

# Ранневизантийская церковная историография

## И.В. Кривушин

### Введение

1. Евсевий Кесарийский: «Церковная история»
2. Сократ Схоластик: «Церковная история»
3. Эрмий Созомен: «Церковная история»
4. Феодорит Киррский: «Церковная история»
5. Евагрий Схоластик: «Церковная история»

Монография И. В. Кривушина посвящена чрезвычайно актуальной для современной византистики проблеме – проблеме концептуальной эволюции ранневизантийской церковной историографии, представленной пятью историками ортодоксального направления – Евсевием, Сократом, Созоменом, Феодоритом и Евагрием, поскольку ранняя церковно-историческая концепция до сих пор не стала предметом обстоятельного и систематического исследования ни в западной, ни, тем более, в отечественной историографии. Более того, эта работа является первым в мировой византистики фундаментальным исследованием всех дошедших до нас ортодоксальных ранневизантийских церковных историй, а не только труда основателя церковно-исторического жанра – Евсевия Кесарийского, который монополизировал внимание зарубежных ученых, тогда как его продолжатели необоснованно рассматривались ими как простые компиляторы. Монография И. В. Кривушина восполняет этот пробел – ранневизантийские последователи Евсевия предстают в ней как оригинальные авторы, которые критически использовали созданные родоначальником жанра способы интерпретации и модели описания церковной истории. Ранневизантийские церковные историки предстают не только и не столько как поставщики информации о прошлом, сколько как мыслители, разрабатывавшие свою собственную «философию истории», отличную и от античных, и от раннехристианских исторических концепций.

Книга предназначена как для специалистов – историков, филологов и философов, так и для всех, кто интересуется историей ранней христианской мысли.

## Введение

До недавнего времени внимание отечественных ученых сосредоточивалось преимущественно на проблемах «реальной» истории, особенно на проблемах истории экономических и политических институтов общества, тогда как проблемы духовной истории человечества оказывались отнесенными на периферию исследований. Но даже на фоне ограниченного интереса к интеллектуальной истории поражает общее равнодушие ученых к такой важнейшей ее составляющей, как история исторической мысли, особенно доиндустриальной эпохи. Появившиеся в последнее время некоторые серьезные и основательные исследования, посвященные отдельным представителям античной и средневековой историографии<sup>1</sup>, еще не позволяют говорить о существовании особого научного направления или хоть сколько-нибудь многочисленной группы ученых, сконцентрировавшихся на широком и систематическом изучении исторической мысли на ранних стадиях ее истории. Работы обобщающего характера<sup>2</sup> слишком редки, чтобы удовлетворить потребность в историографическом синтезе.

Трудно переоценить эту потребность. Мысль по поводу прошлого («философия истории») всегда была фундаментальным элементом символического универсума, неразрывно связанным с вечным стремлением человека понять принципы функционирования окружающего его мира и определить свое место в нем. Она тесно переплеталась с этикой, ибо прошлое постоянно рассматривалось как основа человеческого опыта. Она отражала (и отражает) на метафизическом уровне отношение социальных организмов к движению как таковому, будучи не только признаком, но в определенной степени и фактором реального исторического развития.

В истории мировой исторической мысли христианству принадлежит особое место. Как религиозная система оно уже предполагало специфический способ восприятия истории и,

можно даже сказать, являлось своеобразной «религией истории». Теология Нового Завета была основана на историческом по сути дела способе доказательства, порядок веры открывался в порядке событий, понимаемом, с одной стороны, как реализация предсказанного, а с другой, как направляемое сверхъестественными силами движение к определенной цели и через определенные стадии. Идущая от Ветхого Завета идея Бога как волевого участника истории, а не как некоей ее универсальной структуры, обнаруживаемой через внешне безличные связи и закономерности, предопределило особое внимание христианства к реальному историческому действию, к механике функционирования событий по крайней мере в критические моменты вхождения в человеческий мир трансцендентного. Такой «историзм» христианства не мог не оказать глубокого и масштабного воздействия на общее развитие европейской исторической мысли, воздействия, которое ощущается и в наши дни. Христианские теоретики и писатели формулировали и выражали не только определенные взгляды на сущность, цели и ход исторического процесса, они также воплощали их в историко-повествовательные формы, перерабатывая старые и создавая новые историографические жанры.

Одним из самых знаменательных достижений христианской мысли стала церковная историография, начало которой положил Евсевий Кесарийский на рубеже III – IV вв. Этот жанр всегда притягивал к себе особое внимание благодаря тому обстоятельству, что, в отличие от другого, не менее популярного среди христианских авторов и христианской аудитории жанра всемирной хроники, он был бесспорно новым феноменом в тогдашней историографии, феноменом, чье рождение могло состояться только в лоне христианства, в определенный момент его истории. Ибо предмет, который церковные историки брались изучать и описывать в своих сочинениях, был исключительно христианским: церковь вошла в мир и в историю только благодаря возникновению и утверждению новой религии. Этот новый для античного мира институт предопределил возникновение церковно-исторического жанра и как субъект,

поскольку именно церковь на определенном этапе своего развития ощущала и реализовала потребность в таком жанре, и как объект, поскольку она прожила достаточно насыщенную историю и стала достаточно влиятельным фактором развития истории других общностей и институтов, чтобы вызвать к себе внимание как к особому и значимому предмету исторического исследования.

Церковно-исторический жанр знал долгий путь своего развития от IV до XX в. Изучение его характера, происхождения и внутренней эволюции имеет кардинальную важность для понимания процесса развития европейской и мировой историографии как таковой. В то же время, поскольку его рождение было связано с особыми интеллектуальными и общественно-историческими обстоятельствами, такое изучение позволяет глубже проникнуть и осознать историю христианской мысли вообще и историю христианской исторической мысли в частности. Вот почему на первый план выдвигается задача исследования историко-церковной мысли в том виде, в какой она была сформулирована и развита в христианской церковной историографии. Церковно-историческая концепция обусловила и само развитие церковной историографии как особого жанра христианской литературы со всеми его атрибутами (тематическими линиями, методами анализа, приемами описания) и одновременно характер ее связи с христианской доктриной.

Предметом нашего исследования является ранневизантийская церковная историография (начало IV–конец VI в.). Речь идет о начальном периоде развития европейской церковной историографии, периоде интенсивных концептуальных и жанровых поисков, которые предопределили будущее церковно-исторической традиции. Эту традицию представляет вполне компактная группа ортодоксальных авторов<sup>3</sup>: Евсевий Кесарийский, называвший себя основателем жанра, его непосредственные продолжатели в V в. Сократ Схоластик, Эрмий Созомен и Феодорит Киррский, а также их преемник в VI в. Евагрий Схоластик. Все они являлись грекоязычными авторами и творили на христианском Востоке,

тогда как на Западе Руфин Аквилейский, автор перевода на латынь «Церковной истории» Евсевия и небольшого ее продолжения, оставался одинокой фигурой на фоне процветавшей там христианской хронистики в лице Иеронима, Идация, Орозия, Сульпиция Севера, Проспера Аквитанского и многих других. «Специальное обобщающее церковно-историческое описание, — говорит Ф. Винкельман, — инициированное палестинским греком Евсевием, осталось прежде всего греческим феноменом и нашло здесь (на Востоке) своих лучших представителей. Редкие церковно-исторические труды на других языках появлялись лишь благодаря греческому влиянию»<sup>4</sup>.

### 1. Евсевий Кесарийский: «Церковная история»

Евсевий родился, вероятно, в Кесарии Палестинской в первой половине 60-х гг. III в., когда преследования Деция и Валериана уже отошли в прошлое<sup>6</sup>. Он получил солидное образование у пресвитера Памфила, чье имя в знак глубокого уважения к учителю он впоследствии добавил к своему. Евсевий принимал участие в сборе и систематизации книг Оригена и других раннехристианских авторов для библиотеки, основанной Памфилом в Кесарии. Идентифицируя и корректируя рукописи, готовя справочные пособия, к которым, возможно, относились его «Хроника» и «Ономастикой», он постепенно превратился из простого архивариуса в архивариуса-исследователя. Такое «кабинетное» существование Евсевия было прервано в самом начале IV в., когда эдикт императора Диоклетиана от 23 февраля 303 г. открыл полосу антихристианских гонений. Для будущего историка настало время скитаний по Палестине, Египту и Финикии, где он оказался свидетелем жестоких расправ над своими единоверцами. В течение нескольких лет (вероятно, с конца 307 до начала 310 г.) Евсевий разделял с Памфилом тюремное заключение в Кесарии, работая вместе с ним над «Апологией Оригена», и там же пережил мученическую смерть своего учителя. После прекращения гонений в 311 г. он перебрался в Тир Финикийский, где сблизился с местным

епископом Павлином, который, по-видимому, и рукоположил его около 313 г. в сан предстоятеля кесарийской церкви<sup>7</sup>.

Став кесарийским епископом, Евсевий принял участие в христологическом споре еще на первом его этапе. В этот период он фактически поддержал Ария, который отрицал безначальность Бога-Сына<sup>8</sup>. За свою проарианскую позицию<sup>9</sup> Евсевий был в 324 г. (или в начале 325 г.) осужден и низложен Антиохийским синодом. Однако на Великом Никейском соборе 325 г. он был не только реабилитирован, но и сыграл на нем видную роль, заслужив благосклонность императора Константина Великого. Евсевий поставил свою подпись под Никейским символом, хотя и пытался смягчить соборное определение против Ария.

После Никейского собора Евсевий стал одним из самых могущественных епископов Империи. Его умеренная позиция в арианском споре обеспечила ему поддержку императорского двора в соперничестве с ортодоксальными патриархами Антиохии и Александрии. Его сторонникам удалось добиться в 330 г. низложения Евстафия Антиохийского, а в 335 г. – Афанасия Александрийского (на Тирском соборе). Свой авторитет при дворе Евсевий сохранил и после смерти Константина в 337 г. Сам он скончался в 339 г., немного не дожив до своего восьмидесятилетия.

Перу Евсевия принадлежат произведения самого разного жанра и тематики: «Хроника», «Приготовление к Евангелию», «Доказательство Евангелия», «История палестинских мучеников», «Против Иерокла», «Против Маркелла», «Ономастикой», «Похвала Константину», «Жизнь Константина», «Пророческие эклоги», «Евангелические вопросы», комментарии на пророков и апостолов, письма. В них он проявил себя как хронист и политолог, богослов и философ, экзегет и филолог, библиофила и географ. Но главным созданием Евсевия явилась его «Церковная история». Именно ей обязан он своим высоким статусом в истории человеческой мысли и тем уважением, которым он пользуется и поныне.

Время создания «Церковной истории» до сих пор вызывает острые споры. В науке утвердилось мнение, что Евсевий писал

это сочинение в течение многих лет и даже десятилетий<sup>10</sup>, постоянно переделывая его под влиянием меняющейся исторической ситуации и связанных с нею жизненных обстоятельств. Однако, признавая существование нескольких «редакций» труда Евсевия, исследователи так и не пришли к согласию по поводу их датировки. В 1909 г. Э. Шварц высказал мысль, что первоначальный вариант «Церковной истории» увидел свет в 313 г. или немного позже и что он включал, помимо первых семи книг, восьмую книгу вплоть до двенадцатой главы<sup>11</sup>. Но в 1929 г. Р. Лакер после скрупулезного анализа пришел к заключению, что первое издание «Церковной истории» было опубликовано еще до начала Диоклетиановых гонений, то есть до 303 г., и состояло только из семи книг; восьмая же книга была добавлена сразу после прекращения гонений в 311 г.<sup>12</sup> Дискуссия о времени первого издания сочинения Евсевия в дальнейшем вращалась как раз вокруг этих двух основных позиций. Но если сторонники поздней датировки в целом единодушны: Х. Лор и Дж. Аултон – конец 311 г., Ф. Винкельман – около 311 г., А. Момильяно – около 312 г.<sup>13</sup>, то приверженцы ранней проявляют меньше согласия: ограничивая первое издание тридцать второй главой седьмой книги (то есть материалом 276–277 гг.), Г. Чеснат, вслед за Р. Лакером, помещает его в самое начало IV в.<sup>14</sup>, тогда как Т. Барнс отодвигает его на десятилетие назад. Что касается остальных изданий, то их обычно связывают с 313, 315 и 325 гг., хотя и здесь нет полного консенсуса<sup>15</sup>. Ученые едины лишь в том, что в своем окончательном виде «Церковная история» появилась около 325 г.

Исторический труд Евсевия состоит из десяти книг. В первой автор формулирует задачи повествования, излагает свой взгляд на Христа как предвечного и божественного, доказывает древность христианской религии, говорит о рождении христианской церкви и христианского народа, дает краткий очерк евангельской истории, выясняет даты ее основных событий, исследует родословную Иисуса и сообщает о начале общественного служения апостолов как первых его преемников. Это то, что Евсевий называет «вступлением в

церковную историю» (II. Пред.), и то, что становится теолого-исторической основой всего дальнейшего изложения. Собственно исторический рассказ начинается с описания деяний апостолов после Вознесения во второй книге и заканчивается картиной торжества Константина над Лицинием в десятой, охватывая таким образом события трех первых веков христианства.

Вторую и третью книги можно назвать «апостольскими», так как в них повествуется о служении непосредственных учеников Христа до смерти последнего из них – Иоанна Богослова; хронологически рассказ доводится во второй книге до конца правления Нерона и начала Иудейской войны (66–67), а в третьей – до гонений при Траяне (начало II в.). Четвертая и пятая книги, описывающие события II в., столь тематически разнообразны, что порой их считают «беспорядочными и бессвязными»<sup>16</sup>. Шестую книгу, которая содержит материал первой половины III в. (от гонений при Септимии Севере до гонений при Деции), можно назвать «оригеновской», ибо в ее основе лежит биография этого крупнейшего христианского апологета и теолога, тогда как седьмую, в которой рассматриваются события второй половины III столетия (от Галла до Великого преследования), – «дионисиевской», так как она опирается преимущественно на свидетельства знаменитого Дионисия Александрийского. Три последние книги (восьмая, девятая и десятая) составляют единый комплекс и посвящены Великому преследованию и перевороту Константина (первая четверть IV в.).

Хронологическую структуру «Церковной истории» образует сочетание римско-императорской и епископской систем отсчета времени<sup>17</sup>. Для Евсевия характерны хронологические указания типа: «После десятилетнего правления Веспасиана на императорский престол вступил сын его Тит; на втором году правления Тита Лин, епископ римской церкви, служивший двенадцать лет, передал ее Аненклиту; преемником Тита, правившего два года и два месяца, был Домициан» (III. 13) или «Наступил десятый год правления Севера; Александрией и остальным Египтом правил Лет, а над местными церквами

епископство после смерти Юлиана только что принял Димитрий» (VI. 2. 2). Способ датировки Евсевия отличен от способа датировки хронистов, для которых основной единицей времени всегда оставался год, отсчитываемый, как правило, от начала мира<sup>18</sup>. Соединение двух разных хронологических типов – светского и церковного, которое выходит за рамки формального, является большой заслугой автора «Церковной истории»<sup>19</sup>, несмотря на некоторые ошибки<sup>20</sup> и даже намеренные искажения<sup>21</sup>.

Труд Евсевия переполнен дословными извлечениями из источников. По подсчетам ученых их число достигает 250 единиц<sup>22</sup>. Некоторые из них поражают своими размерами, например, вставленное в начало пятой книги «Послание церквей Лугдунума и Виенны церквам Азии и Фригии»<sup>23</sup>. Цитируемые фрагменты имеют самое разнообразное происхождение – это и отрывки из апологетических, теологических, экзегетических сочинений, и императорские указы, и послания отдельных христианских общин или их лидеров, и выдержки из Ветхого и Нового Заветов<sup>24</sup>. Среди наиболее излюбленных христианских источников Евсевия, помимо Библии, – труды Егезиппа<sup>25</sup>, Юстина Мученика, Тертуллиана, Климента Александрийского, Иренея, Мелитона Сардийского, Оригена и Дионисия Александрийского. Среди нехристианских авторов доминируют представители иудео-эллинистической литературной традиции – историк Иосиф Флавий<sup>26</sup> и философ Филон Александрийский. В трех последних книгах обильно цитируются многочисленные указы и постановления императоров начала IV в. – Галерия, Максимины, Лициния и, конечно, Константина Великого<sup>27</sup>.

Такое нагромождение разнообразных по тематике и жанру источников дает некоторым ученым основание рассматривать «Церковную историю» как «сборник подготовительных материалов для написания настоящей истории церкви»<sup>28</sup>. Однако в широком и дословном цитировании есть свой порядок и смысл. Хотя оно и нарушает стилистическую целостность исторического рассказа, оно тем не менее способствует его идеологическому единству, последовательной разработке

главной темы. Евсевий сам пишет об этом в начале своего сочинения: «... мы соберем сведения в рассеянных по разным местам высказываниях известных людей, извлечем нужные показания из древних писателей, как бы собирая цветы с мысленных лугов, и попытаемся соединить их в одно целое посредством исторического повествования, желая сохранить память о преемствах (курсив наш. – И. К.), если не всех, то по крайней мере наиболее знаменитых апостолов Спасителя нашего... » (I. 1:4).

## 2. Сократ Схоластик: «Церковная история»

О жизни Сократа Схоластика мы можем судить лишь по отрывочным сведениям, содержащимся в его собственном историческом сочинении<sup>30</sup>. Даты рождения и смерти Сократа точно не установлены. Предполагают, что он родился около 380 г., то есть в самом начале царствования Феодосия Великого (379–395)<sup>31</sup>. О дате его смерти можно сказать только то, что он умер после 439 г., года, на котором останавливается его «Церковная история». Сократ родился и провел если не всю жизнь, то значительную ее часть в Константинополе (V. 24). По-видимому, он принадлежал к состоятельному сословию, поскольку имел возможность получить прекрасное образование<sup>32</sup>. Он изучал грамматику, риторику, библейскую экзегезу, отлично знал латинских авторов. Имена его преподавателей нам неизвестны, за исключением Элладия и Аммония – языческих грамматиков, участников антихристианского мятежа в Александрии (V. 16). Возможно, он брал уроки также у широко известного софиста Троила и даже у арианского теолога Тимофея<sup>33</sup>. Полагают, что Сократ не был священником, поскольку он демонстрирует явный либерализм в догматических вопросах<sup>34</sup>. Сократ носил титул «Схоластик»<sup>35</sup> и прекрасно знал латынь, обязательную в юридической практике, что побудило многих исследователей считать его адвокатом<sup>36</sup>. Очевидно, нельзя говорить и о его тесных связях с императорским двором, ибо он достаточно критичен по отношению не только к прошлым, но и к современным ему монархам<sup>37</sup>. Несмотря на заметную симпатию Сократа к

новацианству, нет достаточных оснований ставить под сомнение православие этого церковного историка<sup>38</sup>.

«Церковная история» является единственным произведением Сократа Схоластика. Она была написана по инициативе некоего «божьего человека» Феодора (II. Введ.; VI. Введ.)<sup>39</sup>. Время ее создания относят к 40-м гг. V в., то есть к концу эпохи Феодосия Младшего (408–450)<sup>40</sup>. Широко признается, что «Церковная история» увидела свет раньше сочинений современных Сократу историков Эрмия Созомена и Феодорита Киррского<sup>41</sup>. Возможно, этот труд создавался в течение длительного периода. Существовали по меньшей мере две его редакции, если судить по словам самого автора (II. Введ.)<sup>42</sup>.

«Церковная история» Сократа охватывает события в Римской империи почти полуторавекового периода. Сократ начинает свое повествование с 306 г., года провозглашения Константина Великого императором в Галлии (I. Введ.), а завершает его 439 г., годом рукоположения кесарийского епископа Фалласия (VII. 48). Автор распределяет исторический материал по семи книгам, следуя «императорскому» принципу: каждая отдельная книга посвящена событиям одного или, реже, нескольких правлений. В первой описывается эпоха Константина Великого, во второй – Констанция II, в третьей – Юлиана Отступника и Иовиана, в четвертой – Валентиниана I и Валента, в пятой – Феодосия Великого, в шестой – Аркадия и в седьмой – Феодосия Младшего. Книги распадаются на главы (от 23 до 48) разной величины. Большая часть книг (четыре из семи) снабжена теоретико-методологическими предисловиями.

Для написания своей работы Сократ обращается к самым разнообразным источникам<sup>43</sup>. Он использует прежде всего послания церковных соборов, императоров и церковных лидеров, полемические и апологетические сочинения Афанасия Александрийского, Евсевия Кесарийского (особенно «Жизнь Константина»), Григория Назианзина, Евагрия Понтийского и других писателей, исторические труды Руфина Аквилейского и Филосторгия, а также устную традицию, в частности, воспоминания новацианина Авксанона о Никейском соборе<sup>44</sup>.

Вся информация, которой Сократ располагает, им критически анализируется<sup>45</sup>. Главными критериями выбора материала оказываются его согласованность с другими свидетельствами, авторитетность и объективность источника<sup>46</sup>. Историк отказывает в доверии даже тем авторам, чьи свидетельства он обычно принимает как бесспорные, если он вдруг обнаруживает их личную заинтересованность в описываемых событиях<sup>47</sup>. «Повинуясь законам истории, которые требуют искреннего и беспристрастного анализа событий, – формулирует писатель свое “исследовательское кредо”, – я приступаю к своему повествованию и, описывая то, что сам видел или что успел узнать от очевидцев, буду считать рассказ достоверным, если говорящие об одном и том же произшествии не противоречат друг другу. Труд мой в познании истины основывается на сообщениях многих различных свидетелей, из которых одни заявляют, что сами присутствовали при описываемых событиях, а другие – что знают их лучше других» (VI. Введ.). Однако критичность и объективность Сократа, на которую любили указывать учёные самого разного времени<sup>48</sup>, не мешает ему проводить вполне определенную субъективную точку зрения на события и на их участников, выбирая и соответствующим образом организуя свой исторический материал.

### 3. Эрмий Созомен: «Церковная история»

О жизни Созомена мы располагаем столь же скучной информацией, что и о жизни его современника Сократа. И вновь она почти исключительно содержится в его «Церковной истории». Точную дату рождения Созомена невозможно установить. Он родился в Палестине, возможно, в селении Вефилия недалеко от Газы<sup>50</sup>. По крайней мере, из Вефилии, как утверждает сам автор, происходил его дед (V. 15)<sup>51</sup>. Семья Созомена была христианской уже в третьем поколении и пользовалась значительным авторитетом и влиянием (там же). Вероятно, он получил юридическое образование в финикийском городе Берите (Бейруте)<sup>52</sup>. Считают, что большую часть жизни он провел в Константинополе, где был близок к императорскому двору и, вероятно, к самому Феодосию Младшему. Почти нет сомнений, что Созомен занимался адвокатской практикой: об

этом свидетельствуют как он сам<sup>53</sup>, так и Фотий, называвший его «Схоластиком»<sup>54</sup>. Полагают, что Созомен умер после 446 г., года смерти константинопольского епископа Прокла, о котором автор в последней книге говорит как об уже покойном.

«Церковная история» – единственное сохранившееся сочинение Эрмия Созомена. Правда, нам известно со слов самого писателя (I. 1), что он составил из материалов ранних церковных авторов сокращенное изложение в двух книгах христианской истории от Христа до падения Лициния. Однако этот труд, первоначально планировавшийся как вводная часть «Церковной истории», был впоследствии утерян. Факт утраты предполагает, что он не пользовался особой популярностью, будучи, по-видимому, совершенно неоригинальной компиляцией, прежде всего, Евсевия.

Широко признается, что «Церковная история» Созомена была написана после выхода в свет одноименного труда Сократа. Традиционно время ее появления помещали в 443 г. на том основании, что это год поездки Феодосия II в Гераклею Понтийскую – самого последнего зафиксированного в «Истории» события, поддающегося датировке (Слово к царю Феодосию. 13)<sup>55</sup>. Однако недавно данная точка зрения была подвергнута критике. Ш. Руеше поставила под сомнение основной аргумент своих предшественников: по ее мнению, исследователи ошибочно отождествляли упомянутую автором Гераклею с Гераклеей Понтийской – на самом деле, считает она, речь идет о Гераклее Сальбаке<sup>56</sup>. Это дало возможность сдвинуть дату ближе к 439 г. и связать ее с временем опубликования Кодекса Феодосия (438)<sup>57</sup>.

В самом начале своего труда Созомен определяет его хронологические рамки. «Мое повествование, – обращается он к Феодосию Младшему, – тянется от третьего консульства кесарей Криспа и Константина до пятнадцатого твоего». Следовательно, рубежами рассказа оказываются 324–325 гг. и 439 г. Однако в действительности «Церковная история» завершается уже на 425 г. Таким образом, возникает проблема пятнадцати лет», которая до сих пор не решена исследователями. Согласно одной из двух существующих

версий, финальная часть сочинения Созомена была утеряна. Ее сторонники, к числу которых принадлежали еще Мельхиор Кан и Бароний<sup>58</sup>, ссылаются, в частности, на свидетельство Григория Великого о том, что в корпусе «Истории» содержались главы, посвященные Феодору Мопсуэстийскому – знаменитому церковному деятелю, о котором находящийся в нашем распоряжении текст не говорит ни слова. Согласно другой версии, восходящей к Анри де Валуа, Созомен, напротив, намеренно оборвал свое повествование на середине 20-х гг. V в. Эта версия кажется тем более убедительной, что в Historia Tripartita, созданной Кассиодором на основе трех греческих церковных историй V в., не обнаруживается никаких следов «утраченной» созоменовской информации.

Созомен распределяет исторический материал по девяти книгам, следуя, как и Сократ, «императорскому» принципу. Здесь основное отличие от Сократа заключается в том, что Созомен посвящает церковной истории во времена двух первых христианских императоров – Константина Великого и Констанция II – не две, а целых четыре книги. Далее же сократовская структура в общем выдерживается: в пятой книге описывается эпоха Юлиана Отступника, в шестой – Иовиана, Валентиниана I и Валента, в седьмой – Феодосия Великого, в восьмой – Аркадия и в девятой – Феодосия Младшего. «Историю» предваряет «Слово царю Феодосию» – панегирик правящему императору, на суд которого автор выносит свое сочинение. Методологические замечания, разбросанные у Сократа по четырем предисловиям, собраны у Созомена в обширном введении к первой книге.

«Созомену... – говорит Ф. Винкельман, – было гораздо легче, чем Сократу. По сути дела материал был уже собран и распределен его предшественником»<sup>59</sup>. Это замечание отражает общий взгляд на проблему источников «Истории» Созомена<sup>60</sup>. Хотя сам автор заявляет, что он будет «говорить о событиях нашего и предшествующего нам века, при которых сам присутствовал и о которых слышал от самовидцев, либо от людей, знаяших события», а о «событиях отдаленнейших» будет брать сведения из постановлений, законов и посланий,

храняющихся во дворцах и церквях, тем не менее подавляющее большинство исследователей убеждено, что он черпал информацию почти исключительно у Сократа. Ныне ни один из специалистов не принимает давнюю идею Штейдлина и Баура, что Сократ и Созомен независимо друг от друга пользовались одними и теми же материалами<sup>61</sup>. Спор идет лишь о том, можно ли назвать Сократа единственным или все же только основным источником Созомена. Первая тенденция ярко представлена в исследовании А. П. Лебедева. «Все те документы, – утверждает русский ученый, – на которые он [Созомен] ссылается как на такие, какие открыты и собраны им самим – разумеем соборные определения и акты, послания императоров и епископов, – именно и заимствованы целиком у Сократа»<sup>62</sup>. Вряд ли Созомен, продолжает он, «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»<sup>63</sup>. Эта точка зрения получила особое распространение среди ученых старой школы (А. де Валуа<sup>64</sup> А. Харнак<sup>65</sup>, А. Гюльденпеннинг<sup>66</sup>, В. Эльтестер<sup>67</sup>). Вторая тенденция представлена прежде всего византистами новейшего времени. «Созомен, – замечает Б. Балдин, – черпает широко, но критически у его предшественника... использование им других источников делает “Историю” важным дополнением к Сократу»<sup>68</sup>. В этом плане канадский исследователь особо указывает на значительный пласт созоменовской информации о событиях за пределами Империи (истории персов, армян, сарацин и готов)<sup>69</sup>. С точки зрения Д. Харриса, большим достоинством Созомена является его интерес к свидетельствам юридического характера; он даже видит в скучности таких свидетельств у предшественников Созомена причину, побудившую этого историка взяться за перо<sup>70</sup>.

Методологическая программа Созомена сформулирована, как мы сказали выше, в предисловии к первой книге. Основной задачей историка он называет заботу об истине, которая предполагает беспристрастность в религиозных и церковно-

политических вопросах. Это требует, по его мнению, внимательного изучения всего комплекса документов – не только ортодоксального, но и неортодоксального происхождения. Автор также обещает избегать слишком пространных цитаций: чтобы не утяжелять текст, он заменяет их перифразой, прибегая к дословной передаче только в тех случаях, когда смысл приводимого текста не совсем ясен и вызывает сомнения (I. 1). Эта программа во многом сходна с сократовской, однако Созомен, в отличие от своего предшественника, чрезвычайно редко удостаивался похвалы за достоверность и объективность. Лишь немногие видят в ней подлинное кредо историка, руководящий принцип его повествования. Созомен, утверждает Р. Мильбурн, «применил анналистический метод с тщательностью и беспристрастностью» и «пытался быть честным и с оппонентами и с друзьями»<sup>71</sup>. Большинство же исследователей, ссылаясь на фундаментальную зависимость Созомена от Сократа, предпочитает рассматривать его методологические претензии как пустую декларацию. Их особенно возмущает тот факт, что «Созомен был настолько бесцеремонен, что, выписывая из истории Сократа многое и очень многое, однако же ни единственным словом не упомянул о Сократе, как будто его и на свете не существовало»<sup>72</sup> и что «Созомен списывал у Сократа и в то же время объявлял читателю, что история составлена им вполне самостоятельно, на основании самоличного изучения доказательств»<sup>73</sup>. Кроме того, ученые отмечают необъективность Созомена, прежде всего когда он описывает монашество и современных ему правителей, а также его легкомыслие и наивность<sup>74</sup>.

#### 4. Феодорит Киррский: «Церковная история»

Феодорит родился в Сирии около 393 г.<sup>76</sup> С детства он был предназначен к церковному служению, но тем не менее получил хорошее классическое образование. Еще мальчиком Феодорит стал чтецом, а затем вступил в монастырь близ Апамеи. В начале 20-х гг. V в. (возможно, в 423 г.) Феодорит был рукоположен в епископы города Кирры в евфратской Сирии. Он принимал активное участие в борьбе диофизитов и

монофизитов, разделяя идеи антиохийской теологической школы, и был близок к несторианам. Во всяком случае, известно, что многие последователи Нестория с восторгом слушали его страстные проповеди в Халкидоне. Из-за своих теологических воззрений он был низложен на монофизитском Разбойниччьем соборе в Эфесе в 449 г. и в течение нескольких лет находился в изгнании. Феодорит, однако, был вскоре восстановлен на ортодоксальном Халкидонском соборе 451 г. после апелляции к папе Льву I и императору Маркиану, однако он был вынужден провозгласить анафему Несторию. Умер он, по-видимому, в конце 50-х гг.<sup>77</sup>, возможно даже в середине 60-х гг. V в.<sup>78</sup>. Век спустя во время спора о «Трех главах» Константинопольский собор (553) признает некоторые его сочинения еретическими<sup>79</sup>.

Феодорит был весьма плодовитым писателем. Его перу принадлежит около 35 трудов самого разного жанра. К самым важным из них относятся апологетическое сочинение «Врачевание эллинских недугов» и десять речей, объединенных общим названием «О промысле», агиографическая «История боголюбцев» и христологический диалог «Эранист» («Нищий»), полемические трактаты «О Троице» и «О воплощении», а также ряд экзегетических произведений (толкования на пророков, послания Павла и др.). Часть работ Феодорита была утеряна, как, например, «Против иудеев» и «Против магов»<sup>80</sup>.

«Церковная история» является самым известным сочинением киррского епископа. Трудно определить, в какие годы он обратился к ее созданию. Ученые согласны лишь в том, что «Церковная история» была написана после выхода в свет сочинений Сократа и Созомена где-то в 40-х гг. V в. (между 441 г. и августом 449 г.)<sup>81</sup>. Традиционно работу Феодорита над ней связывали с периодом его ссылки в Апамею после Разбойниччьего собора. Эта поздняя датировка (449–450) была принята, в частности, А. Гульденпеннингом<sup>82</sup>, Н. Глубоковским<sup>83</sup>, А. П. Лебедевым<sup>84</sup>, Г. В. Флоровским<sup>85</sup> и Ф. Винкельманом<sup>86</sup>. В последнее время, однако, обнаружилась тенденция сдвигать время создания «Истории» к началу 40-х гг.<sup>87</sup>. В целом проблема остается открытой<sup>88</sup>. Показательно, что

некоторые современные исследователи предпочитают ограничиваться лишь приблизительной датировкой<sup>89</sup>.

«Церковная история» Феодорита повествует о церковных событиях вековой давности. Автор начинает свой рассказ с первой половины 20 Х гг. IV в., времени возникновения арианства (I. 2), а останавливает его на 428 г., где смерти Феодора Мопсуэстийского и Феодота Антиохийского (V. 40)<sup>90</sup>. Сочинение состоит из пяти книг, принцип выделения которых остается в большинстве случаев «императорским»: в первой описывается эпоха Константина Великого, во второй – Констанция II, в третьей – Юлиана Отступника, в четвертой – Иовиана, Валентиниана I и Валента, в пятой – Феодосия Великого, Аркадия и Феодосия Младшего. Мы не найдем у Феодорита ни посвящения-обращения к правящему императору, ни хоть сколько-нибудь обширного введения с программным заявлением, ни методологических предисловий к каждой из книг. Лишь в самых первых строках сочинения он кратко формулирует свою задачу историка – описать «все, что осталось не внесенным в историю церкви» его предшественниками. Завершается труд Феодорита перечнем предстоятелей важнейших епархий (Рим, Антиохия, Александрия, Иерусалим, Константинополь), которые правили в течение описываемого им периода.

При работе над своей «Историей» Феодорит использовал в значительной мере те же источники, что и Сократ, прежде всего Евсевия, Руфина, Филосторгия, Сабина и Афанасия. Этот факт побудил ряд исследователей предполагать, что историк знакомился с названными авторами не прямо, а опосредованно, через Сократа. С этим мнением вряд ли можно согласиться, учитывая существенные различия в содержании двух церковных историй. Кроме того, Феодорит привлекает источники, к которым не обращался его предшественник. Речь идет в первую очередь об информации устного происхождения, почти исключительно касающейся событий в Антиохии, а также о некоторых отсутствующих у Сократа документах, таких, как послания Александра Александрийского к Александру Константинопольскому (I. 4:1–61), Ария к Евсевию, епископу

Никомедийскому (I.: 1–4), того же Евсевия к Павлину, епископу Тирскому (I. 6:1–8), и т. д.

Ученые единодушно признают, что подход Феодорита к источникам отличается крайней тенденциозностью. Его интересует не выяснение некоей объективной научной истины, сопряженное с беспристрастностью ученого, но утверждение незыблемой теологической истины, предполагающее безусловную ангажированность проповедника. Полемико-апологетическая цель истории Феодорита наносит ущерб достоинствам собственно историческим. Не удивительно, что ему чужда методологическая установка Сократа и Созомена, требующая включения в историческое повествование или, как минимум, использования произведений неортодоксального происхождения. Более того, с помощью перефразирования или сокращения он «выравнивает» содержание тех документов, которые, хотя и принадлежат православным авторам, не полностью соответствуют его собственной церковно-партийной позиции, позиции антиохийского теолога<sup>91</sup>.

##### 5. Евагрий Схоластик: «Церковная история»

Сведения о жизни Евагрия мы вновь извлекаем исключительно из его сочинения. Родился он в середине 30-х гг. VI в. в городе Епифания в Келесирии. После окончания школы Евагрий стал заниматься юридической практикой, почему и получил прозвище «Схоластик». Вся его жизнь и деятельность тесно связаны с Антиохией и, в особой степени, с антиохийской церковью. Он был весьма близок к архиепископам Анастасию и Григорию, причем последнего ему пришлось публично защищать в качестве адвоката перед судом императора и священного собора в Константинополе (VI. 7). Евагрий, очевидно, был состоятельным человеком, он владел поместьем и имел значительное число зависимых людей – крестьян-эпанографов (VI. 23). У него была большая семья и множество родственников (IV. 29). За свою литературную деятельность он удостоился милости императорского двора: Тиверий наградил его титулом почетного квестора, а Маврикий – титулом почетного префекта (VI. 24). Однако жизненный путь Евагрия не был усыпан одними розами. Ужасная эпидемия, в течение

нескольких десятилетий свирепствовавшая на Востоке, обрушилась и на его дом унеся жизни жены, многих детей, внуков и хоретов (IV. 29). Умер Евагрий, по-видимому, в правление императора Маврикия (582–602), после 594 г., то есть где-то в самом конце VI столетия.

Евагрий оставил нам только одно сочинение – «Церковную историю». Нет никаких указаний, позволяющих уточнить время ее издания. Поэтому в науке принято связывать публикацию «Истории» с самой поздней датой, в ней упомянутой – с 594 г. Во всяком случае, отсутствие каких-либо намеков на трагическую судьбу Маврикия дает ученым основания предполагать, что труд Евагрия увидел свет до 602 г.

Евагрий описывает более чем полуторавековой (167 лет) период церковной истории от Феодосия Младшего до Маврикия. В предисловии он обещает начать свой рассказ с того момента, на котором остановились трое его предшественников в V в., однако в действительности отправной точкой повествования для него оказывается только финал сочинения Феодорита, доведшего свою «Историю» до 428 г. Таким образом, исходными событиями для Евагрия становится возникновение ереси Нестория в 428 г. (I. 2) и первый Эфесский собор 431 г. (I. 3–5). Завершается же его труд двенадцатым годом правления Маврикия, то есть 594 г. (VI. 24).

В основу деления «Церковной истории» Евагрия на шесть книг вновь кладется «императорский подход», хотя здесь, как правило, не соблюдается принцип одна книга – одно правление<sup>931</sup>. Первая книга посвящена церковным и светским событиям при Феодосии Младшем (заключительный период его царствования), вторая – при Маркиане, Льве I и Льве II, третья – при Зеноне, Василиске и Анастасии, четвертая – при Юстине I и Юстиниане, пятая – при Юстине Младшем и Тиверии, шестая – при Маврикии. «Церковная история» снабжена методологическим (I. 1) и историческим (I. 2) предисловиями, а также историософским (III. 41), историографическим (V. 24) и двумя хронологическими (III. 29; V. 23) экскурсами.

Евагрий обращается к самым разнообразным источникам – как устным, так и письменным; заключительная же, шестая,

книга основана главным образом на его собственных воспоминаниях и наблюдениях. В остальной части автор широко использует прежде всего исторические сочинения и официальные церковные документы. Среди первых выделяются произведения Приска Панийского, Захария Ритора<sup>94</sup>, Иоанна Малалы, Евстафия Епифанийского и Прокопия Кесарийского<sup>95</sup>. Среди вторых – объемное «сокращенное изложение» деяний Халкидонского собора, а также посвященные важнейшим религиозным вопросам окружные послания византийских императоров – Льва I (II. 9), Василиска (III. 4; 7), Зенона (III. 14), Юстина Младшего (V. 4). Важно, что Евагрий гораздо чаще, чем его церковные предшественники и тем более светские историки, называет имена тех авторов, материал которых он использует или перефразирует; он также выражает некоторым из них явное уважение, говоря об «обстоятельном и красноречивом» повествовании Приска Панийского (I. 17), о «занимательном» и «красноречивом» рассказе Евстафия Епифанийского (I. 19; III. 26–27), о «подробности, обстоятельности» и даже «трогательности» Иоанна Малалы (II. 12; IV. 5), об «обширности, красноречивости, уме» и «увлекательности» Прокопия Кесарийского (IV. 12–14).

Ученые нередко отмечали добросовестность Евагрия и его определенный критический настрой в работе с источниками<sup>96</sup>. Так, в ряде случаев он искусно пользуется сравнительным методом. С помощью цитаты из послания Евстафия Берийского Евагрию удается опровергнуть утверждение Захария о присутствии на Халкидонском соборе ересиарха Нестория (II. 2). Рассказывая о мятеже в Александрии после смерти Маркиана и об убийстве епископа Протерия, он сопоставляет свидетельства из утраченного «Жизнеописания Петра Иберийца», из Послания египетских епископов иalexандрийских клириков Льву I и из монофизитской «Церковной истории» Захария Ритора (II. 8). В то же время Евагрия порой упрекали в излишней доверчивости<sup>97</sup>. Кроме того, в науке утвердилось мнение о явной проантиохийской ориентации его сочинения: даже было подсчитано, что он

посвящает событиям в Антиохии 31 главу, тогда как событиям в столице – только 19<sup>98</sup>.

\* \* \*

«Проблема греческой церковной историографии в целом игнорировалась учеными», – таков строгий вердикт, вынесенный П. Аллен в предисловии к её недавней монографии о Евагрии<sup>99</sup>. Суждение австралийской исследовательницы следует признать справедливым прежде всего для отечественных исследований – как до, так и после 1917 г. Хотя история византийской церкви и византийской церковной литературы неизменно оставалась в поле зрения дореволюционных ученых, среди них, как правило, доминировали представители богословских наук. С одной стороны, ранние церковные историки интересовали их, но преимущественно как поставщики материала о далеком прошлом христианской церкви. С другой стороны, в представителях традиции Евсевия стремились видеть скорее не историков, а теологов, и поэтому для ученых первостепенное значение приобрели те из них, кто оставил труды не только исторические, но также богословские, апологетические, экзегетические и полемические, то есть Феодорит и, конечно, Евсевий<sup>100</sup>. Проблемы исторической концепции, метода и принципов изображения или находились на периферии исследований, или почти полностью игнорировались.

Среди дореволюционных исследований ранневизантийской церковной историографии мы выделим две работы. Первая из них принадлежит Н. П. Розанову, выпускнику Московской духовной семинарии, и посвящена Евсевию Кесарийскому. Особое место в ней занимает анализ «Церковной истории»<sup>101</sup>. Н. П. Розанов не ставит своей главной задачей выяснить содержание исторических взглядов Евсевия; он прежде всего пытается определить ценность его труда для реконструкции начальной истории христианства, проверить качество предоставляемой им информации о епископских преемствах, церковной литературе и мученичествах. Ученый постоянно отмечает неточности исторической картины, созданной кесарийским епископом, нередко сопровождая свои выводы высказываниями типа: «... несправедливость [курсив наш. – И.]

К.] Евсевия в отношениях его к императорам – врагам христиан становится выше всякого сомнения»<sup>102</sup>. Естественно, что Н. П. Розанов обращает пристальное внимание и на проблему источников «Церковной истории», отмечая значительные недостатки в использовании их Евсевием<sup>103</sup>.

Однако исследователю в то же время удается сделать (как правило, мимоходом) ряд интересных наблюдений по поводу евсевианской исторической концепции. В качестве ее фундаментальных основ он называет принцип божественного руководства историей<sup>104</sup> и, что особенно важно, дуалистическую схему интерпретации: по мнению Н. П. Розанова, Евсевий видит в каждом событии проявление космического противостояния Бога и Сатаны<sup>105</sup>. Исследователь обнаруживает у Евсевия теорию божественного воздаяния<sup>106</sup>, которую первый церковный историк, по его словам, проводит «слишком последовательно», нанося тем самым ущерб исторической достоверности<sup>107</sup>. «Относительно языческих правителей, – говорит Н. П. Розанов, – Евсевий утверждает, что они только дотоле благоденствовали, пока жили в мире с христианами. Когда же кесари стали гнать христиан, то дела их пошли очень плохо»<sup>108</sup>. Стоит отметить также оценку Н. П. Розановым мученичеств как «самой любимой» темы Евсевия<sup>109</sup>, его утверждение о демонологической трактовке ересей в «Церковной истории»<sup>110</sup> и признание им приоритета Евсевия как основателя церковно-исторического жанра<sup>111</sup>.

Другой, неизмеримо более значимой работой является фундаментальное исследование А. П. Лебедева «Церковная историография в главных ее представителях с IV в. до XX в.»<sup>112</sup>, центральное место в которой занимает проблема ранних церковных историков<sup>113</sup>. В дореволюционной науке это единственная серьезная попытка дать целостную картину развития церковно-исторического жанра, начиная с Евсевия. Главное достоинство данной работы заключается в стремлении ее автора рассматривать церковно-исторические сочинения как памятники исторической мысли. Программное утверждение А. П. Лебедева: «Все пользуются ими как ценным материалом, но редко кто берется изучать сами труды как определенное

явление, имеющее место и значение среди прочих литературных произведений христианской древности», остается актуальным и в наши дни. Ученый объясняет необходимость концептуального анализа несколькими причинами: во-первых, использование церковных историй в качестве источников информации требует учета целей, намерений, идеалов, симпатий и антипатий их авторов, поскольку они неизбежно влияют на степень достоверности переданных этими авторами свидетельств; во-вторых, именно сформулированные первыми церковными историками подходы и точки зрения предопределили теоретико-методологическое развитие церковно-исторической науки вплоть до XX в.; и, наконец, оставшиеся от них сочинения, как никакие другие, отражают интересы и мировоззрение ранневизантийской эпохи<sup>114</sup>.

Анализируя «Церковную историю» Евсевия, А. П. Лебедев пытается ответить на ряд вопросов, которые станут ключевыми в западной византинистике XX столетия. Он развивает некоторые положения, выдвинутые Н. П. Розановым, в первую очередь идею о церковно-историографическом первенстве Евсевия<sup>115</sup> и идею о ведущем значении оппозиции Бог – Сатана для его сочинения<sup>116</sup>. Именно исходя из этой оппозиции ученый исследует все аспекты исторической концепции первого церковного историка. В то же время во многих отношениях А. П. Лебедев идет дальше своего предшественника. Он обнаруживает явное несоответствие между основной частью «Церковной истории» и ее восьмой книгой. По его мнению, в основной части «исторический материал у Евсевия господствует над самим историком. [...] Выбором Евсевием 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»<sup>117</sup>. Восьмая книга, однако, имеет совершенно иной характер: «здесь мысль историка господствует над историческим материалом и подчиняет его себе»<sup>118</sup>. Таким образом, впервые была предпринята попытка концептуально противопоставить главную (книги I–VII) и заключительную части «Церковной истории».

А. П. Лебедев делает ряд весьма важных наблюдений по поводу интерпретации Евсевием некоторых отдельных, но идеологически значимых проблем и сюжетов, прежде всего истории христианской литературы, ересей и гонений. Он, в частности, замечает, что в «Церковной истории» практически игнорируются как доктринальное развитие православия<sup>119</sup>, так и содержание «лжеучений»<sup>120</sup>. Исследователь устанавливает, что Евсевий стремится описывать историю ересей по аналогии с историей апостольской истины<sup>121</sup>. Относительно трактовки гонений он приходит к выводу, что преследования важны для Евсевия не сами по себе, а как «наглядное выражение торжества евангельской истины над силами, противными ей»<sup>122</sup>. Но самым перспективным становится признание ученым особой важности идеи апостольских преемств в системе евсевианских взглядов на церковное прошлое<sup>123</sup>.

Своим высоким статусом в истории церковно-исторической науки А. П. Лебедев обязан также и тому, что он первым из отечественных ученых провел систематический анализ сочинений остальных представителей евсевианской традиции<sup>124</sup>. Прежде всего, ему удалось увидеть существенные различия между Евсевием и его продолжателями в концептуальной сфере. С его точки зрения, церковные историки V–VI вв., во-первых, не смогли, хотя и пытались, осуществить интерпретацию нового исторического материала, исходя из евсевианской дуалистической схемы<sup>125</sup>. По мысли ученого, идея Евсевия о божественном контроле над императорами в произведениях его последователей «не проводится, как руководящая нить, через историю, а просто припоминается и указывается читателю при отдельных, частных, нередко совсем не поучительных случаях»<sup>126</sup>. Во-вторых, последователи Евсевия не демонстрируют такого же исторического оптимизма, как основатель жанра, и в их сочинениях перспектива истории остается достаточно туманной<sup>127</sup>. В-третьих, у авторов V–VI вв., в отличие от Евсевия, церковно-исторические сюжеты начинают переплетаться с сюжетами политическими<sup>128</sup>. И, наконец, наблюдается значительное сужение их исторического кругозора и соответственно отступление от универсализма<sup>129</sup>.

Огромной заслугой А. П. Лебедева является и то, что задолго до возникновения нарратологии он стал применять элементы нарратологического метода при исследовании исторических сочинений. Анализируя исторические воззрения представителей традиции Евсевия, он постоянно стремится выяснить, в какой степени та или иная позиция, тем или иным историком высказанная, подтверждается приводимым им историческим материалом и насколько широка сфера воздействия данного воззрения на характер повествования<sup>130</sup>. Такой подход к историческому тексту остается актуальным и поныне.

Передовая для своего времени работа А. П. Лебедева свидетельствует об огромном научном потенциале дореволюционной византистики. Она могла стать серьезной основой для будущих конкретных исследований церковно-исторической традиции<sup>131</sup>. Однако дальнейшее развитие этого нового, действительно перспективного направления в отечественной историографии было прервано.

В советскую эпоху церковная литература и, следовательно, церковная историография почти полностью выпали из списка тем, заслуживающих внимания<sup>132</sup>. До конца 60-х гг. о ранневизантийских церковных историках вспоминали чрезвычайно редко и лишь когда вставал вопрос об их использовании в качестве исторических источников<sup>133</sup> или же когда их материал привлекался для решения отдельных проблем византийской идеологической истории<sup>134</sup>. С конца 60-х гг. наблюдается некоторое оживление интереса к ранней церковной историографии, но в очень ограниченных рамках. Появляется несколько специальных статей З. В. Удальцовой<sup>135</sup>, однако они носят преимущественно обзорный характер. Определенное внимание к исторической концепции Евсевия проявляет крупнейший специалист по раннехристианской философии и литературе С. С. Аверинцев, правда, его высказывания идут в русле общих замечаний»<sup>136</sup>. Но показательно, что и в фундаментальном труде по истории мировой исторической мысли М. И. Барга и в первом систематическом обзоре раннехристианской и

раннесредневековой философии Г. Г. Майорова Евсевию уделяется место лишь в сносках<sup>137</sup>.

Последние годы ознаменовались безусловным ростом популярности ранневизантийских церковных историков среди отечественной аудитории, не в последнюю очередь связанным с возрождением интереса к византийским истокам православной духовности. Самым ярким тому свидетельством стало недавнее переиздание церковно-исторических сочинений Евсевия Памфила, Феодорита Киррского и Сократа Схоластика<sup>138</sup>. Однако исследовательская мысль значительно отстает в этом процессе. Можно говорить лишь об отдельных случаях обращения к теме церковной историографии – или в связи с проблемой рукописной традиции труда Сократа<sup>139</sup>, или при попытке дать набросок общего развития раннехристианской исторической мысли<sup>140</sup>.

Совсем иную картину представляет зарубежная историческая наука. Количество западных исследователей, высказывавшихся по поводу самых разных аспектов ранневизантийской церковной историографии, чрезвычайно велико. Еще до появления первых научных изданий сочинений ранневизантийских церковных историков в конце XIX–начале XX в.<sup>141</sup>, которое открыло эпоху современных исследований традиции Евсевия, существовало немало работ, в той или иной степени касавшихся проблемы ранних церковных историков, особенно в XIX столетии. Внушительный объем историографической литературы заставляет нас отказаться при ее описании от хронологического принципа, заменив его принципом проблемным. Мы выделим те основные позиции, вокруг которых вращалось и вращается изучение традиции Евсевия.

Проблема приоритета Евсевия как первого церковного историка. Научная дискуссия по этому поводу началась еще в XIX в., когда Ф. Х. Баур, опровергая оценку К. Ф. Штейдлином Евсевия как «единственного отца церковной истории»<sup>142</sup>, обратил внимание на свидетельства Созомена и Иеронима, которые называли Климента Римского, Егезиппа, Юлия Африканы и Ипполита Римского предшественниками

кесарийского епископа. В результате своего исследования Баур пришел к выводу, что имя церковных историков вполне заслуживают такие два представителя раннехристианской литературы, как Лука (прежде всего, благодаря «Деяниям апостолов») и Егезипп (автор *Нуропнемата*)<sup>143</sup>. В конце XIX в. бауровский тезис вызвал серьезные возражения у Ф. Овербека, который доказывал, что свидетельства Созомена и Иеронима нужно воспринимать весьма критически и что названные ими «предшественники» Евсевия в гораздо большей степени заслуживают зачисления в категорию апологетов (Егезипп) или хронистов (Африкан и Ипполит)<sup>144</sup>. Позже Овербек подверг сомнению исторические достоинства произведений Луки и назвал «неудачным предприятием» попытку придать евангельской истории вид настоящей истории<sup>145</sup>. Позиция Овербека за исключением отдельных частных ее аспектов была принята подавляющим большинством представителей историографии XX в.<sup>146</sup> Хотя у многих ранневизантийских авторов и обнаруживаются элементы церковно-исторического описания (Р. Грант, например, указывает в этом ряду Луку, ап. Павла, Климента Римского, Юстина Мученика, Мелитона Сардийского, Аполлинария Иерапольского, Иренея, Егезиппа, Ипполита и Дионисия Александрийского<sup>147</sup>), в целом современная наука соглашается отдать титул «отца церковной истории» Евсевию, указывая, что именно он впервые поставил задачу описать прошлое церкви с момента ее основания Христом до его собственных дней. «Нельзя оспариваться первенство Евсевия в изобретении церковной историографии», – категорически заявляет А. Момильяно<sup>148</sup>.

Почти единодушное признание церковно-историографического приоритета Евсевия предопределило чрезмерное преувеличение его роли в рамках созданной им традиции. Это привело к тому, что внимание ученых сконцентрировалось почти исключительно на этой важной, но отнюдь не единственной фигуре в церковной историографии; вклад же его продолжателей обычно игнорировался. При значительном числе исследований об «отце церковного историописания»<sup>149</sup> есть лишь две работы, специально

посвященные церковным историкам V–VI вв., – выполненная по типу исторического комментария монография П. Аллен о Евагрии и только что изданное исследование Т. Урбанчик о Сократе Схоластике. Для большинства ученых «Церковная история» Евсевия совершенно заслонила достижения его последователей. Для них она стала олицетворением ранневизантийской церковной историографии как таковой. Во многих случаях историческая концепция Евсевия, примененный им метод историописания, его выбор тем и сюжетов рассматривались и продолжают рассматриваться как концепция, предмет и метод всей церковно-исторической традиции. Труд Евсевия, утверждает Р. Маркес, «оказался вдвойне “каноническим”: его содержание – взгляд одного человека на прошлое церкви – стал на века взглядом церкви на свое прошлое, а его литературная форма и подход – единственным путем развития этого жанра в руках его последователей»<sup>150</sup>. Говорят даже о «фальшивом авторитете длинной линии копиистов», имея в виду церковных историков V в.<sup>151</sup> Такое отношение обусловило особенности подхода исследователей к принципиальным вопросам ранневизантийской церковной историографии, среди которых выделим проблемы предпосылок, концепции, предмета описания, метода (источников) и стиля изложения.

Проблема интеллектуальных предпосылок раннего церковного историописания. Практически все исследователи сводили эту проблему к проблеме предпосылок церковно-исторического предприятия Евсевия. В большинстве случаев ученые подчеркивали скорее не преемственность, а новизну изобретенного им жанра – представление, шедшее рука об руку с признанием за Евсевием статуса первого церковного историка. Для многих идея приоритетности предполагала идею революционности. Его «Церковная история» воспринималась как настоящий интеллектуальный переворот в историографической сфере, как «наиболее важный вклад в историографию за время после V в. до н.э. и до XVI в. н.э.»<sup>152</sup>. «Возможно, именно широко распространенный тезис об оригинальности Евсевия Кесарийского, – говорит Р. Мортли, –

послужил причиной того, что ученые не стремились выяснить истоки его “открытия”. Идея о том, что христианское историописание было феноменом особого рода, и тот факт, что оно появилось относительно поздно, приводили к убеждению, что христианский исторический дискурс мог родиться внутри самой церкви. Такое убеждение опиралось и на сугубо церковное содержание “Истории” Евсевия<sup>153</sup>. Неудивительно, что, ставя проблему предпосылок, исследователи пытались обнаружить главным образом не черты сходства, а моменты отличия церковно-историографического жанра от предшествующих традиций.

Как правило, новизну сочинения Евсевия доказывали, ссылаясь па несоответствие его характеристик моделям языческой греко-римской историографии. Это вполне отвечало популярному (особенно в прошлом) противопоставлению мира языческого и мира христианского, чему мы не в последнюю очередь обязаны ранним церковным писателям. Различия фиксировались на самых разных уровнях, прежде всего на концептуальном. До сих пор достаточно широко распространено мнение, что Евсевий (= церковная историография) решительно порвал с теорией исторической цикличности, будто бы доминировавшей у его античных предшественников, и, напротив, принял как основополагающую идею прогресса. Весьма популярной остается и точка зрения, что, введя в качестве исходной модели интерпретации концепцию божественного провидения, руководящего историческим движением и определяющего «пути человеческие», Евсевий (и его продолжатели) совершенно отказался от ключевых для античной историографии понятий судьбы и случая как главных принципов, управляющих историей, а также от признания за людьми, их поступками и достоинствами какой-либо исторической значимости (так называемого гуманизма греко-римской традиции историописания)<sup>154</sup>. Была создана, говорит Л. Krakko Руджини, совершенно новая философия истории, понимаемой как череда проявлений силы Бога и его постоянной заботы о земных делах, философия, которая знаменует собой

абсолютный разрыв с традиционной языческой интерпретацией<sup>155</sup>.

Такая исследовательская позиция, однако, все чаще и чаще подвергается интенсивной критике, особенно в последние десятилетия<sup>156</sup>. Эта критика идет в основном по двум направлениям. Некоторые ученые указывают на излишне упрощенное понимание исторической концепции античных историков: циклическая концепция никогда, говорят они, не была единственным или доминирующим типом исторического объяснения: у греко-римских авторов можно найти и теорию прогресса, и теорию упадка<sup>157</sup>. Другие исследователи стремятся доказать, что многие идеи и понятия античной историографии, несколько переработанные, уверенно вошли в концептуальный инструментарий церковных историков и заняли в нем важное место. Особого упоминания здесь заслуживают Г. Тромпф и Г. Чеснат. Г. Чеснату удалось показать, во-первых, разнообразие античных точек зрения на ход исторического процесса<sup>158</sup>, и, во-вторых, постепенное проникновение в ранневизантийскую историографию «слегка христианизированных» понятий судьбы и случая, божественного воздаяния и некоторых других<sup>159</sup>. Г. Тромпф продемонстрировал, что греко-римская идея исторического повторения не была чужда и христианской историографии, в том числе и Евсевию<sup>160</sup>, и что идея божественного возмездия, принятая евсевианской традицией, обнаруживается во многих античных сочинениях<sup>161</sup>.

Дискуссии развернулись и вокруг другого важного аспекта греко-римского влияния – влияния на стиль и форму нового жанра. Серьезные исследования языка и нарративных приемов Евсевия, творчеству которого многие и сводили всю раннюю церковную историографию, постепенно подрывали традиционное противопоставление высокого вычурно-риторического стиля античных историков простому и ясному языку историков церкви<sup>162</sup>. Они обнаружили прежде всего, что Евсевий являлся продуктом риторических школ, что на его повествовательную манеру оказали значительное воздействие модели греко-римских дидактических историописателей<sup>163</sup> и что

он даже искажал свои источники ради усиления риторического эффекта<sup>164</sup>.

Гораздо меньше сомнений вызывает у ученых методологическая новизна Евсевия и его традиции по сравнению с традицией античной историографии. Г. Чеснат характеризует Евсевия как «первого древнего историка, осознавшего необходимость тщательного цитирования материала и идентификации источников информации», которые он критически использовал<sup>165</sup>. Именно такой метод Б. Уармингтон называет «великим вкладом» в мировую историографию. По словам А. Момильяно, интерес Евсевия к подлинным фактам и документам, отражающийся в его методе, резко контрастирует с искажением истины в современной ему языческой исторической литературе, в частности авторами *Historia Augustae*. Стало общим местом указывать на отсутствие у Евсевия и у его продолжателей вымыщленных речей персонажей и на их отказ от использования устного предания – всего того, что было так типично для греко-римских историков<sup>166</sup>.

Значительно реже Евсевий и скрывающаяся в его тени традиция противопоставлялись иудейской историографии – прежде всего ветхозаветным историкам и Иосифу Флавию. В целом ученые признавали факт их влияния на ранневизантийское церковное историописание. Отмечалось использование таких идей иудейской историографии, как идея провиденциальной истории, идея постоянного действия в истории принципа божественного возмездия, идея избранного народа, находящегося в особых отношениях с Богом, и идея преемственности истинного учения<sup>167</sup>. Указывалось также на присущую и книгам Маккавеев, и Иосифу, и Евсевию апологетическую ориентацию, склонность к доктринальным отступлениям и стремление к документальности. Когда же речь заходила об отличиях, то акцент делался прежде всего на историко-концептуальные расхождения, вытекавшие из особенностей религиозно-догматических. Ученые подчеркивали, что в трудах представителей евсевианской традиции обнаруживаются совершенно неприемлемые для иудаизма

элементы – признание важности фигуры Христа и Первого Пришествия как центрального события истории спасения, концепция радикального изменения исторической роли иудеев после Воплощения, отказ от идеи исторической однократности событий, теория божественной педагогии<sup>168</sup>.

Что касается кардинально важного и сложного вопроса<sup>169</sup> о раннехристианских предпосылках церковной историографии, который ставился только применительно к Евсевию, то здесь мысль исследователей двигалась в двух противоположных направлениях. Те, кто видели оригинальность Евсевия в том, что он впервые систематизировал принципиально новый христианский взгляд на историю, стремились найти у него нечто типично христианское (прорицательство, универсализм, идею прогресса, христоцентризм, типологию)<sup>170</sup>. Хотя Евсевий, – утверждает А. Дроуг, – возможно, был “первым” кто взялся за задачу написать историю христианства, историческая интерпретация, положенная в основу его труда, многим обязана его предшественникам. Сочинения Луки в Новом Завете и прежде всего христианские апологеты II и III вв. обеспечили фундамент, на котором Евсевий выстроил свою трактовку истории и места в ней христианства»<sup>171</sup>. Те же, кто настаивал на творческой самобытности «отца церковной историографии», искали у него не типичное, а особенное. Это особенное учёные обычно связывали с отказом Евсевия от традиционного для раннего христианства эсхатологического взгляда на историю<sup>172</sup>. Поэтому его любили противопоставлять более «типичному» Августину<sup>173</sup>, до сих пор остающемуся в пособиях по истории историографии главным, если не единственным, христианским теоретиком истории<sup>174</sup>.

Проблема исторической концепции ранневизантийской церковной историографии. Подавляющее большинство учёных полагало, что ранние церковные историки исповедовали тот же самый взгляд на историю, что и родоначальник избранного ими жанра. «Все наследники Евсевия, – заявляет Г. Чеснат, – разделяли его оптимистическую позицию». Этот оптимизм основывался, по мнению исследователей, на идеи прогрессивного развития христианской истории, исходившей от

Евсевия. По словам Л. Кракко Руджини, «задача церковных историков была в целом единой – показать, как Зло неизбежно побеждается Добром»<sup>175</sup>. Широко принималось, что для евсевианской традиции залогом исторического прогресса был провиденциальный контроль над человеческими действиями: Бог утверждал моральный порядок в истории через механизм поощрения – наказания<sup>176</sup>. Объектом этого механизма являлись не отдельные люди или группы, но все римское государство; в церковной историографии утверждалось общее положительное отношение к Империи<sup>177</sup>, кульминирующее в идее ее исторической богоизбранности, в концепции *Imperium Christianum*<sup>178</sup>. Как правило, ученые доказывали, что тезис о зависимости судьбы Римской империи от ее отношения к христианству разделялся всеми ранневизантийскими церковными историками<sup>179</sup>. Они подчеркивали и критическую важность для всей ранней церковной историографии фигуры императора как центрального звена провиденциальной связи Бога и Империи<sup>180</sup>. Кроме того, исследователи нередко утверждали, что присущий всей традиции Евсевия оптимизм по оду земного будущего церкви и христианской империи и панегирический тон по поводу современной истории<sup>181</sup> повлекли за собой отказ ее представителей от эсхатологической перспективы. Среди других общих для ранневизантийской церковной историографии идеи назывались также идея истории как поля борьбы Бога и Сатаны и идея первоначальной чистоты христианства, впоследствии искаженной еретиками<sup>182</sup>.

