



исследования

Се во истину возлюбил еси,
везвѣстная и тайная премудрости Твоя явил ми еси...
Слѣху моему даши радость и весѣлие,
возрадуются кости смиренныя.
Отврати лице Твое от грех моих
и вся беззакония моя очисти.
Сердце чисто созижди во мнѣ, Боже,
и дух прав обнови во утробѣ моей.
Не отвержи мене от лица Твоего...
и Духом Владычним утверди мя...
Жертва Богу дух сокрушен:
сердце сокрушенно и смиренно Бог не унижит.

Псалом 50, стихи 8, 10-14

Серия основана в 2002 г.

А. П. ЛЕБЕДЕВ



СПОРЫ ОБ АПОСТОЛЬСКОМ СИМВОЛЕ. ИСТОРИЯ ДОГМАТОВ

Исследования по истории
древней Церкви

Научно-популярное издание

издательство
олега абдышко

Санкт-Петербург
2004

УДК 27-284
ББК 86.37
ЛЗЗ



Лебедев А. П.
ЛЗЗ Споры об Апостольском символе. История догматов: Исследования по истории древней Церкви. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — 352 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 5-7435-0216-1

Сборник работ по истории древней Церкви под общим названием «Споры об Апостольском символе. История догматов» принадлежит перу выдающегося русского церковного историка Алексея Петровича Лебедева (1845–1908). Профессор Московской Духовной академии, заслуженный профессор Московского университета, он одинаково блестяще совмещал в себе таланты большого ученого и вдумчивого критика. Все его работы, впервые собранные в подобном составе и малоизвестные даже специалистам по причине их разбросанности в различных духовных журналах, посвящены одной теме — воссозданию подлинного облика исторического Православия. Защищая Православную Церковь от нападков немецкой протестантской богословской науки, А. П. Лебедев делает чрезвычайно важное дело. Это дело — сохранение собственного облика, своего истинного лица русской церковно-исторической наукой, подлинно русского богословствования сугубо на православной почве. И это дело, эта задача особенно важна сегодня, на фоне воссоздания русской духовности и российской духовной науки.

Темы его работ в данной книге чрезвычайно разнообразны и интересны. Это и защита Апостольского символа, и защита необходимости наличия Символа веры в Церкви вообще; цикл статей, посвященных жизни и трудам Константина Великого; оригинальный и продуманный разбор и критика основных работ А. Гарнака; Римская империя в момент принятия ею христианства.

Книга выходит в составе собрания сочинений выдающегося русского историка Церкви А. П. Лебедева.

ISBN 5-7435-0216-1



9 785743 502165

© «Издательство Олега Абышко»,
составление, подготовка текста
к изданию, художественное
оформление, 2004

БЕРЛИНСКИЙ ПРОФЕССОР ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ АДОЛЬФ ГАРНАК И ВОЗБУЖДЕННЫЕ ИМ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ СПОРЫ ПО ПОВОДУ СИМВОЛА АПОСТОЛЬСКОГО*

ЛИТЕРАТУРА ПРЕДМЕТА

а) *Harnack*, ордин. проф. Берлинского университета. Das Apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort. *Девятнадцатое издание*, дополненное. Berl., 1892.

б) Литература учеников и сторонников Гарнака:

1) *Achelis*, ордин. проф. теологии в Марбургском университете. Zur Symbolfrage. Zwei Abhandlungen. Berl., 1892.

2) *Bornemann*, проф., лицензиат теологии, духовный инспектор в монастыре (? am Kloster) в Магдебурге. Der Streit um das Apostolikum. *Третье издание*. Magdeb., 1893.

3) *Bertling*, проф. Zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit und zum Frieden! Ein Wort zum Harnackschen Streit. Leipz., 1892.

4) *Von Soden*, барон, проповедник и приват-доцент в Берлине. Und Frieden auf Erden. Ein Wort zum Streit ums Apostolikum. Berl., 1892.

5) *Battenberg*, лютеранский городской пастор во Франкфурте-на-Майне. Der Fall Harnack in seiner Bedeutung und Tragweite. Leipz.; Frankf.-an-M. Без обозначения года. Судя по догадкам, 1892.

6) Безымянное. Das Apostolische Glaubensbekenntniss vor dem Forum der Wissenschaft. 2-te Aufl. Leipz., 1893.

в) Литература противников и возражателей Гарнака:

7) *Cremer*, ордин. проф. теологии в Грейфсвальдском университете. Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift wider D-r. Harnack. *Шестое издание*. Berl., 1893.

* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник» за 1893 г. Т. IV. Ноябрь-декабрь. С. 308–344, 481–520.

8) *Idem.* Warum können wir das Apostolische Glaubensbekenntniss nicht aufgeben? Zweite Streitschrift zum Kampf um das Apostolikum. Berl., 1893.

9) *Lemme*, ордин. проф. теологии в Гейдельбергском университете. Das Recht des Apostolischen Glaubensbekenntniss und seine Gegner. Heidelb., 1893.

10) *Zahn*, ордин. проф. теологии в Эрлангене. Das Apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte. 2-te Aufl. Erlang.; Leipz., 1893.

11) *Grau*, ордин. проф. теологии в Кенигсберге. Woraus es in dem Streit um das Apostolikum ankommt. Gütersloh, 1893.

12) *Collmann*, проф. Das Apostol. Glaubensbekenntniss und seine Bestreiter. Leipz., 1893.

13) *Thieme*, приват-доцент. Aus der Geschichte des Apostolikums. Leipz., 1893.

14) *Burk*, прелат (?) в Штутгарте. Das Apost. Glaubensbek. Stuttg., 1893.

15) *Bauerfeind*, супер-интендант в Гнадау. Eine Antwort auf des A. Harnack «Apostol. Glaubensbekenntniss». Gütersloh, 1893.

16) *Taubert*, Оверпфarrer в Регенвальде. Offener Brief an Prof. Harnack in Sachen des Apostolikums. Gütersloh, 1893.

17) *Lüdeke*, пастор в Зее-Букове. Das Apostol. Glaubensbek. und Prof. Harnack. Köstlin, 1892.

18) *Wyneken*, пастор в Эдесгейме. Um das handelt es sich beim Fall Harnack? Eisenach, 1893.

19) *Hahn*, пастор в Ревеле. «Wie dünket euch um Christo? Wess Sohn ist Er?» Offener Brief an A. Harnack. Leipz., 1892.

20) *Knauer*, пастор. Zwei Beiträge zur Schlichtung des Streites um das Apostolikum. Eisenach, 1893.

21) *Wohlenberg*, пастор. Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Eine Schutzschrift. Leipz., 1893.

22) *Rendtorff*, монастырский (?) Kloster (=) проповедник в Прееце. Das Apostolikum. Eine Verantwortung aus Anlass der neuesten Streitigkeiten. Gotha, 1893.

23) *Iohnsen*, P(astor?). Credo! Apologie des Kirchen-Bekenntnisses. Braunsch.; Leipz., 1892.

24) *Massow*. Die Gottheit Christi. Erwiderung eines Laien auf die Schrift des Prof. Harnack: Das Apost. Glaubensbek. Gütersloh, 1893.

25) *Walch*. Das Apostol. Glaubensbek. nach seiner biblischen Begründung. Dessau, 1893.

Все эти издания мы будем цитировать ниже, причем для краткости будем указывать лишь имя автора и страницы его сочинения.

I. (1) Верую в Бога, всемогущего (Вседержителя) Отца, Творца неба и земли. II. (2) И во Иисуса Христа, Его Единородного Сына, нашего Господа, (3) зачатого от Св. Духа, рожденного от (ex) Марии Девы, (4) страдавшего при Понтии Пилате, распятого, умершего и погребенного, (5) снисшедшего во ад, (6) в третий день воскресшего из мертвых, (7) вознесшегося на небо, сидящего одесную Бога Отца: (8) откуда Он придет судить живых и мертвых. III. (9) Верую во Святого Духа, (10) святую Кафолическую Церковь, общение святых, (11) оставление грехов, (12) воскресение плоти и вечную жизнь.

Апостольский символ¹

Споры в протестантской Германии по поводу Апостольского символа возникли назад тому год с несколькими месяцами. С самого же начала они получили необыкновенную силу и жар. Полемика не прекратилась еще и в настоящее время.

Ближайшим поводом к возникновению этих споров послужило следующее.

При одной сельской церкви Виртембергского королевства пастором состоял некто Христофор Шремппф (Schremppf), человек, судя по отзывам, прекрасный во всех отношениях: он был хорошо образован, отличался ученостью, известен был и как писатель; нравственные его качества заслуживали всякой похвалы. Как человек честный и правдивый, Шремппф при самом вступлении в должность протестантского пастора заявил надлежащим духовным властям, что он

¹ Так как Апостольский символ мы будем ниже цитировать и так как иногда такое цитирование будет указывать на тот или другой член Символа без приведения самого текста (во избежание многократного повторения одних и тех же слов), то мы сочли за нужное поместить текст Символа целиком в начале же статьи: читателю, таким образом, открывается возможность, в случае нужды, воспроизвести точные слова того или другого члена. Мы разделили текст Символа римскими цифрами на три части, а обычными (арабскими) цифрами — на 12 частей, потому что писатели, которыми мы будем пользоваться впоследствии, делят его на 3 или же на 12 членов. — Как известно, текст Апостольского символа читается в разных редакциях неодинаково; ввиду этого мы приводим выше такой текст этого Символа, какой находится в римском катехизисе XVI в., в символических книгах первоначального протестантизма и какой наиболее принят в протестантском мире (*Zahn*. S. 48–49; *Hahn*. S. 4).

питает сомнения относительно Апостольского символа, так как не со всеми истинами, здесь изложенными, он соглашался. А нужно заметить, что Апостольский символ имеет очень большое значение в немецком протестантском мире: этот Символ читается при крещении детей, произносится при конфирмации, оглашает слух протестантов за воскресным богослужением и признается в качестве нормы вероучения каждым теологом, принимающим на себя должность пастора. Но как ни велико значение Апостольского символа, духовная власть, снисходя к слабостям человеческим, возвела Шремппа в достоинство пастора, возвела в том уповании, что время и самое служение указанного лица помогут ему утишить сомнения и укрепить веру. Но этим надеждам не суждено было оправдаться. Пасторское служение не рассеяло сомнений Шремппа. Прошло семь лет, как он вступил в должность, тем не менее недоверие к Символу не прекращалось. Тогда Шремпп решил на очень смелый и непохвальный шаг: он не стал употреблять Апостольского символа при таинстве крещения и начал крестить просто во имя Господа нашего Иисуса Христа. Впрочем, он не делал тайны из своих действий: скептик-пастор как своему приходу, так и духовному начальству объявил, что и впредь он будет поступать точно так же. Возникло дело в Виртембергской консистории. Это духовно-административное учреждение не только не позволило Шремппу отступать от принятых церковных обычаев, но и самого вольнодумного пастыря лишило должности. Шремпп вдруг, таким образом, и с женой, и с детьми остался без куска хлеба. Конечно, тем все и кончилось бы, если бы отрешенный от должности Шремпп не нашел себе сочувствия и поддержки в издателе очень распространенного и влиятельного журнала под заглавием «Христианский Мир» («Christliche Welt»). Издатель этого журнала пастор D-г Радэ принял сторону потерпевшего, как по сочувствию к его несчастному положению, так и по согласию в убеждениях с ним. Радэ начал писать статью за статьей в своем журнале в защиту Шремппа. Сотрудники журнала последовали примеру издателя. Все это случилось в начале лета прошедшего (1892) года. Дело Шремппа возбудило толки и шум в обществе.

Выступает на сцену Адольф Гарнак... Под влиянием газетного шума и общественных толков, возникают волнения между студентами богословского факультета в Берлине. Наконец, большинство их, опираясь на согласие в этом случае студентов теологии других прусских университетов, отправили депутацию к своему известному в

науке и популярнейшему профессору Гарнаку, прося его дать им совет по следующему случаю: студенты теологии в Берлине решились вместе с другими учащимися прусскими теологами подать коллективную петицию в Евангелический обер-кирхенрат о том, чтобы на будущее время исключили так называемый Апостольский символ и из богослужебной практики, и из присяжного листа духовных лиц; имеют ли они право выступить с такой петицией? — спрашивали студенты у Гарнака. Профессор обещал дать свой ответ на ближайшей лекции в здании университета. Дело происходило летом того же года, когда последовала отставка Шремппа от должности и когда в Берлине продолжался еще так называемый летний учебный семестр в университете. В это время Гарнак излагал своим слушателям историю Церкви XIX в. Чтобы теснее связать свой ответ на вопрос студентов с курсом своих лекций, профессор темой для лекции взял один эпизод из прусской церковной истории 1846 г., эпизод, касающийся вопроса о церковных Символах. Гарнак рассказал с кафедры о том, как назад тому почти 50 лет (в указанном году) прусский Генеральный синод большинством голосов определил составить новый присяжный лист для лиц, поступающих в пасторы, и в этом листе уже был исключен Апостольский символ, так как находили, что он содержит отчасти слишком много, отчасти — слишком мало. Этот новый присяжный лист не вошел в практику только потому, что его не согласился утвердить тогдашний король. Разъяснив эту историю, профессор дал ответ и на вопрос, предложенный ему студентами; он заявлял, что вполне разделяет их мнение о необходимости отменить Апостольский символ, но при этом разъяснил им, что обращаться с подобной петицией в высшее духовно-административное учреждение — не их дело. «Дело студентов — учиться, а не заниматься агитацией», — так иллюстрирует мысль Гарнака один из повествователей о событии, и иллюстрирует ее вполне резонно (*Battenberg*. S. 22). Дав ответ устно в аудитории тем из студентов, которые присутствовали на лекции, для прочих вопрошавших Гарнак изготовил свой ответ письменно, составлявший резюме его лекции. Таким путем он надеялся избежать перетолкований и извращения его слов.¹

¹ Все вышеизложенное можно найти у *Harnack*'а. S. 35–36, 44; *Wyneken*'а. S. 6; *Rendtorff*'а. S. 6–8; *Bornemann*'а. S. 52–53, 40; *Battenberg*'а. S. 17–18.

Но Гарнак обманулся. По его словам, на его лекцию посыпалось великое множество клевет. Чтобы положить конец такому течению дела, он решился напечатать свой ответ студентам, что первоначально не входило в его планы. Но это еще более подлило масла в огонь. «Ответ» Гарнака появился в журнале «Христианский Мир» (№ 34, 1892 г., от 18 августа по нов. ст.). Статья эта изложена автором в виде тезисов. Сделаем более или менее значительные извлечения из этой статьи Гарнака.

Гарнак писал: «Я разделяю взгляд спрашивавших меня, что для евангелической Церкви было бы прилично ввести вместо Апостольского символа или рядом с ним другой краткий Символ, который наиболее соответствовал бы теперешнему пониманию Евангелия и который устранил бы тот соблазн, какой возбуждается буквой Апостольского символа во многих серьезных и искренних христианах, мирянах и духовных лицах. Поэтому мало-помалу наши усилия должны направляться к тому, чтобы или устранить Апостольский символ лишь из церковного употребления, или же, по крайней мере, сохранить за приходами право не пользоваться им и заменять его другим евангелическим исповеданием веры. Но эти усилия только тогда могут рассчитывать на успех, когда краткое вероизложение, которым пожелают заменить или восполнить Апостольский символ, будет так сформулировано, что оно своим образом и силой будет стоять выше древнего. — Принятие Апостольского символа в его буквальном смысле не может считаться свидетельством христианской и теологической зрелости; напротив, действительно зрелый, проникающий в разум Евангелия и образованный по части церковной истории христианин должен испытывать затруднения при встрече со многими положениями этого Символа. Впрочем, от зрелого и образованного теолога можно ожидать, что он сумеет, насколько это возможно, найти в Апостольском символе древнее свидетельство для собственной своей веры». Но затем Гарнак дает понять, что и зрелый теолог не может истолковать Апостольский символ так, чтобы он вполне мирился с его просвещенной мыслью. К числу положений Символа, с которыми не может примириться современный теолог, Гарнак относит такие изречения, как: (верую в) «воскресение плоти», «зачатого от Св. Духа и рожденного от Марии Девы». Первое из сейчас указанных изречений, по Гарнаку, противоречит учению апостола Павла, а второе он считает соблазнительным потому, что здесь как факт утверждается то, что «представляется невероятным для мно-

гих верующих христиан». В особенности в последнем случае «заключается, — по Гарнаку, — действительная беда для всякого искреннего христианина, который хотел бы пользоваться этим Символом как выражением своей веры, но который не может убедить себя в истинности слов “зачатого от Св. Духа” и пр.». Затем Гарнак задает вопрос, как поступать при встрече с подобным затруднением, и отвечает: «Простейший выход из затруднения был бы тот, если бы лица духовные, не признающие сейчас указанного члена Символа, оставляли духовное звание, а миряне, находящиеся в таком же положении, покидали Церковь. В самом деле, поступать против совести нельзя, ибо в высшей степени ужасно поступать вопреки совести. Но нужно сказать, что подобная добросовестность не может быть всеобщим законом. Если бы ради несогласия с каким-нибудь членом Символа, в особенности не относящимся к центральным истинам христианства, каждый стал бы покидать Церковь, в которой он возродился, поучался и во внутренней жизни которой он принимал участие, то, пожалуй, совсем не было бы и Церкви. Ибо возможно ли поставить церковное учение и культ так, чтобы они ни в каком случае не противоречили бы чьему-либо убеждению, ни в ком не возбуждали соблазна? Да и мыслимо ли, чтобы такого рода постановления всегда соответствовали прогрессивному пониманию христианства? Отнюдь нельзя считать бессовестным того человека — хотя бы он был и духовным руководителем народа, — который продолжал бы пребывать в Церкви, несмотря на то, что в том или другом пункте учения он не согласен с Церковью. Такой поступок находит нравственное оправдание (!). Впрочем, такое нравственное оправдание известный теолог может находить при следующих условиях: а) если он согласен со своей Церковью в главных воззрениях; б) если он не делает тайны из того, с чем он не соглашается, — тайны для тех, кто способен его понимать, хотя бы то было лицо, ему враждебное; в) в тех границах, какие определяются его призванием, он обязан действовать к устранению затруднения, к устранению самой причины соблазна. Только при таких условиях он сохраняет добрую совесть. Способы в этом случае могут быть различны, смотря по профессии и способностям». — «Что касается вопроса о том, могут ли студенты теологии, пока они учатся теологии, принимать попечения о своем будущем, вмешиваться в движения по поводу Апостольского символа, то я даю ответ отрицательный на следующих основаниях: во-первых, по моему мнению, студенты вообще должны удерживаться от публичного заявления

своего мнения по таким вопросам, как настоящий; во-вторых, в противном случае более зрелые (?) студенты увлекут за собой начинающих и младших, которые потом, и очень скоро, могут горько раскаиваться в своих поступках». Затем Гарнак дает студентам теологии два совета: прилежнее изучать историю догмы и символику, чтобы получить правильное понимание первоначального смысла тех или других Символов; а потом, если у них укрепятся религиозные воззрения, противные так называемым преданиям, то они, приняв уже на себя должности, обязаны стараться о проведении таких убеждений в жизнь; «тогда-то и наступит золотое время для Церкви Иисуса, и тогда-то будут уничтожены те затруднения, которые испытываются теперь». К «Ответу» Гарнак сделал краткое приложение (Anhang), в котором указывает, какой смысл следует соединять с Апостольским символом, чтобы он не возбуждал соблазна в душах «зрелых» христиан, и тем самым начертывает образец того краткого Символа, которым мог бы быть заменен «Apostolicum» для протестантов. «Существенное содержание Апостольского символа, — пишет Гарнак, — состоит в исповедании следующих истин: что в христианской религии дарованы такие блага — *святая Церковь, оставление грехов, вечная жизнь*, что обладанием этими благами мы одолжены вере в Бога, всемогущего Творца, в Сына Его Иисуса Христа и во Святаго Духа, и что они (т. е. блага) уготованы через Иисуса Христа, Господа нашего».

Само по себе понятно, что такого рода печатный «Ответ» Гарнака несколько не мог успокоить встревоженные умы. Даже сами приверженцы берлинского профессора находят, что «некоторые обороты его «Ответа» или невразумительны, или неосторожны и чересчур сильны» (Bornemann. S. 55). Примешалось притом же одно обстоятельство, которое увеличило и без того большой общественный шум. Случайно или же преднамеренно, но только в том же номере «Христианского Мира», где напечатана статья Гарнака, появилась еще статья самого издателя Радэ, написанная в том же духе, как и статья берлинского профессора, но более энергичная и резкая. Радэ возвращается к делу пастора Шремппа и, защищая его, делает решительные нападки на церковную протестантскую власть. Приведем некоторые отрывки из статьи издателя «Христианского Мира». Радэ писал: «Дело Шремппа есть обвинительный акт против всех тех, кто облечен церковно-административной властью в Евангелической церкви, в том, что они довели дела до такого состояния. Эти синоды, — например, пишет автор, — должны бы быть выражением жизнедеятель-

ности церковного общества! А вместо того они тратят дорогое время на то, для приведения в порядок чего достаточно было бы росчерка пера какого-нибудь рассудительного члена консистории, и оставляют без внимания важнейшие новейшие кризисы и конфликты. Они заняты только отцеживанием комаров и проглатыванием верблюдов!» Затем Радэ в отдельных положениях выражает свои *pia desideria* (благочестивые желания. — Ред.) по отношению к управлению делами Протестантской церкви. Он изрекает: «Новейшая теология идет своим путем и будет им идти. Ее шероховатости будут исправляться ее собственной работой. Историко-критическая наука останется всегда тем, что она есть; поскольку она наука, она и не может быть ничем другим. Новейшая теология — истинная дочь Реформации и оказала Церкви настоящего времени общепризнанные услуги... (?) Никакое церковное правительство, никакой синод или синодское определение не в состоянии поставить препятствия в ее делании. Могут, пожалуй, попытаться передать образование нашего духовенства в другие руки, но удалить его из-под влияния теологической науки им не удастся: влияние науки будет тогда еще могущественнее и сделается еще опустошительнее (!). Появится замечательный профессор, выдающаяся книга — и все ограничения церковно-административной мудрости потерпят крушение. Мы серьезно понимаем важность воспитания членов нашего церковного общества и доведения их до духовного совершеннолетия. Для этого нужны авторитеты, а такими и будут пасторы, духовные сановники и профессора, если они будут не только знать истину, но и сами высказывать ее и другим позволят делать так же. Наука не дает нам веры (церковной). Она устраняет одни препятствия и создает другие. Но кто бранит науку, как будто она корень всего зла, те не могут дать нам правой веры» и пр.

«Лишь только сделалась известной статья Радэ и главным образом печатный «Ответ» Гарнака, — замечает Баттенберг (S. 28), — как со всех сторон, и в особенности с консервативных севера и востока Германии, посыпались протесты и потек поток большей частью едких возражений». «Война из-за Апостольского символа, — заявляет другой автор (Rendtorff. S. 11), — возгорелась по всей линии». При виде этой войны третий автор выразил небезосновательное желание следующего рода: «Было бы поистине весьма желательно, чтобы для церковного спора был изобретен бездымный порох» (Bornemann. S. 56). Это значит, что и для самих немцев не все ясно в ожесточенном споре о невиннейшем произведении христианской древности.

Не прошло и двух месяцев после появления «Ответа» Гарнака и статьи Радэ, как редакция «Христианского Мира», которая с самого начала принимала такое живое участие в споре, напечатала коллективное заявление ее сотрудников с Гарнаком во главе, в котором еще раз и даже определеннее выражается, чего именно хотят приверженцы Гарнака и сотрудники упомянутого журнала, когда дело идет об Апостольском символе. Мы не знаем, с какой целью было сделано это заявление, или, точнее сказать, чем оно было вызвано. Заявление (*Erklärung*) коротко, и потому мы можем поместить его целиком:

«Многочисленные церковные протесты, вызванные недавно появившимся «Ответом» Гарнака по поводу Апостольского символа, вынуждают нижеподписавшихся, сторонников и сотрудников «Христианского Мира», собравшихся в Эйзенахе, сделать следующее заявление: 1) Мы не думаем о том, чтобы лишить Евангелическую церковь т. н. Апостольского символа; но мы не соглашаемся с тем, что будто значение этого Символа и его церковное употребление в юридическом смысле обязывает как духовных, так и мирян к принятию всех его отдельных положений. Евангелическим христианином называется тот, кто в жизни и смерти возлагает свое упование единственно на Господа своего Иисуса Христа; мы хотим, чтобы вместо не евангельского перетряхивания (*Pochen*) отдельных вероисповедных тезисов, эта несомненная мысль евангелического христианства была открыто признана, как таковая. 2) Эта правая евангелическая вера сама по себе заключает право и обязанность давать значение добросовестной и правдивой науке также и в Церкви, не исключая отношений к преданиям церковного прошлого. 3) Поэтому мы считаем за тяжкое смущение совести, если, например, в одном официальном заявлении протеста значит, «что Сын Божий *зачат от Духа Святаго, рожден от Марии Девы*, это есть основание христианства... есть краеугольный камень, о который сокрушается вся мудрость века сего». Ни Писание, ни евангелические символические книги не приписывают этому рассказу, заключающемуся в первом и третьем Евангелиях, такого по отношению к вере *решительного* значения. В спасительной проповеди Иисуса и Его учеников не находится никакого указания на этот рассказ. Поэтому нужно признать извращением веры и смущением совести, если во имя Писания и символических книг выставляется утверждение, которое на них не опирается. Эйзенах, 5 октября, 1892 г.» (*Christl. Welt*, № 42; *Battenberg*. S. 30–31). Под заявлением подписалось, кроме издателя Радэ и Гарна-

ка, много лиц, среди которых значится немало имен выдающихся профессоров теологии. Вот имена подписавшихся в алфавитном порядке: проф. Ахелис (в Марбурге), проф., *lic.* Баумгартен (Иена), соборный диакон (*Domdiakonus*) Биторн (Мерзебург), проф. Борнеманн (Магдебург), пастор Бурбах (Гота), пастор Клазен (Эйхенборлебен), диакон Клювер (Мюльгаузен), архидиакон, *lic.* Древис (Дрезден), пастор Экк (Румпенгейм), пастор Эйтель (*Calw?*), проф. Готтшик (Тюбинген), проф. Граве (Бонн), профессора: Гуте (Лейпциг), Герман (Марбург), Кафтан (Берлин), Каттенбуш (Гиссен), пастор Кёштер (Берель), профессора: Крюгер (Гиссен), Лоофс (Галле), Мюллер (Бреслау), консисториальный аббат (? *Abt*), проф. Шульц (Геттинген), проф. Вейсс (там же), проф. Вендт (Гейдельберг).

Итак, мы раскрыли первоначальную стадию споров из-за Апостольского символа, указали на первых их возбудителей.

Выше мы сказали, что известная лекция Гарнака и заявление его самого вместе со статьей издателя журнала «Христианский Мир» в этом последнем произвели небывалый шум в обществе, в котором возникли различные движения и жестокая борьба. Как велико было возбуждение умов, это отчасти видно из воззваний вроде следующего: «У древних считалось позором, даже преступлением, держать нейтралитет в случае гражданских войн. При этом споре (из-за Символа) то же правило должно иметь всю силу: ни один евангелический христианин не должен оставаться в стороне» (*Rendtorff*. S. 31). И действительно, хотя войны всех против всех и не произошло, но что-то похожее случилось. Главной причиной такого возбуждения служит то, что противники винили друг друга в споре в злейших поспешениях: друзья Символа обвиняли своих противников, что они стремятся искоренить в умах саму христианскую религию, а противники Символа обвиняли своих врагов в том, что они желают уничтожить богословскую науку и отнять свободу научных исследований.

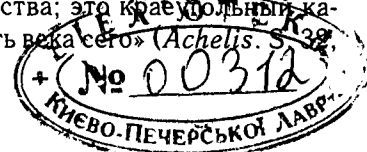
Мы уже указали, из кого главным образом слагалась партия противников Символа. Она состояла из профессоров и более либеральных пасторов. Как велика она была и какой стала впоследствии, на этот вопрос отвечать довольно трудно. Если поверим словам одного автора, сочинение которого у нас под руками, то должны будем допустить, что половина всех профессоров богословия в немецком протестантстве и столько же пасторов принадлежат к оппозиции в вопросе о Символе (*Battenberg*. S. 32). Сторону этой партии приняла известная часть прессы. Рендторфф замечает: «Часть ежедневной полити-

ческой печати с невыразимой ненавистью накинута на Апостольский символ, клеймя всякое противное мнение как обнаружение невежества, и смешала с пылью защитников указанного Символа» (S. 10). Само собой понятно, что речь здесь идет о той печати, которая служит выразительницей идей т. н. левой политической партии.

Опишем теперь состав и охарактеризуем свойства другой партии, возникшей по поводу Символа, — партии противников Гарнака и защитников неприкосновенности Апостольского символа. Баттенберг в таких чертах описывает эту партию. Очень возможно, что его описание не чуждо пристрастия, но в существенном, конечно, оно верно действительности. «Со всех сторон посыпались заявления протеста. И вот что при этом особенно характерно: не один религиозный интерес руководил протестом против новейшего понимания христианских убеждений, но сюда присоединялся консервативно-политический, реакционный дух. Газета „Kreuzzeitung“ („Крестовая Газета“) руководила рядами протестующих, а рука об руку с ней идет ультрамонтанская Германия. К ним присоединились: газета „Reichsbote“ („Имперский Вестник“) и вся масса консервативных и ортодоксальных церковных газет и листов, а также пасторские конференции. Даже „Немецкое дворянское Общество“, имеющее своими членами лиц обоих вероисповеданий, сочло своей обязанностью вмешаться в этот религиозный спор, выступая в защиту алтаря как верного союзника трона. Для полноты картины и сам Штеккер (известный берлинский пастор) побуждал свое народное собрание совершенно так же, как и при известном антисемитском движении, „возвестить свидетельство“ в пользу угрожаемой „всесвятейшей веры“, а „Крестовая Газета“ требовала, чтобы такие же собрания были созваны во всех местах. Выражались также требования, чтобы церковная власть вооружилась против проф. Гарнака, и слышались вообще желания, чтобы Церковь получила большее влияние, а именно — чтобы синодальная власть взяла на себя замещение профессорских должностей и наблюдение за их деятельностью на богословских факультетах» (S. 29). В общественных собраниях и в журнальной прессе, поставивших целью борьбу с мнениями Гарнака и его приверженцев по вопросу о Символе, замечалось много излишнего увлечения. Ораторы на общественных собраниях говорили от лица «Церкви», от лица «верующих» так, как будто они были «уста́ми Церкви», причем поставляя себя в центре Церкви, они же позволяли себе говорить о несогласных с ними ученых как о «неверующих», как о таких лицах,

которые перестали уже «принадлежать к Церкви». Подобное же замечалось и в прессе. «Журналисты, безо всякого на то права, брали на себя роль представителей всех верующих» (Von Soden. S. 22). Принимая на себя задачу борьбы с неправильными мнениями, газеты, однако же, показали, что они часто сами не знают, что говорят. «Так, одна большая политическая газета в длинной статье доказывала, что Гарнак вопреки справедливости утверждает, что Апостольский символ произошел не от апостолов, и тем она обнаружила великое невежество по религиозным вопросам» (Battenberg. S. 16), так как в этом случае Гарнак и его противники, да и все сколько-нибудь знакомые с наукой совершенно единомысленны.

Не остался безучастен к спору и германский император Вильгельм, но степень и характер его участия, к сожалению, трудно определить. Несомненно, под влиянием общественного возбуждения он совещался по этому случаю с протестантскими владетельными особами, воспользовавшись для этого съездом протестантских государей на праздник освящения замковой церкви в Виттенберге 31 октября (нов. ст.). Но какой был результат совещания Вильгельма с другими царственными особами, об этом известия не одинаковы. По одним, Вильгельм чисто протестантском духе высказался за свободу евангелической церкви и, по-видимому, мало показал склонности прямо вмешиваться в спорный вопрос (Battenberg. S. 29). По другим, дело было иначе. Император «как высший епископ Евангелической церкви» будто бы почел себя вынужденным отклонить нападения на древнюю веру. Вследствие чего, будто бы по его личной воле в самом непродолжительном времени, после 31 октября, произошло собрание всех суперинтендантов прусской Евангелической церкви для рассуждения о деле и что будто бы результатом этих совещаний и был указ прусского обер-кирхенрата, направленный против врагов веры (Rendtorff. S. 10–11). Нам известно очень немного об этом указе. В нем между прочим были выражены следующие положения: «Те, которые имеют религиозное убеждение, противоречащее основным истинам всеобщей христианской веры, не могут быть искренними служителями Церкви». — «Каждая попытка устранить Апостольский символ из церковного употребления представляет удар, наносимый в лицо Христовой Церкви». — «Что Сын Божий зачат от Св. Духа, рожден от Девы Марии — это основание христианства; это краеугольный камень, о который сокрушается вся мудрость века сего» (Achelis. S. 38; Rendtorff. S. 11).



Так был встречен спор об Апостольском символе в обществе, журнальной печати и административных церковных сферах Германии. Здесь, однако же, нельзя находить вполне компетентного и точного решения вопросов, вызванных спором: партийность слишком дает себя чувствовать в тех или других отношениях указанных деятелей к интересующему нас делу; уже одно то, что сюда примешались разные «левые» и «правые», либералы, реакционеры, антисемиты, указывает, что здесь выступали на поприще и элементы, совершенно сторонние чисто церковному вопросу. Важнее знать, как отнеслась к делу более серьезная научная печать и литература в строгом смысле слова. Сюда теперь и обратимся.

I

На первых же порах возникшего спора лично к Гарнаку было обращено множество протестов. Враги его без церемонии сравнивали его с Эгиди, известным провозвестником общечеловеческой религии, имеющей заменить все теперешние вероисповедания, именовали его ненавистным для верующего слуха именем Штрауса и даже упрекали его в идолопоклонстве. Ввиду бесчисленных нападков на свою личность Гарнак решился составить небольшое сочинение, в котором он ясно и определенно, в устранение всяких перетолкований, выражает свои мысли относительно Апостольского символа (*Bertling. S. 3; Battenberg. S. 5, 30*). Так появилась его брошюра «Das Apostolische Glaubensbekenntniss». Эта брошюра заинтересовала очень многих, как можно судить потому, что у нас под руками *девятнадцатое* ее издание, 1892 г. Значит, в несколько месяцев ее разошлось десятки тысяч экземпляров. Сколько еще изданий имело то же сочинение в текущем году — мы не знаем.

Изложим с некоторой подробностью содержание брошюры Гарнака, так как вся полемическая литература относительно Символа главным образом вращается около этого труда берлинского профессора.

Автор начинает с краткой истории Апостольского символа. Теперешний Апостольский символ, употребляемый протестантами и католиками, говорит он, по его букве не мог явиться ранее второй половины V в. Есть достаточные основания утверждать, что эта форма Символа около середины V в. впервые появилась в южно-галльской Церкви. Из этого следует: *Апостольский символ в его теперешней*

форме есть крещальный Символ южно-галльской Церкви указанного времени. Вследствие близких отношений Каролингов к Риму из Галлии этот Символ перешел во всемирную столицу, — по крайней мере, неизвестно, чтобы он встречался здесь раньше, — и из Рима распространился по всем странам Запада. Его можно называть *новоримским* Символом, потому что, как показано будет ниже, существовал также *древнеримский* Символ. Рассматриваемый Символ, по крайней мере в IX и X вв., не считался простым поместным Символом: ему придавали высший авторитет, называли его Апостольским, потому что выдавали его за составленный апостолами. Предание о его составлении гласило: «В десятый день по Вознесении, когда ученики из страха перед иудеями собрались вместе, Господь послал им обещанного Утешителя. Через снисхождение Его они воспламенились, как раскаленное железо, исполнились знания всех языков и составили Символ». Причем предание добавляло, что каждый из 12-и членов изречен кем-либо из апостолов, начиная с Петра. Такое представление о происхождении Символа никем не оспаривалось в течение всех Средних веков и было господствующим во всех областях Римской церкви. Только греки заявляли, что они не знают никакого Апостольского символа.¹ Можно себе представить, замечает Гарнак, каким авторитетом обладает Символ, таким образом возникший! И однако же он считался по достоинству наравне со Св. Писанием. Поэтому каким страшным ударом должно было показаться, когда перед временами Реформации Лаврентий Валла стал говорить против указанного происхождения Символа и когда подобное же сомнение выражал Эразм Роттердамский. С этих пор предание об апостольском происхождении рассматриваемого Символа стало угасать: протестанты постепенно совсем отрешились от него, а римский катехизис, по крайней мере, уже более не принимает рассказа о том, что каждый член изречен кем-либо из числа апостолов. Но спрашивается: каким образом случилось, что поместный галльский Символ мог получить имя Апостольского символа и с этим именем широко распространиться? Такой факт был бы совершенно необъясним, если бы не существовало еще ранее другого Символа, который носил уже

¹ На Флорентийском соборе 1438 г., когда один кардинал сказал, что апостолы на соборе составили Символ, греческий митрополит Марк Ефесский заметил: «Мы не имеем и не знаем никакого Апостольского символа» (*Thieme. S. 14*). Русская церковь разделяет этот взгляд.

имя Апостольского и с которого это почетное наименование было перенесено на галльский Символ, заменивший собой более ранний Символ в Риме. Дело в следующем: от середины III в. до середины V в. Римская церковь при богослужении пользовалась Символом, который был у нее в высоком уважении и к которому она не позволяла делать никаких добавок; об этом Символе она думала, что он составлен 12-ю апостолами и что он апостолом Петром был принесен в Рим. Вот весьма вероятный текст этого древнеримского Символа. *«Верую в Бога Отца, всемогущего, и во Христа Иисуса, Его Единородного Сына, нашего Господа, рожденного от Св. Духа и Марии Девы, распятого при Понтии Пилате и погребенного, воскресшего в третий день из мертвых, вознесшегося на небо, сидящего одесную Отца, откуда Он придет судить живых и мертвых; и во Св. Духа, св. Церковь, оставление грехов, воскресение плоти»*. Руфин и Амвросий (кон. IV в.) рассказывают нам, что этот Символ произошел от апостолов; возможно, что они знали и сагу о том, что каждый член составлен кем-либо из апостолов. Но это представление об апостольском происхождении Символа не так древне, как древен сам Символ. Как это можно заключать из того, что другие западные Церкви (начиная с конца II в.) имели такие крещальные Символы, которые хотя и были дочерями древнеримского Символа, но в них свободно допускались добавки. Такая свобода в обращении с текстом Символа со стороны других западных Церквей доказывает, что все эти Церкви приняли их Символ от Рима в то время, когда еще не существовало предания о его апостольском происхождении. Если бы такое предание уже было, они не осмелились бы по своему усмотрению распространять его. Значит, и в самом Риме представление об апостольском происхождении древнего местного Символа появилось много позже самого возникновения этого Символа, — появилось после того времени, когда евангельская проповедь вместе с Символом из Рима распространилась в западных провинциях. Давая окончательный вывод относительно того, когда возник римский Символ в древнейшей его форме и когда сложилась легенда об апостольском его происхождении, Гарнак говорит: «Если Африканская церковь во времена Тертуллиана (около 200 г.) имела твердо сформированный крещальный Символ и если этот последний, в чем нельзя сомневаться, был дочерью римского, то можно утверждать, что сам римский Символ возник несколько раньше середины II в.; легенда же о его апостольском происхождении появилась значительно позже, между

250 и 330 гг., — появилась в Риме; поводом к возникновению ее послужила общая уверенность, что учение Церкви и все главные направления в ней проистекали от апостолов».

Часть дальнейших рассуждений Гарнака, для краткости речи, мы опустим, потому что полемика его противников и возражателей сосредоточивается не на ней. Так, мы опустим сделанное Гарнаком сравнение текста древнеримского Символа с текстом т. н. новоримского Символа и указание им тех прибавок и распространений, какие появились в этом последнем по сравнению с первым. Также опустим довольно подробные объяснения берлинского профессора о том, почему на исходе V в. древнеримский Символ в самом Риме был заменен другим Символом (а именно Константинопольским символом, или Символом II Вселенского собора, теперь употребляющимся в нашей Русской церкви), причем древнеримский Символ был совершенно забыт на самом месте его возникновения; и о том, почему в VIII и IX вв. в Риме не удержался и Константинопольский символ, будучи заменен Символом древнегалльским, ведущим свое начало от древнеримского Символа, но в то же время и отличного от этого последнего. Приведем лишь заключительные слова, которыми автор заканчивает свои рассуждения по поводу сейчас указанных двух вопросов. «Какое удивительное, — пишет он, — течение истории! Римская церковь некогда одарила Галлию своим Символом. Этот Символ здесь с течением времени обогатился разными прибавками. Между тем, сама Римская церковь создала легенду о чисто апостольском происхождении ее Символа, сохранявшегося без изменений. Затем под давлением обстоятельств она же отказалась от него — и он совсем исчез. Но потом, когда Франция сделалась всемирной Империей (подобно древнему Риму), она стала и владычицей Рима; в это время Рим отсюда же получил обратно свой собственный Символ, но в расширенной форме; приняв этот подарок, Рим, со своей стороны, придал ему свой авторитет и короновал дочь короной матери, потому что легенда об истинно апостольском происхождении была перенесена на эту новую форму Символа».

Не вдаваясь в какую-либо критику этих выводов Гарнака, считаем не излишним заметить следующее: с особенным ударением останавливаясь на факте заимствования той формы Апостольского символа, в какой он теперь принимается в католичестве, а за ним и в немецком протестантстве, — заимствования Римом из Франции, автор тем самым как будто бы апеллирует к национальному чувству

своих соотечественников, направляя их расположение в пользу отмены Апостольского символа при богослужении, чего так хочет сам он, Гарнак. Нам кажется, что автор, указывая на французское происхождение теперешнего немецко-протестантского Символа, дает понять своим соотечественникам, что едва ли уместна подобная зависимость немцев в таком важном деле, как богослужение, и зависимость от кого же? *Horribile dictu*: от французов!

С вышеуказанным намерением мы оставим в стороне и находящиеся в этой же части исследования Гарнака замечания автора о некоторых отступлениях в употреблении основного текста Апостольского символа, имевших место как в некоторых местах католического мира в Средние века, так и в протестантстве (у Лютера). Отметим в этом случае лишь вывод, к какому приходит Гарнак. Эти отступления служат «доказательством, — говорит Гарнак, — что живая Церковь не может прилепляться к букве, если она знает лучшее слово (для выражения своего исповедания) или если она не уверена в том смысле, какой соединяется в том или другом случае с буквой». К чему клонится этот вывод, понять легко: автор дает понять, что изменения в теперешнем Символе и законны, и полезны, и оправдываются предыдущей историей такого религиозного произведения, как так называемый Апостольский символ.

Для нас больше всего интересна критика Гарнака, какой он подвергает текст Апостольского символа по его содержанию. Интересна эта критика не сама по себе, потому что наперед можно представить, какое направление примет работа немецкого ученого, а по отношению к тем спорам, какие возгорелись в настоящее время в немецком богословии. Полемика немецких защитников Апостольского символа направляется главным образом против тех объяснений, какие сделаны Гарнаком относительно содержания рассматриваемого Символа. Ввиду этого нам необходимо войти в некоторые подробности предложенной Гарнаком критики Символа. Сначала этот ученый подвергает критике содержание древнеримского Символа, а потом содержание тех прибавок, какие сделаны в этом Символе в Галлии и какие дали ему форму древнеримского Символа, принятого и протестантами.

Анализируя содержание древнеримского Символа, Гарнак занимается такими вопросами: какой смысл первоначально соединялся с тем или другим членом Символа и в каком отношении этот смысл находится «к древнейшему евангельскому благовестию»? Послед-

ние слова автора нуждаются в некотором пояснении. Гарнак усвоил себе то рационалистическое воззрение, что христианское учение развивалось и постепенно видоизменялось, что Христос и апостолы держались более простых религиозных представлений, чем каких стала держаться Церковь во II в. и в дальнейшем. Поэтому, задавая себе вопрос: в каком отношении Апостольский символ, в древнейшей его форме, принадлежащей ко II в., находится «к древнейшему евангельскому благовестию», Гарнак тем самым объявляет, что его задачей будет раскрыть, насколько данный Апостольский символ близок или не близок, гармонирует или расходится с первохристианской проповедью, как понимает эту последнюю сам критик. Разумеется, самую постановку вопроса православный богослов должен признать неправильной. Но как бы то ни было, Гарнак твердо держится указанной точки зрения, и нам, если мы желаем вполне уяснить его критику, приходится вникать в его аргументы, предоставляя полемику его возражателям, с сочинениями которых ознакомимся ниже.

