «кто сравнится с ним в риторстве? Кто, подобно ему, приводит в надлежащая правила грамматику? Кто был так силен в философии?» О Кесарии: «кто, не только из сверстников по учению, но из старших возрастом и начавших учиться прежде него, мог с ним хотя несколько сравняться?» г) о Василии: «из астрономии и геометрии, изучив столько, чтобы искусные в этом не могли приводить его в замешательство, отринул он все излишнее, как бесполезное для желающих жить благочестиво. И здесь можно подивиться избранному более, нежели отринутому»; о Кесарии: «из геометрии, из астрономии избирал он полезное, сколько нужно, чтобы, познав стройное течение и порядок небесных тел, благоговеть пред Творцем; а что в сей науке есть вредное, того убегал». д) о Василии: «это был корабль, столько нагруженный ученостью, сколько сие вместительно для человеческой природы, потому что дальше Кадикса и пути нет; но нам должно было возвратиться домой»; о Кесарии: «как в большой корабль, нагруженный всякими товарами, собрав все добродетели и сведения, отправился он в отечественный свой город». Творен. Григория Богослова, т. I, стр. 246–247; т. 4, стр. 78–79, Русск.пер.М. 1843–1844. В подлиннике, конечно, еще яснее сходство характеристик, но для нашей цели филологически тонкости не особенно нужны.

¹⁰⁸ - Schultze. Untersuchungen zur Geschichte Konstantins. (Zeitschrift für Kirchengesch. B. VII, S. 346 – 349). Содержание этого труда Шульце подробно изложено в нашей статье: «Голос протестантского ученого в защиту Константина Великого» (Чтен. Общ. Любит. Духовн. Просвещ. 1886, ч.1\).

¹⁰⁹ - Ranke, S. 261.

¹¹⁰ - Эти мнения сведены в одно целое в моем сочинении «Эпоха гонений» и т. д., стр. 320–321. Изд. 2-е. М. 1897.

¹¹¹ - Ranke, ibid. 262.

¹¹² - О Филиппе Сидете будем говорить подробно, когда речь поведем в частности о Сократе, который знал сочинение Филиппа и смотрел на этого писателя, как на одного из своих предшественников в деле историографии.

¹¹³ - Об этом своем труде Созомен упоминает в своей «истории» кн. I, гл. 1. Исследователям нечего говорить об этом труде (Valesii. De vita et scriptis Socratis et Sozomeni. Migne, torn. 67, p. 24).

¹¹⁴ - Ученые иногда задаются вопросом: почему так много было историков (а к ним нужно присоединить еще и тех историков, труды которых утрачены – например Филиппа Сидета), которые появились в половине V-го века? Ответ на этот вопрос Адольф Гарнак (Real – Encykl. von Herzog-Hauck. B. XIV, Artik. Socrates. S. 404) находит в следующем: в это время приходила к своему заключению эпоха «великого» развития церкви, и писатели, понимая это, так сказать, хотели подвести итоги прошедшего. Но такое объяснение нам кажется неудовлетворительным. Правда, в пятом веке закончилась эпоха цветущего состояния древней церкви, но этот факт стал очевидным лишь после Халкидонского собора, примерно лет через 30 после этого собора, но до этого времени никто из указанных историков не дожил; даже до Халкидонского собора дожил один Феодорит. Многочисленность исторических трудов, появившихся в первой половине V-го века можно объяснить проще: церковно-историческая наука является обыкновенно тогда, когда удовлетворены бывают другие более существенные религиозно-умственные потребности; так было и в изучаемое время. Появление многочисленных и замечательных экзегетических и догматических сочинений в IV и начале V-го века (Златоуст, Афанасий, Василий Вел., Ефрем, Феодор Мопсуестский) дало возможность ученым писателям обратить внимание на обработку и таких частей богословия, который представляют собою некоторого рода роскошь, а к ним несомненно относится и церковная история. Что историки V-го века, занимаясь своим делом, не имели в виду предполагаемого заключения «великого развития», об этом прекрасно свидетельствует последняя глава церковной истории Сократа.

¹¹⁵ - Real – Encykl. von Herzog-Hauck. ibid. 405. Иные делают предположение, что сам Созомен по некоторым соображениям, вытекавшим из тогдашних отношений царской фамилии, изъясил ту часть истории, которая повествовала о событиях после 423 года. См. Güldenpenning. Die Kirchen-gechichte des Theodoret von Kyrrhos. S. 14, 17. Halle. 1889.

¹¹⁶ - О времени написания истории Феодорита подробнее будет сказано в своем месте.

¹¹⁷ - Так наприм. Сократ, в сознании трудности правильно истолковывать обнаружение воли Божией в течение исторической жизни, говорил: «нам не следует входить в трудные рассуждения о Промысле и суде Божиим; мы должны по силам излагать историю событий» (I, 22. Слич. VI, 19 fin.)

¹¹⁸ - Ту же мысль выражает и Баур. Epochen d.Kirchl. Geschichtschreib.S.28

¹¹⁹ - Что именно заимствовал Сократ из Евсевия, это подробно раскрыто в сочинении: Ieep. Quellenuntersuchungen zu den Griechisch. Kirchenhistorikern (Leipz. 1884), S. 106–107; что заимствовал из Евсевия же Созомен (независимо от Сократа) это раскрыто тем же немецким исследователем, S. 141–144; в чем воспользовался Феодорит из Евсевия (независимо от Сократа и Созомена), это старается разъяснить: Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos S. 3, 5 – 6, при чем Гюльденпеннинг точно обозначает как такие случаи, где Феодорит ссылается на Евсевия, как на источник, так и такие случаи, где он заимствует сведения из «Жизни Константина», не указывая своего источника. Вообще нужно сказать, что продолжатели Евсевия очень редко указывали свои источники и потому раскрытие источников, какими они пользовались, нередко встречает большие затруднения и может представляться спорным.

¹²⁰ - Нужно сказать, что известие Сократа о бытии и Акесия на первом вселенском соборе внушает некоторые небезосновательные сомнения. См. К. Смирнова: «Обозрение источников истории первого вселенского собора», стр. 223 – 30 (Ярославль, 1888).

- ¹²¹ - Rufini vita. Migne, Lat, torn, 2и, d. 223.
- ¹²² - Historia ecclesiastica. Lib. II, cap 19. Migne. Lat 21. Здесь напечатаны 10 и 11 книги этой истории под именем первой и второй книги; другими словами, здесь помещена в виде целого самостоятельная часть истории Руфина.
- ¹²³ - Ibid. Lib. II. 19, 32.
- ¹²⁴ - Ibid. Cap. 33.
- ¹²⁵ - Historia ecclesiastica, lib. I, cap. 1.
- ¹²⁶ - Ibid. Lib. I, cap. 2.
- ¹²⁷ - Ibid Lib. I, cap. 2, 3,5.
- ¹²⁸ - О известиях Руфина касательно Никейского собора и их значения в науке подробно говорить г. Смирнов, в сочинении «Обозрение источников» и т. д. Стр. 177–205.
- ¹²⁹ - Rutini, ibid. Lib. I cap. 7 – 8.
- ¹³⁰ - Некоторый материал для разъяснения вопроса можно находить у Lipsius'a в сочинении: Die Edessenische Abgarsage. Braunsch. 1880.
- ¹³¹ - Lib. I, cap. 3. 5. 9 – 10. 13.
- ¹³² - Lib. I, 13.
- ¹³³ - Lib. I, 16.
- ¹³⁴ - Lib. I, 18.
- ¹³⁵ - Praefatio, ibid., p. 463
- ¹³⁶ - Какие известия Сократом заимствованы у Руфина указано Ieep'ом: Quellenuntersuchungen, S. 107 – 110.
- ¹³⁷ - Тоже сделано Ieep'ом и в отношении к Созомену, S. 144.
- ¹³⁸ - Güldenpenning в сочинении: Die Kirchengeschichte des Theodoret обстоятельно доказал, что Феодорит пользовался Руфином во всех пяти книгах своей церковной истории. S. 26 und. s. w.
- ¹³⁹ - Holzhausen. De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus ac Theodór, usi sunt. p. 89. Goett. 1825.
- ¹⁴⁰ - В подлинном виде сочинение Филосторгия заглавлялось: ecclesiastica historia, – но в настоящее время в изданиях оно имеет такое заглавие: ex ecclesiasticis Philostorgii

historiis epitome a Photio confecta. Первое издание этого сокращения сделано Готофредом в Женеве, в 1643 г.; затем, следовало более критическое издание Валуа, которое вошло в состав патрологии Migne. С издания Валуа сделан русский перевод рассматриваемого сочинения под заглавием: «Сокращение Церковной Истории Филосторгия, сделанное патриархом Фотием» (Петерб. 1854). В журнале *Römische Quartalschrift für Alterthumskunde und für Kirchengeschichte* (1889, Rom) в статье: Batiffol'я: *Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius*, помещено извлечение из Церковной Истории Филосторгия, найденное в «Жизни Артемия», написанной монахом Иоанном (это лучшая редакция уже известного раньше извлечения) и заявлено обещание автора в скором времени сделать новое издание всего сокращения истории Филосторгия (S. 252 и др.).

¹⁴¹ - Подробнее: Philostorgii, edit. Gothoiredi. *Prolegomena*, p. 7 – 8 (Ge-nev. 1643).

¹⁴² - Так как есть разница в счете глав между Готофредом и Валуа, то в дальнейшей цитации будем держаться счета глав Валуа, усвоенного русским изданием Филосторгия.

¹⁴³ - Эти слова помещены в тексте русского издания, у Готофреда же они находятся в *Prolegomena*, p. 64.

¹⁴⁴ - Много такого можно находить в «Сказании о св. великомученике Артемии», которое извлечено автором его (монахом Иоанном) из церковной истории Филосторгия. Это «сказание» приложено к русскому изданию Филосторгия (стр. 439 и дал.), а в улучшенной редакции, как мы упоминали выше, издано Batiffol'ем.

¹⁴⁵ - Ieep. S. 57. 73 und s. w. Впрочем следует заметить, что другой писатель – Batiffol отрицает зависимость Филосторгия от упомянутых языческих историков: *Questiones Philostorgianae*, p. 17 – 20. Parisiis, 1891.

¹⁴⁶ - Ieep. *Quellenuntersuchungen*. S. 116 – 117.

¹⁴⁷ - Ieep. *ibid.* 147 – 148.

¹⁴⁸ - Ieep. *ibid.* 156. А вслед за ним (но обстоятельнее) у *Güldenpenning: Kirchengeschichte des Theodoret* S. 49 – 55.

Нужно заметить, что этот последний исследователь, разбирая упрек, сделанный Iеер'ом Феодориту в искажении Филосторгия, уличает Iеер'a в придиристичности и передержках (S. 50 – 51). – Впрочем должно сказать, что Batiffol (*Quaestiones Philostorgianae*, p. 28) отвергает знакомство Феодорита с Филосторгием, не указывая оснований для этого.

¹⁴⁹ - Iеер. S. 149

¹⁵⁰ - За одно их не следует похвалить (да за это и никого не хвалит) – за то, что они имели в руках историка Филосторгия, списывали из него, но никто из них не сказал об этом, даже самого имени его не упомянул.

¹⁵¹ - Подробности можно находить относительно Сократа и Созомена – у Iеер'a (S. 110 – 114; 144 – 145), а относительно Феодорита – у G ldenpenning'a (S. 2–3; 6–8).

¹⁵² - Сравнение двух рассказов сделано в нашей статье, в «Прибавл. к Твор. Св. Отц.» т. XXXI, стр. 666 – 7.

¹⁵³ - В таком-же роде много примеров приведено в сочинении г. Смирнова: «Обозрение источников первого всел. Собора».