Как мы показали выше, некоторые ученые акцентировали важность для формирования церковно-исторической концепции античного историко-теоретического наследия. Однако и они не смогли избежать старого стереотипа, сводившего церковно-историческую традицию к одному Евсевию. Такая тенденция к унификации явно прослеживается, например, у Г. Чесната, который стремится обнаружить у всех ранних церковных историков христианизированную концепцию судьбы и ощущение случайности человеческого существования<sup>183</sup>.

Превращая церковно-историческую традицию в некий монолит, византинисты игнорировали не только различия между

ее представителями, но также стремились не замечать внутреннюю концептуальную противоречивость каждого отдельного автора. Это верно прежде всего для оценок «Церковной истории» Евсевия. Т. Барнс указывает на бессвязность ее центральной части (IV – VII книги), на противоречивость отдельных авторских высказываний и на многие неувязки между цитированным и перефразированным текстом, однако он объясняет это не особыми намерениями историка, не столкновением разных подходов и перспектив, но исключительно небрежностью переписчиков, которых Евсевий забыл проверить. Р. Грант рассматривает противоречивость изложения у Евсевия как результат или привлечения им новых источников, или изменения исторической ситуации<sup>184</sup>. Со своей стороны, Ф. Винкельман предпочитает говорить об отсутствии у Евсевия смелости в выводах и склонности к неопределенным формулировкам, что обусловило значительную несбалансированность повествования<sup>185</sup>. Однако той же участи не избегают и другие церковные историки. Так, П. Аллен относит противоречивость интерпретации византийских императоров (особенно Зенона) в первых трех книгах «Церковной истории» Евагрия за счет его неумения согласовать различно ориентированные светские и церковные источники<sup>186</sup>, а Х. Циммерман принимает во внимание только одну (1.11) из двух абсолютно несовместимых точек зрения Евагрия по поводу ересей<sup>187</sup>.

В последнее время также обнаружилась тенденция рассматривать в качестве основных источников по истории церковно-исторической мысли не собственно церковно-исторические сочинения, но созданные их авторами произведения других жанров. Прежде всего это касается оценки исторической концепции Евсевия, которую в последнее время стали искать преимущественно в его апологетических сочинениях – *Preparatio Evangelica* и *Demonstratio Evangelica*. Такой подход характерен в первую очередь для Г. Чесната, по мнению которого судить о евсевианской исторической теории нужно не по тому, что есть в его «Церковной истории», а по тому, чего в ней нет<sup>188</sup>. Он стремится найти эту теорию, главным

образом, в *Preparatio Evangelica*. И здесь Г. Чеснат не одинок. Его позицию разделяют и некоторые другие исследователи<sup>189</sup>.

Проблема метода ранневизантийской церковной историографии. При решении этой проблемы исследователи в еще большей степени, чем при изучении церковно-исторической концепции, находились в плену представлений о не оригинальности церковных пиков V–VI вв. относительно Евсевия<sup>190</sup>. Методологическую зависимость от «отца церковной историографии» обнаруживали даже представителей других жанров христианской литературы того времени<sup>191</sup>. В результате все дискуссии о методе евсевианской традиции вращались вокруг фигуры ее основателя. Большинство исследователей, особенно в прошлом, считало, что, хотя Евсевий и не стремился к научной объективности, а руководствовался исключительно апологетическими намерениями<sup>192</sup>, это не мешало ему бережно относиться к источникам и подвергать их тщательной проверке на аутентичность, древность и авторитетность путем критического сравнения с другими источниками, изучения рукописной традиции, филологического анализа. Некоторые ученые, наоборот, осуждают Евсевия за небрежность, указывая на ошибки в цитировании, на случаи искажения смысла и на использование недостоверных документов, доходя порой до обвинений в прямой фальсификации ради обслуживания церковно-политических потребностей времени.

Популярный тезис о не оригинальности последователей Евсевия ставился под сомнение только при решении двух отдельных вопросов – вопроса о предмете ранневизантийской церковной историографии и вопроса о ее стиле.

Весьма удивительным может показаться тот факт, что проблема предмета ранневизантийской церковной историографии очень долгое время оставалась вне поля зрения исследователей. Безусловно принималось, что объектом описания Евсевия и его последователей была церковь и ее история, однако практически не предпринималось попыток выяснить, какой смысл они вкладывали в эти ключевые понятия. Отчасти в этом был виноват сам Евсевий, назвавший

христиан «народом», отчасти ученые, принявшие эту метафору как методологическую догму. Это привело к вольному или невольному отождествлению церкви с «христианским народом», которое мало способствовало категориальной ясности: приравненная к христианской общине как всей совокупности верующих, «церковь» порой становилась даже синонимом «христианства», теряя какие бы то ни было понятийные границы<sup>193</sup>. Кроме того, ученые обычно ссылались на те шесть тем, которые Евсевий выделяет в качестве основных в самом начале своего сочинения, но они тем не менее не стремились выяснить, в каком соотношении эти темы находятся с церковью как жанрово обусловленным предметом изображения<sup>194</sup>. Такая ситуация, сама по себе нетерпимая, в конечном итоге побудила некоторых византинистов более серьезно заняться проблемой содержания церковной историографии. Их исследовательские усилия сконцентрировались прежде всего на изучении двух ее аспектов. Вопрос о церкви как объекте церковно-исторического изображения был поставлен в 1960 г. Харальдом Циммерманом, главной заслугой которого следует назвать попытку проследить эволюцию этого ключевого термина на материале всех церковных историков IV–V вв. (и далее). Его основной вывод заключается в том, что понятие «церковь» постепенно сужается от Евсевия до Феодорита: христианский народ (Евсевий) христианская церковь (Сократ) – православная церковь (Созомен) – воинствующая православная церковь (Феодорит)<sup>195</sup>. Пцелом идеи Циммермана не были широко восприняты, а его минологическое исследование не получило продолжения<sup>196</sup>. Одна- в одном отношении его влияние несомненно: в византистике все больше и больше утверждается мнение о существовании в ранневизантийской церковной историографии самых разных точек зрения на объект церковного историописания<sup>197</sup>. Другим важным вопросом, затронутым в последние десятилетия, стал вопрос о нецерковных сюжетах как элементе церковно-историографического предмета. Традиционно ученые отказывали ранним церковным историкам в интересе к светскому материалу: наоборот, они настаивали на их сугубо

церковной ориентации – теория, которая еще жива в наше время<sup>198</sup>. Эта позиция тем не менее ныне отвергается большинством исследователей. Стало господствовать мнение, что лишь Евсевий заботливо исключал светскую информацию из своего повествования. Значительную роль в изменении направления исследований сыграла работа Р. Маркеса, который показал определенное расширение предмета описания в сторону большей светскости у Сократа и Созомена по сравнению с Евсевием. Идея «секуляризации» церковной истории была позже сформулирована П. Аллен применительно ко всем представителям евсевианской традиции: по ее мнению, они один за другим отходят от пуритской модели отца-основателя<sup>199</sup>.

Вторым аспектом ранней церковной историографии, где исследователи начинают фиксировать определенную динамику, является сфера языка и стиля. Хотя Б. Кроук и Э. Емметт утверждают, что церковные историки V в. «продемонстрировали полное единство в стиле и форме, которые они унаследовали от Евсевия»<sup>200</sup>, и хотя Г. Чеснат доказывает, что все ранние церковные историки хорошо знали классических авторов и постоянно использовали их нарративные приемы<sup>201</sup>, ряд ученых предпочитает говорить о постепенном нарастании античного литературного влияния в традиции церковного историописания<sup>202</sup>. По словам Ф. Винкельмана, Евсевий в плане формы историко-церковного сочинения «указал новый путь, но не создал образцового произведения». Немецкий исследователь видит одно из основных отличий Созомена от его предшественников Евсевия и Сократа в его внимании к языку и способу изображения. Он также подчеркивает зависимость от классических образцов Созомена и, особенно, Евагрия. Со своей стороны, П. Аллен пытается дать общий набросок историографической эволюции: «... даже до Евагрия, – говорит она, – обнаруживались признаки того, что евсевианский канон уже не удовлетворял в достаточной мере. Сократ был вынужден извиняться за использование им нелитературного языка, хотя в этом он следовал евсевианской практике, а ко времени Созомена неклассический язык уже дал некоторые

основания для литературных претензий. Феодорит употреблял ученый язык постоянно, используя свое знание языческих приемов для жанра, который по определению был несовместим с языческими литературными нормами. Парадоксальность позиции Феодорита по поводу языка состоит, конечно, в том, что в других отношениях он был самым верным продолжателем Евсевия. К концу VI столетия классический язык и церков- я история не могли уже существовать отдельно, так как прежняя дихотомия утратила свой смысл»<sup>203</sup>.

Итак, при всей огромной исторической важности евсевианской традиции, при том, что многие церковные истории достаточно хорошо сохранились и что они представляют собой вполне удобную для сравнения группу, проблема ранневизантийской церковной историографии до сих пор остается по сути дела проблемой малоисследованной. Отдельные попытки проанализировать динамику развития церковно-историографической традиции являются, подчеркнем, теми исключениями, которые подтверждают правило. Более чем скромный интерес к трудам продолжателей Евсевия остается нормой для современной византинистики. История жанра после отца-основателя традиционно удостаивается лишь случайного и периферийного внимания. В научной литературе превалируют или описания обзорного характера, или обобщающие оценки без какого-либо обстоятельного анализа. Как справедливо замечает П. Аллен, «последователи Евсевия постоянно страдали от невнимания ученых». Следовательно, встает задача комплексного исследования трудов всех сохранившихся ранневизантийских церковных историков. И прежде всего речь идет о судьбе главного элемента историографического жанра – той историко-церковной концепции, на основе которой церковные историки выстраивали свою историческую аргументацию и на основе которой они конструировали свое историческое повествование. Именно чрезвычайно недостаточная изученность этой концепции, особенно в историографической перспективе, и заставляет нас поставить ее в центр нашего исследования.

Решение поставленной задачи, по нашему убеждению, требует особого подхода к источникам. Как правило, ученые, предпринимавшие усилия для выяснения ранневизантийской историко-церковной концепции, обращались к тщательному поиску в трудах представителей традиции Евсевия тех их высказываний, которые можно было бы объединить в более или менее целостную систему теолого-исторических воззрений и которые можно было бы соотнести с распространенными в ранневизантийскую эпоху среди христиан идеями по поводу Бога, мироздания, принципов человеческого поведения и, особенно, взаимоотношений церкви с государством и обществом<sup>204</sup>. Такой интертекстуальный анализ эксплицитного уровня церковно-исторических сочинений является, конечно, необходимым этапом в процессе изучения той или иной формы мысли, однако в данном случае его никак нельзя признать достаточным. Дело в том, что хотя ранневизантийское церковно-историческое повествование и содержит неизмеримо большее количество суждений общего характера и находящихся в неизмеримо большей между собой связности, чем повествование греко-римское, оно весьма значительно отличается не только от теоретического трактата по поводу истории типа «Новой науки» Джамбаттисто Вико, но и от обычного апологетического сочинения, в котором спекулятивное и фактологическое находятся в определенном семантическом равновесии. В церковных историях рассказ доминирует над объяснением<sup>205</sup>, и это требует расширения исследовательского инструментария за счет приемов нарративного анализа, предназначенных для обнаружения скрытой в самом тексте интерпретации истории и составляющих ее событий. Речь идет, таким образом, о комплексном изучении церковно-исторической концепции Евсевия и его ранневизантийских последователей через анализ моделей церковно-исторического объяснения и через анализ церковно-исторического изображения. При этом мы будем исходить из посылки, что каждый автор обладал целостным мировоззрением, определенным историческим взглядом, что он описывал события, имея в виду некое общее отношение к прошлому, некую «философию истории»,

независимо от того, насколько явным было ее присутствие в историческом сочинении. Тем самым мы ставим под сомнение научную ценность давней научной традиции предпочтавшей видеть в ранних церковных историях своеобразную реакцию на актуальные церковно-политические нужды исторического момента: ее представители стремились рассматривать повествование как череду аллюзий, за которыми скрывалась определенная партийная позиция<sup>206</sup>.

## Раздел I. Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский

Проблема прошлого всегда оставалась актуальной для христианства. Для новозаветных авторов это было теократическое прошлое Ветхого Завета, которое предсказывало и подготавливало Евангелие, открывшее новую историческую эпоху. Настоящее становилось для них неизбежным звеном в цепи движения истории от ее истоков до ее финала, частью важнейшего ее периода – периода христианского. Однако эсхатологизм ранних поколений христиан делал такой историзм формальным, ибо он превращал Воплощение не в начало нового отрезка истории, но в знамение близкого ее конца. Замкнутость исторической перспективы лишала изучение христианской эпохи всякого смысла.

Но время шло, община христиан росла и развивалась, и финал истории отодвигался в неопределенное будущее. С каждым годом церковь приобретала все более протяженное во времени и все более событийно разнообразное прошлое, что ставило ее перед необходимостью осмыслить это прошлое как продолжение истории Христа. Конечно, такая потребность могла реализоваться в целостной историко-концептуальной форме только тогда, когда положение церкви стало достаточно прочным, а ее свершения оказались по масштабам сравнимыми с событиями Ветхого Завета; лишь в этом случае появлялась возможность и основание видоизменить взгляд на финальный исторический период, примирив эсхатологическую тенденцию с реальностью церковного прошлого. Однако понадобился и особый толчок – так называемый переворот Константина Великого<sup>207</sup>, который радикально изменил статус церкви в Римской империи и который открыл ей новую перспективу развития. Именно это событие, показавшее результативность исторических усилий христианства и интерпретированное современниками как совместное деяние Логоса и церкви, сделало неизбежным рождение церковной историографии.

Эта первая со времен Геродота и Фукидида коренная трансформация европейской исторической мысли и в то же время одна из ключевых вех интеллектуальной истории христианства, естественно, не была следствием внезапного озарения, посетившего первого церковного историка. Раннехристианские авторы в той или иной мере обращались к проблеме истории церкви, и именно им новый историографический жанр был обязан своими теоретическими предпосылками. Но практическое исполнение вставшей перед церковными мыслителями задачи выпало на долю Евсевия.

## Глава I. Предыстория христианской церкви в трактовке Евсевия

Главный труд Евсевия Кесарийского повествует об истории трех первых веков христианской эры, то есть периода, заключенного между Пришествием Христа и триумфом Константина Великого. Однако первый церковный историк не мог пройти мимо дохристианской эпохи, идущей от Адама до Воплощения.

Евсевианская интерпретация времени до Христа интересовала и продолжает интересовать исследователей «Церковной истории». При всех различиях они, как правило, демонстрируют согласие по двум пунктам: во-первых, в «Церковной истории» существует только одна концепция дохристианского прошлого и, во-вторых эта концепция – концепция исторического прогресса<sup>208</sup>. Вот что говорит ведущий исследователь Евсевия Ж. Сиринелли: в описании истории цивилизации Евсевий «пришел к целостному взгляду, к формулировке, которая объединяет и превращает в систему разрозненные утверждения»<sup>209</sup>. Схема, сконструированная автором, «... решительно оптимистическая. Восходящее движение, которое он рисует, непрерывно; первобытное варварство уступает место моральной цивилизации, вышедшей из сияния моисеевского закона, затем происходит пришествие Евангелия и его распространение; эта трехэтапность предполагает, совершенно естественно, некую бесконечную прогрессию, где каждая ступень подготавливает следующую»<sup>210</sup>. Эта оптимистическая концепция «видит в движении человечества постоянный подъем к еще большей разумности, справедливости, благочестию, цивилизованности, и для нее в определенной степени Евангелие является расцветом и венцом этого движения. История мира до Евангелия – подготовка к Евангелию, оно не прекращает, но продолжает, дополняет и завершает»<sup>211</sup>. Первый церковный историк, вторит ему Г. Чеснат, «верил, что развитие цивилизации и развитие истинной религии идут рука об руку. Для Евсевия история

предшествующих тысячелетий была историей постоянного прогресса и для той, и для другой... Идея о том, что реальный исторический прогресс был возможен, и идея о том, что истинная религия была ответственна за создание цивилизованной жизни, оказались среди тех наиболее важных вещей, которые Евсевий подарил средним векам»<sup>212</sup>.

Однако внимательное изучение «Церковной истории» показывает, что это общепринятое мнение достаточно уязвимо. Против него свидетельствует даже фрагмент, который обычно используют в качестве его главного доказательства. Речь идет о второй главе первой книги, где Евсевий описывает основные этапы истории до Христа, экскурс в прошлое имеет сильный апологетический заряд, и неудивительно, что он включен не в саму «церковную историю», но является частью своеобразного теологического предисловия к ней. Цель его – объяснить, почему Христос-Логос как изначально существовавший исполнитель воли Отца явился всем людям не сразу, а лишь по истечении определенного срока. Мотивировка, которую предлагает Евсевий, сводится к тому, что древние люди не были готовы принять христианское учение. История началась грехопадением, но не творением: Адам, нарушивший заповедь Бога, стал смертным и тленным обитателем земли. За этим последовала дальнейшая деградация человечества – потомков Адама, населивших «этую проклятую землю» (I. 2:18). Их образ жизни стал «антижизнью», то есть противным цивилизованному: это была жизнь кочевая, без городов, гражданских учреждений, искусства, законов и, главное, без морали и философии, порочная и злобная жизнь «зверей», доходивших даже до людоедства. Верхом падения человечества Евсевий называет начатую им войну против Бога, которую он ассоциирует с греко-мифологической борьбой гигантов против Олимпа. Такое поведение истощило терпение Всевышнего, и он не преминул выступить в роли контролера истории, ее «лесника» и «врача»: Бог стал истреблять людей, «как дикий лес, заполонивший всю землю», сдерживая тем самым «страшную и неисцелимую душевную болезнь» (I. 2: 20). Небесное вмешательство, однако, не имело успеха, и человеческий род пал окончательно. Тогда

Всевышний сменил тактику: на историческую сцену вступил Логос -филантроп, который в образе человека начал являться древнееврейским патриархам, «боголюбивым мужам древности» (I. 2: 21). Он преподал им науку благочестия, и они распространили ее среди своего народа. Таким образом совершился первый акт «приготовления к Евангелию» – еврейский народ стал почитать истинного Бога. Однако евреи еще не до конца избавились от пороков дикой Жизни, и поэтому явленное им через Моисея сокровенное Знание оказалось, естественно, неполным: Моисеевы законы представляли истину лишь в виде таинственных символов и обрядов.

За первым актом Приготовления последовал второй, связанный с распространением законов Моисея уже по всему миру. Узнав их, законодатели и философы других народов вывели своих сограждан из мрака первобытной дикости к свету цивилизации и мирной жизни. Теперь уже все человечество оказалось подготовленным к Евангелию, и именно в этот момент – в момент рождения Римской монархии – происходит Высшая Теофания: Пришествие Христа на землю в человеческом облике, его общественное служение, искупительные страдания, Воскресение и Вознесение все, что было предсказано пророками.

Здесь Евсевий делит историю человечества до Воплощения на два совершенно отличных друг от друга периода – период нравственного падения и период нравственного возрождения, каждый из которых, в свою очередь, состоит из последовательно разворачивающихся этапов. Такая история линейна и предопределена свыше, однако она не является абсолютно детерминированной. Данная форма детерминизма не предполагает какого-либо жесткого контроля Бога над людьми, как в Ветхом Завете; она скорее имеет в виду некое знание Всевышнего о будущем. Можно сказать, что это знание прорицателя, который сообщает его тем, кого оно касается. Функцию сообщения берет на себя Логос, выступающий в роли «божественного педагога». Правда, воздействие трансцендентного мира на мир земной не ограничивается просветительскими теофаниями: Евсевий также рисует образ

карающего Бога, пытающегося потопами, пожарами, эпидемиями, войнами и голодом остановить Зло. Здесь не стоит видеть своеобразных (устрашающих) божественных уроков – на самом деле речь идет об уничтожении того, что не поддается исправлению. Но карающая деятельность Всевышнего неэффективна, и она только оттеняет ведущую роль в истории Логоса, который своей успешной педагогией меняет направление ее движения и приводит ее к Евангелию. По-видимому, идея Бога-каратаеля вводится исключительно для того, чтобы хоть как-нибудь интерпретировать те знаменитые исторические бедствия (прежде всего всемирный потоп), которые ветхозаветная и греко-мифологическая традиции приписывали воле небес (Яхве или богам-олимпийцам).

Концепция обучающего Логоса как направляющей силы истории уже сама по себе несет определенное отрицание детерминизма, оставляя место свободному человеческому решению. К этому добавляется и то, что земная деятельность Бога-Слова ограничена во времени. Картина, нарисованная Евсеием, не дает основания разделить мнения Ж. Сиринелли о Логосе как «виновнике спасения, преследующем (методично и прозорливо) педагогическую цель»<sup>213</sup> Теофании относятся исключительно к эпохе древнееврейских патриархов и завершаются «встречей» с Моисеем. Период же между Моисеем и Высшим Богоявлением остается закрытым для прямой педагогии Логоса. Кроме того, теофании носят элитарный характер, то есть задача «массовой педагогии» перекладывается на плечи достойных: патриархов, законодателей и философов. Всем, кроме избранных собеседников Логоса, предлагается свободный выбор<sup>214</sup>.

Итак, перед нами история линейная, но не однозначно прогрессивная, история, состоящая из последовательных и связанных друг с другом периодов, но в то же время разных по формам и степени божественного воздействия, история провиденциальная, но только в плане конечных целей, и оставляющая большое место свободе выбора, признающая значимость человеческой деятельности и, таким образом, дающая возможность для позитивного изображения самой себя.

Следовательно, содержание исторического экскурса во второй главе первой книги не может служить достаточным доказательством теории Ж. Сиринелли и Г. Чесната о том, что Евсевий в «Церковной истории» рассматривает дохристианскую эпоху как неизменно прогрессивную благодаря непрестанно усиливающемуся вмешательству Бога (его Логоса). И конечно, оно не подтверждает тезис, что для Евсевия «историческая роль Логоса в той степени, в какой он становится постоянной единицей, немного затеняет значение Воплощения и Евангелия Христа – важного, но не единственного этапа Экономии»<sup>215</sup>. В действительности теофании концентрируются в одном историческом периоде – периоде «начальной педагогии», поэтому они превращаются в некий универсальный исторический импульс, который провоцирует длительное и постепенное распространение по всему миру морали и цивилизации, лишь в отдаленной перспективе приводящее к предсказанному результату – Первому Пришествию: акту, который сохраняет тем самым свою историческую исключительность.

Но данный отрывок не является единственным, где Евсевий анализирует дохристианское прошлое. Уже в следующей, третьей, главе первой книги (в рамках того же «теологического предисловия») мы находим иной взгляд на историю до Воплощения, восходящий к типологической интерпретации новозаветных авторов ц ранних апологетов (особенно Юстина, Иренея и Оригена)<sup>216</sup>. Здесь автор, доказывая древность имени Христос и его особый смысл ориентируется на понимание истории как системы прообразов ключевого события – Первого Пришествия. С этой точки зрения иудейские пророки, цари и первосвященники образуют длительную цепь «низших форм», которые указывают на грядущую «высшую форму». Все они в качестве помазанников («христов») оказываются носителями образа верховной власти, духовного могущества и провидческой мудрости «единого и истинного Христа, царствующего над всеми божественного Логоса» (I. 3: 7)<sup>2172</sup>. Эта концепция не распространяется автором на историю человечества в целом: она не объясняет ее основных событий и

не охватывает все историческое время, ибо отталкивается от Моисея, первого, кто дал имя Христос духовному вождю иудейского народа Аарону, а имя Иисус – его светскому предводителю Авсию, будущему Иисусу Навину. Однако она дает истории тот костяк, который делает ее единой и в котором концентрированно выражаются ее предопределенность и предсказанность. Порядок этой истории реализуется в постоянном воспроизведении одного неизменного образа будущего. Постоянство повторений придает основной линии исторического движения непрерывный характер. «Предформы» не связаны между собой как последовательно обусловливающие друг друга события; они лишь указывают на ключевой акт истории – всеобщее и полное обнаружение Бога в Евангелии, которое является не естественным следствием, но предсказанным взрывом, хотя он и теряет внезапность благодаря цепи своих прообразов. Этот акт остается исключительным для Евсевия, что подтверждается его развернутым рассуждением о том, насколько Христос превосходит по своей природе и по значению своего подвига всех своих земных предшественников (I. 3: 9–20).

Концепция истории как постоянного повторения прообразов центрального ее события сменяется в следующей, четвертой, главе первой книги еще одной концепцией – концепцией истории как восстановления утраченного. На этот раз автор берется доказать, что христиане не являются «новым народом», рожденным Первым Пришествием, что этот народ древнее всех остальных и существует «от начала рода человеческого» (I. 4: 4)<sup>218</sup>. Определяя христиан как людей, которые знают Христа, почитают истинного Бога и ведут нравственный образ жизни, Евсевий относит к их числу не только членов христианской церкви, но и всех ветхозаветных патриархов<sup>219</sup> вплоть до Моисея<sup>220</sup>. В такой перспективе законы Моисея оказываются отступлением от первоначальной чистоты древнего христианства, так называемого образа благочестия Авраама (I. 4: 14), и поэтому роль Христа и его учеников интерпретируется как восстановительная.

В данном контексте историческое значение Моисея радикально переосмысливается: он уже не главный и последний из объектов и проводников божественной педагогии, благодаря которому цивилизованность изливается на все человечество, уже не исходное звено в цепи прообразов Христа; теперь он последний из древних христиан, завершающий с точки зрения присущего ему благочестия и нравственности первый «истинно христианский» период истории и открывающий своими законами эпоху «отступления от христианства»<sup>221</sup>. Эта позиция несет явные следы влияния антииудейской полемической традиции, и она созвучна идеям, которые Евсевий последовательно проводит в других своих сочинениях, прежде всего в *Demonstratio Evangelica* и *Eclogae*<sup>222</sup>. Вот почему мы не можем принять без оговорок мнение Ж. Сиринелли о том, что «Церковная история» совсем не имеет антиеврейской направленности и что в ней «закон Моисея является не защитным отступлением и консервацией, но прогрессом»<sup>223</sup>.

Теоретико-историческая мысль Евсевия в «Церковной истории» по поводу дохристианского периода разрабатывается не только в «теологическом предисловии». В заключительной, десятой, книге мы находим еще одну концепцию истории до Первого Пришествия, наличие которой в «Церковной истории» или игнорировалось, или прямо отрицалось. Речь идет о пессимистической теории, которую Ж. Сиринелли формулирует в четких и выразительных терминах: «... мир не знал никакой другой истории, кроме постоянной деградации людей, даже если их спорадически и касалась Божья благодать. <...> Евангелие оказывалось переломом, контратакой, абсолютным обновлением. <...> Спаситель восстанавливал истинное благочестие из ничего»<sup>224</sup>. Однако, находя эту теорию в *Demonstrate Evangelica*, Ж. Сиринелли отказывается видеть ее в «Церковной истории»<sup>225</sup>.

Но прочтем начало знаменитого панегирика Евсевия в честь епископа Павлина и нового храма, возведенного им в Тире (Х. 4). Христос предстает здесь как единственный и высший посланник неба. В Первом Пришествии Евсевий видит реакцию трансцендентного мира на полное падение людей, «не только

терзаемых страшными гниющими ранами, но уже похищенных смертью» (Х. 4:11), «не только полумертвых, но уже лежащих в гробах» (Х. 4:12); ответственность же за нравственную деградацию рода человеческого воз- слагается на «демонов ада» (Х. 4:13). Ни слова не говорится о каком-либо историческом прогрессе до Христа, ни о какой-либо успешной педагогии Логоса. Такой же пессимистический взгляд автор высказывает и в той части Тирской проповеди, которая представляет собой своеобразный «очерк спиритуалистической истории»: изначально нетленная, бесплотная, разумная душа в результате козней Сатаны и других «невидимых врагов» была осквернена и пала, и лишь вмешательство Логоса<sup>226</sup> очистило и восстановило ее (Х. 4: 56–61).

Итак, перед нами четыре различные позиции Евсевия относительно дохристианской истории – оптимистическая (теория прогресса), пессимистическая (теория деградации), аллегорическая (теория прообразов) и макроциклическая (теория христианской реставрации). Но их список продолжает еще одна, не менее важная концепция истории, концепция, которую Евсевий кладет в основу рассказа о Высшем Богоявлении и сопутствующих ему событиях (I. 5–13).

При первом чтении этот рассказ оставляет странное впечатление. Евсевий не излагает истории Иисуса так, как это делают евангелисты; он рассматривает лишь некоторые связанные с нею проблемы – датировка рождения, проповеднической деятельности и Страданий, предсказанность Богоявления (пророчество Моисея) и приход к власти Ирода Великого, наказание Ирода, родословная Иисуса Христа, апостолы. Однако выбор этих проблем не случаен, он отражает особое понимание автором дохристианской истории и исторической роли воплотившегося в человеческий облик Логоса. Рассмотрим отдельно каждую из этих проблем.

Исследование Евсевием хронологии важнейших событий Евангелия является для него нечто большим, чем просто датировкой фактов, – оно оказывается способом теолого-исторической интерпретации. Тщательная разработка хронологии призвана не только подтвердить (через ссылки на

Иосифа Флавия) истинность новозаветной хронологии, не только сделать реальным, неоспоримо Историческим рассказанное евангелистами, но и придать ему особое значение в контексте всемирной истории. Датируя рождение Иисуса «сорок вторым годом царствования Августа и двадцать восьмым годом от покорения Египта и смерти Антония и Клеопатры, с которой прервалась династия Птолемеев» (I. 5:2), Евсевий соотносит Воплощение с двумя ключевыми ее моментами – коном Египетской и началом Римской империи. Таким образом Христос заполняет разрыв между культурной традицией прошлого, носителем которой была династия Птолемеев, и традицией новой цивилизации, которая будет сохраняться через непрерывную цепь римских императоров от Августа до Константина.

Проблема предсказанности Пришествия значима для Евсевия также в плане нарушения традиции, но на этот раз иудейской. Христос являет себя миру в тот момент, когда потомки Иуды «теряют скипетр» и когда власть оказывается в руках иноплеменника – Ирода Великого (I. 6: 1). Ирод выступает в роли универсального разрушителя преемственности, и не только преемственности иудейских правителей, непрерывно продолжавшейся от Моисея (I. 6: 4–6). Он отрицает и преемственность иудейских первосвященников, возводя в этот сан людей незнатного происхождения и отказывая им в священной одежде (I. 6: 8–11), и даже пытается уничтожить преемственность поколений самого иудейского народа: чтобы никто не мог возводить свой род к патриархам, нечестивый царь приказывает сжечь родословные книги еврейских семей, хранящиеся в общественном архиве (I. 7: 13). Более того, Ирод становится основателем антитрадиции: ему наследуют другие разрушители – иудейские правители и римские прокураторы, которые увеличивают порожденный им хаос; преемственность же первосвященников превращается в полную чехарду – постоянно смещаемые и назначаемые, они удерживаются на своем посту не более года (I. 6: 10; I. 10: 3–6).

Проблема аутентичности генеалогии Иисуса рассматривается Евсевием в той же плоскости. Пытаясь

разрешить противоречия между евангелиями от Матфея и от Луки по поводу человеческой родословной того, кому она с теологической точки зрения совершенно не требуется, автор «Церковной истории» стремится связать Иисуса с ключевыми фигурами иудейской истории (Давидом, Соломоном), но уже не через феномен прообразности, а через реальное преемство по крови. Таким образом, Евсевий делает из Христа идеальное воплощение традиции в эпоху всеобщего нарушения традиций, когда с исчезновением египетской правящей династии обрывается всемирная культурно-историческая преемственность и когда с приходом Ирода Великого прекращается преемственность ветхозаветной истории.

С этой точки зрения смыслом дохристианского периода оказывается не поэтапное прогрессивное восхождение к Евангелию, не постоянная моральная деградация, Евангелием остановленная, и не масштабный исторический цикл, когда после «моисеевского отступления» Евангелие восстанавливает нравственную и религиозную чистоту начальной эпохи. История до Воплощения в своей основе выступает как преемственность функций через преемственность их носителей. Такая преемственность непрерывна, и она идет от начала мира. Целостность истории обусловливается ее антиисторической сущностью, ибо она – сама консервация, само сохранение исходного. Любое изменение, любое новшество грозит этой целостности.

В такой перспективе Пришествие приобретает характер реставрации. В его описании доминируют два персонажа – Христос и Ирод, два антагониста, символизирующие два противоположных принципа организации человеческого существования: порядок и хаос. Ирод уничтожает изначально установленный порядок, разрушая законную преемственность и открывая путь другим носителям беспорядка. Христос, организуя церковь, вновь возвращает истории преемственность, а Бог обрушивает кару на всех творцов хаоса и противников реставрации. Вот почему Евсевий становится таким красноречивым, когда он затрагивает проблему учеников Христа или когда он описывает наказания, которым подвергаются Ирод,

его наследники и сам еврейский народ<sup>227</sup>. Ирод и Христос, разрушение и восстановление, соединяются в грандиозном макрособытии, содержанием которого становится вторжение Бога в историю людей во имя порядка.

Как же соотносятся между собой все эти пять исторических концепций? Они не образуют целостной теории, и любая попытка ее найти обречена на неудачу, так как это неизбежно повлекло бы за собой чрезмерное выделение одной позиции в ущерб остальным. Такой теории нет в «Церковной истории», потому что ее там и не должно быть. Евсевий не ставил перед собой задачи дать Развернутую интерпретацию эпохи между Падением и Воплощением. Его целью было максимально сжать эту эпоху во времени, ибо он хотел сделать историю мира историей церкви. Для Евсевия предсуществование Логоса означало обязательно глубокую древность церкви. Но чтобы возвести ее к истокам всемирной истории было необходимо сблизить, насколько возможно, Творение Христом церкви в Первом Пришествии с Творением мира.

Все пять концепций обслуживаю эту сверхзадачу. Идея преемств лишает историю действительного развития; идея прообразов превращает историю в одно универсальное ожидание Христа; идея реставрации возвращает историю к ее начальному состоянию; идея деградации возвышает Пришествие до уровня Творения. Оптимистическая же теория лишь объясняет причину задержки во времени всеобщего и высшего обнаружения божественной истины, то есть причину того, почему эта «бесполезная» дохристианская история все же имела место.

В целом все эти концепции трактуют разные аспекты данной проблемы. Поэтому неудивительно, что каждая из них обращена к своему историческому предмету. Концепция прогресса применяется Евсевием к истории мировой цивилизации (государственность, оседлость, законы, мораль, искусство), концепция упадка – к религиозной и моральной истории человечества, концепция реставрации – к религиозной и моральной истории ветхозаветного прошлого, концепция прообразов – к истории древних евреев. Что касается концепции

преемств, то сфера ее приложения чрезвычайно широка: она обслуживает как историю мира, так и историю Израиля.

## **Глава II. Концепция церковной истории Евсевия Кесарийского**

Подавляющая часть труда Евсевия (II–X книги) посвящена христианской (церковной истории) первых трех веков нашей эры. Именно здесь автор реализует свою церковно-историческую концепцию с наибольшей полнотой и последовательностью. Эту концепцию, как и вообще христианскую теорию истории, традиционно считают провиденциалистской и теократической. Поэтому мы прежде всего рассмотрим вопрос о роли сверхъестественного фактора в евсевианской системе исторической интерпретации.

## § 1. Бог и Сатана в христианской истории

По мнению большинства исследователей, в основе евсевианской концепции истории от Христа до Константина лежат две фундаментальные идеи. Во-первых, христианство, начиная с Пришествия Спасителя, испытывает постоянный прогрессивный рост, который увенчивается «таким триумфальным финалом, как обращение в христианство Константина»<sup>228</sup>. Во-вторых, этим прогрессом христианство обязано божественной помощи и опеке, причем в провиденциальном плане судьба церкви тесно связана с судьбой Римской империи: успехи христианской религии неизбежно сопровождаются политическими успехами державы наследников Августа; покровительствующие церкви императоры вознаграждаются небесами, гонители же наказываются<sup>229</sup>. Таким образом, с точки зрения многих ученых, механизм божественного возмездия и поощрения является главным механизмом истории для Евсевия<sup>230</sup>.

Действительно, в двадцать шестой главе четвертой книги автор цитирует основателя этой теории, крупнейшего христианского мыслителя второй половины II в. Мелитона Сардийского. Он приводит выдержки из его сочинения «К Антонину», где утверждается, что с момента встречи христианства и Римской империи церковь неизменно процветала, а государство не испытывало никаких бедствий и что начиная с Августа все императоры, за исключением Нерона и Домициана, отличались благочестием (IV. 26:7–10)<sup>231 232</sup>. Но делает ли первый церковный историк концепцию Мелитона организующим принципом своего исторического повествования? Можно ли говорить о постоянном вмешательстве Бога в человеческую историю для ее коррекции и направления к определенной цели? Происходило ли это вмешательство в форме наказания нечестивых и относилось ли оно ко всей истории или только к ее отдельным периодам?

Рассмотрим все случаи участия Бога и его Логоса в истории после Вознесения.

### **Книга I (до 33 г. н. э.)**

Бог наказывает Ирода Великого мучительной смертью за избиение младенцев и умысел против Спасителя (8: 3–15);

наказывает Ирода Антипу гибелью его войска за казнь Иоанна Предтечи (11. 2);

вдохновляет апостола Фому направить Фаддея к больному царю Эдессы Авгарю, чтобы тот исцелил его и обратил в христианство вместе с поданными (13. 4) (краткий вариант – в II. 1. 6–7).

### **Книга II (33–66 гг.)**

Бог делает императора Тиверия благосклонным к христианству, чтобы оно успело быстро распространиться по всему миру (2. 6);

наказывает разными бедствиями иудеев за их роль в преследованиях Христа и его апостолов (5. 6–7; 6);

побуждает Понтия Пилата к самоубийству (7);

посыпает ангела к апостолу Петру, чтобы вывести его из темницы (9. 4);

наказывает Ирода Агриппу внезапной смертью за гонения на апостолов (10);

помогает апостолам одолеть ересь Симона Волхва и посыпает ради этого в Рим Петра (14:2–3, 6);

продолжает наказывать иудеев (236 19–20).

### **Книга III (67–108 гг.)**

Бог спасает иерусалимских христиан перед осадой – приказывая им переселиться в Пеллу (5. 3);

продолжает наказывать иудеев (осада Иерусалима; 5. 3–7. 8); подает иудеям знамения грядущих бедствий, надеясь на их раскаяние (7: 9; 8).

### **Книга IV (108–177 гг.)**

Глас небесный воодушевляет мученика Поликарпа перед допросом у проконсула (15. 17).

### **Книга V (178–202 гг.)**

Бог помогает галльским мученикам выстоять и одержать победу над Сатаной (1);

дарует, по просьбе христианского легиона, Марку Аврелию, претившему доносы на христиан, победу над германцами и

сарматами (5. 1–6);

дарует церкви мир в правление Коммода (21. 1).

**Книга VI (203–252 гг.)**

рог помогает Оригену во время гонений при Септимии Севере (2, 3–5, 12–13; 3. 4–5; 4. 1);

спасает от смерти во время гонений будущего иерусалимского епископа Александра (8. 7);

наказывает тех, кто оклеветал иерусалимского епископа Нарцисса (9. 4–8);

избирает Александра иерусалимским епископом (11. 1–2);

избирает Фабиана римским епископом (29. 2–4);

оберегает Дионисия Александрийского во время гонений при Деции (40).

**Книга VII (252–303 гг.)**

Императоры-гонители Деций и Галл лишаются небесного покровительства; Деций убит вместе со своими детьми, не процарствовав и двух лет (1);

Бог разрешает Дионисию Александрийскому читать сочинения еретиков (7. 3);

лишает демона способности совершать чудеса в Кесарии Филипповой, вняв молитвам сенатора Астирия (17);

дарует долгое правление благочестивому императору Галлиену; Маркиан, инициатор гонений при Валериане, гибнет при попытке лишить Галлиена власти (23);

наказывает Аврелиана за его намерение начать гонения (30. 20–21).

**Книга VIII (303–311 гг.)**

Бог наказывает христиан за распри сначала гонением в армии, а затем – Великим гонением при Диоклетиане (1. 7–2. 2);

спасает мучеников в Тире Финикийском от диких зверей (7); наказывает инициатора гонений императора Галерия мучительной болезнью и вынуждает его прекратить преследования (16. 5–17. I)<sup>233</sup>

**Книга IX (312–313 гг.)**

Бог насылает различные бедствия на владения императора-гонителя Максимиана (7. 16 –8. 15);

дарует благочестивым императорам Константину и Лицинию победу над тиранами и гонителями Максенцием и Максиминон (9. 1–12; 10. 1–5);

наказывает Максимина мучительной болезнью и приводит его к раскаянию (10. 13–15);

наказывает насильственной смертью Феотекна, приближенного Максимина и инициатора гонений (11. 5–6).

#### **Книга X (313–324 гг.)**

Бог дарует благочестивому Константину победу над тираном и гонителем Лицинием (8. 6–9. 6).

Данный перечень фактов участия Бога в истории трех первых веков христианской эры показывает, что это участие проявлялось в разных масштабах и формах в различные ее периоды. После кульмиационной точки вхождения Логоса в историю – его вочеловечения и искупительной жертвы – вмешательство Бога в земные дела остается интенсивным. Оно реализуется в двух функциях – функции наказания тех, кто виновен в преследованиях основных персонажей Нового Завета (Христа, Иоанна Крестителя, апостолов), и функции помощи ученикам Иисуса в их проповеди, в их борьбе с ересями и перед лицом гонений. Функция возмездия оказывается безусловно преобладающей и исторически наиболее важной: расплата настигает не только Ирода Великого, его наследников Ирода Антипу и Ирода Агриппу и прокуратора Понтия Пилата, но также и весь иудейский народ, хотя Бог в своем милосердии пытается многочисленными знамениями склонить его к раскаянию. Этот период активного участия Всевышнего в истории завершается со смертью последнего из апостолов – Иоанна, то есть с истечением «апостольских времен» (начало II в.).

За ним следует эпоха II – середины III в., которой посвящена основная (центральная) часть «Церковной истории». В изображении Евсевия эту эпоху отличает общая индифферентность Небес по отношению к человечеству и даже к церкви. Уникальный случай помощи Бога добром императору Марку Аврелию на поле брани является тем исключением, которое подтверждает правило – независимость истории Римской империи от деятельности божественного промысла<sup>234</sup>.

Остальные факты вмешательства Бога, так достаточно редкие, касаются исключительно церкви. Однако, кроме случая дарования церковного мира при Коммоде, все они носят частный характер: помочь отдельным лицам во время гонений (Поликарпу Смирнскому, галльским мученикам, Оригену, Александру Иерусалимскому и Дионисию Александрийскому), чудесное избрание на епископский престол Александра и Фабиана и, наконец, наказание оклеветавших Наркисса Иерусалимского.

Ситуация меняется с началом VII книги (вторая половина III в.). Отныне участие Всевышнего приобретает характер актов, определяющих ход имперской истории. Кроме совета, данного Богом Дионисию Александрийскому по поводу еретических сочинений, и чуда в Кесарии Филипповой, все остальные проявления божественной силы, описанные в VII книге, связаны с императорами и их приближенными: Бог наказывает Маркиана, Аврелиана и обеспечивает правление боголюбивому Галлиену.

Но еще более масштабным участие заключительной части «Церковной истории». Если в VII книге некоторые монархи были обойдены божественным вниманием, то таковых уже не найти в книгах восьмой, девятой и десятой. Здесь Бог, карающий гонителей Диоклетиана, Максимиана, Галерия, Максимиана, Лициния и тирана Максенция, помогающий благочестивым Констанцию Хлору, Константину и, временно, Лицинию, наказывающий за грехи и направляющий на истинный путь свой народ, предстает как главное действующее лицо земной истории.

Таким образом, с точки зрения божественного участия христианская история у Евсевия делится на три разных периода: период воплощения Логоса и контролируемых Богом результатов этого воплощения, период удаления Бога от земных дел и период систематического вмешательства Бога в историю церкви и Римской империи. То есть роль Всевышнего оказывается определяющей в рамках первого и третьего периода, но она теряет значение в «промежуточное время». Однако объекты божественного внимания в начальную и

конечную эпоху различны: если в первой оно обращено на церковь и на иудейский народ, то во второй – на церковь и на Римское государство. В апостольские времена императоры-гонители Нерон и Домициан остаются вне небесной юрисдикции. Следовательно, если концепция Мелитона и используется Евсевием, то только при описании Великого гонения и обращения Константина.

Итак, в «Церковной истории» вмешательство Бога неравномерно, различно по формам и не охватывает всего исторического времени. Бог и его Логос осуществляют общее и конечное руководство человечеством, непосредственно соприкасаясь с ним только в поворотные, критические моменты, которые мы будем называть «макрособытиями».

Но может быть, участие в истории сил зла отличается большим постоянством? Вправе ли мы говорить вслед за Ж. Сиринелли и А. Момильяно, что христианская эпоха предстает в изображении Евсевия как «результат уловок демонов»<sup>235</sup> или как «история борьбы против Дьявола»?<sup>236</sup>

У Евсевия мы можем встретить несколько общих высказываний по поводу исторической роли Сатаны и его подручных. В седьмой главе четвертой книги он называет главную цель, которую ставит перед собой «ненавистник добра и враг истины», – противодействовать спасению человечества, ставшему возможным после искупительной жертвы Христа (IV. 7:1). И здесь же Евсевий набрасывает схему истории выступлений сил зла против церкви: если до правления Адриана Сатана использовал в качестве своего главного оружия «внешние» гонения, то в последующий период он стал отдавать предпочтение ересям (IV. 7: 1–2). Автор не называет причин смены «дьявольской тактики»; он лишь фиксирует ее глобальную неэффективность – лжеучения не имели крупномасштабного и долговременного успеха, ибо, не содержа истины, были обречены на саморазрушение. Ереси постоянно возникали и так же постоянно исчезали, тогда как церковь, оставаясь величиной неизменной, все более усиливалась и распространялась (IV. 7. 12–14).

Идею связи антихристианских преследований с силами Зла Евсевий развивает в Предисловии к пятой книге, где он трактует подвиги мучеников как победы над демонами, над «врагами невидимыми» (V. Предисл. 4). Хотя автор и считает Сатану организатором гонений, но организатором малоудачливым. Мысль об ограниченных возможностях этого противника христиан повторяется также в начале восьмой книги: как утверждает Евсевий, Сатана не способен нанести какого-либо серьезного ущерба церкви, пока она находится под покровительством Всевышнего (VIII. 1: 6).

Но соответствует ли эта концепция Дьявола как никудышного мастера по делам ересей и гонений историческому изображению? Приведем список его деяний, зафиксированных в «Церковной истории».

### **Книга II**

Дьявол порождает ересь Симона Волхва (13. 1; 14. 1–2).

### **Книга III**

Дьявол порождает ересь Менандра (26. 1, 4);

Дьявол порождает ересь эвионитов (27. 1).

### **Книга IV**

Дьявол порождает ереси Сатурнина, Василида, Карпократа (7);

Дьявол побуждает своих земных слуг не отдавать христианам **тело** мученика Поликарпа, чтобы оно не стало предметом поклонения (15. 40–41).

### **Книга V**

Дьявол организует преследования христиан в Галлии, стоит за каждым действием гонителей, но терпит поражение от Христа и мучеников (1. 5–63);

Демон вселяется в лжепророчицу Филомену из еретической секты маркионитов (13. 2);

Дьявол порождает ересь Монтана (14; 16. 7, 9);

Дьявол приводит монтаниста Феодота к гибели (16. 14);

Дьявол, завидуя благоденствию церкви при Коммоде, добивается казни Аполлония (21. 2).

### **Книга VI**

Дьявол преследует Оригена во время гонений (39. 5);

Дьявол порождает ересь Новата (43. 14).

### **Книга VII**

Демон, творя чудеса, обольщает язычников в Кесарии Филипповой (17);

Дьявол порождает ересь Манеса (31. 1).

### **Книга VIII**

Дьявол организует преследования христиан в армии при Деции и Валериане и всеобщее гонение при Диоклетиане (4. 2–4) (повтор – в X. 4. 14).

### **Книга IX**

Дьявол виновен в перерождении Лициния (8. 2).

Как видно из данного, весьма скромного перечня, степень участия Сатаны в истории трех первых веков христианской эры невелика и не может сравниться со степенью участия его небесного антагониста. В рамках первого макрособытия, где роль Бога и его Логоса исключительно значима, силы Зла практически отсутствуют. Невозможно обнаружить каких-либо следов Дьявола в истории Первого Пришествия. В событиях же, непосредственно следующих за Вознесением, единственный исторический акт, за который он несет ответственность, – выдвижение Симона Волхва в качестве первого еретика. Главный враг рода человеческого проявляет себя только тогда, когда миссия Христа уже свершилась и когда божественное учение уже успело утвердиться во всей вселенной.

В период между первым и вторым макрособытиями деятельность Сатаны становится более заметной. Он действительно имеет отношение к преследованиям и ересям. Однако материал центральной части «Церковной истории» не позволяет говорить о нем как об «отце гонений». Лишь в одном случае на Дьявола возлагается вина за провоцирование массовых преследований, да и то они носят локальный характер: речь идет об избиении галльских христиан при Марке Аврелии (причем это свидетельство не самого Евсевия, а цитируемого им Послания церквей Лугдунума и Вьенны церквам Азии и Фригии; V. 1). Скорее, Сатана использует гонения, чтобы навредить отдельным христианским героям – Поликарпу, Аполлонию и Оригену. Истинными же авторами

антихристианских преследований для Евсевия являются нечестивые императоры, а также жестокие проконсулы, завистливые жрецы и безумный языческий народ. Но, что еще более важно, не все ереси, упомянутые Евсевием, имеют сверхъестественное происхождение. Автор связывает с Дьяволом лжеучения Симона Волхва, Менандра, эвионитов, Сатурнина, Василида, Карпократа, Маркиона, Монтана, Новата и Манеса. Однако гораздо большее число ересей выводится за рамки такой связи – «заблуждения» Керинфа, николаитов, Валентина, Кердона, энкратитов, Артемона, Асклепиодота, Феодота, арабов, элкесаитов, Савеллия и Павла Самосатского. Несмотря на утверждение историка, что порождение лжеучений – «профессиональная» обязанность Сатаны, последний выступает лишь как один из многих инициаторов: по крайней мере, вина самих еретиков не меньше, чем вина «врагов невидимых». Кроме того, такие сцены, как вселение демона в лжепророчицу Филомену, попытка изгнать демона из лжепророчицы Максимилины, гибель одержимого демоном Феодота и очищение обжитого демоном источника в Кесарии Филипповой, чрезвычайно напоминают евангельское отношение к бесам как не очень могущественным духам, отношение, по сути дела, пренебрежительное.

В рамках второго макрособытия роль Сатаны кардинально меняется. Его главным орудием теперь становятся не еретики, а земные правители. Дьявол перестает быть изобретателем лжеучений, чтобы полностью переключиться на организацию преследований. Только в этой части «Церковной истории» он превращается в истинного «отца гонений». В таком качестве Сатана оказывается важнейшим историческим персонажем. Именно особый размах его деятельности (Великое гонение) провоцирует широкомасштабное вмешательство Логоса в историю на стороне Константина и Лициния, а затем на стороне одного Константина. Тем не менее тот факт, что эта деятельность «дозволена» Богом, ограничивает ее историческое значение: Диоклетиановы преследования рассматриваются автором в терминах божественного наказания и воспитания

падшей церкви, и в этом контексте Дьявол выступает как «цепная собака Господа».

Многие исследователи видели в «Церковной истории» историю противостояния сверхъестественных сил, по отношению к которым земные участники исторической драмы оказываются простыми агентами. Некоторые даже называли труд Евсевия «мифологической историей» (В. Нигг, М. Гедеке)<sup>237</sup>. ««Дьявол так же неустанно работает в мире христианском ради зла», – говорит А. П. Лебедев, – как неустанно Бог печется для блага. Борьба неба с адом на сцене человеческой составляет прагматизм истории Евсевия. Вот основное историческое воззрение его. [...] Историческое движение происходит совершенно независимо от воли человека». По словам Ф. Винкельмана, для кесарийского епископа история «реализуется через взаимодействие двух факторов – Бога и Сатаны. Демону служат еретики, иудеи, язычники в качестве нарушителей развития». Д. Тимпе также считает, что у Евсевия «история как поле борьбы между Богом и Сatanой регулирует причинность и мотивацию человеческих поступков, и исторический факт теряет поэтому свою автономию. Дьявол действует, клевещет на христиан, и он способен в преследованиях и заблуждениях добиваться ограниченных результатов, тогда как божественная истина может над ним возвышаться и зажигать свет в своих защитниках. Конфликты этого мира становятся, следовательно, “войнами представителей”»<sup>238</sup>. Однако анализ текста Евсевия заставляет усомниться в справедливости данных утверждений. Можно даже сказать, что автор, наоборот, как бы разводит сверхъестественных антагонистов, и каждый из трех выделяемых им исторических периодов предлагает особый способ их взаимодействия. В первом макрособытии исключительная роль Бога и его Логоса практически не оставляет места Сатане и другим «врагам невидимым», и они почти полностью изгоняются из истории. В «промежуточный» период непостоянный и частный характер участия Всеышнего в истории дает силам Зла ограниченную возможность действовать, причем их роль гораздо менее значительна, чем

роль земных персонажей. И только в пространстве финального макрособытия происходит встреча противников. Историческая важность их участия возрастает, но возрастает в разной степени, ибо глобальность вмешательства Бога и его безграничное могущество оставляют Дьяволу мало надежды на самостоятельную и ведущую партию.

Итак, у Евсевия ни Бог, ни, тем более, Сатана не оказываются постоянно действующими протагонистами христианской истории на всем ее протяжении. Историческая функция Всевышнего состоит в том, что он вмешивается в дела человеческие только в ключевые моменты ее развития. Князю же тьмы выпадает или роль слабого и неудачливого вредителя, который пытается нанести хоть какой-нибудь ущерб церкви в периоды, когда небесная опека над историей теряет свою универсальность и регулярность, или роль своеобразного помощника, невольного участника космической пьесы, главным режиссером которой является Бог.

## § 2. Первый период истории христианства: от Христа до смерти Иоанна Богослова

Деление христианской истории на три периода по критерию участия в ней сверхъестественных сил позволяет проникнуть в суть понимания Евсевием времени церкви как «промежуточной эпохи», заключенной между двумя грандиозными макрособытиями.

Первое макрособытие представляет собой череду исторических свершений, в центре которых стоят Пришествие Христа и основание им христианской церкви. Это макрособытие растягивается на целое столетие, ибо оно включает в себя непосредственные результаты Высшего Богоявления. Смысл его состоит в нарушении истории и в ее исправлении Логосом путем сообщения человечеству истинного учения, в древности известного, но затем утраченного, и в создании условий для его сохранения. Христос учреждает церковь из своих ближайших учеников, инициируя передачу божественной мудрости через традицию апостолов, епископов и апологетов; Бог обеспечивает утверждение нового порядка, устранивая самых непримиримых его врагов (иудеев и их вождей), воздействуя на сердце императора Тиверия и оберегая Петра и его сподвижников. Бог и его Логос восстанавливают цепь, которая восходит к началу мира и благодаря которой сохраняется изначальный божественный свет, цепь, разорванную Иродом и народом иудейским.

Первое макрособытие заключает в себе все основные исторические формы, которые определят содержание двух последующих периодов, описываемых Евсевием, – истории II–III вв. н.э. и второго макрособытия (Великого гонения и обращения Константина). В книгах, ему посвященных (от середины первой до середины третьей), мы встретим и первые преемства (организация церкви Христом и апостолами, первые общины и первые смены их предстоятелей), и первых благочестивых писателей (апостолы, евангелисты, Иосиф Флавий, Филон Александрийский<sup>239</sup>), и первое выступление

Дьявола, рождающего первую ересь (лжеучение Симона Волхва), и первое ее низвержение усилиями хранителей истины (Петр), и первые гонения с первыми мучениками (Иаков, брат Иоанна, Иаков Праведный, Стефан, Петр, Павел), и первые массовые обращения (в Эдессе), и первую публичную защиту христиан перед императором (родственники Иисуса – Домициан). Все эти формы найдут свое воплощение в дальнейшем повествовании и составят некое единство – собственно «церковную историю».

### § 3. Второй период истории христианства: от апостолов до Диоклетиана. Концепция преемств

Как же трактует Евсевий «промежуточную эпоху», лишенную в значительной степени внимания сверхъестественных сил, то есть эпоху, инициированную первым макрособытием – Пришествием Христа и деяниями апостолов? Эта эпоха выражала себя преимущественно в земных явлениях, среди которых главными для Евсевия были епископские преемства, христианская апологетика, ереси, гонения и мученичество.

Ученых часто смущал разнoplанный, как они полагали, характер основной части «Церковной истории», посвященной «промежуточному периоду» (от третьей до восьмой книги)<sup>240</sup>, ибо им было трудно связать ее содержание с содержанием заключительной части труда Евсевия. Они обнаруживали огромный пласт материала, в современном понимании совсем неисторического: нечто вроде биографий христианских философов со списками их сочинений, развернутыми цитатами из них или их конспективным переложением; и все это – к значительному нарушению порядка повествования и исторической событийности. Такая особенность «Церковной истории» побудила немецкого исследователя Э. Шварца увидеть в ней не настоящую историю церкви, а сборник подготовительных материалов для создания таковой<sup>241</sup> и одновременно некое литературно-историческое описание в жанре рассказов о философах и философских школах, типичном дляalexандрийской филологической традиции<sup>242</sup>. Ученые также находили яркие многостраничные рассказы о подвигах мучеников и сравнение их с греко-римскими военными историями (V Предисл. 3–4), что заставляло с доверием относиться к евсевианской характеристике церкви как «нового народа» (I. 4:2–4). Отсюда родилась концепция Ф. Овербека, который причислял «Церковную историю» к античной историографической традиции, ибо она была, по его мнению, действительной историей народа со своей династией (Христос –

апостолы – епископы), со своими войнами (гонения), со своими внутренними смутами (ереси), со своими героями и великими людьми (мученики и теологи)<sup>243</sup>. Кроме того, исследователи сталкивались с постоянно воспроизводящейся темой ересей и борьбы с ними, и это приводило их иногда к мысли, что «большая часть работы Евсевия на самом деле посвящена утверждению прав истинной церкви против псевдо-церковных групп разного типа». Абсолютизация того или иного мотива, разрабатываемого Евсевием, однако, столь же опасна, как и полное отрицание тематического единства «Церковной истории». Все исторические предметы, находящиеся в поле внимания автора, связаны между собой тем особым смыслом, который он вкладывает в понятие «история церкви».

Как было сказано выше, некоторые исследователи считали, что для Евсевия церковь эквивалентна «христианскому народу», то есть всей христианской общине Империи. Анализ евсевианского дискурса тем не менее заставляет усомниться в справедливости такой оценки. «Евсевий скорее предполагает, чем разрабатывает термин “церковь”, – говорит Д. Тимпе. – Экклесия чрезвычайно редко обозначает всю церковь, гораздо чаще – отдельную общину. То, что мы могли бы назвать церковью в целом, для Евсевия представляет не институт и не какой-либо организованный исторический механизм. Церковь является скорее суммой учеников Христа и апостолов, отделенных друг от друга столетиями; только тогда возникает традиция, исторический континуитет и огромная значимость»<sup>244</sup>. Но и эта точка зрения нуждается в коррекции, ибо Евсевий понимает церковь не как реальную историческую единицу. В действительности она представляет для него унаследованный от Христа порядок мысли (истинное учение) и порядок жизни (образ нравственного и религиозного поведения).

Смыслом церковной истории становится сохранение и передача этого порядка от Спасителя через апостолов и епископов к будущим поколениям. Поэтому списки преемств епископов в главных епархиях, которые ученые считали хронологическим остовом сочинения Евсевия, «веществом, его

цементирующим»<sup>245</sup>, приобретают особый, концептуальный смысл и обслуживают ведущую тему повествования<sup>246</sup>.

**Преемства.** В изображение Евсевия традиция апостольских и епископских преемств пронизывает всю христианскую историю от Спасителя до Великого гонения. Автор фиксирует исходные точки локальных линий передачи истинного учения, сообщая, что апостолы избрали первым иерусалимским епископом Иакова Праведного (II. 16:1), что ученики Христа рассеялись по всему миру (II. 1:8; III. 1)» что евангелист Марк основал церковь в Александрии (II. 16:1), что соратники апостола Павла стали первыми предстоятелями в Эфесе на Крите, в Галлии и в Афинах (III. 4) и т. д. Он стремится подчеркнуть непрерывность этих линий, в дальнейшем постоянно информируя читателя о многочисленных сменах на епископских престолах: от самых ранних смен в Александрии (II. 24), Риме (III. 2) и Иерусалиме (Ш. 11) финального перечисления римских, антиохийских, лаодикийских, кесарийских, иерусалимских,alexандрийских и некоторых других предстоятелей конца III–начала IV в. (VII. 32).

В большинстве случаев Евсевий не приводит никаких иных данных, кроме самого факта смены, хотя иногда он и упоминает о мученической смерти того или другого епископа (Иакова Праведного, III. 11; Телесфора, IV. 10; Фабиана, VI. 39. 1). Но эти факты имеют первостепенную и самостоятельную ценность для автора, поскольку они доказывают как таковые преемственность учения и, следовательно, стабильность истории. Об их особой важности свидетельствует и то, что только они неизменно датируются через римско-императорскую хронологию – единственную систему отсчета времени, которая последовательно применяется в «Церковной истории»<sup>247</sup>. Лишь немногие другие, самые судьбоносные исторические события – рождение Иисуса (I. 5. 2), начало и конец его проповеди (I. 9. 2, 4; I. 10. 1), предсказанный голод в Палестине (II. 8), падение Иерусалима (Ш. 7. 3) – Евсевий датирует таким же способом, и благодаря этому епископские преемства поднимаются до их уровня.

Последовательно разрабатывая идею церковного континуитета, автор прослеживает целые епископские

родословные. Так, он называет трех первыхalexандрийских и римских предстоятелей (III. 21), дает список пятнадцати иерусалимских епископов<sup>248</sup> от избрания Иакова Праведного до изгнания иудеев из Палестины (IV. 5. 3), а также список их наследников (V. 12). Кроме того, Евсевий цитирует слова Егезиппа о его работе над таблицей римских предстоятелей от апостола Петра до Элевферия (IV. 22. 2–3) и приводит составленный Иренеем перечень епископов Вечного города (V. 6). Подробное перечисление Руководителей основных епархий перед Великим гонением в конце седьмой книги как бы заключает историю предшествующего периода и показывает, что главным в церковной истории является сохранение апостольского предания теми, кто к этому призван и кто имеет на это законное право. Пронизывающие все повествование линии епископских наследий хотя и придают истории непрерывность и единство, в то же время делают ее величиной повторяющейся и лишенной развития. Постоянная смена предстоятелей не создает ни прогрессивного импульса, ни тенденции к регрессу.

Консервативно-историческая ориентация Евсевия ответственна за то, что его интерес к действительно поворотным событиям внутрицерковной истории оказывается случайным и эпизодическим. Лишь некоторые факты, им описываемые, мы можем использовать для ее реконструкции. Среди них – спор о Пасхе (V. 23–25) и дело Павла Самосатского (VII. 27–30). Но эти события выглядят одинокими островками на фоне однообразной картины длинных верениц епископских преемств.

**Христианская литература.** Мы уже говорили, что «Церковная история» отличается повышенным вниманием автора к христианской литературе и ее представителям. Т. Барнс объясняет эту особенность характером той источниковедческой ситуации, с которой столкнулся Евсевий. «Внутренняя жизнь ранней церкви, – пишет он, – была известна ему почти исключительно из посланий, проповедей и других сочинений епископов и учителей. На практике, следовательно, Евсевий не мог четко разделить историю церкви как организации

и историю христианской литературы: во всей “Истории” христианские писатели выступают и как литераторы, и как свидетели исторических событий»<sup>249</sup>. Однако этого объяснения недостаточно, ибо за широким обращением к христианским авторам и за способом их изображения скрывалась ведущая для Евсевия концепция сохранения и передачи истинного учения.