Обращаемся к критическим замечаниям Гарнака на древнеримский Символ по его содержанию. «С первого взгляда может представляться, — говорит немецкий ученый, — что отвечать на вопрос о том, что “исповедует” Символ и что он возвещает — чрезвычайно легко. Большая часть его положений заимствуется буквально из древнейшего христианского благовестия, и в его целом Символ кажется исповеданием настолько прозрачным и простым, что не видится как будто бы и никакой надобности в объяснениях. Но если мы взглянем пристальнее и войдем в смысл теологии того времени, когда произошел Символ, то дело представится в другом свете».

«Символ есть распространение крещальной формулы: “Во имя Отца, Сына и Св. Духа”. Поэтому он состоит из трех членов, как и эта формула. Деление же символа на 12 членов есть, очевидно, позднейшая искусственная операция, против которой говорит весь состав его. Распространение крещальной формулы получилось вследствие того, что имелось целью точнее определить все три члена этой формулы: Отец — Сын — Св. Дух».

Критика Гарнака «первого члена» Символа вполне благоприятна для его достоинства. Он находит, что в словах «Верую в Бога, Отца, всемогущего» выражена мысль первоначального благовестия о Боге именно как Отце. По его суждению, эта древнехристианская мысль потом утратилась в Церкви, и взамен ее стали говорить о Боге как

Отце мира, т. е. Творце последнего. Чем чище выражена первохристианская истина о Первом лице в данном члене, тем совершеннее представляется Гарнаку этот член.

Второй член. — Начало этого члена Гарнак ставит так же высоко. Слова «Христос Иисус, Единородный Сын Божий, наш Господь» он называет простыми и сильными, заключающими евангельскую и апостольскую веру. Здесь употреблено, по мнению автора, два самых многозначительных предиката в отношении ко Христу: «Единородный Сын Божий и Господь». Из различных евангельских наименований Христа здесь избраны такие, которые включают в себе все прочие евангельские наименования Его. Но вслед затем Гарнак входит в некоторые подробности относительно выражения «Единородный Сын», в которых он разъясняет, что очень рано в Церкви потерялся первоначальный смысл выражения, и с этим выражением стали соединять смысл неправильный. «Во времена после Никейского собора со словами “Единородный Сын”, — пишет Гарнак, — начали соединять представление о предвременном, вечном Сыновстве Христа, и всякое другое понимание стали считать ересью. Нельзя указать, чтобы около середины II в. (т. е. во времена происхождения Символа) с выражением “Единородный Сын” соединялся сейчас указанный смысл; напротив, история показывает, что тогда не так понимали рассматриваемые слова (?). В эти времена, если употребляли по отношению ко Христу выражение “Сын” или говорили о Нем, что Он “рожден”, то думали об историческом Христе и Его земном явлении; исторический Иисус Христос есть Сын. Впервые христианские апологеты и гностические теологи в своих спекуляциях придали разбираемым словам другой смысл и стали соединять с ними представление об отношении еще не явившегося в мир Христа к Отцу. Позднее с теми же словами старались соединять понятие о двоякой природе Христа, находя в них полное учение об этом предмете. Поэтому, — выводит заключение Гарнак, — кто отыскивает в древнеримском Символе учение о предвечном Сыновстве, тот дает ему совсем другой смысл, чем какой заключался в нем первоначально».

Затем Гарнак переходит к разбору остальных выражений, составляющих содержание второго члена. Приведя эти выражения, немецкий ученый замечает: все эти выражения в существе дела согласны с первоначальным евангельским благовестием, — согласны, но не вполне. «Если бы здесь находились только слова “Распятого при

Понтии Пилате и погребенного, в третий день воскресшего из мертвых, сидящего одесную Отца, откуда Он придет судить живых и мертвых”, то нельзя было бы усматривать никакого различия между Символом и первоевангельской проповедью. Но прибавка здесь слов “рожденного от Св. Духа и Марии Девы” указывает, что здесь мы имеем дело не с первоначальным евангельским благовестием; в пользу моего воззрения можно привести самые основательные исторические показания; ибо 1) таких слов нет во всех посланиях апостола Павла и вообще во всех посланиях Нового Завета; 2) их нельзя найти в Евангелии от Марка и с какой-либо уверенностью в Евангелии от Иоанна; 3) генеалогии Иисуса, находящиеся в Евангелиях от Матфея и Луки, ведут происхождение Его от Иосифа, а не от Марии; 4) все четыре Евангелия — два непосредственно, а два опосредованно — свидетельствуют, что первоначальная евангельская проповедь о Христе Иисусе начиналась Его крещением. — Это несомненный факт, что учение о рождении Христа от Св. Духа и Марии Девы уже в середине II в. и даже несколько раньше сделалось твердым звеном христианского Предания; но, с другой стороны, несомненно и то, что такое учение не находило никакого места в древнейшем благовестии. Это благовестие открывалось возвещением об Иисусе Христе, сыне Давидовом по плоти, Сыне Божиим по Духу (ср.: Рим. 1, 3 и сл.), или же возвещением о крещении Христа Иоанном в сшествии Св. Духа на Него. Если же в Апостольском символе не встречается указания на его сыновство по Давиду, на крещение и нисшествие Св. Духа на Христа и если вместо всего этого внесено учение о рождении от Св. Духа и Марии, то это составляет новость по сравнению с древнейшим благовестием; а это, в свою очередь, доказывает, что Символ принадлежит не к самому древнему времени и наравне с Евангелиями от Матфея и Луки не составляет древнейшей ступени евангельской истории. Впоследствии, уже вскоре после времени появления нашего Символа, Церковь стала требовать, чтобы выражение “Дева” было понимаемо по отношению к Марии в смысле приснодевства».

Другим отступлением во втором члене от древнейшей евангельской проповеди Гарнак считает очень яркое указание на вознесение Христа. «В древнейшем благовестии не было такого учения. В первом Павловом послании к Коринфянам, в посланиях Климента, Игнатия и Поликарпа и в “Пастыре” Ерма вообще не упоминается о вознесении; нет указания на это же и в первых трех Евангелиях.

А если мы в настоящее время в этих Евангелиях читаем подобное известие, то это позднейшая прибавка, как доказывает история текста (?). В некоторых из древнейших свидетельств указание на воскресение Христа сливалось в одно с представлением о сидении Его одесную Бога, но безо всякого упоминания о вознесении; по посланию Варнавы, воскресение и вознесение совершились в один и тот же день; в Новом Завете только книга Деяний указывает, что между этими фактами протекло 40 дней; другие древние свидетельства дают нам еще иной промежуток и даже определяют его 18-ю месяцами. Из такого колебания, продолжавшегося долго, открывается, что древнейшее благовестие один и тот же факт (воскресение) описывало различными словами и что разделение (дифференцирование) одного факта на многие отдельные акты относится к позднейшему времени. Во всяком случае, указание на «воскресение Христа из мертвых» требовало пополнения, ибо нужно было веровать не в одно Его восстание из мертвых, но и в то, что Он столь возвысился, что получил власть и господство на небе и земле. Последнее верование в древнейшем благовестии выражалось неодинаково: *или* представлением о Его вознесении, *или же* о Его сидении одесную Бога».

Третий член. — «Верую во Св. Духа». Кажется, что Дух Св., говорит Гарнак, понимался в Символе не в смысле лица (ипостаси), а в смысле силы или дара божественного. По крайней мере, так вообще понимали тогда Духа Святаго. Около середины II в., когда возник Символ, еще не веровали в Духа Св. как отдельное лицо. Подобное верование появилось много позже, даже в середине IV в. большая часть христиан не держалась этого верования (?). Поэтому, кто вносит в Символ, пишет Гарнак, учение о трех лицах Божества, тот объясняет его вопреки его первоначальному смыслу и перетолковывает его. Итак, Дух Св. понимается в Символе в качестве божественного дара. Обнаружением и выражением этого дара служат три блага, которые затем и исчисляются в Символе, это — «св. Церковь», «отпущение грехов» и «воскресение плоти». Но не все эти три блага входили в состав первохристианской проповеди, заявляет Гарнак. В самом деле, апостол Павел говорит: «Скажу вам, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50); и в Евангелии от Иоанна написано: «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (6, 63). Значит, если Символ понимает воскресение из мертвых и вечную жизнь в смысле *воскресения плоти*, то в этом случае послеапостольская Церковь пере-

ступила ту грань, которая отделяет эту Церковь от древнейшего благовестия. Правда, едва ли можно сомневаться в том, что некоторые из первохристиан учили о воскресении плоти, но это не было общим учением. Церковь тогда учила или о воскресении вообще, без дальнейших подробностей, или о вечной жизни. Учение же о «воскресении плоти» возникло в Церкви вследствие борьбы с гностицизмом. Значит, Церковь приняла это учение ввиду временной нужды; а если так, замечает Гарнак, то рассматриваемая формула не заслуживает защиты.

На последних страницах своей книжки Гарнак подвергает оценке те прибавки и распространения, которые стали принадлежностью новоримского Символа. Автор немного занимается этим делом, так же поступим и мы. Большую часть этих прибавок он считает несущественными стилистическими распространениями. С несколько большим вниманием он останавливается лишь на трех: «снисшедший во ад», «Кафолическая Церковь», «общение святых». Мы, со своей стороны, передадим его замечания лишь по поводу двух первых тезисов Символа. — «Снисшедший во ад». Это выражение, по мнению Гарнака, привнесено в Символы не раньше IV в. на Западе, на Востоке же оно не встречается ни в Никейском, ни в Константинопольском символе. Но самая мысль о снисхождении Христа во ад встречается у писателей как церковных, так и еретических еще во II в. (Быть может, на основании 1 Петр. 3, 19.) После того как этот тезис был внесен в Символ, его начали истолковывать, но объяснения были не одинаковы. «Насколько я знаю, — говорит Гарнак, — в древности едва ли кто при этом думал о действительном аде, но, скорее, разумели преисподнюю, некое темное место, царство мертвых». Что касается выражения «Кафолическая Церковь», то берлинский ученый делает по этому поводу такие замечания: «Название Церкви «кафолической» очень древне в церковной литературе, по крайней мере, так же древне, как древнеримский Символ, и встречается впервые на Востоке. Оно первоначально означало не что другое, как «общая» Церковь, все христианство. Оно относилось к невидимой (небесной) Церкви. Позднее оно изменило свой смысл: этим именем стали означать видимую Православную Церковь, в отличие от еретических обществ. Последнее понимание автор, очевидно, считает натянутым.

В заключение критической части своей работы Гарнак делает несколько похвальных замечаний по адресу древнеримского Символа. Вот эти похвальные замечания: «Кто после чтения мужей апостоль-

ских и апологетов обратиться к древнеримскому крещальному Символу, тот с благодарным удивлением признает в этом Символе чистоту веры Римской церкви. Если примем в расчет, какие странные и необыкновенные (?) идеи уже и тогда стали проникать в христианское благовестие, как хилиазм и апокалиптика — с одной стороны, номизм (?) и греческая философия — с другой грозили повредить Евангелию, то древнеримский Символ покажется вдвойне велик и достопочтенен. Но не должно скрывать, — добавляет автор, — что в Символе мы напрасно стали бы искать указание на Христову проповедь, на Христа как Спасителя бедных и больных, мытарей и грешников, вообще указание на Его личность, как Она освещена в Евангелиях. В этом отношении Символ несовершенен, ибо ни один Символ нельзя назвать совершенным, коль скоро он не рисует перед нашими глазами и не запечатлевает в сердце Спасителя».

В рассматриваемой книжке Гарнака находится «Послесловие», в котором есть несколько мыслей, которые мы считаем нужным отметить, так как они знакомят нас с общими воззрениями этого ученого на Символ вообще. «Мы желаем, — пишет он, — свободного, но ясного исповедания (Символа) и не выносим несовершенств древнего исповедания (Символа). Мы считаем себя обязанными указывать на эти несовершенства, стремиться к тому, чтобы не почитали их чем-то существенным, и содействовать изменению их к лучшему». «Мы должны направлять свои усилия к тому, чтобы наступило время, когда бы все соблазнительное в Символе было исправлено более решительно, чем как это возможно теперь. Кроме этого, нужно, чтобы наша совесть не отягощалась формулами, которые не содержат прямого учения о спасении, хотя бы они и находились по букве в соответствии с Библией или древнейшим благовестием, ибо и эти последние также носят на себе преходящие черты своего времени». «Преимущественное право и священная обязанность евангелических теологов состоят в том, чтобы, не беспокоясь о чьем-либо благоволении или неблаговолении, трудиться в интересах чистого понимания Евангелия и открыто объявлять о том, что, по их убеждению, соответствует или не соответствует истине».

Как не много можно находить в вышеприведенных рассуждениях Гарнака такого, что сильно поражает чувство верующего христианина, тем не менее встречаются между самыми сторонниками этого ученого такие лица, которые находят, что Гарнак несмело и нерешительно идет по своей дороге. Подобного рода крайние привержен-

цы свободных воззрений изъявляют недовольство рассмотренным нами этюдом берлинского ученого и, не обинуясь, говорят, что это «ни рыба — ни мясо» и что это представляет собой что-то «комолое».

II

Другие приверженцы Гарнака смотрят с великим уважением на его произведение, посвященное Апостольскому символу, и заботятся лишь о том, чтобы глубже внедрить его идеи в умы протестантского общества и содействовать практическому разрешению вопроса о названном Символе. Впрочем, сколько мы знаем, немного лиц выступило в свет с печатным заявлением своих симпатий по отношению к делу, предназначеному и защищаемому Гарнаком. Это и понятно. Знакомясь с литературой по вопросу о символе Апостольском, вышедшей из-под пера приверженцев Гарнака, мы скоро замечаем, что нового в этой литературе очень немного. При таких условиях много писать сторонникам Гарнака было совсем ни к чему. Посмотрим, однако, что именно высказано партией Гарнака в интересах дела, принятого под свою защиту этим берлинским профессором.

Что касается показаний относительно истории происхождения, развития и судьбы т. н. Апостольского символа, то сторонники Гарнака или обходят ее молчанием, или же повторяют известия и результаты исследований своего главы. В этом случае литература эта не представляет интереса.

С большим вниманием представители партии Гарнака относятся к тем вопросам, какие затронуты вождем партии в той части его произведения, которую мы называли критической и которая ставит своей задачей произвести оценку содержания Апостольского символа. Но и здесь рассуждения рассматриваемых лиц не блещут ни разнообразием, ни находчивостью, ни ученостью.

Так, почти все они подвергают и со своей стороны критике тезис Символа: «Рожденный от Св. Духа и Марии Девы», или по более полному тексту: «Зачатый от Св. Духа и рожденный от Марии Девы». Все они судят по этому вопросу в духе скептицизма, но скептицизм этот развился еще раньше интересующего нас спора. Один из литературных сторонников Гарнака пытается обратить внимание на то, что будто бы «член Символа: зачатый от Св. Духа и пр., возбуждает сомнение не только в рационалистических умах, но и смущает мысль

многих искренно благочестивых людей» (*Battenberg*. S. 17). Другой приверженец Гарнака заявляет, что «сомнение относительно смысла вышеуказанного тезиса проистекает не из неверия, а из чистой склонности к истине и точнейшего изучения Св. Писания», и затем он прибавляет: «История о девственном рождении Иисуса встречается вообще в Новом Завете только в первых главах первого и третьего Евангелий. Сам Иисус и писатели Нового Завета никогда не делают упоминания об этом и еще меньше соединяют с этим фактом вопрос о спасении человека. Евангелия от Марка и Иоанна выразительно начинаются благовестием о крещении Иисуса от Иоанна; да и Евангелие от Матфея и Луки связанный рассказ начинают с этого же события. Притом история детства Иисуса у Матфея и Луки обнаруживает непреодолимые разности, что свидетельствует о баснословном характере рассказа (?). Наконец, и стиль первой и второй главы у Луки совсем другой, чем в дальнейшем повествовании того же Евангелия. Нужно помнить и то, что две генеалогии Иисуса, при всем их различии, указывают у Матфея и Луки на происхождение Его от Давида при посредстве Иосифа, а не Марии» (*Bornemann*. S. 49–50). Несколько с другой стороны вооружается против разбираемого тезиса третий представитель партии Гарнака. «Это, — заявляет он, — относительно говоря, не важное дело. Этот пункт нельзя находить ни в словах Христа, и нигде не указывается на него в писаниях Петра, Павла, Иакова, Иоанна. Мы не должны причислять его к главным пунктам. Нужно признать путаницей в понятиях, тяжким заблуждением, если думают “богосыновство” Христа основывать на тезисе “зачатый от Св. Духа” и пр. Вышеупомянутые новозаветные писания, — пишет тот же автор, — показывают, что “богосыновство”, точнее — божественность Христа, может быть основанием нашего спасения и в том случае, если мы устранимся вообще от рефлексий о чувственном рождении и происхождении Иисуса» (*Bertling*. S. 16). Один из вышеуказанных критиков тезиса «зачатый от Св. Духа и рожденный от Марии Девы» указывает еще на то, что практическое применение этого тезиса в проповеднической деятельности невозможно. «Вероятно ли, — замечает он, — чтобы проповедник стал говорить перед различными слушателями проповедь на эти слова? И если бы это случилось, то подобная бестактность не повлекла ли бы за собой самые нежелательные последствия? Да и как проповедник или учитель стал бы толковать на эту тему перед тринадцатилетними мальчиками и девочками?» (*Bornemann*. S. 48).

Последователи Гарнака, подобно своему вождю, нападают и на некоторые другие выражения Апостольского символа. Им почему-то особенно неугодно выражение «снисшедший в ад». «Какая польза в том, — заявляет по поводу этого выражения Ахелис, — что станем исповедовать голые слова, когда известно, что Церковь совершенно равнодушна к тому, какой смысл мы будем соединять с этими словами?» (*Achelis*. S. 10). Со своей стороны, Борнеманн по этому же поводу пишет: «Смысл этого факта понимался неодинаково. Одни думали, что здесь (во аде) Христос долгое время претерпевал адские муки; другие, в числе их и Лютер, утверждали, что Христос здесь ниспроверг дьявола в его собственном царстве. В настоящее время мы едва ли можем понять, как можно задавать подобные вопросы, не говоря уже о том, есть ли возможность отвечать на них; да и напрасно мы стали бы стараться подобные вопросы поставить в непосредственную связь с нашей религиозной жизнью» (*Bornemann*. S. 48). Не обходят своим вниманием критики Апостольского символа и выражение «воскресение плоти». Ахелис пользуется словами Лютера, который находил, что это выражение неприятно звучит в немецком переводе, напоминая торговлю мясом на рынке, который и предлагал заменить выражение «плоть» словом «тело» или «труп». Приведя замечания Лютера, рассматриваемый автор говорит: «Апостольский символ понимает воскресение не в смысле апостола Павла, а в грубом смысле Тертуллиана и Августина, поэтому недостаточно заменять это выражение другим, но нужно изменить и смысл его» (S. 9). Борнеманн к этому добавляет: «Выражение “воскресение плоти” взято не из Библии и производит впечатление, как будто бы дело идет о восстановлении нашей чувственной материи» и затем, указав на различия в понимании слова, замечает: «Как можно защищать такое двусмысленное выражение Символа?» (S. 42).

От нападков на Апостольский символ некоторые из противников его обращаются к нападкам на самих защитников указанного Символа, коль скоро эти последние начали говорить против современных трагов Символа — во имя своей Церкви и принадлежащего им церковного авторитета. Так, прусская Евангелическая церковь, как нами было указано выше, в лице ее высших духовных лиц, обнародовала несколько тезисов в защиту Апостольского символа. Некоторые из этих тезисов подверглись критике со стороны приверженцев Гарнака. Если представители церковного авторитета в Пруссии заявляли, что учение о рождении Христа от Девы есть *основание христианства*, то приверженцы Гарнака сочли себя не вправе соглашаться с таким

тезисом. Они возражали: «Позволим себе вопрос: неужели лица, подписавшие этот тезис, состоя в духовных должностях, берут на себя обязанность точно разъяснять для принимающих конфирмацию это *основание христианства*, именно — ясно раскрывают им, что значит “зачатый от Святого Духа”, и что значит “рожденный от Девы Марии”? Само по себе понятно, — замечают оппоненты, — что те лица совсем этого не делают. Имея дело с приходящими для конфирмации, они скрывают под покрывалом “основание христианства”, они удовлетворяются чтением Символа с непонятной формулой, в которой, однако же, по их мнению, заключается “основание христианства”; для них довольно и того, что конфирмуемый как бы говорит: “Хоть я и не понимаю “основания христианства”, но я согласен с ним”. Впрочем, не навсегда же конфирмованные остаются в неразумии по отношению к этому пункту; придет время, когда они узнают плотскую тайну зачатия и рождения, — и тогда “основание христианства” для них станет понятным. А если же такого времени для них не наступит, если они преждевременно умрут или, благодаря Богу (*Gott sei Dank*), останутся на всю жизнь девственниками, так что не будут иметь ни плотского вожделения, ни плотского опыта, в таком случае они, конечно, никогда не постигнут, в чем заключается “основание христианства”, которое, однако же, должно составлять их единственное утешение в жизни и смерти. *Ist es so? Wirklich so?* (Это так? Действительно так? (*нем.*) — *Ред.*)» — заключают с торжествующей иронией свою диатрибу противники Символа (*Achelis*. S. 35). К этому еще они же добавляют: «В двух рассказах о детстве Иисуса (а именно *Лк.* 1, 31 и *Мф.* 1, 22 и сл.) мессианское достоинство Христа поставляется в связь с исповеданием: “зачатый от Св. Духа и рожденный от Марии Девы”. Весь же остальной Новый Завет ничего не знает ни о такой связи, ни о соотношении между вочеловечением Сына Божия и сверхъестественным зачатием и девственным рождением Господа. Таково положение вещей; и при всем том еще находятся люди, которые вслух всех объявляют, что “зачатие от Духа и рождение от Марии Девы” служит необходимым ручательством божественного достоинства Сына Божия, столь необходимым, что здесь полагают и самое “основание христианства”?» (*Ibid.* S. 36).¹

¹ Нужно сказать, что по поводу рассматриваемого тезиса делал краткие замечания и Гарнак. Он утверждал, что «основанием христианства» нужно считать не веру в рождение Христа от Девы, а веру в Его «богочеловечество» (*S.* 39).

Не оставляют без соответствующих замечаний противники Символа и еще одного тезиса, обнародованного от лица высших церковных органов Пруссии. В заявлении этих последних говорилось: «Всякая попытка отменить Апостольский символ в церковной практике есть удар в лицо Церкви Христовой». Оппоненты по этому поводу говорят: не станем спорить о самой фразе, хотя она и не соответствует достоинству того предмета, о котором идет речь. Заметим только, что составители заявления не имеют никакого права, ни юридического, ни морального, отлучать всю Греческую церковь от «Церкви Христовой». Ибо известно, что во всей Греческой церкви ни в какое время не был принимаем Апостольский символ; и, следовательно, она при такой «попытке» совсем не ощущала «удара в лицо» (*Ibid.* S. 38).

Мы сказали выше, что критика содержания Апостольского символа приверженцами Гарнака представляет мало нового в сравнении с тем, что сделано по этой части самим Гарнаком. Приведенные примеры их критических операций в указанном отношении, надеемся, вполне подтверждают наше преждевысказанное суждение. Больше нового удалось высказать приверженцам Гарнака, когда они в своих, посвященных злобе дня, произведениях касаются таких вопросов, которые мало интересовали их вожда. Имеем в виду вопросы о том: грозит ли какой-либо опасностью для Протестантской церкви отмена Символа, если бы такая отмена произошла? Могли ли бы члены Протестантской церкви извлечь какую-либо пользу для себя вследствие такой отмены? Положим, что решение таких вопросов нелегко. Но тем не менее интересно узнать: как смотрят на это дело лица, которые желали бы подобной отмены Символа?

Противники Символа собирают факты, которые должны удостоверить, что употребление Апостольского символа в протестантском мире никогда не было общеобязательным. «До середины текущего столетия, — уверяет Борнеманн, — Апостольский символ во многих немецко-евангелических церквях не читался за воскресным богослужением. При самом совершении крещения, как свидетельствуют записи конца прошлого и начала нынешнего столетия, этот Символ или совсем не употреблялся, или же употреблялся в сильно измененном виде. Даже и в настоящее время тот же Символ не везде применяется на практике в протестантских обществах. Так, в Швейцарии при крещении читается не Апостольский символ, а другая формула. В Саксонском королевстве в протестантских церквях за воскресным богослужением Апостольский символ читать не принято. Вместо этого

Символа здесь употребляется или свободное переложение содержания этого Символа, сделанное Лютером, или какой-либо еще Символ. Легко убедиться, — замечает автор, — что церковное употребление Апостольского символа никогда не было ни всеобщим, ни прочным, а разнообразилось оно, смотря по месту и времени» (S. 37–38). Вывод отсюда сам собой понятен.

Другие противники Символа доказывают или стараются доказать, что вообще держаться определенных, строго сформулированных вероизложений нет ни нужды, ни пользы. Баттенберг заявляет: «Если бы христианство стояло в зависимости от необходимости согласовываться с догматикой (т. е. определенно сформулированной христианской истиной), тогда бы Сам Христос письменно изложил ее. Но и следа нет ничего такого! Христос не сформулировал — в строгом смысле этого слова — ни одной истины» (!) (S. 10). Ахелис полагает, что не было бы никакого вреда для Церкви, если бы обязательное исповедание веры сведено было до последнего минимума. «Прежде всего расскажу небольшую историю, — говорит Ахелис, — которую я прочел в проповеди Спуржона. Молодой пастух, выросший без всякого образования и воспитания, был ознакомлен с христианством каким-то проповедником-баптистом. Он пришел к Спуржону или другому проповеднику и просил принять его в Церковь. Проповедник спросил его: считает ли он за истину верования Церкви? Спрашиваемый на это ответил: я ничего не знаю о таких верованиях, я знаю только, что я — грешник и что Господь Иисус помилует меня. Но проповедник не удовлетворился таким ответом и стал спрашивать его, в чем заключается то или другое верование: кто есть Господь Иисус, какой путь ведет к спасению? Но ответ был тот же: я ничего не знаю, знаю только, что я — грешник и что Господь Иисус помилует меня. При чем пастух был, при том он и остался, а пресвитерий рассудительно согласился с проповедником, что молодой пастух достоин принятия в баптистическую общину, почему и был крещен. Эта история, — замечает автор, — которую я давно читал, оставила во мне глубокое впечатление и всегда к ней возвращается моя мысль, когда я раздумываю о церковных затруднениях наших дней. В чем заключалось научение молодого пастуха? Он имел только веру в евангельском смысле слова, веру, далекую от всякого знания, всякой теологии, всякого учения». Какой практический вывод можно сделать из этой истории с пастухом? А вот какой. По суждению Ахелиса, от кандидата на должность протестантского пастора

нужно спрашивать единственно следующее: «1) Держится ли он веры, понимаемой в евангельском смысле, т. е. станет ли он требовать не больше того, что потребовалось от вышеуказанного пастуха: знаешь ли ты, что ты — грешник и что Господь может тебя помиловать? 2) Признает ли кандидат на церковную должность, что в Символах Церкви заключается та вера, которая нас спасает, хотя бы эта вера выражена была в форме, отвечающей лишь условиям прошедшего времени, когда возникли Символы? 3) Соглашается ли кандидат с конфессиональным мировоззрением той Церкви, на службу которой он поступает, и желает ли он следовать учреждениям этой же Церкви, поскольку они не нарушают веры? Вот что должно быть обязательно для ищущего духовной должности, но это обязательство не юридическое, а духовно-нравственное» (*Achelis*. S. 17–18, 30). Фон Зоден идет еще дальше и находит, что Символы совсем не достигают тех целей, которые имеются в виду Церковью. Об этом автор рассуждает очень подробно. Он пишет: «Если взглянем точнее, то увидим, что Апостольский символ служит, скорее, шлагбаумом (преградой), чем объединяющей связью, так как о находящихся в нем изречениях многие думают различно. Если же этот Символ не имеет достаточно силы для того, чтобы установить связь единения между отдельными христианами, — а это несомненно, — то падает главное основание, почему должны были бы заботиться о его неприкосновенности и почитать отпадением от веры всякое несогласие с тем или другим членом этого Символа. Не может служить защитой этого Символа и то, если для всех его членов будут найдены параллели в новозаветных писаниях; потому что все же может оставаться вопросом: да вся ли сумма христианской веры заключена в его 12-и членах?» Затем автор находит, что всякое строго сформулированное вероизложение приносит прямой вред. «Каждый человек, опытный по части церковной жизни, согласится, — говорит фон Зоден, — с тем положением, что обладание таким формулированием веры, которое составлено раз и навсегда и которое изъято от споров, скрывается в себе, хотя бы оно было и абсолютно правильно, великие опасности и искушения. В подобном случае очень легко Символ веры занимает место самой веры (?). Это одна опасность. Другая опасность заключается в том, что однажды и навсегда запечатленная формула мало-помалу теряет свою живую силу. Если те поколения, когда возникла формула, дорожат ею как духовным приобретением, то не такой становится она для позднейших поколений. Интересы

меняются, углы зрения и перспективы перемещаются. Что для одних было близко, то для других стало далеко. Так, было время, когда с представлением о «зачатом от Св. Духа и рожденном от Марии Девы» перед глазами восставали необыкновенная чистота и слава Христа. Теперь же проповедник едва ли возбудил бы в своих слушателях расположение, соответственное празднику Рождества Христова, если бы стал рассуждать о лице Иисуса, становясь на ту же точку зрения (?). А равно и проповедь о воскресении плоти только разве немногим доставит особенное утешение. При настоящем положении вещей мы стоим близко от искушения в непонятном искать возвышенное или же торжественно исповедовать то, о чем нельзя составить никакого представления. Здесь мы уже недалеко от богохульства (*Blasphemie*). Не следует выпускать из внимания и того, — говорит еще автор, — что для подвижного человеческого духа интерес к предмету быстро исчезает, как скоро известный предмет принял такую форму, которая более не требует никакой дальнейшей обработки» (*Von Soden*. S. 14–18).

Между противниками Апостольского символа есть и такие, которые приверженность к этому Символу или к какому бы то ни было вероизложению объявляют изменой свободным началам Реформации, низводящей протестантов к темным Средним векам с их католицизмом (*Аноним*. *Das Apost. Glaub.* S. 24–25).

Таким образом, мы видим, что приверженцы партии Гарнака в своих рассуждениях об отмене Апостольского символа простираются несколько дальше тех границ, которых держится сам Гарнак.

Теперь нам следует ознакомиться с выраженными в печати воззрениями защитников Символа и противников Гарнака. Этим далее и займемся. Считаю делом справедливости наперед заметить, что полемика защитников Символа и многосторонняя, и убедительная.

III

Переходим к обзору немецкой литературы, поставившей своей задачей разбор и опровержение заявлений и выводов Гарнака относительно Апостольского символа.

Теодор Цан говорит, что в споре по поводу этого предмета появилось в короткое время «столько брошюр, сколько вырастает в одну ночь грибов» (S. 1). Действительно, таких брошюр появилось чрез-

вычайно много. Больше всего написали противники Гарнака, может быть потому, как выразился один из них, что если бы «люди стали молчать, то камни возопили бы» (*Lüdeke*. S. 29). У нас под руками находится девятнадцать книжек, написанных этими лицами, начиная от очень маленьких и кончая значительными размерами (более 150 стр.), но мы еще не можем похвалиться, что владеем всей полемической литературой. Разумеется, такая ревность в борьбе с крайними воззрениями берлинского профессора возбуждает отрадное чувство. Но при этом нельзя не выразить сожаления о том, что лишь немногие произведения полемистов отличаются действительной научной силой, меткостью замечаний и разнообразием аргументов. Такими качествами обладают полемические брошюры следующих лиц: Теодора Цана, профессора Эрлангенского университета, Кремера, профессора Грейфсвальдского университета, Бурка, какого-то протестантского прелата (?). Большинство прочих Гарнаковых возражателей или повторяют аргументы сейчас указанных лиц, хотя и не стоят в зависимости от них, или же пробавляются мелкими и детальными замечаниями, задевающими, но не сокрушающими врага. Впрочем, ниже мы воспользуемся всей этой литературой, не пренебрегая и детальными замечаниями, если они обладают некоторой силой и обнаруживают находчивость и долю проницательности в авторах.

Некоторые из рассматриваемых нами оппонентов Гарнака, знакомя читателей с кругом своих научно-религиозных воззрений, знакомят их отчасти и со своей личностью. Заметки этого последнего рода иногда возбуждают некоторый интерес. Так, Бауерфейнд, супер-интендант, заявляет о себе, что он один из старейших евангелических духовных лиц, что он достиг восьмидесятилетнего возраста, что скоро уже глаза его закроются, а уста сомкнутся навеки; а говоря так, престарелый супер-интендант дает знать, что его слова есть как бы некое завещание, обращенное к современникам (S. 3). Другое духовное евангелическое лицо, Тауберт, полемизирует против берлинского ученого не от одного своего лица, а от лица множества протестантских пасторов, с их собственного согласия (как об этом возвещается на заглавном листе брошюры). Третий полемист, Массов, замечает о себе, что он мирянин и не теолог, не знаком с прочими сочинениями Гарнака, но что, однако же, вправе отвечать этому последнему ввиду того, что Гарнак в своей брошюре о Символе обращается к широкой публике и касается такого дорогого для сердца каждого пред-

мета; тот же автор заявляет о себе, что он юрист и прошел высшую школу 30 лет тому назад (S. 7, 27). Четвертый полемист, Рендторфф, в первых же строках своей книжки сознается, что ему будет чужд холодный тон, но что он станет писать с большим одушевлением и глубочайшим чувством, возбуждаемыми предметом и явно обнаруживаемыми. И действительно, при одном случае, раскрыв свои убеждения, автор не мог воздержаться от восклицания: «Kyrieleyson!» (Господи, помилуй! (*греч.*) — *Ред.*) (S. 6, 20). Автор именует себя в заглавии сочинения каким-то «монастырским проповедником».

Почти все писатели, полемизирующие с Гарнаком, считают своим долгом, защищая Апостольский символ, выразить свои мысли о высоком значении и истинном величии этого древнехристианского памятника. Можно сказать, что они неистощимы в похвалах этого последнего. Один из защитников Символа с пафосом так говорит о его значении: «Почти с первых дней Церкви Апостольский символ сделался вероизложением, посредством которого каждый христианин запечатлевал в крещении свой союз с Богом, сделался знаменем, вокруг которого группировалось общество верующих, военным возгласом, с которым христиане, как воины Христовы, служили своему небесному Царю, лозунгом, по которому исповедники Христа узнавали друг друга во всех странах, как дети одного и того же дома, говорящие одним и тем же языком» (*Rendtorff*. S. 11). Приверженцы и апологеты рассматриваемого Символа именуют его «малой Библией». Так, мы встречаемся с таким замечанием: «Если Лютер в изречении евангелиста Иоанна: “Ибо так возлюбил Бог мир” и пр. (3, 16), как в малой Библии, усмотрел все содержание Евангелия, то то же должно сказать и о символе Апостольском» (*Lemme*. S. 38). Этот последний восхваляется его защитниками за его в одно и то же время и краткость, и полноту: «Отличаясь классической краткостью, ритмическим благозвучием и притом же полнотой, какой нельзя найти ни в каком другом вероопределении, Апостольский символ, — по словам лучшего апологета этого памятника, — содержит все то, в силу чего христианин остается христианином, находя себе утешение и радость в том, что Бог совершил через Христа, и в том, что еще будет совершено Богом через Христа же для полного нашего спасения» (*Zahn*. S. 100). Рассматриваемому Символу защитники его отдают великую дань уважения еще и за то, что он «объемлет в кратких и содержательных формулах важнейшие факты божественного Откровения во Христе и потому, сделавшись простым, популярным

выражением христианской веры, в то же время дает место для возможности, ведя какую бы то ни было честную борьбу, раскрывать глубокое значение вышеуказанных фактов и надлежащим образом выражать это значение» (*Burk*. S. 19). Символ, по мнению охранителей его достоинства, приобретает высокую ценность благодаря тому, что он есть несомненный отголосок древнейшей эпохи христианства. Один из борцов против Гарнака приводит следующие слова норвежского профессора Каспари, о котором принято выражаться: «Там, где работал Каспари, другому делать уже нечего», а он именно и работал над историей Символов: «“Крещальный символ” (т. е. Апостольский), или “Христианская вера”, как обычно Церковь называла этот Символ, свидетельствует, что составляло с самого начала сумму апостольского благовестия и веры христиан» (*Cremer*. S. 31). В этом отношении большое значение приписывают тому, что Символ не содержит в себе «никакой теологии», т. е. что он не заключает в себе положений, создавшихся из необходимости считаться с такими или другими тяжелыми обстоятельствами времени в ходе развития церковного сознания. «Апостольский символ есть единственный Символ, — говорят в пояснение сейчас высказанной мысли, — который не заключает никакой теологии! В этом случае он стоит особняком в ряду других Символов. Все другие Символы, за исключением Апостольского, возникли среди критических обстоятельств и положения Церкви, при которых Отцы делали свое дело (по части Символов), дабы засвидетельствовать истину и в настоящем сохранить ее для будущего. Все эти Символы имеют целью противопоставить истину тому, что появилось не согласно с ней внутри Церкви; такого стремления не существует в Апостольском символе; последний остается верен своей древней цели (служить при крещении), почему задачи прочих Символов ему чужды» (*Cremer*. Eine Streitschr. S. 8–9). Апологеты Апостольского символа, наконец, высоко ставят его еще и потому, что он позволяет католикам поддерживать религиозную связь с протестантами, а самим протестантам заявлять о своем единении даже со всем христианским миром. Раскрывая первую из указанных мыслей, апологет Символа говорит: «Пусть мы, лютеране, понимаем Символ по-лютерански, в духе ап. Павла, а католики понимают по-римско-католически; но, однако же, мы должны радоваться, что протестанты и католики имеют общение, по крайней мере, в Символе» (*Thieme*. S. 31). «Употребление этого Символа нами служит к рассеянию того воззрения некоторых католиков, что будто протестанты

не веруют ни в Бога, ни во Христа» (Ibid. S. 3). Что касается другой, сейчас указанной мысли, то ее высказывает один из ревностнейших защитников Апостольского символа в таких словах: «Преимущество этого Символа перед большинством других Символов, лишь разъединяющих одних носителей христианского имени от других, состоит в том, что он, напротив, связует воедино всех христиан. У западных христиан всех исповеданий этот Символ имеет одинаково господствующее значение. А восточные Церкви исповедуют всецело содержание того же Символа, хотя и в других формах. В нашем Символе и с ним мы исповедуем веру всего христианства» (Zahn. S. 102–103).

Так высоко ставят авторитет Символа его апологеты, принимающие на себя задачу опровергнуть воззрения Гарнака, который относится со значительным недоверием к достоинствам данного древнехристианского памятника, усматривая в нем много недостатков. Велик авторитет и значение Символа, по суждению его защитников. Чтобы утвердить на прочных основаниях свое воззрение, они должны были, со своей стороны, разъяснить историю Символа в Церкви и всесторонне проанализировать его догматическое содержание. То и другое они и делают, но не с одинаковым усердием.

Что касается истории Символа, то эта сторона дела небогата результатами у наших авторов. Некоторые из них прямо принимают те результаты, к каким приходит Гарнак. «Брошюра Гарнака дает некоторые выводы научного исследования относительно происхождения и развития Символа, которые мы с благодарностью и приемлем», — говорит один из апологетов (Lüdeke. S. 4) и на том и кончает речь об истории памятника. В существе дела, как оказывается, мы не вправе многого ожидать от наших авторов, ибо, по словам лучшего оппонента Гарнака — Цана, точная история Символа есть дело будущего, и притом, может быть, не близкого будущего. Он выносит впечатление, «что в обширном кругу теологов ни в течение долгих лет мира, ни во дни горячего спора нельзя находить достаточно основательного знания дела», и прибавляет: ценного материала для раскрытия дела собрано много, но настоящей истории Символа еще нет. «История Апостольского символа, — по его словам, — должна положить в свое основание как работы, какие уже сделаны, так и работы, которые еще нужно сделать, и тогда впервые будет написана такая история, причем она должна быть чужда духа партийной теологии» (S. 1–3). После этого очень понятно, как мало нового и интересного могло быть сказано апологетами Символа относительно его истории.

Более интересное ограничивается некоторыми замечками у двух авторов. Один из них заявляет, что Гарнаку не во всем можно доверять, когда он берется раскрыть историю Символа. «Поразительно, что Гарнак, — пишет апологет, — ни одним словом не упомянул о главном факторе в развитии Апостольского символа; и кто без точного знания этого исторического фактора станет читать книжку г-на профессора и сочтет правильным то, что им написано, тот сильно обманется». «Какой же это главный фактор?» — спрашивает автор и отвечает на вопрос так. В течение нескольких веков этот Символ как святое предание самих апостолов хранился в тайне. Запрещено было его записывать на бумаге, чтобы предохранить от профанации со стороны неверных. Текст Символа устно передавался от епископа к епископу при хиротонии, от епископов — пресвитерам и диаконам, а эти последние научали Символу и прочих крещаемых. Содержание его было общеизвестно, это содержание «можно было проповедовать даже с кровли», но сама формула оставалась тайной, известной только верующим (Bauerfeind. S. 3–4). Что же отсюда следует? А вот что: записывать Символ на бумаге стали в Церкви поздно; поэтому, разъясняя историю Символа, нельзя ограничиваться только письменными документами, как делает Гарнак; эти документы далеко не доводят нас до первых времен появления и развития Символа; нужно брать во внимание, так сказать, неписанную историю Символа, и лишь тогда откроется великая древность этого памятника. Без сомнения, требование Гарнакова критика справедливо; но, к сожалению, сам автор, в силу этого самого требования, приходит к таким выводам, которые не могут заслуживать одобрения. Так, он утверждает, что не только т. н. древнеримская редакция Символа, но и т. н. новоримская редакция его (см. об этом нашу первую статью), по их *букве* составляют произведение св. апостолов, — с чем не согласится никто из самих сотоварищей автора по оружию (S. 10–11).

Как видим, здесь автор со своей полемикой заходит дальше пределов должного; но это не единственный случай у рассматриваемого автора. Борьба с Гарнаком приводит его к явным несправедливостям. Укажем на следующее обстоятельство, весьма интересное и важное и для нас, сынов Греко-Восточной церкви. Гарнак заявлял, что Греко-Восточная церковь не употребляла и не употребляет Апостольского символа и тем старается доказать, что западные Церкви не совсем правы, когда излишне дорожат указанным памятником. Главный недостаток этого замечания Гарнака, по нашему мнению, в

том, что оно слишком кратко, а потому неопределенно. Но рассматриваемый Гарнаков полемист отнесся к этой заметке иначе. В жару полемики он решился доказать — как есть — обратное тому, что утверждает берлинский профессор, с присовокуплением некоторых оскорбительных замечаний по адресу Греческой церкви. Полемист полагает, что будто бы Греческая церковь в течение первых пяти веков владела таким же Символом, каким владеют по сию пору Церкви западные, но что она потом потеряла свое сокровище. Виной такого печального события, по рассуждению полемиста, была деспотическая власть византийских императоров. Критик пишет: Апостольский символ или же формы Символа, сходные с ним, «исчезли из этой Церкви благодаря императорскому деспотизму: византийский император Зенон своим указом — “Энотиконом” — строжайше предписал (в 482 г.), чтобы в его царстве при крещении употреблялся впредь лишь один Никейский символ, с исключением всяких других Символов; а император Анастасий (491–518) предписал, чтобы на будущее время в Византии употреблялся при богослужении Символ II Вселенского собора». Что же касается заявления, сделанного на Флорентийском соборе со стороны известного Марка Ефесского, что греки «никакого Апостольского символа не имеют и ничего о таковом не знают», то полемист усматривает в словах Марка лишь «поразительное невежество»; и при этом делает такое заключение: «Апостольский первосимвол никогда не хранился в Греческой церкви с такой рачительностью, как в Церквях западных» (S. 20–22). Все эти рассуждения полемиста суть плод полемического задора — и правды в них не заключается. Неправда, что будто Зенон предписывал Империи употреблять Никейский символ: во-первых, он адресовал свой указ не ко всей Империи, а лишь в Египет, а во-вторых, он говорил о символе Константинопольском, а не Никейском (Никейский символ почти совсем не употреблялся в качестве крещального Символа в Греческой церкви). Неправда и то, что будто Символы поместных Церквей в Греции заменены Никейским (правильнее: Константинопольским), по приказу византийских императоров. «Если мы в настоящее время при крещении читаем, а за богослужением слышим редакцию Константинопольского символа (II Вселенского собора), то этим мы обязаны *Халкидонскому собору*».¹ Это значит, что отме-

на поместных Символов, какие прежде употреблялись на Востоке, и замена их Символом II Вселенского собора произошла по инициативе самой Церкви, а не византийских царей, и происходит гораздо ранее правления Зенонов и Анастасиев. На другие напраслины и неправды, возводимые разбираемым писателем, можно найти удовлетворительный ответ в следующих замечаниях Т. Цана: «Греческий архиепископ Марк (сказавший известные слова на Флорентийском соборе) прав не только в том, что опровергал легендарное западное сказание о происхождении Символа прямо от апостолов, но и в том, что не соглашался с воззрением, что будто этот Символ в те времена был достоянием всего христианского мира. Определения (т. е. Символы) великих соборов (I и II Вселенских) уже рано в Греческой церкви заменили более древние формы Символа (поместных Церквей) в церковном употреблении и вытеснили их из самой памяти богословов», хотя нельзя не заметить, говорит Цан, что «в существе дела, то же исповедание, на которое на Западе смотрели как на произведение апостолов, довольно долго употреблялось при крещении и в Церквях восточных, но не с именем Апостольского символа и *не в таких выражениях*» (S. 4–5). Этими последними словами цитируемый нами ученый хочет сказать, что между Востоком и Западом в течение долгого времени было полное согласие в понимании апостольской веры, а не буквалистическое согласие в тексте Символа, — что, конечно, справедливо. Две или несколько отдельных Православных Церквей всегда согласны между собой в вере.