¹⁵⁴ - Впрочем у Сократа (III, 23) приводится отрывок из слова Григория Богосл. против Юлиана; у Созомена почти в полном виде одно послание Григория Богосл. к Нектарию (VI, 27), но это исключительные случаи. Güldenpenning догадывается, что Феодорит кой – чем пользовался из сочинений Григория Богосл. и Григория Нисского, но если эта догадка и верна (S. 56 und s. w.), – все – же это представляет малую крупицу того богатства, какое заключается в сочинениях отцов Каппадокийцев.

¹⁵⁵ - Лучше всего сочинение Савина, как исторический памятник, расследовано Iеер'ом (S. 114 – 116).

¹⁵⁶ - Доказательства представлены у вышеупомянутого автора (S. 146 – 147).

¹⁵⁷ - Об этом делает вероятные догадки Güldenpenning (*Kirchengeschichte des Theodoret*. S. 61).

¹⁵⁸ - Iеер. *Quellenuntersuchungen zu den Griechischen Kirchenhistor.* S. 138. (Leipz. 1884).

¹⁵⁹ - Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoretos von Kyrrhos. S. 10 – 11. (Leipz. 1889).

¹⁶⁰ - Это уяснено Бауром и Гарнаком. Herzog-Hauck. Real-Encyklopadie, B. XIV. Harnack, Socrates. S. 406.

¹⁶¹ - То есть вместо: «ἔγνων ἐγὼ καὶ αἱ ἕτερον ἔθος ἐν Θεσσαλῖα, γενόμενος καὶ ληρι χὸς ἐ καὶ εἰ". "Ἦν νόμφ γαμήσας πρὶν καὶ ληρι καὶ ος γένηται» – читают: «ἔγνων... ἐν Θεσσαλῖα, γενόμενος. Κληρι χὸς ἐ καὶ εἰ ἦν νόμφ» и т. д. (Migne. Gr. torn. 67, p. 637).

¹⁶² - Valesii. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni, p. 20. Migne. Gr. torn. 67.

¹⁶³ - В сущности новациане Востока суть ни кто другие, как монтанисты, отложившие бредни Монтана и оставшиеся при некоторых ригористических воззрениях первоначальных монтанистов. Новациан IV и V века на востоке следовало бы точнее называть: новомонтанистами.

¹⁶⁴ - Cf. Valesii. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni, p. 20 – 21.

¹⁶⁵ - В пользу этого мнения склоняется Гарнак. Herzog – Hauck: Encykl. B. XIV, S. 415.

¹⁶⁶ - Если верить Сократу, то и императоры Константин и Феодосий I относились с уважением к новацианскому обществу (I, 13; V, 10), хотя, конечно, считали его неправославным.

¹⁶⁷ - VII, 32: συνανήλειπται ἡ ἀνθρωπότης τῇ θεότητι, καὶ οὐχέτει εἰσὶ δύο, ἀλλὰ ἓν.

¹⁶⁸ - Photii. Bibliotheca, cod. XXVIII.

¹⁶⁹ - Photii. Bibliotheca, cod. XXXV: Migne, torn. 103, p. 67.

¹⁷⁰ - Disserattiones in (St.) Irenaeum, p. 488 et cet. Oxon. 1689.

¹⁷¹ - Лучшую оценку известий Филиппа в указанном случае делает Redepenning, в статье: Alexandrinische Katechetenschule (Herzog-Hauck. Encyklopädie. B. I, S. 291 – 292).

¹⁷² - Harnack. Die Ueberlieferung der Griechischen Apologeten, 179 – 180. Leipz. 1882.

¹⁷³ - De-Boor. Neue Fragmente in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes (Texte

und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. B. V. Heft 2, s. 167 – 184. Leipz. 1888).

¹⁷⁴ - Нейман, издатель некоторых сочинений Юлиана, сообщает, что в одном Венском рукописном кодексе находятся тоже некоторые фрагменты из Филиппа, доселе никем неизданные. Harnack. Die Griechischen Apolog. S. 179. Anmerk.

¹⁷⁵ - Herzog – Hauck. – Real – Encyklopädie, B. XIV, Art. 1.: Socrates von Harnach, S. 411. 413.

¹⁷⁶ - Sokrates in Vergleichung mit den beiden andern, insbesondere dem Sozomenus, gerühmt werden kann, dass er über die Häresen billiger und unbefangener urtheilt in dem Interesse für Orthodoxy und Hierarchie gemässiger und mit Lobsprüchen gegen die Häupten der Kirche und des Staats weniger verschwenderisch ist, überhaupt ein reineres Bewusstsein der Aufgabe des Geschichtschreibers an den Tag legt. – Die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. S. 27.

¹⁷⁷ - Valesii. De vita Socratis., p. 19. 24. Migne, torn. 67.

¹⁷⁸ - Краткие сведения о Сократе: в начале русского перевода, стр. 6.

¹⁷⁹ - Конечно, вопрос о Манесе и манихействе не так прост, как представляет его Сократ; это открылось в особенности после наследований Кесслера (Kessler – в Энциклопедии Герцога – Гаука и в отдельном сочинении, коего вышел, впрочем, кажется, лишь один том).

¹⁸⁰ - Herzog-Hauck. Real – Encyklop. B. XIV, S. 409 – 410.

¹⁸¹ - Исчисление и недостаток церковной истории Сократа можно находить у Гарнака в прежде цитированной его статье (S. 412 – 413) и в книжке Ieep'a.

¹⁸² - См. по вопросу о неполноте истории Созомена выше, стр. 113. – Впрочем в церковной истории Созомена встречаются рассказы и о таких событиях, которые произошли позднее 423 года. Так в IX кн. (гл. 2) Созомен повествует о событии открытия частиц от мощей св. сорока мучеников, но это случилось около 438 года, в патриаршество св. Прокла (см. арх. Серия. «Полный месяцеслов Востока», т. II, часть II, стр. 75).

183 - Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret, S. 13

184 - Güldenpenning. Ibid. S. 12

185 - Ibidem. – Muralt. Essai de chronographie Byzantine, p. 52. Petersb. 1883.

186 - Valesii. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni, p. 24 – 25 (Migne, torn. 67).

187 - Real – Encyklop. von Herzog-Hauck., B. XIV. Harnack'a artik: «Socrates und Sozomenos», s. 416.

188 - Ieep. Quellenuntersuchungen... S. 139. 141.

189 - Güldenpenning в одном из своих прежних сочинений: Quellen zur Geschichte des Kaiser Theodosius des Gr. (Halle, 1878) сделал опыт сравнения пятой книги Сократа с седьмой книгой Созомена, в которых равно описывается царствование Феодосия Великого (S. 25 – 31) и пришел к такому выводу: изображение эпохи у Сократа и Созомена «удивительно сходно». Тот же автор вообще находить, что у Созомена с Сократом можно встречать «бесчисленные случаи совпадения в распорядке материалов, изложении и даже в словах», из чего он выводил заключение, что Созомен пользовался Сократом, но молчал об этом (S. 25).

190 - Encykl. Von Herzog – Hauck., B. XIV: Socr. und Sozom. S. 416. Замечательно, что Созомен пределом для своего исторического повествования избрал тот-же 439 год, до какого доведена была история Сократа, – значит и в этом отношении Созомен был в зависимости от Сократа.

191 - Так думали: строгий критик Барониевых аннал Антон Пажи. Herzog. Encykl. XVI, 404, Holzhausen, 22 et cet., Stäudlin, S. 64 – 72, Baur – Die Epochen, S. 26. (Последний с присоединением ограничительного: «кажется»). Наиболее самостоятельную часть истории Созомена составляет девятая книга, но она, несомненно, самая неудачная во всем труде этого историка.

192 - Encyklop. XVI, S. 415, 418 – 419.

193 - Собственно Созомен знал лучше Сократа историю монашества и историю христианства в Персии, но исторически

очень большие подробности о монашестве приличнее было бы записать не в общей истории, но в отдельном сочинении; а что касается истории христианства в Персии, то она у Созомена исполнена ошибок.

¹⁹⁴ - Быть может, в настоящем случае у Созомена применяется к делу так называемая *disciplina arcani*, по которой христиане опасались говорить пред язычниками и иудеями о сокровеннейшей стороне религии христианской, как пред лицами, неспособными достойно оценить этой стороны, но в V веке, веке торжества христианства над древними религиями, *disciplina arcani* была анахронизмом.

¹⁹⁵ - *Ex educatione hausisse mihi videtur Sozomenus ardentissimum illum amorem monasticae vitae. Valesii, p. 23.*

¹⁹⁶ - Иногда историю Созомена прямо называют «монашеской переработкой труда Сократа». А. Harnack: *Theol. Literaturzeit*, 1879, S. 420.

¹⁹⁷ - Не следует еще забывать, что Евстафий принадлежал к ереси арианской и до конца жизни не отказывался от этого заблуждения. См. примеч. к этому месту у Валуа. Migne, Gr. torn. 67, p. 1079.

¹⁹⁸ - Слич. IX, 2, где Созомен прямо некоторых македониан представляет людьми дружественными с монашескими кругами.

¹⁹⁹ - Если мы сравним рассказ Созомена с рассказом Сократа об образе поведения македониан, то найдем, что и Сократ (II, 38) упоминает, что один из первых последователей Македония, некто Марафоний, занимался устройством мужских и женских монастырей, но он рассматривает это как единичный факт и не делает таких широких выводов, какие делает Созомен, – не говорит об увлекательности образа жизни македониан для многих из прочих христиан.

²⁰⁰ - Та же фраза, правда, встречается и у Сократа (IV, 26), но он вслед за тем делает живую характеристику литературных трудов Василия Великого и Григория Богослова, о каковой заслуге этих лиц Созомен говорить вскользь.

²⁰¹ - Заметно подражание Евсевию, который в «жизни Константина» подобным же образом говорит об этом

императоре.

²⁰² - Valesii. loc. cit p. 24.

²⁰³ - Staudlin, 54 – 55. Harnack (Real-Encykl.), 419 – 420.

²⁰⁴ - Рождается вопрос: не заняты ли эти мнения историком от Филосторгия, с трудом которого, как известно, Созомен был знаком непосредственно? По крайней мере влиянием Сократа едва ли можно объяснить вышеприведенные отзывы

²⁰⁵ - В разных изданиях Церковной Истории Феодорита принят различный счет глав: так, напр., в издании Вalezия (с которого сделан русский перевод Церк. Истории Феодорита) принят один счет глав, а у Сирмонда и Шульце (отпечатано у Migne) – другой. Для удобства справок мы помещаем двоякий счет глав: Вalezия (принятый в русском издании) и Сирмондов – Шульце (принятый Минеи), причем на первом месте ставим тот, а на второй этот. Иногда впрочем счет глав у вышеуказанных издателей сходится, в таком случае мы ставим одну цифру без всяких добавлений.

²⁰⁶ - Архим. Серия. Полный месяцеслов Востока. Том II, часть I, стр. 24.

²⁰⁷ - Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. S. 21–22

²⁰⁸ - Güldenpenning, S. 22 – 23.

²⁰⁹ - Ibid. 25.

²¹⁰ - Theodoret Hist. Ecclesiastica. Praefatio Valesii, p. VII Augustae Tou-rinor. 1748.

²¹¹ - Commentatio de fontibus et cet. p. 33–34. К мнйшю Гольцгаузена (и Баура) присоединяется и автор сочинетя ,о блаж. веодоригв» проф. Н. Глубоковой (Т. II. М. 1890, стр. 263 и дал.); но мы не разделяем его взгляда и не согласны с его аргументацией

²¹² - Güldenpenning. Die Quellen zur Geschichte des Kaisers Theobosius Halle, 1878, S. 24

²¹³ - Herzog-Hauck. Real-Encykl. B. XTV. S. 405. Leipz. 1884.

²¹⁴ - leep. Quellenuntersuchungen. S. 155. Leipz. 1884.

²¹⁵ - Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret.