По словам того же Т. Барнса, при трактовке христианских писателей первому церковному историку «мешала его неспособность воспринимать теологическое развитие. Для Евсевия не могло быть никакого улучшения истины, не до конца открытой в Ветхом Завете и до конца – в Новом. Поэтому его изображение внутренней истории церкви и христианской литературы является скорее не целостным описанием, а серией бессвязных замечаний»<sup>250</sup>. Канадский исследователь совершенно прав, утверждая, что Евсевий не оказывает и не стремится показать, как эволюционировала христианская доктрина и какие споры она вызывала. Действительно, представлении церковного автора не могло быть иного интеллектуального движения, кроме охранительного. В то же время нельзя согласиться с Т. Барном, что изображение христианской литературы в «Церковной истории» лишено всякой логики.

Конечно, Евсевий не предлагает какого-либо целостного описания христианской мысли первых трех веков нашей эры. Рассказы о христианских писателях рассыпаны по всему сочинению. Но в постоянном возвращении автора к этой теме обнаруживаются свой порядок и ритм. В основе организации «литературного материала» лежит хронологический принцип: кто из христианских писателей жил и творил в период правления того или иного римского императора. Тем самым Евсевий стремится доказать, что во все времена, после апостольских, существовали благочестивые церковные авторы: Игнатий Антиохийский, Климент Римский и Папий Иерапольский при Траяне; Кодрат, Аристид и Егезипп при Адриане; Юстин Мученик и Поликарп Смирнский при Антонине Пии; Дионисий Коринфский, Феофил Антиохийский, Филипп Гортинский,

Мелитон Сардийский, Аполлинарий Иерапольский, Музан, Тациан, Вардесан, Тертуллиан и Иреней при Марке Аврелии и Луции Вере; Пантен, Родон, Мильтиад, Аполлоний, Серапион Антиохийский и многие другие при Коммоде; Иуда, Климент Александрийский, Александр Иерусалимский и Ипполит при Северах; Ориген и Африкан при Гордиане и Филиппе Арабе; Дионисий Александрийский при Деции, Галле, Валериане и Галлиене.

В то же время между христианскими писателями прослеживаются связи, которые образуют непрерывную традицию от Христа и апостолов до современников Евсевия. Речь идет о настоящих интеллектуальных преемствах, через которые, как и через официальные преемства епископов, осуществляется передача божественной истины. Евсевий часто указывает, чьим учеником был тот или иной церковный автор и от кого он получил истинное знание. Евсевий приводит свидетельство Иренея о его учителе Поликарпе Смирнском, принявшем христианскую доктрину от самих апостолов и ими же поставленном епископом, который всегда учил только тому, что узнал непосредственно от учеников Христа, о чем свидетельствуют все его преемники (IV. 14:3–5). Автор цитирует знаменитого Климента Александрийского, который утверждал, что его учителя, «сохраняя истинное предание Божественного учения как сын от отца... приняли его прямо от святых апостолов Петра и Иакова, Иоанна и Павла» (V. 11:5). От самого же Евсевия мы узнаем, что Климент был учеником Пантина, связанного через индийскую традицию с апостолом Варфоломеем (V. 10). Нас информируют также, что преемниками Климента на посту ректора теологической школы в Александрии последовательно становились Ориген и его ученики Иракл и Дионисий Александрийский (VI. 3:2–3; 15; 26; 29. 4). Так одна за другой выстраиваются цепочки сменяющих друг друга носителей христианского знания.

Интеллектуальные преемства тесно переплетаются и даже отчасти сливаются с преемствами епископскими. Это закономерно, поскольку и те, и другие призваны исполнять одну и ту же функцию – функцию нравственной и религиозной

консервации. Многие епископы выступают одновременно и как христианские мыслители. Среди них – предстоятели Антиохии (Игнатий Богоносец, Феофил, Серапион), Александрии (Иеракл, Дионисий), Иераполя (Палий, Аполлинарий) и другие. Евсевий считает литературно-теологическую деятельность одним из главных достоинств церковного руководителя. Перечисляя «знаменитых епископов» при Коммоде, он заявляет: «... мы нашли справедливым назвать по именам только тех, от кого дошли до нас письменные памятники православной веры» (V. 22). Тем самым линия передачи апостольского наследия удваивается, усиливая духовный аспект преемственности.

Рассказы Евсевия о христианских авторах очень похожи друг на друга. В их основу кладется одна и та же схема: сначала приводится свидетельство апологета о каком-либо событии, затем это свидетельство датируется и, наконец, сообщаются некоторые данные о нем и о его сочинениях. Кроме того, проблемы, которые поднимают христианские писатели, и их манера полемики достаточно стереотипны. Вот круг вопросов, для них обычных, – исследование ветхозаветного и новозаветного канона (Климент Римский, Папий Иерапольский, Юстин Мученик, Егезипп, Мелитон Сардийский, Иреней, Климент и Дионисий Александрийские, Ориген), восхваление подвигов мучеников (Игнатий Антиохийский, Поликарп, Тациан, Ориген, Дионисий Александрийский), защита истины и критика ересей (Юстин, Егезипп, Иреней, Феофил Александрийский, Родон, Аполлоний, Серапион и др.), апология христианства перед римскими властями (Кодрат, Аристид, Юстин, Мелитон, Тертуллиан). Интеллектуалы у Евсевия теряют свою индивидуальность, поскольку их образы конструируются по единой модели идеального христианского мыслителя. Это тот, кто своими сочинениями оберегает истинную апостольскую традицию <sup>о</sup>Т ложно приписываемых ученикам Христа сочинений, кто доказывает православие доктрины через примеры мученичества и исповедничества, кто непрестанно и бескомпромиссно опровергает все лжеучения и кто красноречиво провозглашает достоинства христианства и его полезность для государства и общества. Постоянное

воспроизведение этих функций обеспечивает должный охранительный порядок церковной истории. Творчество христианских писателей оказывается не развитием старого или созданием нового; оно превращается в фиксацию и защиту уже открытого.

Ереси. История ересей у Евсевия является зеркальным отражением истории интеллектуальных преемств. Во-первых, их описание организуется по тому же хронологическому принципу, что и описание христианской литературы. Здесь также Евсевий ставит перед собой задачу показать, что ереси были всегда, во все времена от апостолов до Великого гонения. Хотя он называет началом истории ересей эпоху Траяна, цитируя свидетельство Егезиппа: «Вдохновленные тем, что апостолы уже умерли, еретики стали открыто противопоставлять свое лжеучение истинной проповеди» (III. 32. 8), он находит ересь даже в правление Клавдия (Симон Волхв; II. 13–14). Но именно со смертью последних из учеников Христа утверждается практически непрерывная линия лжеучений.

**Правление**

**Ереси**

Траян

Менандр, эвиониты, Керинф, николаиты

Адриан

Сатурнин, Василид, Карпократ

Антонин Пий

Валентин, Кердон

Марк Аврелий и Луций Вер

Эрмоген, энкратиты, Север

Коммод

Маркион, Монтан, Флорин, Власт

Северы

Артемон, Асклепиодот, Феодот, Павел Антиохиец, Домнин

Гордиан

Берилл

Филипп Араб

Элкесаиты

Деций

Новат  
Галлиен  
Непот  
Аврелиан  
Павел Самосатский

Таким образом, у Евсевия еретики становятся неким постоянно действующим фактором истории от Траяна до Диоклетиана.

Во-вторых, лжеучения тоже образуют непрерывную традицию. Возникает картина настоящих еретических преемств. «От Менандра, — пишет Евсевий, — преемника Симона, родилась двуустая и двуглавая змееобразная сила, и она произвела создателей двух разных ересей — Сатурнина из Антиохии и Василида из Александрии» (IV. 7:3). «Первым растлителем, — приводит автор слова Егезиппа, — был Февуфис, недовольный тем, что его не сделали епископом. Он принадлежал к одной из семи народных сект. Из них вышли и Симон, от него — симониане и Клеобий, от него — клеобиане и Досифей, от него — досифеане и Горфей, от него — горфеане и масбофеи. От них — менандриане, маркиониты, карпократиане, валентиниане, василидиане и сатурнилиане. Каждые приносили свое особое и отличное от других мнение. От них — псевдохристы, псевдопророки, псевдоапостолы, которые разделили церковь испорченным учением о Боге и его Христе» (IV. 22:5–6).

В-третьих, еще больше, чем церковные писатели, еретики похожи друг на друга. Похожи не только их безнравственные и нечестивые поступки, но и изобретенные ими лжеучения. У них всех одна суть — они искажают переданную от Спасителя веру и оспаривают законность епископских преемств, то есть законность церковной истории как таковой. Еретики Тациан, Асклепиодот, Феодот и Ермофил осмеливаются исправлять новозаветные сочинения — они покушаются на сам источник истины (IV. 29:6; V. 28. 13–19). Сторонники Артемона ставят под сомнение подлинность оберегаемого официальной церковью апостольского предания, доказывая, что оно сохранялось нетронутым только до тринадцатого римского епископа Виктора

и что оно было фундаментально искажено при его преемнике Зефирине (V. 28:3).

Нивелировка лжеучений происходит и за счет того, что во многих случаях Евсевий не дает никакой конкретной информации об их содержании<sup>251</sup>. О ереси Симона Волхва мы узнаем лишь то, что она была полна безумия, глупости, бесстыдства, безобразия и что за ней скрывался Дьявол (II. 13–14). Мало информативно цитируемое автором свидетельство Иренея о Валентине и Кердоне (IV. 11:1–5). Евсевий вообще не расшифровывает смысла «заблуждений» Эрмогена (IV. 24) и Фабия Антиохийского (VI. 44:1). Вместо критического разбора учения Маркиона нам предлагают малопонятное сообщение Родона о разногласиях среди его последователей (V. 13:2–7). Мы не найдем ни слова о взглядах Монтана, но нам расскажут о том, что он и его лжепророчица были одержимы демонами, что они отличались нечестивым поведением и что они удостоились позорной кончины (V. 14:16–19).

Присутствие еретиков во всех эпохах, непрерывность их преемств и схожесть лжеучений придают истории, как и в случае с предстоятелями и христианскими мыслителями, повторяемость и постоянство. Однако еретические преемства и преемства истинные являются величинами несопоставимыми, ибо ереси сами по себе не имеют для автора существенного значения. Множество ересей, принадлежащих церковному прошлому, не пугает Евсевия и не ставит проблемы для его исторической мысли. Наоборот, он, вслед за Егезипном, гордится тем, что у церкви было столько врагов и что все они оказались бессильными. С его точки зрения, ереси слишком ничтожны, чтобы обращать на них серьезное внимание: нет смысла ни объяснять теологическую природу лжеучений, ни подвергать их историческому анализу. Обращение к Дьяволу как способу доказательства подчеркивает общую незаинтересованность автора в глубоком исследовании темы ересей<sup>252</sup>. Схема Евсевия проста: то, что порождено злым духом или безумием и невежеством порочных людей, обречено на интеллектуальную нищету и бессодержательность.

Более того, проблема ересей оказывается частью проблемы христианской литературы. Как правило, мы узнаем о лжеучениях не от Евсевия, а от цитируемых им антиеретических критиков: от Гая, Дионисия Александрийского и Иренея – о Керинфе (III. 28), от Иренея – о Валентине, Кердоне и Маркионе (IV. 11), от Родона – о маркионитах (V. 13) и т. д. Важным для автора становится не происхождение или содержание «заблуждения», но реакция на него со стороны церкви. Поэтому он часто ограничивается простой констатацией факта существования ереси: этого достаточно, чтобы дать слово ее ортодоксальному критику.

Реакция ортодоксальных критиков стереотипна и восходит к образу действий апостолов (IV. 14. 6–7). В сжатом виде она моделируется Евсевием в IV. 24: «... пастыри церкви везде старались отгонять[еретиков] от стада Христова, будто диких зверей, то наставлениями своих братьев, то открытой борьбой против врагов, то устными состязаниями и опровержениями, то сочинениями, разрушающими их мнения точнейшими доводами». Постоянно воспроизводя эту модель, автор стремится продемонстрировать, что церковь во все времена стояла на страже истины и всегда оставалась неуязвимой для атак своих врагов. В «Церковной истории» беспрерывные вылазки лжеучителей оказываются только поводом для проверки неизменной готовности христианства к идеологической обороне<sup>253</sup>.

**Гонения и мученичества.** По своему воздействию на читателя и по своим масштабам описание гонений и мученичеств не уступает ни одной другой теме, разрабатываемой в « Церковной истории»<sup>254</sup>. Рассказы о мучениках занимают большое пространство (например, 1/4 четвертой книги и 1/3 пятой)<sup>255</sup>. По своей экспрессивности эти рассказы превосходят все остальное повествование. Стилистическая выделенность темы мученичеств объясняется не только яркими жизненными впечатлениями писателя, свидетеля и жертвы Диоклетиановых преследований<sup>256</sup>. Она отражает ее особую концептуальную значимость в системе взглядов Евсевия<sup>257</sup>.

Важность мученичества для истории церкви исходит из универсальной важности Искупительных Страданий Христа – самого великого мученичества, сознательного самопожертвования, открывшего новый этап развития человечества. В каждом мученичестве отражается это Первомученичество<sup>258</sup>, которое остается для всех последующих исповедников образцом высочайшего ранга. Галльские мученики даже негодовали, когда их называли «мучениками». Это имя, цитирует Евсевий Послание церквей Лугдунума и Вьенны, «они приписывали настоящему и истинному мученику, первенцу из мертвых и начальнику Божественной жизни» (V. 2. 3). Каждое мученичество поэтому становится доказательством истинности учения Христа и его сохранения церковью<sup>259</sup>, очередной победой церкви над ее врагами – и земными, и неземными. Сами же мученики предстают не как простые орудия в космическом противостоянии Бога и Сатаны, а как самостоятельные защитники Слова Божьего<sup>260</sup>.

У Евсевия мученичества относятся не к какому-тоциальному периоду времени, но ко всей церковной истории. Идея преемств вновь становится организующей идеей повествования. Автор конструирует непрерывную череду подвигов мучеников: от Иакова, брата Иоанна, Иакова Праведного, Петра и Павла (II.9.1–3; II.23; 25.5; III. 1.2–3) к Симеону Иерусалимскому и Игнатию Антиохийскому (III.32.1–6; 36); от них к Поликарпу Смирнскому, Юстину и галльским исповедникам (IV.15–16; V.1.1–3.3); от них к Аполлонию (V.21.2–4); от него к отцу Оригена (VI.2.5–6); от отца к самому Оригену, его ученикам и современникам (VI.4–5; 39; 41–42); от них к кесарийским подвижникам и Марину (VII.12; 15). Такое постоянное воспроизведение сцен мученичества призвано утвердить мысль, что церковь в течение всей эпохи от Христа до Великого гонения оставалась достойной наследницей апостолов.

Постоянство мученичеств предполагает постоянство гонений. Евсевий начинает историю гонений с иудейского царя Ирода Агриппы, виновного в смерти Иакова, сына Заведен, и в покушении на Петра, а также с иудейских фарисеев и

книжников, растерзавших накануне осады Иерусалима Иакова Праведного. Таким образом, первыми гонителями оказываются иудеи: они преследовали самого Христа, они преследуют и его апостолов. Затем эстафета передается неблагочестивым римским императорам – Нерону, Домициану, Траяну, Антонину<sup>261</sup>, Септимию Северу, Максимию, Децию, Галлу и Валериану. Они периодически чередуются с «добрными» монархами – Нервой, Адрианом, Антонином Пием, Марком Аврелием, Филиппом Арабом и Галлиеном, которые прекращают или ограничивают гонения. Иногда сами императоры-гонители (Домициан, Траян) смягчают свою прежнюю антихристианскую политику или отказываются от нее. История преследований христиан в I–III вв. предстает в изображении Евсевия как история приливов и отливов; гонители могут брать временную передышку, но они никогда не отступают окончательно. В истории отношения римских правителей к церкви в этот период автор не видит ни постепенного роста прохристианских симпатий, ни неуклонного усиления враждебности.

Гонения идут рука об руку с заступничествами за веру перед лицом императоров, которые также становятся постоянной исторической величиной. В качестве модели заступничества берется рассказ Иосифа Флавия о защите иудеев Филоном Александрийским перед жестоким Калигулой (II.5.3–5). Слова, которыми Иосиф завершает свой рассказ, – «находившихся вместе с ним иудеев [Филон] убеждал хранить мужество, так как, разгневавшись на них, император тем самым возбудил против себя Бога» – звучат в контексте «Церковной истории» как типичный обнадеживающий призыв к христианам в часы испытаний. Филона сменяет непрерывная череда заступников за христиан, в роли которых выступают или церковные апологеты, или умные императорские чиновники: внучатые племянники Иисуса смягчают враждебность Домициана и он останавливает гонения (III.20.1–6); префект Плинний Секунд своим посланием убеждает Траяна ограничить преследования (III.33); Кодрат и Аристид подносят Адриану апологию христианской веры (IV.3), а проконсул Серенний

Граниан своим посланием убеждает этого императора прекратить гонения (IV.8.6–9.3); Юстин Мученик и другие христиане диоцеза Азия добиваются от Антонина Пия подтверждения эдикта Адриана о веротерпимости (IV.11.11–13.8)<sup>262</sup>; Мелитон и Тертуллиан обращаются к Марку Аврелию с апологиями христианства (IV.26.4–11; V.5.5–7); Ориген проповедует перед императрицей-матерью Юлией Маммей (VI.21.3–4). Эта серия заступничеств говорит не столько о постоянной уязвимости церкви перед лицом гонений, сколько о неизменной ее готовности противостоять им и о нерушимой правоте ее дела.

Идея постоянства гонений и мученичеств дополняется идеей их подобия. В рассказах о них часто воспроизводятся одни и те же моменты. Похожи по своим характеристикам гонители Ирод Великий (1.6.3, 9–10; 7.13; 8.1, 12–15), Ирод Антипа (111.1), Нерон (11.26.2) и Домициан (III. 17). Вина за преследования возлагается на языческих интеллектуалов: философа Кристента (IV.16) и одногоalexандрийского поэта (VI.41.1). Раскаиваются доносчик, приведший на суд Иакова, брата Иоанна (II.9.3), «детективы», арестовавшие Поликарпа Смирнского (IV.15.11–14), воин Василид, конвоирующий Потамиэну к месту казни (VI.5.3–6). Языческий народ неизменно играет роль яростного преследователя истинной веры: при Траяне он провоцирует гонения (III.32.1), продолжая их даже после милосердного указа императора (III.33.2), при Адриане заставляет власти чинить расправу над христианами без суда и следствия (IV.8.6), при Марке Аврелии требует схватить Поликарпа, натравить на него диких зверей, сжечь его заживо и усердно собирает дрова для его костра (IV.15.6, 27–29), а затем начинает массовые преследования (V. Предисл. I)<sup>263</sup>. Гонители отказываются отдать христианам останки Поликарпа (IV. 15.41) и галльских мучеников (V.1: 57–63), чтобы они не стали предметом поклонения.

Еще больше сходства в описании героического поведения самих мучеников. Красной нитью проходит мотив их телесной слабости и духовной силы, особенно сильно звучащий в сценах подвигов старцев, женщин и неокрепших юношей:

стодвадцатилетнего Симеона (III. 32. 6), восьмидесятишестилетнего Поликарпа (IV. 15), престарелого Захарии (V. 1. 9–10) и девяностолетнего Пофена (V. 1: 29); Блондины (V. 1:17 и т. д.), девственницы Потамиэны и ее матери Маркеллы (VI. 5:1–14), Квинты, «дивной старицы-девственницы» Аполлонии, двух святых дев Аммонией, «почтеннейшей старицы» Меркурии и многодетной Дионисии (VI. 41:4 и т. д.); юных Германника (IV. 15:5–6) и Веттия Эпагафа (V. 1. 9), пятнадцатилетних Понтика (V. 1:53–54) и Диоскора (VI. 41:19). Евсевий цитирует слова Дионисия Александрийского о мучениках при Валериане: «мужчины и женщины, юноши и старцы, девушки и старицы, воины и чины гражданские – люди всех сословий и всех возрастов победили в борьбе с бичами, огнем и железом и получили венец» (VII. 11. 20).

Почти непременным элементом становится диалог между мучеником и представителем власти: Поликарпом и иренархом Иродом, Поликарпом и проконсулом (IV. 15:15 и т. д.); Лукием и судьей Урвикием (IV. 17:12–17); галльскими исповедниками (Эпагафом, Пофеном, Атталом) и проконсулом (V. 1:10 и т. д.)<sup>264</sup>. Сами спешат на суд и казнь целый отряд воинов-христиан (VI. 41:23) и трое палестинцев (VII. 12). Готовы провоцировать и провоцируют диких зверей, желая как можно скорее соединиться с Христом, Игнатий Антиохийский (III. 36:8), Поликарп Смирнский и юный Германия (IV. 15. 5 и т. д.). Лукий (IV.17:12–13) и Веттий Эпагаф (V.1:9–10) открыто выступают против беззаконного обращения с христианами, врач Александр (V. 1. 49–51) и отряд охраняющих суд воинов (VI. 41:22–23) знаками выражают поддержку влекомым на казнь исповедникам; и все они становятся в ряды мучеников<sup>265</sup>.

Конструирование рассказов о мучениках по единой схеме является, помимо прочего, результатом того, что Евсевий использовал, как правило, выдержки из раннехристианской мартирологической литературы, в которой уже откристаллизовалась определенная модель описания гонителей и гонимых. Таким образом, новый исторический метод – цитирование источников – удачно соединился с концептуальным

намерением автора: показать мученичества II–Ш вв. в их повторяемости и неизменности.

Идея континуитета определяет не только изображение основных предметов повествования, выделенных Евсевием во Введения, – епископских преемств, христианской литературы, ересей, гонений и мученичеств. Она буквально пронизывает все содержание III–VII книг «Церковной истории». Так, например, ставя проблему харизматических способностей церкви, Евсевий доказывает, что она сохраняла их на протяжении всего периода от апостолов до Диоклетиана. Ссылаясь на свидетельство Юстина, что «дар пророчества сиял в церкви и в его время» (IV. 18:8), и на свидетельство Иренея, что «и в его время в некоторых церквях являлись примеры божественной и чудодейственной силы» (V.7:1), автор фиксирует харизму в эпоху Марка Аврелия, а рассказывая о чуде сенатора Астирия (VII. 17), обнаруживает ее и в эпоху Галлиена. Континуальность харизмы (как и континуальность епископов, христианских писателей и мучеников) оказывается важным критерием ортодоксальности, ибо «по слову апостола, – цитирует автор Мильтиада, – дар пророчества должен сохраняться в каждой церкви до последнего пришествия Господа» (V. 17: 4). Отсутствие же харизмы или ее временное исчезновение указывает на ложность исповедуемой религиозной доктрины<sup>266</sup>.

Евсевий пытается обнаружить преемственность даже в истории Второстепенных феноменов церковной жизни, в частности, христианской филантропии. Автор приводит свидетельство Луки о помощи, оказанной антиохийской церковью иерусалимской общине во время голода при Клавдии (II. 8. 2; 12. 2), цитирует Дионисия Коринфского о существовавшем еще при Марке Аврелии «от отцов переданном» обычай христиан помогать нуждающимся братьям (IV. 23:10), воспроизводит рассказ Дионисия Александрийского о страшной эпидемии в Египте при Валериане и Галлиене, когда многие из христиан «от избытка любви и братолюбия не щадили самих себя... безбоязненно навещали больных, неустанно ухаживали за ними и, служа им ради Христа, вместе с ними радостно умирали» (VII. 22:7), и указывает, что традиция

воспомоществования сохранилась до «современного нам гонения» (выделено нами. – И. К.; IV. 23. 9)<sup>267</sup>.

Итак, в истории церкви между апостольскими временами и Великим гонением невозможно найти какого-либо событийного разнообразия: здесь все повторяется и ничего не меняется. Нет никаких принципиальных различий между сменяющими друг друга епископами, между передающими друг другу интеллектуальную эстафету христианскими писателями, между безнравственными и неразумными ересиархами, между мужественными и побеждающими смерть мучениками. История, отсчитываемая от кончины последнего из апостолов, представляет собой постоянное воспроизведение ограниченного набора тех форм жизни и мысли, которые были созданы Первым Пришествием. Тем самым историческое движение лишается поступательности: оно не знает ни прогресса, ни регресса Сохранение исходного положения – вот смысл такой истории.

Евсевианская трактовка «промежуточной эпохи» продолжает в своей основе трактовку дохристианского периода. История между тремя великими событиями – Творением, Воплощением и переворотом Константина – оказывается одной природы. Грандиозные акты вмешательства в историю Бога и его Логоса сменяются длительными периодами сохранения людьми результатов такого вмешательства.

Но действительно ли длительными? Мы уже говорили, что применительно к дохристианскому прошлому концепция преемственности становится не чем иным, как концепцией его фундаментального отрицания, способом поглощения исторического времени. Евсевий стремится сблизить Творение и Первое Пришествие за счет нивелирования всех событий, расположенных между ними. На первый взгляд может показаться, что церковная история II–III вв. имеет для автора большее, самостоятельное значение, чем эпоха дохристианская. Однако в действительности, описывая ее, он преследует ту же самую цель, убирая из истории все новое и необычное. Евсевий пытается максимально сжать время между апостолами и Диоклетианом, чтобы поставить лицом к лицу

Христа и Константина. С точки зрения Евсевия, церковь явились миру как чудо в совершенном и законченном виде. Уже в момент Вознесения она представляла собой настоящий христианский народ (I. 4. 2–3) и как таковая прошла через века. Уже при Тиверии христианство распространилось по всей вселенной и множество людей отказалось от «отеческих заблуждений», чтобы принять его (II. 3. 1–2). Уже при Адриане осталась «одна только наша вера и стала везде господствующей как признанная за превосходную по святости и чистоте, божественности и мудрости своего учения» (IV. 7:13–14). Наследие Христа и апостолов сохранилось в неизменности до начала Великого гонения, а церковь середины III в. ничем не отличалась от церкви I столетия<sup>268</sup>.

Такой антиисторический подход означает, что церковная история не может быть изображена как действительная история церкви в ее развитии и временной конкретности<sup>269</sup>. Евсевий оставляет за пределами своего внимания важнейшие ее события, связанные с эволюцией христианской доктрины, внутрицерковной организации, культа и с борьбой различных церковных групп за власть и влияние. Для него история есть подтверждение исходного (линия преемств) и отрицание всего нового, которое уже самим фактом своего возникновения разрушает традицию (линия ересей и гонений).

## § 4. Третий период христианской истории: Великое гонение и переворот Константина

Три последние книги «Церковной истории», посвященные ключевым для судьб христианства событиям первой четверти IV в., значительно отличаются от предшествующего повествования. Здесь мы не найдем описания епископских преемств, христианских авторов и еретиков; зато широко представлена тема гонений и мученичеств. Здесь внимание Евсевия постоянно нацелено на императоров и на их взаимоотношения с церковью, а выдержки из их указов и посланий почти полностью вытесняют цитаты из апологетической и полемической литературы<sup>270</sup>. Здесь велик пласт авторских комментариев, где важное место занимает тема участия в истории сверхъестественных персонажей – Бога и Сатаны. И наконец, здесь сильно событийное начало: история реализуется прежде всего в последовательной смене и движении событий, главными из которых являются Великое Диоклетианово гонение, эдикт Галерия, гонения при Максимилиане, победа Константина над Лицинием над Максимилианом и Максенцием, Медиоланский эдикт, гонения при Лицинии, победа Константина над Лицинием. Все они суть элементы одного макрособытия, смысл которого – триумф христианства в Римской империи.

Масштабность и важность макрособытия требуют особого объяснения, которое не может удовлетвориться концепцией преемственности исторических форм. Рассматривая предысторию Великого гонения, Евсевий использует идею линейности. Воспроизведение единообразного заменяется подъемом и упадком. До определенного момента, говорит автор, история церкви была непрерывным движением вперед<sup>271</sup>: «Благосостояние христианства с течением времени упрочивалось, с каждым днем приходило в силу и величие» (VIII. 1:6; курсив наш. – И. К.). Истина распространялась среди всех народов и среди самых разных социальных слоев, ей симпатизировали даже правители; везде возводились церкви, а собрания верующих были всегда многолюдными (VIII. 1: 1–5). В

основе такого прогресса лежало сохранение христианами высокого уровня нравственности, которое являлось залогом божественной защиты и бессилия Дьявола: «... никакая ненависть не стесняла [христианства], никакой злой демон не был в состоянии вредить или через людскую клевету ему препятствовать, пока божественная и небесная длань осеняла и охраняла свой народ по мере его достоинств» (VIII. 1:6). Этот прогресс шел рука об руку с прогрессом Империи. Пока Римское государство «дружески и мирно относилось к христианам», оно «наслаждалось великим богатством и процветанием», а императоры правили долго и счастливо. Благоденствие державы «беспрепятственно увеличивалось и с каждым днем необычайно возрастало» (VIII. 13:9–10).

Однако здесь не следует видеть кардинального отхода автора от его прежней интерпретации. Картина мира, стремящегося к своей кульминации и уже близкого к ней, необходима Евсевию, чтобы показать, с какой исключительной высоты началось падение и сколь глубоким оно было. Это сменяющее прогресс падение имело своей причиной нравственную деградацию церкви. По словам Евсевия, «от излишней свободы ход наших дел стал медленным и вялым... мы начали друг другу завидовать, друг с другом ссориться... постыдное же лицемерие и притворство достигли высшей степени зла» (VIII. 1. 7); мы «присоединяли преступления к преступлениям, а мнимые наши пастыри, презрев закон богопочтения, воспламенялись взаимными раздорами, умножали только одно – распри и угрозы, вражду и ненависть и всячески стремились к первенству» (VIII. 1:8)<sup>272</sup>. Именно дурные деяния христиан, и в первую очередь священников<sup>273</sup>, привели в движение всю последующую цепь трагических событий и спровоцировали вмешательство главных персонажей истории – Бога, Сатаны и императоров.

Вмешательство сверхъестественных сил и земных владык предстает как первая фаза макрособытия – глобальное нарушение, внешней формой которого оказываются организованные нечестивыми правителями преследования:

Великое гонение, гонение при Максимилиане и гонение при Лицинии.

Описывая их, Евсевий повторяет многие из тех мотивов, которые он разрабатывал в предшествующих книгах. Образы императоров-гонителей Максенция (VIII. 14:1–6, 16–17), Максимиана (VIII. 14:8–16) и Лициния (X. 8:8–17) несут те же характеристики, что и образы Ирода Великого, Ирода Антипы, Нерона и Домициана. Подобно главному египетскому жрецу Макриану, побуждающему Валериана выступить против церкви (VII. 10:4–7), жрец Феотекн подстрекает Максимиана на антихристианские преследования (IX. 2 – 3). Тема телесной слабости и духовного мужества воспроизводится в картинах героизма женщин и юношей: царских пажей (VIII. 6:1–4) и молодого египтянина (VIII. 7:4) при Диоклетиане; многих христианок при Максимиане (VIII. 14:14–16) и жены римского префекта при Максенции (VIII. 14:16–17). Как апостол Павел (II. 22) или Игнатий Антиохийский (III. 36:4–15), Филеас Тмуитский пишет своей пастве, призывая ее хранить истинную веру (VIII. 10:11). Христиане вновь устремляются в суд, спеша стать мучениками: «Едва произносим был приговор над одними, тотчас с разных сторон прибегали пред лицо судьи другие и исповедовали себя христианами, не страшась многообразных пыток. Они непоколебимо стояли за веру в Бога и с радостью и улыбкой встречали окончательный смертный приговор» (VIII.9:5). Так же, как и прежде, гонители оскверняют останки мучеников, «чтобы кто-нибудь не стал поклоняться им и не причислил их к богам, если они будут лежать в гробах» (VIII. 7: 6). В море выбрасывают тела императорских пажей (там же), египетских исповедников в Тире Финикийском (VIII. 7. 6) и восточных епископов (X.8:17). Список аналогов можно продолжить.

Итак, гонения и мученичества II–III вв. воспроизводятся в событиях первой четверти IV в. Однако речь, по большому счету, идет не о простом повторении типичных исторических ситуаций. В VIII–X книгах тема гонений и мученичеств теряет какой-либо локальный смысл и обретает универсально-историческое содержание. В изображении Евсевия

происходящее несравненно с тем, что знало прошлое. Ныне гонения имеют глобальный характер и затрагивают представителей всех слоев общества, в том числе аристократию и придворных (VIII. 5; 6. 1–5; 11. 2; 14. 15–17). Теперь они отличаются особой массовостью. Историк сообщает о тысячах и тысячах арестованных и казненных (VIII. 6: 9; 8). Он говорит, что в Фиваиде число убитых достигало ста в день (VIII. 9. 3) и что во Фригии был сожжен целый христианский город вместе с его жителями (VIII. 11:1). «И разве можно подсчитать, — восклицает автор, — количество мучеников в каждой епархии, особенно в Африке и Мавритании, Фиваиде и в Египте» (VIII. 6:10; см. также: VIII. 4:4; 12. 10). Столь велико было число жертв, что «и смертоносное железо притуплялось, ослабевало и ломалось, и сами убийцы, утомившись, поочередно сменяли друг друга» (VIII.9:4). Преследования охватывают всю Империю, все ее провинции. Евсевию пришлось видеть пострадавших «во всех городах и областях» (VIII. 4:4). Он свидетельствует, что «мученики просияли славой во всей вселенной, везде приводили в справедливое изумление очевидцев своего мужества» (VIII. 12: 11; см. также VIII.6:9–10). Евсевий даже приводит список провинций и важнейших городов, указывая, какие виды казней в них применялись (VIII. 12:1–7). Эти гонения исключительны по жестокости и по изощренности палачей (VIII. 8; 9. 1–2, 5; 10. 3–9; 12. 1–2, 6–10; 14. 13). На этот раз преследователи обрушаются как на верующих, так и на храмы: «Денавистный демон, враг добра и виновник зла... обратил зверское свое бешенство на камни церквей и на бездушное вещество зданий в надежде опустошить таким образом христианство» (X.4:14; см. также: VIII. 2: 1–4; X. 8: 15).

Евсевий не только показывает необычайный размах гонений; он также связывает их в поток постоянно нарастающего Зла. Для него каждое новое преследование страшнее предыдущего. Каким бы ужасным ни было Великое гонение, но «ненавистник добра Максимин в короткое время причинил нам столь много зла, что это последнее, возбужденное им гонение оказалось гораздо тяжелее первого»

(IX. 6:4). Однако преследование христиан при Лицинии «превзошло всякую меру жестокости» (Х. 8:15).

Все это дает автору право говорить об исторической экстраординарности происходящего. Он заявляет, что против верующих «восстали не обычным порядком, но как бы настоящей войной» (VIII.10.12; ср.: VIII. 4. 4). Более того, Евсевий сравнивает гонения первой четверти IV в. со знаменитой борьбой гигантов против Бога – событием, которое он рассматривает как низшую точку падения человечества в дохристианскую эпоху (Х.4.31; ср.: 12.19).

Такая экстраординарность указывает на особое историческое значение, которое автор приписывает трем последним гонениям. Это уже не те периодически повторяющиеся атаки на церковь извне, которые позволяют ей еще раз утвердить свою ортодоксальность и неуязвимость. Теперь перед нами нечто, действительно нарушающее упорядоченное движение церковной истории. Гонения Диоклетиана, Максимина и Лициния приводят к разрыву в Цепи преемств как епископских, так и интеллектуальных. Впервые в «Церковной истории» Евсевий, перечисляя погибших при Диоклетиане и Максимине предстоятелей, не называет их наследников (VIII. 13:1–7; IX. 6:1–3). Он также перестает упоминать о каких-либо живших и творивших в то время церковных писателях. Ныне уже некому сохранять и передавать потомкам истину.

Жестокая война против христиан осуществляется нечестивыми императорами, сюжетная роль которых в последних книгах труда Евсевия резко возрастает. Описывая их, автор обращается к традиционной для античной историографии модели тирана. Дурные правители преследуют знатных и богатых людей (Максенций; VIII. 14:2, 4; Максимин; VIII. 14:10; Лициний; Х.8:13), занимаются чародейством (Максенций; VIII.14.5; Максимин; VIII. 14. 8–9), безжалостно мучают и истребляют своих подданных (Максенций; VIII.14:3; Лициний; X.8:11), вводят непомерные налоги (Максимин; VIII. 14:10; Лициний; Х.8:12), насиливают, пьянствуют, распутствуют (Максенций; VIII. 14:2, 16–17; Максимин; VIII. 14: 11; 14–15;

Лициний; X. 8: 13). Римские императоры предстают не только как гонители церкви, но и как творцы всеобщего социального и политического хаоса<sup>274</sup>. Эпоха невиданных гонений на христиан оказывается одновременно эпохой глубочайших потрясений и во всех остальных сферах жизни общества.

Однако коронованные преследователи не являются для Евсевия главными авторами вселенского беспорядка. Его масштаб свидетельствует, что конфликт выходит за рамки человеческого и что за ним скрываются сверхъестественные силы. Наконец-то Сатане позволяют сыграть ту роль, в которой ему до сих пор отказывали, – роль «делателя» всеобщих гонений. Евсевий пишет, что «князь мира», доселе спавший, в правление Деция и Валериана стал «пробуждаться от глубокого сна» и сначала «воззвиг» гонение против христиан, служащих в римской армии (VIII. 4. 2–3). При Диоклетиане «устроитель козней» отважился пойти на церковь уже «открытой войной» (VIII. 4. 4). В таком контексте безбожные правители выступают как простые агенты Дьявола. Эта идея четко (и чрезвычайно образно) формулируется в Тирской речи: Сатана, «по милости и благодеянию Спасителя почти совершенно низложенный, вооружил против нас все смертоносные свои силы... и, испуская страшный свист и змеиное шипение то в виде угроз нечестивых тиранов, то в виде богохульных постановлений зловредныхластителей, дышал на нас гибелью, заражал отравляющим и убийственным ядом обольщенные им души и посредством пагубного жертвоприношения идолам почти умерщвлял их... таким образом он возбудил человекообразного зверя [Галерия], который всячески неистовствовал против нас» (X. 4:14).

Но даже не Сатана несет конечную ответственность за вспышку преследований. С точки зрения Евсевия, его историческое участие возможно лишь постольку, поскольку оно допущено Богом. В финальной (третьей) части «Церковной истории» Всевышний предстает как всевластный контролер земных дел. Уже в конце VII книги, рассказывая о небесной каре, которая постигла императора Аврелиана, собиравшегося начать гонения, автор заявляет, что «владыкам этой жизни нелегко сделать что-нибудь против церкви божьей, разве то

будет по божественному суду всесильной длани для наказания и исправления людей в такие времена, какие она сама назначит» (VII. 30. 21). Точно так же организованные Дьяволом преследования начала IV в. в действительности оказываются небесным возмездием за нравственную деградацию христиан (VIII. 1:7–9; 2.2).

Бог, насылающий гонения, подобен гневающемуся и карающему Яхве Ветхого Завета, и неудивительно, что его суровый суд описывается почти исключительно с помощью цитат из Псалмов, Исаии и Иеремии (VIII. 1: 8–9; 2. 1; X. 4: 33, 49–51). Но это наказание ради исправления. «Господь, – приводит Евсевий слова апостола Павла, – кого любит, того наказывает, бьет же всякого сына, которого принимает» (X. 4: 33). Бог не сразу обрушивает на падшую церковь столь тяжелую кару. Надеясь в своем милосердии образумить грешников, он сначала допускает ограниченное и умеренное гонение на христиан-воинов (VIII. 1:7). И лишь когда его призыв остается неуслышанным, Всевышний предоставляет полную свободу действий властителю тьмы (VIII. 1:8–9).

Второй фазой макрособытия становится восстановление. Его содержание составляет так называемый «переворот Константина» – череда побед первого христианского императора (сначала в союзе с Лицинием, а затем без него) над императорами-гонителями и новая религиозная политика государства. Главным восстановителем утраченного порядка Евсевий делает Бога, который начинает свою миссию с того, что примиряется с церковью. «Бог, – говорит автор, – постоянно наблюдает за нашими делами, наказывает и разными обстоятельствами в определенные времена направляет на истинный путь свой народ, а потом, достаточно воспитав его, вновь являет свое милосердие и благоволение тем, кто уповаet на него» (IX.8:15). Церковь, «приняв должное и достаточное возмездие, получает свыше повеление воздорваться и снова процветает» (X.4:34).

Примирение с церковью открывает путь божественному вмешательству в целях реставрации. Описывая это вмешательство, Евсевий использует концепцию Мелитона

Сардийского. Исправление Богом истории осуществляется в форме наказания нечестивых правителей и в форме помощи правителям благочестивым: «Ангел, великий архистратиг божий, после достаточного испытания мужественных воинов своего царства в постоянстве и терпении, опять внезапно явился, истребил всех врагов и противников так, что погибло и само имя их, а друзей и близких своих прославил не только перед людьми, но и перед небесными силами» (Х. 4:15).

Кара настигает всех императоров-гонителей. Диоклетиан впадает в безумие и лишается короны (VIII. 13:11). Позорно погибает его соправитель Максимиан (VIII. 13:15). В страшных муках умирают Галерий (VIII. 16: 3–5) и Максимин (IX. 10:14–15). Потерпев бесславное поражение, Максенцийтонет в водах Тибра вместе со своими воинами (IX. 9:5–7). Бог наказывает не только тиранов, но и их окружение: «Нисровергнув все за краткий срок, – читаем мы в Тирской проповеди, – они [царигонители] и сами оказались нисровергнуты и претерпели наказание; совершенно погубили себя, своих друзей и близких» (выделено нами. – И. К.) (Х. 4:29). Так, позорная гибель настигает языческих жрецов, чьи пророчества толкнули Максимина на преследования (IX. 10:6), архонтов, ревностно исполнявших его нечестивые указы (IX. 11:3–6), его детей и родственников (IX. 11:7–8). Более того, разнообразные бедствия становятся уделом всех подданных: Империя раскалывается на части, повсюду свирепствуют голод, эпидемии и междоусобицы, судоходство полностью прекращается, а внешние враги одерживают победы над римлянами (VIII. 13:11; 15; IX. 8)<sup>275</sup>.

Боголюбивые цари – Констанций Хлор, Константин и, отчасти, Лициний – выступают в качестве основных помощников Бога при реставрации им истории. Как говорит Евсевий в Тирском панегирике, Логос «предрасположил к себе души императоров и с их помощью очистил вселенную от всех пагубных людей и от самых ужасных и богоненавистных тиранов» (Х. 4:60). За это их ожидает великая награда. Констанций Хлор, справедливо и заботливо управляющий вверенными ему областями Империи и не участвующий в гонениях на христиан, удостаивается мирного и славного

царствования, беспрепятственно передает власть своему мудрейшему и благочестивейшему сыну Константину и познает блаженную кончину (VIII. 13:12–14). Небеса даруют боголюбезным Константину и Лицинию победу над гонителями Максиминою и Максенцием (IX.9:1–12), обеспечивают счастливое правление покровителю христиан Константину (X. 7) и помогают ему восторжествовать над впавшим во зло Лицинием (X. 8:6–7, 19; 9).

Божественное вмешательство приводит к полному выставлению исходного порядка христианской церкви. Восстанавливается официальная епископская преемственность: сам Логос передает тирскую паству Павлину (X. 4:61)<sup>276</sup>. Восстанавливается интеллектуальная традиция: христианская литература возрождается в Тирской речи самого Евсевия<sup>277</sup>. Восстанавливается обычай христианской филантропии: верующие хоронят мертвых во время эпидемии и раздают хлеб нуждающимся во время голода (IX. 8:13–14). Освобождаются брошенные в темницы и рудники христиане (IX.1:7), восстают из пепла разрушенные храмы (X. 1:3; 2. 1), отрекшиеся спешат воссоединиться с братьями (IX. 1:9), возрождаются многочисленные церковные общины (IX. 1:8), реставрируется церковное единство (X. 3:1–2).

В деле восстановления церковного порядка роль христианских императоров не менее важна, чем при уничтожении его нарушителей. Они проявляют уважение к епископам (X. 2:2), аннулируют указы о преследованиях, возвращают христианам отнятые молитvenные здания, предоставляют денежные средства на церковные нужды, освобождают священников от обременительных общественных обязанностей, заботятся о единомыслии верующих (X.5–7; 9.8).

Для Евсевия это всеобъемлющее восстановление исключительно по своему историческому значению<sup>278</sup>. Он видит в происходящем нечто эквивалентное Первому Пришествию. Особенно явно этот мотив звучит в Тирской речи. «Еще тогда, – говорит Евсевий о Евангелии, – когда весь род человеческий кознями преступных демонов и действием богоненавистных духов погружен был в непроницаемый мрак и глубокую тьму,

[Христос] явился и крепчайшие узы наших беззаконий лучами своего света расплавил как воск. То же самое произошло и ныне» (выделено нами. – И. К; Х. 4:13–14). И далее: «Ангел, великий архистратег Божий... опять вновь явился, истребил всех врагов и противников» (выделено нами. – И. К.; Х. 4:15)<sup>279</sup>. Провиденциально-историческая важность переживаемого момента подчеркивается также и тем, что он, по мысли Евсевия, был предсказан в Ветхом Завете: «Издревле это предвещено было словом и записано в священных книгах; а ныне именно те события передаются нам уже не посредством слуха, но самими делами (выделено нами. – И. К.; Х. 4. 33; ср. Х.1.6)<sup>280</sup>.

Соотнесение финального макрособытия с Первым Пришествием является ключевым для Евсевия. С его точки зрения, история Христа повторяется в определенной степени в современной ему истории. Два макрособытия по своему смыслу схожи. Оба они сводятся в конечном итоге к нарушению установленного от века порядка и к исправлению этого нарушения (восстановлению порядка). И в том и в другом случае исходным моментом нарушения оказывается нравственный регресс человечества. Смена преемственности исторического движения его деградацией обусловливает постоянно возрастающее вмешательство сверхъестественных сил, прежде всего небесных. Всеышний пытается образумить христианский народ так же, как он пытался образумить народ иудейский. Он наказывает нарушителей (гонителей и тиранов) Диоклетиана, Максимиана, Галерия, Максенция, Максимины и Лициния теми же способами, какими он наказывал Ирода Великого, Ирода Агриппу и Понтия Пилата<sup>281</sup>. Основная роль Бога и его Логоса – роль реставратора: грандиозные разрывы исторического континуитета можно исправить только сверхъестественным путем.

Евсевий переводит церковную историю первой четверти IV в. в ранг макрособытия, связывая ее с историей Империи через концепцию Мелитона и придавая ей поступательность через концепцию линейности. Это свидетельствует о том, что он, несмотря на своеобразие своей интерпретации, смог тем не

менее уловить историческую значимость переворота Константина<sup>282</sup>.

\*\*\*

Итак, в своей трактовке христианской истории Евсевий ориентируется в первую очередь на концепцию, которая уже применялась им при анализе дохристианского периода, – концепцию исторических преемств. Схема истории церкви I–начала IV в., им предложенная, основывается на выделении двух макрособытий (Первое Пришествие И утверждение церкви – Великое гонение и переворот Константина), между которыми располагается «промежуточное время». «Промежуточное время» представляет собой постоянное воспроизведение типичных исторических форм, череду преемств епископов, христианских писателей и мучеников, посредством которых Дар Божий в неизменности передается от первого макрособытия ко второму.

Такая схема глубоко антиисторична, ибо она не предполагает истинного исторического движения и развития. В истории, конструируемой Евсевием, царствует повторяемость. Эта повторяемость реализуется на уровне обычных событий «промежуточного периода», которые практически ничем не отличаются друг от друга. Эта повторяемость реализуется и на уровне макрособытий, одно из которых отражается в другом<sup>283</sup>. Перед нами два грандиозных нарушения исторической континуальности, переходящие в ее сверхъестественное восстановление. История тем самым возвращается к своему началу в рамках макроисторического цикла. Главная задача автора – максимально сжать время «промежуточной эпохи» и сблизить по времени и по смыслу (прообразная связь) Первое Пришествие и переворот Константина.

Однако эта концепция не остается единственной для Евсевия. Мы обнаруживаем в его повествовании и идею исторического прогресса, и идею исторической деградации, но они вместе с теорией провиденциальной связи христианской церкви и Римской империи (теория Мелитона) играют второстепенную роль и имеют ограниченную сферу применения – они лишь призваны объяснить отдельные аспекты

сверхсобытий и подчеркнуть их особое историческое значение. Можно сказать, что Евсевий становится настоящим историком только тогда, когда он находит в прошлом необычное по масштабам участие Неземных сил, прежде всего Бога, достаточное, чтобы выделить из Истории макрособытие. И только тогда он обнаруживает в ней нечто, отличное от простой смены, передачи или повторения.

## **Глава III. Евсевий и раннехристианская церковно-историческая концепция**

Выяснив основные принципиальные моменты евсевианской церковно-исторической концепции, попытаемся теперь понять ее значение в контексте раннехристианских взглядов на историю после Вознесения. Можем ли мы сказать, что Евсевий был оригинален, когда конструировал свое историческое видение или хотя бы какой-либо из его существенных аспектов? Последуем при ответе на этот вопрос уже принятому порядку анализа.

## § 1. Трансцендентные силы в христианской истории

Мы показали, что для Евсевия непосредственное участие сверхъестественных сил в период, инициированный Первым Пришествием, ни в коей мере не представляется хоть сколько-нибудь широкомасштабным. Данный тезис безусловно находится в общем соответствии с основной тенденцией развития раннехристианской мысли по этому вопросу. Конечно, здесь необходимо прежде всего различать признание универсальной вездесущности Всевышнего в мире и истории, что было аксиомой для христианских авторов, и представление об активном вмешательстве Бога в исторические события, которое, напротив, в большинстве случаев отвергалось, когда речь заходила о прошлом церкви. В последнем случае мы, однако, должны учитывать тот факт, что идея видимой небесной индифферентности по отношению к людям в период между Первым и Вторым пришествиями принималась не всеми раннехристианскими мыслителями. Речь идет, в первую очередь, о Луке и его «Деяниях апостолов», которые, как в этом, так и во многих других аспектах, кажутся действительной антитезой труду Евсевия: в «Деяниях» роль Бога (Св. Духа) как контролера событий, который оберегает и направляет (иногда вне их собственного желания) деятельность апостолов, и прежде всего Павла, и который даже наказывает порой их преследователей (Ирода), практически невозможно подвергать сомнению. Однако здесь мы сталкиваемся скорее не с конфликтом внутри раннехристианской идеологии, но с разными элементами некоего целостного раннехристианского отношения к церковному прошлому, которому не противоречит позиция Евсевия.

Чтобы понять это, необходимо вспомнить, что, с точки зрения Евсевия, вмешательство Бога в историю церкви имеет место, но исключительно в особые моменты, которые мы называем макрособытиями. Первое из них как раз и включает в себя апостольский период, содержащий непосредственные результаты Воплощения и Воскресения. Для автора время

земной деятельности Христа прямо перетекает во время апостолов и образует с ним единое целое. Поэтому Евсевий в сущности не отвергает перспективу «Деяний апостолов», когда речь заходит о периоде, в них описанном. Его подход становится иным, лишь когда встает вопрос о распространении системы исторической интерпретации Луки на последующую эпоху церкви.

Именно эту эпоху, эпоху, начинающуюся сразу после окончания времен апостольских, Евсевий и оставляет вне поля контролирующей деятельности Небесного Судьи. Такой подход полностью отвечает тем эсхатологическим представлениям, которые препятствовали созданию хоть сколько-нибудь систематизированного взгляда на христианский период<sup>284</sup>. Во-первых, мессианская концепция, выраженная в пророчествах Ветхого Завета, не предполагала по сути дела какого-либо обладающего особой ценностью периода времени, следовавшего за Пришествием, вне деятельности самого Мессии<sup>285</sup>. Во-вторых, новозаветные авторы, ссылаясь на пророчества Иисуса, обещали чрезвычайно близкое его возвращение, в свете чего «промежуточная» эпоха оказывалась ненужной, тем более, что все предсказанные в ее рамках события (повсеместное распространение веры, гонения, бедствия, особенно иудеев и ереси) уже были привязаны в Новом Завете к апостольскому периоду, который как бы исчерпывал собой ее содержание<sup>286</sup>. Поэтому универсальная неважность церковной истории с точки зрения раннехристианской мысли делала излишними какие-либо спекуляции по поводу участия в ней небесных сил, которые могли бы самим фактом такого участия придать этой истории определенную самостоятельную историческую значимость.

То же самое справедливо и когда мы обращаемся к проблеме непосредственного участия в христианской истории «врагов невидимых», с тем лишь добавлением, что слабая разработанность темы сатаны в новозаветных сочинениях предопределила устранение «князя мира сего» также и из евсевианской системы объяснения первого макрособытия. Что касается «промежуточной эпохи» то здесь следует подчеркнуть

два основных момента. С одной стороны, Евсевий принимает наиболее распространенный в раннем христианстве взгляд на гонения как на явление, чисто человеческое по своему происхождению, то есть обусловленное случайными настроениями и желаниями людей – или правителей, или народа<sup>287</sup>; тем самым он совершенно отвергает их демонологическую интерпретацию<sup>288</sup>. С другой стороны, и теоретизируя в IV. 7 по поводу роли Сатаны как породителя ересей, и одновременно отказываясь связывать многие ереси с манипуляциями демонов, автор лишь следует раннехристианской традиции: в первом случае – Юстину<sup>289</sup>, Иренею<sup>290</sup> и, особенно, Тертуллиану, а во втором – тому течению в христианской ересиологической мысли, которое «приземляло» лжеучения, объясняя их чисто человеческими причинами (корыстолюбием, тщеславием, глупостью)<sup>291</sup>. Конечно, Евсевий не принимает «позитивную» оригеновскую интерпретацию ересей, однако он явно находится под впечатлением оригеновской теории, связывающей эфемерность лжеучений с их земным происхождением.

Таким образом, вынося сверхъестественные силы за скобки церковной истории от Воплощения до Великого гонения, Евсевий лишь воспроизводит наиболее популярные в раннем христианстве идеи. Тем не менее нельзя сказать, что в рамках вопроса о сверхъественном участии в истории он не создает ничего нового. Евсевий становится оригинальным, когда он интерпретирует эту тему применительно к своему второму макрособытию – Великому гонению и перевороту Константина.

Возрастание исторической роли Сатаны и, особенно, Бога в трех последних книгах «Церковной истории» представляет собой факт чрезвычайной важности. Практически одновременно с Лактанци-ем<sup>292</sup> Евсевий совершает<sup>293</sup> в исторической мысли того времени гигантскую трансформацию. То, что Бог непосредственно вмешивается историю, что его роль оказывается определяющей для ее развития, коренным образом меняет сам характер христианской истории послеапостольского времени, ибо придает ей самостоятельный смысл и ценность. Общая антисобытийная интерпретация

церковной истории, свойственная раннехристианским мыслителям, в данном случае полностью отвергается. История вновь становится совокупностью событий, действий ее участников, то есть такой, какой она была в «Деяниях апостолов», но каковой она переставала быть при всех последующих трактовках «промежуточного периода». Традиционная раннехристианская схема истории формально сохраняется, однако ее содержание совершенно меняется, поскольку происходит замена эсхатологического принципа принципом историческим: место Второго Пришествия как события, прерывающего движение «промежуточного времени», занимает современный Евсевию переворот Константина и его непосредственная предыстория<sup>294</sup>.

Историческое освящается сверхъестественным. Для нас особенно важно, что в отличие от исторической дискретности, очевидной у Лактанция в *De mortibus persecutorum*, Евсевий представляет нам данный исторический факт в рамках универсальной перспективы истории как историческое макрособытие, смысл которого исходит из всеобщей исторической континуальности.

## § 2. История церкви как преемство

В своей концепции церковной истории как консервации истины, как ее неизменной передачи от Христа и апостолов к дням Константина Евсевий еще менее оригинален, чем тогда, когда он устраниет невидимые силы из «промежуточной» эпохи. Эта концепция была создана христианскими апологетами во второй половине II в., хотя еще в евангелической литературе мы обнаруживаем стремление поставить Первое Пришествие в контекст ветхозаветной (в генеалогии Иисуса у Матфея) и общечеловеческой (в генеалогии у Луки) преемственности<sup>295</sup>. Задача сконструировать церковную историю как череду епископских наследий была вызвана претензиями еретиков на истинность: так, Маркион и гностики доказывали, что учение Христа было искажено сначала апостолами, затем восстановлено Павлом, а потом вновь искажено церковью<sup>296</sup>. В ответ Юстин, но, в еще большей степени Егезипп и, особенно, Иреней провозгласили неизменность православного предания. Они считали, что христиане получили от Христа учение, которое не нуждается в исправлениях, – с этого момента верующим не нужно интересоваться чем-либо новым<sup>297</sup>. В соответствии с древнехристианской экклесиологией, согласно которой церковь представляет собой тело Христа как в целом, так и в каждой своей части<sup>298</sup>, раннехристианские апологеты делали акцент на неизменности церкви. Неважно, сколько людей является ее членами, важно, что вера в Христа сохраняется в чистоте. Церковь выступала как некий постоянно восполняющийся организм: в частности, говорилось, что чем больше потерь несет она во время гонений, тем больше верующих она обретает<sup>299</sup>.

Все аспекты этой концепции – континуитет епископов, мученичеств, интеллектуальный континуитет православной литературы, континуитет ересей, континуитет чудотворцев и целителей – присутствуют в раннехристианский сочинениях самого разного жанра: и в антиеретических сочинениях Иренея и Тертуллиана, и в апологетических трактатах Юстина, Тертуллиана и Оригена, и в первых опытах христианской

историографии у Секста Юлия Африкана и Ипполита<sup>300</sup>. Заслугой Евсевия поэтому было не изобретение какой-либо оригинальной концепции, которая произвела переворот в исторических воззрениях того времени, но синтез уже высказанных в раннехристианской мысли идей в рамках целостной концепции, а также применение такой концепции к широкому массиву исторического материала, результатом которого и стала первая систематическая интерпретация церковной истории.

Особенностью этой концепции истории, которая, безусловно, скорее восходила к построениямalexандрийской филологической традиции<sup>301</sup>, чем к ветхозаветному историописанию или греко-римской историографии, была ее неизбежная антиисторичность и, что еще более существенно, антисобытийность<sup>302</sup>. Она оставляла вне сферы своего внимания не только события внешней истории – в этом она следовала моделям ветхозаветных летописцев. Она в фундаментальном смысле не интересовалась и событиями внутри «избранного круга» церкви. Историческое действие как основа истории, независимо от того, было ли оно действием сверхъестественных сил или самого человека, совершенно игнорировалось. Речь шла, напротив, о сохранении определенного состояния души, настроения ума. Это была именно история веры или, точнее, не история, а фиксация ее неизменности. Такой подход был в особой степени апологетическим, ибо он предполагал использование исторических фактов в виде доказательств истинности учения. Даже мученичества, которые имели более всего причин трактоваться как исторические события, оставались в своей неизменности свидетельствами правоты христиан, свидетельствами духа, одерживающего победу над миром<sup>303</sup>. И в этом отношении все «события» истории церкви неизбежно становились примерами христианского поведения и христианских добродетелей (экземпляризм)<sup>304</sup>.

Более того, сама номенклатура событий, воплощенная в шести евсевианских темах, была заимствована из новозаветных пророчеств, в которых проецировалось содержание эпохи после

Вознесения и которые оставались в жестких рамках раннехристианской эсхатологии. Событийные типы, представленные в форме обещаний Иисуса, – это и гонения, и мученичества, и ереси, и быстрое распространение веры среди народов, и земное наказание иудеев за их преступления. Евсевий лишь связал указанные типы в единую систему через тему епископской и интеллектуальной преемственности, которую он взял у апологетов II в.

Таким образом, эсхатологизм раннего христианства, под воздействием которого находилась историческая мысль церкви первых веков нашей эры, оставался определяющим также и для Евсевия в его трактовке «промежуточной эпохи». Попытки некоторых христианских мыслителей III в., прежде всего Оригена, которым было трудно игнорировать несомненные успехи церкви, свидетелями которых они стали, сформулировать хотя бы в несистематической форме идею прогресса христианства не повлияли на ту часть работы Евсевия, которую он выполнил до Великого гонения. В то же время он не мог принять и весьма архаичный для той эпохи пессимистический взгляд на церковное развитие, идею постепенной деградации церкви относительно времен апостольских, сформулированную еще в «Послании Климента Римского».

### § 3. Проблема христианской империи: новаторство Евсевия

Истинное новаторство Евсевия обнаруживается тогда, когда мы переходим к сравнению раннехристианской исторической идеологии с взглядами, высказанными им в трех последних книгах «Церковной истории». Идея широкомасштабного вмешательства Бога в христианскую историю и связанный с нею переход в поле исторической событийности был, бесспорно, результатом того исторического шока, который испытали христиане и, в частности, Евсевий при переходе на их сторону римского императора. Несмотря на постоянные утверждения раннехристианских авторов, апеллировавших к ветхозаветным пророчествам, о повсеместности распространения и чрезвычайной популярности христианской веры, Доказывавших ее истинность и божественность ее происхождения, они оставались в плену эсхатологии и, обращая свои надежды в неземную перспективу, рассматривали мир как обреченный на скорую гибель. Раннехристианские авторы провозглашали достаточно часто свое уважение к власти, более того, постепенно формировалось представление о провиденциальном сосредоточении мирового господства в руках римлян, призванном обеспечить быстрое и легкое крещение народов (Ипполит, Мелитон и, особенно, Ориген). Однако никто не мог и помыслить, что Империя когда-нибудь станет христианской.

Обращение Константина потребовало от христиан пересмотра всего их прежнего исторического видения. Эту задачу попытались разрешить и Лактанций, и Евсевий, но именно последний сделал это в рамках универсальной исторической перспективы. Придавая Великому гонению и перевороту Константина статус макрособытия, он создает теорию христианского императора и христианской империи, которую он позже более систематически воплотит в своих двух панегириках. Нам важно здесь, что Бог входит не только в церковную историю, но и в историю внешнюю. Ключевым

моментом такого вхождения оказывается связь между императором и Всевышним, однако это не значит, что проблема Империи игнорируется – просто отношение Бога к подданным императора целиком и полностью зависит от поведения и взглядов самого императора. Свои права обретает концепция земного наказания дурных нехристианских правителей и помощи добрым христианским монархам, которая сменяет общее позитивное отношение Евсевия к терпимым языческим государям, очевидное в первых семи книгах.

Историческая перспектива расширяется до максимальных пределов. Превращение языческой империи в империю христианскую ставит проблему спасения не немногих, но большинства, что серьезно подрывает зависимость исторической мысли от эсхатологии. История приобретает ценность именно как череда важных событий, приводящих человечество к спасению. Акцент переносится в плоскость земного.

Резюмируя все сказанное, следует отметить, что в первой основной части своего исторического предприятия Евсевий выступает как типичный раннехристианский мыслитель, исследующий традиционные для раннехристианской литературы темы и принимающий традиционную раннехристианскую историческую перспективу, ограниченную узкими рамками новозаветной эсхатологии. В этом отношении новаторство Евсевия заключается лишь в том, что он систематизировал взгляды на период после Воплощения, бытовавшие до него среди раннехристианских авторов, и положил их в основу первого последовательного описания истории церкви от Христа до Константина. Однако в заключительной части своего труда он отказался от антиисторического по сути дела подхода своих предшественников, поставив во главу угла событийность и историческое действие и придав ценность церковной и даже общехристианской истории за счет введения в нее Бога как реального ее участника. Теперь история церкви стремится к тому, чтобы стать историей христианской империи, а император превращается в одну из ключевых фигур истории спасения.

Более того, поскольку финалом исторического движения оказывается историческое, а не внеисторическое событие, само это движение выходит из тени антиистории. «Промежуточный период» остается пустым временем, но теперь уже предворяющим макрособытие, которое открывает новый, но именно земной период церковной истории.