С большим, иногда решительным и даже блестящим, успехом ведут свое дело полемисты, когда они показывают шаткость, неверность и тенденциозность нападок Гарнака на содержание Апостольского символа. Самое усердие и многосторонность исследования полемистов в этом случае заслуживают полной похвалы.

Первый член Символа: «Верую в Бога, всемогущего (Вседержителя) Отца, Творца неба и земли», как мы знаем, не возбуждает сомнений у Гарнака. По поводу этого члена он делает лишь то замечание, что будто в Церкви скоро потерялось представление об Отце как отце людей и заменилось более холодным представлением о Нем как Отце мира вообще. Так как Гарнак не делает прямых нападок на первые слова Символа, то полемисты, почти все, обходят молчанием вышеуказанное замечание берлинского профессора. Мы нашли лишь в одной брошюре несколько слов, направленных против Гарнака по рассматриваемому случаю. Вот что именно говорит полемист: «Пред-

¹ Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V вв. 1-е изд. С. 277. Подробности по интересующему нас вопросу см. здесь же. С. 272–277.

ставление о Боге Отце как Творце мира не исключает представления о Нем как об Отце людей; представления эти сливаются и в Библии. Тертуллиан справедливо говорит: “Наименование это (Отец) выражает и любовь (*pīetas*), и могущество”. Представление об Отце как чадолюбивом в отношении к людям не исчезало из сознания Церкви и в позднейшее время. Например, св. Киприан Карфагенский говорит: “Новый человек, возрожденный и восстановленный Богу через благодать Его, прежде всего именует Его Отцом (в молитве: “Отче”), потому что человек стал Его сыном”» (*Lüdeke. S. 6*).

Второй член Символа: «И в Иисуса Христа, Его Сына Единородного...». Гарнак находит, что в этих словах заключается не тот смысл, какой стали влагать в них только впоследствии. Лишь «после Никейского собора стали соединять с выражением *Единородный* мысль о предвечном, вечном Сыновстве Христа». Раньше же этого не было. Например, «нельзя указать, чтобы около середины II в. (эпоха возникновения Символа, по Гарнаку) понятие *Единородный* Сын употреблялось в подобном смысле. В это время, если именовали Иисуса Христа “Сыном”, говорили о том, что Он “рожден”, то имели в мысли исторического Христа и земное Его явление. Следовательно, кто отыскивает в Символе учение о “вечном Сыновстве”, тот отступает от первоначального смысла памятника».

Защитники Символа, конечно, находят, что Гарнак неправ в своих рассуждениях. «Фактически дело состоит не так», — пишет один из оппонентов Гарнака. «Правда, что выражение “рожден” в новозаветных писаниях относится всегда к земному явлению Христа: понятие “вечного рождения” чуждо (?) Св. Писанию; но этим и исчерпывается позволительное в словах Гарнака. Что с понятием “Христа” нужно соединять представление о Сыне, явившемся на земле, — этого доказать нельзя, и даже более: противоположное представление, безусловно, правильнее. Конечно, “Сын Божий” есть понятие мессианское, это — предикат Мессии, но у апостолов Павла и Иоанна это мессианское “Богосыновство” в приложении к Иисусу обозначает премирное и предвечное отношение Сына к Отцу, другими словами: мессианское Богосыновство Иисуса, как таковое, есть домировое, вечное Богосыновство. Этот результат в экзегетическом отношении составляет неотъемлемую принадлежность Нового Завета: требует доказательства не этот, а противоположный результат, что и должно бы составлять задачу Гарнака. От самого начала христианских времен верующие называются такими, кото-

рые “призывают имя Господа Иисуса Христа” (1 Кор. 1, 2; Деян. 9, 14 и др.), т. е. такими, которые молятся Ему; но молиться можно только Тому, Кто — Бог, а Кто Бог — Тот вечен, ибо обожествление человека, с точки зрения Ветхого и Нового Заветов, есть мысль богохульная, которой и следа нельзя искать в писаниях Нового Завета» (*Cremer. S. 26–27*). Другой полемист обращается — в борьбе с Гарнаком — к церковно-историческим данным и здесь находит основания для опровержения вышеприведенных воззрений разбираемого ученого. «То правда, — говорит он, — что определенное формулирование учения о предвечном рождении Сына произошло на Никейском соборе. Но если “Богосыновство” Иисуса Христа является здесь в качестве члена веры, то, однако же, это могло случиться лишь при условии, что подобное учение возникло и распространилось ранее того: исповедание сердца потом уже стало формулой веры. И действительно, еще с самого начала Церковь старалась уяснить для оглашаемых учение об отношении Сына к Отцу, пользуясь для этой цели различными образами. Удобнее всего этому назначению служила теория эманации, которой особенно придерживался Тертуллиан. Объясняя отношение Сына к Отцу, он говорил: как свет от света, так и Дух от Духа, и Бог от Бога возжигается. Этот образ понимания начал приобретать господство и постепенно сделался, так сказать, традиционным эзегезисом и стереотипной формой выражения учения. Разумеется, подобные сравнения не могли делать догмат вполне ясным, но верующие удовлетворялись и этим, помня слова Писания о Сыне Божием: “Род же Его кто исповесть?”» (*Lüdeke. S. 7–8*).

Третий член Символа: «Зачатого от Святаго Духа, Рожденного от Марии Девы». — Большинство протестантов, в борьбе с Гарнаком, объявило этот член Символа «основанием христианства», «краеугольным камнем, о который сокрушается вся мудрость века сего». Понятно после этого, что на защите именно этого тезиса сосредоточены все лучшие силы протестантской науки. Аргументы, которыми пользуются в этом случае апологеты Символа, тверды, замечательно разнообразны и неистощимы, а подчас и блестящи. Успех апологетов тоже нужно признать совершенно несомненным.

Гарнак, приводя слова Символа: «Зачатого от Св. Духа» и пр., заявляет: «Здесь как факт утверждается нечто такое, что многим верующим христианам представляется невероятным».

Неужели?!

Сангвиник-полемист (Рендторфф) не может без внутреннего содрогания слушать такие речи. Если Иисус не родился чудесным образом от Девы, то значит, что «Он родился от Иосифа и Марии подобно тому, как рождаются прочие люди; но это утверждение, — пишет он, — причиняет величайшее оскорбление христианскому сознанию. Если Христос — человек, как и я, то я не могу верить в Него в точном смысле этого слова, то я не могу молиться Ему, ибо поклоняться человеку есть идолослужение, — то я перестаю быть христианином. Да защитит нас Бог от новой религии без Христа, притом от такой религии, которую создали сами же люди через устранение того, что им во Христе не угодно» (S. 20). Отрицать, что Христос родился от Девы, значит — по энергическому выражению другого полемиста — «наносить верующему человеку удар кулаком в лицо» (Taubert. S. 14). Неверие в чудесное рождение Христа, по рассуждению третьего полемиста, есть не больше, как выражение бессилия современной отрицательной теологии. Эта последняя поставила себе целью объяснять евангельские чудеса так, чтобы они стали для нас удобопонятны и сообразны с требованиями простого рас­судка. Так, эта теология величайшее из чудес — воскресение Христа — истолковывает в том смысле, что Христос, по смерти телесной, как Дух начал обитать у Бога и в сердцах верующих. Но эта же самая теология «не может отыскать подобной лазейки, когда встречаемся с учением: “Зачатого от Св. Духа” и пр., а потому прямо отрицает это учение, вступая в борьбу с Апостольским символом» (Wohlenberg. S. 5). Или, по объяснению одного из сейчас указанных полемистов, отрицание рассматриваемого чуда есть результат проникновения в среду теологов натуралистических воззрений, в частности — дарвинизма. «Этому натуралистическому мировоззрению и принесен, наконец, в жертву член Символа: “Зачатого от Св. Духа...”» (Taubert. S. 7).

Уже простой здравый смысл, по суждению апологетов, должен удостоверять, что «невероятное» для Гарнака — имеет всю достоверность. Что мы должны были бы думать о самом Христе, если бы Его происхождение было таково, как полагает берлинский ученый? «Вместо нравственного образца Христос стал бы лишь ужасным примером сумасбродного (schwärmerisch) высокомерия; ибо если муж, родившись как плоть от плоти, подобно нам всем, станет возвещать нам, что он имеет прийти на облаках небесных, то что мы должны думать о таком?» (Burk. S. 12). Этот же полемист замечает еще: «Меж-

ду иудеями была распространена клевета, на которую, по-видимому, делает намеки уже и Матфей в начале своего Евангелия, что Господь наш был незаконным ребенком Марии. Спрашивается: не есть ли это прямое, но злонамеренное извращение именно христианского верования в рождение Христа от Девы? И разве эта клевета не служит доказательством того, что указанная вера уже существовала в первохристианской Церкви?» (Ibid. S. 11). Другие критики разбираемой ложной мысли Гарнака обращаются к первохристианской истории и здесь ищут и находят сильные аргументы против свободомысленного ученого. Так, Цан разъясняет: «Можно утверждать, что в течение первых четырех веков Церковь не имела ни одного учителя и никакого религиозного общества, которые хотя бы с кажущейся справедливостью являлись носителями первоначального христианства и которые бы держались другого воззрения на образ рождения Христа, кроме того, что Он зачат от Св. Духа и родился от Девы. В эти времена только такие лица иногда учили иначе, которые извращали все представления о земной жизни Христа. Таков был Керинф, который отличал человека Иисуса от Спасителя Христа, который утверждал, что страдания принимал только первый, но что второй был чужд им, и который смотрел на человека Иисуса как на форму, позволявшую обнаруживать себя действительному Спасителю. Этот лжеучитель утверждал, что человек Иисус был сыном Иосифа. По свидетельству Иринейя, Керинф считал делом невозможным рождение от Девы и потому высоко ставил Евангелие от Марка за то, что оно молчит об этом. Следует еще припомнить рассказ св. Поликарпа об Иоанне Богослове: когда апостол пришел в Ефес в баню и увидел здесь Керинфа, то тотчас же удалился отсюда, сказав: “Убежим, пока не обрушилась баня, в которой находится Керинф, враг истины”. Древний Керинф, — многозначительно замечает Цан, — не такое редкое явление среди наших новейших богословов» (S. 55). Кремер, со своей стороны, указывает, что в древности, кроме Керинфа, подобных же воззрений держались Карпократ и некоторые евиониты, но при этом выразительно замечает, что зато в недрах самой Церкви никогда не обнаруживалось такого же отступления от истины. «Этот факт сам по себе, не говоря уже о новозаветных писаниях, приводит к заключению, что в учении о безмужнем рождении Христа мы имеем выражение первоначального и единодушного убеждения первенствующей Церкви, если не станем смотреть на Керинфа, Карпократа и еретический евионизм как на представителей и носителей перво-

христианской веры и как на охранителей апостольского предания в рассматриваемом отношении, — что, конечно, было бы очень странно» (*Cremer*. S. 23–24). Единственным сколько-нибудь знаменитым богословом, принадлежавшим к Церкви, но учившим согласно с Керинфом, был, по изысканиям Цана, Фотин Сирмийский (в IV в.). «Он считал Иисуса человеком, произошедшим от брачного сожития Иосифа и Марии, но обожествленным благодаря Его высоким нравственным достоинствам. Юлиан Отступник отдавал дань уважения Фотину и называл его разумным богословом. Этот лжеучитель придал христианской теологии салонный вид и открыл ей доступ во дворец язычествующего императора» (S. 57). Подводя итог своим рассуждениям по данному поводу, Цан замечает: «Весьма задолго до того времени, когда христиане начали создавать какие-либо теории о рождении Христа, и много раньше, как к вопросу о чудесном рождении Христа начали приплетать чуждые исторического значения выводы относительно Марии и сыновей Иосифа, т. н. “братьев Иисуса”, — вера во Христа, сына Девы, была верой всей христианской Церкви. Да и могла ли вообще существовать Церковь без такой веры?» (*Ibid.*). Таким образом, вопреки мнению Гарнака, необходимо признавать, что учение о безмужнем рождении Иисуса составляет принадлежность первохристианского благовестия, а потому оно справедливо нашло место в древнейшем Символе.

«Сам Христос, возвещая Евангелие народу, не упоминает о Своем рождении от Девы» (*Гарнак*).

Верно.

«И ученики Его, проповедуя Евангелие, поступают так же» (*Он же*). Совершенно верно.

Но почему Христос не говорит об этом? «Известно, что Христос, возвещая Евангелие народу, Свою проповедь не открывал словами: “Не считайте Меня за Иосифова сына”. Вообще Его проповедь не речью о Нем Самом начиналась, но благовестием о том, что с Его пришествием наступает Царство Божие» (*Zahn*. S. 66). Да и пристойно ли Ему было Свою проповедь о Царстве Божиим открыть возвещением о Его чудесном рождении? «Он поступал так, как поступают вообще все благородные натуры: не говоря о том, кто они по происхождению, они делами показывают — кто они» (*Grau*. S. 9–10). «Можно думать, что известного рода скромность (*Zartgefühl*) удерживала Господа от публичных речей перед толпой о Своем рождении. Христос держался мудрого педагогического правила: ведь Он и со Своей про-

поведью о Его мессианстве не выступал слишком решительно, стучась в запертые двери» (*Wohlenberg*. S. 20). Да и какое впечатление могло бы иметь на слушателей возвещение с Его стороны о Своем чудесном рождении? Если бы к Его проповеди примешивалось возвещение об этом событии, то, пожалуй, это Его собственное свидетельство вместо веры порождало бы лишь сомнение относительно события (*Ibid.* S. 14). Но хотя Христос прямо не говорил об этом, однако из Его речей о мессианском Его достоинстве легко было выводить требуемое заключение, «какое заключение, под управлением Духа Божия, Церковь и действительно сделала. Например, Христос говорил о Себе: “Я исшел от Отца и пришел в мир” (*Ин*. 16, 28). Когда же Иисус, как Он сам говорит, исшел от Отца и пришел в мир? Конечно, не когда-нибудь еще, а именно когда Мария зачала от Св. Духа и ввела Его в мир в качестве дитяти. И разве можно отличать рождение Христа от Его явления во плоти?» (*Taubert*. S. 16–17). Наконец, ничто не препятствует делать догадку, что хотя открыто перед народом Христос и не говорил о разбираемом факте, но что в тесном кругу Своих учеников, говоря о Своих отношениях к Иосифу и Марии, «Он не хранил несокрушимого молчания о Своем плотском рождении» (*Zahn*. S. 67).

Почему ученики Христа, проповедуя Евангелие людям, тоже не говорили о чудесном рождении Христа, — для этого есть достаточные основания. О проповеди апостолов мы больше всего знаем из книги Деяний: здесь помещены те речи, какие произносили Христовы проповедники, обращаясь к иудеям и язычникам. Но все ли речи? Нет, только *первые* речи, с какими проповедники обращались к оглашенным (*Wyneken*. S. 19). А в таких речах не могло быть места для свидетельствования о рождении Христа от Девы, вообще в них не указывается никаких фактов из жизни Христа, которые предшествовали проповеди Иоанна Крестителя и крещению Иисуса (*Деян.* 2, 14–36; 3, 12–26; 10, 34–43 и т. д.). И это не случайность. «Каждый рассудительный миссионер начинает свою проповедь с того, что пробуждает совесть и привлекает сердца к вере, а не с того, что только требует веры, и не с того, что может возбуждать противоречие и даже насмешки. И в наше время ни один миссионер не начинает своего дела с проповеди о благовещении. Проповедь о рождении Христа от Девы, без сомнения, принадлежала к кругу тех предметов, о которых принято было говорить в тесном кругу уверовавших и уже крещенных (*1 Кор.* 2, 6). Если же так, то отсюда, однако же, не следует

делать заключения, что апостолы мало обращали внимания на то, как кто из обращаемых будет потом думать о земном происхождении Христа. Мы очень твердо знаем, что между членами первохристианской Церкви не было никаких разногласий по отношению к Лицу Иисуса Христа» (*Zahn*. S. 67).

«Нельзя находить соответствующих указаний ни в Евангелии от Марка, ни с какой-либо уверенностью — в Евангелии от Иоанна» (*Гарнак*).

Это правда, что в Евангелии от Марка нет рассказа о чудесном рождении Христа, но такое явление легко объясняется. «При несомненном стремлении в возможно кратких чертах описать замечательнейшее из жизни Иисуса, евангелист, естественно, пропускает то, что служило, так сказать, священным порталом для высокого входящего гостя. Опуская изображение всего того, что случилось с Христом до Его крещения, евангелист мог извинять себя тем, что о новорожденном, не достигшем развития Дитяти ничего еще нельзя сказать (!)» (*Lüdeke*. S. 13). Что касается Евангелия от Иоанна, то, как мы сейчас видели, Гарнак говорит с некоторой неуверенностью о том: можно или же нельзя находить здесь требуемые указания? Очевидно, он сам сомневается, что будто в этом Евангелии нет указаний на чудесное рождение Христа. И действительно, колебание немецкого скептика имеет очень серьезные основания. «Если возникало даже мнение, что четвертое Евангелие имеет гностическое происхождение и учит по-докетически, что Иисус не происходил и не родился, то само по себе понятно, что в нем не может быть учения об обычном рождении Христа» (*Grau*. S. 11). Далее: «Если мы взвесим все изречения Иисуса в четвертом Евангелии, в которых говорится о предвечном бытии Сына у Отца и Его послании в мир, в которых усвоается Ему наименование Слова, сделавшегося плотью, то как мы истолкуем эти изречения без допущения чудесного рождения Христа?» (*Burk*. S. 10–11). Еще: «В 13-м стихе 1-й главы евангелист признает детей Божиих, т. е. верующих во имя Христово, такими, которые не естественным образом родились, но родились от Бога. Если так говорит он о верующих, то тем более то же он сказал бы о Христе, воплотившемся Сыне Божиим, если бы у него была прямая речь о рождении Иисуса» (*Кнауер*. S. 38). Один из полемистов против Гарнака весьма уместно припоминает, что сам этот скептик не далее как в 1892 г. в одной журнальной статье писал, что в выражении Иоанна «Единородный» можно на-

ходить вероятное указание на чудесное рождение Христа по плоти (*Wyneken*. S. 19).

«Генеалогии Иисуса, находящиеся у Матфея и Луки, доводятся до Иосифа, а не Марии» (*Гарнак*).

Этими словами Гарнак хочет сказать, что генеалогические таблицы у сказанных евангелистов исключают представление о рождении Христа от Девы, когда прямо доводят их до Иосифа, одного из потомков Давидовых. Если родился от Иосифа, значит, не от Девы — как бы так вещает немецкий рационалист. Задача защитников Символа и оппонентов Гарнака ввиду этого состояла в том, чтобы показать: какой смысл имеет указание двух евангелистов на Иосифа как плотского отца Иисусова. За эту задачу и берутся апологеты. Они рассуждают так: «Генеалогии Иисуса у двух евангелистов (*Мф.* 1; *Лк.* 3) имеют последним заключительным звеном Иосифа, а не Марию. Оба эти евангелиста ясно показывают, что Иисус как сын Иосифа есть прямой потомок Давида, но они же вполне дают разуместь, что сын же Иосифов есть Иисус не потому, что Иосиф родил Его, а потому, что Иисус родился от Марии, которую Иосиф наименовал своей женой. Так как такого внешнего факта было достаточно для Иисуса при вступлении Его на деятельность среди иудейского народа, — поскольку это заграждало уста ожесточенным врагам Его, опиравшимся в своем противодействии Ему на то, что Он не потомок Давида, — то этого же было совершенно достаточно и для двух указанных евангелистов» (*Zahn*. S. 65). В частности, апологеты стараются раскрыть истинный смысл рассказа, находящегося в 1-й главе евангелиста Матфея, с целью отразить вышеуказанное возражение Гарнака. «Точка зрения, с которой Матфей рассматривает всю евангельскую историю, — говорят наши апологеты, — есть не простое исповедание, что Иисус есть обетованный Мессия. Ясно проведенная точка зрения, начиная от первых страниц Евангелия до последних, есть точка зрения апологетическая, а вместе с тем и полемическая. То, что Матфей неприкровенно выражает, когда говорит о воскресении Христа (28, 11–15), подобное же находит читатель и повсюду между строк. Тема евангелиста была такая: «Пренебрегаемый с самого же начала иудеями, отвергаемый Своим народом и, таким образом, сделавшийся соблазном для иудеев, поносимый и по смерти, Иисус, несмотря на это, есть Мессия». *Только под таким углом зрения и следует понимать первую главу Евангелия от Матфея.* В немногих простых словах, но производящих необыкновенно силь-

ное впечатление на читателя, евангелист в 1, 18–21 описывает страшную опасность, что Тот, Кто предназначен стать Спасителем, искупить народ Свой от грехов его, что это самое Лицо будет объявлено незаконным Сыном, так как этому Лицу предстояло родиться в то время, когда мать Его могла быть отвергнута своим добросовестным женихом за предполагаемую ее неверность. Но то, что, с обычной точки зрения, являлось безмерно зазорным (зачатие помимо мужа), это же самое было святым делом Самого Бога, исполнением пророческих обетований. Ввиду таких обстоятельств нужно было одно: именно, чтобы и для тех, кто не признавал этого дела за дело Божие, за исполнение пророчеств, чтобы и для таких пресечен был путь к клевете. Так и совершилось. Велениями Божиими опасность устранена: Мария Дева родила Сына своего после того, как Иосиф признал Ее своей законной женой и принял ее к себе». Вот смысл рассказа евангелиста Матфея об Иосифе. «Этой апологетической цели должно служить, по мысли евангелиста, и то родословие, которое помещено в первых стихах его Евангелия» (Ibid. S. 59).

«Нет (указания на чудесное рождение Христа от Девы) в посланиях апостола Павла и вообще во всех новозаветных посланиях» (еще аргумент *Гарнака*).

Так. «Но если источники о чем-нибудь молчат, следует ли отсюда, что они отрицают то, о чем молчат? Всякое *argumentum e silentio*, как известно, слабо», — замечают апологеты. «Да и позволительно ли вообще искать в посланиях Нового Завета сформулированные члены христианской веры? Послания были написаны по случайным обстоятельствам» (Lüdeke. S. 10). «В своих посланиях апостолы лишь напоминали о том, главным образом, что ими было проповедано верующим в предшествующей проповеди, а почему многое было понятно читателям и без сообщения подробностей» (Wyneken. S. 19). Представляется, однако, важным уже и то, что хотя «в посланиях и нет речи о сверхъестественном рождении Господа, но зато не говорится и о том, что рождение это было обычным, естественным» (Massow. S. 12). — Обращаемся к посланиям Павла, в частности. Павел не говорит в них о чудесном рождении Христа, но отсюда не следует делать вывода, что апостол не знал или не разделял рассматриваемого верования. Обыкновенно, «принимают, что ап. Павел обратил в христианство и крестил бывшего прежде язычником Луку. Во всяком случае, этот последний был многолетним спутником и помощником Павла в его благовестнических путешествиях. И ужели же мы допу-

стим, что Павел не имел веры Луки, возвестившего в своем Евангелии об известном факте? Больше достоверности принимать обратное. По мнению Тертуллиана и Евсевия, Павел оказывал такое же влияние на составление Евангелия Лукой, какое Петр на составление Евангелия Марком. Неужели и после этого станем думать, что проповедь Павла была иной по сравнению с проповедью Луки?» (Walch. S. 22). Нужно помнить, что ап. Павел «ни в одном послании не излагает истории Господа Иисуса». Понятно, что у него нет ясно-го указания на рассматриваемый факт. Одно можно сказать, что «его проповедь опирается на этот факт как на необходимое условие его апостольского дела» (Lüdeke. S. 11; Zahn. S. 64). Важно также и то, что слегка касаясь земного «происхождения Христа, Павел не упоминает о Его земном отце, но лишь о Его матери» (Wohlenberg. S. 23). Впрочем, это замечание апостола Павла о матери Иисуса создает некоторые экзегетические затруднения, устранить которые считают своей задачей противники Гарнака. Оно находится в Послании к Галатам (4, 4). Здесь апостол в немногих словах касается «некоторых исторических обстоятельств, при каких Бог послал в мир Своего Сына, причем Павел вместе с упоминанием Бога как Отца посланного Сына упоминает еще только о “жене”, которая родила Последнего. Апостол говорит здесь не “родившийся от Девы”, а “родившийся от жены”. Нужно заметить, в разъяснение дела, что употребление в настоящем случае выражения “родился от Девы” было бы не к стати. Ибо Павел говорит здесь не о различии Сына Божия от остальных людей, но о равенстве и одинаковости Его положения с положением тех, кого Он искупил: Он так же был под законом, как и сами израильтяне». По устранении этих затруднений, в рассматриваемом тексте Послания к Галатам апологеты находят нечто очень благоприятное для подтверждения учения о чудесном рождении Христа. Они задают себе вопрос: почему здесь говорится о матери Христа, когда связь речи ясно требовала упоминания об израильском муже, отце Его, который родил и воспитал Его в законе? Почему? Конечно, потому, отвечают апологеты, что «в мышлении Павла подле небесного Отца Иисусова не оставалось никакого места для Иосифа как родителя того же Иисуса» (Zahn. S. 64–65).

Пятый член: «Снисшедшего во ад».

Гарнак: этот член внесен в Символ только в середине IV в. «Под словом “ад” в древности, по моему мнению, никто не имел в виду настоящего ада, а преисподнюю, царство мертвых. Как самостоя-

тельный член Символа, стоящий подле других членов, он не выразителен (*zu schwach*), и потому по праву отсутствовал в Символах до Константина; и в настоящее время он вызывает неодинаковые толкования».

Берлинский ученый клонит свою речь к тому, что рассматриваемый член следует совсем изгладить в Символе. — Апологеты, со своей стороны, доказывают, что этот член Символа имеет глубокий смысл и вполне оправдывается свидетельствами Св. Писания Нового Завета. Не будем приводить те свидетельства Св. Писания, на которые опираются апологеты: они известны, а передадим лишь сущность их рассуждений, вызванных замечаниями Гарнака. Учение о снисхождении Христа во ад после Его смерти (до воскресения) оправдывается следующими религиозными требованиями: 1) «Если Иисус был действительным человеком, то душа Его, по разлучении ее от тела, должна была снизойти в царство душ умерших людей, или, так как мы можем говорить не иначе, как становясь на точку зрения пространственных отношений, — в царство мертвых, во ад. Сам Христос и апостолы говорили об аде, как о таком месте, которое ни для кого не требует объяснений» (следуют цитаты). 2) Христу принадлежит «владычество и над мертвыми, и над живыми» (*Рим. 14, 9*). «Так как мы не сомневаемся, что в загробном мире души сознают сами себя и сознают свои отношения к другим, то они должны были глубоко почувствовать, что Господь явился среди них, как бы они были живыми. «Несть Бог, Бог мертвых, но Бог живых»» (*Мф. 22, 32*). 3) «Если Христос есть Спаситель всего человечества, то и поколения, умершие до Христа, в особенности члены Церкви, жившей надеждой на Него, должны были вступить в известные отношения к Нему, Его спасительному делу и Его царству. Священное Писание достаточно удостоверяет в этом» (приводятся цитаты). «Вера христиан без учения о снисхождении Христа во ад будет неполна» (*Zahn. S. 73–74*). Другие апологеты указывают на то, что в Символе учение о снисхождении Христа во ад выражено с такой простотой, что этим исключается возможность строить какие-либо фантастические догадки по этому поводу. «Здесь не заметно стремления служить простому любопытству, но говорится об одном из фактов спасительного дела Христова» (*Burk. S. 13*). Впрочем, нужно сознаться, что попытки наших апологетов точнее определить: для кого именно Христос снисшел во ад, нельзя назвать удачными. Так, один из них, приводя слова из первого послания ап. Петра: 1, 3, 18 и сл.; 4, 6,

спрашивает: «О каких умерших здесь говорит апостол? Обо всех? Нет, но лишь о тех, которые «некогда были непокорны ожидавшему их Божию долготерпению» (*1 Петр. 3, 20*). Следовательно, нельзя допускать, что снисхождение во ад было, — пишет апологет, — ради праведных: Авраама, Моисея, Илии, Еноха. Напротив, Св. Писание свидетельствует, что Моисей и Илия беседовали с Господом на горе Преображения, что Лазарь был отнесен ангелами в лоно Авраамово» и пр. (*Walch. S. 12*). Значит, Христос снисшел ради грешников. Совсем иначе рассуждает другой апологет. Он пишет: «Христос освободил ветхозаветных верующих, которые и здесь жили надеждами на Него, освободил из лона Авраамова (из преисподней — поясняет автор. Sic! — А. Л.) и ввел их в рай» (*Rendtorff. S. 24*). Очевидно, этот апологет имеет в виду не грешных, а праведных. Повредят ли успеху полемики такие разногласия апологетов, — сказать трудно. Но, во всяком случае, нужно сказать, что учение о снисхождении Христа во ад принадлежит к трудным вопросам богословской науки.

Седьмой член: «Вознесшегося (Восшедшего) на небо...».

Гарнак: здесь находится «отступление от древнейшей христианской проповеди. В древнейшем благовестии вознесение не составляло особого члена веры. Критика текста новозаветных писаний показывает, что рассказ о вознесении — позднейшая вставка. И впоследствии у христиан не было ясного представления о том, когда последовало вознесение: некоторые думали, что оно случилось спустя 18 месяцев по воскресении. Вознесение, по представлению древних христиан, было фактом, тождественным с сидением Христа одесную Отца: когда хотели сказать, что Христос получил владычество и силу на небе и на земле, то для обозначения этого говорили: Он вознесся или же Он воссел одесную Отца».

Апологеты же так опровергают Гарнака. «Учение о вознесении Гарнак считает за отступление от первоначальной проповеди, в которой будто бы не встречается такого члена Символа веры; но это совершенно несправедливо. О вознесении проповедовали и Петр (*1 Петр. 3, 22*), и Павел (*1 Тим. 3, 16; Ефес. 4, 8*)» (*Walch. S. 20*). Притом же: «Господь Сам предсказывал, что Он отыдет к Отцу, что Он превознесется и что как превознесенный будет пешихся о спасении верующих — все это было общим учением апостолов. Без таких верований вообще не могла бы и возникнуть христианская Церковь. К этому еще нужно добавить: так как посредством воскресения Христос опять

возвратился к жизни на земле (?), то Его превознесение должно было мыслиться как особый акт в Его истории» (*Birk. S. 14*). В этих последних словах у цитируемого полемиста нельзя, к сожалению, находить ясного различия между вознесением и сидением Христа одесную, а коль скоро такого различия не указано, полемика против Гарнака своей цели не достигает. Впрочем, что опущено из внимания этим полемистом, то достаточно восполнено другими, которые дают отпор Гарнаку и в некоторых иных отношениях. Так, Кремер не оставляет без соответствующего рассмотрения заметку берлинского профессора о критике текста, будто бы благоприятствующей воззрениям этого последнего. Он говорит: Гарнак, упоминая о критике новозаветного текста, имеет в виду то, что, по мнению некоторых ученых, заключительные стихи Евангелия от Луки, где рассказывается о вознесении, суть позднейшая вставка. «Но следует ли на подобном основании аргументировать против исторического значения рассказа об этом событии — это еще вопрос. Ибо критика текста еще до сих пор не доказала, что рассматриваемое место в Евангелии от Луки — действительная вставка. Не сделал ли Гарнак, — иронически замечает полемист, — какого-либо открытия в области критики текста, открытия, с которым не знакомы другие?» Тот же полемист справедливо упрекает Гарнака за то, что он, указывая на разнообразие представлений о времени, проведенном Христом на земле по воскресении, не объясняет, у кого встречается известие о 18-месячном промежутке, протекшем между воскресением и вознесением. Если бы Гарнак указал, что последнее известие встречается лишь у гностиков, то этим бы он доказал, что он не имел намерения пускать пыль в глаза невеждам». Наконец, полемист опровергает предположение этого ученого о том, что будто вознесение и сидение одесную суть два названия одного и того же акта, по воззрению древних христиан. «Хорошо, по крайней мере, и то, — замечает полемист, — что Гарнак не отождествляет вознесения с воскресением. Коль скоро же он признает плотское воскресение Христа как отдельный акт, то он вынужден признать и вознесение, не смешивая это последнее с сидением одесную. Ибо воссесть одесную Отца Христос мог не иначе, как через удаление от земли, через вознесение. По несомненному свидетельству новозаветных книг, воскресение Христа было не чем иным, как возвращением Его к этой (земной) жизни. А если так, то Христос должен был вознестись отсюда, чтобы воссесть одесную Отца» (*Cremer. S. 18–21*).

Девятый член Символа: «Верую во Святого Духа».

Гарнак: «В Символе Дух Св., по-видимому, понимается не как лицо, а как сила и дар. Так и действительно должно быть. Нельзя указать, чтобы во II в. признавали Св. Духа личностью. Подобное представление даже большинству христиан IV в. было неизвестно. Кто принимает, что в Символе есть учение о трех лицах Божества, тот объясняет Символ вопреки его первоначальному смыслу».

Апологеты легко разрешают возражения, нагроможденные берлинским ученым в приведенной тираде. Они соглашались с ним, что в новозаветных писаниях прямо не говорится, что Св. Дух есть ипостась, как выражались во времена древней Церкви, или лицо, как выражаемся мы; но что же отсюда следует? «Неужели решимся утверждать: потому и понятия о личности не встречается, что не было самого предмета? Философ Якоби в свое время с особенной тщательностью стал раскрывать учение о личном Боге, с каким учением потом вынуждены были считаться и богословие, и философия. Следует ли отсюда, что раньше неизвестен был самый объект?» (*Cremer. S. 11*). Ясно, что «лицом, а не даром признается Св. Дух и в повелении Христа крестить *во имя Отца* и т. д., так как невозможно представить себе, чтобы повелевалось крестить во имя *двух* лиц и *одной* силы. Как личность Дух Св. исповедуется и в Символе, ибо простое сопоставление здесь Духа с Отцом и Сыном должно всякого разумного человека приводить к этому выводу. Конечно, нельзя отрицать, что и тогда в среде Церкви встречались идиоты (!), считавшие Духа силой, об этом можно судить по явлениям нашего времени» (*Lüdeke. S. 20*). Дальнейший анализ Апостольского символа и изречений Св. Писания Нового Завета дает апологетам могущественные средства для борьбы с противником. «Уже самое течение речи в Символе, — пишет один из полемистов, — говорит против Гарнака. Здесь читаем: верую *в* Святого Духа после того, как говорится: верую *в* Бога Отца и *в* Иисуса Христа; ясно, что здесь Дух Св. сопоставляется Богу Отцу и Сыну как третье божественное лицо». Автор при этом обращает внимание на то, что в тех членах Символа, в которых излагается учение о Боге Отце и Сыне, встречается предлог *в*; такой же предлог читается в члене, где находится учение о Св. Духе. Во всех же прочих членах, где исповедуется вера в исторические или теоретические истины христианской религии, такого предлога не встречается. Очевидно, указанная частица поставлена в Символе там, где она стоит, не случайно, а с

целью выделить верования в божественные лица от верований в христианские истины» (*Collmann. S. 20*). Противники Гарнака для доказательства того, что Св. Дух есть лицо, ссылаются на многие изречения Нового Завета; из числа этих изречений укажем только на два. Иисус Христос в прощальной беседе с учениками, описанной Иоанном, именует Духа Св. «иным Утешителем», следовательно, здесь Дух как лицо ясно отличается от другого лица, т. е. Христа (*Ibid. S. 21*). Или же если Господь говорит: «Истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления; но кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек» (*Мк. 3, 28–29*), то можно ли отвергать учение, что «Св. Дух есть Бог», т. е. личность? (*Walch. S. 15*). Из всего вышеизложенного полемисты делают следующий вывод, совершенно противоположный мнению Гарнака: «Различение трех лиц Божества в Церкви существовало с самого начала, хотя слов “лицо” и “Троица” в Библии и в Апостольском символе и не встречается» (*Collmann. S. 21*). Обращаясь к церковной истории, полемисты, в противоположность Гарнаку, указывают много следов раскрываемого учения и до IV в. Монтанистический спор II в. о Параклите свидетельствует, что вера в Св. Духа как лицо живо сознавалась христианами этого времени. Св. Ириней говорит о Духе как лице: «Один Бог Отец, и Один Сын, и Один Дух». Тот же отец, рассуждая о том, почему говорится в книге Бытия: «Сотворим (мн. число) человека», еще яснее пишет, что с Богом Отцом был Сын — *secunda persona* — и Дух — *tertia* (т. е. «*persona*»). Подобное же указывается у Тертуллиана. Что касается IV в., в котором, по словам Гарнака, многие христиане не считали Духа Святого личностью, то наши апологеты — в опровержение скептического ученого — замечают: «Многие христиане не считали! Да много ли дошло до нас церковных сочинений от IV в.? Христиан были тысячи, а сочинений их мы знаем очень немного» (*Collmann. S. 21; Lüdeke. S. 20–21; Walch. S. 15*).

Двенадцатый член Символа: в «воскресение плоти...».

Возражения Гарнака: «Павел пишет: “Скажу вам, братья, что плоть и кровь не могут наследовать царствия Божия, и тление не наследует нетления” (1 Кор. 15, 50), и в Евангелии Иоанновом написано: “Дух животворит, плоть не пользует нимало” (6, 63). В понимании восстания из мертвых как “воскресения плоти”, — замечает этот критик Символа, — послеапостольская Церковь, следовательно, выступила за пределы, каких держалось древнейшее благовес-

тие. Многие свидетельства показывают, что в древнейшую эпоху Церкви вместо выражения “воскресение плоти” употреблялось выражение “вечная жизнь”. После этого Гарнак дает понять, что этот член следует изгладить.

Один полемист, начиная опровергать Гарнака по этому поводу, справедливо спрашивает: «Кому в настоящем случае не придут на мысль слова Господа об отцеживании комаров?» (*Burk. S. 16*). Другие оппоненты скептического ученого указывают на то, как не новы нападки на христианское учение о воскресении мертвых. Еще Маркион старался отвергнуть учение о воскресении плоти, т. е. тела, и утверждал, что блаженную жизнь получит только душа. Главным основанием для Маркиона и ему подобных служили слова Павла, что плоть и кровь Царствия Божия не могут наследовать. Во времена Иринея все противники христианского учения о воскресении мертвых опирались на эти же слова. Вражда против этого учения была коньком и для манихеев; но с особенным упорством на этом же коньке стали гарцевать протестантские теологи XIX в.; они пошли еще далее и стали утверждать, что учение о воскресении плоти стоит в противоречии с вышеуказанными словами Павла. Правильный ответ на это недоразумение дан уже давно св. Отцами от Иустина до Августина; они разъяснили, что восстать (в день общего воскресения) может только то, что подверглось падению. Бессмыслица говорить о воскресении мертвых, если под этим воскресением понимать бессмертную жизнь искупленных душ, разлученных посредством смерти от своих тел. Что касается указанных слов апостола, то уже Августин объявлял, что стоит только целиком прочесть главу, где заключаются эти слова, и все затруднения исчезнут. “Ты только прочти, — замечал Августин, — и в толковании не будет надобности, ибо предмет не темен”. Под “плотью и кровью” здесь, как и везде в Библии, — пишет наш полемист, — имеется в виду человек, каков он по своей природе, т. е. греховный, не воспользовавшийся плодами искупления. Чтобы человек мог сделаться наследником Царствия Божия, он должен подражать в своей жизни второму Адаму, носить в сердце своем воскресшего и преобразившегося Христа. Сообразно с этим христиане, по учению апостола, ожидали, что по воскресении мертвых они будут иметь такое же тело, какое имеет воскресший Христос» (*Zahn. S. 97–98*). Правда, Символ употребляет такое выражение, которое как будто бы показывает, что он держится других представлений о воскресении мерт-

вых. Но вот вопрос: «Действительно ли Церковь II в. (когда возник Символ) имела намерение встать в противоречие с апостольской проповедью, или же она, не имея такого намерения, впала в противоречие с указанной проповедью? Если бы кто-нибудь доказал первое, то этим было бы подорвано значение Символа. Но ничего подобного доказать нельзя. Сам Гарнак склоняется к мысли, что разбираемое выражение внесено в Символ с целью лишь решительнее опровергнуть спиритуалистический гностицизм» (*Cremer. S. 17*). «Церковная история, со своей стороны, свидетельствует, что выражение “воскресение плоти” ни к каким недоразумениям повода не давало. Правда, в IV в. в некоторых Церквях появилось обыкновение, по которому крещаемый, произнося слова Символа, говорил: верую в “воскресение *этой* плоти”, причем он осенял крестным знамением чело и грудь, как бы указывая этим, что это самое бренное тело удостоится вечной жизни. Это, конечно, могло бы давать повод к неправильным представлениям, но ничего такого не было. Пастыри Церкви разъясняли крещаемым истинный смысл воскресения мертвых» (*Zahn. S. 99*). Впрочем, полемисты прекрасно понимают, что главный интерес Гарнака вовсе не в том, чтобы очистить представление о воскресении мертвых от чувственного элемента, и не в том, чтобы устранить противоречие между словами ап. Павла и выражением Символа, заключающим учение о плотском воскресении, а в том, чтобы возвратить теперешних христиан будто бы к древнему верованию, по которому это воскресение понималось просто в смысле «вечной жизни». Но что такое эта «вечная жизнь»? Чем эта вечная жизнь будет отличаться, как справедливо замечает апологет, от той вечной жизни, о которой говорил еще Екклесиаст: «Возвратится прах в землю, чем он был, а дух возвратится к Богу, Который дал его» (12, 7)? Но ведь, в сущности, так веруют все признающие Бога: и иудеи, и магометане, и буддисты, и пантеисты? В воскресение же тела верует только христианин, и потому исповедание «воскресения плоти», по Символу, должно удерживаться во всей неприкосновенности» (*Walch. S. 19*).

Так борется христианская протестантская мысль против крайностей рационализма, охраняя и защищая такую святыню, как древнейший Символ, издавна получивший наименование апостольского. Разумеется, верующие протестанты, защищая содержание тех истин, которые изложены в Символе, не имеют целью побороть рационализм: обратить Гарнака и его приверженцев на путь правого

верования едва ли уже возможно; но нет сомнения, что рассмотренная полемика окажет пользу для колеблющихся и смущенных в вере. В этом ее главное значение.

По другим вопросам, поднятым Гарнаком и его сторонниками и стоящим в тесной связи с критикой Символа, ответы апологетов вообще кратки и не представляют общего интереса.

Если Гарнак и еще более его последователи выражают мысль, что вообще существование Символов в Церкви не составляет потребности и даже стесняет христиан, заставляя их устами иногда исповедовать то, к чему не лежит сердце, то апологеты с достаточной силой указывают на невозможность существовать Церкви без определенно сформулированных и обязательных Символов веры. Если бы Церковь согласилась на уничтожение Символов, то этим самым она засвидетельствовала бы, что она «перестала быть хранительницей твердой истины». «И не было бы при таких обстоятельствах ничего удивительного в том, если бы к подобной Церкви обратились с вопросом: зачем ты, собственно, существуешь в мире? Если мы на это ответим, что Церковь служит для просвещения народа, то нам на это заметили бы: для этой цели в настоящее время довольно всяких школ. Или если бы сослались на благотворительную ее деятельность, то в ответ нам указали бы на бесчисленные общества, служащие той же цели и делающие услуги Церкви в этом направлении излишними. Церковь без Символа стала бы солью, потерявшей силу и потому ни на что не годной, и ее жребием должно сделаться поправление со стороны людей. Церковь, остающаяся верной Символу, возбуждает нерасположение мира, а Церковь без Символа заслуживает от него же презрение. Требовать, чтобы Церковь отказалась от ее Символа, значит требовать от нее самоубийства» (*Burk. S. 21–22*).