²¹⁶ - Правда, имя: «Модест» Феодорит мог прочесть у Григория Нисского, но не доказано, чтобы Нисский руководил историком при составлении его труда.

²¹⁷ - См. еще у *Güldenpenning'sa Kirchengesch. des Theodor.*, S. 48 – 49. Вообще Гюльденпеннинг в этой своей книге поместил обстоятельные таблицы, в которых по порядку указывается, какая глава Истории Феодорита занята им отсюда или оттуда: указывается несомненный или вероятный источник тех или других известий этого историка (62 – 96). Но входит в рассмотрение этих таблиц – мы не считаем удобным.

²¹⁸ - *Praefatio Valesii. Loc. citat., p. VII. Cnf. Migne. Gr. torn. 82. Valesii Annotat, p. 1521.*

²¹⁹ - Мнение Валуа (Валезия). См. выше.

²²⁰ - *Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret. S. 20.* У этого автора приведены примеры.

²²¹ - Поднять значение Евстафия для Феодорита, принадлежавшего к антиохийскому церковному округу, тем более было нужно, что церковные историки, предшественники Феодорита, позволяли себе произносить суждения, невыгодные для чести Евстафия. Так Сократ писал: «Люди слабые и неспособные отличать собственными делами хотели обратить на себя внимание порицанием тех, которые лучше их» (разумеется: Ориген). К числу таких недостойных людей историк относит и Евстафия (VI, из).

²²² - Рассказы Феодорита о Мелетии представляют собою поправку известий о нем же других историков, поправку, направленную к прославлению этого Антиохийского епископа. Сократ, напр., говорит о Мелетии, что он был посвящен в епископы арианами, что он подписал на соборе Селевкийском арианское (акакианское) исповедание веры, что более строгие исповедники, единосущие в Антиохии, не хотели иметь с ним общения, как человеком, поставленным арианами (II, 44; V, 5. Слич. Созом. VII, 3).

²²³ - Проф. Глубоковский говорит: «восточно-сирийская церковь (антиохийский округ) в истории Феодорита

представлена в небывалом освещении» (т. II, 320). Это – правда.

²²⁴ - *Güldenpenning* в примечаниях на 21 гл. первой книги Феодоритовой истории (S. 65).

²²⁵ - У Феодорита есть отдельное историческое сочинение, посвященное описанию жизни и деятельности сирских подвижников IV и V- го веков (*Beligiosa Historia*), но за сведениями касательно этого труда нашего историка отсылаем читателя к сочинению г. Глубоковского о Феодорите, т. II стр. 412 – 39, где можно находить обстоятельное знакомство с указанным произведением Кирского епископа.

²²⁶ - Вероятно, для того, чтобы не помрачить славы церкви Антиохийской, Феодорит ни слова не говорит о многочисленных арианских символах, сочиненных на антиохийских соборах IV века.

²²⁷ - *Κρύπτουσι τὴν πονηρίαν* (вместо последнего слова иногда впрочем читается: *ἀλήθειαν*).

²²⁸ - Возможно, что в этом случае автор непроизвольно следует Созомену, рассказом которого о Златоусте он пользовался и который прямо говорит, что он кой-о-чем из истории страданий Златоуста «по необходимости молчит» (VIII, 21).

²²⁹ - У Феодорита есть отдельное сочинение, посвященное изложению учений еретических и опровержение их, под заглавием: *Haereticarum fabularum compendium*, где речь идет о ересь древних и современных автору. О нем можно читать в сочинении г. Глубоковского.

²³⁰ - *Ipsam historiam sedes apostolica suscipere recusat, quoniam multa mentitur, et Theodorum Mopsuestiae nimium laudat atque usque ad diem obitus sui magnum doctorem ecclesiae fuisse perhibet* (Epp. VI, 31. Migne. Tom. 77). Говоря так, Григорий поименовывает не Феодорита, а Созомена; но так как известно, что похвалы Феодору заключаются в истории Феодорита, а не Созомена, то справедливо видят простую ошибку в том, что папа назвал здесь Созомена, а не Феодорита. Очевидно, он имеет в виду этого последнего.

- ²³¹ - Ieep. S. 154. 156 – 7.
- ²³² - Güldenpenning. Die Kirchengesch. des Theodoret. S. 101.
- ²³³ - Alzog. Grundriss der Patrologie. S. 293. Freiburg. 1869.
- ²³⁴ - Ieep. 155.
- ²³⁵ - Güldenpenning. 98
- ²³⁶ - Примеры хронологических ошибок Феодорита см. у г. Глубоковского. Т. II, стр. 335 – 336.
- ²³⁷ - Свиды лексикон, под словом: Феодор. Migne. Gr. Tom. 86, pars I. Notitia de Theodor. Lector, p. 159 – 162.
- ²³⁸ - Stäudlin. Geschichte der Kirchengeschichte. S. 77.
- ²³⁹ - Herzog – Hauck. Encyklop. Band XVI: Theodoras Lector, S. 395.
- ²⁴⁰ - Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. VI. (1884) в статье De-Boor'a zur Kenntnis der Handschriften der Griechischen Kirchenhistoriker., S. 488.
- ²⁴¹ - Migne. Notitia, p. 159 – 160.
- ²⁴² - По другому известию: Созомен (De-Boor).
- ²⁴³ - De-Boor. Op. cit., S. 488.
- ²⁴⁴ - Ieep. Quellenuntersuchungen zu den Griechisch. Kirchenhistoriker, S.159
- ²⁴⁵ - Наприм., напечатан в латинской серии патрологии Миня, том 69. Этим изданием пользуемся и мы.
- ²⁴⁶ - Historia tripartita. Praefatio.
- ²⁴⁷ - Lib. XII, cap. 12. Впрочем некоторые читают у Кассиодора вместо: substantia для обозначения лица: subsistentia.
- ²⁴⁸ - Блаженный Ренан (beatus Rhenanus, – предок известного Эрнеста Ренана) говорил о переводчике, что он был равно невежествен как в греческом, так и в латинском языке и называет его перевод не переводом (versio), а извращением (perversio). См. Franz. Aurelius Cassiodorius., S. 108. Breslau, 1872.
- ²⁴⁹ - Franz. Cassiodorius., S. 114. Кстати напомним, что Cento значит: одежда, сшитая из лоскутьев.

²⁵⁰ - Впрочем может быть в этом случае виноват не сам Кассиодор, а позднейшие переписчики. Franz, S. 117.

²⁵¹ - Franz старается найти извинение для Кассиодора (S. 107).

²⁵² - Franz, S. 120. Считаю справедливым заметить, что труд Франца оказывал нам очень нужную помощь.

²⁵³ - Herzog-Hauck. Encyklop. B. III Artik. Cassiodorius. S. 150. Изд. 2.

²⁵⁴ - Stäudlin. Geschichte der Kirchengesch., S. 94.

²⁵⁵ - В патрологии Миня извлечения из Феодора носят такое заглавие: *Excerpta ex Historia ecclesiastica Theodori Lectoris ab Nicephoro Callisto collecta* (Tom. 86, pars I). Отсюда и в русском издании находим такое же заглавие: «Извлечение из Церковной Истории Феодора Чтеца», по изложению (?) Никифора Каллиста (СПб. 1853). – Сведения о Каллисте и его Церковной Истории можно находить в моей книге: «Очерки византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV века», стр. 590 – 604. Москва, 1892.

²⁵⁶ - См. Stäudlin. Geschichte der Kirchengesch., S. 78; Herzog-Hauck: Encyklop. Band XV, Artik. Theodorus Lector. В издании же Миня ученых суждений Валуа по рассматриваемому вопросу не напечатано.

²⁵⁷ - De-Boor. Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchen-historiker (loc. cit). S. 490.

²⁵⁸ - См. подробнее у De-Boor'a же, S. 484 et cet.

²⁵⁹ - Важность и ценность истории Феодора утверждают: Stäudlin, 78; автор статьи о Феодоре в энциклопедии Герцога – Гаука и др.

²⁶⁰ - Valesii praefatio in histor. ecclesiast. Euagrii. Migne, Gr. Tom. 86, pars II, p. 2409 – 2410.

²⁶¹ - Это титул Евагрия удерживает и в надписании его к истории: ἀπὸ ἐπάρχων ex praefectis.

²⁶² - Valesii. Praefatio, p. 2411 – 2412.

²⁶³ - п

²⁶⁴ - Jeep. Quellenuntersuchungen, S. 169.

²⁶⁵ - Ieep. Ibidem. Евстафий Епифанийский в одном из своих сочинений описал историю от троянской войны до 12 года царствования Византийского императора Анастасия (Евагр. V, 24).

²⁶⁶ - Ieep. S. 161. Из тайной истории Евагрий, по Ieепу, взял известия: IV, 30; IV, 32.

²⁶⁷ - Illud tamen in eo reprehensionem meretur, quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticae monumentis, quantam in legendis profanis scriptoribus. Praefatio, p. 2411.

²⁶⁸ - Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. Hannover, 1827

²⁶⁹ - Centuriae Magdeburgenses. Tom. 1., praefatio, p. 1. 2. Norimbergae. 1757.

²⁷⁰ - Более полное заглавие сочинения такое: Centuriae Magdeburgenses, seu ecclesiastica historia integram ecclesiae catholicae ideam complectens etc., congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. У нас под руками Баумгартеново издание того же сочинения: Norimbergae, 1757 г.

²⁷¹ - Издатели очень признательны были городу Магдебургу и в знак выражения своих чувств ухитрялись производить первую половину названия города: Magde от еврейского слова мегед, что значит: очень благородный, превосходный.

²⁷² - Wennrich. Ueber die Magdeburger Centurien. S. 1. Magdeburg, 1874.

²⁷³ - Даже дамы по мере сил содействуют успеху предприятия, так, напр., это можно сказать о жене одного из сотрудников – Марка Вагнера.

²⁷⁴ - Stäudlin, S. 141 – 2

²⁷⁵ - Schulte. Beitrage zur Entstehungsgeschichte der Magdeburger Centurien, S. 82. 118. Ncissc, 1877.

²⁷⁶ - Schulte. S.67

²⁷⁷ - Ibid. S. 77.

²⁷⁸ - Ibid. S. 75, 80, 82, 83, 92.

279 - При одном случае он писал своему приятелю: «quod in Moschovia laboras, recte facis» Schulte. S. 92.

280 - Schulte. S. 77

281 - Stäudlin. S. 144.

282 - Schulte. S. 83.

283 - Centur. Magdeb., p. 10

284 - Centur. Magdeb. t. I praef., p. 8.

285 - Centur. Magdeb. t. I praei., p. 9.

286 - Schulte, S. 113.

287 - Ibid. S. 114.

288 - Centur. Magd. t. I praef., p. 9.

289 - Schulte, S. 72, 76, 84, 66, 67.

290 - Ibid. S. 61, 90 und w.

291 - Ibid. S. 133.

292 - Мысль об устройстве такой корпорации вполне принадлежит Фляцию, как это можно видеть из его писем Schulte. 76.

293 - Centur. Magd., praef., p. 9. 10.

294 - Stäudlin S. 144–5.

295 - Baur. Die Epochen, S. 44.

296 - В особенности дороги центурии извлечениями из рукописей. Schulte, S. 68.

297 - Подробное развитие плана vid in Centur. Magdeb. T. praeatio.

298 - Wennrich, S. 2.

299 - От этого иногда случается, что то или другое из 16 отделений, будучи бедно содержанием в известном веке, пополняется сведениями из следующего века.

300 - Baur, Die Epochen, S. 45 – 46.

301 - Этот взгляд явился у центуриаторов преднамеренно. Из переписки Фляция видно, что они наперед поставили это себе целью. Schulte, S. 74.

302 - Centur. Magd. T. I, p. 944 – 950.

303 - Centur. Magd. T. II, 485 – 492; T. III, 464 – 470.

304 - Wennrich. S. 13.