## Раздел II. Церковно-историческая концепция в церковной историографии V века

Более чем столетие пришлось ждать православной церкви прихода историка, который, наконец, смог продолжить дело Евсевия. Такое долгое ожидание объяснялось определенными препятствиями, тормозившими развитие жанра. Своим существованием эти препятствия были обязаны отцу церковной истории.

Проблема заключалась, в первую очередь, в том, что смысл историографического предприятия Евсевия не поддавался однозначной оценке. Фундаментальное различие двух основных частей его сочинения, различие прежде всего историко-концептуальное, ставило перед тем, кто хотел стать продолжателем евсевианской традиции, кардинальный вопрос – а что именно продолжать он должен.

В этом отношении основная историческая перспектива, сконструированная Евсевием в первых семи книгах, сыграла достаточно негативную роль, ибо любая попытка применить концепцию «пустого исторического времени» к эпохе после Константина, коренным образом отличавшейся от раннехристианского периода, эпохе, событийным содержанием которой было невозможно пренебречь, a priori обрекалась на неудачу. Немыслимо себе представить, как церковный историк V в. мог бы выхолостить время между переворотом Константина и, например, правлением Феодосия II, чтобы выделить и поставить лицом к лицу эти два новых макрособытия. Постконстантиновская эпоха была наполнена постоянной внутрицерковной борьбой, в которой оформлялась ортодоксальная доктрина, и борьбой с внешним миром, в которой церковь постепенно овладевала восточноримским обществом и культурой. Этот процесс обладал исторической динамикой, которую нельзя было не заметить, и, что еще более важно, земной перспективой, придававшей ему относительно самостоятельную ценность.

Таким образом, церковным историкам V в. оставалось, проигнорировав основную идеологическую ориентацию сочинения Евсевия, обратиться к той его части, которая демонстрирует явный разрыв с историческими представлениями раннехристианской традиции. Именно эту часть работы первого церковного историка (VIII–X книги) они, в конечном итоге, и попытались продолжить в своих историографических усилиях. Пионером в этом плане следует назвать Сократа Схоластика, труд которого стал моделью (и в качестве образца, и в качестве объекта критики), от которой отталкивались остальные церковные историки V столетия – Созомен и Феодорит Киррский. В том, что Сократ сделал для церковной историографии, он может соперничать с Евсевием за титул «отца церковной истории».

Труд Сократа Схоластика представляет собой первое изложение событий истории церкви с ортодоксальной точки зрения. Из двух вставших перед ним альтернатив – или начать свой рассказ с того момента, на котором остановился первый церковный историк, или же вновь обратиться к Первому Пришествию как к исходной точке повествования (подобно христианским хронистам, которые часто начинали свое описание с Адама) – Сократ выбирает первую, формально провозглашая себя верным продолжателем Евсевия. Именно благодаря такому акценту на жанровую традиционность, своеобразной «творческой скромности», ему удалось ввести новейших историков в заблуждение по поводу оригинальности как его собственного предприятия, так и историографического вклада всех церковных историков V столетия.

## **Глава I. Церковно-историческая концепция Сократа Схоластика**

## § 1. Событийность и время в «Истории» Сократа

История Сократа – это безусловно история событий, и в этом отношении она сближается с историями греко-римского типа, а также с иудео-эллинистической историей Иосифа Флавия. Его сочинение обладает сюжетом, в котором отражены определенные авторские идеи общего характера и который, в свою очередь, реализуется в повествовании о действиях сверхъестественных и земных участников. И общие идеи по поводу мира и истории, и способы их воплощения в историческом рассказе могут не совпадать с эллинистическими, однако происходит возвращение истории из сферы христианской эсхатологии и апологетики к самой себе, в сферу исторического (событийного) сочинения, которое безусловно отражает процесс постепенного вхождения церкви в восточноримское общество. Этот переворот, идеологические аспекты которого до сих пор полностью не изучены, был, конечно, не одномоментным и реализовывался в сложных и не всегда однонаправленных перемещениях и переакцентировках в рамках интеллектуальной перспективы.

Смещение исторического видения в сторону событийности привело к существенным трансформациям как в области содержания историко-церковного описания, так и в области его интерпретации. Те темы, которые Евсевий выделяет как ведущие в своем произведении, являлись историческими лишь формально, ибо они в большинстве своем использовались в антиисторических целях, когда «события» растворялись в духовной истории, понимаемой как сохранение веры в умах немногих. Теперь, поскольку такое понимание устарело, требовался иной взгляд на предмет исторического сочинения.

Сократ решает этот вопрос и в общем, и в более конкретном плане. В качестве универсальной установки он формулирует задачу описать события, составляющие историю церкви от времени Евсевия до времени настоящего (I. 1). Но он также считает необходимым определить, какие именно события он будет описывать. И здесь Сократ сталкивается с проблемой,

рожденной совершаемым им преобразованием историографической перспективы, так как переход на событийный уровень предполагает по сути дела выход за рамки истории церкви. Мы хотим подчеркнуть, что такой выход не только отражает реальную ситуацию утверждавшейся христианской Империи, когда церковь стало все труднее и труднее отделять от остального мира. Он также обусловлен пониманием самой природы события как тесно связанного с действием, прежде всего человеческим, а значит, осуществляющегося в широком социальном контексте: при таком понимании практически невозможно было замкнуть церковно-историческое повествование на внутрицерковной истории. Поэтому Сократ не ставит своей целью описывать историю церкви в строгом смысле этого слова. У него она дополняется историей христианской империи.

Тематическая таблица, приведенная ниже, дает убедительную картину и событийной насыщенности сократовского дискурса, и сосуществования двух линий повествования – христиано-имперской и внутрицерковной.

### **Христиано-имперская история**

#### **Внутрицерковная история**

Установление христианской империи (I. 2–4)

Возникновение арианского спора и Никейский собор (I. 5–15)

Богоугодные дела Константина и его матери, христианизация индийцев и иберийцев (1.16–20)

Новая вспышка церковных раздоров, гонения на Афанасия, смерть Ария (I. 23–38)

Смерть Константина (1.39–40)

Новые церковные смуты и возвращение Афанасия (II. 2–4)

Гибель Константина Младшего

П. 5)

Борьба ортодоксов с еретиками (II. 6–10)

Нападение франков на Галлию, землетрясения на Востоке (11.10)

Борьба ортодоксов с еретиками (II. 11–13)

Победа Константа над франками (II. 13)

Борьба ортодоксов с еретиками (II. 13–16)  
Строительство Констанцием собора Св. Софии (II. 16)  
Борьба ортодоксов с еретиками (II. 17–24)  
Политические неурядицы в Империи, гонения на православных (II. 25–26)  
Преследование арианами ортодоксов (II. 26–31)  
Поражение узурпатора Магнеция, мятеж иудеев и гибель кесаря Галла (II. 32–34)  
Эскалация ересей (II. 35–46)  
Смерть Констанция, восшествие на престол Юлиана, языческий мятеж в Александрии (II. 47–III. 3)  
Внутрицерковная ситуация (III. 4–10)  
Антихристианская политика Юлиана, конфликт с антиохийцами, поход в Персию и гибель царя, провозглашение Иовиана, характеристика Юлиана, прекращение гонений (III. 11–24)  
Внутрицерковная ситуация (III. 25)  
Смерть Иовиана, восшествие на престол Валентиниана и Валента, гонения на ортодоксов, мятеж Прокопия (III. 26–IV. 3)  
Македониане против акакиан (IV. 4)  
Победа Валента над Прокопием, проарианская политика Валента (IV. 5–6)  
Ересь Евномия (IV. 7)  
Предсказание варварского нашествия, Валент преследует новациан, рождение Грациана, природные бедствия (IV. 8–11)  
Борьба религиозных партий (IV. 12–15)  
Валент расправляется с представителями ортодоксов, голод во Фригии, гонения, дело Феодора (IV. 16 – 19)  
Смерть Афанасия, ариане утверждают в Александрии, гонение на монахов в Египте, лидеры православия, история новациан, смуты в Риме и Медиолане (IV. 20–30)  
Смерть Валентиниана I, закон о двоеженстве, смягчение гонений, крещение готов и сарацин, нашествие готов на Империю (IV. 31–36)  
Ортодоксальный переворот в Александрии (IV. 37)

Гибель Валента, оборона Константинополя, прекращение гонений, воцарение Феодосия I (IV. 38–V. 2)

Борьба церковных партий (V. 3–8)

Борьба ортодоксов с еретиками (II. 11–13)

Победа Константа над франками (II. 13)

Борьба ортодоксов с еретиками (II. 13–16)

Строительство Констанцием собора Св. Софии (II. 16)

Борьба ортодоксов с еретиками (II. 17–24)

Политические неурядицы в Империи, гонения на православных (II. 25–26)

Преследование арианами ортодоксов (II. 26–31)

Поражение узурпатора Магнегия, мятеж иудеев и гибель кесаря Галла (II. 32–34)

Эскалация ересей (II. 35–46)

Смерть Констанция, восшествие на престол Юлиана, языческий мятеж в Александрии (II. 47–III. 3)

Внутрицерковная ситуация (III. 4–10)

Антихристианская политика Юлиана, конфликт с антиохийцами, поход в Персию и гибель царя, провозглашение Иовиана, характеристика Юлиана, прекращение гонений (III. 11–24)

Внутрицерковная ситуация (III. 25)

Смерть Иовиана, восшествие на престол Валентиниана и Валента, гонения на ортодоксов, мятеж Прокопия (III. 26–IV. 3)

Македониане против акакиан (IV. 4)

Победа Валента над Прокопием, проарианская политика Валента (IV. 5–6)

Ересь Евномия (IV. 7)

Предсказание варварского нашествия, Валент преследует новациан, рождение Грациана, природные бедствия (IV. 8–11)

Борьба религиозных партий (IV. 12–15)

Валент расправляется с представителями ортодоксов, голод во Фригии, гонения, дело Феодора (IV. 16–19)

Смерть Афанасия, ариане утверждаются в Александрии, гонение на монахов в Египте, лидеры православия, история новациан, смуты в Риме и Медиолане (IV. 20–30)

Смерть Валентиниана I, закон о двоеженстве, смягчение гонений, крещение готов и сарацин, нашествие готов на Империю (IV. 31–36)

Ортодоксальный переворот в Александрии (IV. 37)

Гибель Валента, оборона Константинополя, прекращение гонений, воцарение Феодосия I (IV. 38–V. 2)

Борьба церковных партий (V. 3–8)

Феодосий переносит в Константинополь мощи епископа Павла и заботится о единомыслии, подчинение готов, Аркадий провозглашается августом (V. 9–10)

Собор в Константинополе (V.10)

Мятеж Максима и поход Феодосия (V. 11–12)

Арианский мятеж в Константинополе (V. 13)

Победа Феодосия над Максимом (V. 14)

Прекращение антиохийской смуты (V. 15)

Языческий мятеж в Александрии, Феодосий наводит порядок в Риме (V. 16–18)

Упразднение пресвитеров-духовников, еретические расколы, церковные обычаи (V. 19–24)

Победа Феодосия над Евгением, смерть Феодосия, воцарение Гонория и Аркадия (V.25–VI.1)

Избрание Иоанна Златоуста, его политика (VI. 2–4)

Отношения с властью предержащими, мятеж Гайны (VI. 5–6)

Александрийская смута, предыстория смещения Иоанна (VI. 7–14)

Конфликт с двором, изгнание Иоанна, мятеж в Константинополе, возвращение Иоанна, бой с александрийцами, второе изгнание (VI. 15–18)

Новый константинопольский епископ Арзакий (VI. 19)

Природные бедствия и смерть императрицы (VI. 19)

Избрание Аттика, смерть Иоанна, новацианский епископ Сисинний (VI. 19–22)

Смерть Аркадия, начало правления Феодосия II (VI. 23–VII. 1)

Характеристика епископа Аттика, другие епископы, раскол новациан, смута в Александрии (VII. 2–7)

Распространение христианства в Персии (VII. 8)

Антиохийские и римские епископы (VII. 9)  
Аларих грабит Рим (VII. 10)  
Римские епископы, новацианский епископ Хрисанф (VII. 11–12)  
Смуты в Александрии (VII. 13–16)  
Чудо епископа Павла (VII. 17)  
Война с персами, характеристика Феодосия, победа над тираном Иоанном, провозглашение римским царем Валентиниана III (VII. 18–24)  
Константинопольские епископы (VII. 25–29)  
Крещение бургундов (VII. 30)  
Несторианская смута, проблема перемещения епископов (VII. 31–37)  
Крещение иудеев Крита (VII. 38)  
Церковные дела в Константинополе (VII. 39–41)  
Чудесное избавление от варваров, брак Валентиниана III (VII. 42–44)  
Перенесение мощей Златоуста, новацианские епископы (VII. 45–46)

Паломничество царицы в Иерусалим (VII. 47)

Рукоположение Фалассия в кесарийские епископы (VII. 48)

Тематическая таблица свидетельствует не только о параллелизме двух историй. Сократ часто изображает события, соединяющие в себе и церковное, и христиано-имперское начало. Значительная часть материала не поддается поэтому четкому разделению: речь идет прежде всего о фактах взаимодействия государства с церковью, особенно тогда, когда соперничающие церковные лидеры обращаются к политической элите в борьбе со своими оппонентами<sup>305</sup>.

Таблица дает представление и о динамике повествования. По мере развития сюжета учащается смена типов информации и увеличивается удельный вес христиано-имперского материала. Если в первой книге описание деятельности императора практически сводится к рассказу о его религиозной политике (этую задачу Сократ прямо ставит в I. 18<sup>306</sup>), то в последующих книгах это ограничение перестает соблюдаться.

Ориентация на события придает сочинению Сократа особый исторический настрой, который со всей очевидностью проявляется в сфере временной организации повествования. Событийно важное и хронологическое идут рука об руку. В этом плане Сократ достигает уровня, до которого не смог подняться ни один из последующих церковных историков. Он идет также гораздо дальше Евсевия, всепроникающий интерес которого к проблеме преемств ограничивал его хронологические изыскания датированием епископских смен по годам правлений римских императоров<sup>307</sup>.

Приведенная ниже таблица дает представление об исходных принципах сократовской системы датирования.

### **Церковные события**

#### **Светские события**

##### **1. По консульствам**

Мятеж константинопольской паствы (II–13)

Восстание Магненция и Ветраниона (II. 26)

Сирмийский собор (II. 29)

Казнь Галла (II. 34)

Собрание акакиан в Антиохии (II. 45)

Эскалация мятежа Прокопия (IV. 5)

Лампсакский собор (IV. 4)

Рождение Валентиниана II (IV. 10)

Смерть Евзоя Антиохийского

(IV. 35)

Аммоний подносит Феодосию II поэму о гибели Гайны (VI.6)

Смерть Тимофея Александрийского (V. 12)

Окончание войны с Тайной (VI. 6)

Смерть Демосфила Константинопольского (V. 12)

Бракосочетание Валентиниана III с дочерью Феодосия II

#### **Евдокией**

Мятеж ариан в Константинополе (V. 13)

Прекращение раскола среди ариан (V. 23)

Рукоположение Аттика в константинопольские епископы (VI.

20)

Смерть Сисинния, новацианского епископа Константинополя, и рукоположение Хрисанфа (VII. 6)

Рукоположение Фалассия в епископы Кесарии  
Каппадокийской VII. 48)

**2. По числам, месяцам и консульствам**

Селевкийский собор (II. 39)

Разгром Магненция (II. 32)

Освящение собора

Св. Софии (II. 43)

Провозглашение Юлиана кесарем (II. 34)

Изгнание ариан из константинопольских церквей (V. 7)

Землетрясение в Никомедии (II. 39)

Смерть Нектария Константинопольского (VI. 2)

Прибытие Юлиана в Константинополь и провозглашение его императором (III. 1)

Рукоположение Иоанна Златоуста (VI. 2)

Избрание Валентиниана императором (IV. 1)

Второе изгнание Златоуста и пожар в столице (VI. 18)

Война с мятежником Прокопием (IV. 9)

Смерть Арзакия Константинопольского (VI. 20)

Град в Константинополе (IV. И)

Смерть Иоанна Златоуста (VI. 21)

Провозглашение Грациана императором (IV. 11)

Смерть Дорофея Константинопольского (VII. 6)

Землетрясение в Никее (IV. 11)

Смерть Феофила Александрийского (VII. 7)

Прибытие Валента в Константинополь (IV. 38)

Рукоположение ортодокса Сисинния в епископы Константинополя (VII. 26)

Провозглашение Феодосия I императором (V. 2)

Рукоположение Нестория в епископы Константинополя (VII. 29)

Прибытие Феодосия I в Константинополь после крещения (V.6)

Кончина Варвы, арианского епископа Константинополя, и рукоположение Савватия (VII.30)

Провозглашение Аркадия императором (V. 10)

Завершение первого Эфесского собора (VII. 34)

Рождение Гонория (V. 12)

Рукоположение Максимиана в епископы Константинополя (VII.37)

Казнь тирана Максима (V. 14)

Пожар в столице и чудесное спасение новацианского храма (VII. 39)

Прибытие Феодосия I в Константинополь после победы над Максимом (V. 18)

Перенесение останков Иоанна Златоуста в Константинополь(VII.45)

Провозглашение Гонория императором (V. 25)

Кончина Павла, новацианского епископа столицы (VII. 46)

Победа над тираном Евгением (V. 25)

Раздел Империи между Аркадием и Гонорием (VI. 1)

Погребение Феодосия I (VI. 1)

Рождение Феодосия II (VI. 6)

Град в столице (VI. 19)

Победа над тираном Иоанном (VII. 22)

**3. По месяцам и консульствам**

IV Константинопольский собор (V. 8)

V Константинопольский собор (V. 10)

**4. По числам, месяцам, консульствам и годам**

**от Александра Македонского**

Никейский собор (I. 13)

**5. По консульствам и годам правления**

Антиохийский собор (II. 8)

**6. По консульствам, годам правления и жизни императоров**

Гибель Грациана (V. 11)

**7. По числам, месяцам, консульствам, годам правления я жизни императоров**

Гибель Юлиана (III. 21)

Смерть Иовиана (III. 26)

Смерть Валентиниана I (IV.31)

**8. По числам, месяцам, консульствам и годам правления,**

**жизни императоров и Олимпиадам**

Смерть Константина (I. 40)

Смерть Констанция (II. 47)

Гибель Валента (IV. 38)

Смерть Феодосия I (V. 26)

Смерть Аркадия (VI. 23)

### **9. По консульствам и годам Олимпиад**

Завершение войны с персами (VII. 8)

### **10. По консульствам и годам епископств**

Смерть Евдоксия Константинопольского (IV. 14)

Смерть Афанасия Александрийского (IV. 20)

### **11. По числам, месяцам, консульствам и годам епископств**

Смерть Хрисанфа Константинопольского (VII. 17)

Убийство Ипатии (VII. 15)

Смерть Аттика Константинопольского (VII. 25)

Кончина Сисинния, ортодоксального епископа Константинополя (VII. 28)

Кончина Максимиана Константинопольского (VII. 40)

### **12. По годам правлений**

Тирский собор (I. 28)

Победа над Максенцием (I. 2)

Низложение Маркелла Анкирского на Константинопольском соборе (I. 37)

Сардикский собор (II. 20)

Смерть Агелия Константинопольского (V. 21)

### **13. По годам жизни императоров**

Болезнь Константина (I. 39)

### **14. По числам, месяцам и годам Олимпиад**

Смерть Констанция I и воцарение Константина (I. 2)

Как показывает таблица, Сократ хронирует реальные исторические события, ключевые для движения христианской истории, а, следовательно, самые разнообразные по характеру: рождения, воцарения, браки, смещения или смерти императоров, рукоположения или кончины епископов, церковные соборы, религиозные и политические смуты, природные бедствия и т. д. Из 88 датированных событий одна половина (ровно 44) относится к светским, другая (также 44) – к

церковным, что еще раз доказывает установку Сократа на синтез двух историй – церковной и имперо-христианской.

В «Церковной истории» доминирует традиционная светская хронология, необычная для христианского автора. Указания на епископаты чрезвычайно редки, а если и даются, то только в связке со «светским» временем. Писатель использует не только систему отсчета по годам правления императоров, но привлекает разные специфически античные типы датирования – греческий (по Олимпиадам, от Александра Македонского) и римский (по консульствам). Последний и становится основой его хронологической системы: указания на консульства, отдельно или в сочетаниях с другими временными пометами, занимают почти все (81 из 88) позиции его временной сетки. Мы обнаруживаем у Сократа также тенденцию к максимальной конкретизации. Нередко он называет, кроме года, еще и месяц или даже день, в который произошло то или иное событие: «император Иовиан умер... в консульство свое и сына своего Барониана в семнадцатый день месяца февраля» (IV. 1); «скончалсяalexандрийский епископ Феофил в девятое консульство Гонория и пятое Феодосия в пятнадцатый день месяца октября» (VII. 7) и т. д.

Конкретно-событийная направленность предполагает острое ощущение объемности и текучести времени, стремление к исчислению его длительности. Недаром Сократ определяет временные рамки всех семи книг своей «Истории». Каждая из них обязательно завершается информацией о том, сколько лет и даже месяцев она охватывает. Причем заключающее предложение типа «Вся эта книга обнимает тридцать один год времени» (I. 40) предваряется подробным свидетельством о годах жизни и правлении того или иного императора: «Император Константин жил шестьдесят пять лет, царствовал тридцать один год и умер во время второго консульства Филикиана и Тациана в двадцать второй день месяца мая. То был второй год двести семьдесят восьмой олимпиады» (там же). В самом же конце своего сочинения автор подводит общий хронологический итог всему Рассказанному: «Эта седьмая книга обнимает время тридцати двух лет, а вся история, состоящая из

семи книг, обозревает события в продолжении ста сорока лет, начиная с первого года двести семьдесят первой олимпиады, когда Константин объявлен был императором, и оканчивая свое дело вторым годом триста пятой олимпиады, когда наступило семнадцатое консульство Феодосия» (VII. 48).

## § 2. Церковная история как история смут

Для Сократа внутрицерковная история – это безусловно история событий. Событийная природа внутрицерковной истории – факт, не нуждающийся, с его точки зрения, ни в мотивации, ни в доказательствах. Проблема возникает тогда, когда перед автором встает вопрос, какая категория событий является структурообразующей для такого типа истории. Принципиальная важность этого вопроса заставляет Сократа переносить его рассмотрение на теоретический уровень. И в предисловиях к книгам, и в методологических отступлениях мы обнаруживаем размышления автора по поводу предмета собственно церковного историописания. «Мне пришлось бы молчать, – заявляет он в 118, – если бы в церкви не возникло бы разделений и беспокойств. Когда предмет не составляет событий, повествование излишне». «Когда воцарится мир, – повторяет он в finale, – желающие писать историю не будут иметь предмета. Ведь и я.... не нашел бы предмета для повествования, если бы люди, любящие смуты, предпочли им жизнь мирную (*εἰ οἱ φίλοιντες τὰς στάσεις ἡσυχάζειν προήρηντο*)» (VII.48).

Таким образом, Сократ сужает рамки внутрицерковной истории. Из широкого спектра событий он выбирает только те, которые носят исключительно негативный характер, а именно церковные смуты. Будучи сведенной единственно к фактам нарушения церковного порядка, история церкви сама лишается позитивного, конструктивного, смысла.

Все это чрезвычайно важно для понимания Сократа как историка и, в не меньшей степени, для понимания трансформации историко-церковной мысли по сравнению с Евсевием. Сократ берет в раннехристианской мысли (через Евсевия) идею инородности событий для христианской церкви: истинно христианская жизнь для него – это существование духовного плана, вне мира событий и действий. Но, принимая эту идею, он коренным образом ее переосмысливает. Евсевий выводил событийность не только за границы желаемого

идеального христианского бытия, но также за рамки истории церкви, ибо для него это идеальное бытие повседневно реализуется в жизни христиан; поэтому событийность, понимаемая сугубо негативно как суевное, мирское, бездуховное, оставалась с его точки зрения исключительной прерогативой мира языческого и в особой степени, прерогативой истории этого мира. Евсевианское противопоставление двух типов истории, за которым скрывался оптимизм по поводу христианства и чувствовался определенный эсхатологический привкус, был совершенно отвергнут Сократом. Сократ снимает дуализм церковной и нецерковной истории за счет признания за ними обеими общей событийной природы. Взгляд на событие как на аномалию сохраняется, но теперь он применяется, в отличие от Евсевия, к событийной церковной истории. Такой перенос на прошлое церкви негативно понимаемой событийности отражает смену евсевианского оптимизма новым пессимистическим видением церковной истории и, безусловно, церковного настоящего.

Однако следует подчеркнуть, что, признав за церковной историей ту же негативную природу, которой обладает история светская, Сократ вольно или невольно погружается в концептуальный мир греко-римской историографии, которая в свою очередь выносila событийность за рамки изначального идеального состояния и связывала ее в сугубо негативном значении с историей как отступлением от этого исходного и уже никогда более не достижимого первобытного совершенства. Несомненно, что именно это погружение в чуждую традицию и привело Сократа к радикальной смене ключевых понятий исторического анализа. В отличие от Евсевия, для которого антиномия духовного вечного и мирского преходящего практически не оставляла места для излюбленной античной дихотомии порядка и беспорядка<sup>308</sup>, для Сократа именно последняя становится центральной в его историко-церковной концепции<sup>309</sup>. Рассматривая церковную историю как хаос, как царство беспорядка, проявляющегося в непрерывной череде смут, Сократ выступает в качестве историка, применяющего

старую античную понятийную сетку к новой сфере прошлого – церковной истории.

Двойственная природа сократовского историографического предприятия обнаруживается и на уровне сюжета. Важно, что сюжетная структура «Церковной истории» заимствуется автором у Луки<sup>310</sup>, который делает отправной точкой своих «Деяний апостолов» великую ассамблею учеников Христа в Иерусалиме (I. 12–26) и Пятидесятницу (II. 1–4). Также и у Сократа исходным моментом повествования оказывается авторитетное собрание достойнейших лидеров христианства, на котором принципы веры (по действию Св. Духа) формулируются во всей своей чистоте, истинности и непреложности, – таков Никейский собор, который преодолевает возникшие по поводу учения Ария разногласия и утверждает незыблемый символ веры; вокруг Никейского символа и разворачиваются все последующие споры и дискуссии, фиксируемые в «Истории». Этот факт обращения к Луке как к модели очень показателен, поскольку именно «Деяния» представляли собой первую, а до появления трех последних книг сочинения Евсевия и единственную попытку христианской мысли создать событийную историю церкви. «Возвращение к Луке» является в случае с Сократом гораздо более полным, чем у Евсевия, ибо теперь авторитет раннехристианской антисобытийной традиции совершенно преодолевается. С другой стороны, эта заимствованная у Луки сюжетная схема оказывается наполненной новым, необычным для «Деяний» содержанием – смутами, хотя и церковными. В сочинении Сократа античное и христианское неразделимо связаны и в понимании предмета церковной истории, и в его интерпретации.

Линия церковных раздоров, которая вообще отсутствует у Евсевия<sup>311</sup>, пронизывает все сократовское повествование. От арианского спора (I. 4)<sup>312</sup> до разделения константинопольской пастыри при избрании епископом Максимина (VII. 35) перед нами проходит непрерывная вереница конфликтов, обозначаемых терминами ταραχή (самый распространенный), στάσις, διάστασις, διαιρέσις, σχίσμα, φιλονεικία, ἐρις, αταξία, πόλεμος, σύγχυσις, διχόνοια, βόρυβος, διχοστασία, διαφωνία.. У Сократа мы не

найдем ни одного правления, которое было бы избавлено от церковных расколов. Выражения типа «’ο λαός εἰς δύο διετέμητο μέρη» или «’ο λαός εἰς δύο τρήματα ἐμερίζετο» становятся штампом в его сочинении.

Такая ориентация повествования на изображение и анализ церковных беспорядков отражает авторскую озабоченность по поводу хрупкости церковного единомыслия (‘ομόνοια)<sup>313</sup>. Интерпретация церковной истории как смуты оказывается по своей сути концепцией пессимистического восприятия прошлого, ибо речь идет о смуте достойной и непреодолимой. Сократ показывает, как все снова и снова раздоры епископов влекут за собой расколы среди их паствы. Никакие усилия достойных пастырей не в состоянии прервать эту монотонную цепь внутрицерковных неурядиц.

С точки зрения Сократа, постоянство и непреодолимость церковных конфликтов (= церковной истории) обусловлены их происхождением. На первый взгляд причины церковных смут предстают как исторически случайные. Сократ совершенно отказывается от трансцендентного их объяснения, следы которого обнаруживаются у Евсевия<sup>314</sup>. Мы не найдем у Сократа ни одного случая демонологической интерпретации<sup>315</sup>; естественно поэтому, что и Всевышний «остается без работы»: раз Дьявол практически не участвует в церковной истории, то от Бога уже не требуется (в воспитательных целях) допускать это участие или ограждать от князя тьмы истинно верующих. Переведенные на уровень человеческих отношений, церковные конфликты теряют значение для космического противостояния Бога и Сатаны. Выведение негативной истории позитивного по своей природе института – церкви – из сферы сверхъестественного проводится автором вполне намеренно, однако здесь неизбежно возникает противоречие теологического плана, поскольку признание самостоятельности церковной истории ставит под сомнение догмат о вездесущности Всевышнего в земном мире. Пытаясь снять это противоречие, Сократ апеллирует к несовершенству человеческого знания: «Какова причина, – вопрошают он, – что благой Бог допускает это [раздоры]? Та ли, чтобы показать чистоту церковных

догматов и чтобы смирить присоединяющееся к вере хвастовство (*ἀλαζονεία*), или какая-нибудь другая – решить трудно и отвечать долго... Нам не следует ни толковать догматы, ни начинать сложные рассуждения о промысле и суде Божьем (*περὶ Προνοίας καὶ κρίσεως τοῦ Θεοῦ*)» (I. 22). И хотя Сократ иногда показывает, что божественная длань настигает еретиков (например, Ария: I. 37–38) или способствует успеху ортодоксов (например, на Никейском и Тирском соборах: 9; 29), эти факты не меняют общей картины.

Место злой воли Сатаны в провоцировании церковных смут занимают мелкие человеческие страсти и недостатки: честолюбие, зависть, страсть к диалектическим словопрениям, невежество и необразованность. Арий, «полагая, что его епископ вводит учение Савеллия Ливийского, сам изобрел, из страсти к спорам (*ἐκ φιλονεικίας*)», опаснейший вид ереси (I. 5). После Никейского собора епископы, различно трактуя термин «единосущный», «возбудили междуусобную войну; и эта война ничем не отличалась от ночного сражения (*υγκτομαχία*), так как враждующие стороны не понимали, в чем обвиняют друг друга» (I. 23). При Констанции сторонники Акакия и сторонники Македония взаимно низлагали друг друга «не ради веры, а по иным побуждениям (*δι 'ετέρας προφάσεις*)». Рассуждая о вере, они совершенно не обращали внимания на веру низлагаемых» (II. 42). Люцифер Каульский, в обиде на Евсевия Верцелльского, не одобравшего рукоположения им Павлина Антиохийского, произвел раскол среди ортодоксов, основав sectу люцифериан (III. 9). Властолюбивый и корыстолюбивый Феофил Александрийский, будучи оригенистом, мстя Диоскору и Высоким братьям, объявил их и боготворимого ими Оригена в ереси, спровоцировав смуту не только в египетской, но и во всей имперской церкви (VI. 7). Несторианская ересь своим рождением была обязана крайней необразованности своего создателя: хотя Несторий «считал себя много знающим, однако, в действительности, он не обладал никакой ученостью (*ἀνάγωγος ἦν*), да и не желал разбираться в трудах древних толкователей» (VII. 32).

Однако, предлагая такое объяснение, Сократ никоим образом не берет на себя роль исследователя человеческих мотивов и побуждений, историка, стремящегося открыть в изменчивости человеческой психологии силу, приводящую в движение всю цепь исторических событий. Автор ищет в мелких страстиах не преходящее, но неизменное, и поэтому он рассматривает их в качестве простых акцидентов универсальной субстанции – извечной порочной человеческой природы. Конечно, нельзя не учитывать здесь христианско-этический подтекст первородной греховности<sup>316</sup>, однако очевидно и то, что именно в своем объяснении церковных конфликтов человеческой, а не трансцендентной субстанцией Сократ наиболее близко подходит к позиции греко-римской историографии, для которой ссылка на субстанционально присущее людям зло была не только самым излюбленным принципом интерпретации событий, но и источником глубинного исторического детерминизма и пессимизма<sup>317</sup>.

С точки зрения Сократа, непреодолимость церковных смут в первую очередь исходит из универсальности человеческого порока. Автор показывает в своем сочинении, что дурные поступки совершают все, а не только еретики и язычники, «злые» по определению<sup>318</sup>. Православная вера далеко не всегда освобождает от эгоистических страстей и ошибок. Многие защитники ортодоксии изображаются как виновники расколов в церкви, причем не только в тех случаях, когда степень близости их и их соперников к ортодоксии трудно определить (как в случае с Феофилом Александрийским), но и когда их роль защитников православия является Неоспоримой. Это хорошо видно, в частности, в описании лидеров православной партии в Антиохии – Евстафия<sup>319</sup>, Мелетия и Флавиана, на которых Сократ возлагает не меньшую ответственность за произошедшие смуты, чем на их гетеродоксальных оппонентов. (остаточно прочитать фрагмент, посвященный беспорядкам, вызванным соперничеством Павлина и Мелетия за обладание антиохийским епископством (V. 5) или же рассказ о Флавиане. Этот Последний в изображении Сократа наряду с другими претендентами дает клятву не домогаться епископского престола в случае смерти

Павлина или Мелетия, что сразу приводит дела к положительному результату: ο λαός είχεν ὄμόνοιαν, καὶ οὐκέτι πρὸς ἄλλήλους διεκρίνοντο (выделено нами. – И. К.; V. 5). Однако после смерти Мелетия Флавиан позволяет избрать себя в антиохийские предстоятели, что вызывает раскол паствы: Πάλιν τε ‘ο λαὸς ἀνωθεν διεκρίντο<sup>320</sup> (V. 9). «Церковь распалась, – добавляет автор, – уже не по разномыслию в вере, а из-за избрания епископа» (там же). Естественно, что после смерти другого епископа – Павлина, также ортодокса, его сторонники отказываются подчиняться Флавиану (V. 15). И только когда Флавиану удается укротить гнев Феофила Александрийского и Дамаса Римского, негодовавших на него за нарушение клятвы и за то, что он дал «поворот к расколу христиан, доселе живших в единомыслии», которые в конце концов ради восстановления ‘ομόνοια соглашаются вступить с ним в общение, наступает долгожданное прекращение антиохийской схизмы среди православных: ‘ο ἐν Ἀντιόχεια λαὸς κατὰ βραχὺ προιόντος τοῦ χρόνου, τὴν ‘ομόνοιαν ἔστερξαν (выделено нами. – И. К.; там же). В результате создается картина движения истории как постоянного перехода от ‘ομόνοια к διχοστασία, провоцируемого изменчивой и постоянно склоняющейся ко злу человеческой природой.

Проблема церковного порядка (единомыслия) в значительной степени оттесняет на задний план проблему православия. Основной конфликт разворачивается не между ортодоксами и их врагами (еретиками и язычниками), но между сторонниками и противниками мира в церкви. Мотивация церковной истории личными качествами и поступками, естественно, выдвигает на ее авансцену индивидов, обладающих высоким статусом или авторитетом среди групп верующих, прежде всего епископов.

Рядом с целой вереницей ложных пастырей, творцов хаоса, мы обнаруживаем когорту достойных предстоятелей, прилагающих все усилия, чтобы реставрировать утраченное единомыслие. Не стоит думать, что их список исчерпывается именами православных священнослужителей; с ними успешно соперничают лидеры новацианской общины – особенно

епископы константинопольских новациан Сисинний, Хрисанф и Павел (V. 10; VI. 22; VII. 12; 17; 39; 46)<sup>321</sup>, а также предводитель синнадских македониан Агапит. История Агапита особенно показательна: во время отсутствия ортодоксального епископа Синнады Феодосия, жестоко и несправедливо преследовавшего местных македониан в корыстном желании обобрать их до нитки, Агапит убеждает свой клир и паству принять веру в единосущие и соединив церкви, становится епископом всех синнадцев к негодованию Феодосия, который вынужден удалиться (VII. 3).

Однако в изображении Сократа борьба защитников порядка приводит лишь к кратковременному успеху, к чрезвычайно недолговечному восстановлению церковного мира: немногочисленные Хранители единомыслия, как бы достойны иуважаемы они ни доли, не в силах противостоять субстанциальному злу, хаосу, Исходящему из человеческой природы. Образы положительных персонажей поэтому несут скорее не реально-историческую, а морально-этическую нагрузку. Посредством этих образов Сократ моделирует некий идеальный тип церковного руководителя.

Исходя из концепции церковной истории как смуты Сократ делает ключевой характеристикой идеального пастыря его умение противостоять беспорядку и утверждать единомыслie и единогласие среди клира и паствы. Епископы не должны допускать раскола христиан из-за несовпадений собственных религиозных мнений, не должны вмешивать паству в сложные теологические споры, чтобы не доводить ее до богохульства или разделения. Они обязаны отринуть разногласия ради сохранения мира в церкви.

Добрые пастыри оберегают единомыслie паствы, разъясняя ей смысл религиозных догматов, наставляя ее в добродетели, подавая пример подвижничества и борясь с исказителями истины. Среди священников, своими славными делами способствовавших благоденstвию И покою в церкви, Сократ называет в первую очередь константинопольских епископов Иоанна Златоуста<sup>322</sup> и Аттика. Иоанн Златоуст, по словам автора, был «самым строгим ревнителем целомудрия» и

«больше всего заботился об исправлении нравов своих слушателей» (VI. 3), за что народ «сильно рукоплескал и любил его» (VI. 6). При епископе Аттике «удивительно процветали церкви – и потому, что Он управлял ими благоразумно, и потому, что своими проповедями он побуждал народ быть добродетельным» (VII. 25).

Сократ считает, что наилучшим способом утверждение единства в Церкви является не религиозная непреклонность ортодоксов, но их терпимость к инакомыслию, особенно когда речь идет не о теологических, а о дисциплинарных, как в случае с новацианами<sup>323</sup>, разногласиях. Просвещать заблудших, полагает он, можно лишь с помощью слов убеждения. Прекрасным примером религиозной толерантности Сократ делает Прокла Константинопольского, о котором мы читаем: «Решив не преследовать ни одной ереси, он вполне возвратил церкви достоинство кротости» (VII. 41). Автор прямо противопоставляет терпимых и умеренных константинопольских представителей суровомуalexандрийскому патриарху Кириллу (VII. 7) и непримиримым римским епископам Иннокентию и Целестину (VII. 9; 11). Сократ обвиняет этих церковных деятелей в том, что, устроив гонения на инакомыслящих, они «преступили пределы священства и стали самовластно распоряжаться делами» (VII. 7; 11)<sup>324</sup>.

В перечень достоинств идеального священнослужителя автор включает еще одно важное качество. По его мнению, идущему вразрез с широко распространенными в христианской мысли предубеждениями, церковный деятель обязан быть хорошо образованным, причем не только в религиозном, но и в светском плане. Сократ считает, что только просвещенный служитель церкви способен эффективно бороться с хаосом. Знание устраниет один из главных источников церковных распри – невежество и дает в руки мощное оружие против диалектического пустословия; более того, оно в значительной степени улучшает нравственность. Таким образом, Сократ ориентируется на излюбленную идею своего знаменитого древнегреческого тезки, который ставил знак равенства между знанием и добродетелью<sup>325</sup>.

Большинство защитников единомыслия у Сократа – широко образованные ортодоксальные или новацианские священники. Автор часто открыто хвалит тех из них, кто прошел полный курс классических наук. Он говорит о «дивном, красноречивом и прославленном большой ученостью» слепце Дионисии, который «легко изучил правила грамматики, риторике же научился еще быстрее», а затем, «перейдя к наукам философским, чудесным образом усвоил диалектику, арифметику, музыку – вообще все науки философов он слагал в душе так, что легко мог противостоять тем, кто изучал их при помощи глаз» (IV. 25); о Василии Великом и Григории Назианзине, которые, «проводя свою молодость в Афинах, слушали процветавших тогда софистов Имерия и Прозресия, а потом в Антиохии Сирийской посещали Ливания и глубоко изучили риторику» (IV. 26); о новацианском епископе Сисиннии, который «был муж красноречивый и глубоко знал философию, особенно же занимался диалектикой и хорошо умел толковать Священное Писание» (VI. 22). Этот список можно продолжить. Многие положительные герои «Церковной истории» обращаются к служению Богу непосредственно вслед за интенсивными занятиями классическими науками: Григорий Чудотворец, изучив законы в Берите, был наставлен Оригеном в «истинной философии» (IV.27); Иоанн Златоуст, Евагрий, Феодор и Максим, посещавшие школу софиста Ливания, стали эрмитами (VI. 3); Прокл, ревностно занимавшийся риторикой, принял сан епископа Константинополя (VII. 41) и т. д. Такой переход выглядит не как отрицание героями своего прошлого, не как их разрыв со светской культурой, но как естественное восхождение на более высокую ступень познания: овладение «эллинской мудростью» приближает их к постижению Слова Божьего<sup>326</sup>.

Тем самым в сократовском универсуме классическая образованность оказывается высшим, наряду с православием, нравственностью и толерантностью, достоинством пастыря-хранителя церковного порядка<sup>327</sup>. Следовательно, в своей трактовке главных героев внутрицерковной истории Сократ обнаруживает значительное расхождение со своим предшественником. Различие это обусловлено различием

функций, которые авторы налагают на своих персонажей. Если у Евсевия достоинство епископа заключается в сохранении чистоты переданного от апостолов учения и в бескомпромиссной борьбе со всеми его извращениями, то у Сократа идеальным епископом оказывается относительно широко мыслящий, хотя обычно и теологически ортодоксальный интеллектуал, одержимый единственным стремлением сохранить ‘ομόνοιαςреди пасомых<sup>328</sup>.

Итак, оппозиция ἀταξία и τάξις и в рамках внутрицерковной истории воплощается в оппозиции дурных и достойных предстоятелей. Между ними пульсирует христианский народ (паства). В большинстве случаев он предстает у Сократа жертвой безответственных пастырей: автор показывает, что разногласия между епископами неизбежно порождают раскол среди тех, кто им внимает. В этой ситуации христианская паства, страдающая от анархии, является собой лишь некую реагирующую массу людей, автоматически раскалывающуюся на две части при споре священнослужителей<sup>329</sup>. Однако иногда Сократ делает христианский народ реставратором утерянного единомыслия, поддерживающим своего достойного предстоятеля и разрушающим козни его врагов. Такой мотив часто звучит, когда Сократ описывает взаимоотношения паства с такими безупречными епископами, как Афанасий Александрийский (II- 11; 14–15; III. 4; IV. 13), Павел Константинопольский (П. 12–13), Ливерий Римский (III. 37), Амвросий Медиоланский (V. 11) и, особенно, Иоанн Златоуст (VI. 15–16). Но преимущественно пассивная роль христианского народа как раз и делает более отчетливой сократовскую идею ответственности пастырей, долг которых – заботиться прежде всего о единомыслии своего стада, а не о личных эгоистических интересах. Идеальное состояние паства – находиться в духовном покое, и оберегать этот покой обязаны именно его духовные лидеры<sup>330</sup>.

### § 3. Христиано-имперская история и ее интерпретация у Сократа

Другая равновеликая линия сократовского повествования – линия истории христианской империи. Включение этой линии в церковно-историческое произведение не было делом легким с жанровой точки зрения. Предисловие к пятой книге показывает, что Сократ ожидал возражений по поводу такого тематического «расширения». Мы не знаем, кто были люди, чьи сомнения он пытался развеять, можно лишь предполагать, что им импонировала единственно та картина церковной истории, которая была сконструирована Евсевием в первых семи книгах его сочинения. Для обоснования своей позиции Сократ приводит несколько аргументов. Кроме чисто рецептивного (боязнь «наскучить читателям повествованием об одних спорах епископов и их взаимных подвигах»), он предлагает также два принципиальных соображения исторического плана – во-первых, он указывает на тесную связь церковных и светских конфликтов и, во-вторых, на новую историческую функцию римских императоров: «с тех пор, как они стали христианами, от них начали зависеть дела церковные и по воле их бывали и бывают великие соборы». Но есть еще одна причина, которая обычно игнорируется исследователями, хотя она и стоит первой в мотивационном ряду: автор говорит о своем желании «сообщить сведения о событиях». Это, на первый взгляд, малосодержательное замечание в действительности скрывает центральный пункт сократовской аргументации – идею общей событийной природы истории церкви и истории мира, а, следовательно, их типологической однородности.

В своей трактовке общей истории христианства Сократ в целом основывается на модели, сконструированной в трех последних книгах сочинения Евсевия. Но он значительно расширяет сферу ее применения, привлекая неизмеримо больше событийного материала (см. тематическую таблицу), и в ряде случаев переставляет идеологические акценты. Центральной фигурой такой истории, естественно, вновь

оказывается император<sup>331</sup>, однако, в отличие от Евсевия, Сократ ориентируется на идеал ортодоксального, а не просто терпимо относящегося или покровительствующего христианству монарха. Таким образом, его позиция предполагает, что императоры должны быть непосредственно вовлечеными в дела церкви, борясь за утверждение одной «истинной» точки зрения и выступая против всех остальных «ложных» направлений в христианстве. Естественно, что одной из функций благочестивого монарха оказывается защита верующих от преследований еретиков и язычников, искоренение идолопоклонства и лжеучений. Однако главной его функцией Сократ делает функцию церковного арбитра. Именно христианский император, с точки зрения автора, и является основным хранителем порядка в церкви. Правда, в определенном смысле понятия православия и единомыслия становятся для автора синонимами, поскольку он нередко рассматривает единомыслие как единомыслие в правой вере. Тем не менее анализ показывает, что у Сократа задача утверждения и сохранения церковного единства оказывается для благочестивого императора неизмеримо более важной, чем задача защиты православия. Он прежде всего заботится о христианстве как таковом, ограждая его от внутренних и внешних катаклизмов, укрепляя веру и в Империи, и во всей вселенной.

Образ христианского монарха как церковного арбитра, стоящего выше своекорыстной борьбы религиозных партий, отчетливо проступает, например, в рассказе о деятельности Константина Великого. Сразу после возникновения арианского спора император обращается со словами увещевания к двум главным его участникам – ересиарху Арию и ортодоксу Александру Александрийскому. В своем послании Константин заявляет, что поставленные Арием и Александром вопросы рождены «любопрением бесполезной праздности», что оба они состязаются «друг с другом относительно маловажных и весьма незначительных предметов» (I. 8). «Знайте, – пишет император, – что и сами философы, следя одному учению, живут в союзе... Подобные споры – дело черни, и более

приличны детскому неразумию, чем разуму людей священных и мудрых» (там же). «Пусть мысль, – делает вывод император, – возбудившая вас к мелочному спору и не касающаяся сути вашей веры, ни под каким видом не производит между вами расколы и ссоры» (там же). Автор не просто цитирует это послание, но и солидаризируется с ним, называя содержащиеся в нем призывы «дивными и исполненными мудрости увещаниями» (I. 8). В другом фрагменте Сократ утверждает<sup>3321</sup>, что Константин Великий отправил Афанасия Александрийского в ссылку, исключительно заботясь об объединении церквей, так как этот несгибаемый ортодокс никак не желал вступать в общение с арианами (I. 35).

В такой перспективе неудивительно, что важнейшим достоинством христианского правителя, как и доброго пастыря, Сократ считает религиозную терпимость. Так, он резко противопоставляет Валенту, арианину, организовавшему жестокие гонения против инакомыслящих – не только православных, но также македониан, новациан и др. (IV. 1; 6; 9; 12), его брата Валентиниана, ортодокса, никогда не преследовавшего еретиков (IV. 1), и его племянника Грациана, провозгласившего «свободу вероисповедания» (V.2).

Правоверность и, особенно, религиозная толерантность являются сущностными характеристиками благочестивого правителя. Но и в личном своем поведении христианский монарх обязан являть пример благочестия. Такой государь должен вести «христианский», даже монашеский образ жизни, ревностно исполняя все предписанные религиозные обряды. Он обязан во всем проявлять кротость и человеколюбие<sup>333</sup>, быть «истинным философом» на троне. Христианский правитель должен стать настоящим христианским ученым, проводящим многие часы за чтением религиозных книг или в беседах о теологических проблемах. Он не лишен и способности творить чудеса. Во всех своих делах такой монарх прежде всего испрашивает совета у Бога.

Именно такие качества демонстрируют и именно такие поступки совершают Константин Великий, Феодосий Великий, Аркадий и Феодосий Младший. Константин Великий прекращает

гонения на христиан, избавляет их от ссылки, освобождает из тюрем, возвращает им отобранное у них имущество, уничтожает их преследователя Лициния (I. 2–4); он прилагает все усилия для прекращения арианской распри и добивается всеобщего согласия епископов на созванном по его инициативе Никейском соборе (I. 7–10); он обращается ко всем митрополитам с призывом строить храмы и сам организует строительство церквей в Константинополе, Палестине и Финикии (1.9; 16; 18); он постоянно молится Богу и даже во время военных кампаний возит за собой походную часовню (I. 18). Феодосий Великий ради утверждения единомыслия уговаривает арианского предстоятеля Демофила принять православие (V. 7) и созывает два церковных собора в Константинополе (V. 8; 10); из уважения к епископу римских новациан Леонтию он оказывает милость консулу Симмаху, поддержавшему узурпатора Максима (V. 14). Аркадий запрещает пропагандистские процесии константинопольских ариан (VI. 8) и силой своей молитвы предотвращает гибель многочисленной толпы при падении стен одного здания (VI. 23). Но более других императоров сократовскому идеалу соответствует Феодосий Младший, представленный как средоточие всех христианских добродетелей. Он ведет сугубо аскетический образ жизни: мужественно переносит стужу и зной, часто постится, рано встает к молитве, носит ветхую одежду умершего праведника. Трудясь во имя Слова Божьего, Феодосий собирает огромную библиотеку христианских авторов и участвует в теологических диспутах; проявляет истинное человеколюбие, отказываясь от применения смертной казни и запрещая цирковые поединки гладиаторов с дикими зверьми; обладая чудотворной силой, молитвой прекращает разыгравшуюся пургу (VII. 22).

Какой же основной принцип Сократ кладет в основу своего объяснения событий истории христианской империи? В его повествовании мы обнаруживаем следы поздней евсевианской концепции божественного воздаяния земным правителям (теории Мелитона), согласно которой благочестивые императоры вознаграждаются небесами успехами в личной и

общественной своей деятельности, тогда как нечестивые терпят всевозможные неудачи, а Империя при них бедствует.

С такой концепцией мы сталкиваемся в сократовском описании правлений боголюбивых монархов Константина Великого, Феодосия I. Аркадия и, особенно, Феодосия Младшего. Бог помогает Константину одержать победу над тираном Максенцием (I. 2) и над сарматами и готами (I. 18). В его царствование христианство распространяется среди разных варварских народов, доказывает Сократ, повторяя один из самых излюбленных тезисов константиновской пропаганды. Неудивительно, что он цитирует послание Константина к Тирскому собору, в котором император, в частности, заявляет: «через меня, искреннего служителя Бога, варвары познали Бога и научились благоговеть перед ним, испытав на деле, что он хранит меня и везде обо мне помышляет» (1.34). Более того, считает автор, даже в тех случаях, когда благочестивый император не прилагал никаких усилий, христианство в его эпоху постоянно одерживало победу над умами соседних народов: так, он показывает, как по воле Всевышнего и через посредство одной пленной христианки к истинному Богу обратились иберийцы, которые затем вступили в тесный союз с Империей (1.20).

Сократ особо подчеркивает, что желание Феодосия Великого утвердить единомыслие в церкви стало «причиной счастливого его Царствования, ибо почти в то же самое время по некоему божественному промышлению подчинились ему и варварские народы» (здесь идет речь прежде всего о готах: V. 10). Он также показывает, как во время неблагоприятно складывающегося для Феодосия сражения с узурпатором Евгением Бог, услышав молитву императора, обеспечивает ему победу (V. 25).

При Аркадии, рассказывает историк, Бог избавляет Империю от заговорщика Тайны (VI. 19). Он также предотвращает гибель множества людей, молившихся вместе с «боголюбезным царем» (VI.23).

Наиболее последовательно данная теория применяется при интерпретации правления Феодосия Младшего. Как и в

рассказе о его деде, так и здесь Сократ формулирует ее в относительно общем виде: «Воспламенялась ли когда война, он, по примеру Давида, прибегал к Богу, зная, что Бог распоряжается войнами, и своею молитвой счастливо завершал ее» (VII. 22) или «За эту его (Феодосия) кротость Бог покорял ему врагов и без трудов военных... то, что получали от Бога древние праведники<sup>334</sup>, то же в настоящее время Бог всяческих даровал боголюбезному государю» (VII. 42). В качестве примеров ниспосланных свыше побед автор называет победы Феодосия над персами, преследовавшими христиан (VII. 18; 20–21), и над тираном Иоанном (VII. 23). Сократ также рассказывает, как Бог посредством эпидемии и небесного огня истребляет войско союзных с Иоанном варваров (VII. 42). Кроме военных успехов, историк указывает еще и на другие благодеяния, оказанные Феодосию Богом: неожиданное потепление воздуха и обилие плодов (благодаря молитве императора) в особо холодный и ненастный год (VII. 22) и брак дочери царя с повелителем Запада Валентинианом III (VII. 43–44). И, наконец, как и при Константине, при Феодосии II и без всяких усилий с его стороны происходит крещение бургундов, которые с помощью Всевышнего одерживают победу над жестокими и нечестивыми гуннами (VII. 30).

Ту же концепцию Сократ применяет и при описании правлений безбожных императоров Юлиана и Валента, а также при интерпретации того периода царствования Аркадия, которое было ознаменовано неправедным преследованием достойнейшего Иоанна Златоуста.

Историк стремится доказать, что Бог противодействует язычнику Юлиану в его антихристианской политике. Он говорит, что закон, запрещавший христианам учиться «греческим наукам», по Промыслу Божьему не имел никакой силы (III. 16). Мы читаем о том, как ангел делает нечувствительным к боли юного Феодора, одного из участников антиязыческой процесии в Дафне, которого по приказу Юлиана префект Саллюстий подвергает пыткам (III. 19). Мы также узнаем, что Бог с помощью различных чудес препятствует санкционированному Юлианом восстановлению иудеями храма Соломона (III. 20).

Такое противодействие еще более ярко представлено в описании правления арианина Валента, жестокого гонителя православных. Бог насыщает на Империю ужасные природные бедствия или как знамения своего грядущего суда (град в Константинополе и землетрясения в Малой Азии; IV. 11), или же как наказания (голод во Фригии; IV. 16). Одновременно он берегает от преследований самых выдающихся лидеров ортодоксов – Афанасия Александрийского (IV. 20), Василия Великого и Григория Назианзина (IV. 11) и вооружает их вместе со слепцом Диодором на борьбу с арианской ересью (IV. 25–26). Автор указывает, что Провидение допускает гонение на египетских подвижников, но только ради того, чтобы через их страдания обрели спасение другие (IV. 24).

Что касается бедствий, которые Бог насыщает на империю и на Аркадия в наказание за изгнание Иоанна Златоуста, то здесь Сократ указывает на неожиданную кончину императрицы Евдоксии и необыкновенный град, обрушившийся на столицу (IV. 19).

Таким образом, концепция помощи благочестивым и наказания неблагочестивых правителей, примененная Евсевием при интерпретации только одного, хотя и масштабного события, используется Сократом для объяснения длительного исторического периода, включающего в себя восемь правлений. Однако проблема состоит в том, что эта концепция охватывает далеко не все факты, представленные Сократом. Сократ заставляет ее действовать в некоторые отдельные моменты, которые не всегда являются ключевыми с точки зрения развития сюжета. Лишь при трактовке последнего правления – правления Феодосия Младшего – эта схема приобретает определяющее значение.

Уже в рассказе о правлении Константина Великого Сократ, отнеся на счет Всевышнего победы императора над Максенцием, сарматами и готами, никак не связывает с божественным вмешательством его победы над Лицинием (I. 3–4) и над персами (I. 18). Невозможно найти какие-либо указания на божественный контроль над историей в рассказе Сократа о царствовании крайне неустойчивого в делах веры Констанция II.

Беспрепятственное восшествие на престол язычника Юлиана после неожиданной смерти Констанция объясняется не в терминах теории наказания – возмездия, а как результат желания Бога избавить Империю от кровопролития, неизбежного в случае гражданской войны (III. 1). Интерпретация наиболее выигрышных с точки зрения этой теории и ключевых в повествовании Сократа эпизодов насильственной смерти императоров-гонителей Юлиана<sup>335</sup> и Констанция лишена каких-либо ссылок на суд Всевышнего. Более того, мы узнаем, что в царствование нечестивого Валента Бог останавливает войну римлян и сарацин, обращая последних в истинную веру, и тем самым расширяет христианскую семью народов (IV. 36). Сократ сообщает о помощи, оказанной Богом Феодосию I в битве с узурпатором Евгением, но ничего не говорит о роли Всевышнего в победе императора над тираном Максимом (V. 14). Когда историк описывает бедствия, обрушившиеся на Империю из-за смещения Златоуста, он все же отказывается открыто утверждать, что эти события стали результатом небесного гнева: «из-за Иоанна ли выпал град, или умерла царица, или это произошло по другим причинам, либо по тем или другим вместе, известно одному Богу, который знает тайное и есть праведный судья самой истины; а я написал, что тогда говорили» (VI. 19).

Явное нежелание Сократа разрабатывать всеохватывающую теологическую концепцию истории несомненно обязано влиянию на него античной философии, в частности, академиков. Использование в II. 35 термина ἐχή (воздержание от окончательного суждения или определения) указывает на вполне осознанное принятие им позиции, разработанной логиками Пирроном, Аркесилаем и Карнеадом, предложившими особый способ критики той или иной идеи или факта через «сталкивание» противоположных аргументов разных философских школ<sup>336</sup>. Эту позицию историк соединяет с идущей еще от Геродота практикой ссылки на разные источники. Речь идет о некоем типе логического рационализма, который, с одной стороны, лишает интерпретацию Сократа целостности, но, с другой, побуждает его к достаточно внимательному

изучению исторических событий как таковых. Благодаря этому в его сочинении человеку остается более широкое поле для деятельности, чем в трудах некоторых его современников<sup>337</sup>.

С таким относительным «приземлением» истории связан у Сократа и определенный акцент на теме человеческого выбора, принципиальной проблеме оригеновской философии. Это хорошо заметно при сравнении того, какие различные смысловые акценты ставят Евсевий и Сократ, применяя к историческому материалу концепцию божественного поощрения и наказания. Рассказывая о помощи Бога Константину Великому, Евсевий показывает, что император получал ее, ибо был благочестив с самого начала. Более того, он унаследовал это благочестие от своего отца Констанция I (VIII. 13. 14; IX.9.2). Мотив выбора здесь как таковой отсутствует, к тому же Евсевий подчеркивает даже определенную детерминированность поступков первого христианского императора: «волей Бога [Константин и Лициний] ... пошли справедливой войной на нечестивых тиранов, и Бог чудесным образом стал им помощником» (выделено нами. – И. К.; IX. 9.). Сократ же предлагает достаточно отличную интерпретацию. Историк ничего не говорит об отношении Константина к христианству вплоть до битвы у Мульвиjsкого моста. Его поход против Лаксенция объясняется в духе античной историографии как поступок правителя, возмущенного бесчинствами тирана по отношению к своим подданным. Вопрос о христианстве встает лишь тогда, когда Константин начинает рассуждать, к какому богу ему лучше всего обратиться за поддержкой для победы над узурпатором: «В таких размышлениях он спросил себя, какого бы бога призвать ему помощником в битве, и пришел к мысли, что войска Диоклетиана, предавшись эллинским богам, не получили никакой пользы, а отец его Констанций, оставив эллинское богопочитание, провел жизнь гораздо счастливее» (I. 2). Таким образом, герой самостоятельно приходит к правильному выбору, тогда как Бог, посыпая ему два знамения, только укрепляет его в принятом решении. Та же схема воспроизводится и в рассказе о крещении бургундов, которые, теснимые гуннами, «решили обратиться к какому-нибудь богу; а

так как они заметили, что Бог римлян очень помогает боящимся Еgo, то все единодушно обратились к вере в Христа» (VII. 30).

Фиксируемые Сократом степень и характер участия Бога в истории христианской империи позволяют определить основной смысл создаваемой автором картины описываемого им исторического периода. Имперская история, зависимая от религиозных взглядов и религиозного поведения императоров, отталкивается от позитивного исходного момента – правления боголюбезного Константина Великого, основателя христианской монархии, которому в ряде важнейших случаев Всеышний оказывает помощь и поддержку. Со смертью Константина начинается время постепенной деградации христианской империи, обязанное постепенно возрастающему нечестию и антиортодоксальности его наследников: от правления неустойчивого в вере Констанция, когда Бог практически устранился из имперской истории, через правление язычника Юлиана, многие антихристианские усилия которого оказываются благодаря Богу тщетными и который предстает скорее как незадачливый хулитель новой веры, чем ее действительный гонитель, к самой низшей точке падения – правлению арианина Валента, жестокого царя кровавого преследователя православных, когда роль охраняющего и наказывающего Промысла резко возрастает. Затем следует время прогресса от правления Феодосия Великого через эпоху Аркадия правда, омраченную неправедным гонением на Иоанна Златоуста к безупречному правлению Феодосия Младшего, когда опека Бога над Империей становится всепроникающей. В целом можно оценить такое историческое движение как реставрацию, как возвращение при Феодосии II того благодеяния, которое установилось при Константине Великом. Однако в действительности Сократ не стремится поставить знак равенства между начальным и финальным периодами истории, им описываемой. Особая степень вхождения Бога в историю при Феодосии Младшем доказывает, по его мнению, необычный характер современного ему процветания Империи, вызванного исключительным благочестием правящего монарха. Поэтому имперская история становится не простой реставрацией

изначального блага, но восхождением на новую, недосягаемую ранее ступень, к некоему «идеальному» состоянию.

Такое историческое видение, коренным образом отличное от евсевианского, оказалось важнейшим вкладом в развитие ранневизантийской церковной историографии. Сократу первым из церковных историков удалось увидеть и, главное, показать в своем историческом повествовании динамику исторического развития, в данном случае христианской империи. Понимание динамизма истории стало безусловно результатом признания ее событийным процессом, полем приложения человеческих и сверхчеловеческих действий.

## § 4. Внутрицерковная история и христиано-имперская история: автономность и взаимодействие

Итак, Сократ вычленяет две основные линии истории, два разных ее типа – внутрицерковную с епископами в главной роли и общехристианскую, ведущими персонажами которой оказываются римские императоры. Такое разделение описываемых событий и различие применяемых для их интерпретации концепций свидетельствуют о кардинальном переосмыслении объекта историкоцерковного исследования, предложенного Евсевием. Проблема преемств епископов и преемств интеллектуальных, основополагающая в сочинении первого церковного историка, теряет у Сократа свой первоначальный смысл и значение. У Сократа епископская преемственность никоим образом не гарантирует сохранения истины: в его изображении церковные лидеры постоянно меняют свои теологические позиции, хотя автор продолжает, формально следя Евсевию, фиксировать смены на епископских престолах в важнейших епархиях. Такая идейная трансформация вполне понятна в свете того, что перед Сократом стояла, в отличие от Евсевия, проблема церкви, в которой торжествуют раскольники и еретики (пусть на определенное время). Тема интеллектуальных преемств лишается у Сократа своей универсальности, растворяясь в теме борьбы православной партии против инакомыслящих, которая в свою очередь в значительной степени трансформируется в «Истории» в тему церковных расколов, вызываемых несущественными человеческими причинами. Более того, идея борьбы с гетеродоксией дополняется идеей терпимости и компромисса ради восстановления единомыслия, которая совершенно отсутствовала у Евсевия, считавшего идеальным предстоятелем предстоятеля, непримиримого к любому отклонению в вере. Тема постоянных мученичеств, подтверждающих истинность церковного предания, заменяется интерпретацией мученичеств как фактов, указывающих на

особую степень деградации империи в отдельные периоды ее истории – отчасти при Юлиане и, главным образом, в эпоху Валента. Ни о каком постоянстве уже нет и речи. Что касается проблемы наказания неуверовавших и совершивших преступление против Христа иудеев, то она занимает в сочинении Сократа Чрезвычайно скромное место, хотя он относится к ним столь же Негативно, как и его предшественник: связанные с ними примеры указываются отдельными случаями, не складывающимися в общую и хоть сколько-нибудь значимую линию повествования<sup>338</sup>.