Не следует ли, однако же, допустить свободу по части создания новых Символов? Не следует ли допустить отдельным общинам (приходам) иметь такой Символ, какой они хотят, предоставив им право формулировать Символ так, как им нравится? Эти вопросы решаются Гарнаком и его сторонниками в положительном смысле. Но противники Гарнака нимало не соглашались с таким решением данных вопросов. «Церковь едина, — рассуждают они, — а единая Церковь должна иметь один Символ. Двойная или многочисленная программа (автор здесь употребляет в отношении к Символу парламентский термин. — А. Л.) служит только к смущению умов. Если Апостоль-

ский символ был вполне достаточен для первых веков церковного развития, то он достаточен на все времена. Всякое начало трудно, начинать же дело сначала в настоящее время безмерно трудно. Без программы не может обойтись ни одна партия, ни политическая, ни церковная, не может существовать и Церковь. Но никакой партии не придет на ум выставить одну программу рядом с другой или же одну программу против другой. В понятии программы (Символа) заключается понятие единства. Многие программы взаимно убивают себя насмерть» (*Johnsen. S. 134*).

По крайней мере, не следует ли изменить в некоторых отношениях Апостольский символ так, чтобы он отвечал современным требованиям богословской науки? Гарнак прямо говорит, что «зрелый христианин» нашего времени, проникающий «в разум Евангелия» и «сведущий в церковно-исторической науке», должен заботиться о том, чтобы Апостольский символ был изменен к лучшему, согласован в некоторых случаях с развитием современного богословия. Противники Гарнака, понятно, не разделяют этих воззрений. «Богословские научные исследования служат к укреплению, развитию и плодотворности церковной веры, но, — говорят полемисты, — они выходят из своих пределов, если ставят целью устранять вселенское вероизложение Церкви, отменять догматы и на их место ставить новые» (*Johnsen. S. 23*). Если бы случилось так, как желает того Гарнак, то «теология того или другого времени ставила бы своей задачей внести в Символ те мысли, которые ее занимают и волнуют. И если бы Символ стал удовлетворять подобным запросам мысли, то он сам стал бы претерпевать такие же изменения, какие претерпевает мировоззрение времени, а в таком случае Символ потерял бы право быть Символом Церкви, которая должна быть Церковью всех времен» (*Burk. S. 17–18*).

«Если Богу будет угодно одарить Свою Церковь таким Символом, который бы яснее и понятнее раскрывал то, что составляет главное сокровище Церкви, то евангелическое христианство с радостью приняло бы таковой Символ; однако же этот Символ не может быть искусственным созданием ученой работы и человеческого ума, но он должен возникнуть из верующей жизни Церкви, при посредстве божественной благодати», — размышляет по интересующему нас вопросу проповедник Рендторфф (*S. 23*).

IV

Разъяснив то, в чем заключаются особенности двух партий, возникших в споре по поводу Символа, какими стремлениями руководствуется партия врагов Символа, или Гарнакова, и какими — партия защитников этого древнехристианского памятника, мы должны, однако же, сказать, что не следует представлять себе указанные партии диаметрально противоположными. Свобода богословского исследования, свойственная равно обеим партиям, нередко побуждает представителей их, отстаивая основные принципы, характеризующие каждую из них, соглашаться с противниками в том или другом отдельном случае. Думаем, что в интересах полноты и правильности нашего очерка следует указать и на это явление. Так, один из горячих сторонников Гарнака не соглашается со своим принципом в вопросе о времени возникновения Апостольского символа и некоторых других вопросах. Начало, т. е. корень этого Символа, он отыскивает в явлениях апостольского века; находит, что этот Символ носит черты этого именно века и может быть называем апостольским в более узком смысле слова. Доказательство своего воззрения автор находит в словоизложении первого члена. Здесь говорится: верую в «Бога», а не «единого» Бога. Значит, основоположения Символа появились еще в то время, когда существовали иудео-христианские общины, т. е. общины, состоявшие из христиан, обратившихся от иудейства, так как для этих общин не для чего было указывать на бытие единого Бога, они и так это хорошо знали. А такие общины (в чистом их виде) существовали только во времена апостольские. Этот же приверженец Гарнака не соглашается с его предположением, что будто в Символе с представлением Духа Св. соединяется лишь представление о «даре» Божиим; он же находит, что в словах «воскресение плоти» не заключается ничего неудобопонятного и затруднительного (*Bertling. S. 6–10*). Со своей стороны, защитники Символа иногда соглашаются, что то или другое требование, заявленное врагами Символа, не лишено справедливости. Так, один из защитников Символа утверждает, что сами апологеты его впадают в крайность: «Возвратились к католическому представлению о Символе вообще, требуют в отношении к Символу слепого подчинения, принося разум в жертву произвольным (?) положениям». Т. е. он указывает на то, что апологеты требуют признания значения Символа и в том случае, когда человек не соглашается с тем или другим чле-

ном этого последнего. В числе выражений Символа есть, по его мнению, и такие, которые он считает совершенно неважными или излишними. Он склоняется к мысли, что из Символа можно бы выпустить выражение «снисшедшего во ад» как вызывающее противоречивые толкования, а также слова «при Понтии Пилате» как ни для чего не нужные (*Lemme*. S. 34, 38). Другой из защитников Символа рекомендует слово «ад» в вышеуказанном месте заменить выражением «царство мертвых», так как, по общему представлению, в ад сходят только для мучений (*Rendtorff*. S. 23). Иногда защитники Символа развивают такие теории, которые вполне благоприятствуют гарнаковским идеалам и совершенно неуместны в устах апологета. Вот, например, мысли одного апологета о вознесении Господа. В первый день по воскресении Господь являлся четыре раза Своим ученикам и Магдалине и после каждого раза исчезал, если же примем в расчет самый факт воскресения, который имел своим следствием опять исчезновение Спасителя, то выйдет, что в первый же день по воскресении Христос исчезал пять раз. А если присоединим сюда прочие исчезновения Христа после других явлений Его ученикам и верующим, то таких исчезновений до вознесения было 11. Спрашивается: что значат эти исчезновения, как понимать их? Каждое такое исчезновение есть не что иное, как удаление Христа на небо. Когда Христос являлся ученикам и верующим, то Он сходил с неба, и когда исчезал, то поднимался на небо. Если так, то спрашивается: чем отличается «вознесение» от этих исчезновений или удалений Христа на небо? Ничем. Следовательно, еще до т. н. вознесения имело место одиннадцать других вознесений Господа. Если мы прочтем более полное сказание о вознесении в Деяниях, то особого, характеристического по сравнению с другими исчезновениями Христа найдем здесь только то, что «облако взяло» Его. Но нет ничего невероятного в том, что и все прочие исчезновения Христа те лица, которым являлся Христос, понимали совершенно так же, т. е. что Он скрылся за облаками и отошел к Отцу. Следовательно, такой акт, как вознесение, не представляет ничего существенно важного в жизни Господа. Что вознесение не было каким-либо окончательным удалением Христа от земли на небо, это видно из того, что потом явился же Он Савлу. Из этих рассуждений у автора получаются два вывода: член Символа о вознесении — лишнее дело; лишнее дело и ежегодный праздник вознесения, тем более что христиане первых трех веков не знали такого праздника (*Knauer*. S. 15–25, 31). Так умствует протестантский па-

стор. Но если мы с полным вниманием прочитаем рассказ об этом величественном событии в книге Деяний, то увидим, что между этим событием и явлениями воскресшего Господа общего только то, что там и здесь видимым заключительным моментом было исчезновение. (См. еще: *Zahn*. S. 77–78.)

Впрочем, более важности и интереса, чем указанное явление, в котором выражается наклонность партий хотя бы несколько сблизиться в решении частного вопроса о Символе, имеют общие взгляды одной партии на другую и та оценка, какой подвергает одна партия другую, когда каждая из них старается оценивать другую партию в целом с ее идеалами и стремлениями. Разумеется, нельзя ожидать, чтобы одна партия при этом говорила комплименты другой.

Партия консервативная, к которой принадлежат защитники Символа, очень сурово смотрит на партию противоположную. И прежде всего, довольно-таки горьких истин выражается по адресу главы этой последней партии, т. е. Гарнака. Гарнака враги его сравнивают с известным Эгиди, этим Л. Н. Толстым немецкого протестантства. Эгиди приписывают отвержение чудес в жизни Иисуса Христа. Ему приписывают изречение: «Все же я христианин, и даже обладаю единственно истинным христианством» (*Collmann*. S. 15). Гарнак, по мнению подобных его критиков, идет по тому же опасному пути, на каком стоит Эгиди. Другие критики Гарнака, применяясь к словам Христа, именуют его волком, прикрывшим себя овечьей шкурой (*Taubert*. S. 21). Один противник в печатном открытом письме к Гарнаку прямо говорит: «Г-н профессор, мы ничего не можем иметь с вами общего, если вы остаетесь при ваших объяснениях. Так как вы не хотите считать Христа истинным Богом, рожденным от Отца предвечно, то мы должны вашу религию объявить антихристианством, на основании слов (1 Ин. 2, 22–23): “Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына. Всякий отвергающий Сына не имеет и Отца, а исповедующий Сына имеет и Отца”». Другими словами, критик именует Гарнака просто антихристом (*Hahn*. S. 8).

Вся партия Гарнака изображается как опаснейшее явление времени, ей приписываются самые злонамеренные цели. «Никогда еще, — говорит один противник этой партии, — обман и искушения со стороны ложной человеческой мудрости не были сильнее, чем теперь. Эта последняя стала могущественной в университетах (на богословских факультетах) и вовлекает юных богословов в заблуждения от-

носителем веры Церкви, она проникает даже в приходы и смущает простых, и уловляет разумных» (*Collmann. S. 23*). Дело не в Символе, не о нем только спор. «Можно ли назвать честной игрой (?), если враги Символа делают вид, будто бы они борются с этим последним на основании Св. Писания, тогда как в действительности вместе с Символом они опровергают достоверность Писания?» (*Burk. S. 10*). «Это не старомодный спор о переживших свое время формулах и устарелых правах, не профессорский диспут о научных мнениях и исторических проблемах. В действительности, возгоревшаяся борьба касается центра нашей спасительной веры. Ибо борьба из-за Символа в конце концов есть борьба из-за Божества Христа. И с решением этого спора связан вопрос — стоит или падает христианство» (*Rendtorff. S. 5–6; Grau. S. 16*). Известного рода «теология свое многообъемлющее отрицание лишь прикрывает оборотами, по-видимому, лишь имеющими церковный смысл, но на самом деле этот смысл из них уже исчез; и несмотря на это, мы видим притязание, чтобы пустые обороты речи принимались за чистую монету. Эту теологию иногда обзывают теологическим нигилизмом. Не нужно забывать, что в борьбе из-за Символа дело идет не об отдельных догматических положениях, хотя и очень важных, но стала предметом вопроса самая сущность христианства. Нужно ясно понимать, о чем идет борьба: борются одно с другим два различных мировоззрения. Враги Символа ставят себе целью древнюю догму вообще устранить и заменить ее новой, рационалистической догмой; при этом, само собой понятно, мужи этого направления, совершая свою разрушительную работу, думают, что они приносят службу Богу» (*Lemme. S. III–V; 2–3, 62*).

Что при таких обстоятельствах делать, чем помочь Протестантской церкви? Этим вопросом занимаются очень многие из оппонентов Гарнаковой партии. Само собой понятно, что никто из них никакой панацее выдумать был не в состоянии. Принимая во внимание либерализм профессоров теологического факультета, некоторые защитники веры полагают, что «следует прибегнуть к решительной мере: пусть отцы запрещают изучать богословие в таких *collegia*, где происходят нападки на веру» (*Taubert. S. 22*). Другие думают, что было бы хорошо уже и то, если бы богословская кафедра никому не давалась раньше, чем претендент на нее не прослужит, по крайней мере, год в церковной должности (пастора?) (*Wyneken. S. 11*). Третьи выражают желание, чтобы на церковные должности поступали

только люди, чувствующие призвание к этому званию: «Не каждый только потому, что он теолог, должен делаться или оставаться служителем слова Божия. Решение вопроса зависит от честности тех лиц, которые служение Церкви избирают своей профессией» (*Cremer. S. 52*). Едва ли нужно прибавлять, что все это — паллиативы, которые мало отвечают трудности положения дел.

Можно было бы думать, что, по крайней мере, противоположная партия — гарнаковская — ликует и торжествует. Но и этого нет. И эта партия считает себя чем-то обиженной. Сам принципал ее лишь позволяет мечтать себе о том «золотом времени Церкви Иисусовой», когда жизнь не будет расходиться с идеалами. Другие представители партии тоже говорят о положении своих дел в минорном тоне. Их мало радует и то обстоятельство, что, по одному свидетельству, половина всего числа профессоров и пасторов немецкого протестантского мира разделяют воззрения либерального богословия (*Battenberg. S. 32*); их не ободряет и то явление, что «большая часть, если не громадная часть юных богословов стоит на гарнаковской точке зрения»; им нипочем и тот факт, что «Гарнак и его коллеги по кафедре находят в большой публике и прессе преизобилие похвал» (*Massow. S. 29, 42*). Брошюра Гарнака, направленная против Символа, прочитана десятками тысяч их соотечественников (мы встречали указание на 22-е издание «творения» Гарнака), но и это их не радует. Чего же недостает им? Представители партии недовольны тем, что не все отдают дань уважения их деятельности и даже порицают эту деятельность. Борнеманн говорит: «Нам не хотят верить, что вопросы, какие мы поднимаем, сомнения и недоумения, какие перекрещивают наш путь, новые воззрения и исходные точки, каких мы ищем, противоречия, в какие мы становимся по отношению к некоторым преданиям, проистекают отнюдь не из научной гордости, не из произвола и любви к новшествам, но из честности и совестливости, из нашего понимания Евангелия, из нашей преданности и послушания Богу и из искреннего сочувствия к тем, кто благодаря древним формам начал заблуждаться по отношению к вере и Евангелию. Когда ап. Павел писал Послание к Римлянам, то в Римской церкви находились две партии, из которых одну он называет партией “немощных”, а другую — “сильных” в вере. “Немощные” думали, что соблюдение постов и праздников необходимо для получения спасения, “сильные” же, исполненные сознания христианской свободы, стояли выше такого мнения. Само собой понятно, что каждая из двух

партий только себя считала крепкой в вере, причем “немошные” находили, что “сильные” не имеют христианства, а “сильные” презирали “немошных”. Апостол фактически становится на стороне “сильных”. Но обеим партиям дает он такие три совета: не судите друг друга; не давайте друг другу повода к соблазну; с приязнью и терпением поддерживайте взаимное общение. Не должны ли эти советы иметь значение и для нас, христиан XIX в.?» (S. 58–59). Далее: они не могут выносить того, что их считают еретиками и что кто-то позволяет в отношении к ним угрозы, хотя и на словах. Фон Зоден рассуждает: «Церковная история учит, что еретики всегда (!) были более христианами, чем судьи еретиков. Какое изобилие ненависти, клевет, поплзновений к деспотизму проявилось в эти последние месяцы в нашей среде! Кто дал кому-нибудь между нами право досаждать другому, хотя бы только (nur!) на словах, как скоро этот другой исповедует, что он любит Христа и свою Церковь и не отпадет от нее, но готов служить ей по-своему (in seiner Weise!), добросовестно и верно? Пусть каждому самому будет предоставлено испытывать свое дело! Выходит, что как будто бы ученые не принадлежат уже к Церкви. Ужели же они неверующие только потому, что они выразили сомнения относительно некоторых выводов из вероучения или некоторых преданий по их логической и исторической значимости? Откуда такая храбрость, что весьма многих людей христианской веры, которые соглашались с воззрениями таких ученых, решаются считать не принадлежащими к Церкви?» (S. 21–22). Совершенно непонятно, из-за чего так сердится и волнуется г-н барон фон Зоден? Наконец, некоторые из них, по-видимому, опасаются за свободу богословской науки. Баттенберг говорит: «Если из Евангелической церкви исчезнет критика и свободное самоопределение, если на место сердечной веры во Христа введено будет прямое обязательство многочисленных от человек происшедших формул, то тогда-то и исполнится давнишнее пророчество ультрамонтанов: путь веры, основанной на авторитетах, неизбежно ведет в Рим, к непогрешимому папе» (S. 39). По нашему мнению, это *если* Баттенберга лишено всякой основательности. Богословской науке с ее свободой исследования не грозит никакой опасности. Решительно все враги гарнаковской партии (не говорим уже о ее приверженцах) единогласно, точно по команде, на разные лады, но с замечательным одушевлением высказываются за сохранение полной свободы богословской науки; и это — среди ожесточенной борьбы! Людеке говорит: «Церковь ни-

чего не боится, никаких научных результатов, никакой работы человеческой критики и науки» (S. 30). Кремер рассуждает: «И самый православный профессор, и самый православный факультет могут и должны поставять себе задачей знакомить юношей с теми противоположностями, в какие поставило себя новейшее образование по отношению к церковному исповеданию Бога и Сына Божия. Никакой факультет, никакой профессор не могут иначе готовить юношей на службу Церкви, как со священной серьезностью поставив их перед вопросами, требующими решения; и права решения никто не может отнять у них» (S. 51). Пастор Тауберт, пишущий свое открытое письмо к Гарнаку с согласия многочисленных духовных лиц, решительно заявляет: «Г-н профессор, будьте уверены, что мы чтим свободу науки и теологического исследования и весьма далеки от того, чтобы ставить какие-либо препоны, которые могли бы дискредитировать теологию как науку» (S. 6). Благочестивый проповедник Рендторфф не может не сказать: «Мы отлично знаем, что научная работа и церковно-историческая критика драгоценна для нашей Церкви». Он при этом молит Всевышнего об одном: «Чтоб Бог послал нам теологию, которая “не разлучает” того, что “Бог сочетал”» (S. 30–31). Со своей стороны Лемме, хотя готов обзывать приверженцев гарнаковской партии «нигилистами», однако же, считает долгом заявить: «Я питаю величайшее уважение перед совестью церковного историка» (S. IV, 42). Наконец, Массов, хотя он и иронизирует над брошюрой Гарнака относительно Символа, называя ее произведением, «достойным молодого доцентика или даже офицера», тем не менее вслед за этим пишет так: «Профессор евангелической теологии есть учитель и воспитатель будущих пастырей душ, поэтому он для нас *первосвященник*. Мы уважаем его должность, но не должны ли мы уважать и то, что для нас священно? Евангелический теолог, если он профессор в университете, имеет право *свободно* (курсив оригинала. — А. Л.) учить тому, что он считает за истину, иначе евангелическая теология порвет связь с общей наукой» (S. 19). Спрашивается: что же еще нужно друзьям и приверженцам Гарнака? Свободе богословской науки не грозит никакая опасность. Чего же боятся сторонники гарнаковской партии? Да они ничего не боятся. Удаление их из университетов они считают делом невозможным, ибо в таком случае половина всех кафедр осталась бы пустой; не страшатся они и того, что глав их подвергнут наказанию, ибо наказание может заключаться только в перемещении их с богословского факультета на философ-

ский. Но в таком случае противники их понесут еще более урону, так как главы либеральной теологии начнут говорить и писать «с меньшей сдержанностью» (*Battenberg*. S. 32–33). Если бы церковная администрация вздумала передать образование будущих пастырей в иные руки, то и это представители рассматриваемой партии не считают чем-нибудь опасным для своего богословствования. Во-первых, когда-то еще это осуществится... А во-вторых, и это главное, при таком положении вещей стоит только появиться «замечательно-му профессору (теологии), выйти в свет делающей эпоху (богословской) книге, и все препоны, созданные церковно-административной мудростью, разлетятся» (Редактор «Христ. Мира» *Rade* у *Battenberg*'а. S. 25). Минорный тон, которым говорят представители партии о положении своих дел, по нашему суждению, объясняется единственно чрезмерным самолюбием «гарнакистов». Они воображали, что все беспрекословно преклонится перед их воззрениями и единодушно зарукоплещут. Но этого — вот те на! — не последовало.

Какие следствия повлечет за собой рассматриваемый ожесточенный спор из-за Апостольского символа?

Wahrscheinlich, gar keine, — «вероятно, совершенно никаких» — возвещает Баттенберг (S. 32).

Так ли?

Поживем — увидим.



НОВЫЙ ОБРАЗЧИК ПРЕВРАТНОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ В НЕМЕЦКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ*

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

Lehrbuch der Dogmengeschichte.
Bd. I: Die Entstehung der kirchlichen
Dogmas. Freiburg-im-B., 1886; Bd. II:
Die Entwicklung des kirchlichen Dog-
mas. Freib., 1887.

Von Dr. *Adolf Harnack*.
Professor der Kirchengeschichte

В газете «Московские Ведомости» в прошлом (1888) году в № 238 была помещена корреспонденция из Берлина, в которой между прочим читаем: «Важным событием в научном мире является приглашение на здешнюю кафедру марбургского теолога профессора Гарнака со стороны теологического факультета Берлинского университета. Но это событие, произведшее столько шума, далеко выходит за границы чисто научной области и имеет многосторонний интерес как по своему политическому значению, так и потому, что представляет характерное проявление той борьбы за охранение положительного религиозного содержания, которая ведется внутри протестантского общества. Когда Берлинский богословский факультет, отличающийся умеренным образом мыслей, единодушно решил призвать Гарнака,

* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение» за 1889 г. Т. I. С. 33–90 (январь); 295–340 (февраль); 450–498 (март).

Верховный Церковный совет (то же, что и Св. Синод в нашей Церкви), стоящий на страже ортодоксального протестантизма, протестовал перед министром исповеданий против назначения профессором в Берлине этого представителя средней (?) партии, правда, даровитого, но отклоняющегося вместе с прочими последователями Ричли от ортодоксального учения. Сначала министр, потом все государственное министерство, не рассматривая богословской стороны вопроса, отклонили протест, как не обоснованный юридически. Дело было предоставлено решению короля (Вильгельма II), который утвердил назначение Гарнака. Эти события в высшей степени обострили вопрос. Если верить некоторым газетам, князь Бисмарк решительно выступил против Церковного совета, и министерство так серьезно отнеслось к этому делу, что в случае благоприятного для Церковного совета решения монарха, должен был последовать министерский кризис. Из германских органов только крайние консерваторы стояли на стороне Совета».

В приведенной тираде речь идет именно о том самом Адольфе Гарнаке, одно из сочинений которого мы хотим рассмотреть. В пояснение вышеприведенных слов корреспондента «Московских Ведомостей» считаем нужным заметить: теологический Берлинский факультет избрал Гарнака на одну из здешних кафедр, а император утвердил это избрание, без сомнения, потому, что этот профессор представляет действительно выдающуюся личность по редкой талантливости, изумительной эрудиции и трудолюбию и по остроте ума; Верховный же Церковный совет протестовал против избрания Гарнака факультетом тоже не без основания: Гарнак совершенно чужд христианских верований и ясно говорит о своих убеждениях в своих сочинениях, избегая, впрочем, всякой полемики против христианства.

В настоящий раз мы займемся первым томом «Истории догматов» Гарнака, имеющим такое более специальное заглавие: «Происхождение христианских догматов». Заняться «Историей догматов» Гарнака побуждает нас не то, разумеется, что этот ученый наделал недавно так много шума в Германии и снискал симпатии самого «железного» канцлера — Бисмарка, до всего этого нам мало дела, а нечто другое, более важное — в научном отношении.

Как четверть столетия тому назад главным выразителем так называемых отрицательных воззрений, на научной почве, на христианство и христианскую Церковь был Ф. Х. Баур, так в настоящее время самым видным представителем подобных же воззрений в не-

мецкой богословской науке является Адольф Гарнак. Баур, без сомнения, был человеком в высшей степени даровитым, трудолюбивым и оригинальным мыслителем; всеми этими достоинствами обладает и Гарнак, так что без преувеличения можно сказать, что этот последний по качествам своего ума и нравственной энергии стоит в настоящее время выше всех немецких церковных историков в Германии, несмотря на то, что он — ученый еще молодой, едва насчитывающий 15 лет своей научной деятельности. Все это не может не обращать внимания нашей науки на такого деятеля, как Гарнак. Мы сравниваем Гарнака с Бауром, но это не значит того, что мы считаем первого учеником или последователем последнего в науке. Гарнак не разделяет воззрений Баура. Более или менее верных учеников Баура в настоящее время в Германии немного: сравнительно заметный из них по своей литературной деятельности — Гильгенфельд. Но от этого обстоятельства нисколько не выигрывает германская церковно-историческая наука. Воззрения Баура не находят себе жарких приверженцев, но зато его *тенденции* сохранились во всей силе, а его тенденции, как известно, состоят в том, чтобы объяснить происхождение христианства и развитие Церкви путем чисто естественным... Подобного рода тенденции разделяют многие немецкие богословы нашего времени. Но никто из них не обнаруживает этих тенденций с такой ясностью и с такой энергией, как Гарнак.

Его сочинение «История догматов» (или точнее: «Учебник по истории догматов») есть самая решительная и многосторонняя попытка объяснить происхождение христианства и развитие Церкви с точки зрения рационалистических воззрений. Самое заглавие сочинения не точно: оно, сочинение, дает гораздо больше, чем сколько дается так называемыми «историями догматов», оно обнимает исторические судьбы христианства и христианской Церкви (древнего ее периода) со всех существенных сторон. Если бы Гарнак вместо своей «Истории догматов» написал историю Церкви того же периода, то весьма немного пришлось бы ему прибавить к тому, что заключается в изданном им сочинении. И уж совсем не к месту назван труд Гарнака «учебной книгой». Учебники с такой широкой программой и проблематическими задачами не принято писать нигде, не исключая Германии. Сочинение Гарнака есть история христианства и христианской Церкви — в древний ее период, — хотя и не со всех сторон. Это дает нам право смотреть на сочинение Гарнака не как на обработку одной частной и специальной богословской дисцип-

лины — истории догматов, — но как на опыт изложения целой науки — церковной истории за известный период и с главнейших ее сторон. Таким образом, сочинение Гарнака важнее, чем позволяет думать его заглавие.

Едва ли нужно предуведомлять читателя православного журнала, что попытка Гарнака объяснить происхождение христианства и исторический рост христианской Церкви так называемыми вторичными или второстепенными причинами, через указание таких же факторов, какими гражданские историки объясняют происхождение и развитие отдельных государств, не приводит к цели. Попытка Гарнака, как и другие попытки в том же роде (Баура, Ренана) неосуществимы, по самой природе вещей. В заключении у них всегда получается больше, чем сколько дано в посылках. Недаром так редко в науке встречаются опыты «построения» церковной истории на началах рационалистических — опыты серьезные и многосторонние; недаром прошли целые десятилетия с тех пор, как Баур «построил» или брался построить историю Церкви на указанных началах, а новых трудов в подобном роде не встречаем в Германии до самого появления в свет сочинения Гарнака, о котором у нас речь. Большинство ученых немецких богословов рационалистического пошиба оперируют над частными вопросами церковно-исторического содержания, не отваживаясь на что-либо большее. Гарнак оказался смелее и самонадеяннее своих собратьев по направлению; взялся за труд, за какой никто не решался взяться со времен Баура — переиначить и переделать историю Церкви, представить ее развитие не так, как представляют «консервативные» богословы. И нельзя не отдать чести немецкому ученому по крайней мере за то, что все вопросы, представляющиеся уму исследователя, изучающего предмет с его точки зрения, он ставит прямо и решительно, не прибегая ни к какому лицемерию, и отвечает на вопросы столь же прямо и безо всяких уверток, к каким прибегают иные немецкие ученые того же пошиба. Это значительно облегчает дело критика. Нет места для недоразумений. Все и так ясно до очевидности. Стоит только с вниманием прочесть его сочинение и затем задать себе вопрос: *что* хотел доказать и *как* доказал, и ответ получается прямой и решительный: нет, попытка Гарнака не удалась... потому что она неосуществима.

В первом томе «Истории догматов», которому мы посвятим настоящую статью, Гарнак изучает историю Церкви первых трех веков (XX и 1–696 стр.). Сначала изложим содержание книги, не преры-

вая этого изложения никакими критическими замечаниями, а потом сделаем разбор изложенного. Разумеется, то и другое нам можно сделать, не пускаясь в подробности и детали.

Исходная точка зрения Гарнака вполне достаточно характеризуется в следующих его собственных словах. «Все пустые абстракции, — так он называет представления о полноте христианской откровенной истины, — должны быть отброшены, как схоластика и своего рода мифология. Единственно в живом человеке догма (или христианство) имела свою историю и только здесь». Об Откровении, о чудесах он знать ничего не хочет. Гарнак говорит: «Историк не в состоянии иметь дела с чудом, как действительным историческим событием, ибо с этим уничтожается та точка зрения, на которой покоится всякое историческое исследование. Каждое отдельное чудо остается, с точки зрения истории, вполне сомнительным, а сумма сомнительного никогда не приводит к достоверному» (S. 12, 50). Автор говорит здесь о евангельской истории. Исходная точка зрения Гарнака теперь, полагаем, ясна для каждого.

Учение и деятельность Иисуса Христа Гарнак представляет себе в следующих чертах: «Иисус не дал никакого нового учения, но Он в Своем лице представил святую жизнь в союзе с Богом и перед Богом, и в силу этой жизни Он отдал Себя на служение Своим братьям, чтобы приобрести их для Царства Божия, т. е. от эгоизма и мира привести их к Богу, от естественных связей и противоположностей привести к союзу в любви и приготовить их для вечной жизни. Имея в виду это Царство Божие, Он и Сам не выступал из религиозного и политического общества своего народа и не давал ученикам повеления покинуть это общество; гораздо более ради этого Царства Божия, чем ради исполнения мессианских обетований, данных народу, Он признал Себя обещанным Мессией. Этим был дан толчок, вследствие которого новое благовестие, принесенное Иисусом, а вместе с этим и Его собственное Лицо вплелись в ту ткань верования и ожиданий, какая на основании Ветхого Завета имела такое значение в среде иудейского народа, принимая очень разнообразную окраску. Возникновение мессианского учения, по которому Мессия перестал уже быть чем-то неизвестным, так как он найден в Иисусе из Назарета, а с тем вместе появление у верующих в Него новых расположений и настроения — вот непосредственный результат впечатления от личности Иисуса. Возникло новое понимание Ветхого Завета сообразно с убеждением, что этот Иисус из Назарета есть Христос

(Мессия)». «При возвещении и устроении Царства Божия Иисус требовал от людей, чтобы они присоединялись к Нему, потому что Он объявил Себя посланным от Бога помощником (Helfer) людей, а следовательно, обетованным Мессией. Как такового, Он возвестил Себя народу, усвоив Себе такие или другие имена, ибо имена: помазанник, царь, Господь, сын Давидов, Сын Человеческий, Сын Божий, какие Он употреблял в отношении к Себе, в совокупности означают мессианское служение, и были для большей части народа понятны и известны. Но если через эти имена Он ближайшим образом обозначал свое призвание, служение и силу в качестве Мессии, то через них же, в особенности наименованием Сын Божий, Он указывал на Свои особенные отношения к Богу Отцу, как на основание принятого Им на Себя служения. Тайну этих отношений Он в подробности не раскрывал, довольствуясь возвещением, что только Сын знает Отца и что через ниспослание Сына это познание Бога и это усыновление Богу сделалось достоянием всех прочих людей. При этом Он возвещал, что с Его смертью мессианская Его деятельность не завершится, ибо Царствие Божие наступит только тогда, когда Он во славе снова придет на облаке небесном. Об этом Своем втором пришествии в скором времени Иисус возвестил, кажется, незадолго до Своей смерти, и Его ученики в разлуке с Ним находили утешение в том, что Он тотчас по смерти в высшем мире займет место подле Бога. В беседах Иисуса с Его учениками первое место занимала мысль, что скоро наступит конец (мира), день и час коего, однако же, никто не знает. Как следствие этого, имело большое значение увещание отказаться от всех благ мира сего. Впрочем, Иисус не проповедовал аскетизма — Он и Сам не был аскет, — но учил совершенной простоте и чистоте расположений и благодушию, которое остается неизменным как среди недостатков и скорбей, так и среди земного благополучия» (S. 36, 49–51).

Как несложно было учение Иисуса Христа, так же проста была и вера учеников и последователей Его — в первой генерации (до 60 г.). «Содержание веры учеников Иисуса и благовестие, которое связывало их между собой, — говорит Гарнак, — можно свести к следующим положениям: Иисус из Назарета есть обещанный пророками Мессия; Он, Иисус, по смерти через божественное воскресение взойшел на небо и занял место одесную Бога, затем Он снова придет и устроит видимое царство (хилиазм?); кто верует в Иисуса, т. е. принадлежит к обществу Его учеников, кто призывает Бога,

как Отца, и живет по заповедям Иисуса, тот святой и имеет уверенность в благодати Божией, в участии в будущей славе, следовательно, уверен во спасении» (S. 55). Ученики и последователи Иисуса не удержались в обществе иудеев, но отделились от него. При каких обстоятельствах это совершилось, автор не разъясняет, и довольствуется замечанием, что это случилось в течение двух первых поколений верующих в Иисуса. Событие отделения христиан от общества иудеев, по суждению Гарнака, имело большую важность в жизни первохристиан. Первохристиане стали думать, что Ветхий Завет перестал быть собственностью иудеев, а стал их достоянием, а с тем вместе у них возникла мысль, что на место иудеев они сами должны стать народом Божиим; отвергнув иудейское понимание Ветхого Завета и иудейскую Церковь, христиане через это самое стали обществом, способным исполнить «мировую миссию». «Место, какое заняло это самостоятельное религиозное общество в отношении к иудейскому преданию, отказавшись от национальной обособленности и обрядовых законов, что так высоко ставила иудейская Церковь, — составляет твердо установленный исходный пункт для всего дальнейшего развития. С этих пор христианская Церковь извъявила притязание на Ветхий Завет как на свое достояние и из него стала черпать содержание своих верований и надежд. Притом же она стала антинациональна и прежде всего антииудейственна, она присудила иудейское религиозное общество к аду. Теперь был дан базис для дальнейшего развития христианства как Церкви, именно эта Церковь, как скоро хотела дать отчет о своей вере, все более и более старалась истолковать Ветхий Завет в своем смысле, а иудейскую Церковь с ее партикуляризмом и национальными формами она подвергает осуждению» (S. 37–39).

Откуда же такое бедное содержанием первохристианство заимствовало все богатство идей, которое отличает христианскую Церковь? На этот вопрос Гарнак отвечает перечислением тех факторов, которые содействовали обогащению христианской мысли и идеалов, впрочем, не указывая точно, к какому времени нужно относить начало и особенную напряженность действия этих факторов. Самое видное место в ряду этих факторов Гарнак отводит элементам греко-римского мира. Вот его рассуждение: «Христианство, после того как оно оторвалось от иудейского корня и было отвергнуто иудейским народом, получило с этим указание, откуда именно оно должно было заимствовать материал, чтобы создать себе тело и сделаться и Цер-

ковью, и теологией. Национальными и партикуляристическими, в обыкновенном смысле слова, эти формы быть не могли, к тому же и содержание, какое заключалось в евангельском учении, было богато (?). Поэтому отделившись от иудейства, и даже еще прежде этого отделения, христианская религия вступила на почву римского мира и на почву греческой культуры, которая уже властвовала над человечеством. На почве-то римского государства и греческой культуры в противоположность иудейской Церкви развились и христианская Церковь, и ее учение. Этот факт чрезвычайно важен для истории догматов. Следствием полного разрыва с иудейской Церковью для христианства было то, что оно было поставлено в необходимость брать камни для построения Церкви из греко-римского мира; вместе с тем открылось для христианства, что оно само находится в более позитивных отношениях к этому миру, чем к синагоге». Вот главный фактор, служивший к развитию Церкви и ее учения — по Гарнаку. Вторым фактором было эллинизированное иудейство, то иудейство, которое слило в одно целое воззрения, принадлежавшие греческому (философскому) миру, с иудейскими религиозными представлениями. «На почве всемирного государства (менее всего в самой Палестине) произошло уже внутреннее слияние греческого духа с ветхозаветной религией. Эта связь иудейского и греческого духа, а с этим и одухотворение религии, имело громадное влияние сначала на успехи христианской пропаганды, потом — на развитие христианства в кафоличество и на возникновение кафолической системы вероучения. Понимание ветхозаветного писания, какое мы находим у древнейших представителей христианства среди язычников, методы спиритуалистического толкования его — до поразительности сходны с методами, какие были уже известны в среде александрийских иудеев» (S. 40, 45–46). Другими факторами в развитии христианства, по суждению Гарнака, были: Ветхий Завет, лишенный его национальных особенностей, и первохристианский энтузиазм, который верил в возможность «через дух» входить в «непосредственную связь с Божеством, и прямо от руки Божией получать дары, силы и познания для того, чтобы при помощи их служить пользам христианской общины» (S. 44–45).

Не должно, однако же, думать, что все эти факторы быстро изменили первоначальный характер христианства и обогатили христиан суммой новых идей и представлений. Нет. По рассуждению Гарнака, еще долго христианство остается скудным по развитию и по ко-

личеству своих религиозных представлений. Вторую стадию развития христианской Церкви составляет век от 60 до 160 г., по мнению немецкого ученого. Но как скудна была христианская Церковь этого века своими верованиями, это видно из перечня Гарнаком тех религиозных представлений, какими жили христиане указанной эпохи. Кодекс их верований сводился, по Гарнаку, к следующему: 1) «Евангелие есть верное (ибо оно основано на Откровении) возведение Высшего Бога, приятие с верой коего (Евангелия) обуславливает спасение; 2) существенное содержание этого благовестия составляет прежде всего возведение о воскресении и вечной жизни, потом проповедь о нравственной чистоте и воздержании на основании покаяния перед Богом и на основании полученного примирения с Богом (в крещении); 3) возведено это благовестие через Иисуса Христа, Который есть посланный от Бога “в последние дни” Спаситель и Который стоял с Богом в особенной связи. Он принес истинное и полное познание о Боге и дар бессмертия, и поэтому Он есть Искупитель, к Которому нужно относиться с полным доверием. По Своим словам и делам Он был высшим образцом всякой нравственной добродетели, и в Его лице дан нам закон для совершенной жизни; 4) воздержание выражается в отречении от благ мира сего и в отрешении от общения с миром; это высшая задача воздержания, ибо христианин не гражданин, а пришелец на земле, и ожидает близкого конца мира; 5) благовестие, которое Христос получил от Бога, Он передал избранным мужам для распространения; в их проповеди поэтому заключается проповедь самого Иисуса Христа; сверх того, Он дарует христианам (“святым”) Духа Божия, Он снабжает их особенными дарами (1 Кор. 12, 28–30) и прежде всего воздвигает в их среде, постоянно, пророков и духовных учителей, получающих откровение для назидания других; 6) христианское Богопочитание есть служение Богу в духе и истине и не имеет потому никаких узаконенных обрядов и утвержденных правил; 7) для христиан, как христиан, не существует тех различий между людьми, которые определяются полом, возрастом, состоянием, национальностью и мирским образованием; по их понятию, христианская община есть общество, обуславливающееся божественным избранием, но мнения о самом этом избрании были различны; 8) так как христианство есть единая истинная религия и не есть религия национальная, то отсюда следует, что с иудейским народом и его преходящим культом не должно иметь ничего общего. Иудейский народ отвергнут Богом, и все божественные Откровения,

поскольку они имели место до Христа, имели целью — “новый” (христианский) народ и служили приготовлением к откровению Божию через Сына Его» (S. 100–101). Такова была сфера более определенных религиозных представлений христиан от 60 по 160 г. К этому, по Гарнаку, можно прибавить еще несколько черт, характеризующих положение Церкви среди христиан из язычников, т. е. лучшей и более просвещенной части христианского общества. Эти черты должны еще более указать бедность религиозных понятий и церковного строя христианского общества данной эпохи. Гарнак говорит, что общества христиан из язычников характеризуются, между прочим, следующими «моментами»: «1) недостатком определенной формы учения в отношении к изучению веры, и сообразно с этим — разнообразием и свободой христианского вероучения; 2) недостатком точно определенного внешнего авторитета в общинах, и сообразно с этим — самостоятельностью и свободой отдельных христиан; 3) особого рода писательством, которым создавались (?) факты для прошедшего и будущего и которое не подчинялось принятым литературным правилам и формам, но которое заявляло большие притязания (авторы выдавали себя за боговдохновенных); 4) стремлением воспроизводить отдельные изречения и объяснения апостольских учителей, причем эти изречения и объяснения понимались неверно (автор в примечании указывает на судьбу изречений мужей апостольских, “обыкновенно неправильно понимавшихся”. — А. Л.); 5) зарождением направлений, которые ускорили неизбежный (?) процесс смешения евангельского учения с религиозными и духовными интересами того времени — с эллинизмом» (S. 97–98).

Из того очерка религиозных понятий христиан от 60 до 160 г., какой выше сделан на основании Гарнака, не следует, однако же, думать, что в это время христианская догматика на самом деле была слишком бедна. Гарнак сообщает немало сведений, касающихся догматики христиан данной эпохи, но только эти сведения приводятся у него для характеристики разнообразия и неустойчивости христианских понятий описываемого им времени. Догматика была бедна твердыми и общепринятыми формулами, но богата противоречиями и разногласием. В каком будто бы неустойчивом положении обрелась христианская догматика этой эпохи, в доказательство этого нелишне будет привести некоторые частные примеры из книги немецкого ученого. Вот, например, в каком положении находилось учение о самом Основателе христианской религии. «В общинах христиан из

язычников, — пишет Гарнак, — не могли понимать, что значит, что Иисус есть Христос (Помазанный? — А. Л.), и потому наименование Иисуса Христом или не употреблялось, или же было простым именем (пустыми звуками? — А. Л.). О лице Христа, о существе Его, — говорит еще Гарнак, — существовали очень различные представления. Церковного учения об этом в строгом смысле слова не было. Встречались лишь более или менее неустойчивые понятия, которые нередко создавались *ad hoc*. Вообще можно подводить этого рода понятия к двум категориям: или считали Иисуса человеком, Которого избрал Себе Бог, в Котором обитало (временно) Божество или Дух Божий, но Который, после Его страданий, воспринят от Бога и сделан “Владыкой” (адоптианская христология); или же Иисуса считали (отдельным) небесным духом (высшим небесным духом после самого Бога), Который принял плоть и по совершении Своего дела на земле снова возвратился на небо (пневматическая христология). Утверждать, что в Иисусе две природы — в это время никто не думал. Скорее же или божественное достоинство представляли себе как дар, или же человеческую природу Его почитали временно принятой оболочкой для Духа. Формула, что Иисус есть простой человек, без сомнения, с самого начала и всегда не была принимаема, но, кажется, не с такой решительностью отвергались (?) формулы, отождествлявшие лицо Христа по Его существу с Самим Божеством» (S. 129, 134–140). Или представим другой пример, на котором Гарнак тоже старается показать, как мало устойчивости и определенности имели догматические верования христиан того века и как они были будто далеки от полноты и законченности. Вот его мнения по вопросу о воззрениях христиан второй стадии развития Церкви относительно таинства Евхаристии. Евхаристия рассматривалась как общественная жертва, жертва благодарения, как она и называлась. При этом таинственные слова, что хлеб и вино суть преломляемое Тело и проливаемая во оставление грехов Кровь, еще не обращали на себя внимания. Представление об особом отношении причащения элементами Евхаристии к прощению грехов стали искать бы напрасно; да это и едва ли было возможно при существовании тогдашних представлений о грехе и его прощении (т. е. Гарнак думает, что по взгляду тогдашней Церкви лишь одно крещение снимало бремя греха с человека). Становятся ли в Евхаристии вещественные элементы Телом и Кровью Христа, об этом мнения были различны. Одни христиане были далеки от такого рода понимания Евхаристии, понимая в Евхарис-

тической молитве под Телом Христовым веру, а под Кровью — любовь; другие допускали тождество Евхаристического хлеба с телом, принятым на себя Логосом, приписывая такой чудесный акт действию Логоса. Но те и другие равно были далеки от позднейших представлений относительно данного предмета (S. 151–154).

Такова была христианская Церковь со стороны ее верований и отчасти устройства от 60 до 160 г., по представлению Гарнака. Но если Церковь в это время имела так мало величия и сил, то подобное положение вещей скоро должно было кончиться. В истории развивается и усиливается явление, которое должно было в высшей степени благотворно отразиться на догматических представлениях Церкви: для христианства открывалась возможность особенно обогатиться новыми религиозными идеями, точнее и полнее определить круг своих теологических воззрений — словом, стать на высшую ступень в своем развитии!¹ Таким благодетельным явлением Гарнак признает... гностицизм II в. Гарнак так разъясняет свою теорию. В христианстве II в. пробуждалось стремление выйти из состояния непосредственности и вступить в область образованной мысли и просвещения. Первые шаги его были нерешительны. Но интеллектуальный интерес все более и более привлекал к себе христианство, и новая религия через посредство философского углубления в Ветхий Завет начинает сближаться с эллинским духом; да и ничто не препятствовало, чтобы новая религия полнее и целостнее овладела этим духом: ведь не было силы (регулятора), которая бы могла указывать, что это познание соединимо с христианством, а то — нет. Христианство решительно не могло оставаться в разъединении с эллинским широким духом. Христианство открыто считало себя единственно истинной религией, но в то же время оно казалось — этого не могли не знать христиане — просто отпадением от иудейства. Оно, христианство, чтобы быть действительно мировой религией, должно было обогатить себя во всех отношениях, дать своему учению вид системы, выработать церковную организацию и т. п. Но все это можно было достигнуть не иначе, как через полное сближение с культурным миром эллинизма. Такому делу оказал неоценимую услугу гностицизм.