305 - К сожалению, под руками у нас находились только четыре первых тома центурий, обнимающих четыре века, а потому ссылки на содержание этого труда за позднейшее время нам приходится брать из Баурова сочинения «Epochen» и других сочинений.

306 - Baur. 46–50; Wennrich, S. 14

307 - Wennrich, S. 21.

308 - Baur. S. 50 –53.

309 - Centur. Magd. T. I. Epistola dedicatoria.

310 - Ibid., T. II, praefatio

311 - Ibid., T. II, p. 79.

312 - Baur. Epochen, S. 56; Wennrich, S. 11. 12

313 - Centur. Magd. T. I, praefatio, p. 3.

314 - Baur. Epochen, S. 60, 61; Wennrich, S. 10.

315 - Centur. Magd. T. I, praefatio, p. 3.

316 - Centur. Magd. T. II, praefatio.

317 - Centur. Magd. T. I, praefatio.

318 - Бароний принадлежал к монашеской римской конгрегации Ораторианцев, основателем которой был Филипп Нери. Эта конгрегация замечательна была тем, что в ней поощрялись занятия церковными древностями. Ораторианцы обязаны были от своего учредителя Филиппа Нери ежедневно в собрании остальных членов читать сочинения собственного пера о религиозных предметах, причем не требовалось непременно, чтобы они носили исключительно поучительный тон. К этой цели в особенности служили биографии великих отцов и учителей церкви, а также и вообще рассказы о событиях из церковной истории. Необходимость готовиться к подобным чтениям в собрании членов конгрегации побудила Барония, молодого сочлена её, обратиться к чтению первоисточников церковной истории. Это занятие увлекло Барония; он стал читать не только писателей церковных, но и светских, из тех и других делал выдержки, относящиеся к церковной истории. Так работал Бароний 30 лет. Особенно важное значение в его

работах имели извлечения из рукописей Ватиканской библиотеки, куда ему был предоставлен доступ. Кажется, в начале Бароний не имел в виду обрабатывать свои материалы в виде отдельного целого сочинения; он работал, повинувшись внутреннему влечению. Но начальник конгрегации Нери и друзья Барония заставили его воспользоваться его богатыми материалами и познаниями к пользе своей церкви и в противодействие центуриям, - написать церковную историю. Бароний повиновался, и результатом его работ были названные нами «Annales», явившиеся в печати в числе 12 томов между 1588–1607 годами и обнимающие 12 первых веков христианской эры. Бароний имел несколько продолжателей и критиков своего труда, между последними замечателен Антоний Пажи, французский францисканец, издавший в 1705 году в четырех томах свои критические замечания на Барония под заглавием: «Critico-historico-chronologica narratio». - Herzog, Encyklopädie, T. II, S. 105 (изд. 2-е); Stäudlin. S. 197–8. 202.

³¹⁹ - Annales Ecclesiastici. Antverpiae. 1597. Tot. I, praefatio.

³²⁰ - Annales. Tot. I, praefatio.

³²¹ - Annales. Tot. I, praefatio.

³²² - Annales, T. II (in init). Epistola Baronii ad papam Sixtum V. Antverpiae, 1597.

³²³ - Annales. T. I, p. 322.

³²⁴ - Annales. T. III, p. 226–7.

³²⁵ - Annales. Tom. VIII, p. 547–8.

³²⁶ - Annales. Tom. VIII, p. 198–200.

³²⁷ - Annales. Saecul. X-mi, cap. I.

³²⁸ - Baur. Epochen, S. 81.

³²⁹ - Unpartheysche Kirchen-und Ketzerhistorien vom Anfang des Neuen Testbis auf das Jahr Christi 1688. Zurich. Первые два тома изданы в 1699 году а два последние в 1700 году.

³³⁰ - Baur. Epochen, S. 84–6, 88–9. Несколько замечаний об Арнольде можно находить в статье профессора Курганова «Православный собеседник» 1879, август, ст.346.

331 - Arnold. Unpartheische Historie? S.174. 176. Theil I. Franckfurt am M. 1729.

332 - Arnold. Unparth. Hist. Th. I, S. 154.

333 - Arnold. Th. I, S.159.

334 - Ibid, S. 190–191.

335 - Ibid., S. 154. 199.

336 - Личность и учение Симона являются у него совсем в другом виде. Он опровергает как басню сказание, что будто между апостолом Петром и Симоном был спор о том, кто из них может творить большие чудеса и будто Симон для доказательства своей способности творить захотел подняться на воздух, но по молитве Петра упал и расшибся. Арнольд в опровержение этого сказания показывает, что подобный случай был в Риме, но не с Симоном, а с одним фокусником при Нероне, который действительно хотел подняться на воздух, но упал и расшибся, как об этом повествует Светоний. Что касается до учения Симона, то Арнольд доказывает, что приписываемое этому еретику учение не есть подлинное. Так Симону приписывали, что он учил о себе: я истинный Мессия и Христос, я являлся в виде Бога Отца на Синае и пр. и в доказательство этого указывали на статую, находившуюся близ Рима, с надписью: «Simoni Sancto Deo». В опровержение таких воззрений на Симона Арнольд доказывает, что в книге Деяний апостольских учение или заблуждение Симона представляется совсем не таким, а статуя поставленная в Риме, не есть Симонова статуя, а Геркулесова, надпись которой ложно понята была древними. Arnold. Th. I. S. 42–43.

337 - Arnold. Th. I, s. 71–75. 131

338 - Arnold. Th. I, 262.

339 - Ibid., S. 203.

340 - Arnold. Th. I, s. 258.

341 - Stäudlin, S. 155.

342 - Baur, S.98–99. 104–5.

343 - Schaff. Geschichte der Apost. Kirche. 2-te Ausgabe. S. 72–73. Leipzig, 1854.

³⁴⁴ - *Introductio in memorabilia*. Pars 1, p. 426. 433. Halae Magdeburgicae. 1755

³⁴⁵ - *Introductio in memorabilia*, p. 123. 162. 163.

³⁴⁶ - *Introductio in memorabilia*, p. 522. 527. 531. 557.

³⁴⁷ - Baur. *Die Epochen der Kirchl. Geschichtschreibung*. S. 115–117.

³⁴⁸ - Вопрос об отношении русских писателей-богословов к протестантским, полагаем, вопрос не безынтересный и не только не безынтересный, но и важный для определения того пути, по которому шло наше богословское просвещение. В виду этого теперь при изучении Вейсманнова труда, а затем и последующих протестантских историков, мы постараемся, насколько возможно, указывать, в каких отношениях русская историческая литература стояла к протестантской церковно-исторической литературе, о которой у нас будет речь

³⁴⁹ - Начертание, стр. 1. Изд. 7-ое. М. 1849.

³⁵⁰ - *Introductio in memor.*, p. 136.

³⁵¹ - Стр. 60.

³⁵² - *Introductio in memor.*, p. 225.

³⁵³ - Стр. 18 и 19 (прим.: а).

³⁵⁴ - С какой буквальностью Иннокентий в указанном случае следует Вейсманну, это ясно будет видно, если приведем подлинные слова последнего об Ирине: *Irenaeus, gente Graecus, Asiam ex probabili coniectura patriam habuit, Polycarpi auditor et discipulus discendi ardisimus, atque accuratissimus viri sancti observator... Poetas, philosophos tenebat ad unguem. Scripturam S. iu promptu habebat; innumera retinuerat, quae viva voce apostolorum discipuli docuerant Episcopum Lugdunensem fuisse constat Scripta memorabilia, e quibus soli nunc libri de haeresibus supersunt-Photius de Irenaeo iudicavit (cod. 120), «quod nonnunquam obscurret spuriiis rationibus Christianas religionis veritates». Abutuntur illa photiana ad contemptum Irenaei Clericus et qui... Illud censemus injustum esse, quando ex illustrantibus argumentis sive similitudinibus more veterum... Exem. gratia numerum quaternarium Evangeliorum illustrat Irenaeus per*

aleusionem ad 4 plagas mundi. Et eo nomine irridetur. – Introductio in memorabilia, p. 149–151.

³⁵⁵ - Между ними заслуживает особенного внимания его сочинение: De rebus Christianorum ante Constantinum magnum commentarii.

³⁵⁶ - Schaff. Gesch. der Apost. Kirche, S. 74.

³⁵⁷ - Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris, p.3–6. Edit. Aitera, Helmstadii, 1974.

³⁵⁸ - Institutiones, p. 7.

³⁵⁹ - Baur. Epochen d. Kirchl. Gesch. – schreib. S. 122–123.

³⁶⁰ - Institutiones p. 6. – Non tantum quid gestum est, sed etiam quare hoc vel illud evenerit declarare, id est eventa cum caussis suis coniungere, oportet.

³⁶¹ - Institutiones, ibid. – Eventuum causas exploratio humanae naturae cognitio multum proderit: mortalium ingenia, studia, lididines, affectuumque humanorum vit et impotentiam.

³⁶² - Institutiones, p. 6. – Cognitione historiae, in primis, philosophicae nihil est conducibilius.

³⁶³ - Institut. p. 56. 118. 110–112. De rebus Christianorum ante Constantinum magnum commentarii, p. 183. 28. Gelmstadii. 1753.

³⁶⁴ - Institut., p. 96. De rebus, p. 430.

³⁶⁵ - De rebus, p. 272. 299.

³⁶⁶ - Institut p. 72. 73. 76. 110.

³⁶⁷ - Institut. p. 80.

³⁶⁸ - Institut. 116. 147.

³⁶⁹ - Institut., p. 8.

³⁷⁰ - Mosquae. 1805.

³⁷¹ - Мефодий не договаривает: Мосгейм потому считает соборы вредными для церкви, что они вводят принудительную униформу в учреждениях и стесняют свободу членов общества.

³⁷² - Liber historicus, p. 2–9.

³⁷³ - Schafl. Gesch. d. Apost Kirche. s. 80.

³⁷⁴ - Рядом с этим сочинением может быть поставлено его же сочинение: Versuch emes fruchtbaren Auszugs aus d.

Kirchengeschichte. 3 Bände. 1773–9.

³⁷⁵ - В нашем распоряжении нет подлинных сочинений Землера, почему в изложении суждений о нем мы будем пользоваться – Бауром: Die Epochen d. Kirchl, Geschichtschreibung, Штэйдлином: Geschichte und Literatur d. Kirchengeschichte, Шаффом: Geschichte d. Apost. Kirche (allgem. Einleitung), статей о Землере в Энциклопедии Герцога (В. 14). В рус. литературе несколько замечаний о Землере (на основании Баура) можно находить у г. Курганова (Прав. Собеседн., 1879 г., часть II, стр. 348–350).

³⁷⁶ - Baur. Die Epochen, S. 133.

³⁷⁷ - Землер принадлежит к пиетистам; неудивительно, если он на многое в истории смотрит глазами Арнольда, взгляд которого нам известен.

³⁷⁸ - Baur. Die Epochen, S. 137–138.

³⁷⁹ - Ibid., S. 138–139.

³⁸⁰ - Herzog. Real-Encycl., B. XIV, 266. I Auflage.

³⁸¹ - Baur. ibid., S. 140–2.

³⁸² - Herzog. Encycl., XIV, 266. II-e Auflage.

³⁸³ - Baur., ibid., s. 149.

³⁸⁴ - Herzog, ibid. 263.

³⁸⁵ - Ibid., 265.

³⁸⁶ - Staudlin. Geschichte der Kirchengeschichte, s. 167–8.

³⁸⁷ - Herzog, ibid., s. 296.

³⁸⁸ - Schaff. Gesch. d. Apost. Kirche, s. 81. Stäudlin, 167.