Но исключает ли разведение двух самостоятельных линий христианской истории существование каких-либо связей между ними? Мы можем легко обнаружить, что для Сократа в целом характер Плавления не определяет характера соответствующего периода церковной истории, то есть концепция Мелитона не работает применительно к последней. Мы узнаем, с одной стороны, что в правление благочестивейшего Константина Великого разразился пагубный прианский спор и имело место неправедное гонение на Афанасия Александрийского или что при боголюбивом и толерантном императоре Запада Валентиниане I произошли кровавые беспорядки в Риме из-за выборов нового епископа (IV. 29). С другой стороны, нам сообщают, что при нечестивом Юлиане Александрийский собор утвердил веру в единосущие (III. 7) и что при жестоком гонителе Валенте македониане присоединились к православным (IV. 12). Тем не менее в ряде случаев автор стремится обнаружить некую взаимозависимость между внутрицерковными событиями и событиями христиано-имперской истории. Признание такой зависимости предполагается, когда он конструирует иную, чем теория божественного наказания и поощрения, концепцию истории.

Эта концепция формулируется во введении к V книге, где Сократ оправдывает включение в свое повествование светского материала. Автор говорит, что «во время гражданских смут, будто по некоторому соответствию, приходила в смятение и церковь... кто будет внимателен, тот заметит, что общественные несчастья и церковные бедствия усиливались вместе, и найдет,

что они или в одно и то же время появлялись, или одни за другими следовали, что иногда волнениям гражданским предшествовали бедствия церковные, а иногда – наоборот». Перед нами теория космического параллелизма церковных и политических событий, которая по своему содержанию имеет у Сократа ограниченное поле приложения, так как она призвана интерпретировать лишь случаи нарушения церковного и государственного порядка, но никак не события позитивного плана.

Данная теория, в своей основе не христианская, приобретает, однако, в системе мышления христианского историка особый христианский смысл, ибо он соотносит ее с идеей божественного наказания за грехи человеческие: «я думаю, – утверждает Сократ, – что подобная преемственность возникала не случайно, но имела своим источником наши преступления, что несчастья посыпались именно в возмездие за них» (там же). Таким образом, заимствуя греко-римскую идею исторического параллелизма, автор христианизирует ее, превращая параллелизм из случайного совпадения в некую закономерность, в проявление божественного контроля над историей<sup>339</sup>.

У Сократа эта концепция работает на уровне интерпретации как отдельных событий, так и крупных событийных блоков. Так, рассказывая о чисто внутрицерковном возмущении в Антиохии, вспыхнувшем в результате смещения епископа Евстафия, когда «паства, разделившись на две части (εἰς δύο τμῆματα διαιρεθέντος τοῦ λαοῦ), едва не разрушила весь город», историк добавляет: «к той и другой стороне присоединилась и городская община (τὸ κοινὸν τῆς πόλεως)» (124). Тем самым событие приобретает черты светского: смута среди паства перерастает в смуту среди всего городского населения. В других случаях Сократ конструирует целую цепь неблагоприятных событий, как, например, при описании правления Констанция, где де несомненно связывает беспорядки в церкви, вызванные гонением на Афанасия, с чередой серьезных политических неурядиц – убийством Константа, установлением тирании Магненция и Ветрена неудачной войной с персами (II. 25)<sup>340</sup>.

Однако примеров связи такого рода не так уж и много. Приходится признать, что концепция исторического параллелизма остается в системе сократовской интерпретации событий идеей второго плана<sup>341</sup>, безусловно подчиненной и обслуживающей фундаментальную авторскую концепцию непрерывных и глубоких расколов и беспорядков, характеризующих церковную историю описываемой им эпохи. Идея событийного совпадения призвана, по мысли Сократа, подчеркнуть пагубный характер прежде всего церковных смут, провоцирующих порой анархию в самых разных и самых отдаленных уголках мироздания.

Следовательно, у Сократа внутрицерковная история и история христиано-имперская оказываются связанными между собой лишь по случаю и нет никакого универсального закона, равно объясняющего характер их протекания. Может, правда, создаться впечатление, что обе эти линии исторического движения приходят в соответствие в финале сократовского повествования. Сократ показывает, что в эпоху царствования боголюбивого Феодосия Младшего, когда Бог начинает осуществлять систематическую опеку над христианской империей, обеспечивая ее неизбежное процветание, происходит определенный сдвиг в состоянии византийской церкви. Мы узнаем, что новому константинопольскому епископу Проклу удается добиться примирения со сторонниками смешенного Иоанна Златоуста (VII.45) и что епископские выборы перестают вызывать расколы среди паства (VII. 40; 46; 48). То есть в определенный момент правления Феодосия II упорядочиваются не только политические, но и церковные дела: Империя и церковь благоденствуют, воцаряются всеобщий мир и спокойствие. Теория исторического параллелизма как бы меняет объект своего приложения, интерпретируя на этот раз события безусловно позитивные. Однако такое впечатление обманчиво. Анализ седьмой книги свидетельствует, что в ней идея зависимости характера церковной истории от характера царствования ни в коей мере не является главенствующей. Не стоит думать, что Сократ стремится распространить концепцию благочестивого правления, поощряемого Богом, на

интерпретацию всех церковных событий эпохи Феодосия Младшего. У Сократа его время оказывается столь же насыщенным смутами в церкви, как и правления других боголюбивых императоров. Автор сообщает о расколе новациан, спровоцированном честолюбивым Савватием (VII. 5; 12), о разделенииalexандрийского народа из-за притязаний на епископский престол двух соперников – Кирилла и Тимофея (VII. 7), о беспорядках в Александрии, вызванных враждой префекта Ореста с епископом Кириллом (VII. 13–15), о кровавой схватке христиан и иудеев в Инвестаре (VII. 16) и, наконец, о вселенской смуте, вспыхнувшей по причине еретических нововведений Нестория и творимых им насилий над инакомыслящими (VII. 29; 31–34)<sup>342</sup>.

Таким образом, Сократ в целом не связывает проблему церковных смут с проблемой процветания богоизбранной христианской империи. Благочестие императоров не ведет автоматически к внутреннему умиротворению церкви. Более того, история смут среди христиан отрывается от контролируемой Богом истории человечества. Церковные смуты происходят постоянно, и отсутствует какая-либо надежда на их прекращение, ибо за ними стоит извечная греховная природа человека. Сократ столь последователен в своем пессимизме по отношению к внутренней истории церкви, что даже оптимистический финал его сочинения не может обмануть, и умиротворение церкви при Феодосии Младшем воспринимается только как временное. Конечно, христианство неизбежно победит на земле и Римская империя неизбежно восторжествует над всеми своими врагами, но конфликты порочных, честолюбивых и завистливых церковных пастырей будут вечно смущать покой верующих. Такой необычный, даже парадоксальный взгляд христианского историка был, очевидно, следствием его тревоги по поводу современного ему состояния дел в церкви.

В результате христианская история остается открытой будущему. Каждое событие автор анализирует исходя из некоей идеальной ситуации, сутью которой является единомыслие в православии императора, епископов, клира и паства: оно

рассматривается или как отступление от нее (нарушение порядка должного), или как приближение к ней (частичная реставрация порядка должного). Но никакое приближение к идеальной ситуации не разрешается у Сократа ее окончательной и универсальной реализацией в истории, она существует лишь на уровне предполагаемого и желаемого. Относительно оптимистическая концовка сочинения не означает, что события, завершающие описываемую Сократом историю, представлены в качестве ключевого исторического рубежа, подобного финальному макрособытию у Евсевия. Ожидаемое царство праведников, установление которого прервет ход земной истории, превращается только в отдаленную ее перспективу.

\*\*\*

Сократу Схоластику принадлежит особое место среди церковных историков ранневизантийского периода. В его труде впервые в церковной историографии мы сталкиваемся с последовательным изложением христианской истории как истории событий, чей ход зависит в первую очередь от человеческого действия, и с попыткой создать концепции, эту историю объясняющие. Сократу удается сконструировать образ истории, движущейся в определенном направлении, который кардинально отличается от евсевианской картины «пустого исторического времени». Сократ стремится найти смысл в истории, рассматривая некоторые важные ее моменты с точки зрения тезиса о присутствии Бога в жизни людей. Тем самым история обретает ценность и оказывается достойной внимания, изучения и изображения. Сократ также обнаруживает событийное разнообразие христианской истории, настолько значительное, что ему приходится «разводить» две линии исторического движения – внутрицерковную и христиано-имперскую. История утрачивает у Сократа то единство, которое она имела у Евсевия, однако становится реальной и событийно осязаемой.

Внутрицерковная история обретает плоть и кровь в раздорах пастырей и расколах ведомой ими паствы. В целом замкнутая на самой себе, она движется практически вне какого-

либо участия Бога и какого-либо воздействия на нее со стороны внешнего мира. Тем не менее для автора эта замкнутость является величиной чисто исторической, отступлением от порядка должного, аномалией, преодоление которой возможно только путем превращения церкви в единомыслящую, ортодоксальную и «культурную», только путем сближения ее с государством и обществом. Лишь тогда церковная история сольется с потоком христиано-имперской истории и получит, благодаря этому, прогрессивный импульс.

Поступательный характер развития христианской империи имеет своим исходным моментом рост благочестия ее подданных и, особенно, ее правителей. Римские императоры, которым Евсевий придает первостепенную важность лишь в связи с переворотом Константина, становятся в сочинении Сократа ключевыми фигурами всей христианской истории. Историка интересуют не только их взаимоотношения с церковью, но также и влияние этих взаимоотношений на судьбы государства. Поэтому естественно, что автор нередко предоставляет слово светским событиям.

Можно сказать, что в «Церковной истории» Сократа Схоластика отразилась реальная ситуация, в которой оказались в первой половине V века церковь и восточноримское общество. Обращение в христианство большинства граждан Империи и прежде всего ее политической элиты, постоянное вмешательство императоров в жизнь христианской общины побудили Сократа по-новому взглянуть на предмет историко-церковного описания. Именно эти причины объясняют, почему тема христианского государства и христианского монарха столь уверенно вошла в его сочинение. Усиление же борьбы различных течений внутри христианства заставило автора отказаться от оптимистического взгляда на историю церкви. В то же время в труде Сократа запечатлелись и исторические надежды писателя, его видение наиболее перспективного пути развития церкви, которые отразились в идеале всесторонне образованного и толерантного священнослужителя и в представлении о решающей роли императоров-миротворцев в прогрессе христианской истории.

«История» Сократа безусловно стала результатом определенного синтеза христианских идей по поводу истории с моделями и понятиями греко-римской исторической литературы. Делая исходной для своего исторического анализа традиционную для античной историографии концептуальную антиномию «порядок – беспорядок», оперируя популярными греко-римскими идеями субстанциональности и космического параллелизма и в то же время оставаясь по избранному предмету и по способам его трактовки безусловно христианским мыслителем, Сократ выступает в церковной историографии как представитель христианской гуманистической традиции, которая искала пути вхождения новой религии в светское общество и примирения ее с языческой классической культурой греков и римлян. Естественно, что он не мог избежать воздействия еще насквозь пропитанной язычеством позднеантичной средиземноморской цивилизации. Но дело в том, что он и не пытался ее игнорировать.

## Глава II. Церковно-историческая концепция Эрмия Созомена

Развитие церковной историографии на христианском Востоке после Евсевия Кесарийского ставит перед исследователями много вопросов, не последним из которых является вопрос, почему в середине V в. не только Сократ, но и еще два других православных писателя – Эрмий Созомен и Феодорит Киррский – взялись за перо, чтобы продолжить труд своего великого предшественника. Чем можно объяснить близкое по времени появление трех сочинений, посвященных одному и тому же периоду церковной истории – эпохе от обращения в христианство Константина Великого до правления ревнителя веры Феодосия Младшего?

Среди этих авторов фигура Эрмия Созомена наиболее любопытна. Это связано прежде всего с тем, что его «Церковная история» представляет собой как бы двойника более ранней «Церковной истории» Сократа. Оба они не только описывают критическую для церкви эпоху ее официального признания и превращения в важнейший институт Римского общества. Они также кладут в основу структуры своих сочинений «императорский принцип»: каждая книга, как правило, соответствует правлению отдельного императора. И наконец, что особенно важно, налицо несомненное родство используемой в их трудах исторической информации, часто доходящее до прямых текстуальных совпадений<sup>343</sup>. Параллелизм двух сочинений настолько очевиден, что многие ученые видят в Созомене простого плагиатора Сократа<sup>344</sup>, но тогда какой смысл был в том, чтобы написать еще одну историю церкви начала IV – первой половины V в.?

Однако внешнее сходство текстов еще не означает их внутреннего, содержательного тождества. И действительно, «Церковная история» Созомена не была простым переложением «Церковной истории» Сократа, лишенным какой бы то ни было оригинальности. Кажущаяся «зависимость» от Сократа скрывала определенное концептуальное намерение

Созомена, и это намерение обнаруживается при анализе отношения автора к своим близким и далеким предшественникам в историографии. Можно с уверенностью сказать, что Созомен никоим образом не считал сочинение Сократа образцом церковно-исторического повествования. В своем тексте он ни разу не ссылается на него, ни когда вольно перелагает, ни когда воспроизводит его без изменений<sup>345</sup>. Наоборот, очевидно стремление Созомена подчеркнуть свою генетическую связь с Евсевием Кесарийским, и не случайно он начинает свой рассказ как раз там, где остановился первый церковный историк. Из Введения (I. 1) явствует, что Созомен воспринимал себя как прямого продолжателя Евсевия и, шире, всей христианской традиции православной церковной историографии, восходящей, по его мнению, к Клименту и Егезиппу. Такое демонстративное игнорирование связи с Сократом в сочетании с постоянным обращением к тексту его «Церковной истории» указывает на то, что Созомен целенаправленно стремился противопоставить себя своему непосредственному предшественнику, апеллируя к той модели, которая доминирует в трех последних книгах сочинения Евсевия<sup>346</sup>. Очевидно, он полагал, что Сократу не удалось надлежащим образом воссоздать историю имперской церкви в период между Константином Великим и Феодосием Младшим.

## § 1. Торжество концепции Мелитона. Слияние церковной и христиано-имперской истории

Самопротивопоставление Созомена Сократу определяется в первую очередь несходством их исторических концепций и непосредственно проявляется в разных способах организации и интерпретации одного и того же материала<sup>347</sup>. В «Церковной истории» Сократа, как мы показали, на равных соперничают два противоположных взгляда на историю: восходящая к Мелитону оптимистическая идея неуклонно прогрессивного развития христианства в Римской империи, которая отталкивается от признания зависимости судьбы того или иного императора, а также благополучия его государства и подданных от характера его отношения к христианской церкви, и пессимистическая идея церковной истории как непрерывной и непреодолимой череды смут, в которой слышится отзвук очень распространенного в античной философии и историографии восприятия исторического движения как хаоса. Напротив, Созомен в своем желании стать истинным продолжателем труда Евсевия (вернее, трех его последних книг) ориентируется исключительно на оптимистическую теорию Мелитона. Поэтому, если у Сократа идея постоянно возникающих внутри христианской общины беспорядков снижает значимость императоров в церковной истории и размывает сюжетную связь между этой историей и каждым отдельным правлением, то у Созомена правители Рима превращаются в подлинных героев истории, и благодаря этому членение его труда по императорскому принципу приобретает не только формально-хронологическое, но прежде всего идеологическое значение. Если Сократ далеко не всегда приводит в соответствие оценку императоров и оценку общего движения христианской истории, то Созомен делает эту связь безусловной: в его «Церковной истории» трактовка властителей Рима превосходно вписывается в концепцию прогресса истинной веры в Империи. Если у Сократа участие Всевышнего остается спорадическим, то у Созомена оно приобретает

характер универсального принципа: Бог, наконец-то, становится действительным контролером истории.

Такая ориентация ведет к тому, что Созомен в гораздо большей степени, чем Сократ, выходит за рамки рассказа о внутрицерковных событиях, выдвигая на первый план тему опекаемой Богом христианской Римской империи<sup>348</sup>. Акцент ставится на религиозной политике императоров, в терминах которой анализируется большинство эпизодов<sup>349</sup>. Автор вносит существенные корректизы в сократовскую интерпретацию исторического материала, настойчиво стремясь сделать благочестивых правителей еще более достойными и удачливыми, а неблагочестивых – еще более порочными и несчастливыми.

Созомен убежден, что именно поведение императора через механизм божественного наказания – поощрения определяет характер современной ему эпохи и, в конечном итоге, общее состояние христианской церкви<sup>350</sup>. Вот почему историк концентрирует сообщения о чудесах, благоприятных знамениях, внешнеполитических победах, успехах православия и о фактах прекращения внутрицерковных конфликтов в главах, посвященных периодам благочестивых правлений Константина Великого, Феодосия Великого и Феодосия Младшего, тогда как периоды неблагочестивых царствований Юлиана и Валента превращаются под его пером в бесконечную цепь ошибок, преступлений, военных поражений, гонений на православных, раздоров среди пастырей и паствы, социальных и природных бедствий. Благодаря четкой и последовательной дифференциации «светлых» и «темных» эпох Созомену удается придать истории закономерность, а вместе с ней смысл и моральную ценность, которых ей так не хватало у Сократа.

И Сократ и Созомен считают Константина Великого достойнейшим монархом, а его правление – временем величайшего возвышения христианства. Действительно, Сократ не высказывает ни одного критического замечания в адрес религиозной политики императора, а некоторые его акции, направленные против православной партии, объясняет исключительно происками и обманом еретиков (I. 25–27, 35–38).

Однако у Сократа Константина, несмотря на все его усилия и богоугодные дела, не удается сохранить единство церкви и воспрепятствовать распространению арианства. Император, при котором христианство принимают не только многие его подданные, но и некоторые чужеземные народы (эфиопы: I. 19 и иберийцы: I. 20), и которого Бог вознаграждает за благочестие победами над внутренними (I. 2, 4) и внешними врагами (I. 18), оказывается бессильным перед завистью, обидами и честолюбием церковных иерархов (1.4–8, 14, 18, 23–38). В итоге в сократовском повествовании деятельность Константина не оказывает существенного влияния на ход церковных дел.

Для Созомена же именно религиозная политика первого христианского императора определяет содержание соответствующей эпохи. Рассказы о церковных раздорах (I. 15, 17; II. 18–19, 21–23, 25, 28, 31–33) тонут среди многочисленных и пространых описаний богоугодных деяний василевса (I. 3–4, 6 – 9, 16–17, 19–22, 25; II. 1–5, 15, 21–23, 26, 32, 34), необыкновенных чудес (I. 3–4, 10–11, 14, 18; II. 1, 3, 6–7) и подвигов святых мужей (I. 10–14, 18; II. 9–14, 17). Автор стремится показать, что христианская церковь при Константине Великом, несмотря на козни еретиков, в целом благоденствовала, ибо император ревностно заботился о защите истины и единомыслия. Недаром он заявляет, что «пока был жив Константин, никто открыто не осмеливался отвергать [Никейский символ]» (III. 1). Извращение православных догматов началось только после его смерти.

Общая масса позитивной информации, по сравнению с Сократом, значительно увеличивается. Возьмем, в частности, тему распространения христианства среди варварских народов. Созомен не ограничивается изложением сократовских историй крещения иберийцев и индийцев (Соз. II. 7; 24). Он добавляет также рассказ о принятии христианства армянами и персами (II. 8); но кроме этого он переводит проблему на глобально исторический уровень, набрасывая несколькими штрихами картину победоносного шествия новой религии по всей ойкумене: «Когда церковь начала распространяться по Римской империи, христианская вера проникла и к самим варварам.

Теперь уже приняли христианство и Народы, жившие на Рейне, и кельты, и обитавшие близ океана далекие галаты, а готы и сопредельные с ними племена, живших на берегах Истра, еще прежде исповедали веру в Христа, теперь же они сделались более кроткими и образованными» (II. 6). Тем самым событийная перспектива чрезвычайно расширяется. Отдельные случаи становятся проявлениями некоей общей закономерности, выражая сущность целой эпохи.

Точно так же общеисторический статус приобретает и проблема крещения подданных императора. Созомен приводит несколько фактов того, как жители разных городов отвергли языческое заблуждение, но на этом не останавливается. Он добавляет, закончив рассказывать об этих отдельных случаях, что «описать все порознь невозможно, ибо тогда к христианской вере обратилось много и других городов: они добровольно, без всякого приказа со стороны императора, разрушили свои храмы и статуи богов и построили себе молитвенные дома» (II. 5). В итоге возникает ощущение единого потока событий, неостановимого в силу своей универсальности.

Другая эпоха – эпоха Юлиана Отступника – рассматривается обоими историками как тяжелая для христиан, а сам он – как однозначно дурной правитель. Однако количество зла, рожденного в этот период, исчисляется ими совершенно различно. Сократ далек от того, чтобы представить Юлиана как исчадие ада, как жестокого и кровавого преследователя поборников истинной веры. Перед нами скорее неудачливый хулитель христианского учения, изощряющийся в бесплодных и безосновательных насмешках. Его правление не описывается Сократом как время языческих гонений на церковь. У Созомена же эпоха Юлиана предстает именно как эпоха жесточайшей языческой реакции. Автор стремится обосновать крайне негативную характеристику этого правителя, и поэтому он значительно отступает от интерпретации своего предшественника. Наряду с тем материалом, который Созомен заимствует у Сократа, он вводит в повествование ряд ярких свидетельств об издевательствах и убийствах христиан, совершенных язычниками по прямому указанию или при

попустительстве императора: преследования Феодора в Антиохии (V. 8), Евсевия, Нестава и Зенона в Газе (V. 9), монахинь в Гелиополе (V. 10), епископа Марка в Аretузе (V. 10), Македония, Феодула и Грациана во Фригии (V. 11), Бусириса в Анкире Галатской (V. 11), Василия в Анкире (V. 11), Евпсихия в Кесарии Каппадокийской (V. 11), епископов Элевсия Кизикского и Тита Бострийского (V. 15). Автор делает нас свидетелями жутких сцен насилия над исповедниками. Приведем хотя бы рассказ о гибели Евсевия, Нестава и Зенона от рук жителей Газы: язычники ворвались в тюрьму, где были заключены эти мужи и, выведя их оттуда, «расправились с ними жесточайшим образом: влачили их то лицом вверх, то лицом вниз, ударяли о землю, а когда хотели, то били – кто камнями, кто палками, кто чем попадется под руку... женщины бросали пряжу и кололи их веретенами, а кабатчики на площади то снимали с очагов котлы с кипящей водой и выливали ее на мучеников, то пронзали их вертелами. Растерзав их и разбив им головы до такой степени, что мозг капал на землю, они вывезли их тела за город в то место, куда обычно бросают трупы бессловесных животных, и, разведя огонь, сожгли их, а неуничтоженные огнем кости смешали с разбросанными там останками верблюдов и ослов, чтобы нельзя было отыскать их» (V. 9). Благодаря такого рода информации образ юлиановского царствования окрашивается в чрезвычайно мрачные и зловещие тона.

Но особенно разительными оказываются различия между Сократом и Созоменом в их трактовке эпохи Феодосия Младшего, хотя и тот и другой считают этого монарха самым достойнейшим среди тех правителей, которые фигурируют в их «Историях». С точки зрения Сократа, именно при Феодосии II достигается долгожданная гармония светских и церковных дел. Однако эта идея не получает в его тексте адекватного воплощения. Правление Феодосия, в изображении Сократа, омрачено смутами в Александрии при епископе Кирилле, преследованиями инакомыслящих некоторыми православными иерархами, конфликтами вокруг выборов церковных предстоятелей, святотатственными деяниями, совершенными

иудеями и беглыми рабами и, наконец, возникновением ужасной несторианской ереси.

Ни одного из этих свидетельств мы не найдем у Созомена. По его мнению, в правление столь благочестивого императора вообще невозможны ни церковные раздоры, ни военные поражения, ни уголовные преступления, ни природные катаклизмы. Он утверждает, что Бог, покровительствуя юному Феодосию и его старшей сестре-регентше Пульхерии, тем самым «показал, что для спасения правителей достаточно одного благочестия; и войско, и царская сила, и любое другое устроение без него ничто» (IX. 1), и что «для защиты власти достаточно со старанием почитать Бога» (IX. 16). Согласно автору, в эту эпоху прекратилась вражда с персами (IX. 4), погиб интриган Стилихон (IX. 4), Империя избавилась от угрозы со стороны гуннов (IX. 5), прекратились все войны и были найдены святые моиси многих [мужей], прославившихся в древности благочестием» (IX. 16), среди них – останки ветхозаветного пророка Захарии (IX. 17). Но самым важным для историка является то, что благодаря религиозному усердию Пульхерии и, естественно, ее брата в то время «никакие новые ереси не одержали верх» (IX. 1). Таким образом, Созомен делает то, что не удается сделать Сократу: он создает убедительную картину всеобщего мира и процветания в церкви и государстве при Феодосии Младшем.

В этой конструируемой Созоменом истории в неразрывном единстве сосуществуют два противоположных начала: индивидуально-историческое и общеисторическое.

С одной стороны, безусловное доминирование схемы Мелитона в авторской системе исторической интерпретации приводит к тому, что все линии исторического рассказа сходятся к образам отдельных героев – высших носителей политической власти. Римские монархи, которые у Сократа определяли течение имперской истории в той же степени, в какой епископы – ход истории внутрихристианской, становятся у Созомена главными фигурами и имперского и церковного прошлого. Об их особой роли заявлено в самом начале труда Созомена, в авторском посвящении Феодосию Младшему. Ставя вопрос о

предмете своего повествования, он говорит о намерении «изобразить добродетели многих богоподобных мужей, описать события вселенской церкви и показать, сколько встречала она врагов и как она всегда находила покровительство у [Феодосия II] и [его] предков» (выделено нами. – И. К.). Все дальнейшее повествование подтверждает идею опеки императоров над христианской общиной. Они постоянно вмешиваются во внутрицерковные дела, к ним постоянно апеллируют соперничающие иерархи.

Образ идеального монарха Созомен, как и Сократ, конструирует на примере Феодосия Младшего. Однако выстраиваемая им модель несколько отличается от модели, созданной его предшественником. Созомену как бы недостаточно то богатство положительных характеристик, которыми Сократ наделяет своего героя<sup>351</sup>. Он значительно расширяет их круг. Наряду с такими вычлененными Сократом качествами, как благочестие, человеколюбие, кротость по отношению к приближенным и ко всем подданным, мудрость, умение управлять страстями души и тела, терпеливость идержанность, Созомен называет также мужество, справедливость, щедрость; кроме того, он видит в идеальном монархе судью и покровителя литературы, воина с тренированным телом, учителя добра, ученого «широкого профиля» – не только теолога, но и знатока медицины и других наук. Легко заметить, что эти дополнительные качества не являются по определению христианскими. Они несут явную печать светскости и заимствуются автором из греко-римской политической теории. В образе идеального монарха оказываются сплавленными элементы двух соперничающих традиций – иудео-христианской и античной. Неудивительно, что автор сравнивает своего персонажа и с Соломоном, и с Александром Македонским.

С другой стороны, последовательно проводя идею зависимости судьбы Империи от характера взаимоотношений ее лидера с Богом, Созомен перемещает фокус внимания с отдельных фактов, какими бы важными они ни были, на «императорские эпохи», понимаемые как совокупность событий,

чье протекание определяется поведением конкретного императора. Такое переведение исторической перспективы на уровень «эпох» создает почву для широких исторических обобщений.

Подобные историко-теоретические обобщения обычно представлены в форме итоговой оценки того или иного правления, которая является одновременно и его «событийным резюме». Завершая описание эпохи Константина Великого, Созомен пишет: «Константин был очень предан христианской вере, так что первым из императоров покровительствовал церкви и распространил ее так, как только мог. Он был счастлив, как никто другой, в своих предприятиях, ибо ничего не начинал без Бога. Он остался победителем в происходивших при нем войнах против готов и сарматов, и государство, по своему желанию, преобразовал с такой легкостью, что учредил другой сенат и новую, соизменную себе столицу. Языческое богослужение, которого столько времени держались и власти и подданные, он ниспроверг разом и в короткое время» (II. 34). В финале рассказа о Юлиане Отступнике мы читаем: «... во все время этого царствования Бог являлся постоянно разгневанным и Римскую империю во многих областях поражал различными бедствиями. От непрестанных и сильнейших землетрясений и разрушения жилищ небезопасно было проводить время и дома, и на открытом воздухе. ... произошло бедствие и с египетскими александрийцами, когда отлившееся море снова так прилилось к земле, что, выступив из своих берегов, далеко затопило сушу... ... В Юлианово же царствование истребила все плоды и заразила воздух чрезмерная засуха. Благодаря ей из-за недостатка пищи голод заставлял людей поедать бессловесных животных, за чем последовала эпидемия, которая, принося особого рода болезни, истребляла тела» (V. 2). Свою оценку правления Гонория автор резюмирует следующим образом; «Тогда в Западной империи появлялось много тиранов; но они либо погибали друг от друга, либо сверх всякого чаяния были схватываемы, и тем показали необычайное благоволение Бога к Гонорию» (IX. 11). Но более всего писатель проявляет свою склонность к историческим обобщениям, когда повествует о

времени совершенства – царствовании Феодосия Доброго. По всей девятой книге рассыпаны высказывания типа: «За это [благочестие] Бог явно показывал им [Феодосию и Пульхерии] свою милость и хранил их дом. А между тем с возрастанием императора возрастила и империя; все козни и войны против него прекращались сами собой» (IX. 3).

Итак, исходной исторической величиной для Созомена оказывается не событие, а императорская эпоха. Именно этой чертой исторического видения писателя можно объяснить отсутствие у него систематического интереса к хронологии. Мы не найдем у Созомена той постоянной потребности датировать, которая отличала его предшественника Сократа<sup>352</sup>. Для него имеет важность не то, в какой конкретный момент времени произошло событие, а лишь то, с каким правлением это событие связано. Вот почему автор сосредоточивает внимание прежде всего на временных указаниях, определяющих длительность и границы императорских эпох. Фиксируется хронологическая протяженность практически всех правлений: Константина Великого (II. 34), Констанция (V. 1), Иовиана (VI. 6), Валентиниана I (VI. 36), Валента (VI. 40), Грациана (VII. 13) и Феодосия Старшего (VIII. 1). Порой историк обращается к объективной хронологии (указания на консульства), но в большинстве случаев лишь тогда, когда он хочет обозначить ключевые для императорских биографий вехи – рождение, восшествие на престол или смерть августов и цезарей: Криспа (I. 5), Константа (IV. 1), Галла (IV. 7), Феодосия I (VII. 29), Аркадия (VII. 12; IX. 1) и Феодосия Младшего (VIII. 4). Что касается временного статуса отдельных событий, то обычно автор лишь устанавливает их общую соотнесенность с началом или концом того или иного царствования: «Все это с Афанасием и Александрийской церковью случилось по смерти Константа, а не одновременно с ней» (IV. 11). И даже когда (очень редко) Созомен указывает год правления, он преследует ту же самую цель – соотнести, но не датировать (I. 25; III. 5; 12; 19; VII. 5).

## § 2. Интерпретация внутренней истории церкви

Какое место в сочинении Созомена занимает тема церковных смут, которые Сократ идентифицировал с церковной историей как таковой? Нельзя сказать, что Созомен менее, чем Сократ, интересуется теологическими спорами и внутренней борьбой в церкви. Однако обращение автора к таким событиям полностью зависит от его главной задачи – применить концепцию Мелитона Сардийского к истории Римской христианской империи IV–начала V века. Раздоры пастырей и восстания паствы становятся у Созомена существенными проявлениями хаоса, поражающего государство при безбожных императорах, и поэтому, описывая их правления, он вводит в свой рассказ значительно больше «мятежной» информации, чем его предшественник. Достаточно сравнить созоменовскую трактовку эпохи Валента (VI книга) с сократовской (IV книга). В принципе, Созомена устраивает сконструированный его предшественником образ непрерывных церковных раздоров, которыми ознаменовалось это царствование, и поэтому он заимствует у него практически весь «негативный» материал. Но даже и в этом случае Созомен делает ряд знаменательных добавлений, способствующих трагедизации темы нечестивого правления: он вставляет в свой текст историю малопонятной распри между Евсевием Кесарийским и Василием Великим, которая помогала Валенту насаждать арианство в восточных провинциях (VI. 15); вводит рассказ об изгнании императором епископа Ветраниона Скифского (VI. 21); повествует о возникшем споре по поводу единосущия Св. Духа Отцу и Сыну (VI. 22); сообщает о существовании сторонников Ария на Западе и о действиях самого видного из них – Авксентия Медиоланского (VI. 23); привязывает к данной эпохе «обнаружение» ереси Аполлинариев (VI. 25) и, наконец, гораздо более подробно, чем Сократ, излагает содержание учения Евномия (VI. 26). Наоборот, повествуя о времени царствования благочестивых правителей, прежде всего Феодосия II, историк пытается минимизировать значение многих церковных

конфликтов и даже умалчивает о некоторых из них (см. выше). Такая избирательность способствует тому, что разрушается созданная Сократом картина истории религиозных смут как бесконечного и универсального событийного потока. Для Созомена они остаются лишь преходящим (историческим) явлением, имеющим начало и конец. Смуты возникают тогда, когда император отворачивается от Бога и его церкви, и прекращаются, когда он возвращается на истинный путь.

Может, однако, показаться, что в двух случаях Созомен отступает от идеи, согласно которой состояние дел в церкви зависит от благочестия царя, придавая теме церковных смут относительную автономность. Речь идет о трактовке им правления Констанция и Аркадия. В первом случае Созомен, с одной стороны, проводит мысль, что время Констанция благоприятствовало христианству: вера распространялась, а церкви процветали благодаря аскетической жизни многочисленных подвижников и религиозному рвению императора и его братьев, чьи теологические разногласия были, по словам автора, незначительными (III. 14–19). С другой стороны, он делает эпоху Констанция периодом резкого усиления ересей и гонений на православных, которые осуществлялись при поддержке самого василевса (особенно в IV книге). Во втором случае мы сталкиваемся с такой же двойственной характеристикой. Созомен пишет, что при Аркадии многие язычники и еретики присоединялись к ортодоксальной церкви, а ариане и евномиане из-за внутренних разногласий каждый день уменьшались в числе (VIII. 1). Тогда же христианство было очищено и возвышено Иоанном Златоустом, епископом Константинополя (VIII. 2–9). Вместе с тем историк изображает это правление как время великой смуты, вызванной низложением Златоуста – нечестивейшим деянием, совершенным при содействии императорской четы, и как время последовавших за ней природных и общественных бедствий (VIII. 10–27). Однако эти несоответствия не означают отказа автора от исторической концепции Мелитона. Оставаясь в ее рамках, Созомен интерпретирует эпохи Констанция и Аркадия одновременно и как угодные, и как противные Богу, ибо он

видит в этих императорах одновременно и достойных, и недостойных правителей. Когда они совершают благие поступки, Всевышний поддерживает их во всех делах, когда же они становятся на путь зла, он лишает их своего покровительства. Так, Аркадий, укрепляющий единство церкви, вознаграждается процветанием его Империи, и тот же Аркадий, это единство разрушающий (дело Иоанна Златоуста), наказывается внешнеполитическими неудачами (VIII. 25), скорой смертью супруги (VIII. 27) и другими несчастьями.

Изменение функции смут в церковной истории и растворение последней в истории христианской империи ведут к резкому снижению церковно-исторической значимости епископов. Их ссоры и мелкие обиды, их порочная природа теряют теперь какую-либо важность. Распространение концепции Мелитона на интерпретацию церковной истории требует выдвижения на ее первый план в качестве объектов деятельности римских императоров не индивидов, но величин более высокого уровня –общностей, структурообразующих церковь. Речь идет в первую очередь о епископате и пастве.

В сочинении Созомена епископат и составляющие его церковные партии, как правило, оттесняют отдельных предстоятелей на задворки внутрихристианской истории. В такой перспективе становится понятным, почему автор акцентирует значение соборов как выражителей воли всей церкви или соперничающих в ее лоне групп. Он весьма подробно описывает ход церковных синодов и постоянно обращает внимание на проблему их влияния на христианскую историю. Преимущественная важность соборов выделяется автором даже хронологически – они оказываются единственной категорией церковных событий, которые датируются через консульскую или императорскую системы отсчета времени (I. 25; II.5; 12; 19; IV. 6; 22; VII.12)<sup>353</sup>. Этим Созомен отличается от Сократа, у которого из 44 датированных церковных событий 12 (27%) связаны с соборами епископов и подавляющее большинство – 28 (64%) – с фактами биографий отдельных предстоятелей.

Христианский народ (паства) у Созомена также играет несравненно более значительную роль, чем у Сократа. Это особенно ярко видно в описании им «нечестивых» правлений, в первую очередь еретических (Валента) и полуеретических (Констанция, отчасти Аркадия)<sup>354</sup>. С одной стороны, Созомена вполне устраивает главенствующая у Сократа идея народа как жертвы нарушителей церковного порядка, и поэтому он заимствует у своего предшественника почти все примеры такого рода: схема Мелитона требует доказательств Того, что при правлении безбожных императоров тело церкви разрывается на части, каждая из которых страдает от происков еретиков. С другой стороны, Созомен смещает ряд акцентов. Его приоритеты обнаруживаются при анализе дополнительной (относительно текста Сократа) информации. Вся она вращается вокруг темы Мятежной паства. Новые примеры посвящены не христианскому народу, страдающему от распреи негодных пастырей, но христианскому народу, активно выступающему против сторонников лжеучений и защищающему своих ортодоксальных предстоятелей.

Описывая царствование Констанция, Созомен расширяет тему поддержки гонимого епископа Афанасия со стороны Александрийской паства. Если его предшественник Сократ, рассказывая о самом тяжелом для Афанасия периоде его жизни (от смерти Константина Младшего до смерти Констанция), не приводит ни одного факта народного протesta, как бы говоря, что при столь жестоком еретическом терроре все несогласные были принуждены к молчанию, то Созомен снимает это впечатление, вводя два дополнительных эпизода. В одном из них сообщается, что Констанций, вняв клевете ариан, отправил к Афанасию послана с требованием явиться ко двору и что Александрийская паства ('ο λαχός τῆς ἐκκλησίας), угрожая восстанием, заставила послана уехать из города, не добившись успеха (IV. 9). В другом рассказывается о народе ('ο δῆμος) Александрии, который чуть было не убил и вынудил к бегству арианского епископа Георгия за то, что тот жестоко преследовал сторонников Афанасия (IV. 10).

За счет новых примеров, введенных Созоменом в шестую книгу, христианский народ в правление Валента также предстает у него гораздо более активным, чем у Сократа. Созомен свидетельствует, чтоalexандрийская паства решительно воспротивилась попыткам арианина Евзоя овладеть городскими церквами после смерти Афанасия и ареста его преемника ортодокса Петра (VI. 19). В другом рассказе паства демонстрирует особое мужество, ибо противостоит самому императору: она вынуждает Валента вернуть из ссылки православного епископа Ветраниона (VI. 21).

Но особое звучание тема активности христианского народа приобретает тогда, когда Созомен вводит дополнительную информацию о народной поддержке Иоанна Златоуста. Эти данные связаны прежде всего с периодом после вторичного низложения епископа. У Созомена народ, узнав о смещении Иоанна, отказывается посещать церковь и, собравшись праздновать Пасху в банях Константина, подвергается насилию со стороны императорских солдат, а затем предотвращает две попытки покушения на любимого епископа (VIII. 21); народ организует охрану Иоанна и постоянно дежурит в соборе Св. Софии, а когда до него доходит весть об отъезде епископа, бросается к морю в надежде догнать и вернуть его (VIII. 22); народ отвергает нового епископа Арзакия, тем самым навлекая на себя жестокие преследования (VIII. 23).

Во всех этих случаях Созомен симпатизирует христианскому народу именно за открытую и единственную защиту православия. По мысли автора, когда император выступает против Бога и его верных, паства оказывается силой, сдерживающей натиск зла. Такая концепция требует изображения христианского народа в его активных и достойных проявлениях. Вот почему историк иногда умалчивает о тех поступках толпы, которые являются спорными с точки зрения христианской морали и справедливости<sup>355</sup>.

\* \* \*

В сочинении Сократа смуты, препятствуя «улучшению» внутренней истории церкви, не препятствуют, в силу своей исторической автономности, общему «улучшению»

христианской истории, у Созомена же не только тема христианской империи, но и тесно связанная с ней тема внутрицерковных конфликтов обслуживают идею прогресса. История внутрицерковной борьбы знает ту же эволюцию, что и история римских властителей. Несмотря на первоначальную деградацию после Константина Великого – от двуликого Констанция к безусловно отрицательным Юлиану и Валенту, общее движение имперской истории носит характер восхождения к добру, о чем свидетельствует постепенное нарастание благочестия в правления Феодосия Великого, Аркадия и Феодосия Младшего. Также и церковь после смерти Валента шаг за шагом преодолевает внутренние разногласия и обретает мир и спокойствие.

В чем же Созомен видит залог прогресса христианства? Характер религиозной политики императора, исходный для конкретной исторической эпохи, оказывается в контексте всей истории проявлением некоей общей тенденции. Однозначная эволюция римских правителей от Валента до Феодосия Младшего в сторону все большей православности показывает, что их религиозный выбор зависит не от случайных обстоятельств или личных желаний, но предопределен свыше. Однако божественный план реализуется не только через прямое сверхъестественное воздействие на императоров, но и благодаря деятельности истинной церкви, которую Созомен отличает от церкви как таковой (совокупности всех верующих в Христа).

С точки зрения автора, общее состояние христианской общины (и православных, и еретиков) в каждую конкретную эпоху непосредственно определяется характером соответствующего правления. В то же время этот механизм перестает действовать, когда речь идет о православной общине. При всех религиозно-политических перипетиях она всегда остается носителем истины, меняется лишь форма ее реакции на внешние обстоятельства. При благочестивых императорах церковь православных, сливаясь со всей христианской общиной, живет в покое и процветании, при безбожных же правителях она откалывается от имперской церкви,

совращаемой еретиками, и единственная стойко противостоит всеобщему злу<sup>356</sup>. Изображая православную общину как постоянного защитника мира и веры, Созомен делает ее неким вечным гарантом прогресса всего человечества. Она является земным «контролером» истории, последовательно поддерживая достойных и выступая против недостойных властителей. Именно церковь православных обеспечивает стабильность исторического движения и придает ему неизбежно оптимистический смысл. И здесь Созомен вновь противопоставляет себя пессимистически настроенному Сократу, у которого православная община, целиком погруженная в борьбу с ересями и в собственные расколы, не несет никакой ответственности за хрупкий прогресс христиано-имперской истории.

И наконец, Созомен демонстрирует расхождение с Сократом по поводу трактовки финала истории, то есть той идеальной ситуации, к которой история в своем поступательном движении постоянно стремится. Такое расхождение закономерно, ибо доминирование концепции Мелитона у Созомена ведет к тому, что в его сочинении тема тесных государственно-церковных отношений оттесняет на второй план важнейшую для Сократа проблему порядка в церкви (и в мире). Соответственно, для Созомена идеальное состояние есть благоденствие государства и церкви, обусловленное благочестием императора, тогда как для Сократа оно есть порядок внутри церкви, гарантированный единомыслием в вере и нравственным поведением паствы и пастырей, порядок, который налагается на весь мир. Если для Созомена идеальное состояние обретает реальность в эпохе Феодосия Младшего, то для Сократа «гармония церковных и светских дел» остается скорее желаемой, чем достижимой.

Таким образом, Эрмий Созомен оказался первым церковным историком, которому удалось последовательно применить в историческом повествовании теорию Мелитона Сардийского. Стремясь превзойти Сократа Схоластика и стать достойным продолжателем Евсевия Кесарийского, он смог создать целостный образ единой христианской истории в ее

постепенном приближении к определенному финальному рубежу. Созомен показывает, что церковь все более усиливается, что число ее последователей все более возрастает, что церковные смуты вспыхивают все реже и реже, что императоры проявляют все больше благочестия и прилагают все больше усилий для распространения веры и сохранения церковного мира, и, наконец, что Бог все больше и больше покровительствует христианской Римской империи. Смыслом истории становится непрерывное прогрессивное, контролируемое Всеышним и православной церковью, восхождение человечества к эпохе всеобщей гармонии, которая для автора есть эпоха, ему современная. Именно в этом состоит значение историографического достижения Созомена.

Сделав исходным принципом своего исторического исследования реинтерпретацию событий, уже описанных и оцененных Сократом Схоластиком, Эрмий Созомен перенес в церковную историографию евангелический «синоптический» принцип сходного описания. На основе сократовской «Истории» он создал новое оригинальное сочинение, в котором отразился его собственный взгляд на великую эпоху от Константина до Феодосия. Преобразование одного и того же материала в совершенно иную данность ознаменовало торжество концепции над предметом, интерпретации над интерпретируемым.

## Глава III. Церковно-историческая концепция Феодорита Киррского

Соединение двух линий исторического движения в одну единую историю христианской Римской империи и приданье теории Мелитона статуса ведущего способа исторической интерпретации, которые мы обнаруживаем в сочинении Эрмия Созомена, позволяют говорить об определенном направлении историографических поисков и усилий Христианских мыслителей V столетия. Учитывая характер сочинения Евагрия, продолжившего в VI в. традицию Евсевия, мы можем считать эту тенденцию определяющей для церковно-исторической мысли. Однако она не была единственной. Картина плавного, обусловленного историческими условиями времени и интересами расширяющейся христианской аудитории движения церковного историописания к большей светскости и импероцентричности, ко все более активному использованию моделей и идей античной историографии нарушает Феодорит Киррский, автор третьей церковной истории V века.

Феодорит не колеблется провозгласить себя прямым (читай «истинным») продолжателем Евсевия Кесарийского. «Я сделаю конец работы Евсевия началом моего рассказа», – заявляет он во Введении, тем самым отказывая в признании своим непосредственным предшественникам. Хотя предметом исследования он делает тот же самый период времени, что и его собратья по перу, он ни разу не ссылается на них в своем сочинении. В ситуации, когда уже существовали две<sup>357</sup> церковные истории, рассказывающие об эпохе от Константина Великого до Феодосия Младшего, это следует рассматривать не иначе, как откровенную демонстрацию собственной историографической исключительности. Феодорит не скрывает своего намерения создать принципиально иную церковную историю, отличную от тех, которые не заслуживают его доверия. «Все, что осталось не внесенным в историю церкви<sup>358</sup>, я постараюсь описать, – говорит автор в I. 1, – ибо равнодушие к

славе дел знаменитых и забвение сказаний полезнейших считаю преступным».

Тем не менее при внешнем игнорировании работ других церковных историков V в. Феодорит постоянно ведет с ними скрытую полемику. Его «Церковная история» оказывается ареной спора с историческими воззрениями Сократа и Созомена, некоей оригинальной репликой<sup>359</sup> на их трактовку как истории церкви, так и истории христианской империи<sup>360</sup>. При этом Феодорит говорит не только от своего имени, он выражает взгляды и идеи определенных церковных кругов. Он прямо заявляет об этом во Введении: «некоторые из моих друзей многократно возбуждали меня к настоящему труду». Речь идет, по-видимому, о тех чисто клерикальных группах, которых совершенно не удовлетворяло стремление церковных историков того времени переносить фокус историографического внимания с внутренней истории церкви на общую историю христианства. Они жаждали возвести стену между церковью и остальным миром, чтобы, укрыв ее за этой стеной, сохранить нетронутой<sup>361</sup>.

## § 1. Внутрицерковная история в интерпретации Феодорита

Можно сказать, что в лице Феодорита жанр церковной историографии нашел своего классического выразителя<sup>362</sup>. Важная и единственная задача, которую он ставит перед собой, – это написать историю церкви и только церкви<sup>363</sup>. Показательно, что, определяя временные рамки своего сочинения, Феодорит обращается не к светской хронологии, как Сократ, а к событиям внутрицерковной истории<sup>364</sup>. «Мой рассказ, – говорит автор в finale, – обнимает собой сто пять лет времени, начинаясь с безумства Ария и завершаясь кончиной достохвальных мужей Феодора (епископа Мопсуэсты) и Феодота (епископа Антиохии)» (V. 40. 3)<sup>365</sup>.

Из всех церковных историков лишь Феодориту удалось превратить тему борьбы ортодоксальной церкви с ее врагами в действительно главную тему церковно-исторического сочинения<sup>366</sup>. Автор чрезвычайно последователен в своей ангажированности<sup>367</sup>, изображая внутреннюю историю церкви исключительно в черно-белых тонах. Для него существуют только две совершенно противоположные величины – Добро и Зло, истина и ложь. Доброе начало воплощает православная партия, объединяющая лишь достойнейших, дурное – все презренные враги ортодоксальной догмы.

Православные представляют собой единый монолит защитников веры. В своем стремлении сделать ортодоксальных лидеров безусловно положительными персонажами историк опускает те негативные факты, которые могли бы скомпрометировать некоторых из них в глазах читателя<sup>368</sup>. Так, Феодорит, всячески симпатизируя Флавиану, умалчивает о данной, а затем нарушенной им клятве не претендовать на епископский престол Антиохии. Не упоминает он и об обвинениях в савеллианстве, выдвинутых на Антиохийском соборе против ортодокса Евстафия – вместо этого он указывает на вздорное обвинение митрополита в прелюбодеянии (I. 21). Автор ничего не рассказывает также о том, как на

Константинопольском соборе 336 г. за уклонение в ересь Павла Самосатского был низложен Маркелл Анкирский – предстоятель, которого историк безоговорочно причисляет к сторонникам православной партии (II. 7–8; 15).

Между ортодоксами не может быть распрея, и поэтому неудивительно, что Феодорит заботливо исключает из своего сочинения многочисленные факты раздоров ортодоксальных епископов и групп их приверженцев, которые хорошо известны нам благодаря Сократу и Созомену. Он открыто отказывается описывать перипетии знаменитого раскола среди православных, вызванного конфликтом Иоанна Златоуста и Феофила Александрийского (V. 34. 9), о которых столь подробно рассказывали другие церковные историки. Когда же автор не может обойти такие факты молчанием, его изложение становится и запутанным. Свою историографическую позицию в этом вопросе Феодорит формулирует достаточно откровенно: «печальные происшествия, – говорит он в V. 34. 9, – надо описывать кратко и скрывать прегрешения своих единоверцев»<sup>369</sup>. Мы даже находим случай моделирования такого отношения: на Никейском соборе «сварливые люди» (φιλαπεχθήμονες ἄνδρες I. 11. 4) подают Константину Великому доносы на некоторых епископов, однако он повелевает их сжечь, говоря, что нужно утаивать проступки священников, дабы избавить паству от соблазна греха. Феодорит с нескрываемым одобрением приводит слова императора, что если бы ему самому случилось быть свидетелем преступления, совершенного епископом, то «он бы покрыл беззаконное дело своей порфирий» (I. 11. 6)<sup>370</sup>.

Враги истинной веры так же, как и ортодоксы, являются собой нерасчлененное целое, только на этот раз со знаком минус. С одной стороны, вопреки всем историческим фактам Феодорит преуменьшает разногласия как между, так и внутри язычества, ересей и иудаизма. Так, рассказывая о временах юлиановских гонений, он ничего не сообщает о соперничестве акакиан с македонианами, об убийстве язычниками арианского епископа Георгия Александрийского, о дерзновении арианина Мариса Халкидонского перед царем-отступником и об

изобретательности еретиков Аполлинариев, сумевших обойти закон о недопущении христиан к классическому образованию. С другой стороны, Феодорит опускает всю позитивную информацию, касающуюся своих идеологических противников<sup>371</sup>. В частности, мы не найдем в его «Истории» каких-либо свидетельств, благоприятных для новациан, – он вообще не интересуется этой, столь симпатичной Сократу, группой христиан-диссидентов. Он умалчивает и о том, что македониане и акакиане приняли при Иовиане никейское вероисповедание, и о том, какими достоинствами обладали ариане Тимофей и Георгий или растерзанная православными христианами язычница Ипатия.

Принцип конфессиональной нетерпимости, таким образом выраженный, сочетается с идеей функциональной полезности для православной церкви борьбы с инакомыслием и даже гонений, которую Феодорит заимствует в раннехристианской литературе. «Обстоятельства учат нас, – говорит он в finale своей «Истории», – что война доставляет нам больше выгоды, чем мир, ибо последний делает нас беспечными, расслабленными и робкими, а война и мысль изощряет, и помогает нам презирать настоящее как временное» (V.39.26)<sup>372</sup>.

Об абсолютном неприятии инакомыслия свидетельствует частое использование Феодоритом экспрессивной метафоры, изображающей ересь как тяжелую и трудноизлечимую болезнь. Вряд ли можно обнаружить гетеродоксальную доктрину, которую автор не назвал бы «болезнью», «язвой» или «безумием». Именно в таких терминах он характеризует арианство (I. 8; II. 3; 24; V. 4; 6), мелетианство (I. 9. 14), учение Авдея (IV. 10), мессалианство (IV. 11), аполлинаризм (IV. 3–4), маркионитство (V. 31). Феодорит пишет о Мелетии, что «следы его безумия (τῆς παραπληξίας) сохранились и до настоящего времени» (1.9.14). Он сообщает, что возвращение Афанасия в Александрию сразу после смерти Константина, «обуздало носителей бешенства Ария» (τῆς Ἀρείου μανίας. 2. 5). «Будучи заражен арианской ересью, – читаем мы о Леонтии Антиохийском, – он старался скрывать эту свою болезнь» (τὴν νόσον; II. 24. 3). Поскольку Феодорит обычно рассматривает религиозное инакомыслие как

неизлечимую болезнь, наиболее эффективным средством избавления от него он считает изоляцию «больных», «отсечение зараженных органов». Процитируем рассказ о борьбе православных пастырей с мессалианством: «Литой, предстоятель мелитинской церкви... увидев, что эта болезнь (τῆς νόσου) обнаружилась во многих монастырях... сжег их и изгнал волков из стада. Также славнейший Амфилохий, которому было поручено пасти метрополию Ликаонии... узнав, что эта пагуба пришла и в его область, восстал против нее и пасомое им стадо освободил от этого зла. Знаменитый же Флавиан... узнав, что в Эдессе живут люди, заражающие своим ядом (ίόν) соседей, созвал в Антиохию множество монахов и упорствовавших в своей болезни (τὴν νόσον) обличил... (IV. 11. 3–5). После обнаружения их болезни (τῆς νόσου) они были изгнаны из Сирии...» (IV.11.8).

Легко заметить, что ересь рассматривается как неизлечимая болезнь только тогда, когда она поражает церковных пастырей – епископов, священников, монахов. Когда же ересью «заболевает» паства, дело перестает быть безнадежным. В такой дифференциации не поддающихся исправлению дурных пастырей и поддающегося исправлению заблудшего «стада» обнаруживается фундаментальное феодоритовское противопоставление индивида как субъекта и народа (толпы) как объекта церковной истории. Вот почему внимание автора концентрируется в первую очередь на епископах<sup>373</sup>. И вот почему Феодорит отводит пастве столь ничтожную историческую роль, особенно на фоне интерпретаций Сократа и Созомена<sup>374</sup>. Мы не найдем в его сочинении ни кровавых восстанийalexандрийцев в защиту Афанасия, ни широкомасштабного выступления константинопольцев в поддержку смешенного Иоанна Златоуста, ни многих других подобных проявлений народной активности, которые так интересовали его предшественников. Мы можем предполагать (и то без особой уверенности) факт насилия со стороны паства только в истории столичного епископа Павла, когда «народ не позволил увезти своего предстоятеля в Сардику, страшась арианских замыслов против него» (II. 5:2). В большинстве же

примеров паства не идет дальше пассивного (словесного) выражения своего протesta или одобрения, как бы исполняя функцию греческого хора: все население Александрии, «горожане и крестьяне, аристократы и простолюдины (‘οι ολίγοι καὶ ‘οι πολλοί)» восторженно приветствуют возвратившегося из Галлии Афанасия (II. 2:5); народ Рима ликует по поводу решения Констанция II вызвать из ссылки ортодоксального епископа Либерия (II. 17:5); антиохийская паства вместе с почитаемыми ею защитниками православия Флавианом и Диодором распевает гимны ортодоксального содержания (II. 24:8–13); она же, восхищенная речью Мелетия в защиту Никейских догматов, аплодирует ему и просит повторить проповедь (II. 31:8); она же после изгнания Мелетия отделяется от «зараженных болезнью» (ариан) и начинает собираться для богослужения в других местах (II. 31:11); толпа потрясена силой духа и стойкостью в вере воинов-христиан, осужденных на смерть Юлианом Отступником (III. 17:5); паства Самосаты узнав об изгнании ортодоксального епископа Евсевия, бросается за ним в погоню и догнав, умоляет его вернуться (IV. 14:3–6); толпы народа стекаются к преследуемому Валентом православному епископу Эдессы Варсе (IV. 16:1);alexandrijskaya pastva vostorzhennymi privetstvijami vyrajaet svoju radost po povodu izbraniya na episkopskiy prestol ortodoksa Petra (IV. 20:2); stolichnye khristiane ustremlyayutsya nавstrechu Ioannu Zlatoustu, pokryvaya lodkami vsyu Propontidu (V. 34:6).

Минимизируя роль христианского народа в истории, Феодорит не только исключает из своего сочинения многие факты активности паства, но также меняет интерпретацию Сократа и Созомена в тех случаях, когда эффект народного вмешательства кажется ему слишком преувеличенным. Если Сократ и Созомен считают, что возвращение из ссылки римского епископа Либерия было заслугой городской паства, выступившей в его защиту (Сокр. II. 37; Соз. IV.11), то Феодорит объясняет его ходатайством знатных матрон Рима (II. 17). Если у Сократа и Созомена императорский двор принимает решение снять опалу с Иоанна Златоуста под нажимом негодующего

народа Константинополя (Сокр. VI. 16; Соз. VIII. 18), то Феодорит связывает это решение с землетрясением, в котором императрица Евдоксия увидела знак небесной воли (V. 34:5).

Биполярность церковной истории не ограничивается противостоянием двух непримиримых и абсолютно противоположных по своим нравственным характеристикам земных величин. Монолитность противоборствующих партий подразумевает, что их организует сила большая, чем человеческая. В войне, которую церковь ведет со своими врагами, выражаются не только отношения людей, сколько конфликты вселенских сил. Борьба религиозных групп приобретает космический характер, ибо ее истоки историк видит в вечном антагонизме Бога и Сатаны. В еретических ухищрениях и атаках язычников автор часто распознает руку дьявола, в то время как Всеышний нередко выступает у него в роли главного покровителя и защитника христианской общины.

Проблема роли Сатаны в церковной истории рассматривается Феодоритом как на уровне конкретных фактов, так и на уровне общетеоретическом. Он несколько изменяет историческую сферу приложения теории, изложенной Евсевием в IV. 7:1–2. Так же, как и Евсевий, Феодорит делит историю борьбы дьявола против церкви на два основных периода: период внешних гонений (языческой реакции) и следующий за ним период внутренней войны (ересей.) Но если Евсевий относит смену антихристианской стратегии Сатаны к эпохе Адриана, то есть после смерти последнего из апостолов, то Феодорит привязывает ее к моменту возникновения христианской империи. Описав те благодеяния, которых христиане удостоились при Константине, наш историк неожиданно заявляет: «Но лукавый и завистливый демон, губитель людей (ο παρπόνηρος καὶ βάσκανος δαιμῶν, ο τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ), не мог спокойно смотреть на плавание церкви при попутном ветре; он составил злокозненные замыслы и старался потопить ее, управляемую Творцом и Владыкой всяческих. Так как эллинское заблуждение сделалось уже очевидным, так как разные ухищрения демонов выведены были наружу и весьма многие люди, перестав чтить тварь, вместо нее

воспевали Творца, то он не открыто воздвиг войну на Бога и Спасителя нашего, но нашел людей, удостоенных наименования христиан и, однако ж, впавших в честолюбие и тщеславие, и их использовал как орудие своих замыслов, а через них вовлек в прежнее заблуждение и многих других» (I. 2:5–7).

Соответственно, Феодорит наполняет демонами и событийный мир, однако здесь силы зла оказываются не только инициаторами ересей, но также продолжают покровительствовать нечестивым делам язычников. Сатана и бесы у Феодорита несут ответственность как за возникновение ереси Ария (1.2) и лжеучение мессалиан (IV. 11:1), так и за клевету язычников и их гонения на Афанасия (III. 9:1), за бесчинства Юлиана Отступника против благочестия (11.20:1), за убийство языческими поклонниками гладиаторских игр подвижника Телемаха (V.26:3), за особые жестокости, которым подвергали христиан идолопоклонники-персы (V.39.11). Демон также пытается, правда, безуспешно, помешать Маркеллу Апамейскому разрушить храм Юпитера (V.21:11–13).

Повышение роли дьявола в христианской истории естественно Предполагает повышение роли его небесных противников. Проблема, которую здесь ставит автор, – почему Бог допускает на земле столь широкомасштабную деятельность сатанинских сил – решается им в традиционном для раннехристианской мысли ключе. Феодорит никоим образом не склоняется к дуализму: он далек от того, чтобы сделать дьявола равным Богу по могуществу. Наоборот, он доказывает, что все ухищрения Сатаны и его подручных эфемерны. «Не должно удивляться, – говорит автор по поводу персидских гонений, – что Владыка всех терпел такое зверство и нечестие: ведь и до царствования Константина Великого, сколько ни было римских царей, все они неистовствовали против последователей истины. Диоклетиан в день страдания Спасителя разрушил церкви в целой Римской империи. Но через девять лет они снова процвели и получили многостороннее величие и красоту; а гонитель угас вместе со своим нечестием» (V. 39:24–25). Позволяя Сатане действовать против церкви, Всевышний

преследует вполне определенную педагогическую цель. В духе Оригена Феодорит утверждает, в связи с преследованием Василия Великого, что гонимые христиане страдают только по попущению Бога, который желает «прославить мужество людей доблестных» (IV.19:16).

Вмешательство Бога в церковную историю происходит в двух основных формах. С одной стороны, он сурово наказывает врагов христианства. Кроме приведенных выше примеров кары, обрушившейся на голову императоров-гонителей, Феодорит сообщает и о божественном возмездии, которое постигает его некоронованных противников. Арий постыдно гибнет во время удовлетворения потребностей своего чрева (I. 14); у жителей Илиополиса, умертвивших и съевших печень диакона Кирилла, выпадают зубы, истлевают языки и пропадает зрение (III. 7:3–4); в страшных мучениях кончают свою жизнь осквернители антиохийской церкви префект Востока Юlian и блеститель государственной казны Феликс (III. 13); Бог насыщает безумие и заставляет броситься в кипящую воду царского постельничего, дерзнувшего угрожать дивному монаху Афраату (IV. 26:7–8). Небесная молния уничтожает языческий храм Аполлона в Дафне (III. 11:4); при попытке иудеев восстановить храм Соломона в Иерусалиме вырытый котлован сам собой засыпается, ураганы развеивают строительные материалы, землетрясение и подземный огонь уничтожают большую часть строителей (III. 20).

С другой стороны, автор рассказывает и о том, как Бог помогает церкви. Во время гонений Всевышний дает ей «и кормчих, равносильных свирепости бури, и доблестных военачальников, способных противостоять ярости врагов, и спасительное врачевание, сообразное с трудностью времени» (IV. 30:5). Он оказывает помощь отдельным защитникам истины – некто невидимый освобождает исповедника Феодора от боли при пытках (III. 11:3); перья ломаются, и руки Валента охватывает дрожь, когда он хочет подписать указ о ссылке Василия Великого (IV. 19:14–15); Господь посыпает Иоанну Златоусту спасительную смерть, не допуская, чтобы он претерпел мучения в стране варваров (V. 34: 8).

Таким образом, если Сократ делает историю церкви прежде всего историей людей, их страстей и конфликтов, практически исключая из нее дьявола и редко вспоминая о вмешательстве Бога, то Феодорит, ориентируясь на универсальную схему Бог – Сатана, превращает героев в агентов сверхъестественных сил<sup>375</sup>.