¹ Извиняемся перед читателем, что сейчас употребили, как приходится нам употреблять и в других случаях, обороты, не принятые в нашей науке и звучащие протестантством, но имея дело с воззрениями Гарнака, невозможно избежать этого недостатка.

Теперь автор приходит к оценке гностицизма — со своей точки зрения. Историческое наблюдение, заявляет автор, распознает в гностицизме ряд явлений — по части учения, нравов и культа, аналогичных с теми, какие находим потом в кафоличестве. Если гностицизм возник под влиянием эллинизма, то вслед за этим в такой же сфере развивается и кафоличество; здесь можно находить различие, и даже большое, но оно главным образом выражается в том, что эллинизация христианства в гностицизме происходила быстро, а в кафоличестве, в его системе, эллинизация христианства, напротив, совершалась с постепенностью. Эти наблюдения заставляют отвести гностикам такое место в истории догматов, какое доньше еще не указывалось для них. «Гностики, — говорит Гарнак с подчеркиванием своих слов, — были единственными теологами своего времени; они первые возвели христианство в систему догматов; они первые систематическим образом обработали Предание; они взяли на себя задачу представить христианство как абсолютную религию и сообразно с этим определенно противопоставить христианство другим религиям, не исключая иудейства, но эта абсолютная религия, будучи рассматриваема по своему содержанию, отождествлялась для гностиков с результатами религиозной философии, для которой только нужно было подыскать в качестве опоры — Откровение». Как неизмеримо превосходили гностики II в. христианских теологов того же времени, это выражает Гарнак в следующих неожиданных словах: «Если мы сравним писателей, известных с именем Варнавы и Игнатия Богоносца (для Гарнака Варнава и Игнатий — не действительные писатели сочинений, дошедших до нас с этими именами. — А. Л.), с гностиками, то эти последние представляются обладателями полной теории (системы), а двое первых владеют лишь фрагментами этой теории, хотя и нужно признавать поразительное сродство этих фрагментов с тем целым, к какому они относятся» (S. 161–164).

Чем же, в частности, так прославились гностики, что христианам для собственных успехов ничего не оставалось делать, как подражать этим знаменитым людям, усваивая их начала и идеи? На этот вопрос Гарнак отвечает пространно, и с явным воодушевлением разрабатывает его. И прежде всего литературная и научная деятельность гностиков, носившая теологический характер, по взгляду Гарнака, заслуживает всякого удивления. Он пишет: «В гностицизме было продолжаемо первохристианское сочинительство (?) Евангелий и Апокалипсисов, к этому роду произведений было присоединено состав-

ление некоторого рода Деяний апостольских; в том и другом случае они, гностики, отвели большое место для элементов дидактического, биографического и беллетристического. В этого рода литературе, как и в других ее родах, гностики подлаживались к светской литературе, сближая теологические произведения со светскими по характеру и свойствам. Но еще важнее то, что научно-теологическая христианская литература несомненно ведет свое происхождение от гностической. Здесь, в гностицизме, Ветхий Завет нашел систематическую и частью историческую критику: гностики были в христианском мире первыми критиками Ветхого Завета; здесь составлялись трактаты относительно догматико-философских проблем (о душе, справедливости, воздержании и пр.) и вырабатывались уже догматические системы; здесь произошла выборка лучшего из древнехристианской литературы; здесь были написаны научные комментарии на св. книги (так поступали Василид, последователи Валентина, Ираклеон; существовали комментарии на Евангелие от Иоанна, на послания Павла, последние искусно истолкованы); именно здесь первоначальная форма Евангелия преобразовалась в греческую форму священной новеллы (?) и биографии (имеется в виду Евангелие от Фомы, которое употреблялось у последователей Марка и содержало рассказ о чудесных историях из времени детства Иисуса. — *А. Л.*); здесь создались псалмы, оды и гимны (псалмы Валентина, псалмы Александра, ученика Валентинова, поэмы Вардесана). Все эти теолого-критические исследования, исторические изыскания и научные комментарии на Св. Писание были сочиняемы в христианском мире впервые именно гностиками. Причем нужно еще обращать внимание на то, что эти произведения очень походили, были сближены с научными работами, выходившими из тогдашних философских школ. Различные гностические гимны, оды, богослужебные песни, учительные поэмы, магические книги — в свою очередь стояли в связи с произведениями того же рода в тогдашней светской литературе. Если припомнить, — заканчивает свои курьезные рассуждения Гарнак, — что позднее мало-помалу все это было санкционировано в католической Церкви, т. е. философия, наука о священных книгах (критика и экзегетика), теологические школы, священные формулы, суеверия, все роды светской литературы и т. д., то явится доказанным тезис, что за неуспешными (?) попытками быстрого эллинизирования (в гностицизме) следовала победоносная эпоха медленного эллинизирования христианства» (S. 175–176, 191).

Кроме научно-теологической деятельности, проявлявшейся в литературе, гностики, по мнению Гарнака, замечательны далее тем, что они первые пришли к мысли определить число книг Св. Писания Нового Завета, к мысли создать канон этих книг — и осуществили эту мысль. Подобное предприятие имело неисчислимые и важнейшие последствия для развития Церкви. Вот оригинальные воззрения Гарнака по этому интересному предмету. Гностики «хотели черпать христианское учение именно из апостольского предания, а это предание можно было находить лишь в апостольских произведениях. Так как гностики хотели стоять на почве апостольского предания, то гностицизм впервые поставил вопрос, что такое христианство, и должен был путем критики определить те источники, которые бы давали ответ на сейчас указанный вопрос. Отвержение гностиками Ветхого Завета делало необходимым этот вопрос и побуждало к определению новозаветного канона. С большой вероятностью можно утверждать, что идея канонического собрания христианских писаний впервые возникла именно у гностиков. Гностики считали такое собрание действительно необходимым, между тем, все прочие христиане (т. е. приверженцы самой Церкви), признававшие Ветхий Завет за Откровение и истолковывавшие в христианском духе эти памятники, не чувствовали особенной нужды в другом, новом каноне Писаний. Из многочисленных, сохранившихся до нас в отрывках гностических комментариев на новозаветные книги, мы знаем, что эти книги пользовались в гностицизме каноническим авторитетом, тогда как в великом христианстве (т. е. в христианском мире. — *А. Л.*), около этого времени совсем ничего не слышно ни о таком каноническом авторитете, ни о комментариях на Новый Завет. Принцип, которым руководились гностики при определении канона священных новозаветных книг, без сомнения, был принцип апостольского происхождения книг. (Это доказывается тем, что приняты были в канон послания апостола Павла; как писания апостольские, эти послания имели значение у Маркиона, Татиана, последователей Валентина, ператов.) Кому первому пришла в голову идея о создании канона новозаветных книг — Василиду ли, Валентину ли, Маркиону ли, или же одновременно нескольким гностикам сразу — вопрос этот останется навсегда темен (впрочем, в пользу Маркиона история говорит немного). Если доказано, что Василид и Валентин именно Евангельские писания признавали за масштаб, то уже в этом выражена полная идея канона. Впоследствии вопрос об объеме канона сделался важнейшим

предметом спора между католической Церковью и гностиками: представители католицизма с решительностью утверждали, что их канон — древнейший и что гностические собрания священных книг суть испорченные переработки канона католической Церкви. (Но доказательств на это они не могли привести, заявляет Гарнак, как свидетельствует сочинение Тертуллиана “De praescr.”. — А. Л.) Итак, гностики намеренно сделали сторонниками традиции, они впервые определили в христианском мире объем, содержание и способ сохранения (христианской) традиции, словом, были первыми христианскими теологами» (S. 187–188).

И в других отношениях Гарнак указывает великий теологический прогресс в гностических обществах. Он находит, что христианское догматическое учение у гностиков сильно продвинулось вперед по сравнению с современными им католическими христианами и послужило образцом для догматики этих последних. Представим в этом роде несколько примеров. Гарнак утверждает, что учение о Христе, как Сыне Божиим, вступило в новую стадию развития опять же именно у гностиков. Он пишет: «Гнозис, хотя и полагал различие между высшим Богом и Христом, но с его точки зрения не было никакого основания слишком оттенять это различие. Для большей части гностиков Христос был в некотором роде явлением самого высшего Бога, вследствие этого в популярных гностических сочинениях (например, в Acta Iohannis) о Христе говорится в таких выражениях, в которых Он, по-видимому, отождествляется с Богом. Без колебания можно утверждать, что для большинства гностиков Христос был *πνεῦμα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*. Гностики, например, о их так называемой Софии говорили, что она “единосущна” верховному Богу. Несомненно, — замечает Гарнак, — гностическое возвышенное представление о Христе могущественным образом воздействовало на позднейшее развитие христологии». Тот же ученый находит у гностиков развитое учение о двоякой природе во Христе и докетические понятия о Телесном Христовом; это учение, по уверению Гарнака, сделалось достоянием последующей Церкви и отразилось частью в системе Оригена (докетизм), частью в воззрениях Тертуллиана (учение о двоякой природе Христа). И этого всего мало: Гарнак указывает и другие заслуги гностиков в раскрытии учения о Христе. Он говорит: «Абсолютное значение личности Христа в гностицизме пришло к очень ясному выражению (Христос не только Учитель истины, но и сама Истина), во всяком случае, стало гораздо яснее, чем там (имеется в виду: в Церкви. — А. Л.),

где Христос рассматривался как субъект ветхозаветного Откровения. С другой стороны, нельзя не признавать, — рассуждает немецкий ученый, — что гностики связывали спасение с историческим лицом Христа: Христос лично совершил это спасение» (очевидно, Гарнак не находит подобного учения в тогдашней Церкви). Гностики создали своим учением и еще один новый догмат относительно Христа. Именно, Гарнак полагает, что «так как гностики учили, что Христос прошел через Марию (т. е. Богородицу) как через канал, то отсюда возникло позднейшее представление о рождении Христа от Марии “без истления” последней; во всяком случае, переход от того учения к этому, — по взгляду Гарнака, — был очень легок». Учение о первородном грехе впервые с ясностью раскрыто, по мнению того же ученого, лишь в гностицизме. «Интересно, что Василид, — заявляет он, — изображает первородный грех так, как будто слышишь самого Августина. Вообще, необходимо заметить, как даже самая специальная позднейшая церковная терминология, догматы и т. п. в известной мере заимствуются от гностиков». В сфере христианских таинств, по мнению Гарнака, гностики развили большую деятельность, умножив их число и изменив первоначальный христианский смысл их. Миропомазание, елеосвящение — первые ввели гностики; у них же, как ни у кого другого, находим прямое учение о пресуществлении вина в Кровь — в Евхаристии, и т. п. (S. 186, 191–193, 196). Понятие о Церкви как таковой, т. е. как единящем принципе в христианстве, по суждению немецкого исследователя, уяснено гностиками и вошло у них в самую жизнь в такой мере, что католическим христианам оставалось только следовать примеру гностиков. Гарнак возвещает читателю: «Католическая Церковь много времени пребывала в неопределенном положении (im Werden), и это длилось, пока она не достигла твердости (устойчивости), какую приобрела маркионитская Церковь (?) благодаря деятельности одного лица, которое одушевлено было столь сильной верой (?), что оно возымело силу свое понятие о христианстве противопоставить всем другим, как единственно правильное. Около 160 г. маркионитские общины обладали одинаково твердой, но свободной организацией, обладали одним и тем же канонном, одним и тем же пониманием сущности христианства» (S. 211).

Вот какой блестящий образ гностицизма начертывает Гарнак. В гностицизме было много такого, по словам последнего, чего невозможно отыскать в положении Церкви до 160 г., много такого, что ставило Церковь ниже гностицизма.

Появился гностицизм — и лицо Церкви обновляется, в Церкви происходят быстрые, поразительные и многообещающие реформы, уверяет Гарнак. Какие преобразования произошли в кафолической Церкви под влиянием гностицизма — об этом исследователь говорит очень подробно, и нам кажется, что эта сторона дела составляет самую суть работы Гарнака; это-то, надобно полагать, и имел в виду автор раскрыть с особенной отчетливостью. Преобразование Церкви под влиянием гностицизма составляет последнюю стадию развития христианства в эпоху первых трех веков. Столкновение с гностицизмом побудило Церковь к пересмотру всех своих верований, к реорганизации устройства, к водворению в ее среде теологической науки и т. д. Но предоставим слово самому Гарнаку, который, начиная описывать последнюю стадию развития Церкви в эпоху начальных трех веков, исчисляет первым делом все те блага, какие добыла Церковь в борьбе с гностицизмом, в борьбе, в которой она имела не столько побед, сколько поражений... Второй век существования (этот второй век, по Гарнаку, начинается с 160 г., но не есть век в строгом смысле слова, так как он обнимает время до 300 г.) обществ христиан из язычников (нужно сказать, что так называемых иудеохристиан он считает лицами безо всякого будущего в Церкви) ознаменовывается победоносной (?) борьбой с гностицизмом и маркионитской Церковью, постепенным созданием церковного учения, вытеснением первохристианского энтузиазма, короче: установлением великого церковного союза, который будучи в одно и то же время политическим обществом (конечно, по сходству с твердым государственным устройством), школой и культовым учреждением, опирался на твердом основании «апостольского» вероучения, «апостольского» канона и, следовательно, апостольской «организации» (выражение «апостольский» с кавычками обозначает у Гарнака в этом случае «якобы апостольский», считаемый за апостольский); из всего этого возникла, создалась *кафолическая Церковь*, так как, по суду ученого историка, таковой Церкви доньше еще не существовало. Соглашаемся, что несколько неясно, что хочет сказать историк сейчас приведенной громкой фразой. Но читая эту фразу, каждый инстинктивно чувствует, что читателя ожидают какие-то сюрпризы со стороны велемудрого ученого. И это совершенно верно. Разъяснение автором вышеприведенной его фразы составляет ряд неожиданностей, которых не может предугадать никакое воображение.

Последуем за Гарнаком и посмотрим, что он нам скажет и покажет. Какие изменения произошли в Церкви в следующую фазу ее развития (от 160 до 300 г.), об этом немецкий историк говорит так: «Древний кафолицизм (т. е. Церковь указанного времени. — А. Л.) никогда не ставил ребром вопроса, что нужно считать христианским, поскольку он вместо того, чтобы давать ответ на этот вопрос, только определял нормы, которые гарантировали бы признание христианского в отличие от чуждого ему. Это решение проблемы кажется, с одной стороны, слишком узким, с другой — слишком широким. Оно слишком узко, потому что христианство, привязанное к нормам, должно было терпеть внутренние стеснения; оно слишком широко, потому что отнюдь не предохраняло от вторжения новых и чуждых элементов. Кафолицизм также закрыл Евангелие, потому что он облек его предохранительной оболочкой. Он охранил христианскую религию от быстрого эллинизирования, но при этом мало-помалу санкционировал все большую и большую массу мирских элементов, как будто бы они были христианскими элементами. В интересах мировой миссии он не прямо пожертвовал строгостью религии, но сильно смягчил эту строгость через дозволение держаться менее строгого жизненного идеала, — стало возможным считаться христианами и довольствоваться этим идеалом. Под влиянием кафоличества возникла Церковь, которая не была более обществом веры упования и строгой дисциплины, но политическим обществом, которое наряду с прочим имело в своей среде и Евангелие. Все формы, которыми пользовалось это сближенное с миром общество, кафолицизм в сильной степени облек апостольским, почти божественным, авторитетом, и с этим он извратил (*entstellt*) христианство, а назначение того, что считать христианским, затемнил и затруднил. Но зато в кафолицизме религия в первый раз получила систематическую догматику. В самом кафолическом христианстве была найдена формула, которая примирила веру и знание. В течение веков человечество довольствовалось этой формулой, и счастье, какое она создала, доньше еще продолжает свое действие, после того как сама формула сделалась узами. Двоякого рода явления содействовали возникновению кафолического христианства.

Во-первых, указаны и установлены твердые внешние масштабы для определения того, что признавать христианским, и масштабы эти были объявлены апостольским наследием. Простой крещальный Символ веры обратился в «апостольское» правило веры (*regula fidei*)

и получил значение апостольского закона веры; из церковных писаний, читавшихся за богослужением, образовано было “апостольское” собрание писаний (т. е. канон) и уравнено с Ветхим Заветом; епископско-монархическое устройство Церкви (т. е. предстояние одного полномочного епископа в общинах), стали выдавать за “апостольское”, и епископам усвоено качество преемников апостолов; наконец, культ сделался мистериальным служением, происхождение которого тоже стали приписывать апостолам. Вследствие каких потребностей пришли к мысли составить новый (новозаветный) канон; в какие взаимные отношения стали апостольское правило веры, апостольский канон Нового Завета и апостольское (епископское) служение, — указать это есть одна из важнейших задач догматико-исторического исследования, которая, к сожалению, не вполне может быть разрешена. Рассматривая процесс этого развития, видим, что христианство в этом случае все более и более сливалось с мирскими элементами. Заметнее всего это изменение христианства обнаруживается в том факте, что христианские упования стушевались, что омирщение христианской жизни не только терпелось, но и санкционировалось, что проповедь о безусловной преданности небесным интересам встречала себе недоверие или же была заключена в очень тесные пределы».

Во-вторых, нельзя было довольствоваться тем, чтобы для внешней охраны против гностицизма устроить плотины и укрепления, нельзя было считать достаточным провозглашение — вопреки гностицизму — того, во что христиане веровали и на что уповали, возникло стремление подражать гностицизму, а именно пришли к мысли противопоставить врагу научную теологию. Но это предприятие приводило еще раз к омирщению христианства: Предание, правило веры превратились в систему верований, в которой лишь частично и больше по имени нашли себе место данные древнего христианского учения. Здесь Гарнак считает уместным привести следующее изречение Лютера: «Когда Слово Божие попало в руки отцов (Церкви), то с ним сделалось то же, что с молоком, процеженным сквозь углевой мешок, — молоко делается черным и портится». «В христианской литературе апологетов, чем она была уже около середины II в., — раскрывает свои взгляды Гарнак, — положено начало того развития, которое спустя столетие в теологии Оригена, т. е. в попытке превратить Евангелие в церковно-научную систему учений, достигло своего заключения — по крайней мере, до поры до времени. Со стороны

содержания эта система учений обозначает узаконение переноса греческой философии на почву христианской веры. Эллинизирование церковного христианства (причем мы не имеем в виду Евангелия) произошло не постепенно; напротив, уже в тот момент, когда мыслящий грек, приняв новую религию, стал уяснять ее себе — эллинизирование уже началось. Христианство Иустина, Афинагора и Минуция не менее было эллинизировано, как и христианство Оригена; однако же между ними (апологетами и Оригеном) есть значительная разница. Так как вопроса, что считать христианским, для апологетов совсем не существовало, и они его не ставили, то они и не имели притязания считать свое научное изложение христианства за действительное выражение христианства. Иустин и его сотоварищи считали выше всякого сомнения, что вера, которая в качестве Предания живет в общинах, сама по себе полна и чиста и не нуждается в научной обработке. Апологеты, почти играючи, разрешили свою задачу представить христианство как совершенное и достоверное, как высшее познание Бога и мира, так как это знание есть откровенная философия. Но вскоре задачи христианской науки стали более трудными для решения. Борьба с гностицизмом побуждала к тому, чтобы хоть как-нибудь отвечать, что нужно считать христианским, и найденный ответ поставить твердо и ясно. Но по правде сказать, христиане не были способны твердо и определенно отвечать на этот вопрос. Это видно на примере Ириней, Тертуллиана и Ипполита. Ириней, Тертуллиан и Ипполит в большей или меньшей зависимости с одной стороны — от (христианской) традиции, с другой — от философии старались противопоставить гностическим представлениям о христианстве, на основании расширенного крещального Символа, известного рода комплекс церковных учений; при этом, несомненно, имели перед собой чрезвычайно поучительный пример гностиков и Маркиона. Но эти отцы Церкви выработали лишь отдельные догмы, т. е. частные положения, характеризующие христианство, а отнюдь не выработали догматики. Они жили еще в уверенности, что христианство, какое их наполняет и какое они считали тождественным с христианством прочих — и даже необразованных — верующих, не имеет нужды в научной обработке, чтобы служить выражением высшего познания». Но чего не сделали Ириней и Тертуллиан, то сделано было Климентом и особенно Оригеном. Чем больше христианское Предание сближалось с греческой религиозной философией, тем неизмеримее была сумма проблем, отсюда возникавших.

Климент Александрийский принялся за их разрешение, но должен был отступить перед громадностью задачи. Ориген принялся за ту же задачу при трудных обстоятельствах и в некотором отношении привел ее к концу. Он написал первую христианскую догматику, которая соперничала с философскими системами того времени и которая представляла собой своеобразное соединение апологетической теологии Иустина и гностической теологии Валентина, причем, однако же, Ориген не упускал из внимания практической цели. В этой догматике правило веры переплавилось, и это было сделано осознанно. Ориген не скрывал своего убеждения, что христианство в научном познании впервые приходит к своему систематическому выражению, и что христианство (какой бы оно ни имело вид) без теологии есть христианство бедное и само по себе неясное. Эллинизация вероучения достигает у Оригена высокой степени. И однако, несмотря на весь эллинизм, какой замечен у Климента и Оригена, они неоспоримо пришли ближе к Евангелию, чем Ириней с его привязанностью к авторитетам. Кафолическую догматику III в. Гарнак определяет вообще, как «христианство, понятое и сформулированное в смысле греческой религиозной философии» (S. 243–253).

Более подробное раскрытие сейчас указанных положений Гарнака:

1) Правила веры (Символы), канон и Церковь.

Уже ранее жаркой борьбы Церкви с гностицизмом в христианских общинах появились краткие формулирования веры. Кратчайшее формулирование было то, которое определяло христианскую веру как веру в Отца и Сына и Святаго Духа. Эти формулы употреблялись при торжественных церковных действиях. В этих формулах находилось также краткое указание на важнейшие факты из истории Иисуса. С определенностью мы знаем, что в Римской церкви несколько позднее 150 г. создавался твердый Символ веры, который должен был усваивать каждый крещаемый. Когда появился гностицизм, то опору в борьбе с этим врагом стали искать в этих Символах; их объявили «апостольскими» Символами. Но ими в этом случае пользовались не в первоначальном их виде, а в виде распространенном, интерпретированном. Так прежде всего поступил Ириней. Для большего успеха борьбы с гностическими спекуляциями он определенно интерпретированный крещальный Символ выдал за апостольскую *regula veritatis*. Доказательство апостольского характера этого Символа он основал на том, что этот Символ есть содержание веры тех общин,

которые основаны апостолами и что эти общины в неизменности постоянно хранили апостольскую веру. В основе этих двух тезисов, считает нужным заметить Гарнак, лежат два недоказанных предположения и одна подмена. Не доказано, чтобы какой-либо Символ произошел от апостолов; не доказано и то, что церковные общины, основанные апостолами, неизменно хранили их учение; наконец, самый Символ в указанном случае подменен его толкованием. Но с другой стороны, путь, принятый Иринеем, был единственный, на котором можно было спасти то, чем еще владели тогда от времен первоначального христианства, и в этом заключается историческое значение этого дела. Через утверждение правила истины, формулирование коего у Иринея применялось к образцу Римского символа, одним ударом были устранены важнейшие гностические тезисы и твердо поставлено противоположное учение в качестве апостольского. Примеру Иринея всецело следовал Тертуллиан. Он уже открыто объявлял, что кто формулу веры признает за свое собственное исповедание, того должно было считать христианским братом, тот имел право на братское приветствие и на гостеприимство у прочих христиан. В формулированиях веры разьединенные доныне общества христиан получили теперь некий «lex», который объединял их, подобно тому, как философские школы в некоторых кратко сформулированных учениях обладали объединяющей связью реального и практического характера. «Правила веры» сделались своего рода паспортами для путешествующих христиан, послужили основой для конфедерации отдельных общин и т. д. (S. 258–272).

Далее. Маркион свое понимание христианства основал на каноне новых (т. е. новозаветных) книг, который в его обществах, кажется, пользовался таким же уважением, с каким относились в «великом христианстве» (т. е. Церкви) к Ветхому Завету. В гностических школах, которые Ветхий Завет или целиком, или отчасти отвергали, уже около середины II в. евангельские и апостольские писания рассматривались как священные тексты и на них основывали теологические спекуляции. А в «великом христианстве» в то же время еще не было никакого собрания (канона) новозаветных писаний, которое уравнивалось бы с ветхозаветным канонem. Каноническое собрание новозаветных писаний возникло в кафолической Церкви позднее, чем у гностиков (но не позднее 180 г.) и по подражанию этим последним. Совершенно внезапно у Мелитона Сардийского, Иринея, Тертуллиана и в так называемом Мураториевом фрагменте появляется пе-

ред нами канон. Ничего точного о происхождении этого канона в Церкви сказать нельзя. Можно заметить одно, что канон сначала появляется там, где раньше всего встречаем так называемые апостольские правила веры. Об авторитете собирателей канона ничего неизвестно. Тем не менее канон у Иринея и Тертуллиана является вполне законченным; еретикам со стороны их делаются сильные упреки, что они не признают ту или другую книгу (за новозаветную), свое же собрание они (Иринея и Тертуллиан) считали древнейшим и ценили его так же высоко, как и Ветхий Завет. Теперь мы должны вкратце объяснить, замечает Гарнак, при каких вероятных условиях составил новозаветный канон в Церкви, ради какого интереса это сделано и почему Церковь впоследствии твердо держалась этого канона? Нужно сказать, что собрание и канонизирование христианских писаний не было добровольным делом Церкви в ее борьбе с Маркионом и гностиками, как это яснее всего доказывает осторожность отцов Церкви, не желавших спорить с еретиками по поводу содержания св. книг, хотя канон в Церкви уже находился налицо. Это предприятие было вынужденным делом. Маркион и гностики энергично указывали на то, что все действительно христианское должно иметь основанием апостольскую проповедь, а между тем предполагаемого тождества между общехристианским кругом воззрений и апостольским христианством, по воззрению указанных гностиков, не существует, что даже апостолы сами себе противоречили. Вследствие такой оппозиции Церковь вынуждена была заняться тем вопросом, какой поставлен ее врагами. Но в существе дела задача эта была совершенно неразрешима. И только «бессознательная логика» (?), логика самосохранения могла указать Церкви единственный выход из затруднения: а именно собрать все апостольское наследие, объявить себя единственным правоспособным обладателем этого апостольского достояния и это достояние по значению уравнивать с Ветхим Заветом. Но возникал вопрос: какие же именно сочинения суть апостольские? Вопрос трудный. После середины II в. уже множество сочинений обращалось, нося имя апостольских, и притом же существовали часто разные редакции одного и того же сочинения. Редакции, заключавшие в себе докетический элемент и увещания к грубейшему аскетизму, достигли даже богослужебного употребления в общинах. Поэтому нужно было определенно решить: что считать подлинно апостольскими сочинениями; какую форму или редакцию признать за апостольскую? Церковь, т. е. главным образом малоазий-

ская и римская, которые во времена Марка Аврелия и Коммода имели еще общую историю, занялись этой выборкой; они обратили свое внимание на тот круг христианских сочинений, какой был принят в употребление при богослужении, и из числа этих книг они признали подлинно апостольскими такие сочинения, которые выдавало за подлинное предание древних. При этом держались правила, по которому сочинения, хотя и носившие апостольские имена, но противоречащие общему христианскому верованию, т. е. правилу веры, или заключающие в себе что-либо оскорбительное для ветхозаветного Бога и области Его творения, объявляли фальшивыми, а равно отвергали и все редакции апостольских писаний, если они носили на себе подобные же признаки. Следовательно, Церковь держалась за такие писания, которые носили на себе имена апостолов и содержание которых не расходилось с церковной верой, т. е. доказывало ее. Но все это, по Гарнаку, еще не свидетельствует, что Церковь не допускала себе при этом никакой фальши. Составляя канон, утверждает Гарнак, Церковь подвергала ревизии текст книг, причем она приделала начала и концы в некоторых новозаветных писаниях. Но гораздо важнее еще то, что Церковь многие безымянные сочинения приписала по своему происхождению тому или другому из апостолов, хотя немецкий исследователь склоняется к допущению и той мысли, что такой подлог мог быть сделан и раньше времени составления канона. В доказательство мнения, что анонимные сочинения потом стали носить имена известных апостолов, автор указывает на следующие, по его суждению, достоверные факты: Евангелие от Луки не было известно Маркиону с именем Луки, а получило это имя позднее; канонические Евангелия от Матфея и Марка не изъясняли сначала притязания на свое происхождение от этих мужей, эти произведения стали считаться апостольскими лишь около середины II в. и т. д., и т. п. Но мы еще не перечислили всех признаков, по которым Церковь, по словам Гарнака, отличала подлинно апостольские писания от неподлинных. Выбор подлинно апостольских сочинений, пишет этот ученый, очень облегчался для Церкви тем, что первохристианские произведения по своему содержанию представлялись для последующего христианства большей частью непонятными, тогда как позднейшие и ложные сочинения выдавали себя не только присутствием в них еретических учений, но и прежде всего удобопонятностью своего содержания (мы готовы были бы, заметим от себя, эту последнюю мысль принять за иронию, если бы автор был склонен к

этой манере изложения, но он нигде в книге не обнаруживает этой наклонности). Таким образом, возникло собрание (канон) апостольско-церковных писаний, которое по своему объему несущественно отличалось от числа тех книг, которые уже не одно поколение пользовались уважением в общинах и которые преимущественно читались. Гарнак с разных сторон указывает значение новозаветного канона для Церкви. Приведем некоторые его суждения по этому вопросу. В течение II в. мало-помалу перестали появляться в христианском обществе лица, которые под влиянием христианского энтузиазма наставляли прочих христиан и которые имели названия апостолов, пророков и учителей. Авторитет этих лиц следовало заменить чем-нибудь другим. И вот через создание канона, представители прошедшего были поставлены на недостижимую высоту. Теперь уже с точки зрения этого нового авторитета стали оценивать достоинство тех учений, какие кем-либо распространялись в обществе. Это обстоятельство имело большие последствия для Церкви. Положена была преграда для различных мечтателей и фантазеров: им стали указывать, что только апостолы имели дух Божий и говорили во имя этого Духа, что слова их заключены в собрании канона и что всякие новые учителя, говорящие якобы во имя «Духа», лжецы и обманщики. В этом случае канон имел благодетельное действие: энтузиазм, который руководил подобными лицами, грозил христианству совершенным одичанием, так как под прикрытием энтузиазма могло проникнуть в общество много чуждого христианству. Далее, канон положил преграду для появления новых сочинений с притязанием на апостольский авторитет, содействовал возникновению простой, обычной богословской литературы, указав ей свое место и свое назначение. Теперь был дан простор для всякого рода литературы, если она не стоит в противоречии с канонами; теперь всякий писатель мог усваивать все результаты греческого образования и обращать их на пользу Церкви. Наконец, если канон и затемнил исторический смысл и историческое происхождение вошедших в него сочинений, но зато теперь даны условия для серьезного изучения этих писаний: теперь могла появиться экзегетико-теологическая наука (S. 272–282, 290).

Произошли в изучаемую эпоху, по Гарнаку, и очень важные изменения в положении Церкви как таковой. С этих пор истинным христианством стали считать только такое, какое носило имя апостольского и которое могло доказывать, что оно таково. Естествен-

ным следствием этого воззрения было то, что теперь поставили в связь апостольство с епископством и епископов признали преемниками «благодати истины», принадлежащей апостолам. Подобное представление должно было гарантировать истинность христианской веры. Если до сих пор христиане смотрели на Церковь как на святую Церковь, и основание этого воззрения находили в учении, что Бог дарует Церкви Духа Своего, то теперь епископов стали считать носителями этого Духа, и святость Церкви поставлена в связь с указанным преимуществом епископов. Произошли и другие перемены. Важнейшей из них было то, что для успеха победы над миром Церковь сделала многие уступки в пользу мира. Церковь стала различать двоякого рода нравственность: высшую, назначенную для избранных (отсюда впоследствии развилось монашество), и низшую — для большинства. Мало этого: она выставила одни нравственные требования для духовенства и другие — для мирян. Но так как члены Церкви не всегда выполняли и ослабленных требований, то для охранения чистоты Церкви предстоятелями Церкви было усвоено себе право прощать грехи, право как бы повторять таинство крещения, отпускающее все грехи. Все это вместе взятое чрезвычайно возвысило класс иерархических лиц. «В кругах мирян вера в благодать Божию стала ослабевать, и доверие к Церкви усиливаться». Присвоив себе право разрешать грехи, Церковь «стала действовать во имя Бога и вместо Него»; «епископ фактически сделался судьей *vice Christi*». На месте христианства, имевшего в своей среде Св. Духа (первохристианский энтузиазм), выступило учреждение Церкви, обладающее канонами (*instrumentum divinae litteraturae*) и духовной должностью (епископат). При всем этом Гарнак не соглашается с теми учеными, которые думают, что с такими переменами Церковь стала ниже по своим свойствам, чем христианство предыдущего времени. Он приписывает ей много достоинств. «Она уничтожила всякий остаток исключительности (сепаратизма) и стала в собственном смысле католической». Еще «католическая Церковь благодаря мудрости, осторожности и относительной строгости большинства епископов сделалась опорой гражданского общества и государства» (S. 296, 318, 329, 331, 334–336 и 343).

2) Развитие теологической науки и христианского вероучения.

Апологеты. — «В стремлениях апологетов познакомить образованный мир с христианством находят себе объяснение попытки этих греческих церковных мужей представить христианскую религию как

философию и показать ее для иноверцев как высшую мудрость и абсолютную истину. Эти попытки, не как попытки гностиков, были благосклонно приняты христианским обществом и впоследствии сделались основоположением церковной догматики. Гностические спекуляции были осуждены, а апологетические, напротив, санкционированы. Тот вид, в каком апологеты изобразили христианство, в качестве философии, нашел себе признание. Почему апологеты имели такой успех, несмотря на то, что они, как и гностики, в своих произведениях ставили в связь церковное христианство с греческой философией? Ответ на вопрос может казаться парадоксальным, предваряет читателя Гарнак. Тезисы апологетов не встретили никаких сомнений в церковных кругах и привлекли к себе внимание греко-римского мира, потому что они сделали христианство *рациональным*, не затрагивая исторического Предания христианства и ничего не прибавляя к нему. В этом лежит глубокое различие между христианами философами, как Иустин, и христианами же философами, как гностик Валентин. Гностики отыскивали *религию*, а апологеты, хотя они и не сознавали этого ясно, искали *уверенности* для морального мирозерцания, какое у них уже было. Делая свое дело, те и другие сталкивались с комплексом христианского Предания, которое хотя для них было и чуждо, но многое в нем и привлекало их. Гностики старались о том, чтобы сделать удобопонятным этот комплекс Предания, а для апологетов было достаточно и того, что в этом комплексе заключается Откровение, что это Откровение несомненно свидетельствует о *едином* духовном Боге, о добродетели и бессмертии, и что оно (это Откровение) имеет силу привлекать к себе людей и приводить к добродетельной жизни. Рассматриваемые внешним образом, апологеты, без сомнения, были консервативны, а такими они были потому, что они едва-едва касались содержания церковного Предания; а, напротив, гностики старались понять то, что они читали в Предании, и благовестие, о котором они слышали, хотели обосновать» (S. 372–373, 375). Вот задачи апологетов по Гарнаку. Объяснения свои он называет «парадоксальными», и едва ли кто не согласится с ним. О развитии христианского учения апологетами, после сейчас сказанного, у Гарнака, понятно, и речи не может быть.

Ириней, Тертуллиан и Ипполит. — Значение их в рассматриваемой области немецкий ученый описывает так: «Гностицизм и маркионитская Церковь заставили великую Церковь сделать выборку из

Предания и избранное предложить христианам в качестве апостольского закона. Сюда относятся: крещальный Символ и канон Нового Завета. Но этого по нуждам времени было недостаточно. Нужно было разъяснить христианское учение. И это разъяснение заимствовало свою материю из св. книг обоих Заветов; но здесь же уже чувствуется влияние философской теологии, какой она является у апологетов, с другой стороны — в это толкование внесены древнехристианские надежды (эсхатология), как их понимали энтузиастические предшественники Ириней, с явным намерением защищать это предание. Не без влияния в этом случае оставались спекуляции гностиков: они нашли прием у всех мыслящих христиан. Теологические труды, возникшие при подобных условиях, носили в высшей степени своеобразный и сложный характер. Древнекафолические отцы: Ириней, Ипполит и Тертуллиан — были проникнуты убеждением, что в своих сочинениях они излагают самую общепризнанную церковную веру и ничего более. Но между тем это было не так. Канонизация книг Нового Завета разом дала великое множество познаний, которые следовало обработать в качестве догматов и соединить в одно с верой, какой жила Церковь до этого времени. Объем веры разрастался до необъятности, а между тем Предание, а также полемика заставляли не слишком идти вширь и довольствоваться краткими формулами. Это колебание между краткостью догматических формул и безграничной полнотой данного канона содержания составляет одну из характеристических черт названных древнекафолических отцов. Эти отцы не заметили значительной перемены в положении вещей. Период энтузиазма в христианстве прошел, т. е. прошло то время, когда в раскрытии учения учителя христианства могли в доказательство верности своих слов ссылаться на принадлежащие им дары Духа: пророчество, видение, «познание». Теперь необходимо было обращаться к таким инстанциям, как Предание, как разум. Но этого данные отцы не заметили и не думали о том, как согласовать требования рациональной теологии (разума) с Преданием. Твердо они знали одно: нужно беречься от гностической науки, от философско-теологических формул. Но эта предосторожность в действительности была тщетной. Как ни берегся Ириней от спекуляций, он наивным образом рядом с утвердившимися положениями веры дает место и спекуляциям, которые формально не разнятся от спекуляций апологетов или, что то же, гностиков. Рассматриваемые отцы, во всяком случае, не создали теологии в точном смысле этого слова. Для них теология есть

объясненная вера, но это не так (см. ниже об Александрийской школе). Результатом догматической мысли рассматриваемых отцов было простое сплетение положений веры, которому недоставало строгого стиля, определенного принципа и твердой объединяющей цели. Такого рода форма вероучения особенно ясна у Тертуллиана. Тертуллиан был еще совсем неспособен свою рациональную теологию, развиваемую им в качестве апологета, внутренне соединить с христологическими положениями *regulae fidei*, которые он взял и защищал против ереси на основании Писания и Предания. Если он когда-либо пытается обосновать внутреннюю необходимость указанных положений веры, то он редко идет дальше риторического распространения и священных парадоксов (?). Он не был систематическим мыслителем, а был космологом, моралистом и виртуозом — адвокатом Предания, а потому его теологии, если этим именем можно называть его теологическое многословие, недостает единства; это — смешение разноречивых и нередко противоречивых положений; здесь нет ничего похожего на более древнюю теологию Валентина и на позднейшую теологию Оригена. У Тертуллиана все идет врозь; проблемы как быстро возникали, так же быстро и решались. Внутренних принципов и целей почти напрасно мы стали бы искать. Большое сочинение Ириней в этом отношении много превосходит теологическое писательство Тертуллиана. Впрочем, и Ириней отнюдь не удалось подвести материи, даваемые Св. Писанием и правилом веры, под основную его точку зрения об искуплении; кроме того, его архаические эсхатологические подробности не вяжутся между собой, и очень многое, например, мысли и формулы ап. Павла, у него совершенно потеряли свой характер. Его спекуляции в некоторых отношениях близко родственны с гностическими. В его теологических объяснениях вообще проглядывают очень разнообразные элементы: древнейшие христианские мотивы и упования, буква двух Заветов, морально-философский элемент (наследие апологетов), реально-мистический элемент. Такой эклектический метод появился у великого учителя случайно, он результат “счастливой слепоты”, которая не давала ему видеть пропасти, какая образовалась между христианским Преданием и тем кругом идей, в котором стали жить теперь. Во всяком случае, Ириней в этом методе преуказал метод будущей христианской теологии. Тертуллиан и Ипполит писали под влиянием Ириней. Оба они усвоили от него первохристианско-эсхатологические и рационалистические элементы, которые впослед-

ствии на Западе слились в одно целое, но только Тертуллиан занял у Ириней очень немного, а Ипполит и совсем остался позади Ириней. Ближайшее полезное последствие трудов Ириней, Тертуллиана и Ипполита заключается в сохранении преданного от древности и в рациональной обработке некоторых догматов, которые постепенно возникали в христианстве. Главным образом Ириней образовал ряд теологических схем, имевших большое значение в будущем. Быстрое эллинизирование евангельского учения, имевшее место в гностических системах, было предотвращено Иринеем и его последователями, потому что они большую часть древнехристианского Предания — или по букве, или по духу — сохранили и спасли для будущего. Но это сохранение куплено ценой принятия целого ряда гностических схем: медленно вступали они в круг воззрений своих врагов, но неминуемо должны были войти в этот круг, потому что все больше и больше уклонялись от первохристианской настроенности и мыслей и переходили все более и более к другому образу воззрений. Они сберегли большую часть древнего Предания для будущего христианства, но при этом содействовали постепенной эллинизации христианства» (S. 422–429, 435–437).

Климент и Ориген (Александрийская школа). — Чего не сделали Ириней и его преемники, то сделали Климент и Ориген: создали христианскую догматику. «Гносис, т. е. греческая религиозная философия, для Климента была не только средством бороться с язычеством и ересью, но он служил ему и средством раскрыть и доказать возвышенность и внутренние свойства христианства. Климент подчинил себя авторитету церковного Предания, но духовно прилепился к нему только после научно-философской обработки его. Его большой труд (“Строматы”) есть первая попытка — и по правде сказать, самое смелое литературное предприятие в истории Церкви — изобразить христианство как на основании Св. Писания и церковного Предания, так и на основании предположения, что Христос, как мировой Разум, есть источник всякой истины. Попытка эта удовлетворяла научным требованиям относительно философской этики и философского мировоззрения — не даром она назначалась для людей образованных, — и при этом давала богатое раскрытие содержания веры для простых верующих. По форме и содержанию здесь дано научное, христианское религиозное учение, которое не противоречит вере, которое не только в некоторых случаях подкрепляет и объясняет веру, но и возвышает веру в другую высшую духовную сферу,

а именно — оно переносит веру из области авторитета и подчинения в область чистого знания и духовной внутренней настроенности, вытекающей из любви к Богу. Влияние гностицизма, в особенности Валентина, сильно отразилось на Клименте. Это влияние видно в понимании Климентом своей задачи (представить христианство как теологию), в определении формального принципа и в способе разрешения проблем. Но Климент много выше Валентина, в особенности потому, что он всю полноту проблем подвел под единство принципа. Значение Климента выражается в следующем: у Климента богословие (*Gottesgelehrsamkeit*) сделалось высшей степенью благочестия, высшая философия греков поставлена под защиту и охранение Церкви, и при этом вся культурная жизнь греков нашла санкцию в сфере христианства. Логос есть Христос, но Логос при этом есть все нравственное и разумное на всех степенях развития человечества. При суждении о мирозерцании Климента нельзя не признавать, что церковное Предание занимает у него низшее место в сравнении с эллинской религиозной философией. Климент подготовил почву для создания христианской теологии, но не создал ее. Это сделал Ориген, который, опираясь на труды Климента, был способен дать систематическую обработку кафолического Предания. Между теологами христианской древности Ориген вместе с Августином занимают самое значительное и самое влиятельное положение. Ориген — отец науки в широком смысле слова, и при этом еще основатель той теологии, которая достигла завершения в IV и V вв. и которая в VI в. отвергла виновника ее, не потеряв, однако же, той печати, какую Ориген наложил на нее. Он создал церковную догматику и положил основу для науки об источниках иудейской и христианской религии. Он провозгласил примирение науки с христианской верой, высшей культуры — с евангельским учением на почве Церкви, и больше всех содействовал тому, что древний мир был приобретен для Церкви. Он держался методов, господствовавших в школах Валентина и неоплатоников. История догматов и церковная история за последующие века на Востоке есть просто история философии Оригена. Ариане и православные, критики и мистики, духовенство и монашество — все ссылались на Оригена и не оставляли этого авторитета. Ориген создал систему, которая примирила церковную веру с греческой философией (S. 505–510, 512–515, 555).