³⁸⁹ - Хотя сочинение Планка, подлежащее нашему обзору, явилось несколько позже такого же сочинения Гэнке, но мы будем говорить сначала о Планке, а потом о Генке следуя в этом случае примеру Баура, который рассматривает Гэнке после Планка, потому что Гэнке с меньшим увлечением преследует субъективные интересы и взгляды в изучении истории, и поэтому делает шаг вперед в науке в сравнении с. Планком. Baur, ibid., s. 192.

³⁹⁰ - Planck. Geschichte d. Christi. Gesellschaft – verfass., Vorrede.

- 391 - Planck. Geschichte., B. I, s. 1–12.
- 392 - Herzog. Encykl. B. XI, s. 759 (Planck.) I. Auflage.
- 393 - Planck. Geschichte. B. IV, Abschnitt 1, S. 35–36. 60.
- 394 - Planck, ibid., S. 104.
- 395 - Planck. ibid., S. 113, 154.
- 396 - Planck. ibid., B. IV. Abschnitt 2, S. 618.
- 397 - Planck, ibid., S. 611 und s. w.
- 398 - Allgemeine Geschichte der christlich. Kirche nach Zeitfolge. B. I-VI. Braunschw.
- 399 - Baur. Die Epochen, S. 192.
- 400 - Henke, Allgem. Geschichte d. Kirche. B. I, S. 39–40.
- 401 - Henke, ibid., S. 41–42.
- 402 - Henke, ibid., S. 50.
- 403 - Henke, ibid., S. 53–4.
- 404 - Herzog, Encycl. V, S. 780 (Henke). Изд. 2-ое.
- 405 - Henke. Allg. Geschichte, B.I, s. 48–50.
- 406 - Henke, ibid., S. 6.
- 407 - Henke, ibid., S. 258 u. s, w. Baur. Die Epochen, S. 194.
- 408 - Henke, ibid., S. 140. 142. 143.
- 409 - Henke, ibid., S. 267. 317.
- 410 - Henke, ibid., S. 425. B. II, S. 138–139.
- 411 - Schaff. Gesch. der apost. Kirche. S. 86. Leipz. 1854.
- 412 - Herzog. Real. – Encykl. B.X. S. 245. (Art. Neander, von Uhlhorn); Изд. 1-ое.
- 413 - При переходе в христианство он переименовал свое прежнее имя Давида на новое Иоганна Августа Вильгельма, прежнюю фамилию Менделя на фамилию Неандера, которая должна была указывать на обновление его внутреннего человека (Neandervεος–ανηρ).
- 414 - Herzog. Real. – Encykl., X. S. 235–8. Некоторое понятие о Неандере, как профессоре, можно составить себе на основании воспоминаний о нем, напечатанных в одном английском журнале и переведенных в Чтен. об. люб. Дух. пр. «Неандер входит в аудиторию. На столе лежит длинное,

очиненное, гусиное перо. В продолжение многих лет студенты ежедневно клали на стол свежее перо, а старое уносилось каждым из них по очереди на память о дорогом профессоре. Вертя перо в руках, с закрытыми глазами, склонившись к столу, Неандер начинает свою лекцию. Звучный голос его так полон души, что находит отголосок в сердце каждого. Перо в постоянном движении; он то вертит его между пальцами, то обрывает его верхушку. При этом оратор ежеминутно меняет свое положение. Поток слов не прекращается. Чистый и богатый он прямо льется из сердца и неотразимо увлекает собою сердца слушателей. Великий и редкий талант Неандера состоял в том, что он столько же воспламенял энтузиазм, сколько и просвещал слушателей. В одно и то же время он учил, воспитывал, очищал и укреплял». 1871 г., Апрель, стр. 34.

⁴¹⁵ - Heraog. Real – Encykl. X, S. 239.

⁴¹⁶ - Allgem. Gesch. B. I, Abth. 1, S. 86. Gotha. 1856.

⁴¹⁷ - Baur. Die Epochen der kirchl. Geschichtsschr., s. 202.

⁴¹⁸ - Не излишним считаем привести следующий трогательный анекдот, характеризующей любовь Неандера к изучению св. отцов и заключающейся в вышеупомянутой нами статье в журнале: Чтен. об. люб. Дух. пр. «Однажды прусский король Фридрих Вильгельм пригласил Неандера ехать с собою в Карлсбад. Неандер явился пред королем в толстом, туго набитом, пальто. – «Дорогой профессор, воскликнул с улыбкой король, на дворе такая страшная жара, а вы в таком толстом пальто! Посмотрим, что здесь такое? Вот что! в одном кармане отец (церкви), в другом тоже; все карманы набиты отцами церкви». И на замечание Неандера, что это небольшой запас чтения на дорогу, король сказал: «этого запаса хватит на месячное путешествие». Сестра Неандера, всю жизнь посвятившая заботам о нем, хорошо зная вкусы своего брата, вместо всяких других подарков на рождественские праздники и в день его рождения, подносила ему по несколько фолиантов редких изданий св. отцов, чем доставляла ему величайшее удовольствие. Кн. 4, стр. 31. 35.

- 419 - Neander. Allgem. Geschichte. 3-te Auflage. Gotha. 1856.
Vorrede von Dr. C. Ullmann. s. IX. X.
- 420 - Kling. Beitrag zu Neanders Lebensbilde. Stud. und Kritiken. 1851, II, s.505.
- 421 - Hagenbach. Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte. Stud. und Kritiken, 1851, III, s. 569.
- 422 - Kling. Stud. und. Krit, s. 505.
- 423 - Hagenbach. S. 569.
- 424 - Vorrede von Ullmann., s. XVI.
- 425 - Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. 1, S. 1.
- 426 - Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. 1, S. 185.
- 427 - Neander. Allg. Gesch. ibid., S. 1.
- 428 - Neander. Allg. Gesch. B. I, Abth. 1. Vorrede. S, VII.
Hamburg. 1825. издание 1-е.
- 429 - Herzog. Real – Encykl. X, 241–2. Art Neander.
- 430 - Neander. Allgem. Geschichte. B. I. Abtheil I, s. 185.
- 431 - Neander. Ibid., s. 286, 278.
- 432 - Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. I, S. 278–280.
- 433 - Neander. Ibid., S. 186.
- 434 - Neander. Ibid., S. 289.
- 435 - Neander. Ibid., S. 306.
- 436 - Neander. Ibid., S. 186.
- 437 - Neander. Ibid., S. 279.
- 438 - Herzog. Real – Encykl. B. X, S. 242.
- 439 - Neander. Ibid., B. I, Vorrede von Ullmann. S. XII.
- 440 - Herzog. Real – Encykl. X, 243.
- 441 - Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. I. S. I, Hamburg. 1825.
Изд. 1-е.
- 442 - Herzog. Real – Encykl. X, 243.
- 443 - Baur. Die Epochen d. Kirchl. Geschichtschreib. S. 217.
- 444 - Neander. Allg. Gesch. B. I, Abtheil. 1, S. 98.
- 445 - Herzog. Real – Encykl. X, 243.
- 446 - Neander. Allgem. Gesch. B. I, Abtheil. 1, S. 104.

- 447 - Neander. Allgem. Gesch. B. I, Abtheil. 1, S.106.
- 448 - Neander. Allgem. Gesch. Ibid., s.158
- 449 - Neander. Allgem. Gesch. Ibid., s.161
- 450 - Placuit nobis Spiritu Sancto suggerente (Cypr.)
- 451 - Neander. Allgem. Gesch. B. I. Abtheil. 1. S. 113.
- 452 - Neander. Allgem. Gesch. B. I, Abtheil. 2, S. 509–510.
- 453 - Herzog. Real-Encykl. X, 243–244. Schaff. Gesch. der Apost Kirche. S. 102. Leipz., 1854.
- 454 - Смирнова С. История Московской Духовной академии до её преобразования. Ст.40. М.1879.
- 455 - См. нашу статью в Чт. общ. люб. Дух. просвещ. 1879, кн. I, стр. 147–148.
- 456 - Эти слова в качестве эпиграфа украшали первое издание церковной истории Неандера.
- 457 - О таланте Чельцова, по нашему мнению, лучше всего может дать понятие его небольшая статья: «О павликианах», напечатанная в Хр. Чт., 1877 г., и произнесенная в качестве речи на академическом акте в Петербурге.
- 458 - Отчасти в этом роде рассуждает и Schaff. Einleitung. in die Kirchengeschichte, s. 110, – при его сочинении: Gesch. der Apost. Kirche. 1854.
- 459 - Herzog. Encyklopädie, B. II, s. 163–4, изд. 2-е, 1878.
- 460 - Weizsäcker. Lehrer und Unterricht an der theolog. Facultät der Universität Tübingen. s. 144–6. 149. Tübingen, 1877.
- 461 - Ibid., S. 171.
- 462 - Herzog. Encykl., B. II, s. 164–5 (изд. 2-е); ibid., B. XX, s. 765 (изд. 1-е). Та и другая статья носят заглавие: Baur und die Tflb. Schule и принадлежат одному и тому же автору – Шмидту.
- 463 - Herzog. Encykl. II, s. 165.
- 464 - Ibid., 166.
- 465 - Schaff, ibid., 91. 108.
- 466 - Herzog. Encykl. II, s. 165.
- 467 - Ibid.. 177.
- 468 - Ibid., 167.

- 469 - Ibid., 166.
- 470 - Ibid., 178.
- 471 - Ibid., 166.
- 472 - Ibid., 172.
- 473 - Herzog. Encykl. II, s. 172. 183.
- 474 - Herzog. Encykl. XX, 765.
- 475 - Weizsäcker (см. выше). S. 144.
- 476 - Herzog. Encykl. II, 177–8.
- 477 - Schafif (см. выше), s. 109, 114.
- 478 - Baur. Epochen d. Kirchlichen. Geschichtschreibung. S. 247.
- 479 - Herzog. B. XX, 774.
- 480 - Baur. Epochen. S. 247.
- 481 - Epochen. S. 251–2.
- 482 - Herzog. B. XX, 771–2.
- 483 - Epochen. S. 255
- 484 - Baur. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, S. 29. 36. 39–40. 3-te Ausgabe, Tübingen, 1863.
- 485 - Ibid. 42–52.
- 486 - Ibid. 53–69.
- 487 - Ibid. 80–83.
- 488 - Ibid. 101–109.
- 489 - Ibid. 125.
- 490 - Ibid. 146 u. s. w.
- 491 - Ibid. 172.
- 492 - Это уже сделано в нашей литературе в основательных статьях г. Виноградова: «Ново-түбингенская школа». Труды К. Д. Академ. 1863, т. II и III.
- 493 - Kirchengesch. der drei erst. Jahrhundert. S. 175–6. 234
- 494 - Ibidem. S. 243. 247.
- 495 - Ibid. 252–253.
- 496 - Ibidem. 256–8.
- 497 - Ibidem. 260.

⁴⁹⁸ - Ibidem. 274. 284–5.

⁴⁹⁹ - Ibid. 288–293, 297.

⁵⁰⁰ - Ibid. 306.

⁵⁰¹ - Ibid. 328.

⁵⁰² - Ibid. 332.

⁵⁰³ - Die christliche Kirche von Anfang 4 bis zum Ende des 6 Jahrh., s. 79. 2-te Ausgabe. Tübingen. 1863. Ct. Kirchengesch. B. I, s. 370. Если здесь же на стр. 362 Баур отзывается, по-видимому, неблагоприятно о Никейской догме, что он понимает не самое учение, а лишь формулу, в какую оно заключено.

⁵⁰⁴ - Kirchengeschichte u. s.w. B.I, s.363–364.

⁵⁰⁵ - Die Christliche Kirche von Anfang des 4 bis zum Ende des Jahrh., S. I.

⁵⁰⁶ - Ibidem. S. 3. 65. Несправедливо Баур происхождение церковного учения об ангелах и почитании святых ищет во влиянии неоплатонизма на христианство в IV и V веках, ибо весьма развитая ангелология находится уже у Иринея, о почитании же святых мучеников говорят многие подлинные мученические акты II и III веков

⁵⁰⁷ - Ibidem. 216 –217.