Итак, внутри христианская история представляет, с точки зрения Феодорита, постоянную и бескомпромиссную борьбу ортодоксальной церкви с ее противниками, за которой кроется космическое противостояние трансцендентных носителей Добра и Зла. Оценивая ход этой борьбы, автор совершенно отвергает пессимистическую перспективу Сократа: для него усилия православных не могут не иметь успеха. Сравнение этих двух авторов показывает, что Феодорит в значительной степени игнорирует кардинально важную для Сократа тему непреодолимых церковных раздоров и внутрицерковных бедствий.

Описывая церковные события, имевшие место в эпоху Константина Великого, Феодорит максимально сокращает рассказ о после- никейской деятельности Ария: если у Сократа смерть ересиарха непосредственно предшествует смерти императора, то Феодорит помещает ее сразу вслед за Никейским собором (I. 14), тем самым лишая историю после никейских церковных смут ее сюжетного стержня. Эта история, в его представлении, состоит из двух основных событий, уже описанных у Сократа, – борьбы ариан против Афанасия и низложения Евстафия Антиохийского. Но, сообщая о низложении Евстафия, Феодорит опускает какую-либо информацию о раздробе антиохийской паствы и, тем более, о распространении его на весь город, таким путем разрушая сократовскую интерпретацию, исходным моментом которой была идея о том, что церковные беспорядки отражаются во всех областях мироздания.

Феодорит отступает и от нарисованной Сократом мрачной картины церковных событий при Констанции II. Он до предела сокращает печальную историю константинопольских смут, вызванных борьбой еретиков против православного епископа

Павла, значительно сжимает историю гонений против Афанасия, не затрагивает вопроса о Фотине и его ереси, умалчивает о Сирмийском соборе, отступившем от Никейского символа, и ни слова не говорит о жестокостях Македония против инакомыслящих.

Приведем еще несколько примеров «улучшения» истории через Изъятие «черного» материала. В отличие от Сократа, Феодорит чрезвычайно лаконично говорит об антихристианском законодательстве Юлиана (III. 8). Если Сократ подробно излагает трагическую историю гибели семидесяти ортодоксальных пресвитеров, связывая ее с великим голодом во Фригии, который он рассматривает как небесное наказание (IV. 16), то Феодорит, несмотря на то, что речь идея о преступлении нечестивого императора Валента, ограничивается лишь фиксацией самого факта убийства (IV.24:1). Как и Сократ, Феодорит рассказывает о разрушении языческих храмов в Александрии при Феодосии I (V.22), однако он не считает нужным даже упомянуть, что этот акт стал причиной кровавого мятежа в городе (Сокр. V.16).

Устранивая негативную церковную информацию, автор одновременно вводит ряд дополнительных свидетельств, обслуживающих идею активного сопротивления ортодоксов еретикам и язычникам. Так, описывая Антиохийский собор 330 г., Феодорит показывает, что смехотворные обвинения против Евстафия вызвали не смуту среди народа (согласно Сократу: I. 24 и Созомену: II. 19), а сильное противодействие со стороны многих благочестивых архиереев. Более того, мы узнаем, что это противодействие привело к поражению арианской партии и что осуждения Евстафия на соборе не последовало. Важность для Феодорита идеи действенного противостояния махинациям еретиков объясняет также, почему писатель все же использует часть сократовской информации и включает в свое повествование рассказ о преследованиях Афанасия. Легко заметить, что Феодорит заимствует прежде всего ту часть версии своего предшественника, где сообщается о Тирском соборе, то есть о разоблачении Афанасием козней и клеветы его врагов (I. 26–31;ср.: Сокр. I. 23; 27–35).

Феодорит насыщает<sup>376</sup> все книги своей «Истории» сюжетами о мужественном и даже дерзком поведении перед лицом еретиков и язычников ортодоксальных пастырей, подвижников и других защитников истины: епископов Либерия Римского (II. 16), Сильvana Тарского (II. 27), Мелетия Антиохийского (II. 31), Евсевия Самосатского (II. 32) и антиохийских мирян Флавиана и Диодора (II. 24) в эпоху Констанция II; епископа Марка Аretузского (III. 7), Ювентина, Максима и других воинов (III. 15; 17), будущего императора Валентиниана (III. 16), диакониссы Публии (III. 19), чиновника в Берое (III. 22) в эпоху Юлиана; пресвитера Антиоха и диакона Еволкия (IV. 15), пресвитера Евлогия (IV. 18), монахов Афраата, Юлиана и Исаакия (IV. 26–27; 34), военачальников Теренция и Траяна (IV. 32–33), епископов Литоя Мелитинского, Амфилохия Ликаонского, Флавиана Антиохийского и Ветраниона Скифского (IV. 11; 35) при Валенте; Евсевия Самосатского при Грациане (V. 4); Амвросия Медиоланского при Валентиниане II (V. 15), монаха Телемаха при Гонории (V. 26); Иоанна Златоуста при Аркадии (V. 29–32); Авды Персидского в эпоху Феодосия Младшего (V. 39).

Общим во всех этих примерах является то, что активное сопротивление православных их противникам оказывается успешным. Даже когда христианский герой погибает, он все равно одерживает победу. Юлиан подвергает Ювентина и Максима ужасным истязаниям и лишает их жизни, но антиохийцы кладут останки мучеников в драгоценную раку и «каждый год всенощно празднуют их память» (III. 15. 9). Протестующий против кровавых гладиаторских игр монах Телемах растерзан толпой разъяренных зрителей, однако его гибель побуждает благочестивого Гонория запретить бесчеловечное зрелище (V. 26).

Постоянная ориентация на идею торжества защитников истины заставляет Феодорита «дописывать» в нужном ему русле отдельные сюжеты, фигурирующие в сочинениях Сократа и Созомена. Как и Созомен, Феодорит рисует картину страшных мучений, которым язычники подвергли аретузского епископа Марка (III. 7. 6–10), однако он кардинально меняет развязку этой истории: если у Созомена она разрешается смертью не

смирившегося исповедника (V. 10), то, согласно Феодориту, мучители, «будучи побеждены, освободили Марка и, изумляясь его твердости, из одной крайности перешли в другую, то есть Через его сопротивление научились благочестию» (III. 7. 10). Феодорит приводит рассказ Сократа о преследованиях египетских отшельников при Валенте и об их ссылке на отдаленный остров, где они изгоняют демона из дочери языческого жреца (Сокр. IV. 24), но он, в отличие от своего предшественника, увенчивает его оптимистическим финалом: узнавший об этом чуде народ заставляет епископа Александрии, жестокого арианина Люция, вернуть подвижников из изгнания (IV.21:13).

Особый оптимизм Феодорит проявляет при трактовке современной ему эпохи. Пятая книга, ей посвященная, насыщена фактами, подтверждающими благоденствие православной общины и ее торжество над врагами при Грациане, Феодосии I, Аркадии и Феодосии II. В эту эпоху благочестивые «целители» искореняют арианство, аполлинаризм и другие ереси (V. 4; 8–11; 16; 30–31) и разрушают языческие храмы, просвещая заблудших (V. 21–22; 29); церковные расколы прекращаются (V. 23; 35); Бог делает царями верных сынов Церкви и оказывает им поддержку (V. 5–7; 24; 36–37); правители И их жены почтают и беспрекословно повинуются ортодоксальным епископам и аскетам (V. 7; 16–20; 37), которые, со своей стороны, активно вмешиваются в дела государства (V. 18; 20; 32–33) и т. д. Даже печальные события – изгнание Иоанна Златоуста (V. 34), гонение на христиан в Персии (V. 39) – несут в себе положительный Заряд: доброе имя Златоуста вскоре восстанавливается, останки его переносятся в столицу, а Феодосий II молит Бога простить его родителей за это греховное деяние (V. 36); преследования же ортодоксов только укрепляют церковь и способствуют ее близкому и неминуемому торжеству (V. 39). Создается впечатление, что, описывая современность, автор одновременно конструирует образ будущего в ней просматриваются черты того мира, того тысячелетнего царства праведников, которое наступит после остановки земной истории.

## § 2. Императоры и христианская империя в труде Феодорита. Судьба концепции Мелитона

Стремление Феодорита замкнуться на теме внутрицерковного прошлого неизбежно предполагает вытеснение из повествования темы христиано-имперской истории. Автор практически игнорирует всю ту светскую информацию, которую активно использовали Сократ и Созомен. Тем самым разрушается система доказательств теории, согласно которой благочестие или неблагочестие правителя кардинальным образом определяет состояние подчиненной ему державы. Феодорит изображает Константина Великого, Феодосия I, Аркадия и Феодосия II как безусловно благочестивых монархов, но он почти ничего не сообщает об их внутри- и внешнеполитических успехах (победы над Максенцием, Лицинием, готами и сарматами, быстрое прекращение войны с персами при Константине; подчинение готов при Феодосии I; подавление мятежа Гайны при Аркадии; победа над персами и тираном Иоанном, крещение бургундов, брак дочери царя с Валентинианом III при Феодосии Младшем). Автор видит в Констанции II, Юлиане, Валенте неисправимо нечестивых правителей, но он ни слова не говорит о имевших место при их правлении природных бедствиях (землетрясения, град) и политических катаклизмах (вторжение франков в Галлию, неудачная война с персами, тирания Магненция, Ветраниона, Непоциана и Силуана, заговор кесаря Галла, мятеж иудеев в Диокесарии при Констанции II; мятеж Прокопия, дело Феодора при Валенте). Историк рассматривает ссылку Иоанна Златоуста как абсолютно несправедливое деяние, совершенное в эпоху Аркадия, однако он умалчивает о сразу последовавших за ней несчастьях – о выпавшем в Константинополе граде необычной величины и о скоропостижной смерти императрицы Евдоксии.

Лишь в трех случаях Феодорит отдает дань теории Мелитона, рассматривая религиозное поведение императора как определяющее для исхода политических событий. В самом

начале правления боголюбивого Иовиана Бог спасает императора вместе с римской армией, оказавшейся в пустыне и окруженной врагами. Иовиану не пришлось даже думать о путях выхода из столь сложной ситуации, поскольку взлелеянные им «семена благочестия принесли ему плоды»: рог немедленно побудил персидского царя отправить к Иовиану послов для заключения мира и даже устроил для римских солдат в пустыне богатый рынок (IV. 2. 2). Бог помогает благочестивому Феодосию I во время его битвы с тираном Евгением: Иоанн Богослов и апостол Филипп насылают на мятежников пыль, застилающую им глаза, и сильный ветер, обращающий вспять их стрелы и копья (V.24). Покровительствуя «благоверному царю» Феодосию Младшему, Всевышний бросает с неба громы и молнии, чтобы истребить вторгшихся в Империю скифов, а затем останавливает нашествие персов, обрушивая на них «всеувекающий дождь и величайший град» (V.37.4–6). Кроме этих трех примеров актуализации теории Мелитона на событийно-историческом уровне есть еще один случай, где она используется автором, но только в форме общей оценки отдельного правления вне какого-либо развернутого фактологического обоснования. Определяя характер первого христианского царствования, Феодорит заявляет, что за свое благочестие Константин Великий «пользовался особым божеским благоволением. Управляя всей Европой, Ливией и, сверх того, большей частью Азии, он везде имел подданных благомыслящих, которые с удовольствием покорялись его власти. Да и из варваров одни подчинялись ему добровольно, а другие служили, быв покорены оружием. Он повсюду воздвигал трофеи и являлся царем- победителем» (I. 25. 12–13)<sup>377</sup>.

Концепция Мелитона не только крайне редко используется Феодоритом. В некоторых фрагментах автор конструирует порядок событий, который по своей сути эту концепцию отрицает, поскольку при этом из мелитоновской цепочки Бог – царь – империя устраняется ее центральное звено. Поэтому мы можем даже найти у Феодорита рассказ о том, как Бог в правление неблагочестивого императора (Констанция II) дарует его подданным победу над врагами по причине их благочестия.

«Когда персидский царь Сapor начал войну с римлянами, — читаем мы в II. 30:1, — Констанций отправился для сбора войска в Антиохию, но не римское войско прогнало врагов, а победил их читимый римлянами Бог» (выделено нами. — И. К.). Речь идет о некоей коллективной ответственности граждан за судьбу своего государства. Но эта ответственность может возлагаться и на отдельного, не облаченного в царский пурпур, человека. Здесь же Феодорит рассказывает, что чудесным избавлением от неминуемого падения осажденный персами Нисибис был обязан Иакову, своему епископу и стратегу, «сиявшему лучами апостольской благодати» (II. 30:2). По его молитве Бог восстанавливает рухнувшие стены города (II. 30:4–8) и насыщает на персов мириады скнипов и комаров (II. 30:11–14). Царь варваров Сapor видит также призрак Констанция в царской одежде и увенчанный диадемой (II. 30:8–10). Все эти чудесные явления вселяют страх в персов и их царя и заставляют их отступить. В итоге Сapor понимает, что вместе с римлянами воюет Бог, перед которым он бессилен (II. 30:10).

Несмотря на этот и некоторые другие примеры, приходится констатировать, что тема христианской империи почти полностью устраняется из «Истории». По сравнению с ней тема христианских правителей звучит более отчетливо. Феодорит не только уделяет ей определенное место в повествовании; он даже заимствует у Сократа и Созомена принцип деления «Церковной истории» по правлениям императоров<sup>378</sup>, следуя ему в большей части своего сочинения. Именно при трактовке темы римских монархов начинает работать концепция воздаяния и поощрения, только сфера ее действия, естественно, сужается, ибо объект приложения индивидуализирован. Божественный контроль осуществляется почти исключительно на уровне личных судеб: от благочестия правителя зависит прежде всего его собственное благополучие; из-за неблагочестия правителя страдает прежде всего он сам. Неудивительно, что доктрина воздаяния императорам реализуется в первую очередь в рассказах или об их восшествии на престол (благочестивые дари), или о их смерти или свержении (неблагочестивые).

Феодорит прямо заявляет, что Валентиниан I был провозглашен царем «в награду за свое исповедничество» (III. 16:4): в правление нечестивого Юлиана, еще не будучи у власти, он не «скрывал своего благочестия» и однажды совершил демонстративно антиязыческий акт, ударив во время религиозной процессии языческого жреца, окропившего его жертвенной водой, за что и был сослан (III. 16. 1–3). Автор увенчивает скромный рассказ о Валентиниане нравоучительной сентенцией: «... заботящихся о божественном праведный Судья возвышает не только в будущей жизни. Иногда благие труды Он вознаграждает тотчас же и надежды на будущее утверждает немедленно посыпаемыми дарами» (III. 16:5). Рука Всевышнего обнаруживается и в истории прихода к власти Феодосия Великого. Феодорит рассказывает о сне, посланном Богом будущему императору, в котором Мелетий Антиохийский возлагает на него царскую порфиру и увенчивает его главу царским венцом (V. 6:1); этот сон вскоре делается явью: спустя немного дней Грациан действительно провозглашает Феодосия своим соправителем (V. 6: 2–3). Мы узнаем также, что Бог помогает благочестивому Феодосию Младшему беспрепятственно унаследовать царский престол, несмотря на его несовершеннолетие. Хотя ранняя смерть родителей сделала его царем еще во младенческом возрасте, никто не замыслил тирании и спокойствие в государстве не было нарушено (V. 36:3).

Концепция божественной кары используется Феодоритом при трактовке судеб Констанция II, Юлиана, Валентиниана II и Валента. Бог наказывает Констанция II за его отступление от православия печальной кончиной в условиях разгорающегося мятежа его племянника: «Около того времени Констанций узнал, что Юлиан, которого он объявил кесарем Европы, предпринимает очень важные дела и собирает войско против того, кто удостоил его высокого сана, немедленно уехал из Сирии, но в Киликии скончался. Не сохранив в целости оставленного себе в наследство родительского благочестия, он не имел и оставленного себе помощника...» (II. 32:6). Неизвестно, пишет автор, кто нанес безумному Юлиану

смертельную рану – в любом случае «он был только исполнителем воли Божьей» (III.25:7). Феодорит сообщает, что Бог наказывает Валента за его намерение расправиться с Василием Великим, насылая болезнь на императрицу и смерть на царского сына (IV. 19). Всевышний воздвигает против заблудшего Валентиниана II тиранию Максима, и юный правитель в страхе покидает свое царство, ища спасения на чужбине (V.14–15). Чтобы покарать гонителя православных, Валента, Бог побуждает готов вторгнуться в пределы Империи (IV. 31). Позорно проиграв сражение с варварами- царь трагически гибнет в огне (IV. 36). «Такое-то, – заключает автор, – еще в здешней жизни получил он наказание за свои злодеяния» (IV. 36: 2).

Описывая судьбы безбожных властителей- Феодорит нередко подчеркивает- что небесная кара, которая на них обрушивается, одновременно становится способом их воспитания – часто они или раскаиваются, или признают совершившееся делом Всевышнего. Констанций II завершает свою жизнь в скорби и сокрушении (III. 1), горько раскаиваясь в перемене веры (II. 32:6). Юлиан восклицает в момент своей гибели: «Ты победил, Галилеянин» и в безумии бросает в небо горсть своей крови (III. 25: 7). Феодосий Великий так объясняет свергнутому Максиму Валентиниану II смысл полученного им от Бога урока: «не следует удивляться, если царем овладел страх, а тиран получил силу, ибо первый восстал против благочестия, а второй подал ему помощь, – и теперь изменивший ему бежит безоружный, а вооружившийся за него одолевает безоружного, так как с благочестием всегда в союзе и Законоположник благочестия» (V. 15:1–2). Благодаря таким мотивам драмы правителей приобретают особо индивидуальный характер.

Все приведенные факты божественного воздаяния достаточно впечатляющи, но их число ограничено, и они не могут составить последовательной системы доказательств. Это не означает, что автор был неспособен совладать с историческим материалом и трактовать его согласно этому принципу. Все дело в том, что он (принцип) является для

Феодорита маргинальным. Устранение из цепочки Бог – император – империя последнего компонента превращает феодоритовскую трактовку взаимоотношений Бога с римскими правителями в частный случай его концепции взаимоотношения Бога и человека как такового. Феодорита интересует больше не политическая, а общечеловеческая проблема.

Это хорошо показывает интерпретация кончины Иовиана, которая нарушает картину «заслуженных» смертей: праведный, всеми любимый император умирает молодым, не процарствовав и восьми месяцев. Автор апеллирует здесь к доктрине Божественной педагогии, чтобы объяснить, почему Всевышний отводит столь благочестивому царю столь краткий срок правления. Он пишет: «... хотя общий распорядитель всего, для обличения нашего злонравия, и показывает нам блага [через дела Иовиана], но потом снова отнимает их [через кончину Иовиана], научая нас сначала, как легко для него подавать нам все, что ему угодно, а затем обличает нас, что мы недостойны благ, и располагает к лучшей жизни» (IV. 5:2). Для Феодорита смерть Иовиана оказывается примером, но уже не того, как Бог регулярно вознаграждает благочестивых царей и управляемые ими государства, но того, как Бог использует правителей в качестве средства воспитания грешных потомков Адама<sup>379</sup>. Иовиан становится неким временным даром Бога, свидетельством его силы и заботы о людях. Смысловой акцент переносится с проблемы воспитания императоров на проблему воспитания человечества.

В целом для Феодорита важен не общественный статус человека, становящегося объектом божественного наказания или поощрения, но главным образом его религиозное поведение. Для него императоры – это прежде всего ортодоксы, еретики или язычники, использующие политическую власть для защиты истинной веры или для борьбы с ней. Вот почему даже тот материал, который связан с римскими монархами, не носит светского характера и практически полностью ограничивается темой взаимоотношений их с церковью. Так, в рассказе о жизни Юлиана до его воцарения мы не найдем информации ни о его родословной, ни о его образовании, ни о любви к нему народа,

ни о его успешной деятельности в Галлии: Феодорита интересует лишь факт уклонения Юлиана в язычество, и поэтому он помещает в свое повествование о юности героя только заимствованные им у Созомена историю о том, как быстро разрушился возведенный Юлианом в честь христианских мучеников храм (III. 2), и рассказ о встрече будущего царя с языческим жрецом, побудившей его изменить религиозные взгляды (III. 3. 1–5). Автор совершенно игнорирует свидетельство Сократа о том, что Юлиан порвал с христианством под влиянием своих светских учителей, знаменитых риторов Максима и Ливания (Сокр. III. 1). Замена светских риторов языческим жрецом знаменует полное замыкание рассказа на теме религиозного противостояния, на теме борьбы демонов и их храмовых прислужников с истиной и ее защитниками.

Облекая фигуры императоров в религиозные одежды, Феодорит стремится лишить их того свойства, которым они обладали у Сократа и Созомена, – способности подниматься над борьбой религиозных партий, быть в этой борьбе арбитрами. Он совершенно устраивает из своего повествования любимую сократовскую идею толерантности римских монархов как основы религиозного мира. Призыв Юлиана не совершать насилий над людьми «с иным настроением мысли» вызывает у автора только презрение (III. 22. 3). Если Сократ свидетельствует, что в своей религиозной политике Иовиан руководствовался принципом терпимости к разным теологическим позициям (III. 26), то Феодориту прежде всего важно, что этот император возвратил церкви только тем, кто неизменно сохранял никейскую веру (IV. 2. 3), и что он утвердил как официальное именно то вероисповедание, которое изложил по его просьбе лидер православных Афанасий Александрийский (IV. 3). Если Сократ показывает, что Валент преследовал все христианские группы, которые отвергали арианское учение (IV. 2; 6; 9; 12–18; 21–22; 24; 26), то Феодорит утверждает, что при нем гонениям подвергались исключительно православные (IV. 24). Если Сократ говорит о возвращении Грацианом всех изгнанных при Валенте епископов и о его веротерпимости (V. 2), то

Феодорит подчеркивает, что этот император отдал церкви лишь ортодоксам и что он открыл гонение на «проповедников богохульства Ария» (V. 2). С точки зрения автора, император может быть только или врагом, или защитником православия, но он не может быть выше религиозной борьбы. Такое растворение императора во внутрицерковной истории вполне соответствует стремлению Феодорита исключить из своего повествования тему христиано-имперской истории.

Итак, главное отличие Феодорита от Сократа и Созомена заключается в том, что он не связывает движение христианской истории с религиозной политикой того или иного правителя. Проблема веры и поведения царя остается для него второстепенной. Феодорит отступает не только от позиции Созомена, отрицая зависимость успехов и неудач церкви от благочестия или неблагочестия императоров, но также и от позиции Сократа, когда стремится превратить ортодоксальных (то есть идеальных) монархов в слуг и учеников церкви<sup>380</sup>. Особенno ярко эта установка проявляется при трактовке Феодоритом Константина Великого и Феодосия I. Рассказывая о поведении Константина I на Никейском соборе, автор делает акцент на почтительность и заботу императора по отношению к собравшимся предстоятелям. Царь, «сын отцелюбивый» (παῖς φιλοπάτωρ), обращается к епископам «как к отцам своим» (‘ώς πατέρας; I. 7:13). Он предоставляет участникам собора общественный транспорт, приказывает снабжать их в избытке всем необходимым, отводит для заседаний обширное помещение в своем дворце приказывает расставить в нем множество скамей и кресел для архиереев. Во время собора император садится, лишь «испросив предварительно дозволения на то у епископов» (I. 7:9). Константин приветствует и одаривает святых мужей, устраивает для них угощение, усаживает достойнейших за свой стол, покрывает поцелуями раны, полученные некоторыми архиереями во время гонений, «с полной верой, что извлечет отсюда благословение для своей любви» (I. 11:1). Царь устанавливает обязательное государственное содержание монахов и священников, причем руководствуется скорее не необходимостью, а щедростью (I.

11:2). За свое служение Константин удостаивается высшей награды· на Никейском соборе «великий» Евстафий Антиохийский «увенчал главу царя цветами похвал и возблагодарил неусыпное попечение его о предметах божественных» (I. 7:10).

Образ императора как послушного сына церкви последовательно конструируется и при описании Феодосия Великого. Феодорит видит в нем царя, «ясно понимавшего, что принадлежит к священникам, а что – василевсам» (V. 18:5). В одной из самых впечатляющих сцен в «Истории», представленной в форме нескольких диалогов<sup>381</sup>, Феодосий, неправосудно умертвивший фессалоникских мятежников, униженно вымаливает прощение у Амвросия Медиоланского, запретившего ему вступать в пределы храма, и безропотно принимает требование епископа издать закон об отсрочке исполнения смертных приговоров на тридцать дней (V. 18:1–19). «Терзая руками свои волосы, ударяясь чelом и прильнув головой к полу», Феодосий являет собой классический образ раскаявшегося грешника (V. 18:19). Нам сообщают также, с какой кротостью император принимает запрещение Амвросия оставаться во время службы у алтаря (V. 18:20–25). В другом эпизоде, покоряясь наставлениям старца Македония, Феодосий смиряет свой гнев на восставших антиохийцев и даже оправдывается перед ними (V. 20).

Идея наставничества проявляется и при трактовке неблагочестивых императоров. Рассказывая о событиях, имевших место при Констанции II, Феодорит находит необходимым вставить в повествование развернутый диалог между императором и епископом Либерием Римским, которого мы не найдем ни у Сократа, ни у Созомена. Главная задача Феодорита – показать, как православный епископ изобличает неправедного монарха. Либерий намекает, что Констанций в своих гонениях на Афанасия подобен ветхозаветному Навуходоносору. Епископ внушает императору, что тот не должен проявлять своих личных симпатий или антипатий в церковных делах. В диалоге прослеживается идея, что мнение архиереев гораздо весомее царских желаний (II. 16). Феодорит

также вкладывает в уста монаха Исаакия слова наставления безбожному императору Валенту, ведущему войско против вторгшихся в Империю готов: «Куда идешь, царь, воюющий против Бога и не пользующийся его помощью? Ведь Он-то и воздвиг против тебя варваров – за то, что ты изощрил много языков на богохульство, а славословящих Бога изгнал из святых храмов. Перестань воевать против Него – и Он оставит эту войну; возврати паствам превосходных пастырей – и ты легко получишь победу. Если же предпримешь войну, не сделав ничего этого ... и сам не воротишься, и потеряешь войско» (IV. 34:1–2).

Феодорит рассматривает правителя как обычного человека со всеми его страстями и недостатками. «Ты не только царь, но и человек, – обращает свои слова к Феодосию I дивный Македоний, – будучи человеком, ты царствуешь над существами одной с твою природы» (V. 20:6–7). В «Истории» отчетливо звучит идея тщеты и непостоянства земной власти, контрастирующих с вечностью и неколебимостью церкви. Епископ Амвросий говорит своему венценосному ученику: «Ты должен знать природу, ее смертность и тленность... и, не обольщаясь блеском порфиры, знать немощь носящего ее тела» (V. 18:3). Между императором и епископом большое различие, ибо «порфира делает людей царями, но не священниками» (V. 18:21). Это различие – различие послушного ученика и мудрого учителя – прокламируется самим Феодосием Великим, когда он вспоминает о своей встрече с Амвросием: «наконец, узнал я разницу между царем и священником, наконец, я нашел учителя истины» (V. 18:24).

\* \* \*

Итак, согласно Феодориту, борьба за утверждение истинной веры представляет собой цепь ее постоянных успехов. Такая оптимистическая концепция исходит из признания того, что единственным фактором, гарантирующим «улучшение» истории, является неизменная в своей праведности церковь, а не императоры, изменчивые по своей человеческой природе. В конечном итоге не властители определяют состояние церкви и христианской истории, а церковь решает их судьбу и руководит

их действиями. В отличие от Сократа, который крайне пессимистично смотрит на внутреннее развитие христианской общины, и в отличие от Созомена, который делает это развитие зависимым от религиозной политики императоров, Феодорит придает ему абсолютно самостоятельную ценность в рамках общего движения христианства к своей окончательной победе, более того, стремится свести к нему это движение. Если его предшественники понимают (конечно, с некоторыми вариациями) конец истории как утверждение гармонии в обществе через распространение в нем принципов христианской нравственности, то есть как единение мирского и церковного, то Феодорит ставит проблему идеального финала лишь применительно к истории православной церкви, фундаментом такого идеального состояния историк считает единомыслие в истинной вере духовных пастырей, достигаемое не через просвещение и присоединение, а через «отсечение заболевших». Единомыслие же предстоятелей в православии оказывается необходимым и достаточным условием для приведения к такому единомыслию и всей паству. Смыслом идеального состояния становится, таким образом, единство в ортодоксальной вере и пастырей, и их народа.

Феодорит верит в достижимость идеального финала христианской истории. Для победы над злом (Сатаной) необходимо, по его мнению, устраниТЬ все то, что нарушает согласие между ортодоксальным пастырем и ортодоксальной паствой, а это значит ниспровергнуть ложные учения и их носителей (ересиархов и языческих жрецов) и уничтожить любые различия (социальные, политические, этнические) внутри христианского народа. Град Божий может воцариться на земле, но только тогда, когда среди пастырей останутся одни учителя «апостольских догматов», и только тогда, когда бедные и богатые, простолюдины и аристократы, воины и стратеги, правители и подданные станут единой православной паствой.

## **Заключение. Церковно-историческая концепция у историков V века. Общее и различное**

Первая половина V в. стала ключевой вехой в развитии греческой церковной историографии. Именно тогда был решен кардинальный вопрос – в каком направлении пойдет дальнейшее ее развитие. Несмотря на все свои различия, Сократ, Созомен и Феодорит отталкивались от модели, созданной Евсевием в финальных книгах его сочинения, и игнорировали, вольно или невольно, ту часть его работы, которая была пронизана концепцией преемственности концепцией «пустого исторического времени». Все они творили событийную историю, независимо от того, какие типы событий они считали подходящими для предмета своего церковного историописания. Этот «событийный дух», без сомнения, был результатом воздействия на них новой исторической эпохи. Бурное, насыщенное победами и потрясениями время церкви от Константина до Феодосия Младшего требовало нового исторического подхода; описание истории как континуального воспроизведения некоего неизменного духовного и нравственного исходного образа было уже невозможным. Переворот Константина, открывший эпоху завоевания христианством римского общества и государства, стал великим рубежом в универсальной картине церковного прошлого: он знаменовал начало действительной (событийной) истории, превращение церкви из величины вневременной в феномен исторический. Вот почему Сократ, Созомен и Феодорит ведут свой рассказ с Константина, вот почему они не обращаются к более ранней эре христианства – эта эра, описанная Евсевием, в такой степени отличалась от эпохи, им современной, что они даже не пытались их сравнивать. Таким образом, можно утверждать, что церковные историки V в. создали принципиально новый тип церковной истории.

Однако хотя все они признают церковную историю в своей основе событийным процессом, их сочинения представляют три разных версии постконстантиновской эпохи, за которыми

скрываются три различные церковно-исторические концепции и три различных взгляда на феномен церкви. Сократ рассматривает церковь как совокупность всех верующих в Христа, неважно, исповедуют ли они Никейский символ, или же следуют за Арием и другими ересиархами. Принимая такое широкое определение, историк неизбежно сталкивается с проблемой церковных смут и расколов, которая заслоняет для него проблему религиозного инакомыслия. Усиление православного элемента церкви и его связи с государством идет рука об руку с усилением анархии и углублением противоречий в других и между другими ее составляющими. Это, естественно, рождает понимание церковной истории как непреодолимой смуты. Но пессимизм Сократа по поводу внутренней истории церкви вступает в конфликт с его оптимизмом по поводу внешней (христиано-имперской) истории, которая, с его точки зрения, постепенно прогрессирует. Не видя фундаментальной связи между внутренней и внешней историей христианства, он проводит между ними четкую грань и предлагает для каждой особой способ интерпретации: церковный хаос объясняется с помощью старой античной идеи извечно порочной человеческой природы индивидов (здесь – епископов), а прогресс христианского государства – посредством заимствованной в последней части сочинения Евсевия и восходящей к Мелитону концепции божественного наказания – поощрения Империи за добродетели и грехи ее правителей, хотя она и не применяется автором последовательно. Имперская история идет к эпохе всеобщего благоденствия нетвердыми шагами, с трудом преодолевая многочисленные препятствия.

Неудовлетворенный «расколотой» перспективой своего предшественника, Эрмий Созомен прилагает усилия, чтобы вернуть христианской истории утраченное единство. Основной цементирующий ее фактор он находит во внешней церковной истории, в повелителях Римской империи. Последовательно прилагая схему Мелитона и к внешней, и к внутренней истории христианства, Созомен соединяет эти две автономные у Сократа событийные линии в рамках универсального, контролируемого Богом исторического движения к идеальному

времени Феодосия II. Утверждается безусловно оптимистическое церковно-историческое видение. Однако перемещение смыслового центра христианской истории за рамки внутренней истории церкви ведет к потере определенности при понимании последней. Фактически в церковном прошлом Созомен обнаруживает две разные церкви – общую христианскую церковь, судьба которой целиком зависит от религиозной политики императоров, и православную церковь, некоего дополнительного (к трансцендентному) гаранта прогресса развития христианской истории.

В свою очередь, Феодорит отвергает и церковно-историческую перспективу Сократа, и предложенный Созоменом путь ее преодоления. Он ориентируется на определение церкви как общности, по своему составу исключительно православной. Экклесиологическая концепция Феодорита тем самым обретает отсутствующую у Созомена четкость, но лишается той широты, которой она обладала у Сократа. Именно эта концепция и оказывается у Феодорита исходной в его исторической интерпретации, поскольку на этот раз он ищет ключ к единству христианской истории не вне, а внутри церкви. Теория Мелитона тем самым теряет свое значение ведущего принципа объяснения событий. В представлении Феодорита, имперская история сливается с церковной, но на этот раз уже не подчиняя ее, но полностью растворяясь в ней. Только такое слияние и позволяет надеяться на идеальный финал христианской истории.

Концептуальные различия, очевидные в церковной историографии V в., безусловно, отражали воздействие на эту ветвь христианской литературы разных идеологических течений, развившихся в лоне церкви в постконстантиновскую эпоху. Эти течения были в значительной степени рождены изменившейся исторической ситуацией, в которой оказалась церковь после возникновения *Imperium Christianum*. Она стала теперь реальным институтом римского общества, фактором имперской истории и обрела, наконец, событийное настоящее и земное будущее. Такая трансформация вызвала у христианских интеллектуалов неоднозначную реакцию, и они предложили

несколько разных ответов на вызов времени, которые выразились в церковной историографии через различные подходы к проблеме соотношения христиано-имперской и внутрицерковной истории и через вариации в использовании теории Мелитона при интерпретации исторического материала. Если Созомен, ориентирующийся на популярную при императорском дворе и у политической элиты идею государственного руководства церковью, превращает христианскую историю в христиано-имперскую, подчиняя ее ход логике божественного воздаяния, то епископ Феодорит, которому близка распространенная среди клерикально-монашеских кругов концепция независимой от мира и даже противостоящей миру церкви, предпочитает, наоборот, сводить христианскую историю к внутрицерковной, отвергая тем самым мелитоновский принцип. Между этими двумя крайними позициями находится Сократ, чья аудитория состояла в основном из представителей образованной церковной элиты и светской интеллигенции, озабоченных целостностью церкви и видевших в сближении церкви и общества процесс, сопряженный с взаимовлиянием и взаимопроникновением. Неудивительно, что у Сократа две линии христианской истории существуют в определенном равновесии как две автономные сущности и что для него слияние этих двух потоков возможно только через превращение церкви в терпимую и «культурную», в которой мирская классическая мудрость соединится с духовным христианским знанием и которая создаст тем самым некий универсальный истинный образ жизни и мысли.

## **Раздел III. Церковно-историческая мысль в церковной историографии VI века**

Традиция Евсевия, пережившая настоящий расцвет в V в., была продолжена в конце VI в. антиохийским историком Евагрием Схоластиком. Его труд, посвященный событиям полуторавекового периода от первого Эфесского собора до двенадцатого года правления Маврикия (596) стал, однако, не только продолжением сочинений церковных историков V в., не только еще одним вариантом применения моделей и идей церковной историографии к новому историческому материалу, но и ее финальным звеном.

Несмотря на то, что у предшественников Евагрия понимание предмета церковно-исторического описания было различным, несмотря на то, что в их сочинениях обнаруживались тенденции к его широкому толкованию, когда церковная история понималась как общехристианская или христиано-имперская, ни Сократ, ни Созомен, ни Феодорит не посягали на сущностную основу жанра. Концептуальные разногласия не помешали им сделать внутреннюю историю церкви важной, а то и единственной темой их исторических сочинений. Ни один церковный историк До Евагрия не осмелился совершить отступление от этого фундаментального принципа, диктуемого самим назначением церковной историографии.

## **Глава I. Секуляризация церковной истории в труде Евагрия Схоластика**

## § 1. Церковная история в труде Евагрия Схоластика

При чтении сочинения Евагрия неизбежно возникает вопрос, в какой степени оно оправдывает свое название «Церковная история». Писатель, несомненно, отличает ее предмет от предмета изображения политических историков. Об этом прямо говорится в V. 20: «Что, как, почему и где сделано было им [императором Мавриkiem], о том пусть пишут другие, а может быть, напишем и мы, только в ином труде, потому что настоящее сочинение обещает преимущественно другое (τῆς παρούσης πραγματείας ἔτερα μάλιστα κατεπαυγελλομένης». Он также вполне отчетливо осознает себя прямым продолжателем традиции церковного историописания, последователем Евсевия и трех православных историков V в., о чём заявляет во введении.

Рассказывая о внутрицерковных событиях, Евагрий следует традиционным моделям. Сюжетная структура заимствуется автором у его предшественников V в., которые (вслед за Лукой) делали исходным пунктом повествования собор архиереев, утверждающий истинное учение (в их случае – Никейский), хотя ключевая теологическая проблема меняется: если подавляющее большинство конфликтов, зафиксированных Сократом, Созоменом и Феодоритом, вращалась вокруг спора о единосущии Отца и Сына, то у Евагрия на острие церковного противостояния оказывается спор о природах Христа. Ориентируясь на выработанную его предшественниками событийную схему, Евагрий признает определенную степень параллелизма двух судьбоносных периодов христианской истории: от Константина до Феодосия Младшего и от Феодосия Младшего до Маврикия. Принцип подобия фиксируется в явных или скрытых сравнениях событий и персонажей. Главный еретик Евагрия – Несторий имеет очевидные черты сходства с главным еретиком Сократа, Созомена и Евагрия – Арием. Их смерть одинаково рассматривается как божественное наказание ересиархов: Несторий, по словам Евагрия, «получил конец, достойный своей прежней жизни, он, как второй Арий, самой

своей гибелью показал и определил, какое воздействие получат хулители Христа» (I. 7). Автор сопоставляет перенесение мощей мученика Вавилы при Юлиане с перемещением мощей Игнатия Богоносца При Феодосии II (I. 16). Рассказ Евагрия об убийстве александрийской чернью епископа Протерия при Льве I (II. 8) во многом напоминает рассказ Сократа и Созомена о расправе александрийских язычников над епископом Георгием. В то же время Евагрий распространяет принцип исторического параллелизма за рамки двух периодов постконстантиновской эры. В традиционном для христианской исторической литературы духе он выявляет прообразы описываемых им событий в ветхозаветной истории. Ратующий за Халкидонский символ Симеон Столпник сравнивается с Иисусом Навином, защитником народа израильского (II. 10); отцы пятого Константинопольского собора, осуждающие учения давно умерших еретиков, – с царем Иосией, разорившим могилы жрецов идольских (IV. 38); признавший силу Христа персидский царь Хозрой Младший – с языческим пророком Валаамом, против воли исповедовавшим истинного Бога (VI. 21). Тем самым время, описанное Евагрием, помещается в широкий контекст всеобщей (христианской) истории.

Основная канва церковных событий сводится к описанию Халкидонского собора, его предыстории и его последствий<sup>382</sup>. Смыслом такого описания формально оказывается борьба православных (сторонников Халкидонского символа) против несторианцев и евтихианцев (монофизитов). Церковно-историческая тема, разрабатываемая в первых трех книгах, естественно исчерпывается сама собой, когда рассказ доходит до полной победы диофизитов. Автор связывает это торжество с деятельностью Юстиниана, при котором были смешены монофизитские архиепископы Константинополя и Александрии и при котором была провозглашена анафема Северу и Анфиму. «С тех пор, – заключает Евагрий, – нигде в церквях не осталось никакого разделения: патриархи всех округов пришли в согласие между собой, а епископы городов следовали своим метрополитам» (IV. 11). Евагрию как бы нет нужды писать еще что-нибудь о церкви, поскольку ее история уже состоялась и она

приняла совершенный вид. Правда, в четвертой книге автор посвящает одну главу выступлениям оригенистов (IV. 38) и три – еретическим поискам Юстиниана перед самой его кончиной (IV. 39–41), но они не нарушают общей картины мира, тем более, что остаются безуспешными: первые осуждаются пятым Константинопольским собором, вторые разбиваются о несокрушимую стойкость Анастасия Антиохийского. Еще раз автор возвращается к теме церкви в первой и Четвертой главах пятой книги, говоря об окончательном торжестве Халкидонского символа при Юстине II. На этом по сути дела и завершается линия внутрицерковной истории<sup>383</sup>.

Однако, хотя мы находим здесь все элементы церковно-исторической схемы V века – соборы, послания, преемства епископов, чудеса удивительных подвижников и т.д., в действительности они не выстраиваются в единый и последовательный исторический ряд. Линия церковных событий оказывается дискретной, распадается на отдельные достаточно автономные сюжеты. Ее нельзя назвать доминирующей тематической линией. По мере развития сюжета церковно-историческая тема все более и более оттесняется на задний план, чтобы окончательно исчезнуть в начале пятой книги<sup>384</sup>. Неудивительно, что признавая определенное отличие избранного им жанра от других историографических направлений, Евагрий нарочито «темно» формулирует в методологическом введении предмет своего историописания, ни разу не упоминая ни о «церкви», ни о «церковных событиях». Он хочет рассказать читателям, «что, когда, где, как, против кого и кем до нас производимо было (μέχρις ὑμῶν... τί τε καὶ ὅτε, καὶ ὅποι καὶ ὅπως, καὶ πρὸς οὓς καὶ παρ’ ὧν ἐγένοντο)» (I. Введ.).

Рассказ о внутрицерковной борьбе отличается в целом неясностью и запутанностью. В решении темы противостояния защитников истины и их оппонентов нет и следа феодоритовской четкости. Лучший пример – «темное» изложение истории борьбы за епископский стол Александрии Петра Монга и Иоанна во второй книге, где чрезвычайно трудно понять, кто из ее участников на самом деле является ортодоксом – Акакий Константинопольский, защитник Петра, или

римские епископы Симплиций и Феликс, покровители Иоанна. При этом главные герои представлены весьма негативно: Петр все время норовит изменить Халкидонскому символу, а Иоанн оказывается настоящим клятвопреступником.

При трактовке епископов-защитников ортодоксии Евагрий почти всегда избегает панегирического тона, столь характерного для его предшественников. На фоне таких православных исполинов, как Афанасий Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст или Амвросий Медиоланский, епископы Евагрия кажутся карликами, людьми с обычными человеческими слабостями и недостатками. Исключениями являются антиохийские патриархи Анастасий и, особенно, Григорий, патрон Евагрия, однако участие последнего в религиозной борьбе никак не обозначено. И конечно, мы не найдем в «Истории» ни одного мученика, пострадавшего за истину.

Настойчиво и даже навязчиво звучит мотив непостоянства в вере. Наиболее яркой иллюстрацией тому служит описание антиохийского епископа Петра Сукновала иalexандрийского епископа Петра Монга, которые то поддерживают халкидонское вероисповедание, то отвергают его, лишь бы сохранить свои престолы: Петр Сукновал, пишет Евагрий, «будучи человеком переменчивым, непостоянным и приспособливающимся к обстоятельствам, совсем не придерживался одного и того же образа мыслей. Он то предавал анафеме Халкидонский собор, то говорил противное и всячески защищал его» (III. 17). Епископы неизменно уступают нажimu со стороны властей, своих коллег или неуемых монахов. Азиатские архиереи с готовностью поддерживают еретическое послание императора Василиска, но после его смерти публично каются перед Акакием Константинопольским, говоря, что их заставили подписать против их воли (III. 5; 9). Под давлением моносфизитского смутьяна Ксения епископ Антиохии Флавиан сдает одну за другой свои ортодоксальные позиции (III.31). Многие антиохийцы, «принужденные необходимостью и насилием», принимают еретическое послание Севера (III. 33).

Столь же переменчив и подвержен внешнему воздействию другой герой внутрицерковной истории – христианский народ.

Его исторический образ складывается из самых противоречивых характеристик. Пасты то выступает в защиту ортодоксии, то оказывает поддержку еретикам, то проявляет буйный нрав, то остается равнодушной и пассивной. Непредсказуемостью поведения и идеологической неустойчивостью она очень напоминает античную толпу, приходящую в волнение по любому поводу и легко успокаивающуюся. Достаточно прочитать рассказ о мятеже константинопольской пастыри при Анастасии (III. 44): она восстает из-за намерения императора добавить всего лишь одно слово к священной песне, бесчинствует на городских улицах, поджигает великолепные дворцы аристократов, врывается в дом Марина Сирийца и жестоко расправляется с попавшимся ей в руки монахом, а затем, после искусственного увещевания Анастасия, немедленно прекращает смуту. Неудивительно, что Евагрий часто использует для обозначения христианского народа чисто светский термин δῆμος; и что он порой оценивает пастырь в терминах античной теории субстанционально мятежной толпы. Так, говоря о восстанииalexандрийских христиан против епископа-халкидонита Протерия (II. 8), автор замечает: «Народ (δῆμος) всегда таков, что легко воспламеняется гневом и пользуется случайным поводом для произведения смут; но более других это касается alexандрийской толпы (πλῆθος) так как она многочисленна, состоит из людей грубых и разноплеменных, черпает силу в своей дерзости и страстности. Поэтому, говорят, любой желающий, использовав самый ничтожный предлог может увлечь этот город к народному восстанию (πρὸς δημοτικὴν στάσιν) и вести его за собой туда, куда он хочет. При этом она [толпа] очень склонна к шуткам... Таков этот народ (δῆμος)».

Сюжеты Евагрия о внутрицерковных конфликтах далеки от той трактовки их как вечной и непреодолимой угрозы, которую нам предлагает Сократ. Конечно, автор упоминает о кровавых беспорядках и расколах в alexандрийской, антиохийской, иерусалимской и некоторых других церквях (I. 2; II. 5; 8; III. 7 и т. д.). Однако, хотя церковные смуты, как показывает Евагрий, довольно многочисленны<sup>385</sup>, их бытие чрезвычайно хрупко: они так же легко возникают, как и легко прекращаются. Чтобы

потушить их, достаточно вмешательства ортодоксально настроенного правителя. Вообще течение церковных дел, по Евагрию, во многом зависит от императоров. Церковные раздоры, как правило, связываются историком с правлениями монархов, в той или иной степени отступающих от Халкидонского символа – Зенона, Анастасия и Юстиниана (в последние годы его царствования). Наоборот, дела в церкви упорядочиваются в правление императоров-халкидонитов – Маркиана, Юстина I, Юстиниана (большая часть его царствования<sup>386</sup>) и Юстина II. Правда, эта зависимость носит у Евагрия не провиденциальный (как у Созомена), но случайный характер, и поэтому она теряет историческую универсальность<sup>387</sup>. Так, при благочестивейшем Феодосии Младшем возникают две опаснейшие ереси (несторианство и евтихианство), и Империя погружается в пучину религиозных раздоров. Развитие церковной истории и утверждение истины определяются прежде всего отдельными волевыми актами светской власти, перед которой склоняются слишком слабые и неустойчивые в вере епископы, слишком переменчивая по своему характеру паства. Благодаря этому история церкви у Евагрия как бы лишается своей внутренней, цементирующей ее основы – церковь в значительной степени перестает быть гарантом своего развития.

Распад целостного церковно-исторического видения фиксируется и тогда, когда автор пытается решить проблему происхождения религиозных раздоров в описываемую им эпоху. Его объяснение включает две совершенно противоположные идеи. С одной стороны, автор заимствует и развивает концепцию Евсевия и Феодорита о времени ересей как определенном периоде войны Сатаны против Бога и его Церкви. Подобно Феодориту, Евагрий заявляет в первой главе первой книги своего труда, что в самом начале описываемого им периода церковь наслаждалась благоденствием и что «ненавистник демон, не вынеся этого, воздвиг на нас небывалую брань» (I. 1). Он подчеркивает, что этот период – особый, так как Сатана уже не может идти ва-банк и использовать явную ересь, подобную «зломуслию» Ария:

«Теперь он приступает к делу разбойнически, придумывает некоторые вопросы и ответы и заблуждающихся увлекает в иудейство новым способом ... ... Часто извиваясь злобой, ныне он ухитрился изменять лишь по одной букве; ныне он старается, как бы внести изменения в смысл высказываний, чтобы привести нас не к одному единому исповеданию и славословию Бога в той и другой ипостаси».

С другой стороны, Евагрий обращается к «земной» интерпретации ересей и внутрихристианских разногласий. При этом он использует элементы ересиологических концепций ап. Павла и Оригена<sup>388</sup>. Отвечая на традиционные упреки язычников в адрес христиан по поводу их постоянных раздоров, Евагрий объясняет разномыслие в церкви стремлением верующих как можно ревностнее почитать Бога. «И ни один изобретатель ереси между христианами, – заявляет автор, – не хотел умышленно изрекать хулу, ни один не намеревался сознательно отвергать божественное, но каждый думал, что, утверждая это, говорит лучше предшественников. Впрочем, существенное и главное исповедуется всеми сообща... Если же в ином отношении утверждалось новое, то и это бывало потому, что Спаситель наш Бог касательно того даровал нам свободу, дабы святая вселенская и апостольская церковь высказываемое так или иначе приводила к надлежащему мнению и благочестию и через это выходила на один открытый и прямой путь. ... То есть, от чего расторгаются члены церкви, то самое способствует и побуждает к утверждению правых и безукоризненных догматов» (I. 11).

Итак, провозглашая себя церковным историком, Евагрий по сути дела изменяет фундаментальным принципам избранного им жанра. И скромный объем церковного материала, и хаотичность его изложения, и отсутствие последовательной системы объяснения – все это свидетельствует о том, что основной предмет церковно-исторического описания, заявленный в заглавии, оказывается у антиохийского историка на периферии исследования. Евагрия не интересует ни логика движения, ни смысл внутрихристианской истории. Церковно-историческая концепция как таковая отсутствует в созданном им

сочинении. Внимание автора постоянно перемещается в сторону совсем других проблем и сюжетов.

## § 2. Историографические взгляды Евагрия: связь с античностью и установка на светское

В самом конце V книги «Церковной истории» Евагрий, описав кончину императора Тиверия и дав краткую справку о временной протяженности правлений Юстина Младшего и Тиверия, делает довольно обширное отступление, которое можно было бы назвать историографическим экскурсом общего характера (V. 24). Оно начинается с заявления о непрерывности традиции церковного историописания. Евагрий здесь повторяет то, что он уже сказал во введении к первой книге своего труда, а именно, что прошлое христианской церкви, начиная с Христа, было освещено сначала Евсевием, а вслед за ним тремя историками эпохи Феодосия Младшего – Феодоритом Кирским, Эрмием Созоменом и Сократом Схоластиком, и что сам он является непосредственным продолжателем этой линии.

Однако, определив свое место в ряду ранневизантийских церковных историков, Евагрий не исчерпывает тем самым тему историографического наследия. Он значительно расширяет ее пределы, далеко выходя за рамки того, что могли позволить себе его предшественники, начиная с Евсевия. Подтвердив в лаконичной форме факт непрерывности церковной историографии, Евагрий неожиданно переходит к вопросу о непрерывности «священной и внешней истории» ( $\eta\ \alpha\rho\chi\alpha\iota\alpha\ \delta\epsilon\ kai\ \eta\ \theta\acute{u}ra\thetaeu\ i\sigma\top\alpha\iota\alpha$ ), и как раз этому вопросу он отводит почти все пространство своего обширного экскурса. Представляя ветхозаветную историческую традицию, Евагрий делает Моисея не только первым священным историком, но вообще первым (и самым правдивым) историком на земле, который «описал деяния от начала мира и изложил их верно, как узнал о них, беседуя с Богом на горе Синайской». Других священных историков он оставляет безымянными, указывая в краткой обобщающей фразе лишь на их статус библейских писателей: «... за ним (Моисеем) следовали потом мужи, подготовившие дуть нашей вере и все дальнейшее заключившие в книгах

божественного Писания». После анонимного ряда «священных писателей» Евагрий называет имя эллинизированного иудейского историка Иосифа Флавия, подчеркивая тем самым движение традиции, инициированной Моисеем, в сторону эллинистической историографии.

Следует отметить, что идеи Евагрия по поводу «священной истории» и примыкающего к ней Иосифа находятся в русле предшествующей христианской литературы<sup>389</sup>. Удивительно не то, что Евагрий с уважением говорит о Моисее и Иосифе, но то, в каком контексте он это делает. Утверждив статус Моисея как родоначальника историографического жанра вообще и традиции «священной истории» в частности, а также перекинув от нее мостик к Иосифу, наш автор неожиданно переходит к рассказу о преемствах греко-римских историков. «Греческая» часть этого описания представлена именами эллинистических историков Харакса, Феопомпа и Эфора, которые, как недавно показал Р. Мортли<sup>390</sup>, действительно оказали большое влияние на формирование христианской исторической мысли. Тем не менее основное внимание уделяется не представителям эллинистической историографии, а тем, кто последовательно изложил «деяния римлян». Евагрий выстраивает длинный ряд историков, начиная с Дионисия Галикарнасского и кончая своими современниками Иоанном Малалой и Агафием Миринейским: Дионисий Галикарнасский – Полибий Мегалополисский – Аппиан – Диодор Сицилийский – Дион Кассий – Геродиан – Никострат Трапезундский – Дексипп – Евсевий<sup>391</sup> – Арриан – Азимий Квадрат – Зосима – Приск Панийский – Евстафий Епифанийский – Прокопий Кесарийский – Агафий Миринейский – Иоанн Малала.

При этом автор не только перечисляет их имена, следуя хронологическому принципу. Он также устанавливает тематическую преемственность созданных ими сочинений, последовательно фиксируя их событийные рамки: Дионисий описывал историю от «аборигенов» до Пирра Эпирского, Полибий – до взятия римлянами Карфагена, Аппиан весь этот материал систематизировал, Диодор продолжил до Юлия Цезаря, Дион Кассий – до Антонина Пия и т. д.

Таким образом, в экскурсе Евагрия вместе с церковной и ветхозаветной историографией находит свое место и историография греко-римская. Но он ставит их рядом не для того, чтобы противопоставить их в ценностном плане (достойная христианская или дохристианская и недостойная языческая), но чтобы найти между ними связь. Евагрий стремится слить три историографических течения в единый поток. Картина прошлого историографии приобретает холистический характер, который христианские апологеты и хронисты (не без влияния таких античных историков, как Диодор и Полибий) уже пытались придать картине самой истории человечества<sup>392</sup>. Это расширение перспективы хорошо вписывается в процесс постепенного включения греко-римского культурного наследия в мир византийской христианской культуры. Экскурс Евагрия показывает, что теперь и античные историки дождались своей очереди.

В своей основе задача, которую решает Евагрий, далеко не нова для христианских авторов апологетического направления. Начиная с Юстина Мученика, Мелитона Сардийского и Тертуллиана Карфагенского<sup>393</sup>, они уже выработали определенные и весьма действенные методы включения культурного прошлого в создаваемый церковью образ всемирной истории, а точнее, его оправдания с христианской точки зрения. В основе всех этих методов лежал один общий принцип – принцип подчиненности и зависимости самых лучших культурных достижений античности относительно христианства, понятого в широком смысле как Истина, которая в рамках человеческой истории была известна уже ветхозаветным патриархам. Экскурс Евагрия является удачной попыткой теоретически обосновать и проиллюстрировать факт включения – оправдания античного историографического наследия. Весь текст ориентирован на доказательство главной идеи – признания за античными историками существенного вклада в общую историографическую традицию.

Евагрий открыто ставит ветхозаветных и греко-римских историописателей на один уровень, когда говорит, что «древняя как священная, так и внешняя история усилиями трудолюбивых

мужей сохранена непрерывной». Еще более важно, однако, использование Евагрием фигуры Моисея, ключевой в христианских апологетических спекуляциях. В трудах Юстина и его последователей Моисей оказался тем персонажем, чей приоритет во времени по отношению к таким великим представителям древнегреческой культуры, как Гомер или Платон, доказывал приоритет ветхозаветной истины перед классической мудростью. С их точки зрения, хронологическое первенство законодателей еврейского народа свидетельствовало, что все лучшее в античной культуре было заимствовано из Пятикнижия<sup>394</sup>. В нашем же случае Евагрий подчеркивает роль Моисея именно как первого историка на земле, который переложил без искажений то, что ему сообщил на Синае Небесный Историк, сам творящий историю<sup>395</sup>. Таким образом, утверждается божественное происхождение историописания, и в этом заключено оправдание самого существования историографического жанра. Хотя Евагрий не говорит прямо, что греческие и римские историки заимствовали модели повествования у Моисея, приоритет последнего предполагает их вторичность, однако такую вторичность, которая одновременно смыкает с них печать язычества – печать Сатаны. В-третьих, Евагрий стремится представить античную историографию как непрерывное преемство, что неизбежно придает ей респектабельность в глазах христианской (и не только христианской) аудитории. И наконец, чтобы защитить традицию описания событий», автор, который в начале своего экскурса провозгласил себя верным продолжателем линии Евсевия, в самом конце его связывает себя с античной традицией, обещая читателям рассказать в финальной книге «Церковной истории» о том, о чем повествуют еще не опубликованные произведения светских писателей – Агафия Миринейского и Иоанна Малалы.

\* \* \*

Историографический экскурс Евагрия не остается пустой декларацией. Соотнося себя с двумя доселе враждебными традициями историописания (вспомним хотя бы Зосиму), наш церковный историк пытается примирить их и в рамках своего

труда. Оправдывая античных историков, Евагрий по сути дела оправдывает самого себя, поскольку его «Церковная история» во многом перестает быть церковной в строгом смысле этого слова и по ряду параметров сближается с греко-римскими историческими сочинениями<sup>396</sup>.

Любому, кто попытается сравнить труд Евагрия с трудами его предшественников, безусловно сразу бросится в глаза огромный пласт информации, который имеет весьма отдаленное отношение к истории византийской церкви<sup>397</sup>. Удельный вес светской информации с ходом повествования постепенно повышается. Если в первых трех книгах она еще соперничает с материалом церковным (I. 17–20; 6–8; 12–17; III. 1–3; 24–29; 35–39), то в последних трех она становится безоговорочно доминирующей. Можно сказать, что начиная с четвертой книги Евагрий пишет уже не историю церкви, а историю империи, представленную во всем многообразии ее событийных типов, среди которых основными для историка являются внутриполитические столкновения, войны, судьба Западной империи, а также стихийные бедствия (особенно землетрясения).

Ориентация на светские сюжеты диктует преимущественное использование Евагрием источников неклерикального происхождения. Что касается его предшественников, то он ссылается на них крайне редко: два раза на Евсевия (III. 41; IV. 27), два раза на Сократа (I. 2; 5), два раза на Феодорита (I. 13; III. 41), причем в III. 41 речь идет не о «Церковной истории». Правда, это вполне объяснимо, поскольку они писали совсем о другом историческом периоде – единственной точкой соприкосновения с ними труда Евагрия была эпоха Феодосия Младшего. Из церковной литературы он использует также эпистолярный материал и акты церковных соборов (главным образом Халкидонского). Достаточно часто Евагрий обращается и к сочинению монофизитского историка Захария Ритора, с которым он ведет постоянную дискуссию во второй и, особенно, в третьей книге (II. 2; 8; 10; III. 5–7; 9; 12; 18). Однако церковные источники Евагрия не идут ни в какое сравнение с источниками нецерковными. В подавляющем большинстве это чисто

светские авторы: среди них христианский хронист Иоанн Малала остается одинокой фигурой (II. 12; III. 10; 28; IV. 5). Наиболее часто встречаем мы ссылки на Приска Панийского (I. 17; II. 1; 5; 14; 16), Евстафия Епифанийского (I. 19; II. 15; III. 26–27; 29; 37) и на Прокопия Кесарийского (II. 1; IV. 12–125; 27)<sup>398</sup>.

Установка на светское обнаруживается также в области хронологии. Конечно, Евагрий был не первым церковным историком, кто применил светские типы датировки событий (по правлениям римских императоров, Олимпиадам), однако он обогатил хронологический инвентарь, введя датировку по эрам: антиохийской (от основания города – восемь случаев), римской (от основания города – два случая) и некоторым другим (от Диоклетиана, от Августа, от Александра Македонского, от взятия Трои). Лишь единственный раз автор соотносит событие (причем чисто светское; V.7) с временем епископского служения. Но для нас гораздо более важно не то, как Евагрий датирует, а то, что он датирует. Из девятнадцати событий, хронологически маркированных, только три являются церковными – рукоположение (III. 33) и смещение (IV. 4) архиепископа Антиохии Севера и смерть другого антиохийского архиепископа Григория (VI. 24). Заметим, что и Север и Григорий – архиереи родного города Евагрия, к истории которого он постоянно проявляет повышенный интерес<sup>399</sup>. Все остальные события, привязанные к той или иной хронологической сетке, являются фактами политической и военной истории (11 случаев) или же стихийными бедствиями (5 случаев). Речь идет не о случайном выборе, но о ключевых моментах прошлого Империи – восшествиях на престол и кончинах монархов<sup>400</sup>, падении важнейших городов и крепостей<sup>401</sup>, знаменитых победах<sup>402</sup>, развязывании войн<sup>403</sup>, страшных землетрясениях<sup>404</sup> и эпидемиях<sup>405</sup>.

Важным признаком секуляризации жанра церковной истории в труде Евагрия является его обращенность к повествовательным моделям греко-римской литературной традиции, прежде всего традиции историографической. Он тысячью нитей связан с классической культурой, о чем свидетельствует множество имен античных авторов,

фигурирующих в его сочинении (24 историка, 4 ритора, один биограф, один философ, один географ и один поэт). Евагрий ориентируется на лучшие образцы античного исторического рассказа, прежде всего на Фукидида (III. 39; IV. 29). Описывая эпидемию, поразившую Империю во дни Юстиниана (III. 39), автор отталкивается от картины чумы, нарисованной этим античным историком (Thuc. Hist. II. 48). Прославляя отмену Анастасием хрисаргирона (по его определению, налога на попрошайничество и проституцию), Евагрий заявляет: «об этом следовало бы говорить языком Фукидида или даже более возвышенным и красноречивым» (τῆς Θουκυδίδου γλώσσης ἡ καὶ μείζονός τε καὶ κομψότερας III. 39). Он стремится также украсить свой язык образами, взятыми у античных поэтов (V. 6; 19), философов (Платона; I. 21), биографов (Плутарха; VI. I)<sup>406</sup>. Евагрий постоянно обращается к риторическим формам, в частности к моделям совещательного, судебного и эпидейктического красноречия (I. 7; II. 3; IV. 31; V. 19–22; VI. 1–2)<sup>407</sup>. Он даже вводит в свое повествование полностью вымыщенную и составленную по всем правилам риторики речь, вкладывая ее в уста архиепископа Григория Антиохийского, выступающего перед восставшими в Монокартоне солдатами (6. 12)<sup>408</sup>, – чисто античный прием, отвергнутый всеми христианскими предшественниками Евагрия.

Ориентация на светское, связь с греко-римской историографией фиксируется, однако, не только на уровне содержания и изображения, но, и это самое существенное, на уровне интерпретации.

### § 3. Историческая концепция Евагрия

У Созомена и отчасти Сократа нецерковная информация образовывала фактологическую базу теории Мелитона. С ее помощью они показывали, что Бог покровительствует Империи или карает ее за религиозное поведение императоров. Победы над врагами и жестокие поражения, внутренний мир и постоянные смуты, изобилие плодов и неурожаи, спокойная кончина или позорная насильственная гибель – все эти события выстраивались у них в строгую последовательность божественных поощрений и наказаний.