Ни в чем так ярко не проявляется эллинизация учения Церкви II и III вв., как в учении о Логосе. В христианских обществах около

середины II в. существовало рядом два воззрения на лицо Христа: адоптианское, по которому Христос считался человеком, в коем (временно) обитало Божество или дух Бога, и пневматическое, по которому Иисус почитался (особым) небесным Духом, принявшим на Себя тело. Это последнее воззрение было принято апологетами. Но в течение II в. ни то, ни другое воззрение не возобладало в Церкви, так как оба они находили основание в Евангелиях: первое у синоптиков, второе — у Иоанна. Во всяком случае, второе, как нашедшее прием у апологетов, больше отвечало духу времени: хотели признавать Христа особым божественным существом. Вскоре с этим пониманием личности Христа слилось греко-философское представление о Логосе. Произошла даже замена одного понятия другим. И такая замена понятием Логоса неопределенного понятия о небесном Духе была очень выгодна для христианской теологии. Через определение небесного Духа во Христе, как именно Логоса, уяснено и утверждено понятие об этом Духе, как высочайшем и единственном в своем роде. Теологи, допустившие такую подмену, не боялись того, что они таким способом готовят опасность монотеизму, ибо понятие Логоса заключало в себе слишком широкое содержание. Но развитие этого учения встретило сильную оппозицию в так называемых монархиах. Монархиане стремились защищать то представление о Христе, какое находилось у синоптиков (против Евангелия от Иоанна) и хотели ратовать против слишком большого влияния философии Платона на вероучение. Но протест монархиан был бесплоден. Логология водворилась в Церкви. Победа логологии в Церкви есть победа неоплатонизма над другими философиями в области христианской теологии. А это нужно считать счастливым событием для Церкви. Неоплатонизм в III в. возобладал над всеми другими философскими системами; и если христианская Церковь заключила исключительный союз с ним, то она поступила как должно. Благодаря неоплатонизму христианство стало мировой религией. А если бы одержала победу теология монархиан, то возникла бы пропасть между Церковью и эллинизмом» (S. 560–564, 578).

Таково «построение» истории Церкви первых трех веков у Гарнака.

Гарнак в конце рассматриваемого тома не резюмирует своих выводов и положений, и таким образом лишает читателя возможности проверить себя — все ли понято им (читателем) так, как должен был желать того автор.

AUDIATUR ET ALTERA PARS

Намереваясь сделать разбор исторической теории Гарнака, как она выразилась в первом томе его труда, мы желаем, чтобы наш разбор был доступен и понятен для каждого, а потому у нас не будет дано места для скрупулезной и буквалистической критики. Мы не станем разбирать частных мыслей и частных положений автора, потому что если бы мы взяли на себя эту задачу, то труд наш усложнился бы, а результат был бы самый неблагоприятный. Как ни усердно стали бы мы разбирать книгу Гарнака, мы разобрали бы лишь меньшую часть содержащегося в ней (может быть, двадцатую или меньшую часть книги), и потому несколько бы не достигли цели, не произнесли бы убедительного суждения, так как большая часть содержания книги осталась бы не затронута критикой. Для фактической критики всей книги Гарнака нужно было бы написать не один том. С автором пришлось бы сражаться, вооружившись как элементарными, так и специальными сведениями из нескольких богословских наук: Св. Писания в широком смысле слова, патристики, канонического права, догматики и собственно церковной истории. Но подобная задача не может найти для себя охотника.

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

Гарнак начинает свою книгу с изображения учения Господа Иисуса Христа. Но учение Христа представляется в его книге в высшей степени бедным. Мы, однако же, должны сказать, что Гарнак недалек от мысли, что у Основателя христианства совсем не было никакого учения. Очерк учения Иисуса Христа, как представляется это учение Гарнаку, мы составили при изложении содержания книги этого ученого на основании текста книги. Но в примечаниях к этому тексту Гарнак сомневается в достоверности и подлинности даже тех воззрений Христа, которые приписаны Ему в тексте. Так, немецкий ученый сомневается: объявлял ли Иисус Христос Себя Мессией, находя, что эта часть евангельского Предания еще требует стро-

жайшей критики (S. 49). Гарнак, далее, не уверен, что Иисус Христос учил о Своем втором пришествии — даже в той простой форме, как излагает это учение сам он, немецкий ученый. «Что говорил по эсхатологическому вопросу Христос, и что сказано не Христом, а произошло от Его учеников — об этом никто ничего не может сказать», — замечает немецкий историк (S. 51). Христос, как поучает Гарнак в примечаниях, не дал никаких установлений, которые бы служили отличительной чертой общества христиан. Что Христос не устанавливал таинства крещения — это ясно и прямо утверждается Гарнаком (S. 56); а что касается таинства причащения, то установил ли это таинство Христос — этот ученый не говорит ни да, ни нет (склоняясь на нет), под тем предлогом, что значение слов Христа о Теле и Крови «трудно уяснить» (S. 51). Но что же следует из сейчас нами приведенных фактов? А следует то, что Гарнак совсем упразднил личность Основателя христианства; а отсюда, в свою очередь, следует, что Гарнак пишет свою историю, не имея исходной точки, или точнее: исходной точкой его служит пустое пространство. Но вот вопрос: имеет ли право Гарнак взять исходной точкой пустое пространство? Нет, не имеет, по крайней мере мы уверены, что не имеет. Почему он не воспользовался Евангелиями для изображения Иисуса Христа? На это у него есть свои причины, но эти причины частью неосновательны, но понятны, а частью и неосновательны, и непонятны. Евангелия синоптиков он не признает подлинными. О Евангелиях от Матфея и Марка он утверждает, что они в Церкви долго считались не апостольскими произведениями, и только около середины II в. их стали считать произведениями вышеуказанных апостолов (S. 273). Евангелию от Луки он также отказывает в подлинности, так как оно с именем Луки неизвестно было даже Маркиону (середина II в.), а получило будто бы это имя позднее (S. 179). Такие рассуждения, положим, совершенно не основательны, но мы, по крайней мере, понимаем, почему Гарнак не воспользовался синоптиками при изложении проповеди Христа. Гарнак — сын своей ультрапротестантской среды, где так именно смотрят на исторический характер синоптиков; и мы можем искренне желать, чтобы он не следовал рабски за другими, но не можем этого требовать. Другого рода вопрос: почему Гарнак не пользуется как источником Евангелием от Иоанна? Отвергает ли он подлинность и этого памятника, как отвергает синоптиков? Не отвергает и не признает. Он говорит только: «Возникновение Иоанновых писаний, будучи рассматриваемо с литературной

и догматико-исторической стороны, составляет мудрейшую загадку, какую задает древнейшая история христианства» (S. 66). Итак, Гарнак не знает, какой точки зрения держаться на происхождение Евангелия от Иоанна. Но что же из того, что он не знает этого? Следует ли из того, что Евангелие от Иоанна, по своему происхождению, есть «мудрейшая загадка», — следует ли отсюда, что этим Евангелием историк может и совсем не пользоваться при изложении учения Иисуса Христа? Гарнак так именно и думает. Он совсем оставляет в стороне Евангелие от Иоанна, как будто его и на свете не существует. Едва ли нужно доказывать, как мало основательности в таком поступке ученого историка. Поступать так, значит не знать самых элементарных требований науки. Если автор не понимает, как разрешить «мудренейшую загадку» относительно Евангелия от Иоанна, то ему сначала нужно было додуматься до какого-либо решения, а потом уже писать историю христианского развития первых веков. Теперь для нас ясно, почему учение Иисуса Христа (даже в тексте книги Гарнака) так бледно представлено. При изложении учения Христа не принято во внимание свидетельство главнейшего свидетеля о проповеди Христа — свидетельство Евангелия от Иоанна, и не принято по причинам совершенно непонятным.

Круг истин, в каком жило «первое поколение учеников Христа», т. е. Его апостолов, Его непосредственных учеников и апостольских последователей, выходит у Гарнака тоже непомерно скудным. Несколько очень простых истин, почти не новых — вот благовестие, в которое веровало и которым двигалось «первое поколение» верующих в Иисуса. Неужели Гарнак и в самом деле, с его точки зрения, не мог отыскать таких памятников, которые бы свидетельствовали о более широком круге верований первенствующих последователей Христа? Трудно было ему найти такие памятники, но во всякому случае он мог бы отыскать их, если бы захотел. Как трудно ему было отыскать такие памятники, можно судить по той проскрипции, какой он одним взмахом пера (у Гарнака доказательств не ищите) подвергает большую часть канонических писаний, касающихся истории и учения апостольского века: книга Деяний св. апостолов неподлинна (но на какой странице и в каких выражениях говорит об этом автор — не припомню); соборное послание Иакова, в первоначальном своем виде, есть проповедь какого-то первохристианского энтузиастического пророка, а потом уже в Предании оно получило имя Иакова, следовательно, оно неподлинно; первое соборное послание Пет-

ра первоначально было письмом неизвестного павлиниста (последователя ап. Павла), а потом в Предании получило имя ап. Петра, следовательно, неподлинно; второе послание Петра очень позднее произведение, явилось в свет после середины II в.; послания Иоанновы представляют, по своему происхождению, «мудренейшую загадку»; соборное послание Иуды, по всей вероятности, первоначально было письмом неизвестного павлиниста и потом приписано ап. Иуде, следовательно, опять неподлинно; все так называемые Пастырские послания Павловы произошли незадолго до 180 г., неподлинны; Послание к Евреям было первоначально письмом неизвестного мужа или Варнавы (замечательно, что это послание Гарнак готов приписать Варнаве, а действительно приписываемое Варнаве послание он считает подлогом), а потом переделано в послание ап. Павла; специально об Апокалипсисе Иоанна автор замечает, что оно первоначально никакого Иоанна своим писателем не имело (т. е. ни ап. Иоанна, ни пресвитера Иоанна, которому оно иногда усваивалось древними), только около середины II в. оно получило значение произведения ап. Иоанна, после того, как в текст Апокалипсиса было внесено имя Иоанна (S. 273, 275, 279). Само собой разумеется, после такого огульного отвержения подлинности более десяти новозаветных писаний, касающихся апостольских времен, очень трудно обстоятельно составить изложение учения апостолов и других первых последователей Христа. Невозможно писать историю, не имея памятников, — это понятно само собой. Но читатель, конечно, заметил, что в проскрипционный лист Гарнака не вошли многие послания ап. Павла, представляющие очень много данных для характеристики верований «первого поколения» христиан. Почему и отчего? Дело темное, нуждающееся в разъяснениях. Вышеупомянутые новозаветные писания (которые мы перечислили) Гарнак отверг в качестве источников своего дела, потому что их считает неподлинными рационалистическая клика немецких богословов: он — поклонник рационалистической немецкой теологии, а потому налету хватается ее безапелляционные якобы научные приговоры — и покорно подчиняется им. Но не так просто решается рационалистическими немецкими богословами вопрос о большинстве Павловых посланий, не упомянутых нами выше. Даже рационалистические богословы признают их подлинность. Судя по многим примерам, можно утверждать, что Гарнак стал бы петь с чужого голоса, если бы кто-нибудь из его собратий объявил все послания Павла подложными, но этого-то и нет. Отвергать подлинность

всех посланий Павла никто не решается. Что оставалось делать Гарнаку? Не самому же объявить их подложными? Оставалось, твердо стоя на почве *своей* науки, признать большинство Павловых посланий подлинными, и на основании их изобразить характер учения «первого поколения» верующих во Христа. Но сделать этого Гарнак не захотел. (Почему — об этом скажем несколько спустя.) Гарнак решил, что бы то ни стало отказать посланиям Павла во всяком влиянии на церковное вероучение вплоть до конца II или даже начала III в. И к каким только уловкам он не прибегает, чтобы скрыть от глаз читателя самое существование неудобных для его теории Павловых посланий (т. е. большинства из них). Не раз он обращается к благосклонному читателю и убеждает его забыть о посланиях Павла, этого «бывшего фарисея». Читатель слушает речи Гарнака, но недоумевает и даже просто не верит ученому немецкому профессору. Автор начинает с первых же страниц своей книги уверять читателя, что послания Павла долго оставались как бы под спудом и не имели влияния на догматическое воспитание Церкви. Он говорит: «Понимание христианства Павлом не носило на себе следов греческого влияния (а это разве обязательно нужно? — А. Л.). В этом свойстве Павлова учения лежит основание, почему в общее сознание христиан ничего не перешло из него, кроме идеи о всеобщности спасения, и потому невозможно дальнейшее развитие Церкви объяснять павлинизмом» (S. 41). Как это ново! Другие западные рационалистические ученые все развитие христианства выводят из Павлова богословия и утверждают, что «Павел есть Христос» христианства, а Гарнак уверяет, что Павлово учение не имело никакого приема и распространения в первохристианских обществах. Трудно добраться до истины, если взять руководителями современных немецких ученых рационалистического пошиба, а имя им — легион. Да, положим, Павел не имел влияния на догматику первенствующей Церкви, как хочет того Гарнак, но ведь сам-то Павел жил же в апостольское время и раскрывал очень многие христианские верования с замечательной полнотой; почему автор о нем-то и его учении не сообразовал ничего сказать при изложении первохристианской догматики? Павел и его догматика — факты, на которые обязан обратить внимание историк апостольского века, если он не хочет морочить читателя. Но посмотрим дальше, как увертывается Гарнак, чтобы добыть себе право не излагать Павлова учения и отказать во всяком влиянии его на Церковь с первых времен ее бытия. Поясняя сейчас приведенные свои

слова, Гарнак уверяет читателя, что исторические следы знакомства Церкви с Павловым учением так «общие, что нельзя представить их в определенном образе» (S. 42); «Павлиническая теология, — говорит еще Гарнак, — не тождественна ни с первоначальным евангельским учением, ни с каким-либо видом позднейшего вероучения» (S. 93). Словом, автор очень усердно старается убедить читателя, чтобы он сколько возможно забыл о посланиях Павла — они чему-то мешают в работе Гарнака. Когда же наконец были открыты в истории христианства послания Павла? Когда и кто первый оценил это неоцененное сокровище? Это случилось, по мнению Гарнака, не раньше середины II в. Из забвения вывели эти послания гностики — маркиониты и энкратиты: «Павлиническая теология заняла у них свое место» (S. 424). Вот какое благодеяние оказали христианскому миру маркиониты и энкратиты. Как скоро было впервые обращено внимание этих еретиков на Павловы послания, тогда и Православная Церковь, утверждает он, не могла более игнорировать Павловых посланий. Но на первых порах открытие Павловых посланий наделало немало хлопот православным писателям: эти последние никак не могли в своих воззрениях приноровиться к непривычным для них идеям (S. 280)... Из всех этих рассуждений Гарнака для читателя ясно одно, что этот ученый не хотел давать место Павлову богословию в истории Церкви до конца II в.

Итак, несомненно, что беднота изображения Гарнаком как учения Основателя христианства, так и первоапостольского времени — есть дело намеренное, т. е. совершенно искусственное. Он изложил учение Иисуса Христа, не беря в руки Евангелия от Иоанна, а учение первохристианского времени, не принимая в расчет большинства Павловых посланий. На то и на другое у него не было никаких оснований и никаких прав — даже с точки зрения *его* науки и его собственных научных представлений. Но если у него не было никаких научных оснований и никаких прав поступать так, как он поступил, зато у него была непреодолимая потребность сделать именно так, а не иначе. Гарнак желал «построить» свою историю так, как делают светские историки, не только не принимая в расчет действия сверхъестественных начал, но и представляя себе историю, как развитие человечества от низших степеней цивилизации к высшим степеням этой цивилизации. Не будем говорить о том, правы ли светские историки, руководящиеся подобными взглядами. Для нас важно отметить в настоящем случае лишь то, что Гарнак держится этих взглядов,

работая в такой области, как церковная история. Церковная история не укладывается в такие рамки, в какие заключают светские историки гражданскую историю. Церковная история имеет своей точкой отправления не минимум развития, а полноту религиозных идей. Этого, однако, не хотел взять во внимание Гарнак, и отсюда, как естественное следствие, выходило искажение им истории первохристианства. По теории светских историков, начальная историческая стадия развития данного общества (государства) проста, несложна, менее богата идеями и учреждениями, чем последующие стадии жизни общества. Поэтому и Гарнаку нужно было представить первоначальную эпоху христианства бедной идеями и учреждениями. Но в развитии этого предзанятого взгляда он встретился, после различных проскрипций исторических памятников, с двумя важнейшими памятниками христианской древности — Евангелием от Иоанна и посланиями Павла. Подлинность всех их отвергать было невозможно. Но, с другой стороны, Гарнаку невозможно было и воспользоваться этими памятниками, как свидетельством о характере и свойствах учения Христа и апостолов, невозможно было при точке зрения этого учения. Если бы он изложил благовестие Христово и учение первохристианской эпохи по указанным источникам, в таком случае благовестие Христово оказалось бы безмерно широким, и проповедь апостольская и вера первых учеников Христовых богатыми содержанием и многообъемлющими. Но если бы это последнее случилось, тогда первая стадия истории христианства являлась бы разрушающей Гарнакову теорию о развитии христианского общества, как и всякого человеческого общества, прогрессивным образом — от более простого к более сложному. Нужно было как-нибудь развязать крепко затянутый узел, но вместо того чтобы развязать, Гарнак решился разрубить его. И вот в результате — недостойные серьезного историка махинации, при помощи которых немецкий ученый старается отделаться от неудобных, мешающих стройности развития его теории памятников. И вот появляются его ни для кого не убедительные и ничего не доказывающие элукубрации, что Евангелием от Иоанна нельзя пользоваться при изложении проповеди Христовой, потому что «оно, по своему происхождению, мудренейшая загадка»; что нужно отказаться и от Павловых посланий, как источника, откуда можно черпать сведения о верованиях «первого поколения» последователей Христовых, потому-де, что они оставались без влияния на религиозно-умственный строй апостольского века.

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

Собственно говоря, мы могли бы и закончить на этом разбор труда Гарнака о первых трех веках. Для нас теперь ясно, почему труд его является таким, каков он есть, т. е. не соответствующим более основательным и распространенным представлениям о первом периоде церковно-исторической жизни. Достоинству труда всецело вредит метод, положенный в основу его, но непригодный для работы над церковно-историческим материалом первого века христианства. Если, как говорится, хорошее начало — половина дела, то худое начало, как у Гарнака, естественно, портит почти все дело. Говорим: мы могли бы окончить разбор книги Гарнака, ограничившись уже сделанными критическими замечаниями, так как мы вскрыли недостатки, которые должны были неминуемо неблагоприятным образом отозваться на всем его труде; но мы сочли за лучшее не оставлять без критических замечаний, по крайней мере коротких, и дальнейшие рассуждения автора. Мы надеемся, что таким образом будет еще нагляднее: с какими трудностями приходится бороться историку, ставшему на ложную дорогу в своем исследовании.

Прежде всего заметим, что общими принципами, заправляющими ходом развития церковно-исторической жизни послеапостольских времен, Гарнак считает эллино-римскую культуру и иудаизм, в особенности в той форме, какую представляло эллинизированное иудейство (например, иудейская александрийская философия). Не будем здесь распространяться о действительном значении первого из указанных принципов, так как об этом вопросе скажем ниже, когда станем оценивать взгляды Гарнака на формы и плоды влияния эллино-римской культуры на христианскую Церковь. Сделаем лишь замечание о таком факторе в жизни Церкви, каким было эллинизированное иудейство. Гарнак приписывает ему очень большое значение в дальнейшем ходе развития церковно-исторической жизни. Он, как мы уже знаем, прямо говорит, что это иудейство имело «замечательное влияние на возникновение кафолического учения веры». Из такого решительного утверждения Гарнаком своего мнения следовало бы выводить, что ученый историк очень хорошо знает, как происходило это влияние и какие есть на это свидетельства. В действительности же Гарнак об этом знает так же мало, как всякий другой. Он сознает-

ся, что «нельзя указать никакой отдельной личности», через которую совершалось бы это влияние (S. 45). При другом случае он заявляет, что «почти совсем недостает прямых свидетельств», на которых утверждалось бы мнение о зависимости христианского мировоззрения, принадлежавшего Церкви, от эллинизированного иудейства, как своего источника (S. 74). А если так, то выставить иудейство, как принцип, заправлявший развитием Церкви, — нет оснований. Это — догадка Гарнака, которая так и остается догадкой.

Но обращаемся к судьбам Церкви и ее вероучения, как эти судьбы представляет себе Гарнак. Много проходит времени, по суждению этого ученого, прежде чем Церковь стала обладать системой догматических учений. В течение времени от 60 до 160 г. она мало чем обогатилась в сфере вероучения — по сравнению с первохристианской эпохой. Мы показали раньше, что, по его мнению, отличало христианское общество от 60 до 160 г. — в догматическом отношении. Это были какие-то обрывки верований. Правда, в отдельных христианских кружках, по его суждению, началось пробуждение догматизирующей мысли, но здесь не было ничего определенного, твердого и устойчивого. В учении видна колеблемость, заметны разноречия и даже прямые противоречия. При изложении содержания разбираемой книги Гарнака мы привели и примеры из этой книги, которыми он хочет доказать свой взгляд относительно непривлекательного состояния Церкви от 60 до 160 г. Так ли на самом деле было, как думает Гарнак? У Гарнака были *свои* причины как можно меньше приписывать значения Церкви указанного времени. Изучая это время, он не мог найти источника, источника несомненного и важного, откуда бы можно было производить усложнение религиозно-умственной жизни Церкви. Приписать важное значение в развитии религиозно-умственной жизни самому христианству он не мог, потому что христианство, как он его понимает (а мы уже видели, как он его понимает) было лишь неопределенной энергией без определенного содержания. Оставалось количественное и качественное развитие христианских идей выводить из посторонних каких-либо влияний, но все старания найти такой источник развития христианства были напрасны для эпохи 60–160 гг. Таким источником, оросившим и оплодотворившим донныне бесплодное христианство, был, по Гарнаку, гностицизм. Но так как гностицизм, явившись во II в., не вдруг и сам развился и усовершенствовался, и не вдруг мог оказать благотворное действие на Церковь, то пришлось Гарнаку отложить речь о изменении круга

воззрений христиан, об обогащении их новыми, лучшими идеями, как думает этот ученый, до той поры, когда он станет излагать историю христианской жизни за время от 160 до 300 г. Единственно это, совершенно искусственное, соображение заставляет его из всех сил стараться о том, чтобы Церковь безо всяких, по его мнению, причин не являлась преждевременно более богатой идеями, чем как это нужно немецкому ученому. Он так ревностно старается представить эпоху христианства от 60 до 160 г. бедной идеями, что не говорит даже, при изучении этой эпохи, о развитии литературы христианских апологетов, откладывая речь об этом предмете почему-то до более позднего времени в истории Церкви. Конечно, такой маневр несколько помогает ему с некоторым (кажущимся) правдоподобием проводить свои взгляды на ход развития христианской жизни изучаемого им времени. Но в сущности путем подобных искусственных маневров, путем намеренного умолчания о действительном состоянии догматизирующей мысли христиан от 60 до 160 г. — Гарнак ничего не достигает. Факты слишком громко говорят против него. Как ни искажает Гарнак, в своем изложении, действительного состояния христианской догматики данной эпохи, эта догматика ясно говорит, что она была не бедна, а богата. Посмотрим, например, каких невероятных хлопот и огорчений стоило ему раскрыть мысль, что будто в эту эпоху у христиан еще не было учения о божественном достоинстве Иисуса Христа, Сына Божия. Это, как известно, кардинальный догмат в христианстве, и история Церкви с очевидностью доказывает, что этот догмат всегда исповедывался христианами с самого начала христианства. Но Гарнак находит, что более сообразно с его исторической теорией, чтобы этот догмат утвердился и раскрылся в христианстве позднее, после развития гностицизма, в пределах от 160 до 300 г., и употребляет все усилия изгладить этот догмат из истории христианства 60–160 гг. Обозрим те, достойные лучшего дела, усилия, которые он употребляет с этой целью и которые свидетельствуют против его рационалистических замыслов. Гарнак, при всей своей предубежденности, не мог не обратить внимания на очень яркий факт, а именно, что с самых первых пор христиане относились к Основателю христианства с величайшим благоговением. Факт этот кажется непонятным рационалистическому теологу, и он старается как-нибудь затушевать его. Он, например, говорит: «Иисусу, как Мессии и Господу, воздавалось благоговейное почитание, это значит, — умствует немецкий ученый, — почиталось то *имя* (курсив в подлин-

нике. — А. Л.), какое Иисусу дал Его Отец» (S. 56). Мудрено что-то! Гарнак встречается в христианской литературе от 60 до 160 г. бесчисленные указания на то, что Христос почитался и назывался «Богом». Немецкий ученый старается как-нибудь благовидно (в сущности: вовсе не благовидно) отделаться от всех этих свидетельств. В этом случае он прибегает к самым разнообразным уловкам. Он вбивает в голову читателя мысль, что смущаться-де таким названием не следует, «так как понятие Θεός очень варьировалось и было эластично, как в среде лиц образованных, так и необразованных» того времени. Вообще тогда «считали за богов — бесстрастных, блаженных людей, продолжающих жить в вечности» (S. 82). Не спорим, скажем мы на это; но почему имя Бога удержалось и впоследствии за Иисусом Христом, а все другие претенденты не удержали за собой этого великого имени? Далее Гарнак старается выставить на вид, что будто наиболее ясное свидетельство о Божестве Христа находится в сочинениях подозрительного происхождения — еретических: в апокрифе Acta Iohannis, у Маркиона, у монтанистов (S. 140). Но ведь есть же свидетельства относительно этого учения и у церковных писателей? Есть. Этого Гарнак отрицать не хочет. Но ему кажется, что эти свидетельства нужно понимать не так, как их обыкновенно понимают. Ясное свидетельство Иустина, называющего Христа Богом, он усиливается ослабить или тем соображением, что это имя дается Иустином на основании ветхозаветных изречений (да разве Ветхий Завет не переполнен указаниями на достоинство Мессии?), или же тем наблюдением, что этот апологет слова Θεός, употребляемого им в отношении ко Христу, не предваряет членом ὁ (но не так ли поступает и Ориген, прямо учивший о единосущии Сына Божия, Христа, с Богом Отцом?). С другими христианскими свидетельствами II в. о Божестве Христа Гарнак поступает еще страннее. Он утверждает, что если в христианской литературе употреблялось именование Иисуса Богом, то это не с тем, чтобы «возвысить достоинство Христа, но часто наоборот — с тем, чтобы показать, что основание Его достоинства лежит не в Нем самом, но что Он есть только несамостоятельный возвеститель (Offenbarer) Бога» (S. 131–133). Толкование ни с чем несообразное. При помощи таких якобы научных операций, какие позволяет себе Гарнак, самое ясное догматическое учение древнего времени легко превратить — впрочем, ради собственного удовольствия — в самое неясное. Замечательно, что все эти научные проделки не доставили желаемого удовлетворения и самому Гарна-

ку; он чувствует, что ему не удалось разделаться с неудобными свидетельствами, как он надеялся на это. А потому мы встречаем странную жалобу на «беззаботность» (die Unbekümmertheit) первохристианских писателей, отводивших Христу место Бога» (S. 128). Значит, по суждению Гарнака, они поступали нерассудительно. Но рассудительно ли поступает новейший ученый, умышленно искажая смысл слов первохристианских писателей?

В течение 60–160 гг. Церковь, по суждению Гарнака, была бедна догматическим содержанием, неустойчива в своих верованиях и как бы мертвенна, но в конце этой фазы в жизни Церкви возникает и развивается, по словам того же ученого, явление, которое в самом скором времени должно было обогатить Церковь по содержанию ее верований, дать им твердость и крепость и призвать ее к жизни, оживить — словом, «обновить лицо» Церкви. Таким явлением был, по мнению Гарнака, гностицизм. Кто мог ожидать такого мнения от ученого историка? Все свои лучшие комплименты он адресует гностикам. Гностицизм для немецкого историка — тот «ящик Пандоры» (см. § 12), откуда христианская Церковь могла заимствовать все, что ей нужно. Что обыкновенно говорится о католической Церкви — это самое теперь приписывает он гностицизму. «Гностики, — говорит он, — были единственными теологами своего времени; они возвели христианство в систему догматов, первые систематическим образом обработали предания» и т. д. Он нашел у гностиков всего вдоволь — и наука-то их была прекрасна: здесь возникли первые научные комментарии, философско-догматические сочинения, — и искусство-то у них процветало: религиозные гимны и оды, церковные песни родились у них как грибы после летнего дождя. Но читатель все это уже знает и конечно спросит: так ли это? Можно подумать, что до нас дошла какая-то богатейшая литература гностиков, перед которой ученым остается удивляться и благоговеть. Но в действительности ничего такого нет. От литературы гностиков дошли до нас отрывки, сохранившиеся большей частью в трудах древнехристианских полемистов. Отправляясь от этой литературы, можно наговорить много приятного о гностиках, как делает Гарнак, если ученый обладает пылкой фантазией и не любит стесняться в выводах, подобно тому же Гарнаку, но можно, с другой стороны, утверждать, что литература эта бессвязна, противоречива, символизм ее доходит до бредней, что это такие опыты теологического писательства, которые часто представляют собой детский лепет, как и утверждают писатели, при-

выкшие оценивать явления по их действительности, а не мнимому значению. Что взгляд Гарнака на гностицизм не есть взгляд науки, а есть частное, неавторизованное наукой мнение, об этом лучше других знает сам рассматриваемый ученый. Он прямо говорит, что «до сих пор еще никто не признавал за гностицизмом такого значения в истории догматов», какое приписывает он этому явлению (S. 163). К этому еще нужно прибавить, что чересчур оригинальный взгляд Гарнака на гностиков, без сомнения, никогда и не сделается общепризнанной научной истиной, потому что этот взгляд выдуман автором для своих личных потребностей. По его представлению, само по себе христианство, каким оно появилось на иудейской почве, было почти лишено всякого содержания. И для того чтобы стать содержательным, сделаться великой мировой силой, католической Церковью, христианство должно было впитать в себя живительные соки греко-римской культуры. Но когда же это случилось? История ясно указывает, что в III в. христианство сделалось великой мировой силой. Поэтому Гарнаку, с его точки зрения, непременно нужно было в течение второго века указать пункт, когда христианство могло войти в тесное общение с греко-римской культурой. Но сколько ни напрягал зрения немецкий ученый, он не мог открыть ничего сколько-нибудь важного, что можно было бы признать за такой пункт. Чтобы найти себе выход из неловкого положения, Гарнак, за неимением ничего лучшего, признал в гностицизме греко-римский фактор, которым будто бы и обуславливалось дальнейшее развитие Церкви. Но на этом затруднения Гарнака не кончились. Для него, при всей его предвзятости взглядов, казалось слишком смелым без всяких доказательств признать, что культура греко-римского мира II в. и гностицизм — одно и то же. Поэтому ему нужно было убедить читателя, что имея дело с гностицизмом, мы на самом деле имеем дело с греко-римской культурой. Убедить в этом читателя оказалось очень трудно, потому что наука не думает отождествлять греко-римскую культуру II в. с гностицизмом. Немецкому ученому, при таком положении вещей, ничего не оставалось делать, как в обширнейшей немецкой литературе отыскать какого-нибудь писателя, который бы обмолвился словом в пользу указанной Гарнаковой тенденции. После многих поисков Гарнак нашел одного писателя, по фамилии Иоэль (Joel), который говорит, что «гностицизм в сильной степени носит греческий характер и в особенности-де выдвигается в нем на первый план платонизм» (S. 165). Но Гарнак при этом забыл сообщить хоть какие-либо сведе-

ния об этом Иоэле. По справке оказывается, что Иоэль никогда не занимался историей гностицизма, что он есть еврейский писатель, несколько не известный в науке, написавший две тощих брошюры об отношении христианства и еврейства в первые века. Из этих-то брошюр Гарнак и извлек вышеприведенные мнения Иоэля на гностицизм. Если для нас сколько-нибудь авторитетен Иоэль, то мы должны последовать воззрениям и Гарнака; а если Иоэль для нас не авторитетен, то мы можем с полным спокойствием духа отвергнуть воззрения Гарнака, построенные на мимолетной мысли Иоэля. Полагаем, что выбор не затруднит читателя.

Как ни фантастично то представление, какое составил себе Гарнак о значении гностицизма в истории христианской Церкви, он, как мы знаем, влиянием гностицизма объясняет все дальнейшие успехи, все дальнейшее процветание этой последней.

Гарнак утверждает, что под таким или другим влиянием гностицизма в Церкви: 1) началась деятельность по части составления и авторизации Символов веры, 2) образовался канон новозаветных книг и 3) расширилось и изменилось самое понятие о Церкви. Мы не станем рассматривать первое и последнее из этих положений: первое положение в основе своей верно, хотя и обставлено у немецкого ученого различными аксессуарами, не имеющими действительного научного значения; а последнее положение ничего не представляет нового в сравнении с тем, что не раз было высказано в немецкой богословской науке об историческом развитии понятия «Церковь». Сделаем лишь несколько замечаний о мнениях Гарнака относительно образования новозаветного канона. Гарнак отнюдь не мог показать с научной ясностью и точностью ни того, что канон впервые образовался лишь около 180 г., ни того, что он создан в Церкви по обязательному примеру гностиков, ни того, что в канон вошли не одни апостольские писания (в более серьезной немецкой научной литературе обо всем этом рассуждают иначе. См.: *Herzog. Encyklopädie. Bd. VII; Kanon des Neuen Test. 1880*). Любопытно видеть, однако же, как путается Гарнак при раскрытии своих взглядов на происхождение канона. Он думает, что Церковь, создавая канон и признавая одни книги каноническими, а другие не признавая такими, руководилась в этом случае, между прочим, тем критерием, что древние книги были в конце II в. для нее уже не совсем понятны по содержанию, а книги более новые для нее были ясны и удобопонятны, почему будто бы Церковь первого рода книги авторизовала как книги действительно

апостольского происхождения, а книги второго рода лишала такого авторитета. Но автор, к утешению читателя, сам разрушает свою гипотезу, когда утверждает, что в канон вошли книги, написанные весьма незадолго до времени образования канона (*ganz junge*), какими он признает папские послания и второе послание Петрово (S. 273, 279). Кто так путается в своих суждениях, как Гарнак, тот этим обнаруживает, что он стоит на ложной дороге и чужд основательности. Вообще нужно сказать, что Гарнаком отодвинуто происхождение канона к такому позднему времени, как конец II в., не вследствие какой-либо научной потребности, а ради стройности его собственной системы. В творениях Ириния Лионского христианское богословие достигает замечательной степени раскрытия. Гарнаку захотелось подыскать для этого факта объяснение, и это объяснение он находит в том, что только что образовавшийся во времена Ириния канон будто бы дает этому писателю неизмеримое количество идей, необходимо теперь занявших умы христианских богословов. Немецкому ученому для немудреного факта понадобилось мудреное объяснение. Не мешает заметить еще, что автор, по-видимому, вопреки собственной воле, внушает читателю с осторожностью относиться к его рассуждениям: по поводу Символов первохристианской Церкви, по поводу происхождения канона и по поводу развития понятия о Церкви как таковой. Он говорит, что в своих исследованиях этих вопросов он лишь «идеально конструирует развитие», причем «действительное течение вещей часто для него остается скрытым» (S. 254). И так как выражение «идеально конструировать (историческое) развитие» в русском переводе значит сочинять, а замечание о том, что «действительное течение вещей остается скрытым», в том же переводе значит делать дело, которое сам недостаточно понимаешь, то осторожность читателя, естественно, должна переходить в скепсис, в законный скепсис.

Под влиянием гностицизма явилось и другое благотворное последствие для Церкви, по Гарнаку. Она получила богословскую науку и привела свои верования в систему. Говоря об этом, как мы знаем, Гарнак пишет трактаты об апологетах, Иринее с Тертуллианом и Ипполитом и об Александрийской школе.

Что касается апологетов, то мы замечали выше: прав ли автор, перемещая их деятельность из эпохи от 60 до 160 г. в эпоху от 160 до 300 г. Нет надобности рассуждать и о ценности взглядов Гарнака на сущность апологетической миссии Иустина и других писателей того

же рода. Немецкий ученый сам назвал эти взгляды парадоксальными (S. 373). Мы в этом случае вполне согласны с автором. Но с другой стороны, мы решительно не соглашаемся с немецким ученым, что будто догматическое учение апологетов и в самом деле было так несложно и несовершенно, каким оно представляется в их литературных произведениях (S. 372). Можно утверждать, и притом с полной основательностью, что апологеты, предназначая свои сочинения главным образом для язычников, не имели ни побуждений, ни цели излагать полного христианского учения: они преимущественно говорили о таких истинах, которые могли быть понятны и язычнику. Верования апологетов, несомненно, отличались большим богатством содержания, чем как можно думать на основании их апологий.

К основным мнениям Гарнака относительно Ириния, Тертуллиана и Ипполита нужно относиться отрицательно. Не должно соглашаться с мнением Гарнака, что будто богатство и полнота христианского учения у них по сравнению с апологетами зависели от того, что последние писали до времени образования новозаветного канона, давшего «неизмеримое количество познаний», а Ириней, Тертуллиан и Ипполит — после образования канона. Канон тут ни при чем. Ириней и его преемники в литературе просто потому с большей подробностью говорят о христианских догматах, что они полемизировали с еретиками, а не писали, как апологеты, для язычников; опровергать еретиков можно было только через раскрытие сущности многих христианских догматов. Нельзя считать хоть сколько-нибудь основательным и тот взгляд Гарнака, что будто не только Тертуллиан (писатель, действительно, не чуждый тех недостатков, какие приписывает ему немецкий ученый. См.: S. 426–427), но и Ириней не могли совладать с богатством представлений, данных вдруг канонам, путались в них, не имели объединяющего принципа в изложении христианского вероучения. Конечно, у Ириния нет систематического изложения догматов, но это и понятно: он не писал догматической системы, а ратовал против слишком нестройных систем своих врагов. И тем не менее *один* Ириней, как христианский богослов, заставляет забыть, что до него были такие *quasi*-теологи, как Маркион, Валентин и пр. Достоинств его творений могут не признавать только люди, увлеченные гностицизмом и видящие в нем какую-то эру христианского богословия. Мы должны отметить очень странные отношения немецкого ученого к богословию таких писателей, как Ириней, Тертуллиан, Ипполит — по сравнению с богословием гностиков. У гностиков для

Гарнака все хорошо: неясное — ясно, намек принимается за раскрытие истины, он любезно вкладывает в уста гностиков истинно ученые речи, все будто у них так стройно и научно. А напротив, у православных писателей, сейчас названных нами, Гарнаку все как-то не нравится. Везде у них старается отыскать недостатки, в их мыслях он не находит ни единства, ни целесообразности. Нетрудно видеть, что Гарнак к гностикам относится как к любимым детищам, а к православным писателям — как к нелюбимым пасынкам. Наконец, следует признать несомненной ошибкой взгляд Гарнака на идейную зависимость Ириния и продолжателей его дела — от гностиков. Ничего общего между первыми и последними нет. К каким невероятным натяжкам прибегает Гарнак, чтобы доказать этот свой тезис, видно из двух следующих примеров. Он утверждает, что «различные зоны гностиков превратились у Ириния в различные степени и теории спасения, под руководством Логоса» (в Ветхом и Новом Заветах. S. 434). Но что сходного между эманацией эонов и историей откровения Ветхого и Нового Заветов? Или Гарнак находит, что православное учение Ириния и Тертуллиана о двух природах во Христе есть только перенесение в Церковь гностических представлений об Иисусе «страждущем» и Христе «бесстрастным»? (S. 474). Но опять-таки: есть ли тут сходство? Гностики говорят о двух лицах, а православные писатели об одном лице, хотя и двоякой природы. Каждому понятно, что при подобных натяжках и ухищрениях можно различное представлять сходным, а сходное различным, — и во всяком случае нет трудности навязать Иринию и Тертуллиану идейную зависимость от гностиков.

Менее спорного в суждениях Гарнака о Клименте и Оригене. Нам кажется, что этот ученый прав, когда допускает их идейную зависимость от гностиков. И нужно ставить в заслугу Гарнаку, что он отделил эту сторону в истории древнеалександрийской школы. Учение Климента и Оригена тот же ученый излагает, почти не отступая от истины. Но рядом с этим во взгляде на древних александрийцев у Гарнака много преувеличений. Напрасно он смотрит на Климента и Оригена как на каких-то завершителей в развитии древнехристианской догматики. Климент и в особенности Ориген старались дать христианскому учению систематическую форму. Но значит ли это, что они создали христианскую догматику? Ориген не привнес ничего нового в христианское учение. Он вложил его в гностико-неоплатоническую форму. Но это было его личное дело, которое не было и не

сделалось достоянием Церкви. Напрасно Гарнак слишком преувеличивает значение Оригена для последующей Церкви. В Церкви последующего времени мы не находим ничего, что можно было бы назвать в строгом смысле школой Оригена. Его идеи сделались известны в Церкви, но нельзя указать ни одного христианского ученого древности, который бы учил, как сам Ориген. Критика Оригеновых мнений преобладала над увлечением оригенизмом и в III, и в IV вв.

В количественном отношении очень видное место занимает в книге Гарнака исследование о монархианах. Около 150 страниц отведено этому предмету. Но сказать о характере исследования им монархианства почти нечего. Трактат о монархианах приклеен в книге совершенно внешним образом. По-видимому, автор не знал, какое место отвести монархианству как особому явлению среди других явлений, а потому трактат о монархианах отнес к концу книги. Что касается воззрений Гарнака на сущность и значение монархиан, то эти воззрения имеют смысл при предположении, что Евангелие Иоанново стало влиять на умы христианского общества раньше середины II в. А как скоро такого предположения не допускать, все суждения Гарнака теряют всякий интерес. Это соображение делает излишним дальнейшее рассмотрение суждений Гарнака по поводу монархианства и сопряженных с ним явлений (например, церковного учения о Логосе).

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

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

В предисловии к своей книге Гарнак говорит, что его книга «составилась из его университетских лекций». Хороши же должны быть эти лекции! И выражает желание, чтобы «студенты, изучающие науку под его руководством, сообща читали его книгу» (S. VIII). Хороши же выйдут из них пасторы, т. е. проповедники христианских истин!

В том же предисловии Гарнак заявляет: «Мы теперь знаем, в каком направлении мы должны работать» (Ibid.). А кто познакомится с сочинением Гарнака, тот с полной справедливостью может сказать себе: «Теперь мы знаем, как *не* должны мы работать».

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

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

В этой области для человека, принадлежащего к Православной Церкви, конечно, дороже и интереснее всего исследования науки относительно Греческой церкви, так как по заключении первых трех веков в истории этой Церкви следует многозначительный период Вселенских соборов с сопровождающими их замечательными событиями и явлениями. К нашему удовольствию, именно этим-то периодом Вселенских соборов занимается Гарнак во второй книге своего сочинения, посвященной эпохе с Константина Великого, имея намерение исследовать западный христианский мир в другой книге, которая еще не явилась в свет.

Приступая к изображению эпохи Вселенских соборов, Гарнак предварительно (в «Предисловии») бросает общий взгляд на эти времена. Он говорит: «История развития догмы¹ (т. е. церковная история с IV по IX в.) не представляет такого высокого интереса, как история ее возникновения (т. е. эпоха первых трех веков). Если рассматривая сложнейшие и подробнейшие вероизложения, богослужебный культ, христианский неоплатонизм (?), почитание святых до конца VII или даже VIII в., мы оглянемся назад, на Оригена и III в., то будем поражены, найдя, что все это и тогда уже существовало. Все историческое развитие догмы начиная от IV в. до Иоанна Дамаскина и Феодора Студита, в некотором отношении было только процессом более точного определения выбора и воспроизведения того, что было дано раньше. На Востоке (в Церкви) не встречается ничего нового и оригинального; здесь мы имеем дело лишь с тем, что получено по преданию, не с оригинальным, а производным. Однако же

¹ Хотя Гарнак излагает собственно историю догматов, но этому предмету он дает такую широкую постановку, что, как мы замечали и раньше, его история догматов переходит в историю Церкви, по крайней мере с главнейших сторон этой истории. В предисловии ко второму тому автор прямо сознается, что «держась рамок *истории догматов* (в строгом смысле), невозможно дать всестороннее понятие о развитии догмы» (S. VII); это побуждает исследователя как можно больше захватывать общего церковно-исторического материала. Дальнейшая наша речь покажет, что Гарнак очень широко понимает свою задачу, превращаясь в историка Церкви.