⁵⁰⁸ - Ibid., S. 123. 79.

⁵⁰⁹ - Ibidem. S. 97–100.

⁵¹⁰ - Ibid., 93.

⁵¹¹ - Ibid., 83, 95–96.

⁵¹² - Ibid. 102–104.

⁵¹³ - Ibid. 106–7. 109–10.

⁵¹⁴ - Ibid. 114.

⁵¹⁵ - В приведенных воззрениях Баура, в особенности на движения христологические, не мало неправильностей и односторонностей, но разбор и опровержение их считаем делом излишним, полагая, что христологическое учение достаточно раскрыто нами в сочинении: «Вселенские соборы IV и V века,» 1896 г. (изд. 2), в котором и можно находить противовес воззрениям Баура, хотя автор прямо и не поставлял себе целью разбирать Баура.

- 516 - Ibid., 123–124
- 517 - Ibidem, 123–4. 181.
- 518 - Ibidem.S. 1–3.
- 519 - В. II, 97–8.
- 520 - Schaff (см. выше), s. 109.
- 521 - Herzog. II, s. 166. 178.
- 522 - Baug. В. II. S. 4.
- 523 - Schaff. (см. выше) S. 108–9.
- 524 - Herzog. II, 168, 179. XX, 768.
- 525 - Ibid. II, S. 182. 178.
- 526 - Целлер составил восторженное описание жизни и деятельности Баура – восторженное чуть не до апофеозы. Vortrflge und Abhandlungen geschichtliches Inhalts, s. 354 u. s. w. Leipzig. 1865.
- 527 - Herz. II, 163.
- 528 - О печальном состоянии Бауровой школы можно почерпнуть сведения из нашей статьи: «Столетний юбилей Баура» (Богословск. Вестник, 1892, т. IV).
- 529 - Русская литература о Бауре, как историке, ограничивается следующим: статьями г. Виноградова: «Новотюбингенская школа» (Труды К. Д. А., 1863, т. II и III), автор которых занимается разбором мнения Баура о происхождении христианства и новозаветного канона; замечаниями г. Курганова (Пр. Собес., 1879, т. III, стр. 14–22), имеющими в виду лишь воззрения Баура, высказанные в конце его сочинения: Die Epochen d. Kirchl. Geschichtschreibung. Если присоединим еще «историю церковной истории», Шаффа, переведенную в Труд. К. Д.А., 1861, т. III, то, кажется, исчислим едва ли не все.
- 530 - Том II, стр. 173–4. Там же, 225.
- 531 - Стр, V и VI.
- 532 - С Бауром вели полемику проф. Гусев в сочинении: «Ересь Антитринитариев» (Каз. 1872) и проф. Болотов в сочинении «Учение Оригена о Св.Троице» (Спб.1879, стр.440 и др.).

533 - Между немецкими историками XIX-го века, труды которых по своему объему и своему назначению служат решению сравнительно широких церковно-исторических задач, заслуживали бы внимания следующие. Гфрёрер, Гагенбах, Шафф и Ротэ; но останавливаться на них мы не станем, по причинам, как нам кажется, очень уважительным. Гфрёрер – историк, который своею ученою деятельностью возбуждает невольное недоумение: представляется затруднительным разрешение вопроса – куда его отнести: к историкам-ли протестантам или папистам? Дело в том, что Гфрёрер начал писать свою историю не только в духе протестантском, но даже прямо рационалистическом; но чем дальше подвигался вперед его труд, тем больше автор переходит к воззрениям строгого римско-католика. Наконец Гфрёрер формально обратился к католической церкви. Гагенбах не может иметь места в наших очерках потому, что он жил и действовал не в Германии – наш же этот очерк посвящается германским протестантским, – а в Швейцарии. Считаем неуместным говорить в своем труде также и о Шаффе. Шафф, хотя и воспитывался на немецкой церковно-исторической литературе, но жил в Америке и писал для американцев. Ротэ без сомнения мог бы войти в наши очерки, если бы его церковная история не была сочинением, выданным уже по его смерти и если бы она не отличалась всеми недостатками посмертного труда, далеко не доведенного до совершенства самим автором. Впрочем, мы считаем не излишним сделать несколько замечаний о каждом из вышеуказанных историков, так как они составляют довольно видных представителей церковно-исторической науки и некоторые из них пользуются почетным вниманием в кругах наших богословов. А.Ф. Гфрёрер (Gfrörer) был профессором в Штутгарте и начал издавать многотомную историю церкви под заглавием: Allgemeine Kirchengeschichte, выдал всего 7 томов, но не довел до конца, – она обнимает первое тысячелетие нашей эры. (Stuttgart, 1840–46). Судя по предисловию к первому тому, Гфрёрер хотел составить такую историю, которая была бы короче Неандера и Гизелера (о Гизелере будем говорить далее в книге) и которая по легкости изложения имела

бы более обширный круг читателей, чем Гизелер, слишком строгий ученый. Но ни той, ни другой цели автор не достиг. Автор так расплылся в изложении, что если бы он довел свой труд до конца, то его сочинение было бы гораздо обширнее Неавдера и Гизелера. В предисловии к первому тому Гфрёрер обещает что последующие тома будут короче и сжатие, чем первый, но насколько он сдержал свое обещание, об этом хорошо можно судить по последнему (7) тому его истории: здесь обозрены лишь три царствования немецких императоров Генриха II, Конрада II и Генриха III. Кажется, Гфрёрер не достиг и другой цели – иметь возможно более широкий круг читателей среди образованной публики. Сколько знаем, труд его не достиг даже и второго издания. Значит, публика приняла его равнодушно. Впрочем тома истории Гфрёрера относительно средних веков, по отзыву ученых, богаты новыми данными и отличаются основательностью исследования. Для нас лично труд его представляется мало интересным, поспешным в заключениях, неудачно скомбинированным и заключающим в себе мало нового и живого (говорим о древней церк. истории его). В русской литературе Гфрёрер совсем неизвестен. (См. о Гфрёрере: Kurtz, Handbuch d. Kirchengeschichte, S. 30 Mitau, 1858, 2-te Ausgabe; Schafi, Sesch. d. Apost. Kirchae. S. 89–90). Карл Рудольф Гагенбах (Hagenbach † 1874) считается главой так называемой примирительной теологии в Швейцарии, был 50 лет профессором в университете в Базеле. Он написал и издал полный курс церковной истории: Kirchengeschichte von der altesten Zeit bis zum 19 jarhundert (третье издание; Leipzig, 1869 – 1872, 7 B de). Церковная история Гагенбаха не претендует на новизну воззрений, на особенную научность и глубину сведений, она замечательна в другом отношении. Она отличается ясным взглядом на вещи, достоинствами обработки, благородством тона, закругленностью и наглядностью изложения. Сочинение имеет в виду преимущественно публику, интересующуюся богословским знанием. И Гагенбах в этом отношении вполне удовлетворителен (См. о нем Herzog, Encykl. V. V. 537–540, изд. 2-е). В русской литературе трудом Гагенбаха пользовались гг. Терновские при составлении их сочинения:

«Три первые века христианства, опыт руководства по церковной истории» (Киев, 1878). Составители этого руководства справедливо замечают о Гагенбахе в предисловии (стр. 1), что он «своею кроткою и светлою объективностью напоминает нашего Карамзина». Филипп Шафф (Schaff), был профессором церковной истории в Мерцерсбурге в Пенсильвании, наиболее известен своим сочинением: *Geschichte per alten Kirche* (обнимает первые шесть веков). Leipzig, 1867. Это громадный том в 1250 страниц. Шафф последователь Неандера. Его история отличается простым, но изящным языком, искусством группировки материала, теплым, живым чувством в отношении церкви и христианству. Он замечателен также своею объективностью. В русской богословской среде он очень хорошо известен. Им нередко пользуются наставники церковной истории в духовно-учебных заведениях как на уроках, так и в литературных произведениях. Шафф мог бы быть с пользою переведен на русский язык, и это тем удобнее, что Шафф по своим воззрениям очень близко подходит к воззрениям нашей церкви (О Шаффе есть статья в Пр. Обзор. 1862, № 6, С.С-ва., но она касается лишь Апостольской истории этого автора). Рихард Ротэ (Rote) был профессором в университете в Гейдельберге. После его смерти одним из его друзей, профессором Вейнгартеном, в 1875 году издана церковная история Ротэ в двух томах под заглавием: *Voriesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich – kirchlichen Lebens* (Heidelberg). Ротэ принадлежит к числу очень известных писателей церковной истории. Он отличался особенною любовью к занятию именно этим предметом. При одном случае Ротэ писал в письме: «историческая теология и я не суть различные существа (Leute), история составляет мою первую научную любовь» (Theil I, vorrede). Ротэ был гегельянцем и в его указанном труде по церковной истории ясно отпечатлевается частью сознательное, частью бессознательное восприятие Гегельяизма; в его труде видно также соприкосновение с сочинениями Баура. (Th. 11, Vorrede, XIII). Сочинение выражает собою непреодолимую любовь автора к априорической конструкции. Труд Ротэ издан с некоторыми особенностями,

которые объясняют, почему весь курс церковной истории уместается у издателя в двух томах (он охватывает эпоху до XVIII в.). Издатель счел нужным опустить при печатании труда Ротэ все, что последним прямо заимствовано откуда либо, у каких либо других историков. Вследствие этого течение речи в книге нередко прерывается замечаниями в роде следующего: дальше следует заимствование у того-то или того-то. Такими писателями, которыми пользовался Ротэ в своем курсе чтений, были Гизелер, Неандер, Баур, Газе. Сочинение Ротэ очень полезно подробной и тщательной обработкой вопросов о церковном устройстве и иерархии. Несмотря на то, что Ротэ весьма значительно пользовался сочинениями Баура, он однако же не был последователем Бауровых воззрений, – он шел своим путем, далеким от пути отрицательной критики.

⁵³⁴ - Об этом дает знать историк Газе в своем учебнике: *Kirchengeschichte, Vorrede, s.XIII. XXII. Leipz. 1858.*

⁵³⁵ - Herzog, *Encykl. B. V, art. Gieseler, S. 165. Изд. 2-ое.*

⁵³⁶ - Redepenning. *Gieseler's Leben und Wirken. S. LIV.* Этот очерк помещен при пятом томе: *Lehrbuch der Kirchengeschichte von Gieseler. Bonn. 1855.*

⁵³⁷ - Herzog, *ibid. V, 166. 167.*

⁵³⁸ - Redepenning (см. выше) *S. XLVII. LI.*

⁵³⁹ - Redepenning. *Gieseler's Leben (см. выше) S. XLIX-L.*

⁵⁴⁰ - *Lehrbuch der Kirchengeschichte. Band I. S. 1–3. Bonn. 1831. Auflage 3-te.*

⁵⁴¹ - *Ibid. 7–9.*

⁵⁴² - *Ibid. 3.*

⁵⁴³ - *Ibid. S. 17–18.*

⁵⁴⁴ - *S. 16–17.*

⁵⁴⁵ - *Die Epochen d. kirchl. Geschichtschreibung. S. 232.*

⁵⁴⁶ - Herzog. *Encykl. V, 167.*

⁵⁴⁷ - *Gieseler's Leben (см. выше). S. LII.*

⁵⁴⁸ - Baur. *Die Epochen u. s. w. S. 233.*

⁵⁴⁹ - Schaff. *Geschichte der alten Kirche. S. 22. Leipz. 1867.*

⁵⁵⁰ - *S. 18. 19.*

- 551 - Herzog. Encykl. V. 167.
- 552 - S. 19.
- 553 - Schaff. Gesch. der Apost. Kirche. S. 98.
- 554 - В русской церковно- исторической литературе Гизелером пользовались гг. Терновские в своем «Опыте руководства по церк. истории: три первые века христианства» (Киев, 1878). Здесь в предисловии говорится: «в основу очерков (наших) положен (кроме Гагенбаха) Гизелер, который своею сжатостью, серьёзности и ученою основательностью подобен Шлоссеру (?), свободен от предвзятых и крайних отрицательных воззрений» (стр. 1). Без сомнения Гизелером пользуются многие русские богословы, но скорее как справочной книгой, чем руководством по вопросам древней и средне-вековой церкви.
- 555 - Kirchengeschichte. Lehrbuch für academische Vorlesungen. Vorrede, S. XIII. Leipzig., 1858. Auflage 8-te.
- 556 - Vorrede, s. XXIII.
- 557 - Hase, Vorrede. S. XIV.
- 558 - Baur. Die Epochen... S. 238.
- 559 - Schaff. Gesch. Apost. Kirche. S. 89.
- 560 - Bemerkungen über Niedner's Character. Zeitschrift für die bistorische Theologie, s. 429.
- 561 - Ibid. 430–431.
- 562 - Ibidem. 432.
- 563 - Baur. Dic Epochen... S. 244.
- 564 - Die Gesch. d. Apost. Kirche. S. 90.
- 565 - Zeitschrift (см. выше), S. 432.
- 566 - Lehrbuch d. christl. Kirchengeschichte. S. 12–13. Berlin. 1866 r.
- 567 - Ibidem. S. 23–25.
- 568 - Ibidem. 210–211.
- 569 - Herzog. Encykl. V, 641–3, изд. 2-е.
- 570 - Kirchengeschichte. Vorwort. S. III. 2-te Auflage. Leipzig. 1872. Церковная история Гассе. Перевод с немецк. Н. Соколова. Предисловие, стр. V. Казань. 1869–1870, т. I и II.