У Евагрия, как мы видели, благочестивые или неблагочестивые Императоры способны оказывать спорадическое воздействие на состояние дел внутри церкви. Но считает ли автор, что от веры и поведения императоров зависит также и политическая история Империи? На первый взгляд, есть основания ответить на этот вопрос утвердительно. Во-первых, Евагрий цитирует послание Кирилла Александрийского, где идея божественного покровительства боголюбивому императору и его Империи формулируется предельно четко: «... Христос даровал нашим церквам мир, к которому призвали нас благочестивейшие цари. Как превосходные ревнители благочестия своих отцов, они и в собственных душах твердо и непоколебимо соблюдают правую веру, и о святых церквях всемерно заботятся, чтобы и самим на века приобрести великую славу и государства свои сделать славнейшими. За это и сам всесильный Господь дарует им блага, дает перевес над противниками и победы над врагами» (I. 6). Во-вторых, в рамках масштабного исторического экскурса (III. 41) Евагрий предпринимает усилия, чтобы опровергнуть антимелитоновскую теорию языческого историка Зосимы о деградации Римской империи с появлением и распространением христианства<sup>409</sup>. В этом экскурсе автор на фактах внешнеполитических успехов римлян доказывает, что, начиная с момента Пришествия, могущество Империи непрерывно возрастало, а цитируя случаи насильственной гибели языческих и мирной кончины

христианских правителей, утверждает, что Бог ведет Империю к процветанию через истинную веру<sup>410</sup>.

Однако легко заметить, что факты, которые Евагрий приводит здесь для обоснования концепции Мелитона, практически все (кроме одного) относятся к периоду до Феодосия Младшего – периоду, который не является объектом его исторического исследования. И это далеко не случайно. Анализ показывает, что историософские спекуляции Евагрия оказываются в вакууме, когда теоретик уступает место историку. Мы тогда обнаруживаем, что теории Мелитона удовлетворяет лишь церковная информация, и то далеко не всегда. Светский же материал в большинстве случаев играет против этой теории. В изображении Евагрия благочестие или неблагочестие монархов не гарантируют процветания или упадка управляемой ими Империи. С одной стороны, при благоверном Феодосии II византийцы добиваются успехов на Востоке и на Западе, процветают замечательные поэты и удивительные подвижники (I. 13–16; 19); с другой – его время оказывается периодом внешнеполитических (нашествие Атиллы) и природных катаклизмов. Послушаем Евагрия: «В царствование этого Феодосия почти вся вселенная пострадала от величайшего и страшного землетрясения, которое превосходило все прежние... Вообще неисчислимы были бедствия на суше и на море» (I. 17). Правление Маркиана, при котором правая вера торжествует на Халкидонском соборе, знает лишь одни несчастья – засуху, эпидемию, постоянные смуты на Западе (II. 6–7). Правда, Промысел спасает византийцев от голода, вызванного засухой, но тем не менее, по словам Евагрия, «страдание обошло всю землю» (II. 6). При православном Льве I вообще нет никакого просвета: нам сообщают о землетрясениях в Антиохии и в Эгейском бассейне (II. 12; 14), о пожаре в Константинополе (II. 13), о наводнении в столице и в Вифинии (II. 14) и о гибели Западно-римской империи (II. 16). Царствование близкого к православию Зенона, восстановлению на престоле которого способствует первомученица Фекла и который упраздняет еретические нововведения тирана Василиска, становится свидетелем серии политических бедствий: восстаний Теодориха

(II. 25), Маркиана (II. 26), Илла и Леонтия (II. 27). В правление халкидонита Юстина I антиохийцы удостаиваются попечительства Всеышнего (IV. 6), а подвижники Зосима и Иоанн творят чудеса (IV. 7), но в то же время Империя страдает от страшных природных катаклизмов – землетрясений, пожаров, наводнений (IV. 5; 8). В цепь непрерывных бедствий превращается царствование Юстина II, при котором окончательно утверждается Халкидонское вероисповедание. И даже эпохи благочестивейших Тиверия и Маврикия, кумиров Евагрия, не избегают общей участи. При Тиверии византийцы одерживают блестательные победы над персами (V.14; 19–20), но при нем также имеют место землетрясение и смута в Антиохии (V.17–18). При Маврикии, в котором, по словам автора, «соединились благочестие и благоденствие» (VI. 1), наряду с важными политическими успехами на Востоке (VI. 3; 9; 15; 19; 21; 22) Империя переживает внутренние и внешние несчастья: военное восстание в Монокартоне (VI. 4–6), мятеж антиохийцев против епископа Григория (VI. 7), землетрясение в Антиохии (VI. 8), опустошение аварами Балканского полуострова (VI. 10), сдача персам стратегически важного Мартикополя (VI. 14).

В равной степени правление монофизита Анастасия не изображается Евагрием как эпоха неудач для Империи. Восстание Виталиана (III. 43) и мятеж в Константинополе (III. 44) подвергают власть Анастасия серьезному испытанию, а его самого смертельной опасности, в его время персы захватывают Феодосиополь и Амиду (III. 37). Но при нем же проваливается заговор исаврийцев (III. 35) и терпят поражение варвары-кочевники, вторгшиеся в восточные провинции (III. 36).

Итак, Евагрий отказывается от схемы Мелитона относительно истории Римской империи<sup>411</sup>. Мы не можем сказать, что она совсем не используется автором, но в тех редких случаях, когда она все ясно применяется (II. 6; IV. 6; 16; 24; 27–28; VI. 8), сфера ее действия остается сугубо локальной. Бог иногда помогает подданным благочестивых императоров, но эта помощь не образует логики исторического движения.

Несколько больше, чем связь Провидения с Империей, Евагрия интересует связь Всевышнего с императорами. Автор показывает, что Бог порой вмешивается в события, имеющие ключевое значение для личной судьбы того или иного монарха. Провидение спасает юного Маркиана от ложного обвинения в убийстве и помогает ему освободиться из вандальского плена (II. 1); первомученица Фекла, негодуя на еретика Василиска, побуждает свергнутого Зенона к реваншу (III.8); Бог поражает невидимым ударом Юстиниана в тот момент, когда император диктует указ о ссылке халкидонита Анастасия Антиохийского (IV. 41), и отправляет его прямо в преисподнюю (V. 1); Промысел дает возможность стратегу Тиверию избежать вражеского плена, чтобы «сохранить его для римского престола, который из-за безумных деяний Юстина подвергался опасности» (V. 11); Христос является к военачальнику Маврикию и требует у него защиты (вероятно, от нечестивых персов, опустошивших азиатские провинции Империи) как у будущего царя (V. 21)<sup>4122</sup>. Но и эти случаи не составляют системы.

Само по себе пренебрежение схемой Мелитона едва ли может рассматриваться как отступление от фундаментальных основ ранневизантийской церковной историографии, поскольку лишь Созомен придавал ей статус доминирующего типа исторической интерпретации. Однако у Евагрия такое пренебрежение идет вместе с вытеснением исходного понятия христианской концепции истории – благочестия.

В конструируемой им истории утрачивают свою значимость прежде всего вера и религиозное поведение римских властителей. Благочестие и неблагочестие теряются среди остальных их характеристик<sup>413</sup>. Не только благочестие делает Маркиана, Тиверия и Маврикия безусловно достойными императорами, но также доброта, человеколюбие, справедливость первого (II. 1), физическая красота (статность и высокий рост), кротость, человеколюбие, щедрость, умеренность, бескорыстие, справедливость второго (V. 13), благоразумие, предусмотрительность, основательность, постоянство, нравственная твердость, умеренность, мужество, благородство третьего (V. 19; VI. 1–2; 19). Более того,

религиозность монарха оказывается не только одной чертой среди многих; нередко она даже вступает в противоречие с общей позитивной или негативной авторской оценкой персонажа, которая основана на иных, светских, критериях. Зенон благоволит к халкидонитам, но в то же время он труслив и коварен, раб своих страстей, пороков и удовольствий (III. 1; 3; 24; 27). Твердый в православной вере Юстин II проводит жизнь в постыдных удовольствиях и в роскоши, в своем корыстолюбии обирает подданных и даже торгует церковными должностями; в его арсенале целый ворох пороков: наглость, малодушие, коварство, жестокость, беспечность и неразумие (IV. 1–2; 7–9; II).

Таким образом, Евагрий существенно меняет концептуальную перспективу по сравнению со своими предшественниками, и в этом в первую очередь «виновна» его погруженность в понятийный мир античной историографии. Помимо греко-римской теории идеального правителя, главным достоинством которого считался питаемый разумом самоконтроль над своей природой, своими желаниями и чувствами, в особой степени автор испытывает воздействие традиционных античных представлений об истории и о силах ею управляемых<sup>414</sup>.

Воздействие греко-римской исторической мысли наиболее очевидно в четвертой книге, значительная часть которой посвящена времени Юстина Младшего и Хозоя Старшего. Здесь идея судьи, не терпящей непомерного человеческого счастья, а также идея изменчивости всего сущего совершенно оттесняет на задний план мелитоновскую систему объяснения. Уже не вера или неверие оказываются условием успехов или неудач, а способность или неспособность сохранять меру. Место Божественного судьи занимает некий универсальный принцип возмездия.

Рассказ о правлении Юстина практически сводится Евагрием к рассказу о судьбе Юстина-монарха в духе типичного для греко-римских авторов персонифицирующего подхода к истории. Исходным Пунктом анализа становится излюбленная античная идея зависимости жизненного пути героя от его

характера. Подобно многим персонажам древних историй Юстин вознесен судьбой на самую вершину Человеческого счастья и судьбой же низвергнут. Он достигает высшей власти, и это становится началом его падения. В плену своих страстей, ослепленный гордыней Юстин совершает одну ошибку за Другой. Герой безжалостно расправляется со своим менее удачливым соперником – двоюродным братом Юстином (IV. 2), и фортуна наказывает его за это преступление обманом ожиданий. Все повествование поэтому организовано как череда сюжетных переворотов, которой реализуется идея трагической изменчивости судьбы персонажа. Армяне, исповедующие христианство, испытывая тяжелый гнет персов, просят Юстина принять их в римское подданство. Император отвечает согласием и отвергает мирные предложения персидского шаха. Он заявляет, что не может отказать в помощи братьям по вере (IV. 7). С христианской точки зрения поступок Юстина совершенно оправдан. Однако христианская логика справедливой войны за веру, определявшая интерпретацию африканской кампании Юстиниана, пасует перед античной идеей слепой фортуны: на этот раз доброе начало имеет совершенно противоположный результат. Юстин объявляет справедливую войну, но к ней не готовится. Он посыпает против персов стратега Маркиана, но не дает ему ни достаточного количества войск, ни достаточного количества снаряжения и припасов. Маркиан одерживает победу над врагами и осаждает Нисибис, но персы только смеются над ним и даже оставляют ворота крепости открытыми. Юстин просит Григория Антиохийского сообщить ему сведения, которые тот получил от епископа Нисибиса, но когда Григорий информирует царя о приближении армии Хозроя, отказывается ему верить. Юстин, недовольный затянувшейся осадой, передает командование совершенно неспособному военачальнику Акацию, благодаря чему византийское войско разбегается в разные стороны. В результате персы и их союзники опустошают Восток и захватывают ключевые крепости. Крах всех надежд и планов влечет за собой катастрофу личностную: император «от непомерной гордости и надменности перешел к болезни

безумия» (V. 11). Его смерть неумолимо приближается, и перед самым ее приходом он прозревает природу своей жизненной драмы: умирающий монарх понимает, что, будучи ослепленным блеском и пышностью власти, он постепенно навлекал на себя все большие и большие наказания (V. 13). Переворот в судьбе героя провоцирует переворот духовный.

Те же мотивы прослеживаются и в евагриевском описании главного противника Юстина – царя персов Хозроя Старшего. Здесь также завистливая судьба наказывает возгордившегося героя. Хозрой и его военачальник Адаарман не соблюдают никакой меры в своих делах и стремлениях: они жесточайшим образом опустошают Римскую империю и вероломно нарушают условия сдачи городов (V.9–10); шах отказывается даже принять римских послов (V. 14). Поэтому неизбежно персы начинают терпеть поражение за поражением (V. 14), и в этом автор видит высшее наказание Хозрою за его дерзость по отношению к римлянам (*ταύτην ὑστάτην ποινὴν τῆς εἰς Ῥώμαίος; τοσαύτης παροινίας;* там же). Обрушившиеся на героя несчастья, как и в случае с Юстином, вызывают у него душевную и телесную болезнь, и он расстается с жизнью в приливе скорби. Но, умирая, подобно своему антагонисту, Хозрой осознает причину своего падения и, как бы предупреждая своих преемников, издает закон, запрещающий им когда-либо поднимать оружие против Империи (V. 15).

Жизненные драмы персонажей, таким образом, осуществляются в череде непрерывных и внезапных изменений. Это типично античное трагическое ощущение неустойчивости и неупорядоченности бытия передается не только через историческое изображение, но также Находит место в ряду историко-теоретических спекуляций Евагрия. рассказывая о свержении Хозроя Младшего узурпатором Варамом, он открыто говорит, что несчастья персидского шаха помогли императору Маврикию понять «все непостоянство и изменчивость жизни И внезапность перемен человеческого существования» (*τὸν ἀσταθῆ καὶ κόθορνον βίον καὶ τὰς ἀγχιστρόφους παλίρροιας τῆς τῶν ἀνθρώπων ζωῆς;* выделено нами. – И. К.; VI. 17).

Признание фундаментальной неустойчивости и непредсказуемости истории предопределяет и использование автором другой весьма популярной в греко-римской историографии идеи об особом моменте, в который все обстоятельства складываются для человека удачно и который он никак не должен упустить. Эта тема настолько интересует Евагрия, что он, рассказывая о неудаче мятежника Маркиана, упутившего возможность овладеть дворцом императора Зенона, посвящает ей специальное отступление, достойное запечатлеть место на страницах любого античного исторического сочинения: «Случай ('ο καιρός) – что птица; пока у ног – может быть, и поймаешь ее. Но лишь вырвалась из рук, улетает в воздух и смеется над своими ловцами, не собираясь когда-либо возвратиться к Ним. Вот почему живописцы и скульпторы, изображая Случай, спереди покрывают его голову волосами, а сзади начисто обривают fee. Этим они очень остроумно показывают, что Случай удобно хватать за волосы, когда он настигает нас; если же он обгоняет нас, его невозможно поймать, потому что ловцу не за что ухватить его» (III. 26). Знаменательно, что в другом отрывке Евагрий вкладывает эту совершенно чуждую христианской идеологии мысль о благоприятном историческом моменте в уста христианского епископа. Уговаривая восставшую восточную армию принять мирные предложения императора Маврикия, Григорий Антиохийский взывает к солдатам: «Не упустим представившегося случая (τὸν παρόυτα καιρὸν) и не дадим ему пройти мимо; ибо когда он ускользнет, его уже не схватишь – как бы негодяя на то, что им пренебрегли, он не позволит поймать себя в другой раз» (VI. 12).

\* \* \*

Таким образом, Евагрий предлагает нам интерпретацию имперской и церковной истории, лишенную концептуального единства и понятийной ясности. Автор не пытается ни раскрыть содержание термина «церковь»<sup>415</sup>, ни дать хоть сколько-нибудь четкого определения предмета историописания. Внутрицерковная история то предстает в образе непримиримого противостояния ортодоксов и еретиков, то тонет в

невообразимом хаосе случайных и чисто личных конфликтов предстоятелей, к которым автор не испытывает никакого пieteta. В той же хаотической череде мелькают события имперской истории и фигуры римских монархов, окрашенные в своем большинстве одновременно и в положительные, и в отрицательные тона. Император-еретик может быть прекрасным администратором, а правитель, всюду утверждающий православие, может оказаться настоящим деспотом. Империя может страдать от бедствий при правлении императора благочестивого и может торжествовать над врагами в царствование императора нечестивого. Система исторического объяснения распадается на взаимоисключающие друг друга элементы. С одной стороны, фиксируется позитивный принцип: Бог вмешивается в историю, помогая добрым и наказывая злых. С другой – утверждается принцип совершенно противоположный: история осуществляется в серии беспрерывных, неожиданных и бессмысленных изменений. С одной стороны, роль человека в истории определяется его религиозным поведением, с другой – она зависит от его умения соблюдать меру в своем счастье и ловить благоприятный случай в тот редкий или даже единственный в жизни момент, когда он представится. В итоге историческое движение лишается какой бы то ни было динамики, ибо нет той постоянно действующей силы, которая могла бы придать ему поступательный характер.

Распад исторического видения оказался результатом попытки Евагрия соединить несоединимое, синтезировать историко-церковную концепцию с античными спекулятивными конструкциями. Сочинение Евагрия стало свидетельством невозможности создания событийной церковной истории вне выработанных в V веке способов ее интерпретации. Существовали концептуальные границы жанра, которые церковный историк не имел права переступать. В противном случае он переставал быть таковым.

Однако секуляризация церковно-исторического рассказа, обусловившая эклектичность исторической перспективы, не была случайной для церковного историка VI в. Она отражала не

только естественное в условиях сближения христианской и античной культур проникновение греко-римских веяний в сферу христианского историописания. Она была также следствием трансформации предмета церковной историографии. Уделяя преимущественное внимание светскому материалу, Евагрий фактически отказывал церкви о праве иметь собственную историю. Поступая так, он лишь фиксировал реальность исторического времени: начавшийся с Константина Великого процесс включения церкви в позднеримское общество и превращения ее в один из важнейших социальных и Политических институтов зашел настолько далеко, что ее история действительно растворилась в истории Империи.

## Заключение

За три века существования ранневизантийская церковная историография проходит в своем концептуальном развитии несколько принципиально разных этапов, которые в то же время позволяют говорить о ней как о целостном историографическом феномене со своим началом, расцветом и закатом.

Начальный этап – рождение ранневизантийской историографии – бесспорно связан с Евсевием, который впервые в христианской литературе дал последовательное описание всей прошедшей истории церкви и предложил определенные способы ее интерпретации. Значение его труда огромно для мировой истории христианства, ибо это было первое настоящее Слово об истории церкви, знак того, что эта история состоялась. И не случайно, что такое Слово было сказано писателем начала IV в. Евсевий стал свидетелем и непосредственным участником ключевых для судеб христианства событий. На его глазах рождалась новая церковь и новое христианское государство, и он находился в самом эпицентре созидающего времени. Свершилась неизбежная встреча историка и Истории.

Оценка вклада Евсевия в европейскую историографическую традицию не может быть однозначной, поскольку его «Церковная история» предлагает не один, а два разных, даже несовместимых типа церковного исторописания. В своем сочинении Евсевий делает попытку соединить христианскую теологию с христианской историей. В историко-теологических целях он стремится продолжить Священную Историю и историю Христа в истории церкви. История у Евсевия тянется от Творения и Грехопадения через Первое Пришествие к Великому гонению и перевороту Константина, распадаясь на две четко разграниченные эпохи – дохристианскую и христианскую. Тем самым церковная история вливается в общий поток всемирной истории и становится одним из важнейших ее периодов. Теологический принцип ложится в основу выделения сверхсобытий – высших моментов соприкосновения Бога и его

Логоса с земной историей. Сугубо теологический смысл истории – сохранение и передача божественной истины – определяет ее целостность и находит свое воплощение в преемствах. Таким образом, Евсевий реализует в сфере исторического повествования традиционное раннехристианское отношение к церковной истории как к истории сохранения первоначальной истины и постоянного воспроизведения неизменного образа христианской духовности (антиистория), которая кардинально отличается от светской суетной событийной истории (история как таковая).

В то же время в заключительной части своего сочинения Евсевий, преодолевает зависимость от раннехристианской традиции и выступает как новатор в области христианской историографии: описывая переворот Константина, свидетелем которого он сам являлся, автор переводит церковную историю в поле событийности и объясняет ее с точки зрения концепции Мелитона Сардийского, тем самым обнаруживая в ней моральный порядок, но не такой, какой находили в прошлом Полибий и его последователи<sup>416</sup>, а порядок по содержанию христианский. История одерживает верх над теологией. Эта победа исторического над теологическим в «Церковной истории» была естественным следствием столкновения априорной идеи с современностью, наполненной неожиданными политическими переворотами и грандиозными социальными катаклизмами. Именно такое преодоление имело первостепенную ценность для будущего церковной историографии. Продолжатели Евсевия наполнили церковную историю событиями и сделали предметом своих историографических дискуссий не концепцию преемств и макрособытий (актов божественного исправления истории), а мелитоновскую теорию контролируемого Богом прогрессивного развития христианской империи.

Однако сам Евсевий не ставил перед собой задачу искать моральный порядок в церковной прошлом как таковом – в его системе объяснения идея Мелитона играет подчиненную роль, поскольку он использует ее для анализа не того, что было для него в церковной истории нормой, а того, что было в ней

исключительным (второе макрособытие). Поэтому Евсевий, скорее, завершает линию раннехристианской исторической мысли, чем в действительности создает новый путь в историографии. Он лишь намечает его.

Создание настоящей событийной истории церкви и разработка типов ее объяснения в середине V в. знаменуют подлинный расцвет церковно-исторического жанра. Прежде всего это достижение было связано с трудом Сократа Схоластика, ставшим той отправной точкой, от которой будут отталкиваться два других церковных историка V в. – Эрмий Созомен и Феодорит Киррский. Являясь представителями разных течений христианской мысли и ориентируясь на разную аудиторию, церковные историки V в. сосредоточили свои историографические усилия на двух основных проблемах. С одной стороны, они пытались выяснить, какие события составляют предмет церковно-исторического описания и в какой мере внутренняя история церкви связана с историей христианской Римской империи. Их ответы были достаточно различны, и это естественно, поскольку теологическая мысль того времени не предлагала четкого определения понятия «церковь». С другой стороны, церковные историки V века решали вопрос и о способе интерпретации заявленного ими предмета повествования, прежде всего о применимости при анализе событий церковного и христиано-имперского прошлого теории божественного управления историей через механизм поощрения-наказания подданных за религиозное поведение правителей.

Все они стремились продолжить Евсевия, но каждый по-разному. Поэтому каждому из них удалось внести свой важный вклад в развитие традиции ранневизантийского историописания. Сократ представил внутреннюю историю церкви как историю событий и человеческих действий, дал этой истории земную перспективу и ввел в свое повествование на правах постоянной темы линию христианоимперской истории, подчинив ее интерпретацию схеме Мелитона. Созомен сделал эту схему ведущим принципом объяснения и светских и чисто церковных событий, объединив тем самым внутрицерковную историю с

историей христианской Римской империи. И наконец, Феодорит, продолжая воспринимать церковную историю как процесс безусловно событийный, попытался вернуть церковной истории ее прежнюю автономность и избавить ее от воздействия внешних мирских факторов (в первую очередь императорской власти).

С «Церковной историей» Евагрия Схоластика завершается в конце VI в. линия ранневизантийского церковного историописания. Сближение церкви и государства, реальная связь церковных и политических событий, взаимопроникновение христианских и античных культурных традиций привели к тому, что Евагрий, провозглашая себя последователем евсевианской традиции, в то же время стремится встать в ряд греко-римских и светских византийских историков. Это предопределяет переориентацию на концепции и модели античной историографии, что, при сохранении автором некоторых элементов системы объяснения и описания, разработанной последователями Евсевия, приводит не к синтезу двух историографических подходов, но к распаду исторической концепции, к вытеснению из повествования темы внутрицерковной истории и, как результат, к разрушению историко-церковного жанра как такового. В рамках византийской историографии угасание евсевианской традиции происходит приблизительно в одно и то же время с исчезновением светской историографии: труд Феофилакта Симокатты, «последнего античного историка», также демонстрирует явные черты упадка и размывания границ жанра политической истории. На авансцену византийской историографии выходит христианская хронистика, преодолевающая в силу своей универсальности относительную предметную замкнутость и церковной и светской историографии.

Историко-концептуальные модели, созданные ранневизантийской церковной историографией, являются главным ее достижением, и именно им она обязана своим влиянием на все последующее историографическое развитие. Если после Евагрия церковноисторический жанр практически исчезает на христианском Востоке<sup>417</sup>, а на христианском Западе

он вскоре трансформируется в тип локальной церковной истории, форму описания прошлого отдельного монастыря или отдельной епархии, утрачивая, за некоторыми исключениями<sup>418</sup>, ту имперо-христианскую перспективу, которая так много значила для последователей Евсевия<sup>419</sup>, то идеи, ставшие отправным пунктом их концептуальных поисков, овладевают в конечном итоге и византийской, и западно-христианской историографией.

Концептуальное влияние евсевианской традиции на европейскую историческую мысль столь же разнообразно, сколь концептуально разнообразна сама эта традиция. Средневековые византийские историки проявляют особый интерес к поиску морального порядка в истории, к идеи Мелитона, которую они воспринимают прежде всего через ранневизантийскую церковную историографию. Такой интерес мы находим у самых разных авторов, в частности, у Феофана, Михаила Пселла и Никифора Григоры<sup>420</sup>. На Западе, несмотря на существование авторитетного, эсхатологически окрашенного направления мысли, резко противопоставляющего духовную церковную и мирскую историю и отвергающего какую-либо провиденциальную связь между судьбой христианства и Римской империи<sup>421</sup>, в конце концов также торжествует, благодаря Лактанцию, Иерониму и, особенно, Орозию, воспринявшему мелитоновский подход к истории через Евсевия и Руфина, идея наказания-поощрения Богом человечества за грехи и подвиги правителей и идея христианской империи. В той или иной степени эту концепцию принимают Беда Достопочтенный, Нитхард, Эадмер, Оттон Фрейзингенский, Иоанн Солсбериjsкий и многие другие историки<sup>422</sup>. Сильное воздействие на западно-средневековую хронистику оказывает земная событийная перспектива ранней церковной историографии, ее взгляд на современность как на преддверие или образ совершенного времени и ее тенденция к дезэсхатологизации этого «Золотого века» (Оттон Фрейзингенский, Ричард Бьюри). В то же время на Западе достаточно долго сохраняется евсевианский взгляд на историю как на передачу неизменной истины (Абеляр, Фома Аквинский),

взгляд, который соперничает с концепцией постепенного раскрытия истины в истории (Гуго де Сен-Виктор).

Итак, ранневизантийская церковная историография впитала в себя раннехристианские воззрения на историю, эсхатологические и антиисторические по своему характеру, и одновременно выработала (отчасти используя достижения греко-римской историографии) новые христианские модели интерпретации исторических событий. В трудах ее представителей мы обнаруживаем и идею «пустого», бессобытийного (духовного) времени, и причудливое сочетание внутрицерковной и христиано-имперской тематики, и разные вариации использования теории Мелитона, и попытку прямого синтеза античных и христианских взглядов на историю. Ранневизантийская традиция церковного историописания стала поэтому тем историографическим феноменом, который, с одной стороны, разделил, а с другой – соединил античную и раннехристианскую историческую мысль с европейской средневековой историографией.

## Примечания

<sup>1</sup> - Среди них прежде всего выделяются исследования по византийской историографии IX–XII вв. См., напр.: Каждан А. П. Роберт де Клари и Никита Хониат. Некоторые особенности писательской манеры // Европа в средние века: экономика, политика, культура / Под ред. З. В. Уdal'цовой. М., 1972. С. 294–299; его же. Социальные воззрения Михаила Атталиата // Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta. Vol. 17. 1976. P. 2–18; его же. Хроника Симеона Логофета // ВВ. Т. 15. 1959. С. 125–143; Любарский Я. Н. Замечания об образах и художественной природе «Истории» Льва Диакона // Византийские очерки. М., 1991. С. 150–162; его же. Михаил Пселл. Личность и творчество (К истории византийского предгуманизма). М., 1978; его же. Наблюдения над композицией «Хронографии» Продолжателя Феофана // ВВ. Т. 49. 1988. С. 70–80; Чичуров И. С. Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV–нач. IX в.) // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1983. С. 5–146; его же. Феофан Исповедник – публикатор, редактор, автор? // ВВ. Т. 42. 1981. С. 78–87.

<sup>2</sup> - Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987; Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография. М.; Л., 1964 Дуров В. С. Художественная историография Древнего Рима. СПб., 1993; Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977

<sup>3</sup> - Мы не рассматриваем в нашем исследовании церковные истории еретического направления (ариан, несториан, монофизитов), поскольку они дошли до нас лишь в эксцерптах и перифразах. Только сохранившийся в относительной целостности текст может дать представление о исторической концепции его автора.

<sup>4</sup> - Winkelmann F. Die Kichengeschichtswerke im ostromischen Reich // Byzantinoslavica. Vol. 37. 1976. S. 183–184. См. также: Rousseau Ph. The Exegete as Historian: Hilary of Poitiers' commentary on Matthew // History and Historians... P. 107.

<sup>5</sup> - Eusebii Pamphili Historia Ecclesiastica // Patrologia Cursus Completus: Series Graeca / Rec. J.-P. Migne. Parisius. T. 20. Cols. 9–904; Eusebii Caesariensis Opera / Ed. G. Dindorf. Lipsiae, 1890. Vol. 4; Eusebius. Werke / Hrsg. von E. Schwartz. Leipzig, 1903–1909. Bd. II. Heft. 1–3 (сокращенное издание: Eusebius. Kirchengeschichte / Hrsg. von E. Schwartz. Berlin, 1952); Eusebe de Cesaree. Histoire Ecclésiastique / Ed. par G. Bardy. Paris, 1952–1958. Немецкий перевод издан в серии «Bibliothek der Kirchenvater» (Bd. 9. Kempten, 1913). Более поздний английский перевод: Eusebius Pamphilus. The Ecclesiastical history: In two volumes / Trad. G. A. Williamson. London, 1980 (исправленное издание: Eusebius' History of the Church from Christ to Constantine / Rev. by A. Louth. Harmondsworth, 1989). Существует также два русских перевода: Евсевий Памфил. Сочинения: В 2 т. М., 1848. Т. 1; Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993.

<sup>6</sup> - О биографии Евсевия см.: Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV в. до XX в. СПб., 1903. С. 11–16; Barnes T. D. Constantine and Eusebius. Cambridge (Mass.), 1981. P. 93–149; Chesnut G. F. The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Second edition. Macon (Ga), 1986. P. 77–78; Grant R. M. Eusebius as Church Historian. Oxford, 1980. P. 164–165; Schwartz E. Griechische Geschichtsschreiber. Leipzig, 1957. S. 495–598.

<sup>7</sup> - Есть основания предполагать, что предшественник Евсевия отрекся от веры (см.: Chesnut G.F. Histories... P. 122 п. 28; Lawlor H.J, Oulton J. E. L. Eusebius Bishop of Caesarea: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine. London, 1928. Vol. 2. P. 263), поэтому на его долю выпала, очевидно, нелегкая задача восстановления дезорганизованной христианской общины в Кесарии.

<sup>8</sup> - Об этом свидетельствуют и Арий, считавший его своим сторонником, и строго ортодоксальный Афанасий Александрийский, видевший в нем оппонента, и сам Евсевий, как это яствует из его письма сирийскому епископу Евфратию

<sup>9</sup> - Некоторые исследователи считают Евсевия безусловным сторонником арианства (Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья

(Общие замечания) // Античность и Византия / Под ред. Л. А. Фрейберг. М., 1975. С. 274–275; Williams G. H. Christology and Church-State Relations in the Fourth Century // Church History. Vol. 20. 1951. P. 3–26). Другие сомневаются в этом (Berkhof H. Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, 1939. P. 65ff; Chesnut G. F. Histories... Dempf A. 12–13; W M.

<sup>10</sup> - «Единственный способ понять “Церковную историю” – это рассматривать ее как процесс, а не как законченное достижение» (Grant R. M. Eusebius... P. 10).

<sup>11</sup> - Schwartz E. Einleitung zum griechischen Text // Eusebius. Werke / Hrsg. von E. Schwartz... Heft 3. S. LVI-LIX.

<sup>12</sup> - Laqueur R. Eusebius als Historiker seiner Zeit. Berlin, 1929. S. 33–34, 210–212.

<sup>13</sup> - Lawlor H. J., Oulton J. E. L. Op. cit. Vol. 2. P. 4–5; Momigliano A. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D. // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. A. Momigliano. Wmkelmann F. S. 9

<sup>14</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 118–121, 125.

<sup>15</sup> - См. об этом: Chesnut G. F. Histories... P. 121–125

<sup>16</sup> - Такова, в частности, оценка Т. Барнса (Barnes T. D. Constantine... P. 128).

<sup>17</sup> - Barnes T. D. Constantine... P. 130.

<sup>18</sup> - См.: Lawlor H. J., Oulton J. E. L. Op. cit. Vol. 2. P. 12; Wallace-Hadrill D. S. Eusebius of Caesarea. London, 1960. P. 158–159.

<sup>19</sup> - По мнению Р. Гранта, Евсевий заимствует хронологическую структуру У Секста Юлия Африканы и Порфирия (Grant R. M. The Case against Eusebius, or, Did the Father of History write History? // Studia Patristica. Vol. 12. 1975. P. 414).

<sup>20</sup> - О хронологических ошибках Евсевия см.: Barnes T. D. Constantine... P. 141–142, 146, 156; idem. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 512, 515, 527, 529; Grant R. M. The Uses of History in the Church before Nicaea // Studia Patristica. Vol. 9. Part 2. Berlin, 1972. P. 175; Richardson G. W. The Chronology of Eusebius: Addendum //

Classical Quarterly. Vol. 19. 1925. P. 96–100; Walla. S. Op. cit. P. 155, 158. По словам Т. Барнса, хронология не является сильным местом Евсевия (Barnes T. D. Constantine... P. 146).

<sup>21</sup> - См.: Chesnut G. F. Histories... P. 196–197.

<sup>22</sup> - Эту цифру дает Р. Мильбурн (Milburn R. L. P. Early Christian).

<sup>23</sup> - См.: Loehr W. A. Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne Schneemelcher zum 75. Geburtstag. Stuttgart, 1989. S. 135–149;

<sup>24</sup> - Из отечественных исследователей проблему источников Евсевия затрагивали А. П. Лебедев (Указ. соч. С. 17–47) и Н. Розанов (Розанов Н. П. Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880. С. 61–75).

<sup>25</sup> - См.: Halton T. Hegesippus in Eusebius II Studia Patristica. Vol. 17. 1982. P. 688–693.

<sup>26</sup> - См.: Hardwick M. E. Josephus as a historical source in patristic literature through Eusebius: Dissertation. Cincinnati, 1987

<sup>27</sup> - См.: Warmington B. H. The sources of some Constantinian documents in Eusebius' Ecclesiastical History and Life of Constantine // Studia Patristica. Vol. 18. 1985. P. 93–98.

<sup>28</sup> - Schwartz E. Über Kirchengeschichte // Gesammelte Schriften. Berlin, 1938. Bd. 1. S. 114.

<sup>29</sup> - Socratis Scholastici Historia Ecclesiastica libri septem / Rec. H. Valesius. Oxonii, 1844; Socratis Scholastici Historia Ecclesiastica // Patrologia Cursus Completus... T. 67. 1864. Cols. 29–842; Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia with the Latin Translation of Valesius / Ed. R. Hussey. Oxford, 1853; Socrates' Ecclesiastical History, according to the text of Hussey with an introduction by W. Bright. Oxford, 1878 (второе издание вышло в Оксфорде в 1893 г.); Sokrates. Kirchengeschichte / Hrsg. von G. C. Hansen. Berlin, 1995. Английский перевод: Socrates. Ecclesiastical History / Trans, by A. C. Zenos. New York, 1890 (переиздано: Grand Rapids (Mich.), 1952). Русский перевод: Церковная история Сократа Схоластика. СПб., 1850 (второе издание: Церковная история Сократа Схоластика. Саратов, 1911; современное исправленное издание: Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996).

<sup>30</sup> - Более подробно о биографии Сократа см.: Лебедев А. П. Указ. соч. С. 152–154.

<sup>31</sup> - См. об этом: Urbainczyk T. *Socrates of Constantinople: Historian of Church and State*. Ann Arbor (Mich.), 1997. P. 19.

<sup>32</sup> - См. об этом: Urbainczyk T. Op. cit. P. 18–19. Трудно согласиться со старой идеей Ф. ГеппERTA о низком происхождении Сократа (Geppert F. *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholasticus*. Leipzig, 1898. S. 3

<sup>33</sup> - Гипотеза о том, что Сократ был учеником Троила, восходит к Анри де Валуа. Ныне она принимается рядом исследователей См., напр.: Cameron at Court Theodosius II // Cтasskal Studio. Vol. 27. 1982. P. 272; Winkflrnin F. Kirch-Kechichtswerke... S. 174 n. 74. В то же время Т. Урбанчик считает эту гипотезу безосновательной (Urbainczyk T. Op. cit. P. 15–16).

<sup>34</sup> - EltesterW. *Sokrates Scholasticus* // Pauly's Real-Encyclopedias der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1927. Bd. III A 1. Zweite Reihe. Halbbd. 5. Col. 893.

<sup>35</sup> - Правда, Фотий опускает это прозвище (Photius. *Bibliotheca*. XXVIII).

<sup>36</sup> - См.: Baldwin B. *Greek Historiography in Late Rome and Early Byzantium* // *Hellenika*. Vol. 33. 1981. P. 63; Barnes T. D. *Athanasius and Constantius*. Cambridge (Mass.), 1993. P. 7; Chesnut G. F. *Histories*... P. 176; Downey G. *The perspective of the early Church historians* // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 6. 1965. P. 59; Kaegi W. E. Op. cit. P. 176–177; Mazza M. *Sulla teoria della storiografia cristiana: Osservazioni sui proemi degli storici ecclesiastici* // *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità* (Atti del Convegno tenuto in Erice 3–8. XII. 1978) / Ed. S. Calderone. Messina, 1980. P. 354; Momigliano A *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1990. P. 143. Т. Урбанчик, однако, ставит эту гипотезу под сомнение (Urbainczyk T. Op. cit. P. 14).

<sup>37</sup> - Вряд ли можно согласиться с У. Кэги, что Сократ выражал в своем произведении точку зрения императорского двора (Kaegi W. E. *Byzantium and the Decline of Rome*. Princeton, 1968. P. 176–177, 179), и с А. Момильяно, что он был близок к

правящей элите (Momigliano A. Foundations... P. 143). См.: Eltester W. Sokrates... Col. 893; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 175 n. 81.

<sup>38</sup> - Это мнение восходит к Никифору Каллисту, и оно было поддержано в основном ранними критиками Сократа – Баронием и Лаббе (см.: Valesius. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni // Patrologia Cursus Completus... T. 67. 1864. Col. 20). Впоследствии, однако, оно было отвергнуто (Лебедев А. П. Указ. соч. С. 154–157; Allen P. The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians: Studies in Socrates and Theodoret // Reading the past in late antiquity / Ed. G. Clarke. Rushcutters Bay, 1990. P. 267; Chesnut G. F. Histories... P. 184–185; Geppert F. Op. cit. S. 2; Urbainczyk T. Op. cit. P. 26–28; Valesius. De vita... Col. 20; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 174 n. 74).

<sup>39</sup> - А. П. Лебедев (Указ. соч. С. 148) отвергает отождествление этого Феодора со знаменитым Феодором Мопсуэстийским.

<sup>40</sup> - По мнению А. П. Лебедева, Сократ написал свою «Церковную историю» в 440–441 гг. (Указ. соч. С. 152), по мнению Л. Иеепа – перед концом 439 г. (Jeep L. Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchengeschichtswerken. Leipzig, 1884. S. 138), по мнению А. Гюльденпеннинга – в 443 г. (Guldenpenning A. Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Halle, 1889. S. 10–11). Г. Чеснат и Т. Урбанчик предпочитают более неопределенную датировку – между 438 и 443 гг. (Chesnut G. F. Histories... P. 175; Urbainczyk T. Op. cit. P. 19–20).

<sup>41</sup> - Еще на рубеже ХХ в. А. П. Лебедев утверждал: «В настоящее время никто не сомневается, что Сократ написал свою “Церковную историю” Раньше Созомена и Феодорита» (Указ. соч. С. 148).

<sup>42</sup> - О разных редакциях «Церковной истории» Сократа см.: Urbainczyk T P. cit. P. 61–64.

<sup>43</sup> - Более подробно об источниках Сократа см.: Лебедев А. П. Указ. соч. Urbainczyk T P. cit. P. 48–61.

<sup>44</sup> - Об использовании Сократом устной информации, преимущественно новацианской по происхождению, см.: Ferrarini A. Tradizioni orali nella Storia ecclesiastica di Socrate Scholastico // Studia Patristica. Vol. 28. 1981. P. 29–54.

<sup>45</sup> - А. П. Лебедев называет Сократа «тонким критиком письменных исторических источников» (Указ. соч. С. 163).

<sup>46</sup> - Так, Сократ переработал первую и вторую книги, первоначально основанные на «Церковной истории» Руфина, когда после знакомства с сочинениями Афанасия и соборными посланиями он нашел в ней явные ошибки и несоответствия (II. Введ.). Писатель критикует еретика Сабина за то, что тот намеренно не включил в свой сборник документы, в которых утверждается доктрина единосущия (II. 17; ср. IV. 22).

<sup>47</sup> - Например, вовлеченность Евсевия Кесарийского в религиозную борьбу посленикейского периода обесценивает для Сократа приводимые им данные о предыстории Антиохийского собора 330 г. (I. 23).

<sup>48</sup> - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 163–174; Baldwin B. Sokrates // The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan. Oxford, 1991. Vol. 3. P. 1923; Baur F. Ch. Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. TÜbingen, 1852. S. 27; Milburn R. L. P. Op. cit. P. 144; Nigg W. Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung. München, 1934. S. 28; Valesius. De vita... Cols. 19, 24; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 173–174; Zimmermann H. Ecclesia als Object der Historiographie. Wien, 1960. S. 27. У. Кэги называет Сократа автором «наиболее заслуживающей доверия церковной истории V в.» (Kaegi W. E. Op. cit. P. 178).

<sup>49</sup> - Hermiae Sozomeni Historia Ecclesiastica // Patrologia Cursus Completus... T. 67. 1864. Cols. 843–1630; Sozomenus. Kirchengeschichte / Hrsg. von J. Bidez, G. C. Hansen. Berlin, 1960 (переиздано в 1995 г.); Sozomène. Histoire ecclésiastique / Ed. J. Bidez. Paris, 1983 (с параллельным французским переводом А.-Ж. Фестюжьера). Английский перевод: The Ecclesiastical History of Sozomen / Trans, by C. D. Hartranft. New York, 1890

(переиздано: Grand Rapids (Mich.), 1952). Русский перевод:  
Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851.

<sup>50</sup> - Ф. Винкельман указывает в связи с этим на то, что в Газе находилась знаменитая риторская школа (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 176).

<sup>51</sup> - Утверждение Никифора Каллиста о том, что родным городом Созомена был Саламин на Кипре, считается в науке ошибкой, обязанной своим возникновением неправильно понятыму прозвищу «Саламинский» («Саламанский») – на самом деле имеющему не топонимический, а сугубо ономастический смысл.

<sup>52</sup> - См.: Valesius. De vita... Col. 15.

<sup>53</sup> - В II. 3 Созомен рассказывает о некоем Аквилине, вместе с которым он постоянно «занимался делами в судах»

<sup>54</sup> - Photius. Bibliotheca. XXX.

<sup>55</sup> - А. П. Лебедев (Указ. соч. С. 181–183) и А. Гюльденпенning (Golden- penning. Die Kirchengeschichte... S. 12–13) предлагают как самую вероятную дату сер. 443–сер. 444 г., Б. Кроук и А. Эмметт – 443 г. (Croke B., Emmett A. Historiography in Late Antiquity: An Overview // History and Historians in Late Antiquity / Eds. B. Croke, A. Emmett. Sydney, 1983. P. 6).

<sup>56</sup> - Roueche Ch. Theodosius II, the cities, and the date of the Church History of Sozomen // Journal of Theological Studies. Vol. 37. 1986. P. 130–132

<sup>57</sup> - Harries J. Sozomen and Eusebius: the lawyer as church historian in the fifth century // The Inheritance of Historiography: 350–900 I Eds. Ch. Holdsworth, T. P. Wiseman. Exeter, 1986. P. 45ff.

<sup>58</sup> - См.: Patrologia Cursus Completus... Т. 67. 1864. Cols. 25–28. Этую точку зрения сегодня разделяет, например, Б. Балдин (Baldwin B. // Vol. 3. P. 1932).

<sup>59</sup> - Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 175.

<sup>60</sup> - Единственным специальным исследованием источников «Истории» Созомена до сих пор остается работа Schoo G. Die erhaltenen schriftlichen Hauptquellen des Kirchenhistorikers Sozomenos. Berlin, 1911.

<sup>61</sup> - Baur F. Ch. Op. cit. S. 26; Staudlin C. F. Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. Hannover, 1827. S. 64–72.

<sup>62</sup> - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 186.

<sup>63</sup> - Там же. С. 190.

<sup>64</sup> - Valesius. De vita... Cols. 24–25.

<sup>65</sup> - Harnack A. Sokrates und Sozomenos // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Hrsg. von J. J. Herzog und A. Hauck. Bd. 14. S. 416.

<sup>66</sup> - Guldenpenning A. Quellen zur Geschichte des Kaiser Theodosius des Großen. Halle, 1879. S. 25–31.

<sup>67</sup> - Eltester W. Sokrates... Col. 900. Из современных исследователей отметим Г. Чесната (Chesnut G. F. Histories... P. 175 n. 1).

<sup>68</sup> - Baldwin B. Sozomenos... P. 1932–1933.

<sup>69</sup> - Ibid. P. 1933. См. также: Momigliano A. Foundations... P. 143; F. Kirchengeschichtswerke... S. 175. Из старых работ отметим М. Жефф L. O. cit. S. 139, 141.

<sup>70</sup> - Harries J. Op. cit. P. 47.

<sup>71</sup> - Milburn R. L. P. Op. cit. P. 145. В то же время ученый отмечает «признаки поспешного составления и наивности» (ibid.).

<sup>72</sup> - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 184.

<sup>73</sup> - Там же. С. 185.

<sup>74</sup> - Harnack A. Op. cit. S. 419–420; Staudlin C. F. Op. cit. S. 54–55; Valesius. De vita... Col. 24. А. П. Лебедев, в целом соглашаясь с негативными оценками Гарнака и Валуа (Указ. соч. С. 109–203), отмечает в то же время проявляемые иногда Созоменом критичность и беспристрастность (особенно при характеристике образованных еретиков) (Там же. С. 204–205).

<sup>75</sup> - Theodoret. Kirchengeschichte / Hrsg. von L. Parmentier, F. Schweidweiler. Berlin, 1954. Английский перевод: The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret / Trans, by B. Jackson. New York, 1892 (второе издание: Grand Rapids (Mich.), 1953). Русский перевод: Церковная история Феодорита.

СПб., 1852 (второе издание: Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993).

<sup>76</sup> - О разных точках зрения на дату рождения Феодорита см.: Глубоковский Н. Блаженный Феодорит... Т. 1. С. 2–3.

<sup>77</sup> - Обычно называют 457 г. (Глубоковский Н. Блаженный Феодорит... Т. 1. С. 301; Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 78).

<sup>78</sup> - Таково мнение Б. Балдвина (Baldwin B. Theodoret of Cyrrhus // The Oxford Dictionary... Vol. 3. P. 2049).

<sup>79</sup> - Наиболее подробный обзор биографии Феодорита см.: Глубоковский Н. Блаженный Феодорит... Т. 1.

<sup>80</sup> - Подробно о произведениях Феодорита см.: Глубоковский Н. Блаженный Феодорит... Т. 2; Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII веков. С. 80 сл. Из исследований последнего времени отметим: Ashby G. Theodoret of Cyrus as Exegete of the Old Testament. Grahamstown, 1972; Canivet P. Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr. Paris, 1977; Clayton P. B. Theodoret, Bishop of Cyrus, and the mystery of the incarnation in late Antiochene Christianity // Dissertations Abstracts International. Ser. A. Vol. 46. 1986. P. 1978A-1979A; Cope G. M. An Analysis of the Heresiological Method of Theodoret of Cyrus in the «Haereticarum Fabularum Compendium»: Dissertation. Ann Arbor, 1990; Guinot J.-N. Theodoret, imitateur d'Eusebe. L'exegese de la prophetie des soixante-dix semaines (Dan. IX, 24–27) // Orpheus. Vol. 8. 1987. P. 283–309; Simonetti A La tecnica esegetica di Teodoreto nel Commento ai Salmi // Vetera Christianorum. Vol. 23. 1986. P. 81–116; Spadavecchia C. The rhetorical tradition in the letters of Theodoret of Cyrus // From late antiquity to early Byzantium / Ed. V. Vavrinek. Praha, 1986. P. 249–252.

<sup>81</sup> - Однако недавно Т. Барнс выдвинул гипотезу о том, что труд Феодорита был создан раньше труда Созомена (Barnes T. D. Athanasius... P. 209).

<sup>82</sup> - Guldenpenning A. Die Kirchengeschichte... S. 22–23.

<sup>83</sup> - Глубоковский Н. Блаженный Феодорит... Т. 2. С. 244–247.

<sup>84</sup> - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 206–209.

- <sup>85</sup> - Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII веков. С. 85.
- <sup>86</sup> - Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 178.
- <sup>87</sup> - Croke B. Dating Theodore's Church History and Commentary on the Psalms // *Byzantion*. Vol. 54. 1984. P. 59–74.
- <sup>88</sup> - По мнению Г. Чесната, она не поддается определенному решению (Chesnut G. F. The date of composition of Theodore's Church History // *Vigiliae Christianae*. Vol. 35. 1981. P. 245–252).
- <sup>89</sup> - Так, Б. Балдин благоразумно говорит о второй половине 40-х гг. (Baldwin B. Theodoret of Cyrrhus... P. 2049).
- <sup>90</sup> - О финальной дате «Церковной истории» Феодорита см.: Глубоковский Н. Блаженный Феодорит... Т. 2. С. 250–252.
- <sup>91</sup> - См., напр.: Лебедев А. П. Указ. соч. С. 214 сл.
- <sup>92</sup> - The Ecclesiastical history of Evagrius with the scholia / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. London, 1898. Французский перевод: Evagre. Histoire ecclesiastique / Trad, par A. J. Festugiere // *Byzantion*. Vol. 45. 1975. P. 187–488. Русский перевод: Церковная история Евагрия, схоластика и почетного префекта. СПб., 1853.
- <sup>93</sup> - По мнению В. Кэр, однако, «критерии Евагрия для разделения его труда на книги не ясны» (Caires V. Evagrius Scholasticus: A literary analysis // *Byzantinische Forschungen*. Bd. 8. 1982. 30)
- <sup>94</sup> - Об использовании Евагрием труда Захария см.: Allen P. Zachariah Scholasticus and the Historia ecclesiastica of Evagrius // *Journal of Theological Studies*. Vol. 31. 1980. P. 471–488.
- <sup>95</sup> - Об использовании Евагрием труда Прокопия см.: Tricca A. Evagrio e la sua fonte più importante Procopio // Roma e l'Oriente. Vol. 9. 1915. P. 102–111, 185–201, 283–302. Vol. 10. 1915. P. 51–62, 129–145.
- <sup>96</sup> - См., напр.: Удальцова З. В. Развитие исторической мысли // Культура Византии: IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 204; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 178–179.
- <sup>97</sup> - См., напр.: Baldwin B. Evagrius Scholasticus // *The Oxford Dictionary*... Vol. 2. P. 761
- <sup>98</sup> - Caires V. Op. cit. S. 30.

<sup>99</sup> - Allen P. Evagrius Scholasticus: The Church Historian. Louvain, 1981. P. 45.

<sup>100</sup> - Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит... Т. 1–2; его же. Историческое положение и значение личности Феодорита, епископа Киррского. Речь и библиографический указатель новейшей литературы о блаж. Феодорите. СПб1911; Муретов М.Д. Евсевий Памфил. М., 1881; Остроумов С. Разбор сведений Евсевия Кесарийского и бл. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства II в. М., 1886; Розанов Н. П. Указ. соч. К ним примыкают, изданные в эмиграции работы Г. В. Флоровского «Восточные Отцы IV века» (Париж, 1933) и «Византийские ОтцыV- VIII веков» (Париж, 1933), в которых ни слова не говорится ни о Евсевии, ни о его последователях, за исключением Феодорита. Но последний предстает в сочинении Флоровского прежде всего, как теолог и Церковный деятель. Из двадцати страниц обстоятельного очерка о Феодорите лишь одна посвящена его «Церковной истории» (Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII веков. С. 85). Показательно, что Н. А. Осокин в своей работе «Очерк средневековой историографии» открыто исключает ранневизантийских церковных историков из сферы исследования (Осокин Н. А. Очерк средневековой историографии. М., 1888. С. 66).

<sup>101</sup> - Розанов Н.П. Указ. соч. С. 48–123.

<sup>102</sup> - Там же. С. 118.

<sup>103</sup> - Там же. С. 61–75.

<sup>104</sup> - Там же. С. 56–57

<sup>105</sup> - Там же. С. 57–58.

<sup>106</sup> - Вот что Н. П. Розанов пишет, в частности, по поводу трактовки Евсевием темы преследований: «Смотря на гонения как на зло, он объясняет их как наказание, посланное на христиан Богом за их грехи» (Там же. С. 111; см. также с. 118).

<sup>107</sup> - Розанов Н. П. Указ. соч. С. 58–59.

<sup>108</sup> - Там же. С. 121–122. Знаменательно, что все приводимые Н. П. Розановым примеры такой интерпретации взяты исключительно из восьмой и девятой книг «Церковной истории».

- <sup>109</sup> - Там же. С. 95
- <sup>110</sup> - Там же. С. 112–113
- <sup>111</sup> - Там же. С. 48–50
- <sup>112</sup> - Лебедев А. П. Указ. соч.
- <sup>113</sup> - Там же. С. 8–249.
- <sup>114</sup> - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 9–10
- <sup>115</sup> - Там же. С. 59–66.
- <sup>116</sup> - Там же. С. 66–68
- <sup>117</sup> - Там же. С. 49.
- <sup>118</sup> - Там же. С. 56.
- <sup>119</sup> - Там же. С. 70, 73–74
- <sup>120</sup> - Там же. С. 80–81.
- <sup>121</sup> - Там же. С. 77–78.
- <sup>122</sup> - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 84
- <sup>123</sup> - Там же. С. 62, 70, 72–73.
- <sup>124</sup> - Там же. С. 146–180 (Сократ) 181–205 (Созомен), 206–228 (Феодорит), 240–249 (Евагрий)
- <sup>125</sup> - Там же. С. 115
- <sup>126</sup> - Там же. С. 120.
- <sup>127</sup> - Там же. С. 116–117.
- <sup>128</sup> - Там же. С. 121–122.
- <sup>129</sup> - Там же. С. 117–118.
- <sup>130</sup> - См, напр.: Там же. С. 70–74, 86, 89 ,119–120 220.
- <sup>131</sup> - О перемещении центра исследований ранней церковной историографии на более конкретный уровень свидетельствует интересная работа А. П. Дьяконова об Иоанне Эфесском, появившаяся незадолго до начала первой мировой войны: Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковноисторические труды. СПб., 1908.
- <sup>132</sup> - Так, в работе Е. А. Косминского ни слова не говорится ни о Евсевии, ни о других византийских церковных историках: Косминский Е. А. Историография средних веков: V в.–середина XIX в. М., 1963. В фундаментальном исследовании О. Л.

Вайнштейна только одна страница посвящена «Церковной истории» Евсевия (Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 41).

<sup>133</sup> - Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.– Л., 1946; ее же. Сирийские источники по истории народов СССР. М.– Л., 1941.

<sup>134</sup> - Вальденберг В. Е. Речь Юстина II к Тиверию // Известия АН СССР. 7 сер. 1928. С. 116–118, где сравниваются версии предсмертной речи Юстина, предложенные разными византийскими историками, в том числе и Евагрием Схоластиком.

<sup>135</sup> - Уdal'цова З. В. К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия // ВВ. Т. 30. 1969. С. 63–72; ее же. Церковные историки ранней Византии // ВВ. Т. 43. 1982. С. 3–21; ее же. Филосторгий – представитель еретической церковной историографии // ВВ. Т. 44. 1983. С. 3–21; ее же. Развитие исторической мысли... С. 179–245; ее же. Византийская культура. М., 1988. С. 57–59.

<sup>136</sup> - См., напр.: Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 274–275.

<sup>137</sup> - Барг М. А. Указ. соч. Прим, к с. 86–87.; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 402, прим. 1.

<sup>138</sup> - Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993; Феодорит Киррский. Церковная история. М., 1993; Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.

<sup>139</sup> - Ширинян М. С. Исторический труд Сократа Схоластика и его древ неармянские версии (Из истории византино-армянских культурных связей). Автореф. дис. канд. ист. наук. Ереван, 1987.

<sup>140</sup> - Югай А. Г. История в античной классике и раннем христианстве «вечное возвращение» и прогресс. М., 1995 (деп. в ИНИОН РАН).

<sup>141</sup> - Речь идет о издании Ж. Биде и Л. Пармантье труда Евагрия и, конечно, о издании Эд. Шварцем «Церковной истории» Евсевия: *Evagre istoria ecclesiastica / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. London Schwartz...* См.: Fren W. H. C. Rec. ad Grant. M Church ffistorian. Oxford. 1981. P. 511.

<sup>142</sup> - Staudlin C. F. Op. cit. S. 12.

<sup>143</sup> - Baur F. Ch. Op. cit. S. 6ff. Близкую точку зрения высказал К. Ф. Нос-ген: Nosgen K. F. Der kirchliche Standpunkt Hegesipps // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 2. Heft 2. 1877. S. 201.

<sup>144</sup> - Overbeck F. Über die Anfange der Kirchengeschichtsschreibung. Basel, 1892. S. 25.

<sup>145</sup> - Idem. Christentum und Kultur. Basel, 1919. S. 78.

<sup>146</sup> - Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg, 1913. Bd. 1. S. 449; Momigliano A. Foundations... P. 138–139; idem. Pagan and Christian Historiography... P. 89; Nigg W. Op. cit. S. Iff (по сути дела, резюмирует взгляды Овербека); Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 1 Anm 1; Zimmermann H. Op. cit. S. 12–15. Больше всего дискуссий развернулось по поводу Луки и, особенно, исторической природы его «Деяний». Историографию вопроса см. прежде всего: Bruce F. F. The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction? // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin; New York, 1985. Teil II. Bd. 27. Teilbd. 1. S. 2569–2603; Troste É. Le «Livre des actes» et l'histoire. Paris, 1957; Trompf G. W. The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation. Berkeley; Los Angeles; London, 1979. P. 116–178.

<sup>147</sup> - Grant R. M. The Uses of History... P. 166–178.

<sup>148</sup> - Momigliano A. Foundations... P. 138

<sup>149</sup> - Среди важнейших назовем: Barnes T. D. Constantine...; Godecke M. eschichte als Mythos: Eusebs Kirchengeschichte. Bern, 1987; Grant R. M. usebius...; Laqueur R. Op. cit.; Lawlor H. J., Oulton J. E. L. Op. cit. Vol. 1–2; anelli J. Les vues historiques d'Eusebe de Cesaree durant la periode. Paris; Dakar, 1961; Wallace-Hadrill D. S. Op. cit.

<sup>150</sup> - Markus R. A. Culminating in Constantine // The Times Literary Supplement. 1981. № 4058. P. 41. Cp.: idem. Church history and the early church historians // Studies in Church History. Vol. 11. 1975. P. 8–9.

<sup>151</sup> - Cm.: Warmington B. H. Did Athanasius write history? // Inheritance... P. 16 n. 30.

152 - Momigliano A. Pagan and Christian Historiography... P. 88.

153 - Mortley R. The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography // Reading the past... P. 225.

154 - См., напр.: Milburn R. L. P. Op. cit. P. 147–148.

155 - Cracco Ruggini L. The ecclesiastical histories and the pagan historiography: Providence and miracles // Athenaeum. Vol. 55. 1977. P. 107. По словам Пат- Ридеса, самым ярким примером различия христианской и языческой исторических концепций является «Церковная история» Евсевия (Patrides C. A. The phoenix and the ladder. The Rise and Decline of the Christian View of History. Berkeley; Los Angeles, 1964. P. 12).

156 - Эта тенденция достаточно ярко выразилась в уже указанной работе Рауля Морли), однако он затронул только два аспекта античного влияния – универсалистский ход (P. 226–232) и акцент на историю морали и культуры (P. 232–250).

157 - См., напр.: Dodds E. R. Ancient Concept of Progress and Other Essays. Oxford, 1973. P. 1–24; Edelstein L. The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967.

158 - Chesnut G. F. Histories... P. 83–89. Правда, рассматривая вопрос об интерпретации хода истории, Г. Чеснат решительно противопоставляет Евсевия, принявшего, по его мнению, доктрину прогресса, греко-римским концепциям (Ibid. P. 89–95).

159 - Chesnut G. F. Histories... P. 33–64, 141–256; Idem. Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus // Church History. Vol. 44. 1975. P. 161–166.

Некоторые ученые обнаруживают в церковной историографии также ряд античных идей более конкретного характера. По мнению Р. Гранта, например, Евсевий заимствовал в греко-римской литературе идею первобытной дикости (Grant M. R. Civilization as, a Preparation for Christianity in the Thought of Eusebius // Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to G. H. Williams / Eds. F. F. Church, T. George. Leiden, 1979. P. 62).

160 - Trompf G. W. Recurrence... P. 204–231.

<sup>161</sup> - Ibid. P. 231–241; Trompf G. W. The Logic of Retribution in Eusebius of Caesarea // History and Historians... P. 123–146. На концептуальную связь Евсевия с античностью указывает и А. Момильяно (Momigliano A. Foundations... P. 141).

<sup>162</sup> - См., напр.: Milburn R. L. P. Op. cit. P. 147.

<sup>163</sup> - См., напр.: Chesnut G. F. Histories... P. 255; Ray R. The Triumph of Greco-Roman rhetorical assumptions in pre-carolingian historiography // Inheritance... P. 81. Как показал недавно Ч. Смит, Тирский панегирик Евсевия (Х. 4) несет следы влияния не только библейской экстатической, поэтической метафоры и по сути неоплатонической спиритуалистической экзегезы, но также греко-римского кинестического описания (Smith Ch. Christian rhetoric in Eusebius' Panegyric at Tyre // Vigiliae Christianae. Vol. 43. 1989. P. 226–247).

<sup>164</sup> - Barnes T. D. Acta Martyrum... P. 511, 517.

<sup>165</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 254. См. также: Croke B.; Emmett A Op. c. P. 6; Judge E. A. Christian Innovation and its Contemporary Observers // History and Historians... P. 15.

<sup>166</sup> - Ibid. P. 217; Timpe D. Was ist Kirchengeschichte Zum Gattungs- B Fakter der Historia Ecclesiastica des Eusebius // Festschrift R. Werner seinem 65. Geburtstag. Konstanz, 1989. S. 186–189.

<sup>167</sup> - См., напр.: Milburn R. L. P. Op. cit. P. 62; Momigliano A. Foundations... P. 141.

<sup>168</sup> - См., прежде всего.: Timpe D. Op. cit. S. 171–204; Trompf G. W. Retribution... P. 135, 138ff.; Widgery A. G. Interpretations of history: From Confucius to Toynbee. London, 1961. P. 98–104, 114–139.

<sup>169</sup> - По мнению А. Момильяно, «мы никогда не узнаем, в какой степени Евсевий зависел от своих предшественников и, особенно, от Егезиппа» (Momigliano A. Pagan and Christian Historiography... P. 89).

<sup>170</sup> - См. также: Barnes H. E. A history of historical writing. Norman, 1937. P. 50–53; Milburn R. L. P. Op. cit. P. 54–73.

<sup>171</sup> - Droege A. J. The Apologetic Dimensions of the Ecclesiastical History II Eusebius, Christianity... P. 494.

<sup>172</sup> - Patrides C. A. Op. cit. P. 12; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 9 Anm. 53.

<sup>173</sup> - См., напр.: Patrides C. A. Op. cit. P. 14

<sup>174</sup> - См., напр.: Ferrater Mora J. Cuatro visiones de la historia universal:

<sup>175</sup> - Cracco Ruggini L. Op. cit. P. 109. Патридес доказывает, что Евсевианская концепция прогресса стала доминирующей во всей последующей христианской историографии и Востока и Запада (Patrides C. A. Op. cit. P. 27). А. Дроуг говорит о широком распространении этой концепции в патристической литературе IV–V столетий. Он находит ее у Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского и Кирилла Александрийского (Droge A. J. Homer or Moses? P. 192–193).