то, на что направляли свою мысль целые века и что было для них, для этих веков, священным, не потеряло своего значения и теперь. Кто может отрицать, что и для нас — мы имеем в виду Церковь и науку — имеют свою силу те условия, в каких находились те прошедшие века? И теперь, в наше время, сохраняют свою силу вероопределения, которые создались в византийский период; содержание этих вероопределений для всех Церквей составляют догматы *καὶ ἐξουσίαν*, так как главными догматами считаются и теперь учение о Троице и Христе-Богочеловеке, а это и излагается в вышеуказанных вероопределениях. Исследователь, занимающийся изучением развития этих догматов с IV в., хотя и не чувствует удовольствия при виде недостатка свежести и оригинальности в материях, но все же может утешать себя соображением, что он, исследователь, имеет здесь дело с такими предметами, которые оказывали громадное влияние (*eine ungeheure Macht*) на умы и сердца людей, да и донныне они не потеряли господства. И как многому можем здесь поучаться и мы, свободные евангелические христиане», — говорит протестантский ученый о протестантах (S. VII).*

Вот основной взгляд Гарнака на период Вселенских соборов. Конечно, не со всеми частными мыслями этого ученого, выраженными в сейчас приведенной тираде, можно и должно соглашаться. Но во всяком случае это чуть ли не самая лучшая страница в рассматриваемой книге Гарнака. Достоин внимания как то, что он хорошо понимает и прямо высказывает, какое значение имеет история периода Вселенских соборов в общей истории христианского мира, так и то, что, желая принизить эту эпоху в сравнении с предыдущей, он, однако же, не замечая и не желая того, говорит ей похвалы. В самом деле, не находя новизны и оригинальности в ходе раскрытия догматов Церкви с IV в., он с удивлением останавливается при виде того явления, что Церковь живет жизнью, совершенно тождественно с прежними веками. Немецкий историк видит в этом явлении недостаток, остановку жизни, оскудение сил, но в действительности примечаемое немецким историком явление свидетельствует, что Греческая церковь в своей жизни руководилась не случайностями и переменчивыми обстоятельствами, а теми нормами, которые создались издревле и которых она твердо держалась. Таким образом, там,

* Здесь и далее по всей статье, кроме специально оговоренных случаев, указаны страницы II тома «Истории догматов» А. Гарнака (*Прим. Ред.*).

где исследователь-протестант усматривает недостаток, там с иной, более правильной точки зрения необходимо видеть достоинство Греческой церкви.

Мы сказали, что сейчас приведенные слова Гарнака чуть ли не лучшее место во всей его теперь рассматриваемой нами книге. Это замечание уже наперед должно показать, как много несообразного с истиной и научными требованиями наговорено немецким автором относительно такой важной стороны церковно-исторической науки, как период Вселенских соборов.

Посмотрим прежде всего, какие факторы, по суждению Гарнака, заправляли развитием и жизнью Церкви с IV в. Одним из таких факторов, по его мнению, служила языческая философия. Хотя подобный фактор допускался и другими церковными историками, но, кажется, никто еще до сих пор не придавал ему такого первенствующего значения, как это делает Гарнак. «История философии, — рассуждает этот ученый, — имеет великое значение в развитии Греческой церкви. Отцы православной догмы IV и V вв. были платониками. Аристотелизм в это время приводил к неправославному пониманию догмы (Лукиан, ариане, антиохийские богословы, или богословы Антиохийской школы). Но и сама богословская система верований, созданная при посредстве платонизма, с течением времени также необходимо должна была сделаться неправославной (еретической: heterodox). После того как платонизм сделал свое дело, утвердив известные понятия и воззрения в области догмы, православная система могла продолжать жизнь при посредстве и пособии аристотелизма. Всякое дальнейшее пользование платонизмом приводило к сомнительным выводам» (S. 156). Нисколько не ново! Это обыкновенный путь, через который проводят развитие христианской мысли те писатели, для которых христианство представляется не полнотой высших откровенных истин, а какой-то амальгамой всяческих идей, в особенности идей греческой философии. Но странно то, что Гарнак высказывает это воззрение решительнее, чем кто-либо, хотя и ни откуда не видно, чтобы он сам в самом деле изучил греческую философию: он преспокойно утверждает эту мысль, полагаясь не на свое, а на суждение других; еще страннее то, что такой фактор, как греческая философия, почти совсем не играет никакой роли в дальнейшем раскрытии им церковно-исторических вопросов: он только припоминает при том или другом случае о предполагаемом влиянии философии на догму, нимало не убеждая читателя в действительности этого влияния.

Другим фактором в развитии мысли и жизни Церкви, по Гарнаку, служил «оригенизм», т. е. вся совокупность религиозных воззрений Оригена. Кажется, Гарнак этому явлению — оригенизму — отводит то самое место в истории Церкви, какое обыкновенно отводится церковными историками христианству, как определенному и богатейшему источнику религиозного знания и нравственных идеалов. Так как под христианством, как показано нами в предыдущей статье, Гарнак ничего определенного не подразумевает, представляя его чем-то изменяющимся и разнообразящимся вместе с течением времени, то неудивительно, что начиная говорить о развитии мысли и жизни Церкви с IV в., он должен был указать вместо самого христианства какую-либо частную форму его понимания — в качестве церковно-исторического фактора. Отсюда и появляется у немецкого ученого оригенизм с тем значением, на какое нами сейчас указано. Гарнак говорит: «История догмы и история Церкви последующих веков (т. е. с IV в.) на Востоке есть история философии Оригена. Ариане и православные, критики и мистики, отрекшиеся от мира священники и сближавшиеся с миром монахи ссылались на Оригена и не переставали ссылаться на него» (Bd. I. S. 555). И действительно, в течение дальнейшей речи Гарнак для объяснения чуть не всех явлений припоминает читателю имя Оригена или какую-либо его частную мысль. Не будем распространяться о том, разумно ли оригенизмом подменять христианство, как делает Гарнак. Можно ли оригенизм, с которым, как явлением научным, знакомы были немногие, — да и из этих немногих иные относились к нему отрицательно, — можно ли оригенизм считать фактором в «развитии истории догмы и истории Церкви» с IV в.? На эти вопросы сам собой получится отрицательный ответ, когда мы впоследствии рассмотрим и оценим бесконечную путаницу и разнообразные затруднения, составляющие плод усилий Гарнака объяснить влиянием оригенизма ход церковной истории вместо того, чтобы объяснить этим влиянием лишь известную часть исторических явлений и движений.

Указав важнейшие факторы, которые, по мнению Гарнака, заправляли ходом церковно-исторической жизни и главным образом — христианской мысли с IV в., мы должны теперь изложить представления этого ученого как о самом церковно-историческом процессе эпохи Вселенских соборов, так и о тех результатах, к каким приводил этот процесс.

Эпоха Вселенских соборов, как известно, обнимает движения тринитарные, христологические и иконоборческие. В настоящий раз

мы займемся изучением и оценкой представлений Гарнака относительно тринитарных споров, т. е. относительно эпохи первых двух Вселенских соборов, оставляя рассмотрение споров христологических и иконоборческих до нашей следующей и последней статьи.

Чтобы наперед знать, к какому результату приходит Гарнак в изучении тринитарных споров, и чтобы таким образом с большей ясностью понимать, куда клонятся его частные исследования вопросов, составляющих сущность истории тринитарных споров, мы изложим взгляд немецкого ученого на ту стадию в развитии церковной жизни и мысли, какой достигло это развитие тотчас после II Вселенского собора. Гарнак говорит: «Первая эпоха истории догматов заканчивается Константинопольскими соборами (II Вселенским собором 381 г. и поместным 383 г.). На них определено утверждена вера в полное Божество Искупителя для католической Церкви. В этом решении вопроса после Афанасия Великого принимали самое большое участие, с одной стороны, каппадокийские отцы (т. е. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), с другой — римские папы и Амвросий Медиоланский. Но это решение не вошло бы в силу так рано, если бы этому не содействовал в Константинополе могущественный властелин (Феодосий Великий), родом с Запада. Богословы, участвовавшие в решении вопроса, были мужами, украшенными полным образованием своего времени и притом были проникнуты идеалами монашеского благочестия. Каппадокийские отцы были еще, относительно говоря, самостоятельными богословами, достойными учениками и почитателями Оригена; они вложили в новые формы веру Афанасия Великого, сделали ее понятной для тогдашней мысли, и, таким образом, видоизменив эту веру, утвердили ее. Рядом с ними стоял муж, проложивший путь для проблемы будущего времени, равный с ними по учености, но превосходивший (?) их в некотором отношении по части теологии — это Аполлинарий Лаодикийский.¹ Арианство обнаружило свои слабые стороны больше всего через то, что оно быстро сходило на нет, после того как оно лишилось императорского благоволения и поддержки. А императором Феодосием Великим впервые осуществлено католичество, т. е. осуществлена идея общения, которая соединила Восток и Запад в таком вероизложении, помимо которого не должна быть признаваема никакая другая форма вероизложения» (S. 33). В этом изложении результата тринитарных споров Гарнак,

¹ Об Аполлинарии, должно заметить, речь у нас будет в следующей статье.

как видим, ничего не говорит о третьем лице Св. Троицы — Св. Духе, вопрос о Котором, как известно, был предметом споров и изысканий в IV в., но рассматриваемый ученый придает этому вопросу второстепенное место в ряду других вопросов того времени и даже сомневается, действительно ли сделано известное определение относительно учения о Духе Св. — на II Вселенском соборе.

Теперь можем в подробности рассмотреть тот церковно-исторический процесс, который совершился, по взглядам Гарнака, прежде чем получился результат, который мы сейчас изложили словами этого ученого. Передавая главнейшие мысли и доводы Гарнака, мы не будем прерывать это изложение полемическими замечаниями; эти замечания будут представлены в совокупности в конце статьи, как было сделано нами и при рассмотрении суждений Гарнака относительно истории первых трех веков.

Начнем с появления арианства, как это появление разъяснено Гарнаком. — На большом восточном соборе в Антиохии (около 268 г.), созванном против монархианина Павла Самосатского, было принято учение о божественном Логосе, но отвергнуто выражение *ομοούσιος*. Ученейший муж, процветавший на Востоке в конце III и начале IV в., Лукиан, сделался наследником (воззрений) отлученного митрополита Павла Самосатского. Получив образование в Эдесской школе, где от времен Вардесана оставался свободный и самостоятельный дух, Лукиан затем сделался приверженцем Павла, разделял его воззрения, подтверждая их Библией, по части изучения которой он стоял во главе других. Он основал в Антиохии экзегетико-теологическую школу, которая в правление трех Антиохийских епископов (Домна, Тимея и Кирилла) находилась вне общения с Церковью, но незадолго до своей мученической смерти Лукиан воссоединился с Церковью. Эта школа была родиной арианского учения, а Лукиан, глава ее, есть Арий до Ария. Исходной точкой Лукиана была христология Павла Самосатского, но эта христология, сообразно духу времени, соединена была с учением о Логосе и образовала твердую систему. Что учение о Логосе постепенно оказало все более и более сильное влияние на адопцианскую доктрину (т. е. на доктрину Павла Самосатского, по которой Христос, не будучи Богом, сделался Сыном Божиим по восприятию) — это вероятно. Этим объясняется переход Лукиана при конце жизни на сторону Церкви. Как учитель в школе и как аскет, он пользовался почитанием своих учеников. Ученики Лукиана заняли впоследствии влиятельные церковные места и

более или менее сильно заявили себя противодействием александрийскому богословию (т. е. учению о божественном Логосе). Между ними не было ни одного, кого можно было бы назвать в собственном смысле «религиозным» характером, но зато они твердо держались школьного учения, основанного на разуме и Св. Писании. Это характеризовало школу.

Какой философии благоприятствовал Лукиан — в этом сомнения быть не может. Он работал, пользуясь средствами критической и диалектической философии Аристотеля, хотя понятие о Боге было у него платоновское, да и учение, им принятое, о Логосе, не имело ничего общего с Аристотелевым учением. Об его учениках противники решительно утверждали, что они были преданы Аристотелевой философии. Следует припомнить еще, что и христологическое учение монархианина Феодота (III в.) образовалось при посредстве аристотелизма, и что феодотиане занимались критическими работами по части Библии; из этого очень ясно открывается связь между арианством и адопцианизмом, который был раскрываем феодотианами. Неправильно делают, если противоположность между арианами и православными объясняют исключительно противоположностью платонизма и аристотелизма, — неправильно уже по одному тому, что в том, что у православных и ариан было общего (учение о Боге и Логосе) — находился сильный платонический элемент. Но, с другой стороны, нужно утверждать, что противоположность между православными и арианами не будет понятна, если мы не обратим внимания на различие философских методов, каким следовали те и другие. В Лукиановом учении адопцианизм был соединен с учением о тварном Логосе (Logos-κτίσμα-Lehre), и эта форма учения построена средствами Аристотелевой философии и основана путем критического экзегезиса на Библии. Аристотелевский рационализм господствовал в школе. Мысль о действительном искуплении здесь отступила на задний план. Христианский монотеистический интерес здесь исчерпывается положением, что предикат «нерожденный» может приличествовать только единому Существу. Этот интерес к понятию о «нерожденном Родителе» и вместе с тем — подчинение всего теологического мышления идее о противоположности причины (Бога) и творения — все это также аристотелевское. Теология здесь превращается в «технологию» (по выражению самого Аэция), т. е. в учение о «нерожденном и рожденном», в учение, обработанное силлогистическим путем, но на основании священного кодекса (S. 183–187).

«Арий, пресвитер Александрийский, был учеником Лукиана. При посредстве епископа Александрийского Петра († 311), в Александрии в среде его преемников получило господство направление, которое стремилось охранить христианское учение от влияний эллинской философии, замечавшихся у Оригена, которое вообще недоверчиво относилось к «научной» теологии и чуждалось мысли о различии Логоса от Бога Отца. Арий стал учить так, как учил Лукиан, безбоязненно проповедуя свое учение. Он был строгим аскетом, но человеком дружественным и общительным, хотя и не чуждым суетности. Христологический вопрос, с тех пор как окончилось гонение Диоклетиана, начал возбуждать интерес в Александрийской церкви. Не Арий его возбудил. Несколько раньше епископ Александрийский Александр ревностно с церковной кафедры опровергал различные неправильные учения по вопросу о Сыне Божиим. — Противоположное учение Александра и Ария можно представить в таких чертах: Александр утверждал вечное, безначальное существование Отца и Сына. Отца нельзя мыслить без Сына, происходящего от Отца. Не невероятно, — замечает Гарнак, — что Александр, под влиянием богословия Иринея Лионского или Мелитона Сардийского, с особым старанием выставляет на первый план одну сторону учения Оригена о Логосе (т. е. воззрение на близость по существу Сына Божия к Отцу). В учении же Ария главным образом господствует мысль, что единый Бог единственно вечен, что рядом с Ним существует только одно сотворенное, возникшее по Его воле, и что, следовательно, Сын не вечен, а создан Богом из ничего. Из этого положения сама собой вытекала невозможность прилагать к Сыну предикат «единосущный». Арий и его друзья еще до Никейского собора ясно раскрыли свое учение. Вот некоторые подробности этого учения: единый Бог, рядом с Которым нет никого другого, есть один нерожденный, безначальный и вечный; Он есть неизреченный, непостижимый и не имеет равного Себе. В этих признаках заключается Его собственное существо. Он создал все по Своей воле и нет рядом с Ним ничего, чего Он не создал бы. «Рождение» и творение суть синонимы. В противном случае строгая простота и духовность Божества уничтожилась бы. Из Его собственного существа ничего не может возникать; Бог не может передать Своей сущности твари, ибо Его сущность не создана. Он не всегда был Отцом, ибо в противном случае сотворенное не было бы сотворенным, но вечным. Сын по существу чужд Божеству, поэтому Он не истинный Бог и по Своей природе не имеет

божественных свойств. Однако Сын не есть тварь и произведение подобно другим тварям; Он есть “совершенное” творение, через Него все создано; Он стоит в особенном отношении к Божеству, но это обуславливается лишь благодатью и восприятием (*adoptio*); а это сообщение благодати основывается на том, что Бог предвидел, что это существо (Сын) будет иметь неизменную склонность к добру. Через общение с Богом и собственное усовершенствование Сын сделался Богом, и Его можно называть “единородным Богом”, “крепким Богом”». — Гарнак не придает большой ценности ни учению Ария, ни учению Александра Александрийского. В особенности он находит много недостатков у этого последнего. «Арий не был систематиком, — говорит Гарнак, — не были таковыми и враги его. Их литературная деятельность ограничивается письмами, в которых они опровергают друг друга и из которых скоро составились сборники. Александр Александрийский был в затруднении при разрешении задачи — противопоставить четкие, твердые формулы арианским формулам. Чтобы представить яснее свое учение о Сыне Божиим, он преимущественно пользуется выражениями, которые находятся у Оригена: “совершенный образ”, “совершенное сияние”, но эти выражения недостаточны для его цели, и он употребляет и другие. Тем не менее формулы, которые он хочет противопоставить Арию, частью неясны, частью сами себе противоречат». Гарнак не умалчивает, что и у самого Ария в его учении встречаются и противоречия, и другие недостатки, но с особенным усердием он старается отыскивать все подобное у Александра, за что, с точки зрения немецкого ученого, можно было бы осуждать этого св. отца. Он находит, что «запутанные мысли и формулы Александра много проигрывают в сравнении с формально ясными и определенно выраженными положениями Ария. С большим правом, чем сам Александр, — замечает Гарнак, — его собственные враги могли бы укорять его учение за стремление уподобиться хамелеонову образу. И если они, враги Александра, утверждали, что его учение недостаточно опровергает ни дуализма, ни гностического эманатизма, ни савеллианства, ни представления о телесности Бога, и заключает поразительные противоречия, то с точки зрения логики (?) они были правы» (S. 192–198; 200–204).

Прежде чем изложить историю Никейского собора, Гарнак знакомит читателя с учением Афанасия Великого, несмотря на то, что этот отец свои богословские воззрения раскрывал уже после этого собора; в оправдание этого поступка немецкий ученый указывает на

то, что будто бы Афанасий не говорит ничего существенно нового и оригинального в сравнении с Александром, что он повторяет мысли этого последнего, отчасти даже не устраняя тех затруднений, какие испытывал Александр при изложении православного учения. «Значение Афанасия, — прибавляет еще Гарнак, — заключается не в том, насколько научно защищал он веру, а в том, что он непобедимо твердо держался этой самой веры. Его характер и его жизнь — вот главное. Литературные труды его, а также все теологические формулы, в которые он вкладывает вероучение, явились под гнетом необходимости». Представим главные мысли Афанасия, как они раскрыты Гарнаком. «Богословие и христология Афанасия коренятся на мысли об искуплении, причем никакие побочные намерения не руководят этим отцем. Язычество и иудейство не привели людей к общению с Богом, хотя и имели это в виду. В это общение мы приведены Христом; Он пришел, чтобы нас обожить, чтобы *per adoptionem* сделать нас Божиими сынами и богами (?). Но Христос не даровал бы нам этого блага, если бы Он Сам был Богом не по существу, а лишь по благодати; в таком случае Он имел бы лишь то, что необходимо для него Самого, и, следовательно, Он не мог бы дать другим того, что не было Его собственностью. Очевидно, чтобы сделать нас богами по восприятию, Христос должен быть из сущности Божества и быть едино с Ним. Кто это отрицает, тот не христианин, а язычник или иудей. Вот основная мысль, которую всегда повторяет Афанасий. Все прочее у него — вещи побочные, необходимая полемика. В Сыне Божиим мы имеем Бога Отца: кто знает Сына — знает Отца. Это исповедание в существе дела есть все христианское исповедание. От начала преданное и самими врагами не отрицаемое поклонение Христу само собой уже решает вполне вопрос. Поклоняться следует единственно Богу, а почитать тварь — значит язычествовать. Следовательно, Христос принадлежит к божественной сущности. Афанасий не написал системы теологии и христологии. Так просто и так верно представлялось ему то, что он утверждал. Если бы захотели связно представить его учение, то это было бы сомнительное предприятие. Множество теоретических положений возникло у него просто из полемики и из защиты слова “единосущный”. У него нет никакого самостоятельного учения о Логосе, он исключительно христолог» (S. 205–207).

Раскрыв, как ему было угодно, учение Лукиана, Ария, Александра Александрийского и Афанасия, Гарнак берет на себя задачу подвергнуть обстоятельной критике, в общей совокупности, как ариан-

ское учение, так и учение православное или, точнее, учение Афанасия. Эта критика, по нашему мнению, наиболее всего способна познакомить с сущностью взглядов немецкого ученого на такие важные явления, как арианство и православное учение, раскрытое в опровержение этого заблуждения. Он спрашивает: «Как нужно судить об этих двух, противоположных одна другой доктринах — с точки зрения истории, разума и Евангелия?» — и отвечает на этот вопрос длинными рассуждениями. «Каждая из этих доктрин, — пишет Гарнак, — уличает другую во внутренних противоречиях и — что особенно важно — каждая упрекает другую в отпадении от христианства, хотя арианство и не выражает этого упрека с такой настойчивостью, как противная партия. Прежде всего нужно указать, что есть общего в этих доктринах. Обе стороны говорят о Христе как о божественном Логосе, Мудрости и творящей мир силе Божией; обе стороны отстаивают истину единства Божия и одинаково строго различают Творца от твари; та и другая сторона основывает свое учение на Св. Писании, причем не пренебрегает и Преданием, хотя одинаково убеждены, что последнее решающее слово в споре остается за Писанием, а не Преданием». Затем автор переходит к частнейшей критике. Сначала — арианства:

«Нельзя понять арианства, если не обратить внимания на то, что оно состоит из двух совершенно различных частей. Во-первых, оно признает человека — Христа, Который постепенно сделался Богом, Который, будучи в моральном единстве с Богом, все более и более развивается и усовершенствуется, и Свое полное совершенство получает от божественной благодати. Этот Христос есть Искупитель, поскольку Он проповедовал божественное учение и показал нам пример последования добру при свободе. Если этого Христа Арий называет божественным Логосом, то это представляется лишь аккомодацией. Образ воззрений Ария в этом случае чисто адопцианский. Но с этим образом воззрения (во-вторых) у него соединена метафизика, которая возникла из космологии и решительно не имеет ничего общего с сотериологией. В этой метафизике выдвигается на первый план мысль о *противоположности* единого, неизреченного, чуждого множественности Бога и — твари. Такой взгляд совершенно соответствовал философским идеям того времени и одной половине богословской системы Оригена. Для того чтобы было возможно такое явление, как творение (мира), для этого наперед должно быть создано духовное существо, которое служило бы посредником при созда-

нии духовно-чувственного мира. Таковым не может быть сам Божественный разум, но только совершеннейшее впечатление Божественного разума (Мудрости) в свободном и самостоятельном существе. Мысль эта принадлежит неоплатонизму. Сам Бог и существо, служащее посредником при творении и представляющее из себя тоже тварь, по взгляду Ария, достойны поклонения; другими словами: Арий только в качестве космолога строгий монотеист, а в качестве теолога он — политеист. Впрочем, это опять соответствовало господствующему эллинскому мировоззрению; можно даже сказать, что здесь Арий держится крайней левой стороны, ибо Арий энергично утверждает, что вторая сущность создана по свободной воле Божества, что она чужда существу Божию, что она, как сотворенное существо, изменяема и способна к свободному самоопределению, что — и это главное — эта сущность, хотя и носит имя Логоса, возникла не путем эманации или как-нибудь в этом роде, а именно путем творения, но таких воззрений нельзя найти и в самих эллино-философских сферах. Соединительной мыслью, связующей обе части арианской системы, служит представление, что созданный и служащий посредником при творении “Логос” явился в лице Иисуса Христа и под человеческой оболочкой развился настолько, что стал Богом, и значит Его явление в образе человека послужило не к унижению, а возвеличению Его. Употребляемые арианами во всех случаях выражения: “предсуществующий (предвечный) Сын Божий”, “Логос”, “Мудрость” составляют лишь аккомодацию. Они неизбежны, но не нужны здесь, и даже создают затруднения. Из вышеизложенного с очевидностью вытекает, что доктрина Оригена не составляет основоположения арианской системы (по части христологии) и что то, что есть общего в этой системе с православной доктриной, не представляет собой характеристического, а есть нечто второстепенное. Арианское учение коренится в адопцианизме, в учении Павла Самосатского, как это доказывает в особенности решительное утверждение, что Искупитель имел тварную природу. Все это мало походит на учение Оригена. Но, с другой стороны, нельзя отвергать, что Арием (или, пожалуй, Лукианом) усвоена лишь одна часть сложной Оригеновой системы, — именно его космологическо-причинное мировоззрение. Арианство есть новое учение в Церкви; оно заключает в себе не меньше внутренних затруднений, как и всякая прежняя христологическая доктрина; оно, по существу дела, тот же эллинизм, только смягченный идеями Св. Писания. Оно — говорим — есть новое

учение, ибо не только прямое утверждение, вопреки Оригену, Дионисию Александрийскому, Пиерию, — о тварности и изменчивости Логоса — ново, но и, главное всего, было ясно выраженное отрицание какой бы то ни было связи между Логосом и Отцом по существу. В арианстве отброшены все образы, столь же древние в Церкви, как само учение о Логосе — образы источника и потока, Солнца и сияния, первообраза и отображения. Это значит очень много: значит, что здесь отринуто само христианское учение о Сыне Божиим и Слове Божиим. Остались только древние имена. Внутренние противоречия и затруднения в арианской системе указаны Афанасием и почти во всем в этом отношении можно с ним соглашаться. В арианской системе, действительно, хотя и упоминается Сын Божий, но Он не есть истинный Сын; Логос этой системы не есть действительный Логос; арианский монотеизм не исключает, однако же, политеизма; ариане считают достойными поклонения две или три сущности и в то же время утверждают, что есть только *одна* сущность, в самом деле отличающаяся от твари; у ариан допускается какое-то неопределимое существо (т. е. Христос), которое становится Богом, потому что оно сделалось человеком, и которое, сказать по правде, не есть ни Бог, ни человек. Каждый отдельный пункт учения кажется ясным, но все вместе пусто и формалистично, представляется ребяческой игрой схемами, ребяческим самоудовольствием при построении бессодержательных силлогизмов. Видно, что ариане — не ученики Оригена, который в своих спекуляциях всегда имел в виду действительность и определенные цели. Но все это можно было бы извинить, если бы эта доктрина имела намерение показать, каким образом через Христа осуществлено общение (человека) с Богом. В этом была бы действительная потребность; ибо то, что древняя Церковь понимала под “искуплением”, отчасти было очень сомнительно, и не было бы сделано никакого вреда, если бы кто-либо устранил прежние понятия об “искуплении” (!). Но ничто не доказывает, чтобы Арий и его приверженцы давали в своей теологии место учению об общении человека с Богом. Их *doctrina de Christo* вообще не имела в виду этого вопроса. Божественное, явившееся на земле, не есть Божество, а одна из Его тварей. Сам Бог остается непознаваем. Кто высказывал эти положения с явной радостью, полагая, что он стоит за единство Божества, а в то же время был готов, наряду с этим, воздавать поклонение другим “богам”, а именно тварям, кто превращает религию в космологическую доктрину и в почитание героического Учителя,

тот по своим религиозным расположениям есть эллинист и может быть оцениваем от эллинистов же (язычников). Сейчас высказанное суждение не может смягчать то наблюдение, что арианам не было чуждо понимание исторического Христа, они отчасти представляли Его в таких чертах, в каких Он изображается в Новом Завете. В этом отношении ариане много превосходили (!) своих врагов. Но они со своими познаниями ничего не сумели сделать для религии; их Христос представляется каким-то полубогом! Их экзегезис христологических мест Св. Писания — не высокой цены; но все же они пользуются этими местами не затем, чтобы показать, что именно Бог был в человеке Иисусе, но единственно затем, чтобы доказать, что этот Иисус не был совершенным Богом. Арианская доктрина, если бы она достигла победы на греческой почве, весьма вероятно, вполне разрушила бы (!) христианство, т. е. разрешила бы христианство в космологию и мораль и уничтожила бы религию в религии. Справедливо говорят, что “арианская христология — самая бессодержательная и самая малоценная между всеми христологиями, встречаемыми в области истории догматов”. Однако она, — продолжает Гарнак, — имела свою миссию. Ариане облегчили переход к “Великому христианству” множеству образованных и полуобразованных людей, которых политика Константина Великого приводила к Церкви. Они уясняли им Св. Писание и христианство. Арианский монотеизм был лучшим способом к переходу от политеизма к монотеизму. Арианский монотеизм утверждал, что существует только один вышний Бог, после Которого нет ничего подобного, и таким образом уничтожил глубокое многобожие. Он создал нисходящую Божественную Троицу (т. е. допускал три Божественных лица неодинакового достоинства), в которой образованные люди могли признать то, что считалось высшей мудростью у их философов. Он (арианский монотеизм) позволял почитать Демиурга (кого язычники принимали в качестве Творца) рядом с Первой Сущностью (Богом), он учил о воплощении этого Демиурга и, с другой стороны, об обожении людей (*Theopoïesis*), и все это умел ловко соединить с тем почитанием, какое воздавалось в Церкви Христу. В многочисленных формулах, им созданных, он предлагал интереснейший материал для риторико-диалектических упражнений (и это заслуга?! — А. Л.). Он развил чувство свободы и ответственности и приводил к дисциплине, даже к самому аскетизму. Он предал, наконец, образ божественного Героя (!), Который был послушлив до смерти и через страдания и терпение до-

стиг победы (над кем или чем? — А. Л.) и сделался образцом. Будучи передан вместе со Св. Писанием германцам, арианский монотеизм породил в германских христианах живое благочестие (!). — Если выше было замечено, что арианская доктрина была нова, то это нужно понимать *cum grano salis* (с крупинкой соли, иронически (лат.)). — *Ред.*: элементы, находившиеся в церковном учении с его ранних пор, достигли теперь здесь более энергичного выражения и сделались преобладающими. Одобрение, каким был встречен арианизм, показывает, как глубоко эти элементы коренились в Церкви. На первый взгляд может только показаться странным, что лица, которые были преданы системе Оригена, почему-то перешли на сторону Ария, и отчасти покровительствовали ему. Но это наблюдение перестанет удивлять нас, если мы примем во внимание, что спор скоро чрезвычайно обострился, так что он вынуждал непременно высказаться за или против Ария» (S. 216–220). В этом критическом отзыве об арианстве Гарнак наговорил, как видим, много похвального в честь ариан, но, с другой стороны, он ярко оттенил недостатки арианской доктрины. Последнее сделано немецким ученым, конечно, по чувству беспристрастия, но, кажется, у автора в этом случае было и другое соображение: прикрываясь беспристрастием, он открывал себе свободный путь для беспощадного осуждения учения Афанасия Великого или, что то же, учения православного. Какой беспощадной или, точнее, необузданной критике подвергает он учение Афанасия, это сейчас увидим. Хотя автор и при рассмотрении этого учения устаивает Афанасия некоторых похвал, но это, кажется, сделано единственно для того, чтобы избежать упрека в безмерной суровости суждения.

«Ничто не может лучше иллюстрировать, — заявляет Гарнак, — превратного положения проблемы в арианско-афанасиевском споре, как тот общеизвестный факт, что характер христианства, как религии живого общения с Богом, спасал тот самый муж (Афанасий), в христологии которого уничтожены почти все черты воспоминаний об историческом Иисусе из Назарета. Важнейшую из этих черт Афанасий, впрочем, удержал, а именно, что Христос обетовал привести людей в общение с Богом. Но этой мысли он подчинил всё и под искуплением понимал сообщение божественной природы (людям), вследствие чего всю совокупность исторических известий о Христе он подчинил верованию, что Искупитель по природе и по единению принадлежит к самому Божеству и все в библейских свидетельствах объясняет сообразно с этой идеей. Сам по Себе и по отношению к

нам Христос есть Божество: в Сыне мы имеем Отца, и в том, что принес Сын, сообщено нам божественное. Эта основная мысль Афанасия не нова, и соответствует очень давнему пониманию Евангелия. Она не нова, ибо и до времен Афанасия часто встречалась в Церкви. Четвертое Евангелие, Игнатий, Ириней, Мефодий, самые апологеты и Ориген — не говорим уже о западных, доказывают это. Но убеждения по этому вопросу, столь определенного, столь тонко обдуманного, столь просто и сильно высказанного, столь покоряющего, как мы находим это у Афанасия, нельзя находить ни у кого, за исключением писателя Евангелия от Иоанна. Если среди того великого и многознаменательного переворота, какой пережила Церковь во времена Константина, в полной силе признана та вера, какую защищал Афанасий, то это спасло (?) христианскую Церковь. Если бы не было Афанасия и если бы он не вдохнул мужества и не закалил для борьбы своих единомышленников, то христианская вера попала бы всецело в руки философов, церковное исповедание заглохло бы (*verwildert*) или превратилось бы в почитание “лучезарного божества” (Солнца? — А. Л.), которому служил император Константин (до обращения в христианство?). Афанасий, раскрывая свое учение о единстве по природе Бога и Христа, вместе с тем впал в бездну противоречий. Неоспоримо, что христианство и древние формы учения о Божественном Логосе, на наш теперешний взгляд, представляются исполненными противоречий, но учение Афанасия во всех пунктах составляет *contradictio in adjecto*. Что Божество в нумерическом смысле едино, но в этом единстве нужно различать двоицу — Отца и Сына, — разве не так учит Афанасий? Что существует только одно несозданное Начало, но что в то же время и Сын не создан — разве это не учение Афанасия? Что Божество Христа есть вечный Сын (именно Сын), но что Сын так же безначален, как и Отец, — не это ли утверждает Афанасий? Этот Сын не есть ни творение, ни свойство Божие, ни истечение или часть Божества, — значит, есть нечто совершенно неопределимое. Мысль о теогонии так же оставлена, как и представление о творении, но вместе с тем устранено всякое представление о том, что же такое Сын: Отец, говорят нам, самосоввершенен и самодовлеющ; далее: хотя Отец и Сын имеют одно общее существо (в смысле единства природы), но однако же Отец есть принцип и источник Сына. *Quot verba tot scandala!* Что заключает в себе полнейшее противоречие, то не может быть верным, и каждый вправе (?) беспощадно указать на подобное противоречие. Это многосторонне сдела-

но арианами, отправляясь от той мысли, что никто не может допускать противоречий в воззрениях; ариане, в сущности, были правы, когда утверждали, что Афанасий учит подобно Савеллию. Протекло еще два поколения с небольшим, и в Церкви вошло в обыкновение представлять, что полное самопротиворечие есть священная привилегия Откровения (!). В самом деле, нельзя было найти никакой философии, с точки зрения которой Афанасиевы тезисы могли бы быть понятны. То, что Афанасий называл то сущностью, то ипостасью, не было в полном смысле ни индивидуальным понятием, ни еще менее — родовым понятием. Если что ясно, так это тот факт, что мысль Афанасия о единстве покоящегося и во Христе явившегося Божества не может быть выражена на человеческом языке. А это важнейший пункт всего вопроса. Ариане считали необходимым для объяснения личности их Христа признавать прежде мира сотворенное, изменяемое, подобное человеку существо, и вместе с этим отвергали все другие определения этого существа, а Афанасий утверждал, что во Христе было не другое какое существо, а Само Божество. В обоих случаях филоно-оригенистическое учение о Логосе нарушено. По воззрению Ария, Христос принадлежит во всех смыслах к миру, к тварному, а по воззрению Афанасия — Христос принадлежит во всех смыслах к Самому Божеству, существо Коего Он разделяет. В том и другом случае это мысли, не близкие к филоно-оригеновским. Арий и Афанасий, хотя оба стоят на почве оригеновской теологии, но их религиозно-теологические интересы не вытекают из этой теологии. В Оригеновой системе все духовное стоит в двояком отношении к Богу: духовное существо, по его представлению, с одной стороны есть именно творение Бога, а с другой — оно есть природа Божия. В высшем смысле то же самое можно сказать, с точки зрения Оригена, и о самом Логосе, который заключает в себе все духовное и который соединяет с Верховным Божеством низшие сферы духовных существ, таких же вечных, как Логос. В согласии с этим представлением, у Оригена было учение, что твари свободны, и что однако же в конце концов они *должны* из своего отчуждения и падения возвратиться к своему начальному положению. Ни у Ария, ни у Афанасия ничего такого не встречается. Если задать вопрос, какая из двух формул лучше: формула ли — Логос есть тварь (арианство), или формула: Логос единосущен Отцу (Православие), то ответ получается такой: первая хотя и лишена была всякого сотериологического содержания, но она способна к вразумительной философской обработке в рацио-

нально-логическом отношении, а последняя по своей исключительности, если она допускает и различие Сына от Отца, и верховенство Отца, все же ведет просто к абсурду (*einfach zum Absurden*). Афанасий терпел этот абсурд, а Никейский собор санкционировал этот последний. Не замечая того, Афанасий принес величайшую жертву своему верованию — он пожертвовал историческим Христом. Что касается Никейского собора, то самым тяжким следствием вышеупомянутой санкции здесь было то, что догматика на все времена распрощалась с ясным мышлением и содержательными понятиями и приучила себя к тому, что противно разуму. Не тотчас, но довольно скоро противное разуму стали считать характеристическим признаком святого. Повсюду стали стремиться к тайнам. Даже самые светлые головы, вроде позднейших антиохийских богословов, не могли более избежать абсурда. Полнейшее противоречие, заключавшееся в *Ὁμοούσιος*, влекло за собой множество противоречий, чем далее мышление шло вперед» (S. 221–224).

Тотчас по изложении критических замечаний как относительно арианского, так и православного учения, Гарнак передает сведения о внутренней истории Никейского собора. Рассказывать эту историю со слов Гарнака нет никакой необходимости. Мы коснемся лишь некоторых замечаний немецкого историка по этому поводу, наиболее характеризующих его взгляды на Никейский собор. Число 318-и отцов, заседавших на соборе, он считает без всякой надобности «подозрительным». Он признает древнюю заметку македонянина Савина о необразованности большинства отцов за правду; и основание для такого мнения находит в том факте, что определение собора относительно веры было принято единодушно, а это в свою очередь становится «понятно только тогда, когда мы предположим, что спорный вопрос превышал разумение большинства епископов». Он считает не чем другим, как простой «тактической ошибкой», что Евсевий Никомидийский, предложив на соборе свой арианский Символ, не сумел провести его в сознание отцов. О Евсевии Кесарийском автор утверждает, что в случае нужды он принял бы и арианские формулы, так как формулы Александра Александрийского ему представлялись неудобоприемлемыми, как заключающие «страшный савеллианизм, а с этим и смерть для теологической науки». Символ этого Евсевия Гарнак признает «формой примирения, лучше которой нельзя было и выдумать». Он выражается, что Александр и его приверженцы, желая достигнуть опровержения арианства, «чрезвычайно ловко опе-

рировали» на соборе, как будто бы дело идет о победе какой-то одной парламентской партии над другой. Для Гарнака несомненный факт, что в окончательном редактировании Никейского символа принимали участие, кроме Александра и александрийцев, Евстафий Антиохийский и Макарий Иерусалимский. По суждению этого ученого, «воля императора предредила» вопрос о внесении слова «единосущный» в Символ. Гарнак «с чувством сожаления» называет Ария, от которого на соборе отказались друзья, «козлом отпущения» и готов упрекать друзей Ария, что они не до конца поддержали сторону ересиарха. Уверяет, что когда император «стал преследовать ариан, то православные радовались этому», и находит, что православные, «следовательно, ответственны за гонение» (S. 224–230).

О явлениях и событиях, последовавших в более или менее скором времени за Никейским собором, скажем кратко. Во взглядах Гарнака на эту эпоху не много оригинального, но все же дело не обошлось без оригинального, хотя достоинство этой оригинальности более чем сомнительно. Вот, например, к каким странным выводам приходит Гарнак относительно церковной политики Константина Великого по поводу арианских споров. Арианский спор возгорелся в то время, когда он только еще в первый раз прибыл на *Восток* в качестве императора. Как пришелец с Запада, он находился под руководством западных епископов, и знал только *западное* (?) христианство, которому он научился от своих руководителей в вере. Если он на Никейском соборе держался этой, а не другой партии, то это потому, что он действовал в духе западного христианства. Но когда после собора Константин провел несколько лет на *Востоке*, то увидел, что религиозное основоположение, на котором он утверждался (а это было *западное* христианство), слишком непрочное, и что оно не соответствует общему сознанию Восточной церкви. Как скоро он пришел к этой мысли, то счел делом справедливости, под оболочкой Никейского исповедания, доставить преимущество (это началось с 328 г.) более общим и широким представлениям по вопросу о Боге Отце и Сыне, известным еще с древних времен. Но этого дела Константин не докончил. Он лишь дал такое значение антินิกейской коалиции, что своим сыновьям вместо единой Церкви он оставил ее разделенную на партии. Антินิกейская коалиция уже в последние годы Константина сделалась антиафанасиевской. Тактика коалиции заключалась в том, чтобы лишить мест главных защитников никейской веры, тем более, что скоро увидели в молодом Александрий-

ском епископе (Афанасии) опаснейшего из защитников никейского учения. Начались подозрения, интриги, развилась ожесточенная борьба, и «язык ненависти, которым доньше говорили о язычниках, иудеях и еретиках, вполне сделался деянием Церквей» (S. 223).

Известно, что учение Никейского собора, несмотря на все интриги и ожесточенную борьбу его врагов, одержало решительную и блестящую победу над всеми партийными учениями. С этим соглашается и Гарнак, но он вместе с тем настойчиво утверждает, что никейское учение возобладавало над умами не в первоначальной своей форме, а измененной; эту форму он отметил именем «нового Православия». Посмотрим, что такое понимает Гарнак под именем этого никому неведомого «нового Православия»? Рассмотрение этого вопроса доведет нас до конца истории Второго Вселенского собора, обзором которой на этот раз и закончим изложение и разбор церковно-исторических взглядов немецкого ученого.

Гарнак раскрывает, что мало-помалу после Никейского собора в среде мыслящих христиан утвердилось три точки зрения на спорный вопрос: Афанасиева, лукиано-арианская и оригеновская, которая постепенно перешла в учение о подобосущии Сына Божия. Особенно была распространена точка зрения оригеновско-омиусианская, она-то и возобладала. «Можно сказать, — говорит Гарнак, — одержало победу не омоусиос, а омиусианская доктрина, которая капитулировала перед омоусиос». Затем он так поясняет эти слова: «Учение, которое отстаивали в Никее Осия (Кордовский), Афанасий, Евстафий (Антиохийский) и Маркелл (Анкийский), было повержено на землю. Утверждается новый оригенизм, опираясь на омоусиос. Победила такая форма учения, которая не исключала научной теологии, но которая до Афанасия и древних западных богословов казалась не имеющей значения. Впрочем, Афанасий сам потом на некоторое время примкнул к такому повороту дела». Омиусианское учение стало более и более приобретать себе приверженцев приблизительно после Александрийского собора (362 г.), бывшего под предводительством Афанасия. «Если доньше православная вера заключалась в том, чтобы признавать в субстанциальном единстве Божества таинственную множественность (Pluralität), то теперь было позволено единство почитать тайной, т. е. понимать под ним равенство (лиц Божества) и считать исходной точкой учения троичность; это значит не что иное, как то, что теперь начали признавать омиусианизм, который решился принять слово: омоусиос. И этой-то тео-

логии, которая субстанциальное *единство* по существу, выражавшееся термином *омоусиос*, превратила в простое *равенство* по существу (не стало троякого единства, а получилось триединство) — принадлежало будущее на Востоке, но не на Западе. Богословы, изучившие Оригена, примкнули к этой теологии. Отцы-каппадокийцы имели исходной точкой *омиусиос*, признавали *омоусиос* и выдвинули на передний план такое учение, которое не отрицало оригеновской теологии, т. е. науки вообще, и которое не запутывалось в терминологической беспомощности Афанасия. А терминологическая ясность — в которой в самом деле они достигли совершенства — удалась им только потому, что они модифицировали первоначальные мысли Афанасия и создали теологию, которую впервые изложил Василий Анкирский» (один из представителей партии *омиусиан*). Теперь сделалась господствующей формулой такая: *Μία οὐσία* (единое Божество), *ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν* — *единая* Божественная сущность в трех Лицах (*subjecten*). Теперь целиком получила силу оригеновская тринитарная спекуляция, о которой Афанасий ничего не хотел знать. Понятие рождения (в отношении к Сыну Божию) снова выступило на первый план. А с этим субординационное понимание догмата (т. е. о подчинении Сына Отцу) снова получило особенное значение. Выражения в отношении к Отцу: «начало, источник» и пр., получили у отцев-каппадокийцев другой смысл, чем у Афанасия; ибо теперь понятие Логоса, которое отвергал Афанасий, как теистическо-космическое, снова выдвинулось на вид, и Логос и космос у каппадокийцев стали ближе один к другому, чем у Афанасия. Теперь «наука» заключила союз с никейским учением; это стало условием победы. Мужичи, которым сам Либаний влагал в руки пальму первенства знания, сделались защитниками никейского учения. Каппадокийцы, а именно о них идет речь, стали на почву общего мировоззрения, которая тогда была наукой; они были платоники, и в раскрытии самого учения о Троице они, нимало не сомневаясь, ссылались на Платона. Кто стоял в союзе с Платоном, Оригеном и Либанием (а известно, что, например, Василий Великий отправлял к последнему для образования своих учеников), кто держался как равный с учеными и высшими чиновниками, а это и видим у каппадокийцев, тот пользовался симпатиями. Литературные победы каппадокийцев были победами над арианом Евномием и его кликой и при этом были триумфом неоплатонизма над сделавшимся в высшей степени бедным и формалистичным аристотелизмом. Православие в союзе с вышеука-

занной наукой в течение двух или трех десятилетий имело своего рода краткую весну, за которой последовало не лето, а страшная непогода. Несмотря на все гонения, годы между 370 и 394 принадлежат к самым счастливым временам в Православной Церкви Востока. Теперь являлись мечты о вечном союзе между верой и наукой. Афанасий не разделял этих мечтаний, но и не разрушал их. Он не вошел в интересы нового богословия, и даже есть признаки, говорящие за то, что он не совсем был доволен этим богословием. Но он все же видел, что всё близится к цели его жизни — познанию полного Божества Христа, и остался патриархом и признанным главой Православия, как показывают в особенности письма Василия. Но когда Православие достигло победы, то спустя несколько лет ученые защитники Православия узрели в своем собственном лагере врага более опасного, чем Евномий и император-арианин Валент — традиционализм, этот враг осуждал всякую науку» (S. 251–260).