- 571 - Kirchengeschichte. S. III-IV. Русск. пер. V-VI.
- 572 - Herzog. V, 246.
- 573 - Kirchengeschichte. S. 4. Русск. пер., стр. 4–5.
- 574 - Предисловие, стр. VII.
- 575 - Том I, стр. 213.
- 576 - Kirchengeschichte. S. 180–1.
- 577 - Том 1, предисл. VIII.
- 578 - Том II, 264.
- 579 - Kirchengeschichte. S. 434.
- 580 - Том I, 142.
- 581 - Kirchengeschichte. S. 119.
- 582 - Handbuch der christl. Kirchen – imd Dogmen – Geschichte. Erlangen. 1865. Три тома.
- 583 - S. III-XII.
- 584 - Труд включает три части (и тома): и они обхватывают историю церкви до XIX века. I Theil, 1876; II Th. 1879; III Th. 1882. Erlangen.
- 585 - См. Theologisches Literaturblatt, 1877, № 9. Theologische Literatur – zeitung. 1879, №10.
- 586 - Theolog. Literaturzeitung. см. выше.
- 587 - Theil. I, 121.
- 588 - Ibid. S. 178.
- 589 - Ibid. 273.
- 590 - Часть церковной истории Герцога (после разделения церквей) с изменениями переведена проф. Лопухиным в его «Истории христианской церкви», т. 2-й, Петерб., 1891.
- 591 - Скажем несколько слов еще о других немецких учебниках, не вошедших в наши очерки. Заслуживает хотя краткого упоминания из них прежде всего Руководство Иоганна Георга Энгельгардта (Engelhardt), профессора в университете в Эрлангене († 1855). Его Handbuch d. Kirchengeschichte в 4-х томах явился в 1832–4 годах. Энгельгардт был человеком энциклопедического образования, знал не менее 16 языков, знаком был не только с историей, но и словесностью, поэзией,

искусством. Возможно широкая ученость, универсальное образование были его целью и идеалом. Это стремление однако же не причиняло никакого ущерба его церковно-историческим работам. Между учеными знатоками церковной истории его имя стоит высоко. Энгельгардт ставил себе целью при составлении своего Руководства – объективность и беспристрастие, но это намерение увлекало его очень далеко: в его Руководстве не хватает живой и проницательной обработки материала, недостает проникновения излагаемых материй мыслию. Четвертый том его Руководства посвящен исключительно литературе и источникам церковной истории. Это последнее сделано так старательно и искусно, что представляется ценным и для настоящего времени, несмотря на то, что книга вышла уж очень давно (см. Herzog. Enzykl. B. IV, s. 228–30, изд. 2-ое). – Ниже Энгельгардта по достоинствам, но популярнее Руководство по церковной истории Генриха Эрнеста Фердинанда Герике (Huericke), профессора в университете в Галле († 1878). Его Handbuch der Kirchengeschichte явился в 1833 году (два тома) и достиг девяти изданий. Герике был последователем Неандера. Он не принадлежал сколько-нибудь к замечательным историкам, не отличался оригинальностью. Он поставил себе целью в своем Руководстве передавать другим в кратких очерках то, что выработано не им и не есть плод его личных работ. В особенности он много пользовался сочинениями Неандера. Герике был представителем строго – лютеранской доктрины и это не мало повредило достоинству его Руководства, потому что, говоря о временах церкви с начала реформации, он позволяет себе самую ожесточенную полемику против реформатского исповедания: кажется вот он готов «вцепиться в волосы» своих недругов. Слог сочинения тяжелый, шероховатый (см. о Герике: Herzog. Enzykl. B. V, 456–7; Schaff. Gesch. d. Aposf. Kirche, s. 88–9) – Из числа более новых Руководств по церковной истории вполне заслуживает внимания: Lehrbuch der Kirchengeschichte Кильского профессора церковной истории Вильгельма Меллера (Moeller), теперь уже покойного. Названное его Руководство появилось в двух компактных домах в 1889 году (во Фрейбурге). О задачах, какие

поставил себе автор, он очень кратко говорит в кратком предисловии к своему сочинению. Он желает дать читателю ясное понятие о ходе общего развития церковной истории; стремится к тому, чтобы ввиду обилия материала не потерять из виду самое существенное; наконец он намеревается излагать только то, что считается общепризнанным в науке, и избегать всего, что остается еще на степени гипотезы. Всего этого – нужно сказать, – Меллер и достигает. Из его рук вышло прекрасное руководство, к которому с большей пользой могут обращаться не только учащиеся, но и учащие. О чем не навести справку в книге его, обо всем получают ответы сжатые, но не сухие, обстоятельные при всей краткости их, и искусно скомбинированные. Автор не пощадил труда осветить должным светом и такие стороны истории, на которых другие останавливаются лишь вскользь, – понимает историю иерархии, богослужения, монашества. Беспристрастие взгляда, размеренность, с какой он говорит о предмете столько, сколько он действительно заслуживает, ясный язык и многочисленные ссылки на литературу и источники – довершают достоинства книги. Автор успел довести свое сочинение только до XVI века.

⁵⁹² - *Lrhrbuch der Dogmengeschichte. Band I: Die Entsehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg i. B. 1886. B. II: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. Freib. 1887. Von Dr. Adolf Harnack, Professor der Kirchengeschichte.*

⁵⁹³ - Предлежащий трактат о Гарнаке представляет собой сокращенную перепечатку наших статей (1/3 этих статей) из журн. Правом. Обзорение, 1889, т. I (стр. 33–90; 295–340; 450–498). – Восполнением нижеследующих рассуждений о немецком церковн. историке может служить наша статья, под заглавием: *Сущность Христианства, по изображению историка А. Гарнака»* (Богосл. Вестник, 1901 г., том 3).

⁵⁹⁴ - Сочинение свое автор называет: *Lehrbuch*, но тем не менее по своему содержанию оно подходит к типу «церковных историй» с довольно широким планом и очень мало напоминает т. н. «историю догматов». В виду всего этого мы затруднялись отнести определенное место Гарнаку в нашей книге и

приурочили речь о нем к концу отдела о протестантской историографии, не зная – как поступить лучше.

⁵⁹⁵ - Это и дальнейшие указания на страницы, без обозначения тома, относятся к II-му тому сочинения.

⁵⁹⁶ - См. выше то, что нами сказано о церк. историке Бауре, стр. 417.

⁵⁹⁷ - В этой главе ссылки делаются на II том сочинения Гарнака, за немногими исключениями, точно указанными.

⁵⁹⁸ - К нашему удивлению, это анти-историческое воззрение начинает проникать и в нашу русскую науку. Это именно воззрение, хотя и в несколько туманном образе, мы встретили в книге: Самуилова – История арианства на западе, стр. 1. Петерб., 1890.

⁵⁹⁹ - Фраза эта в русском переводе значит: «из исторического предания о Христе и происхождении христианства сделали роман, и этот исторический роман в сплетении с религией обогащался все новыми и новыми главами» (В. II, S. 6).

⁶⁰⁰ - В. II, 373–9; 391–398.

⁶⁰¹ - В. II, 401–410.

⁶⁰² - В. II, 348–354; 359–375.

⁶⁰³ - В. II, 378–9; 391–398.

⁶⁰⁴ - В. II, 401–410.

⁶⁰⁵ - В рассматриваемом сочинении Гарнак ведет речь не о иконоборческих спорах и о седьмом вселенском соборе, но говорить об этом отделе труда немецкого ученого мы не намерены. Во-первых потому, что этот отдел видимо не интересовал и самого автора, почему и вышел очень короток (s. 464–461). Во-вторых, суждения автора в этом случае не отличаются особенною оригинальностью: иконоборчество он считает варварством, а главный результат иконоборческих споров усматривает в том, что церковь на Востоке с этих пор лишилась самостоятельности (43. 454). Первое, конечно, справедливо, а второе показывает, что Гарнак мало знаком с последующей византийской историей.

- ⁶⁰⁶ - Так озаглавлена наша статья о Гарнаке в Правосл. Обозр. 1889 года.
- ⁶⁰⁷ - Духовн. Регламент, стр. 40. М. 1776.
- ⁶⁰⁸ - Знаменского. Духовные школы в России, стр. 471. Казань. 1881.
- ⁶⁰⁹ - Смирнова, История Троицкой Лаврской семинарии, стр. 332–3, 335. М. 1867.
- ⁶¹⁰ - Чистовича. История Петербургской Духовной Академии, стр. 103. 106. 109.
- ⁶¹¹ - Смирнова. История Славяно-Греко-Латинской Академии, стр. 296–7. М. 1855.
- ⁶¹² - См. Liber Historicus (о ней речь сейчас), р. 9–10; Смирнова. Ист. Троицк. Сем., 335.
- ⁶¹³ - Чтен. в Общ. люб. дух. просвещ. 1877, часть III: материалы, стр. 54.
- ⁶¹⁴ - Смирнова. Ист. Троицк. Сем., 279.
- ⁶¹⁵ - Более полное заглавие книги такое: Liber Historicus de rebus, in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia Christiana... in 4-to.
- ⁶¹⁶ - «Истории. Вестник», 1887, октябрь (в статье: «Покушение на жизнь Мефодия»).
- ⁶¹⁷ - р.р. 13–80.
- ⁶¹⁸ - См. выше, стр. 313–315.
- ⁶¹⁹ - Для примера укажем: pag. 191. 217. 256–262.
- ⁶²⁰ - Чистовича. Ист. Петерб. Акад., 170. 211. 268.
- ⁶²¹ - Чистович, стр. 210. 213.
- ⁶²² - См. выше, стр. 300–301.
- ⁶²³ - См. его замечания о свв. Иустине, Феофиле антиох., Иринее и об источниках для истории ересей. Стр. 16. 18–19. 51. Издание седьмое. М. 1849.
- ⁶²⁴ - Смирнова. История Моск. Дух. Академии. М. 1879.
- ⁶²⁵ - См. сборник: «Прот. А. В. Горский в воспоминаниях о нем Московской дух. Академии в 25-ю годовщину со дня его смерти». Сергиев Посад, 1900. Здесь между прочим помещена и наша статья об А. В. Горском (стр. 195–222).