<sup>176</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 228–230; Cracco Ruggini L. Op. cit. P. 107–108; Croke B., Emmett A. Op. cit. P. 6; Godecke M. Op. cit. S. 50; Kaegi W. E. Op. cit. P. 192–203, 233–234.

<sup>177</sup> - По мнению Ф. Винкельмана, симпатия к Империи была присуща всем церковным историкам – не только православным, но и не православным. Единственными исключениями он называет Филосторгия и Иоанна Эфесского (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 187). Однако существует точка зрения, что в «Церковной истории» Евсевий выразил менее позитивное отношение к Империи, чем в трудах, написанных после 313 г. (Eger H. Kaiser und Kirchengeschichtswerke Theologie Eusebs von Caesarea // Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 38. 1939. S. 97–115).

<sup>178</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 230; Cram F. E. Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea // Harvard Theological Review. Vol. 45. 1952. P. 55

<sup>179</sup> - См.: Allen P. Evagrius... P. 61–62; Godecke M. Op. cit. S. 187–220; Markus R. A. Chronicle and Theology: Prosper of Aquitaine // Inheritance... P. 37; Nigg W. Op. cit. S. 34; Peterson E. Monotheismus als politisches Problem. Leipzig, 1935; Sirinelli J. Vues historiques... P. 388–411.

<sup>180</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 126–174, 228, 231ff; Cracco Ruggini L. Op. cit. P. 110; Croke B., Emmett A. Op. cit. P. 6; Milburn

R. L. P. Op. cit. P. 146; Zimmermann H. Op. cit. S. 32–34.

<sup>181</sup> - Кракко Руджини даже говорит, что «церковные истории в определенной степени обладали природой императорских панегириков. [Поэтому] ... все они завершались описанием современности в отличие от мудрой практики светских историков, всегда останавливавшихся на правлении предшествующих императоров» (Cracco Ruggini L. Op. cit. P. 121)

<sup>182</sup> - Milburn R. L. P. Op. cit. P. 147.

<sup>183</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 216, 255.

<sup>184</sup> - Эта идея пронизывает все работы Р. Гранта, прежде всего его монографию о Евсевии (Grant R. M. Eusebius...).

<sup>185</sup> - Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 9–10.

<sup>186</sup> - Allen P. Evagrius... P. 11.

<sup>187</sup> - Zimmermann H. Op. cit. S. 32.

<sup>188</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 63.

<sup>189</sup> - Calderone S. Questioni Eusebiane // La storiografia ecclesiastica... P. 135–157; Rousseau Ph. Op. cit. P. 114 n. 1; Frend W. H. C. Op. cit. P. 514.

<sup>190</sup> - См., напр., утверждение П. Аллен о верности Евагрия методу Евсевия (Allen P. Evagrius... P. 58). Единственno Г. Чеснат высказал недавно весьма странную для любого, кто читал «Историю» Сократа, идею, что цитирование документов было не характерно для этого сочинения (Chesnut G. F. Histories... P. 179).

<sup>191</sup> - По убеждению Б. Уармингтона, метод Евсевия являлся моделью для Афанасия, когда тот создавал *Apologia contra Arianos*: в этом произведении исследователь обнаруживает 36 процитированных документов, в том числе 12 – императорского происхождения (Warmington B. N. Op. cit. P. 9).

<sup>192</sup> - О цитировании как способе апологетического доказательства в «Церковной истории» Евсевия см.: Gustafsson B. Eusebius' Principles in Handling His Sources, as Found in His «Church History» // *Studia Patristica*. Vol. 4. 1961. P. 429–441; Judge E. A. Op. cit. P. 15–16; Momigliano A. Foundations... P. 141

<sup>193</sup> - См.: Barnes T. D. Constantine... P. 128; Chesnut G. F. Histories... P. 130; Croke B., Emmett A. Op. cit. P. 2; Judge E. A. Op. cit. P. 14; Momigliano Foundations... P. 139–140; idem. Pagan and Christian Historiography... P. 90; Nigg W. Op. cit. S. 25; Overbeck F. Anfange...; Warmington B. H- Athanasius... P. 14; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 19.

<sup>194</sup> - По мнению Беркхофа, Евсевий вообще не интересовался церковью: для него она представляла не предмет, а только «предпосылку» его сочинения (Berkhof H. Op. cit. S.

<sup>195</sup> - Zimmermann H. Op. cit. S. 39–40.

<sup>196</sup> - Циммерман, правда, не отказывается от старой точки зрения о христианском народе как предмете церковно-исторического повествования Евсевия, хотя он и несколько видоизменяет традиционную интерпретацию (Zimmermann H. Op. cit. S. 22–24).

<sup>197</sup> - Наиболее последовательно это мнение выражено у Ф. Винкельмана. См., напр.: Winkelmann F. Rolle und Problematik der Behandlung der Kirchengeschichte in der byzantinischen Historiographie // Klio. Bd. 66. 1984. S. 262. Разнообразие позиций ученый объясняет тем, что Евсевий, основатель жанра, не оставил своим последователям четкого определения, что есть церковная история в христианской римской империи.

<sup>198</sup> - Kaegi W. E. Op. cit. P. 188; Momigliano A. Pagan and Christian.p. 88–89.; Warmington R H. cit; p. 12. Отмету, однако, что позже А. Момильяно несколько изменил свою прежнюю точку зрения. См.: Momigliano A. Foundations... P. 142 («Истинные продолжатели Евсевия всегда включали некоторое количество политической истории в свои сочинения»).

<sup>199</sup> - Allen P. Evagrus... P. 45ff.

<sup>200</sup> - Croke B., Emmett A. Op. cit. P. 6.

<sup>201</sup> - Chesnut G. F. Histories... P. 255.

<sup>202</sup> - Отметим прежде всего: Allen P. Evagrius... P. 5, 51–52, 68–69; idem. Some aspects of Hellenism in the early Greek church historians // Traditio. Vol. 43. 1987. P. 368–381; Thurmayr L Sprachliche Studien zu den Kirchengeschichtswerke Euagrios.

Eichstätt, 1910; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 177, 186.

203 - Allen P. Evagnus... P. 68–69.

204 - См., напр., работы Ф. Баура и Г. Чесната, где подчеркивается особая теологичность Евсевия и его тесная связь с оригеновской философией. Т. Барнс, однако, показывает уязвимость такого подхода: в Евсевии, утверждает он, в большинстве случаев историк одерживал верх над теологом (Barnes T. D. Constantine... P. 94–103, 110).

205 - По мнению Ф. Винкельмана, церковная историография не была теологической дисциплиной и лучшие ее произведения не были написаны теологами. Единственное исключение составляет Евсевий, но и он демонстрирует определенную историко-теоретическую слабость. В целом, делает вывод немецкий ученый, церковные историки не смогли глубоко теоретически осмыслить церковно-историческое развитие. Причину этого он видит в том, что византийская теология не обеспечила их основательным историко-метафизическим фундаментом, так как никогда не проявляла подлинного интереса к истории и, в частности, к такому принципиально важному вопросу, как вопрос о связи церкви и государства (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 9, 187–188).

206 - Так, труд Евсевия нередко трактовали как скрытый панегирик Константина или выражение умеренно-арианской точки зрения (Berkhof H. Op. cit. S. 60ff.; Grant R. M. Eusebius...; idem. The Case against Eusebius... P. 413–421; Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les engines jusqu'à la srnclé. Pans, 1930. P. 167ff.; Quasten J. Patrology. Utrecht; Westminster, 1960. P. 309ff.; Volker M Von Welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei Abfassung seiner « Kirchengeschichtswerke » leiten? // Vigiliae Chnstianae. Vol. 4. 1955. P. 157. См. возражения Т. Барнса (Barnes T. D. Constantine... P. 104–105, 137, 164) и сомнения У. Френда (Frend W. H. C. Op. cit. P. 513)), а произведение Феодорита – как антимонофизитский памфлет (Лебедев А. П. Указ. соч. С. 221; Пеп Р. Heretics... P. 271–283; Momigliano A. Foundations... P. 143). О Сократе как «современном» историке см.: Allen P. Heretics... P. 282, 283. А.

Момильяно говорит о современной историко-политической мотивации у всех церковных историков V в. (Momigliano A. Popular religious beliefs and the \*e Roman historians // Popular belief and practice: Papers read at the Jh summer meeting and the tenth winter meeting of the / Ed. G. J. Cuming D. Baker.).

207 - Речь идет о Медиоланском эдикте 313 г. и о других актах императорской власти при Константине Великом, касающихся религиозных отношений в целом и христианской церкви в частности. Использование термина «переворот» в дальнейшем призвано подчеркнуть то особое значение, которое придавали этим событиям христиане начала IV в., в том Числе Евсевий и Лактанций.

208 - Droege A. J. Homer or Moses? P. 169–171; idem. The Apologetic Dimensions... P. 493–498; Grant M. R. Civilization... P. 62–70; Sirinelli J. Vues historiques... P. 225–226, 280.

209 - Sirinelli J. Vues historiques... P. 225.

210 - Ibid. P. 225–226.

211 - Ibid. P. 223.

212 - Chesnut G. F. Histories... P. 94. «Начиная с Евсевия, – утверждает А. Дроуг, – христианская идея прогресса стала процветать и была взята на вооружение самыми видными теологами IV–начала V вв.» (Droege A. J. Homer or Moses? P. 192).

213 - Sirinelli J. Vues historiques... P. 280.

214 - По мнению Г. Чесната, исходная позиция Евсевия заключается в том, что божественное провидение не может игнорировать земных персонажей исторической драмы, а может лишь совместно (синергично) с ними действовать, никоим образом их к этому не принуждая (Chesnut G. F. Histories... 60). См. также: Timpe D. Op. cit. S 181.

215 - Sirinelli J. Vues historiques... P. 280. Божественная экономия явственное домостроительство.

216 - См.: Just. Dial. c. Tryph. 114; 134–135; Iren. Adv. haer. IV. 21. 1, 3; 22. 2; 25. 1; 33. 9; frag. 17; 39; 50; Orig. De prin. IV. 13; 15; 20–21; 24. См. об этом: Danielou J. Essai sur le Mystere de l'Histoire. Paris, 1948; idem. Saint Iréne et les origines de la

theologie de l'histoire // Recherches de Science Religieuse. Vol. 34. 1947. P. 226–231; Goppelt L. Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen. Gutersloh, 1939

<sup>217</sup> - Евсевий активно разрабатывает этот мотив и в *Demonstratio Evangelica*. Он говорит там, что имя Христос приписывалось иудейским первосвященникам, царям и пророкам (DE. V. 15. 32–53) и что иудейские священники являлись тенями и образами Христа «по типу и символу» (DE. V. 3. 13). См.: Sirinelli J. Quelques allusions à Melchisedech dans l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée//*Studia Patristica*. Vol. 6. Part 4. 1962. P. 239–240.

<sup>218</sup> - Тенденция возведения христианства к началу мира прослеживается в Новом Завете, у Юстина, Тертуллиана, Афинагора, Климента Александрийского, Оригена и концептуально оформляется у Феофила Антиохийского, Ипполита и Секста Юлия Африкана. См.: Patn des C. A. Op. cit. P. 10–12.

<sup>219</sup> - Евсевий отождествляет христианство с верой патриархов и в других своих сочинениях – в *Demonstratio Evangelica*, *Preparatio Evangelica* и *Eclogae*. См., напр.: PE. VII. 2. 8; Ecl. I. 3–12. См. об этом: Barnes T. D. Constantine... P. 183–185. Г. Чеснат предлагает интересное объяснение этому отождествлению. Он считает, что за ним скрывалось желание христиан доказать древность своей религии, чтобы получить особый статус в имперском законодательстве (Chesnut G. F. Histories... P. 130 п. 49).

<sup>220</sup> - Похожая позиция, как показывает Р. Мортли, была у Климента Александрийского, который определял христиан как законный народ при псевдоцарском режиме Моисея

<sup>221</sup> - В этом отличие позиции Евсевия от позиции Юстина, у которого иудаизм начинается не после Моисея, а после Авраама. См.: Sirinelli J. *Melchisédech*... P. 237.

<sup>222</sup> - Об антииудейской направленности этих сочинений см.: Sirinelli J. *Vues historiques*... P. 250, 280.

<sup>223</sup> - Ibid. P. 251, 280.

<sup>224</sup> - Ibid. P. 223–224

225 - Ibid. P. 280ff.

226 - Злоупотребление христианской риторикой не позволяет в данном случае понять, когда именно это вмешательство имело место – при Ироде Великом или во время Диоклетианова гонения.

227 - О трактовке Евсевием темы наказания иудеев за убийство Христа :: Barnes T. D. Constantine... P. 135–136; Corsi P. Gli Ebrei nella Histona “Ccleeiastica da Cesarea // Atti dell’Accademia Pontiniana. VoL 29. P. 197–212. Однако, по мнению М. Пуччи, Евсевий не всегда избирает самую мрачную из имеющихся версий иудейских преступлений La rivolta ebraica in Egitto (115–117 d. C.) nella storiografia I. 62. 1982. P. 195–217).

228 - Chesnut G. F. Histories... P. 94. По словам Р. Маркеса, «перспектива Евсевия – это перспектива человека, который изображает историю, достигающую своего триумфа благодаря политическому чуду» (Markus R. A. Culminating in Constantine... P. 41).

229 - См., напр.: Chesnut G. F. Histories... P. 76–83; Timpe D. Op. cit. S. 182.

230 - «Евсевий в своей истории, – утверждает А. П. Лебедев, – постоянно приводит факты, из которых бы усматривалось, что ни одно более или менее очевидное противоборство истине... не остается без должного Божественного наказания. Эта мысль, что все богопротивное всегда наказывается еще на земле, как – напротив того – богоугодное здесь же награждается, составляет некоторого рода прагматизм истории Евсевия: , эту мысль, он проводит через все свое повествование (выделено нами. – и. К.)» (Указ. соч. С. 86).

231 - О концепции Мелитона и о ее судьбе в раннехристианской литературе см.: Sirinelh J. Vues historiques... P. 388–390.

232 -

233 - В сохранившемся в Парижской (№ 1430), Флорентийской (№ 70. 20) и Московской рукописях дополнении к восьмой книге сообщается, что все три императора-гонителя (Диоклетиан, Максимин, Галерий) трагически кончили свою

жизнь, тогда как покровительствовавший христианам Констанций Хлор умер на троне в счастье и славе.

<sup>234</sup> - «Несмотря на то, – пишет Г. Тромпф – что у Евсевия пять последних плохих императоров погибают за грехи, он, хотя и начинает свой рассказ с Христа и даже раньше, не применяет этот принцип к более ранним императорам, в отличие от Лактанция, которым находит его даже в судьбе Нерона» (Trompf G. W. Retribution... p. 134).

<sup>235</sup> - Sirinelli J. Vues historiques... P. 291

<sup>236</sup> - Momigliano A. Pagan and Christian Historiography... P. 90.

Г. Тромпф принимает мнение А. Момильяно с оговорками (Trompf G. W. Retribution. P. 140).

<sup>237</sup> - Godecke M. Op. cit.; Nigg РУ Op. Cit. S. 15ff.

<sup>238</sup> - Timpe D. Op. cit. S. 190. См. также: Розанов Н. Указ. соч. С. 57–59; Chesnut G. F. Histories... P. 79; Маггиско C. Gli apostoli del diavolo; Gli eretici nella Storia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea // Augustinianum. Vol. 25. 1985. P. 749–781; Trisoglio F. L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil 2. Bd. 21. 2. Berlin; New York, 1984. S. 1075–1104; Zimmermann H. Op. cit. S. 16–17.

<sup>239</sup> - По словам Т. Барнса, «Евсевий принимает широкое определение христианства, которое позволяет ему объявлять Филона и Иосифа, иудеев по происхождению и религии истинными христианами» (Barnes T. D. P. 130).

<sup>240</sup> - «Зерно труда» Евсевия, по выражению Д. Тимпе (Timpe D. Op. cit. S. 173).

<sup>241</sup> - Schwartz E. Über Kirchengeschichte // Gesammelte Schriften. Berlin, 1938. Bd. 1. S. 114. Эту точку зрения поддержал К. Хейси (Heussi K. Op. cit. S. 89 ff.). См. возражения А. Момильяно (Momigliano A. Pagan and Christian Historiography... P. 90) и Ф. Винкельмана (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 8).

<sup>242</sup> - Schwartz E. Über Kirchengeschichte... S. 114. См. также: Momigliano A. Foundations... P. 140. По мнению Т. Барнса, «Церковная история» Евсевия является «также неизбежно

литературной и философской историей, которая хронирует произведения и доктрины христианских мыслителей и пытается, подобно некоторым более ранним сочинениям о философских школах, установить линии, по которым истинное учение было передано от Воплощенного Слова христианам конца III в.» (Barnes T. D. Constantine... P. 128). Наоборот, Д. Тимпе считает, что труд Евсевия не представляет собой «тип истории философских догм: хотя его интеллектуальный уклон очевиден, конкретность изображения жизни церкви выводит его за рамки традиции описания мысли» (Timpe D. Op. cit. S. 184).

<sup>243</sup> - Overbeck F. Anfange... S. 42; idem. Die Bischofslisten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius. Basel, 1898. В. Нигг также считает, что Евсевий понимал церковь как политический организм (Nigg W. Op. cit. S. 25). К этой позиции близки А. Момильяно (Momigliano A. Pagan and Christian Historiography... P. 90–91) и Т. Барнс (Barnes T. D. Constantine... P. 128). См. возражения Г. Рубаха (Ruhbach G. Op. cit. S. 161). Х. Циммерман указывает на сугубо религиозный смысл понятия «христианский народ» у Евсевия (Zimmermann H. Op. cit. S. 22–24). С точки зрения Д. Тимпе, отождествление церкви с народом – не более чем остроумная метафора (Timpe D. Op. cit. S. 179), но метафора, имеющая особый смысл (*ibid.* S. 184–185). Г. Чеснат и Э. Джадж видят в этом отождествлении апологетический подтекст – оно должно было доказать римским властям, что христиане как особая общность достойны права на культурно-религиозную автономию (Chesnut G. F. Histories... P. 130; Judge E. A. Op. Грант, исходя из предисловия к пятой книге (К ставит Евсевия в один ряд с Полибием и другими древнегреческими историками (Grant R. M. Eusebius... P. 168–169). См. также анализ Ж. Сиринелли, который рассматривает евсевианскую концепцию христианского народа с точки зрения влияния на нее апологетической традиции Климента Александрийского и Оригена. Munster, 1982. S. 30–46.

<sup>244</sup> - Timpe D. Op. cit. S. 138. «Церковь у Евсевия, – подчеркивает он, – не является институтом, и ее история не представлена в последовательности действий. Ее члены не образуют типичной социальной общности... “Церковная история”

не есть то, что сегодня называют “церковной историей”» (*ibid.* S. 179). См. также: Zimmermann H. Op. cit. S. 15–24.

<sup>245</sup> - Overbeck F. Anfange... S. 36. См. также: Barnes T. D. Constantine... P. 130; Schwartz E. Über Kirchengeschichte... S. 110.

<sup>246</sup> - Из огромного числа ученых, исследовавших «Церковную историю», лишь Г. Хайнрици считал, что у Евсевия понятие «преемство» заменяет понятие «церковь» (Heinrici G. Das Urchristentum in der Kirchengeschichtswerke des Eusebius. Leipzig, 1894. S. 6). Хотя Х. Циммерман и видит в преемствах основу церковной истории для Евсевия, он тем не менее не принимает полностью идею Хайнрици (Zimmermann H. Op. cit. S. 19–20). Ср. Judge E. A. Op. cit. P. 14; Momigliano A. Foundations... P. 140; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 10.

<sup>247</sup> - Первое указание такого рода – сообщение о том, что Анниан сменил Марка на Александрийском престоле на восьмом году правления Нерона (II. 24).

<sup>248</sup> - Так называемых «обрезанных епископов».

<sup>249</sup> - Barnes T. D. Constantine... P. 130.

<sup>250</sup> - *Ibid.* P. 132. «Мы не находим у него, – пишет А. П. Лебедев, – указаний на догматическое развитие церкви, понимаемого в смысле всестороннего раскрытия истин веры для христианского сознания... мы не находим У него и... раскрытия единства учения догматического в церкви со времен апостольских до того времени, когда сам жил» (Указ. соч. С. 70).

<sup>251</sup> - «Евсевий, – говорит А. П. Лебедев, – 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» (Указ. соч. С. 80–81).

<sup>252</sup> - По словам А. П. Лебедева, Евсевий не ищет «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» (Указ. соч. С. 76).

<sup>253</sup> - «То значение, которое он [Евсевий] придает ересям в среде явлений церковно-исторической жизни, даже требовало,

чтобы каждая ересь носила в себе семена своего внутреннего разложения, полнейшей несостоительности, иначе ересь не подходила бы под мерку его воззрений, разрушила бы теорию... [согласно которой] ересь попускается Промыслом лишь для того, чтобы через свою внутреннюю непрочность, через свою дисгармонию с истиной, доказывать величие действительной истины» (Лебедев А.П. Указ. соч. С. 81).

254 - Вряд ли можно поэтому согласиться с Т. Барнсом, считавшим, что для Евсевия «именно преследования, а не триумф христианства... представляли отклонение от предсказанного хода истории, и, таким образом, они требовали объяснения». По мнению ученого, Евсевий «изображал гонения как редкий и необычный феномен, который был проявлением не какой-нибудь глубинной враждебности существующего порядка к потенциально подрывной религии, но махинаций Дьявола, моральной ущербности того или иного римского императора или зависти презренных индивидуумов» (Barnes T. D. Constantine... Р. 136). О евсевианской трактовке антихристианских преследований см. также: Лебедев А.П. Указ. соч. С. 82–86; Grant R. M. The Uses of History... Р. 176–177; Sirinelli J. Vues historiques... Р. 413–453.

255 - Но все же не половину всего сочинения Евсевия, как о том пишет А. П. Лебедев (Указ. соч. С. 82).

256 - Не забудем, что Евсевий после прекращения Великого гонения (311) написал «Историю палестинских мучеников».

257 - Однако нельзя согласиться с А. П. Лебедевым, что труд Евсевия «становится историей мученичеств по преимуществу» (Указ. соч. С. 85).

258 - О крестных муках Иисуса напоминают распятые апостол Петр (Н.25.5; Ш.1.2), Симеон Иерусалимский (III.32.6) и галльская исповедница Блан-Дина (V. 1. 41).

259 - Этот вопрос, однако, не трактуется Евсевием однозначно. Хотя он и приводит слова анонимного автора, что отсутствие мучеников в секте Монтана – признак ее не православия (V. 16.12–13), другая цитата из того же источника показывает, что этот принцип применяется только к

монтанистам (V.16.20–21). В четвертой книге (15.47) историк рассказывает о мученичестве еретика Митродора.

260 - На неоднозначность евсевианской концепции мученичества указывает Д. Тимпе (Timpe D. Op. cit. S. 191).

261 - Речь идет об историческом Марке Аврелии. Однако, пытаясь снять с него ответственность за преследования, Евсевий возлагает ее на какого-то «императора Антонина», которого он называет наследником Антонина Пия. По мнению Р. Гранта, Евсевий, намеренно смешивая имена правителей того времени, «отдает исторический факт в жертву своему моралистическо-политическому повествованию», ибо его покровитель Константин Великий был большим почитателем Марка Аврелия (Grant R. M. The Case against Eusebius... P. 416). Т. Барнс не согласен с этой точкой зрения. Он считает, что таким способом Евсевий просто пытался разрешить противоречие между используемыми им источниками – трудами Аполлинария и Тертуллиана (Barnes T. D. Constantine... P. 137).

262 - В начале цитируемого Евсевием императорского послания стоит, однако, «Марк Аврелий Антонин» (IV. 13. 1). Это, вероятно, ошибка автора: в Парижском кодексе № 450 содержится текст того же послания, начинающийся со слов «Тит Элий Адриан Антонин Себаст Евсевий» (Антонин Пий). Из содержания данной части «Истории» ясно, что речь идет именно об Антонине Пии.

263 - См. об этом: Кривушин И. В. История и народ в церковной историографии V века. Иваново, 1994. С. 16–19.

264 - Ср. цитируемый Евсевием диалог Дионисия Александрийского сalexandriйским префектом Эмилианом (VII. 11. 6–11).

265 - Этот список является далеко не полным, так как здесь мы не привлекаем материал трех последних книг «Церковной истории».

266 - Этот критерий используется, например, при критике монтанистов (V. 17. 4).

267 - Тема церковной филантропии разрабатывается и в последних книгах «Церковной истории» (IX. 8. 13–14).

<sup>268</sup> - Эта особенность исторического изображения у Евсевия уже отмечалась некоторыми исследователями. Р. Грант говорит о «статичном взгляде Евсевия на историю христианства (Grant. R. M. *The Uses of History...* P. 175–176.) По словам Т. Барнса, для него «история церкви не была в своей основе рассказом о постепенном расширении ее в территориальном или социальном смысле» «Евсевий,— заявляет ученый,—не изображает раннюю церковь как какое-то ненавидимое и преследуемое меньшинство, шаг за шагом завоевывающее безопасность и авторитет. Для него христианская церковь естественно пользовалась уважением и терпимостью даже на заре своего существования» Евсевий, добавляет Т. Барнс, «мысленно переносил церковь конца III в. назад, в первые два столетия и считал, что христианские церкви всегда были многочисленными, преуспевающими и уважаемыми...Поэтому Евсевианская картина церкви до 200 г. в принципе анахронична» Однако исследователь видит за этим лишь исторический оптимизм автора. По его мнению, «первые семь книг «Церковной истории» отражают оптимистические взгляды христианской литературы эпохи Диоклетиана в период до начала преследований»

<sup>269</sup> - Р. Грант заметил, что «Церковной истории» недостает жизненности и интереса к человеческому началу (Grant. R. M. *The Uses of History...* P. 178.)

<sup>270</sup> - За исключением Послания епископа Филеаса к тмуитам (VIII. 10.2–10) и Тирской речи самого Евсевия (X. 4. 2–72), если ее можно считать цитатой.

<sup>271</sup> - В предшествующем тексте идея прогресса христианской церкви формулируется лишь один раз: «... свет единой католической церкви... продолжал возрастать и увеличиваться, и во всем роде греков и варваров распространял честность, невинность, свободу, воздержание и чистоту богоугодной жизни и философии» (IV. 7. 13)

<sup>272</sup> - По мнению Д. Тимпе, этот отрывок отражает обеспокоенность Евсевия по поводу церковных смут его времени (особенно арианских) и его страстное желание единства и мира в церкви (Timpe D. Op. cit. S. 185)

273 - Неудивительно, что именно таких пастырей прежде других постигает заслуженная кара (VIII. 2. 2).

274 - Показательно, что почти все случаи использования терминов τιραννίς и τύραννος приходятся на три последние книги «Истории». См.: Trompf G. W Retribution... P. 142.

275 - Р. Грант доказывает, что здесь Евсевий искажает исторические факты в концептуальных целях (Grant R. M. The Case against Eusebius... P. 416–418).

276 - Нельзя не согласиться с Ж. Сиринелли, что Евсевий, сравнивая Павлина с Мельхиседеком, стремится приблизить его к Христу (Sirinelli J. Melchisédech... P. 243–246). Однако, на наш взгляд французский исследователь недооценивает исключительность Павлина для Евсевия; по его мнению, первый церковный историк рассматривает тирского епископа как типичного церковного пастыря, и только в этом смысле – как образ Христа (*ibid.* P. 245–247). У Евсевия, считает Ж. Сиринелли Мельхиседек, Аарон и Христос обеспечивают континуитет священства, подготавливая путь всему христианскому епископату, в том числе и Павлину (*ibid.* P. 246–247).

277 - О Тирской речи Евсевия см.: Smith Ch. Op. cit. P. 226–247.

278 - Ср. Trompf G. W. Recurrence... P. 208, 224–225.

279 - По мнению Ф. Винкельмана, целью исторического процесса для Евсевия является восстановление первоначального абсолютного господства Логоса, прежде всего в триумфе церкви (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 9 n. 53).

280 - Неудивительно, что текст Тирской речи изобилует ссылками на Пророков.

281 - Ср. Trompf G. W. Retribution... P. 135.

282 - Ряд ученых считает, что Евсевий не понимал действительного значения современных ему событий. См., напр.: Judge E. A. Op. cit. P. 16, 28; Timpe D. Op. cit. S. 175, 177, 182–183, 185ff.

<sup>283</sup> - Тромпф полагаем что для Евсевия *Pax Augusta* является несовершенными прообразом *Constantiniana* (Trompf G. W. *Retribution...* P. 136). Но с его точки зрения, идея исторической повторяемости занимает второстепенное место в системе исторических воззрений писателя (iMd. P. 134, 143).

<sup>284</sup> - См.: Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 271–272; Milburn R. L. P. Op. cit. P. 21.

<sup>285</sup> - «Во дни его процветет праведник и явится обилие мира».

<sup>286</sup> - Именно поэтому никто в раннехристианской литературе не попытался продолжить «Деяния». См.: Momigliano A. *Foundations...* P. 141.

<sup>287</sup> - См.: Sirinelli J. *Vues historiques...* P. 413–415.

<sup>288</sup> - Хотя он и цитирует Послание церквей Лугдунума и Вьенны, где такая интерпретация чрезвычайно ярко представлена.

<sup>289</sup> - I Apol. 26.

<sup>290</sup> - Adv. haer. V. 26. 2

<sup>291</sup> - О ранней ересиологии см.: Kaufman P. I. *Tertullian on Heresy, History, and the Reappropriation of Revelation // Church History*. Vol. 60. 1991. P. 167–179; Le Boulluec *La notion d'herésie dans la littérature grecque liehie siecle*. Paris, 1985. Vol. 1–2

<sup>292</sup> - О исторической концепции Лактанция см.: Тюленев В. М. Бог и императорская власть в историческом процессе (по трактату Лактанция «О смертях преследователей») // Мир власти: традиция, символ, миф. М., 1977. С. 13–15; его же. Проблема отношений власти и церкви в трактовке Лактанция // Государство и власть: Проблемы истории, экономики, идеологии и культуры. Иваново, 1997. С. 18–20; Sirinelli J. *Vues historiques...* P. 425–427, 438–439; Trompf G. W. *Recurrence...* P. 210–212, 224–225, 234–235. Cp. Grant R. M. *The Uses of History...* P. 174

<sup>293</sup> - Как считают исследователи, после 311 г.

<sup>294</sup> - В нашем исследовании мы не затрагиваем проблемы собственно эсхатологических воззрений Евсевия. Широко распространено мнение о его историческом оптимизме, и, согласно многим исследователям, автор, предлагая

триумфальный финал своей «Церковной истории», отступает от традиционных эсхатологических представлений его времени. См., в частности: Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 275; Cochrane Ch. Christianity and Classical Culture. New York, 1957. Р. 185; Patrides C. A. Op. cit. Р. 12; Sirinelli J. Близкой позиции придерживается Ф. Винкельман (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 9). Противоположную точку зрения высказывают Чесна апеллирующий к другим произведениям Евсевия сравнивает в Тирском панегирике нынешнее блаженство церкви с будущим трансцендентным блаженством (Х. 4. 46–47), проблема переворота Константина в перспективе Второго Пришествия не ставится в «Церковной истории». В этом сочинении Евсевий выступает прежде всего не как теолог, а как историк, и его взгляд обращен не в будущее, но в прошлое.

295 - Что стало объектом критики со стороны язычников, в частности, Цельса. См.: Ong. Contra Celsum. II. 32. По словам Иренея, «Лука показывает, что родословная от рождения Господа нашего до Адама содержит семьдесят два рода, соединяя конец с началом и давая знать, что Он в себе самом восстановил все народы, от Адама распространившиеся, и все языки и [весь] род людей вместе с самим Адамом» (Iren. Adv. haer. III.22.3). Об идее разрушения иудейских преемств в результате Воплощения см.: Just. Dial. с. Tryph. 52.

296 - Grant R. M. The Uses of History... Р. 170–171. О взглядах гностиков на историю см.: Сидоров А. И. Гностическая философия истории (каиниты, сефиане и архонтики у Епифания) // Палестинский сборник. Вып. 29. 1987. С. 41–56.

297 - См.: Tertul. De praes. haer. 7. Основа этой идеи – представление о неизменности Логоса и постоянстве его исторических явлений. См.: Ep. ad Diog. 11.

298 - См.: Tertul. De praes. haer. 20; De exhor. cast. 7. С точки зрения Киприана Карфагенского, Церковь не есть сумма локальных церквей в той же степени, в какой Троица не есть простая сумма трех ее лиц; любая отдельная церковь является одновременно всей Церковью, а любой епископ воплощает достоинства епископата как такового. В его экклесиологической теории из одного происходят многие, которые суть одно по

общей природе и по тождественности между собой (Halliburton R. J. Some Reflections on St. Cyprian's Doctrine of the Church // *Studia Patristica*. Vol. 9. Part 2. Berlin, 1972. P. 192–198).

299 - См.: Ep. ad Diog. 7.

300 - Континуитет епископов: Iren. Adv. haer. III. 2. 2; 3. 1–4; IV. 25. 2; 33.8; V. 33. 3–4; cp. frags. 29; Tertul. De praes. haer. 20–21, 32, 36–37. Континуитет чудотворения, пророческого духа, способности исцеления: II Apol. 6; Orig. Contra Celsum. I. 2, 46, 67; II. 8, 48 (в рамках идеи прогресса). Интеллектуальный континуитет (аллегоризма): Orig. Contra Celsum. IV. 49.

Континуитет мученичеств: Iren. Adv. haer. IV. 33. 9. Еретические преемства: Just. I Apol. 26; Dial. c. Tryph. 35; Eus. IV. 22. 1–5 (Егезипп); Iren. Adv. haer. I. 23. 2; 27. 1–2, 4; 28. 1; III. Proom.; 4. 3; Tertul. De praes. haer. 33. Континуитет стремления к разномыслию: Orig. Contra Celsum. III. 10–11. Континуитет божественной педагогии: Orig. Contra Celsum. IV. 3; 7 (и праведников). Континуитет популярности христианства: Orig. Contra Celsum. III. 10. См. также континуитет неверия иудеев: Orig. Contra Celsum. II. 74–75. О теме преемств в раннехристианской литературе см., в частности: Hallstrom G. Charismatic Succession A Study on Origen's Concept of Prophecy. Helsinki, 1985; Milburn R. L P Op. Cit. P. 135–137.

301 - Эта традиция повлияла, в частности, на Юстина: Just. Dial. c. Tryph. 2; 35

302 - Cp. Milburn R. L. P. Op. cit. P. 26–28.

303 - См.: Ong. Contra Celsum. II. 25; 68; III. 8.

304 - См.: Grant R.M. The Uses of History... P. 167 168, 171; Milburn R.L.P Op. Cit. P. 28–30.

305 - Такими фактами насыщены, например, первые две книги «Церковной истории», в которых описывается церковно-политическая борьба при Константине Великом и Констанции II.

306 - «... мы не предполагали перечислять дела императора, не относящиеся к христианству, но намерены были упоминать лишь о тех, которые касались только церквей».

307 - За очень редкими исключениями: захват Адрианом Иерусалима (IV.6.3), гонение на христиан при Марке Аврелии (V.

Введ.)

308 - См., напр.: Дубровина Н. П., Кривушин И. В. Проблема насилия в «Иудейской войне» Иосифа Флавия // Самосознание традиционных обществ: пути изучения. Иваново 1993. С. 6–8.

309 - Вряд ли можно принять утверждение Т. Урбанчик, что в своем акценте на идею церковного единства Сократ лишь верно следовал Евсевию (Urbainczyk T. Op. cit. P. 141–143).

310 - Отметим, что влияние Луки на Евсевия не затрагивает сюжетного уровня.

311 - Если, конечно, не считать спора о времени празднования Пасхи (V. 23–25).

312 - Но этому миру [установленному Константином] мешала братоубийственная война христиан (ἐμφύλιος τῶν Χριστιανῶν πόλεμος).

313 - Которое должно выражаться среди верующих через единогласие ('ομοφωνία или συμφωνία).

314 - Несколько иную точку зрения высказывает А. П. Лебедев. По его словам, Сократ, наряду с исследованием «частных причин, вызвавших появление тех или других заблуждений», указывает, как и Евсевий, «на общий источник заблуждений в роде человеческом – козни духа злобы» (Указ. соч. С. 172–173).

315 - Хотя некоторые цитируемые Сократом документы указывают на Сатану как на виновника ересей. См., напр., послание Константина Великого (I. 9), в котором Дьявол рассматривается в качестве устроителя арианского лжеучения. Идейная направленность этого послания противоречит не только позиции Сократа, но и содержанию другого послания Константина, приведенного в I. 7

316 - По мнению Ф. Винкельмана, основная линия интерпретации у Сократа заключается в понимании греховности людей как движущей силы развития (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 174).

317 - Об ориентации греко-римской историографии на субстанциональную метафизику см.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. Ж., 1980. С. 43–45.

318 - Поэтому нуждается в коррекции мнение Р. Мильбурна, что главная тема Сократа – это вызванная еретиками смута в государстве и церкви Willburn R. L. P. Op. cit. P. 144).

319 - Правда, в случае с Евстафием П. Аллен предпочитает ссылаться на симпатию Сократа к Оригену, к которому Евстафий относился враждебно (Allen. Herestes... P. 273). Ср. Chesnut G. Historic... P. 178.

320 - Повтор глагола подчеркивает идею круга, возврата.

321 - См.: Allen P. Heresies... P. 268–271. О сократовской трактовке новациан см.: Curti C. La scisma di Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate // La storiografia ecclesiastica... P. 313–333.

322 - Трудно согласиться с Р. Мильбурном и Т. Урбанчик в том, что Сократ, равнодушный к полемическому задору и претензиям епископов не симпатизирует Иоанну Златоусту (Milburn R. L. P. Op. cit. P. 145; T. Op. cit. P. 133–137).

323 - См.: Gregory T. E. Novatianism: A Rigorist Sect in the Christian Roman // Byzantine Studio. VI. 2. 1975. P. 1–18.

324 - Вряд ли стоит соглашаться с Г. Чеснатом в том, что терпимость Сократа ограничивается его терпимостью к новацианам (Chesnut G. F. Histories... P. 185). Действительно, он относится к этой ригористической секте с большей симпатией, чем к какому-нибудь другому направлению в христианстве, и даже, как показала П. Аллен (Allen P. Heresies... P. 270, 282), в выгодном для них свете сравнивает их лидеров с некоторыми ортодоксальными епископами, однако ясно, что позиция Сократа гораздо шире. Вышеприведенный рассказ о македонианине Агапите прекрасно демонстрирует общее направление мысли автора, не желающего возводить стену между православными и остальными христианами. А. П. Лебедев говорит даже о присущем ему «чувстве жалости и сострадания к заблудшим еретикам» (Указ. соч. С. 170). Было бы также ошибкой предположить, что высказывая умеренный взгляд на гетеродоксию, Сократ находится под влиянием глубоко чтимого им Оригена, чья либеральная трактовка ересей по типу разномыслящих философских школ и, особенно,

утверждение, что наличие разногласий свидетельствует о ценности христианской веры (*Contra Celsuni* III. 10–13), вряд ли могли быть приняты церковным историком V века. Однако Сократ явно отходит и от наиболее распространенной в христианстве жесткой интерпретации ересей, оформленвшейся в трудах Иренея и Тертуллиана, той интерпретации, которой в целом следует Евсевий. По мнению А. Харнака, терпимость и объективность Сократа по отношению к ересям является исключительным явлением в ранневизантийской церковной историографии (Harnack A. Op. cit. S. 409–410).

325 - Эта идея, по утверждению Р. Дж. Коллингвуда, была характерной для всей греко-римской историографии (Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 42).

326 - В результате «сближения» светского и религиозного знания стирается грань между светским учителем и учителем веры. У Сократа риторы становятся епископами (VII. 12; 37), а священнослужители преподают грамматику и софистику (IV. 9; VII. 12). Здесь историк вряд ли нашел бы понимание у своих западных собратьев, которые с возмущением отвивались о духовных пастырях, осмелившихся обучать, по выражению Григория Великого, «вздорным светским наукам».

327 - Провозглашая идею сочетания христианской веры и классической образованности, то есть своеобразного христианского гуманизма, Сократ в определенной мере выступает наследником ранних греческих апологетов. Однако понимание, предложенное историком, гораздо шире, и в этом плане он оказывается продолжателем влиятельной, сформировавшейся в IV в. линии христианской мысли, которая признавала необходимость адаптации классического знания к нуждам христианской религии и использования классических наук в христианской системе образования: таковы были взгляды Василия Великого, написавшего трактат «Обращение к юноше, или как можно извлечь пользу из греческой литературы», других каппадокийских отцов и Аполлинария, попытавшегося в период языческой реакции при Юлиане изложить ветхо- и новозаветные сюжеты в классических жанровых формах. Сократ предстает как важное звено в этой традиции, когда он (первым в церковной

историографии) включает в свой труд разработанную систему аргументации, призванную обосновать желательность знакомства христиан со светской (по сути дела языческой) классической культурой (III. 16). См.: Chesnut G. F. Histories... P. 186–187.

328 - Через образы ортодоксальных иерархов-интеллектуалов, которые принадлежат не только церковному, но и светскому миру, проводится идея «культурной церкви» – православной церкви, открытой классической культуре и классическому знанию. Более подробно об этом см.: Кривушин И. В. Христиане и светское образование: взгляд Сократа Схоластика // Европейская педагогика от античности до Нового времени: Исследования и материалы / Под ред. В. Г. Безрогова и Л. В. Мошковой. Часть 1. Москва, 1993 (1994). С. 64–73.

329 - Ф. Винкельман полагает, что Сократ не продемонстрировал какого- либо понимания проблем и действий народа (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 175, 184).

330 - Подробно о проблеме народа в «Церковной истории» Сократа см.: Кривушин И. В. История и народа... С. 24–48

331 - Мильбурн считает, что Сократ интересуется императорами гораздо больше, чем епископами (Milburn R. L. cit. P. 144). Ср.: Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 174 н. 73.

332 - Правда, ссылаясь на мнение «некоторых людей».

333 - По мнению Г. Дауни, однако, Сократ снижает значение человеколюбия по сравнению с благочестием, отвергая тем самым позицию язычника Фемистия, который считал именно «филантропию» главным достоинством правителя (Downey G. Op. cit. P. 61).

334 - Имеется в виду прежде всего помочь Бога Моисею во время преследования евреев армией фараона.

335 - А. П. Лебедев справедливо замечает, что «при описании Юлиана Сократ не сгущает красок, чего были бы вправе ожидать первые читатели его истории» (Указ. соч. С. 169). Более подробно об этой проблеме см.: Кривушин И. В.

Загадка Сократа Схоластика: Юлиан и его время // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени / Под ред. Г. Е. Лебедевой. Санкт-Петербург, 1996. С. 47–56.

336 - См.: Chesnut G. F. Histories... Р. 181–182.

337 - Т. Урбанчик справедливо замечает, что для Сократа история – это в гораздо большей степени история людей, чем Бога, и что в его сочинении мало событий, связанных с деятельностью Всевышнего (Urbainczyk T. Op. cit. Р. 98–99)

338 - О разработке Сократом темы иудеев более подробно см.: Urbainczyk T. cit. Р. 85.

339 - Чеснат пытается не совсем удачно связать сократовскую идею космического параллелизма с христианизированной концепцией, благоприятного исторического случая (Chesnut G. F. Kairos... Р. 161–166).

340 - Об этом примере см.: Chesnut G. F. Histories... Р. 196–197

341 - В своем стремлении обнаружить у Сократа целостную теорию истории Т. Урбанчик смешивает две совершенно автономные идеи автора – идею параллелизма церковных и светских смути и идею божественного Возмездия (концепция Мелитона): в совпадении и негативных и позитивных событий реализуется механизм небесного воздаяния. В частности, ирландская исследовательница считает, что у Сократа наказание может не только следовать за грехом, но и ему предшествовать (Urbainczyk T. Op. cit. Р. 69–79, 97). По нашему мнению, нет никаких оснований для подобных утверждений. Тем более, нельзя согласиться с тем, что такая теория якобы определяла способ интерпретации событий в «Церковной Истории» (Ibid. Р. 71, 78).

342 - Т. Урбанчик, игнорируя эти негативные свидетельства, доказывает, что Сократ интерпретировал правление Феодосия II исключительно как время мира и благоденствия (Urbainczyk T. Op. cit. Р. 175).

343 - См.: Baldwin B. Sozomenos... Р. 1932; Chesnut G. F. Histories... Р. 175 п. 1; Crake B., Emmett A. Op. cit. Р. 6; Eltester

W. Sokrates... Col. 900; idem. Sozomenos // Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1927. Bd. III A 1. Zweite Reihe. Halbhd. 5. Cols. 1240ff.; Momigliano A. Foundations... P. 143; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 175

344 - Традиция считать Созомена «литературным вором» восходит к Анри де Валуа (Valesius. De vita... Cols. 24–25). Из представителей этой традиции назовем А. П. Лебедева (Указ. соч. С. 183–194), А. Гюльденпеннинга (Guldenpenning Quellen... S. 416) и А. Харнака (Harnack A. Op. cit. S. 415–419).

345 - Этот «возмутительный факт» побуждает А. П. Лебедева квалифицировать Созомена как совершенно бесцеремонного историка (Указ. соч. С. 184).

346 - Существуют, однако, и иные мнения по поводу того, с кем именно Созомен вел внутренний спор. Б. Балдин считает, что он противопоставлял себя Олимпиодору из Фив (Baldwin B. Sozomenos... P. 1932), а Дж. Харрис – Евсевию и Евнапию (Harries J. Op. cit. P. 47ff.).

347 - С точки зрения Р. Мильбурна, «Созомен явно стремится к своему идеалу точности (выделено нами. – И. К.), пытаясь проверить и ревизовать написанное Сократом и предпринимая более полное исследование соответствующих источников» (Milburn R. L. P. Op. cit. P. 145).

348 - По мнению Ф. Винкельмана, Созомен, предоставляя политической истории больше места, чем Сократ, хотел тем самым решить проблему взаимоотношений церкви и государства (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 176 n. 88).

349 - А. Момильяно считает, что Созомен был более светским писателем, чем его «ментор» – Сократ, и что он видел в христианстве «государственное дело» (Momigliano A. Foundations... P. 143).

350 - На тесную связь церковной истории с имперской историей у Созомена указывали, в частности, В. Нигг (Nigg W. Op. cit. S. 28ff.) и Х. Циммерман (Zimmermann H. Op. cit. S. 28–29).

351 - По мнению А. П. Лебедева, именно Созомен достигает при описании Феодосия II панегирического тона, которого не было у Сократа. Феодосий становится для Созомена «тем же, чем был для Евсевия Константин» (Указ. соч. С. 169).

352 - Так, в «Истории» Созомена нет ни одного случая датировки по дням и месяцам.

353 - И только в двух случаях Созомен фиксирует длительность епископского правления (Евдоксий Константинопольский: VI. 13; Афанасий Александрийский: VI. 19).

354 - Об интерпретации Созоменом роли христианского народа в эпоху языческой реакции при Юлиане см.: Кривушин И. В. История и народ... С. 67.

355 - Так, он ничего не говорит об ответственностиalexandrijskoj pastvy za nasiliya i ubystva, imevshiye mesto pri vozvrazenii Afanasija po resheniju papy Olijia, na kotoroj nastaivaet Sokrat (II. 15).

356 - X. Циммерман даже считает, что для Созомена понятие «церковь» тождественно понятию «православная церковь». Именно поэтому, по мнению немецкого ученого, он столь часто использует, в отличие от Евсевия и Сократа, термин καθολική ἐκκλησία (Zimmermann H. Op. cit. S. 35–36).

357 - Если принять во внимание труд арианского историка Филосторгия, то целых три. Издание Филосторгия: Philostorgius. Kirchengeschichte / Ed. J. Bidez. Berlin, 1913 (второе издание вышло также в Берлине в 1972). О Филосторгии и его «Церковной истории», дошедшей до нас преимущественно в переложении патриарха Фотия, см.: Nobbs A. E. Philostorgius' view of the past // Reading the past in Late Antiquity / Ed. G. Clarke. Ruschcutters Bay, 1990. P. 251–264; Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 180–181.

358 - А. П. Лебедев, однако, считает, что Феодорит, произнося слова «все, что осталось не внесенным в историю церкви», имел в виду не Сократа и Созомена, а Евсевия (Указ. соч. С. 213).

359 - Трудно согласиться с Л. Иеепом, считавшим Феодорита «самым незначительным» среди греческих церковных историков (Jeep L. Op. cit. S. 154–157).

360 - Некоторые исследователи не находят у Феодорита каких-либо особых мотивов концептуального плана для создания еще одной версии церковной истории от Константина до Феодосия II. Так, А. де Валуа говорит о желании Феодорита дополнить и исправить ошибки, сделанные его предшественниками (Valesius. Praefatio... P. VII), а А. П. Лебедев, полемизируя с ним, – о намерении автора добавить антиохийский материал: «Он не думал ни дополнять 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» (Указ. соч. С. 214)

361 - См. об этом: Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 178.

362 - Такую оценку, в частности, дают Феодориту А. П. Лебедев (Указ. соч. С. 227) и П. Аллен (Allen P. Evagrius... P. 68–69).

363 - Маркес называет Феодорита «the narrowest of the mid-fifth century writers» (Markus R. A. Op. cit. P. 13).

364 - По мнению Ф. Винкельмана, Феодорит, будучи в разладе с правлением Феодосия II, сознательно отклонился от схемы Сократа, Созомена и Филосторгия, которые начинали свой рассказ не с какого-либо церковно-исторического события, но, выражая идею Imperium Christianum, с правления Константина Великого (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 188).

365 - Феодорит вообще не применяет в своей «Истории» ни одного из принятых в античности типов датировки (по консульствам, Олимпиадам или годам правлений), которые так активно используются Сократом. Он предпочитает давать крайне неопределенные временные указания («в то время», «немного позже» и т. п.), отсчитывать время событий от других событий и устанавливать не хронологические координаты, но

временную протяженность происходящего. И, конечно, его весьма скромный интерес к хронологии проявляется прежде всего тогда, когда речь заходит о внутренней истории церкви. См. Приложение I. О слабости сочинения Феодорита в хронологическом отношении см.: Глубоковский Н. Указ. соч. Т. 2. С. 335–336.

<sup>366</sup> - Прежде всего, тему борьбы с арианством. Х. Циммерман рассматривает труд Феодорита как «двойника» арианской «Церковной истории» Филосторгия (Zimmermann H. Ecclesia als Object der Historiographie. Wien, 1960. S. 29).

<sup>367</sup> - Это дало основание А. Гульденпеннигу отказать Феодориту в праве называться историком (Guldenpenning A. Die Kirchengeschichte... S. 101),

<sup>368</sup> - См. анализ тенденциозного способа изображения в «Церковной истории» трех лидеров антиохийской ортодоксальной партии – Евстафия, Мелетия и Флавиана у П. Аллен: P. Allen. Heretics... Р. 273–282.

<sup>369</sup> - Об этой проблеме см.: Guldenpenning A. Die Kirchengeschichte... S. 25; Nigg W. Op. cit. S. 31.

<sup>370</sup> - Этот рассказ есть и у Сократа, однако там, во-первых, авторами доносов оказываются епископы и, во-вторых, Константин мотивирует свой Поступок евангельской заповедью «отпусти грех брату своему, если желаешь, чтобы отпустили тебе» (I. 8. 18–19). Похожую трактовку предлагает и Созомен (I. 17. 3–5).

<sup>371</sup> - «В суждениях о лицах, заблуждающихся касательно истины, – говорит А. П. Лебедев, – Феодорит является значительно с more суровее, чем Сократ и даже Созомен» (Указ. соч. С. 224).

<sup>372</sup> - Установка на бескомпромиссную борьбу за веру с язычниками и еретиками влечет за собой широкое использование образа войны при описании ожесточенных религиозных столкновений и споров. Один из лучших примеров «военного» стиля мы находим в рассказе о деятельности антиохийских ортодоксов при Валенте: они, пишет автор, «метали стрелы против богохульства Ария, которые он

[Флавиан] доставал им из своего ума, будто из какого-то колчана» (IV. 25. 5). В то же время показателен и образ церкви как корабля в бушующем море (I. 2. 1; 8. 11; IV. 12. 1; 25. 1; V. 4. 2), который, возможно, заимствуется автором у Цицерона (см. об этом: Zimmermann H. Op. cit. S. 36).

373 - В рамках общеисторической концепции Феодорит отступает как от позиции Созомена, который выдвигает на авансцену христианской истории фигуру царя, так и от позиции Сократа, у которого император и епископ являются равно значимыми протагонистами этой истории. Об исключительной роли епископов в сочинении Феодорита см.: Zimmermann H. Op. cit. S. 36–37.

374 - Более подробно о проблеме народа у Феодорита см.: Кривушин И. В. История и народ... С. 83–91.

375 - По словам А. Гюльденпеннинга, Феодорит умышленно избегает «земного» объяснения событий (Guldenpenning A. Die Kirchengeschichte... S. 98).

376 - Трудно согласиться с Р. Мильбурном, что Феодорит добавляет мало существенного к описанию Сократа и Созомена (Milburn R. L. P. Op. cit. P. 146).

377 - В таком же декларативном плане эта идея развивается и в приводимом Феодоритом послании Константина персидскому шаху Сапору Персидскому (1–25). Автор говорит, что данное послание было написано по поводу преследования христиан в Персии (I. 12. 13), однако почти ничто в приводимом тексте не указывает на конкретные исторические обстоятельства. Содержание послания носит исключительно общий характер: я [Константин] почитаю истинного Бога, поэтому Бог помогает мне; он помог истребить тиранов, терзавших Империю; войско мое посвящено Богу «и с ним устремляется всюду, куда призывает справедливость, немедленно получая за это в награду блистательные трофеи» (I. 25. 2); многие предшествующие мне римские императоры отвергали Бога и понесли заслуженное наказание; следовательно, «высоко ценя справедливое царствование, Он [Бог] укрепляет его своей помощью и царственную мудрость

охраняет тишиной мира» (I. 25. 6). Таким образом, установка Феодорита остается неизменной – если он и касается проблемы христианской империи, то он решает ее не в фактологическом, но в сугубо умозрительном ключе.

378 - Ф. Винкельман, находясь, по-видимому, под впечатлением V книги, в которой объединены, по крайней мере, четыре правления, приходит к противоположному выводу (Winkelmann F. Op. cit. S. 178).

379 - Сократ, применяяший теорию божественного воздаяния земным правителям лишь по случаю, не видит здесь особой проблемы: он только сожалеет о ранней смерти доброго монарха, при котором «как гражданские, так и церковные дела римлян без сомнения должны были иметь счастливый успех» (III. 26).

380 - Вряд ли можно принять мнение Т. Урбанчик, что Феодорит, так же, как и Сократ с Созоменом, отводит императорам независимую роль в истории (Urbainczyk T. Op. cit. P. 148–149). На самом деле точка зрения Феодорита гораздо более близка к позиции Руфина Аквилейского, подчеркивавшего подчиненность земных правителей паствурам духовным. См.: L'Empereur idéal d'après l'Histoire Ecclésiastique de Rufm d'Aquilée // Studia Patristica. Vol. 10. 1970. P. 310–314.

381 - Благодаря этому необычному для церковной историографии приему, хотя форма диалога использовалась в христианской апологетической литературе (Юстин Мученик), действие доходит до высшей степени драматизма.

382 - Ср.: Allen P. Evagrius... P. 4

383 - Автору остается лишь фиксировать епископские преемства в самых главных епархиях (V. 16; VI. 24).

384 - П. Аллен пытается объяснить неравномерность распределения церковного материала в сочинении Евагрия исключительно характером источников, находившихся в его распоряжении (Allen P. Evagrius... P. 5, 69).

385 - В то же время Евагрий умалчивает о ряде важных фактов внутрицерковной борьбы после Халкидонского собора (Allen P. Evagrius... P. 19).

<sup>386</sup> - По мнению И. Ирмшера, Евагрий описывает Юстиниана исключительно в черных красках. Он пишет, что по беспощадности критики этого императора Евагрий может сравниться только с Прокопием (F. Winkelmann. Berlin, 1976. S. 140–141).

<sup>387</sup> - Трудно согласиться с Ф. Винкельманом, что историко-теоретическая концепция Евагрия основана на идее тесной связи Империи и церкви, и что она является гораздо более продуманной, чем у его предшественников (Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke... S. 179).

<sup>388</sup> - См. прежде всего: I Kor. 11. 19; Orig. Contra Celsum. III. 12.

<sup>389</sup> - Правда, более ранние церковные историки не указывали на связь своего жанра с ветхозаветной историографией, однако этому есть вполне логичное объяснение, ибо естественно, что проблема дохристианской истории (прежде всего истории патриархов и древних иудеев) оставалась вне поля их непосредственного внимания. В то же время уже Евсевий вслед за ранними греческими христианскими апологетами видел в Моисее «пионера» мировой культуры и с доверием использовал сочинения Иосифа Флавия в качестве источника для первых книг своей «Церковной истории». О позиции апологетов см.: Droege A. J. Homer or Moses? P. 49–167; о позиции Евсевия СМ.: ibid. P. 168–193; I J. Les historiques... P. 139–162, 208ff; об использовании Евсевием Иосифа см.: Hardwick M. E. Op. cit.

<sup>390</sup> - Mortley R. The Hellenistic Foundations... P. 225–250.

<sup>391</sup> - Речь идет о Евсевии Намнетике. См.: Sivan H. The historian Eusebius (of Nantes) // Journal of Hellenic Studies. Vol. 112. 1992. P. 158–163

<sup>392</sup> - См.: Mortley R. The Hellenistic Foundations... P. 227–232.

<sup>393</sup> - Наибольший интерес в этом отношении представляет Тертуллиан. См., напр., виртуозное использование примеров из античной истории для оправдания и прославления христианских мучеников и целомудренных христианок в Ad nat. 1. 18; Ad mart. 4; De exh. cast. 13.

394 - Droege A. J. Op. cit. P. 1–2, 8–11, 49–167

395 - Эта идея восходит к трактату «Увещание к эллинам», который приписывается Юстину Мученику (Гл. XII).

396 - О трудности причисления Евагрия к той или иной традиции в историографии говорит Р. Майзано (Maisano R. Rec. ad: Allen P. Evagrius... II Byzantinische Zeitschrift. Bd. 76. 1983. S. 336).

397 - Подробнее об этом см.: Allen P. Evagrius... P. 5, 69.

398 - См.: Caires V. Op. cit. P. 46–48; Tricca A. Op. cit.

399 - См.: Baldwin B. Evagrios... P. 761.

400 - Ромула Августула (II. 16), Анастасия (III. 29), Юстина I (IV. 1; 9), Юстиниана I (IV. 9).

401 - Захват персами Амиды (III. 37), взятие византийцами Карфагена (IV. 16) и Рима (IV. 19).

402 - Юлия Цезаря над галлами, германцами и бриттами (III. 41).

403 - Нарушение Хозроем Старшим мира с Империей (IV. 25), посольство армян к Юстину II, вызвавшее новую войну с Персией (V. 7).

404 - Четыре землетрясения в Антиохии (II. 12; IV. 5; VI. 8).

405 - Многолетняя эпидемия, охватившая всю Империю (IV. 29).

406 - См.: Thurmayr L. Op. cit.

407 - См.: Allen P. Evagrius... P. 51; Caires V. Op. cit. P. 29–50.

408 - Анализ речи Григория см.: Caires V. Op. cit. P. 43–46.

См. также: Allen P. Evagrius... P. 58.

409 - См. об этом: Cracco Ruggini L. Op. cit. P. 125; Downey G. Op. cit. P. 69; Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke... S. 179–180. Об исторической антихристианской позиции Зосимы см.: Сапсай J. M. La perspectiva histórica de Zosimo // Erytheia. Vol. 13. 1992. P. 17–28; Cichocka H. Zosimus' Account of Christianity / / Paganism in the later Roman Empire and in Byzantium / Eó. M. Salamon. Cracow, 1991. P. 89–104; Cracco Ruggini L. Zosimo, ossia il rovesciamento delle Storie ecclesiastiche // Augustinianum. Vol. 16. 1976. P. 23–36; Goffart W. Zosimus, the first Historian of

Rome's Fall // American Historical Review. Vol. 86. 1971. P. 412–441; Paschoud F. *Cinq études sur Zosime*. Paris, 1975.

<sup>410</sup> - По мнению Ф. Винкельмана, не следует переоценивать идеологическую значимость данного исторического экскурса (Winkelmann F. *Die Kirchengeschichtswerke...* S. 179).

<sup>411</sup> - Винкельман придерживается противоположной точки зрения. Кроме того, он считает, что идею провиденциальной связи христианства и Империи Евагрий заимствует у Евсевия (*Ibid.* S. 180).

<sup>412</sup> - В этих примерах Евагрий гораздо больше напоминает Феодорита, чем Созомена. Его скорее интересует связь Бога и императора, чем связь Бога с Империей.

<sup>413</sup> - С нашей точки зрения, П. Аллен неоправданно проводит различие между ортодоксальностью и благочестием у Евагрия. С одной стороны, она заявляет, что историк отходит от ортодоксальности как главного критерия при оценке императоров (Allen P. *Evagrius...* P. 15), с другой – называет в качестве этого главного критерия благочестие (*Ibid.* P. 63).

<sup>414</sup> - С целью оправдать использование в своем сочинении многих античных идей и представлений Евагрий стремится четко отделить все ценное и Полезное для христиан в греко-римской культуре от язычества, а лучших Интеллектуальные представителей античности – от защитников постыдного идолопоклонства. Именно поэтому он в определенный момент применяет на себя (и это в конце VI века!) одежду апологета, жестоко обрушиваясь на греко-римскую религию (I. 11). Именно поэтому он сурово критикует защитника гибнущего язычества светского историка Зосиму, который, по его словам, без всяких оснований оклеветал Константина Великого и даже осмелился поставить под сомнение позитивную роль христианства в Истории Римской империи (III. 40–41). Ф. Винкельман, однако, полагает, что антиязыческий пыл Евагрия обусловлен его тесной связью с Антиохией, в которой борьба христиан с язычеством всегда отличалась особой Остротой (Winkelmann F. *Die Kirchengeschichtswerke...* S. 179).

<sup>415</sup> - Показательно, что в своем исследовании термина ἐκκλησία в церковной историографии, Х. Циммерман в ряду последователей Евсевия, пытавшихся раскрыть содержание этого термина, не упоминает только Евагрия, сразу переходя от Феодорита к Никифору Каллисту (Zimmermann H. Op. cit. S. 37)

<sup>416</sup> - Прежде всего Диодор Сицилийский. Идея о том, что аморальное поведение вызывает наказание и бедствия, является одной из самых распространенных в позднеантичной литературе, в частности у Тита Ливия, Посидония, Диона Кассия, Плутарха, Аммиана Марцеллина, Флавия Вописка Сиракузянина, Зосимы, Юлиана, Евтропия.

<sup>417</sup> - Лишь в XIV в. Никифор Каллист Ксанфопул продолжит Евагрия и напишет еще одну «Церковную историю», которая, однако, дойдет до нас лишь в переложении Фотия

<sup>418</sup> - Попытку преодолеть рамки локальной церковной истории и рассмотреть ее в более широком христианском и даже политическом контексте предпримут в средние века такие историки, как Беда Достопочтенный, Адам Бременский, Ордериk Виталий, Гуго де Флери. Однако только протестантской историографии удастся в XVI века в полной мере возродить жанр всеобщей церковной истории, прежде всего авторам «Магдебургской центурии».

<sup>419</sup> - Необходимо отметить, что некоторые западные церковные историки – Иоанн Солсбериjsкий, Толомео да Лукка – в определенной степени испытали воздействие раннехристианской и евсевианской идеи церковной истории как религиозного преемства.

<sup>420</sup> - В своей попытке соединить христианские и традиционные греко-римские концепции истории Никифор Григора напоминает Евагрия, хотя синтез этот осуществляется у него на гораздо более глубоком философском уровне.

<sup>421</sup> - Среди ее представителей прежде всего следует назвать Августина и Сальвиана Марсельского.

<sup>422</sup> - Эта идея обнаруживается также у Фомы Аквинского и Марсилия Падуанского.