⁶²⁶ - Предисловие к его «Истории христианской церкви» Т. I-й, Петербург, 1861.

⁶²⁷ - См. там-же.

⁶²⁸ - См. выше, стр. 374.

⁶²⁹ - Это слова преосвящ. Порфирия: «я слышу этот повелительный голос и внимаю ему, потому что это голос сомнения здорового, а не чихотного. Я обсуждаю предание с научной не односторонностью и изрекаю сущность правды, оповещенной нам легендарно». Труды Киевск. Дух. Академ., 1874., Июнь, 443.

⁶³⁰ - Malheur a l'ouvrage, qui n' excite point de schisme.

⁶³¹ - Проф. Троицкий скончался в 1901 г. В издаваемом Петербургской дух. Академией Церковном Вестнике (1901, № 32) появился некролог этого даровитого учёного и речи, произнесённые при его погребении. А затем (там же. №33) напечатан отзыв проф. В. В. Болотова о преподавательском таланте почившего, извлеченный из письма этого последнего к г. Рубцеву. Больше же, кажется, – ничего, несмотря на то, что в вышеупомянутом некрологе, составленном проф. Жуковичем, сказано: «об ученых печатных трудах И.Е. Троицкого будет речь, особо в одной из ближайших книжек Христиан». Но этого обещания почему-то не осуществлено. Такой образцовый ученый, как проф. Троицкий, без сомнения, заслуживал бы лучшей участи, тем более, что он бесспорно имел большое и плодотворное влияние на развитие церковно-исторической науки в столичной Академии, да может быть и вообще в нашей стране...

⁶³² - См. выше, стр. 460.

⁶³³ - К глубокому прискорбию для нашей церковно-исторической науки, Болотов в 1900 году, в цвете лет скончался, не успев обогатить нашу науку каким-нибудь замечательным, делающим эпоху, трудом. Вскоре после его безвременной кончины появилось немало статей и брошюр, посвященных памяти почившего. Нам известны следующие издания в этом роде: 1) Венок на могилу В. В. Болотова: здесь помещены – некролог его, речи при погребении его и список его сочинений

(извлечено из Церк. Вестн., № 16). Пб. 1900. 2) Рубцова. В. В. Болотов (биографический очерк) (стр. 1–130). Тверь, 1900. 3) Лебедева Д. А. Воспоминания о В. В. Болотове. Тверь, 1901. 4) Проф. Тураева. В. В. Болотов. Пб. 1900 (оттиск, но не указано – откуда именно). В последней брошюре заметна попытка отнестись критически к произведениям Болотова. 5) Бриллиантова, А. (преемника Болотова по кафедре). К характеристике ученой деятельности В. В. Болотова, как церковного историка (Христ. Чтения, 1901, т. 211, ч. 2). Статья, достойная светлой памяти покойного профессора. Но все же нужно сказать, что литература о знаменитом покойном профессоре не дает вполне удовлетворительной характеристики этого ученого, например не раскрыто в ней генезиса и психологии ученой его работы, как таковой; но это, конечно, может быть предоставлено будущему историку русской церковно-исторической науки.

⁶³⁴ - Например, профессор Новороссийского университета Н. Ф. Красносельцев (†) ограничивался историческим изучением богослужения (что относится к области науки, известной с именем литургики) и проч.

⁶³⁵ - Два референта в этом роде проф. М.С. Корелина и кн. С.Н. Трубецкого напечатаны в журнале: «Вопросы философии и психологии», за 1895 г.; отчасти в тон же роде писал о нём проф. И. Н. Корсунский («Богосл. Вестн.», 1894, т. IV). Кроме того в последнее время в нашем же сочинении: «История разделения церквей – с указанием русской литературы, относящейся к этому предмету» (стр. 381–413). Москва, 1900. И еще в нашей же брошюре: «Профес. А.М. Иванцов, я (т.е. автор) и свящ. Н. Добронравов, защитник первого». Москва, 1899 (Брошюра эта представляет перепечатку наших статей из Московских Ведомост., за 1899 г., №№ 297–300, 302–303 и 305). Слич. также официальный отзыв проф. Курганова о книге Иванцова: «К исследовании о патриархе Фотии» (Христ. Чтение, 1895, т. I и^{отдельно}).

⁶³⁶ - С теневых сторон проф. Иванцов был рассмотрен нами в отдельной книге под заглавием: «Из истории вселенских соборов IV и V в.» М. 1882 (Вся книга посвящена оценке

научных приемов о. Иванцова), а также в нашей статье: «По поводу критики прот. Иванцова» (Прибавл. к Творен, св. отцев, т. 31, стр. 352–384).

⁶³⁷ - Разумею магистерское сочинение проф. Н. Глубоковского: «Блажен. Феодорит» (два тома). М. 1890.

⁶³⁸ - Theologische Literaturzeitung, 1890, s. 502.

⁶³⁹ - Schaff. Gesch. d. Apost. Kirche. S. 126–127.

⁶⁴⁰ - Журнал: Правосл. Обозрение, 1880, т. I, стр. 344 (о. прот. Иванцова: «Религиозные движения»).

⁶⁴¹ - Из библиографической статьи профессора Терновского. «Киевск. Епарх. Вед.» 1879, № 36, стр. 6.

⁶⁴² - Es kann Geschichtsforschung geben ohne Geschichtschreibung; aber dann ist die Geschichtsforschung unfruchtbar für die Kirche; sie dient nur dem Forscher selbst. In den Dienst der Kirche tritt der Geschichtsforscher erst, indem er das von ihm erforschte darstellt (Hauck. См. ниже).

⁶⁴³ - Если А. Гарнак и пускается в «философию церковной истории», то все-же он пишет лишь Lehrbuch, притом-же очень тенденциозного и субъективного характера.

⁶⁴⁴ - Theologisches Literaturblatt, herausg. von Reusch, 1875, № 16. S. 372.

⁶⁴⁵ - Theologischer Jahresbericht, herausg. von Hauck. 1874, S. 40–41.

⁶⁴⁶ - Первые лекции по истории хр. церкви в Моск. Университете, стр. 24. 26. 75. Москва. 1872.

⁶⁴⁷ - О значении национального элемента в развитии христианства, стр. 43. Киев, 1880.

⁶⁴⁸ - См. ниже отдельное приложение, посвящаемое А. В. Горскому.

⁶⁴⁹ - Первые чтения (см. выше), стр. 83.

⁶⁵⁰ - Предмет и метод церковной истории. «Христ. чт.» 1868, т. I, 877–8.

⁶⁵¹ - «Церк. Вестн.» 1880 г., № 37, статья Тернера.

⁶⁵² - Liest man lieber als die Geschichtswerke des modernen Katholicismus.. Die Gelehrten tragen in ihre Untersuchungen keine

Tendenzen... (Т.е. русские церковно-исторические сочинения «читаются с большим удовольствием, чем исторические труды современного католицизма... (русские) ученые в своих исследованиях остаются чуждыми каких бы то ни было тенденций»). Сказано по поводу магистерского сочинения профессора А. П. Доброклонского: «О Факунде Гермианскомъ». Theolog. Literaturzeitung, 1880, № 26, s. 635.

⁶⁵³ - Первым наставником был знаменитый Фенелон.

⁶⁵⁴ - Регент, избирая Флери в духовники, будто бы сказал ему: «я потому избираю вас, что вы не янсенист, ни молинист, ни ультрамонтан».

⁶⁵⁵ - Это история религии от сотворения мира до Константина Великого и полное наставление в вере христианской.

⁶⁵⁶ - История Флери написана беспристрастно. По отзыву его биографа: «он возвещает и хвалит действительное добро; не скрывает, а порицает действительное зло».

⁶⁵⁷ - Довольно строгая критика по поводу истории Флери появилась в 1736 году в Авиньоне, разбор сочинения Флери сделан иезуитом Лантомом (Lanteaume). Здесь подверглись осуждению галликанские взгляды историка. Однако же нельзя сказать, что Флери был крайним галликанцем, он вообще умеренно преследовал интересы своей местной церкви.

⁶⁵⁸ - Церк. История Флери разделена на отделы (livres), таких отделов при жизни его издано сто, а спустя долго после его смерти еще выдано четыре отдела (4 liiv.).

⁶⁵⁹ - В частности пятый том обнимает историю гонений Диоклитиана и Ликиния; шестой историю донатистов до блаженного Августина, историю ариан до Феодосия Великого, историю Никейского собора; седьмой – биографии знаменитейших мужей, процветавших в церкви между 328 и 371 годами, за исключением св. Афанасия; восьмой – историю св. Афанасия и тех святых, которые скончались между 378 и 394 годами, а также историю прискиллиан и мессалиан. Весь девятый том посвящен Василию Великому, Григорию Назианзину, Григорию Нисскому и Амфилохию Иконийскому.

Десятый включает биографии св. Амвросия, св. Мартина Турского, св. Епифания и других св. мужей от конца IV до начала V века; одиннадцатый том рассказывает историю Иоанна Златоуста и его современников; 12-й бл. Иеронима и его современников; тринадцатый – историю Августина, донатистов и пелагиан; четырнадцатый – св. Павлина нолянского, св. Кирилла александрийского и несторианства; пятнадцатый – св. Илария Арльского, св. Льва I Великого и евтихианства; шестнадцатый, наконец – жизнь св. Проспера аквитанского и друг.

⁶⁶⁰ - Этот отзыв высказан был еще в то время, когда не существовало на свете талантливого и обширного труда протестантского ученого Неандера, но в отношении к римско-католической историографии этот отзыв остается справедливым и доселе.

⁶⁶¹ - При составлении настоящего очерка у нас под руками были: кроме сочинений Гефеле: *Beiträge zur Kirchengeschichte* (II Band, Tübing. 1864); еще: парижское издание – *Biographie universelle* (tom. 15 et 46), энциклопедия Herzog'a; *Stdudlin'ä Geschicnte der Kirchengeschichte*, *Guettë Histoire de l'église de France* (tome 10), а также, конечно, сочинения Флери и Тильмона.

⁶⁶² - Несколько замечаний об этом можно находить в некрологе Горского: «Моск Вед.» 1875 г., № 265; в «Журнале минист. нар. просвещ.» 1875 г.: «А. В. Горский», Филиппова; в проповеди Д. Ф. Голубинского в память Горского, «Правосл. обозр.», 1875 г., декабрь и проч. В недавнее время появился ряд статей г. Попова о Горском (Богосл. Вестн., 1896 г.), но здесь Горский описывается больше всего, как высоконравственная и гуманная личность. Слич. выше, стр. 535.

⁶⁶³ - На полях рукописи замечено: «времена и пределы» – вот основание исторической жизни и назначения народов. «Дабы они искали Бога», – вот доказательство, что все развитие народов политическое, общественное, должно иметь последнюю цель в церкви. Но вместе с тем отсюда видно, что и церковь Спасителя в исторических условиях определяется

отношениями времени и взаимным положением народов, ее составляющих.

⁶⁶⁴ - О чем и как говорил Горский своим слушателям по указанному поводу, об этом точное понятие сообщает собственная лекция его на ту же самую тему, напечатанная по смерти историка в Чтен. Общ. Любит. Дух. Просвещ. 1877, Янв.

⁶⁶⁵ - Мы пользуемся его конспектами вместо самых лекций, ради, краткости.

⁶⁶⁶ - Этому – указывал Горский – благоприятствовало: 1) древнее значение Рима, 2) большая свобода для пап с удалением императоров из Рима, 3) превосходство Рима над всем западом, 4) раздробление востока между четырьмя иерархами, 5) на западе было менее споров догматических, 6) истолкование в пользу пап правил собора Сардикийского, и 7) указ Валентиана III, 8) возвышение папы при остготских правителях, 9) отношение правительства греческого к папам при Юстиниане, и 10) при лангобардах.