Следя за развитием церковно-исторических воззрений Гарнака относительно IV в., мы приблизились к изложению этим ученым II Вселенского собора. Посмотрим, что говорит немецкий ученый о внутренней истории II Вселенского собора, которой он только и занимается. — По смерти Валента императором сделался человек западного духа, Феодосий. «Он был убежденный западный христианин, решившийся управлять (?) Церковью, подобно Константину, но в духе строгого Православия. В 380 г. он был крещен, и тотчас явился знаменитый его эдикт, которым приказывалось всем народам держаться православной веры. В высшей степени характеристично, что эта вера ближайшим образом определяется как вера римско-александрийская, следовательно, при этом исключается новое Православие Каппадокии и Азии. По прибытии в Константинополь он отнял все Церкви у ариан и отдал их православным. Затем вскоре же созывает II Вселенский собор. Но пребывание Феодосия на Востоке послужило к перемене его религиозных воззрений. Он понял здесь, что нужно признавать православными всех, кто принимал Никейский собор, как бы при этом его ни толковали (это — одно из отличий религиозной точки зрения восточной от западной, по Гарнаку. — А. Л.), и что можно делать попытки сблизить и македониан с принимающими никейское учение. Феодосий также не мог не заметить, что на Востоке нужно держаться восточного Православия (в форме ученых каппадокийцев), и что нужно избегать всего, что показалось бы стремлением подчинить Восток западной опеке. Это изменение воззрений Феодосия харак-

теристично выражается в назначении Мелетия Антиохийского председателем II Вселенского собора, Мелетия, который казался особенно подозрительным для западных православных». Вообще видно, что Феодосий во время II Вселенского собора нисколько не заботился об интересах и стремлениях Запада и Рима. Будучи поставлен лицом к лицу с Востоком, он ясно становится на сторону здешних православных; он хотел победить арианство не при посредстве Запада, а при посредстве православных сил Востока. Такую перемену в императоре хорошо понимали как представители Востока, так и Запада. Так, православные отцы Константинопольского собора радостными глазами смотрели на такое положение дел и пользовались случаем избавить себя от опеки Запада, а западные представители, в особенности в течение собора, стали в напряженные отношения к Востоку, и дело было близко к разрыву. Противоположность между немногочисленными представителями старого Православия (в смысле Запада и Александрии) и новoverами (*neugläubigen*), т. е. антиохийцами, каппадокийцами и азийцами, на соборе была чрезвычайно сильна; известно, например, что на соборе египетские епископы даже отделились от большинства собора и не одобрили соборных определений, составившихся под влиянием новoverов. Что касается самой догматической деятельности собора, то Гарнак представляет ее себе в следующем виде. Никейское учение одержало теперь победу, но не безусловно; оно было принято в том виде, как его истолковывали Мелетий, каппадокийцы и Кирилл Иерусалимский (т. е. «новoverы», по странной терминологии немецкого ученого). «Общение божественных ипостасей понято в смысле *равенства* по существу, а не единства по существу, и с тех пор это сделалось православным учением на Востоке». Будем ли мы признавать, что Константинопольский символ составлен на II Вселенском соборе, или же будем отрицать это,¹ во всяком случае несомненно, говорит Гарнак, что он носит ясные черты теологии новoverов, ибо на этот Символ нужно смотреть

¹ Сам Гарнак склоняется к мысли, что Константинопольский символ есть апокриф, что он приписан II Вселенскому собору *позднее*, но это мнение Гарнака мы разбирать не станем, оно уже подвергнуто критике в нашей литературе. См.: О Символе нашей Православной Церкви // Чтения в Общ. Любит. Дух. Просвещ. 1881, август. Свое мнение Гарнак в подробности изложил в *Real-Encykl. von Herzog. Bd. VIII. S. 212–230*. В рассматриваемой книге Гарнак лишь повторяет это преждевысказанное им мнение. См. также: «Прибав. к Твор. св. Отцев». Т. 35 (замечания по поводу книги Келлинга).

как на унионную формулу, имевшую целью примирить между собой православных, полуариан и духоборцев (македониан). Здесь недостает того выражения из Никейского символа, о котором было так много споров, а именно: «из сущности Отца», а учение о Св. Духе изложено в такой форме, которая не могла быть отвергаема и духоборцами. Опускание выражения «из сущности Отца» и отсутствие предиката «единосущный» по отношению к Св. Духу показывают, что восточное Православие 381 г. было новoverием, которое хотя и держалось слова «единосущный» в отношении к Сыну Божию, но не вполне разделяло воззрений Афанасия. Вскоре было забыто различие между старoverием (т. е. учением Запада и Афанасия) и каппадокийским новoverием, и под оболочкой термина «единосущный» вообще пришли к учению вроде «подобосущия», и это воззрение во всех Церквах считается донныне православным. «Отцом официального учения о Троице, как оно утвердилось в Церквах, был не Афанасий, даже не Василий Великий, а Василий Анкирский» (!!). Гарнак, впрочем, вслед за тем прибавляет: «Во всяком случае, мысль великого Афанасия, хотя и в измененной форме, но одержала победу» (S. 264–269).

Из этого очерка истории II Вселенского собора, как она изложена Гарнаком, открывается, что рассматриваемый собор почти совсем не занимается вопросом о Св. Духе. Так действительно и выходит, по мнению немецкого ученого. Он утверждает, что вопрос о Св. Духе по связи его с учением о Сыне Божием много разрабатывался в церковной литературе IV в., но не был главным предметом догматической деятельности Вселенского собора 381 г. Что касается того, как раскрывался вопрос о Св. Духе в церковной литературе IV в., то сущность воззрений Гарнака в этом отношении сводится к следующему: «Христианские мыслители IV в. были в затруднении точно определить отношения Св. Духа к Отцу; поэтому на основании изречений Евангелия от Иоанна стали приписывать Ему вечное “послание” и “исхождение”». «Подобно тому, как уже во II в. из земного рождения Христа сначала возникло представление о сверхъестественном, а потом о предвечном рождении Христа и затем “рожденность” стала характеристическим признаком второй ипостаси, точно таким же образом в IV в. из обетования “послать” Св. Духа, произошло представление о “вечном послании” Духа и стали видеть в этом характеристический признак третьей ипостаси Св. Троицы. Нигде нельзя видеть с такой ясностью, — замечает наш рационалистический уче-

ный, — работы фантазии, как здесь» (S. 282–283). К полной нашей неожиданности, раскрытие учения, что Св. Дух так же единосущен Отцу, как и Сын Божий, Гарнак приписывает Аполлинарию Лаодикийскому, который будто бы первый дошел до этой мысли (S. 285).

Разберем вышеизложенные церковно-исторические воззрения Гарнака. Не входя в подробности и детали, так как это потребовало бы множества мелких справок и замечаний, интересных лишь для специалистов, мы постараемся определить достоинства основной точки зрения автора. Как нам представляется, этого будет совершенно достаточно для доказательства, как мало основательности и действительной научности заключают суждения немецкого профессора.

Основная точка зрения Гарнака создает ему непреодолимые трудности, когда он думает объяснить историческое движение жизни Церкви. Прежде всего, конечно, каждый читатель заметил, что Гарнак на все в жизни Церкви IV в. смотрит мрачно, пессимистически. Перед нами не ученый, спокойно и уважительно изучающий христианскую древность, а какой-то разочарованный человек, который ничем не доволен в изучаемой им эпохе. По суждению автора, все идет не так, как следовало бы, и все делают не то, что нужно бы. Это, однако, не есть выражение чувств ярого рационалиста, готового порицать все, где замешан живой религиозный интерес, а необходимое последствие предвзятых взглядов, которые вовсе не требуются наукой, но выдаются за научные. В самом деле, что привлекательного в церковной истории IV в. мог найти историк вроде Гарнака, под христианством понимающего очень незначительную сумму простых религиозно-нравственных понятий, а в лице Христа видящего энергичного, но все же обыкновенного реформатора иудейства? История Церкви IV в. показывает, что христианство представляет собой богатейшую сокровищницу идей, неизмеримо превосходящих эллинское и иудейское мировоззрения; та же история ясно дает знать, что Христа все, хотя и с некоторой разницей, признавали божественным существом. Вся древняя история Церкви, с точки зрения Гарнака, представляется каким-то отступлением и отпадением от тех начал, какими будто бы жила первоначальная христианская община. С точки зрения Гарнака, нет и не может быть никакой церковной истории, в собственном смысле, потому что ему не над чем наблюдать, что христианская жизнь идет *от силы к силе*. Для него представляется,

что историческое движение есть только ниспадение по наклонной плоскости. Отсюда понятен пессимизм Гарнака. Вся история опровергает его точку зрения. Он не находит здесь того, чего он ищет, а ищет он того, что ему нравилось бы. Так как история не удовлетворяет его в его поисках, то он на все смотрит мрачно и судит строго. Стоя на той точке зрения, на какой стоит Гарнак, собственно говоря, и нельзя изучать церковной истории. Эта история, при точке зрения Гарнака, непонятна. Воображаемое им, т. е. сочиненное, первохристианство дальнейшее свое развитие имеет лишь в новейшем рационалистическом богословии, в особенности со времен Штрауса, и потому историк, вроде Гарнака, должен от своего воображаемого первохристианства прямо переходить к нашей эпохе немецкого богословия, а все прочее, все века, протекшие между первохристианством и этим последним, не могут представлять никакого интереса для исследователя, так как они будут возбуждать в нем одно недовольство. Это именно и видим у Гарнака при изучении им IV в.

Больше всего Гарнак, при его точке зрения, должен был найти привлекательного и отрадного в арианстве. Так действительно и есть. Он выражает удовольствие, что у ариан можно встречать «понимание исторического Христа» (в смысле немецкого автора); высоко ценит то, что при посредстве ариан образованные язычники, переходившие в христианство, научались представлять себе Христа «в образе божественного Героя, который был послушен до смерти и сделался образцом» для других. Но и ариане далеко не оправдывают надежд рационалистического историка, а потому он делает им множество жестоких упреков. Гарнак находит в их системе массу «внутренних противоречий»; недоволен их утонченным богословствованием; считает недостатком их представления о Христе, «как полубожественном существе»; их экзегетическую науку ставит низко, так как она не так понимала «христологические места Св. Писания», довольствуясь такой малостью, как желание «доказать, что Христос не был всецело Богом». Так относится Гарнак к арианам, которым он желал бы сочувствовать. Нельзя не примечать в его отзывах об арианстве некоторой противоречивости. И хвалит, и порицает ариан он с такой решительностью, что трудно становится решить, какой действительный взгляд, какое его окончательное суждение о явлении. И это не случайность. Изучая такую многозначительную эпоху, как IV в., он должен был хоть на чем-нибудь остановить внимание читателя, как на стороне сравнительно отрадной (чтобы примирить читателя с

изучаемым предметом), но сделав это, он сейчас же вспоминает, что все-таки это не то, что считает истиной сам исследователь; и вот он начинает делать строгий разбор явления и в результате получаются какие-то похвалы, растворенные хулами. Еще очевиднее выступает на вид подобная раздвоенность взгляда Гарнака на более видных представителей Православной Церкви. Ясное дело, они все не симпатичны автору. Они ни малейшим образом не служат к подкреплению его тенденции. Ведь это именно их вина, как вольнодумствует Гарнак, что в IV в. «из исторического предания о Христе и происхождении христианства вышел роман, и этот исторический роман переплелся с религией и получал чем дальше, тем больше новых глав» (S. 6). Но и о них он не мог говорить исключительно в порицательном тоне. Если все сплошь подвергать порицанию, то сам автор очутился бы в положении исследователя, тратящего труд и время на дело, не заслуживающее никакого внимания. Поэтому и при суждении о замечательных представителях Православия взгляд его двойится, появляется странная противоречивость, хотя порицания в этом случае берут несомненно перевес над одобрением. Так, он порицает Афанасия Великого, находя, что его учение о Сыне Божием состоит из одних противоречий, ибо автор утверждает, что везде в учении Афанасия находится *contradictio in adjecto*, и восклицает: у Афанасия *quot verba, tot scandala*; ставит ему в упрек, что он упразднил «исторического Христа» и довел догматическое учение «до абсурда». С другой стороны, о том же Афанасии, ставя ему в заслугу, говорит, что он справедливо указывал на «затруднения и внутренние противоречия» арианства, что он с твердостью защищал религиозное начало от извращения, говорит, что «Афанасий — как скала среди моря» твердо стоял среди арианских бурь, именует его «папой, столь великим и могущественным, чем каким был кто-либо другой» (S. 234). О великих отцах-каппадокийцах немецкий ученый отзывался с подобной же неустойчивостью. Гарнак отдает дань уважения в формальном отношении тому изложению, какое получило у них православное учение, находит у них «терминологическую ясность, доведенную до совершенства» (S. 256); а с другой стороны, винит каппадокийцев же в том, что будто «православные миряне были поставлены в невозможность приобретать внутреннее разумение христианской веры» (S. 274). Все эти проявления раздвоенности взглядов, неустойчивость суждений легко объясняются основной точкой зрения Гарнака. Так как для него нет точного масш-

таба для определения того, что считать правильным — истинно христианским в ходе раскрытия христианской мысли, то, хотя это или то он и считает достойным похвалы, руководясь личным усмотрением или общепринятым мнением, однако же тотчас отказывается от своих одобрительных отзывов, как скоро снова возвращается на свою превратную точку зрения, с которой ничего привлекательного не может представлять IV в.

Факторы, которыми преимущественно хочет объяснить Гарнак происхождение и развитие церковно-исторических явлений тех времен, вместо того чтобы служить цели, создают новые затруднения в деле исследователя-историка. Такими факторами, как показано выше, он считает с одной стороны греческую философию в форме аристотелизма и особенно платонизма, с другой — оригенизм, богословскую систему Оригена. Аристотелизм и платонизм для IV и дальнейших веков Гарнаку представляются тем же, чем был, по его мнению, гностицизм для II и начала III в., т. е. средством к проведению идей языческо-классического мира в недра христианства. А оригенизм с его влиянием на умственную жизнь Церкви, по воззрению Гарнака, был как бы заменой самого христианства. Гарнак как будто бы предполагает, что Церковь, например IV в., лучше знала оригенизм, чем христианство в его источниках — новозаветных писаниях.

Посмотрим теперь, оказывают ли Гарнаку эти факторы ту услугу, какой он ожидает от них.

Влияние платонизма и аристотелизма на умственную жизнь Церкви в том или в другом отношении обыкновенно признается церковными историками. Удобнее допускать влияние аристотелизма даже на раскрытие православного учения в древности, потому что Аристотель мог влиять не своими идеями, а лишь формальной стороной своей философии — диалектикой. Не то должно сказать о платонизме. Платон мог влиять богатством содержания его философских идей. И потому допускать значение платонизма в истории христианских догматов надлежит с большой осторожностью. В пылу увлечения можно приписать слишком много значения платонизму в сфере церковной истории. Гарнак отнюдь не принадлежит к особенно осторожным ученым. Он, нимало не сумнясь, говорит: «С IV в. влияние неоплатонизма на восточных богословов было чрезвычайно велико. Церковные теологи и неоплатоники так сближались в некоторых пунктах учения, что между ними было полное единодушие» (Bd. I.

S. 678). На каком основании Гарнак так решительно судит? Действительно ли влияние платонизма на христианство — дело ясное? Нисколько. Тот же Гарнак говорит: «На вопрос, какое влияние имел неоплатонизм на историю развития христианства, отвечать нелегко, ибо отношения между ними едва заметны» (Ibid. S. 676). Таким образом, сам же Гарнак предостерегает своих читателей против не в меру доверчивого отношения к его игре платонизмом. Так и будем знать. — Частные примеры, где Гарнак пользуется платонизмом и аристотелизмом для объяснения происхождения и развития того или другого богословского явления, покажут нам, как мало ясности доставляет его суждениям привлечение в качестве исторического фактора греческой философии. Системы Платона и Аристотеля имеют строго определенные специфические отличия. Потому, если на тех или других основаниях кто-либо утверждает, что такое-то явление находится в сродстве с платонизмом, а такое-то — с аристотелизмом, мы понимаем, что именно хотят сказать нам, и имеем возможность проверить высказываемое мнение. Но способен ли нам что-либо разъяснить тот, кто, желая сделать такое разъяснение, будет утверждать, что в том или другом случае отразилось сразу влияние и Платона, и Аристотеля? Так как Платон и Аристотель в древности обозначали собой два различных философских направления в том же роде, как в настоящее время обозначается два существенно отличных мировоззрения названиями «идеализм» и «реализм», то объяснять какое-либо явление сразу влиянием платонизма и аристотелизма, это все равно, что говорить о реалистическом идеалисте или идеалистическом реалисте в наше время. Тем не менее Гарнак так и поступает. В таком именно роде его объяснения сущности учения как Лукиана Антиохийского, так и учения ариан. О Лукиане Гарнак говорит: «К какой философии склонялся Лукиан, это не подлежит сомнению» (т. е. Аристотелевой, поясняет он далее), «а понятие о Боге, — вслед за тем говорит Гарнак, — у него платоническое» (S. 186). А относительно ариан Гарнак делает такие замечания: «Аристотелевский рационализм господствовал в школе Лукиана», откуда вышло много ариан; Арий держался Аристотеля и еще «дальше Ария заходит в пользовании аристотелизмом Аэций» (S. 187); но о тех же арианах немецкий ученый утверждает, что они оставались под влиянием Платона: «Очень сильный платонический элемент находился в том, что было общего в учении у ариан с православными» (S. 187), и в другом месте замечается, что иногда «Арий и его друзья говорили как убежден-

нейшие неоплатоники» (S. 195). Вот поди и разберись тут! Гарнак думает, что он таким способом поправляет мнение тех ученых, которые развитие православного учения ставят под ферулу платонизма, а развитие арианства под ферулу Аристотеля, но нужно помнить, что можно иногда поправлять к худшему. Положим, ученые, каких он поправляет, неосновательно рассуждают, но во всяком случае они не берутся вести речи о белых арапах и квадратуре круга. — Что касается вопроса о влиянии платонизма или неоплатонизма на мысль представителей Православия, то хотя Гарнак и держится этого взгляда, но опровергать его мы не станем, потому что он не постарался точно доказать, в чем выразилось это влияние. С ясностью он указал влияние неоплатонизма лишь на Синезия Птолемаидского (Bd. I. S. 678), но Синезий, как известно, явление исключительное (он сам был неоплатонический философ), и его мысли не оставили следа в истории православных догматов. Заметим еще против Гарнака: никто из врагов православных богословов не уличал их в зависимости от Платона, как эти богословы уличали, например, ариан в рабском следовании Аристотелю.

Еще запутаннее и страннее рассуждения Гарнака о влиянии оригенизма на догматическое учение и движение в Церкви IV в. Это, правда, не новость, если Гарнак придает очень большое значение Оригену в истории христианской мысли указанного времени; так же поступают и некоторые другие новейшие церковные историки. Но никто не раскрывает этого мнения в таком роде, как Гарнак. У последнего в этом случае опять повторяется история с Платоном и Аристотелем, но еще в высшей степени. Ориген то оказывается влияющим совершенно в противоположных направлениях, то он совместно влияет с такими христианскими мыслителями, с которыми он не имеет ничего общего, то, наконец, по отношению к одному и тому же явлению Гарнак и допускает, и отрицает влияние оригенизма. Если читать сочинение Гарнака, не сопоставляя сходных мест, то получается впечатление стройности развития мысли, но если сравнить, например, несколько мест, говорящих о значении Оригена, одни с другими, то начинаем видеть оборотную сторону медали. Читатель невольно приходит к мысли, что иногда во имя науки делается не разъяснение предметов, а затемнение их. Вот несколько примеров. О Лукиане. «Лукиан исходной точкой отправления имел христологию Павла Самосатского», еретика, до противоположности не схожего с Оригеном; но в то же время Гарнак допускает влияние на Лукиана и Оригено-

вых воззрений: «В высшей степени вероятно, что изучение Оригена убедило Лукиана в правоте учения о божественном Логосе» (S. 184). Подумаешь, что автор говорит это затем только, чтобы проиллюстрировать афоризм: «Крайности сходятся». Вдобавок ко всему этому, как мы видели, в голове Лукиана рядом с Оригеном (приверженцем платонизма) укладывается «аристотелевский рационализм» — по уверению Гарнака. Об Александре Александрийском. «В Александрии, — говорит Гарнак, — со времен епископствования Петра (нач. IV в.) начинают недоверчиво относиться к научной теологии», т. е. Оригеновой системе богословия. Это, однако же, не мешает утверждать немецкому ученому, что Александр в своих разъяснениях спорного догмата «с особенным предпочтением пользуется терминами, пущенными в оборот Оригеном». При другом случае (S. 174, 203) Гарнак делает догадку, что Александр под влиянием древних писателей Мелитона Сардийского и Иринейя высоко ценит ту сторону Оригенова учения, которая в особенности была полезна в борьбе с арианством. Невольно возникает вопрос: при чем тут Мелитон, от сочинений которого почти ничего не сохранилось, и Ириней, который как мыслитель имеет мало общего с Оригеном? Эти имена упомянуты здесь совершенно не к стати, но не спроста. Гарнак думает, что на Никейском соборе в его вероопределении отразилось западное богословское течение, а именно воззрения Тертуллиана (?); а так как на Никейском соборе «александрийские богословы» и во главе их Александр действовали единодушно с представителями Запада, то Гарнаку потребовалось, чтобы Александр был знаком с Тертуллианом. Но вот беда: греки не читали латинских писателей. Поэтому Гарнак удовольствовался тем, что заставил Александра познакомиться по крайней мере с двумя древнегреческими писателями — Мелитоном и Иринеем, которые, по мнению этого ученого, сильно влияли на богословие Тертуллиана (как это раскрыто Гарнаком в одном из других его сочинений). Таким образом, по желанию Гарнака, Мелитон и Ириней имели значение, так сказать, суррогата для Александра, они заменяли для него Тертуллиана. Как бы то ни было, Александр, епископ Церкви, нерасположенной к Оригену, так или иначе был знаком с Оригеном, утверждает Гарнак. Но в конце концов оказывается, по заявлению Гарнака, что «Александр был почти независим от Оригена» (*nicht durchweg abhängig*). Такие разъяснения, согласитесь, в состоянии затемнить самый ясный предмет. Об Афанасии Великом. «Основная мысль его учения, — говорит Гарнак, — не нова;

уже Ориген с особенным ударением раскрывал учение о единстве Сына с Отцом»; и еще: «Афанасий стоит на почве оригенистической теологии»; но вдруг оказывается, по словам Гарнака, что «Афанасий стоял на другой почве», чем Ориген. В таком же роде суждения Гарнака и об Арии. «Арий, — пишет немецкий ученый, — стоял на почве оригенистической теологии»; «космологическо-причинное мировоззрение Оригена было усвоено Арием» (и даже Лукианом); учение о свободе воли человека ариане раскрывали под влиянием Оригена (S. 220). Но все это не мешает Гарнаку решительно утверждать, что «очевидно, доктрина Оригена не образует основоположения системы» арианства (S. 218). Так пользуется Гарнак Оригеном в своих разъяснениях происхождения и развития некоторых сторон истории догматов. Оригенизм, по намерению автора, должен был объяснить очень многое — в качестве фактора исторического движения. Но на самом деле влиянием Оригена можно объяснить далеко не все, что хочет поставить под это влияние Гарнак. Это заставляет его делать ограничения, очень похожие на отрицание того, что утверждает сам автор. Ничего такого не было бы, если бы автор фактором, направлявшим движение христианской мысли, признавал само христианство или общее церковное сознание, обладавшее твердыми религиозными убеждениями, и не только не подчинявшееся каким-либо системам того или другого богослова, но и подвергавшее строгой оценке эти системы с точки зрения живой, многосодержательной и твердой христианской веры. Христианства с его мощью, с такими или другими отношениями к нему христианского общества совсем как-то не видно в книге Гарнака.

Если бы Гарнак правильно понимал христианство, то оно являлось бы у него силой, руководящей ходом истории, а такие исторические факторы, как аристотелизм и платонизм с оригенизмом получили бы значение направлений, так или иначе оттеняющих разнообразные облики церковно-исторических явлений.

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

В предыдущих замечаниях мы сделали достаточную оценку тех разъяснений Гарнака, которые служат у него прелюдией к истории

Никейского собора, почему мы можем прямо обратиться к оценке понимания Гарнаком догматической деятельности этого собора. Взгляды этого ученого в этом случае, как и других, отличаются тенденциозностью. Он безо всякого колебания приводит свидетельство арианского писателя Савина о необразованности отцов Никейского собора, не принимая во внимание, что свидетельство принадлежит явному врагу Православия, следовательно, человеку пристрастному. Неудача деятельности Евсевия Никомидийского на соборе, хотевшего добиться утверждения здесь — в качестве обязательного верования — строго-арианского учения, Гарнак объясняет «тактической ошибкой» указанного арианского епископа. Выходит, таким образом, что поведи Евсевий дело иначе, более ловко и искусно, его предприятие имело бы, пожалуй, другой конец. Здесь ясно сказано, что другой, который под христианской истиной понимает не что другое, как случайно возобладавшее мнение известного рода христианских мыслителей над мнением прочих лиц христианского мира. Опровергать подобное воззрение нет надобности. Оно опровергается самой историей христианской Церкви, показывающей, в какой строго логической последовательности шло раскрытие христианских догматов в IV, V и VI вв. Неосновательно также утверждает Гарнак, что будто Символ Евсевия Кесарийского, в качестве примирительной между спорившими формулы, представлял что-то такое, лучше чего нельзя и придумать. История этого Символа показывает, что он не имел никакой будущности. В дальнейшей истории арианства он совсем не встречается. Если бы он обладал достоинствами, какие ему приписывает Гарнак, то он, конечно, был бы принят позднее каким-либо арианским собором, стремившимся к слиянию церковных партий, принят, как случилось это с Символом Лукиана, но ничего такого история не знает. Из этого видно, что Гарнак не в меру преувеличивает достоинства Символа Евсевия. Но самое главное в истории собора составляет, конечно, принятие этим собором термина «единосущный» с известным определенным значением. Кому принадлежит мысль воспользоваться этим термином на соборе в борьбе с арианством? Этот же вопрос предлагает себе и Гарнак, но ставит его, сообразно своей точке зрения, много шире; он дает ему такую постановку: откуда взялся не только самый термин, но и кем развито (изобретено) связанное с этим термином учение о единстве Отца и Сына по существу? Ответ на вопрос у Гарнака напрашивался двойкий. Во-первых, он припомнил, что

термин «единосущный» употреблялся гностиками для выражения отношений Демиурга к верховному Богу; «в словах гностика Птоломея, — замечает он, — уже заключалась церковная терминология будущего времени» (S. 193). Но известиями о гностиках немецкий ученый почему-то не воспользовался при изложении истории Никейского собора; вероятно, никак не удавалось ему провести прямой линии между учением гностиков и деятельностью собора. Для того чтобы объяснить, откуда ведет свое начало учение о единосущии Сына с Отцом, Гарнак придумывает хитроумнейшую комбинацию. Он доказывает, что никейское учение создано под влиянием западной христианской мысли; а это влияние оказано на соборе при помощи Осии Кордубского. Но Осия Кордубский провел на соборе не догматическое мнение своей Испанской или самой Римской церкви, а взгляды Тертуллиана, учившего, что Отец, Сын и Св. Дух *unius substantiae* (S. 229–230). Итак, Никейский собор раскрыл учение о единосущии Отца и Сына под влиянием учения Тертуллиана!! Кому могло прийти это в голову? Взгляд Гарнака представляет такую несообразность, что в первую минуту затрудняешься, что сказать в опровержение такого странного взгляда. Тертуллиан — и Никейский собор? Согласимся, что собор действовал под влиянием Тертуллианова учения. Ведь нужно, чтобы это учение знали греческие отцы собора, а знали ли они его? Конечно. Гарнак для большего правдоподобия своей гипотезы очень сильно подчеркивает значение «воли» императора, находившегося под влиянием Осии, но известно, что император Константин никогда не действовал деспотически, и этого не может не признавать и Гарнак. Поэтому немецкий ученый должен был выбрать другой путь для разъяснения вопроса, каким образом греческие отцы собора могли познакомиться и усвоить идеи Тертуллиана. Средой, послужившей проводником западно-тертуллиановых идей, была, по Гарнаку, Александрийская церковь и в особенности «александрийская партия» собора. Из кого состояла эта партия, Гарнак точно не определяет, но во всяком случае главой ее был Александр Александрийский. Автор употребляет усилия к тому, чтобы доказать, как мы видели выше, что Александр был знаком с Тертуллианом, так сказать, в самых источниках: он читал, по мнению автора, Мелитона и Иринейя, влияние учения которых на Тертуллиана — несомненный факт для Гарнака. Александр, по суждению автора, точно, впрочем, невысказанному, будучи знаком с источниками Тертуллианова учения, оче-

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

Как ни малопонятна гипотеза о проведении западных идей Тертуллиана на Никейском соборе, при посредстве «александрийской партии», для Гарнака эта гипотеза служит точкой отправления в дальнейших его рассуждениях. Руководясь этой гипотезой, он утверждает, что образовалась после Никейского собора какая-то римско-александрийская (или западно-афанасианская) партия, которая, наперекор другим богословским партиям, сильно поддерживала и защищала тот вид церковного учения о Сыне Божиим, какой это учение получило в Никее. Этого учения придерживался на соборе и некоторое время после собора Константин Великий, заявляет Гарнак, а потом будто бы этот государь, когда хорошо ознакомился с Востоком и увидел, что здесь никейское учение, как продукт Запада, не пользуется популярностью, перешел на сторону чисто восточного учения о Сыне Божиим, учения, утвердившегося здесь с давних пор. Ясно, какое именно учение в настоящем случае имеет в виду Гарнак. Он подразумевает оригенистическое понимание догмата, характеризующееся склонностью к субординационизму и более ясному различению лиц Св. Троицы. Это учение, как видно из дальнейшего течения речи Гарнака, имело одержать победу над чисто никейским учением. Начало движения против этого последнего и положено Константином. Чем доказать, что Константин, поселившись на Востоке, вскоре приходит к перемене убеждения — этого Гарнак не по-

казывает. Равно не видно у того же автора: в чем обнаружилась такая перемена в самой деятельности императора. По всей вероятности, Гарнак имеет в виду следующие факты: возвращение Ария из ссылки, ссылку Афанасия в Галлию, деятельность соборов, направленных против Православия. Но все эти факты могут иметь для себя более простое и более основательное объяснение, чем какое дает им Гарнак. Сущность этого объяснения легко находить в каждом курсе церковной истории, написанном без тенденций. Повторять здесь это объяснение считаем лишним.

То древнее учение, на сторону которого стал Константин вскоре после Никейского собора, когда он лучше ознакомился с религиозным направлением Востока, не оставалось, по суждению Гарнака, без существенных изменений: чем дальше шло время, тем больше оно преобразовывалось, пока не появилось то, что этот ученый называет нелепым именем «нового Православия». В создании этого «нового Православия» главным образом участвовали отцы-каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский). Сущность нового Православия заключалась, по Гарнаку, в том, что Сына Божия стали считать не столько единосущным Отцу, сколько подобосущным Ему. В раскрытии этого учения каппадокийцы будто бы шли, по уверению рассматриваемого ученого, за Василием Анкирским. Что эти взгляды Гарнака не заключают в себе ничего серьезного и основательного, это выше всякого сомнения. Если мы захотим дать себе ясный отчет: на каких основаниях Гарнак желает превратить православнейших каппадокийцев в каких-то омиусиан, чуть не полуариан, то увидим, что эти основания в высшей степени произвольны и шатки. Василия Великого Гарнак причисляет к приверженцам омиусианства на основании подложного письма этого святителя к Аполлинарию Лаодикийскому, в котором первый заявляет себя сторонником формулы (о Сыне Божиим): «подобен по существу» и ратует против слова «единосущный» (S. 255). Вот главный и чуть ли не единственный аргумент, пользуясь которым Гарнак признает Василия «подобосущником». Письмо неподлинно, и этим решается вопрос о значении аргументации! Правда, Гарнак объявляет это письмо подлинным, но ему в этом случае ни один беспристрастный человек не поверит: письмо противоречит прочим произведениям святителя и ставит Василия Великого в положение малосведущего ученика в отношении к Аполлинарию, в положение, недостойное ученойшего святителя. Что

касается принадлежности Григория Богослова и Григория Нисского к числу защитников омиусианства, то Гарнак даже и не пытается приводить оснований, почему он приписывает им такое намерение. О Григории Нисском он замечает, что его можно считать омиусианином «не в прямом смысле» (nur indirect). Другими словами: автор сам не знает, почему считает этого Григория подобосущником. А о Григории Богослове автор и совсем не упоминает в данном случае, понятно, за отсутствием даже призрачных оснований. Вот как Гарнак доказывает принадлежность каппадокийцев к омиусианам. Из того, что мы сейчас изложили, видно: сколько справедливости заключает в себе утверждение этого автора, что будто каппадокийцы, являясь поборниками омиусианства, послушно шли по стопам (полуарианина) Василия Анкирского. Мы решительно не можем понять, вследствие каких соображений Гарнак так возвеличивает почти неизвестное имя Василия Анкирского перед действительно великими именами каппадокийцев? Уж не тем ли руководится в этом случае Гарнак, что Василий Анкирский действительно очень отчетливо раскрыл учение о подобосущии, чего не сделали каппадокийцы, к неудовольствию немецкого ученого? Гарнак так преувеличивает значение Василия Анкирского, что влиянием его доктрины объясняет сущность догматической деятельности II Вселенского собора. Такого абсурда еще не говорил, кажется, никто. Но мы забегаем несколько вперед... Для Гарнака не только существует то «новое Православие», которое он сочинил; но он даже занимается вопросом: в каком отношении Афанасий Великий, главный представитель «древнего Православия» (западно-афанасианского учения, или никейского), стоял к «новому Православию», как будто это последнее в самом деле представляет исторический факт. По суждению Гарнака, сначала Афанасий как будто показывал расположение к «новому Православию», а потом стал выражать недовольство этим явлением. Для подтверждения первой мысли Гарнак указывает на Александрийский собор 362 г., составившийся под главенством Афанасия, а для подтверждения второй мысли ссылается на отношения александрийского святителя к Мелетию Антиохийскому. Но Александрийский собор отнюдь не показывает, чтобы Афанасий чем-нибудь поступился из своих догматических воззрений: на нем святитель действительно показывает себя мягким и снисходительным к покаявшимся лицам из числа ариан, но отсюда еще далеко до какого-то расположения к «новому Православию». Что касается

отношений Афанасия к Мелетию (S. 260), то если мы и согласимся с Гарнаком, что дружественные отношения его к этому епископу сменились потом на холодные, все же отсюда ничего нельзя извлечь для гипотезы Гарнака.

История II Вселенского собора, по рассуждению Гарнака, составляет важнейший момент борьбы между «древним Православием», или западно-афанасианским учением, и «новым Православием», борьбы, закончившейся победой этого последнего над первым — по крайней мере для Востока. Ново, но неосновательно. В этом отношении автор очень большое значение придает личности Феодосия Великого, при котором был II Вселенский собор. С Феодосием, по словам немецкого ученого, случилось подобное же, что раньше было с Константином. Он держался на Западе западно-афанасианских воззрений, а на Востоке перешел на сторону «нового Православия». В действительности таких приключений с Феодосием, по словам автора, удостоверяют исторические факты. Главным из таких фактов Гарнак считает то, что в бытность Феодосия на Западе, особым указом ограждая православную веру, выразителями этой веры он объявляет Римского и Александрийского епископов, а по водворении на Востоке тот же Феодосий, другим указом ограждая ту же православную веру, выразителями этой веры объявляет не папу Дамаса и Петра Александрийского, а авторитетных архипастырей Востока. На беспристрастный исторический взгляд сейчас указанный факт значит следующее: на Западе Феодосий признает папу выразителем Православия, потому что папа был главнейшим епископом Запада, и присоединяет к этому имени имя Петра Александрийского, потому что епископов Александрийских со времен Афанасия на Западе знали больше, чем других восточных епископов; прибыв же на Восток и издавая здесь религиозный эдикт, он перечисляет важнейших епископов Востока, так как они были руководителями II Вселенского собора и их на Востоке хорошо знали и высоко ценили их заслуги перед Церковью. По-видимому, факт несколько не мудреный. А между тем на основании его Гарнак считает Феодосия переметчиком в вере и каким-то сторонником «нововерия» в ущерб староверию. Прочие взгляды немецкого ученого на II Вселенский собор в подобном же роде, т. е. они также лишены серьезного научного значения. Константинопольский символ, который, по мнению автора, хотя и не есть произведение II Вселенского собора, но служит выразительнейшей характеристикой деятельности этого последнего, представляет со-

бой, как уверяет немецкий ученый, «унионную формулу», имевшую целью примирить православных, полуариан и духоворцев. Это замечание Гарнака заключает в себе верную мысль, но только она донельзя извращена. Догматическая деятельность собора имела счастливый успех; после собора полуариане и духоворцы довольно быстро воссоединяются с Церковью. Средостение ограды рушится. Это — историческая истина. А Гарнак на основании ее приходит к странной мысли, что будто самый символ Константинопольский или учение собора изложены были так, что должны были понравиться и еретикам. Эту мысль он хочет обосновать документально, но, по обыкновению, весьма неудачно. Он утверждает, что ради удовлетворения полуариан в Константинопольский символ не вставлены слова «из сущности Отца», слова, которые заключались в Никейском символе, но которые были предметом протеста со стороны арианствующих; а для примирения духоворцев (македониан) с православными, по мнению Гарнака, учение о Св. Духе изложено так, что могло быть принято и этими еретиками. Но слова «из сущности Отца» (Сын) опущены в Символе вовсе не из уступчивости полуарианам. Выражение «единосущный» и слова «из сущности Отца» в существе дела тождественны по своему смыслу. Достаточно было удержать первый термин в Символе, как и сделано на соборе. Даже можно сказать, что слова «из сущности Отца» несколько беднее содержанием, чем термин «единосущный». Выражение рожденный «из сущности Отца» указывает, что Сын действительно родился от Отца, но продолжает ли Он и потом оставаться в единстве с Отцом, это не совсем ясно, а между тем термин «единосущный» очень полно выражает эту последнюю мысль. Что касается изложения учения о Св. Духе в Символе, то назвать это изложение благоприятным для духоворцев невозможно. Духоворцы не допускали такого равенства Духа с Отцом и Сыном, какое раскрыто в Символе. Правда, можно возражать, почему Св. Дух в Символе не назван прямо «единосущным Отцу», но нужно помнить, как много было споров из-за слова «единосущный» в IV в., чтобы понять, почему этот термин не употреблен в Символе в изложении учения и о Святом Духе.

После этих разъяснений понятно: имел ли право Гарнак писать, что «восточное Православие 381 г. есть нововерие, которое, удерживая слово “единосущный”, в то же время не держалось Афанасиевых убеждений относительно веры». Если бы II Вселенский собор провозглашал «новое Православие», то на Западе, где утвердилась,

по мнению Гарнака, «старая вера», не приняли бы Константинопольского символа, но этого не видим.¹

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

При одном случае Гарнак говорил: «Действительная история часто причудливее и эксцентричнее (capriciöser), чем басни и сказки» (Bd. I. S. 680).

Не знаем, можно ли в самом деле утверждать это относительно действительной истории, но несомненно очень можно — относительно «сочиненной» истории. Самый блестящий пример, доказывающий верность этой последней мысли, представляет «история» самого Адольфа Гарнака.

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ И ПОСЛЕДНЯЯ

Немецкий ученый богослов Гарнак говорит: «Aus der geschichtlichen Ueberlieferung von Christus und der Stiftung der Christenheit war ein Roman geworden, und dieser historische Roman, der mit der Religion verflochten war, erhielt fort und fort neue Capitel».² Так как это замечание немецкий профессор делает в начале второго тома

¹ При окончании изложения воззрений Гарнака на историю Церкви IV в. мы указали на его воззрение относительно учения о Св. Духе. По его суждению, учение это в том виде, как оно утвердилось в Церкви, возникло не раньше IV в. Что сказать на это? Не будем приводить свидетельств богодухновенных и церковных писателей (I—III вв.), раскрывающих мысль о божественном достоинстве Св. Духа. Против каждого из этих писателей с его свидетельствами в колчане немецких ученых готова явиться ядовитая стрела протестантской критики. Но кажется, никто ничего не может возразить против того факта, что со времен апостольских крещение совершалось: «Во имя Отца, Сына и Св. Духа» — без сомнения, вследствие веры в равное божественное величие и могущество всех трех лиц Божества.

² Фраза эта в русском переводе была приведена нами в конце предыдущей нашей статьи.

рассматриваемого нами его труда — тома, в котором излагаются главным образом тринитарные и христологические споры от IV до VIII в., то, очевидно, в учении Церкви и богословских представлениях христианских ученых указанной эпохи он находит тот «роман», в который будто бы превратились первоначальные чистые и истинные понятия об Основателе христианской веры и Церкви.

Изложив и разобрав взгляды Гарнака относительно тринитарных споров в древней Церкви, теперь то же сделаем относительно представлений того же исследователя о христологических спорах, неразрывно связанных с историей целых четырех Вселенских соборов — от III Вселенского собора до Шестого. Посмотрим, что нашел здесь он такого, что давало бы ему хоть малейшее право делать такой иронический отзыв, какой мы сейчас выписали.

Итак, изложим взгляды Гарнака на историю христологических споров и III–VI Вселенских соборов. Нет сомнения, что эти взгляды отличаются значительной оригинальностью, так что дело далеко не лишнее изложить их, а потом и подвергнуть критике; это последнее тем более необходимо сделать, что хотя эти взгляды и неосновательны, и тенденциозны, однако же они выдаются автором за последнее слово науки и имеют притязания заменить другие, более утвердившиеся представления по тем же вопросам — как будто бы и в самом деле только Гарнак судит истинно научно и правильно, а другие ученые богословы слепотствуют и заблуждаются.

По принятому нами в предыдущих статьях правилу, мы сначала объективно, без всяких критических замечаний со своей стороны, изложим взгляды и результаты Гарнака относительно вышеуказанных предметов церковно-исторической науки, а затем выразим наши суждения по поводу этих взглядов и результатов.

Начиная исследование истории христологических споров, Гарнак справедливо замечает, что не сразу в V в. возникли эти споры, но что они в значительной мере подготовились тринитарными спорами предшествующего IV в., — и говорит: «Между тем как не перестал еще возбуждать умы вопрос: явившийся на землю Бог (Сын Божий) тождествен ли с Высшим Божеством (Отцом), — поднимается уже и другой вопрос: как представлять себе соединение Божества с человечеством во Христе? Этот последний вопрос заключал в себе две сокрытые проблемы, а именно: какого рода было человечество Христа и как нужно мыслить соединение Божества и человечества? Вопрос в его целом составлял высокий интерес для греческого богосло-

вия, и поэтому совершенно было необходимо, что он возник уже в течение арианского спора: Афанасий Великий смотрит на этот спор с точки зрения о соединении Божества и человечества во Христе». Особенное возбуждение умов по поводу соединения Божества и человечества во Христе возникало вследствие того, что большая часть второстепенных вопросов, вытекающих из указанного главного вопроса, оставались еще неразрешенными. Гарнак говорит: христианские богословы «оставались в полной тьме относительно вопросов, действительно ли Божество восприняло (?) человека или человеческую природу. Так как этого вопроса никто не решил (?), то никто не знал (?), воплотившийся Логос имеет две природы или одну — большинство людей держалось учения об одной природе, но не знало, как понимать ее; далее: никто не знал, Логос сорастворился ли с человечеством или же только входил в союз с ним, превратился ли Логос в человека (?) или же навлек на себя человечество, как одежду, т. е. обитал в нем, как в храме, претворил ли Логос при своем вочеловечении человеческую природу в Божество или же и при обожении человеческой природы оставил ее неприкосновенной в ее свойствах. Никто не знал, далее, каким образом евангельские сказания могут быть относимы к сложной сущности Богочеловека. Родилась ли от Девы Марии плоть, т. е. человек, или же родился от нее Логос вместе с плотью. Кто страдал, алкал, жаждал, кто приходил в страх и уныние, кто вопрошал и беспокоился, кто объявлял о своем неведении, кто умирал — человек или Богочеловек? И опять же: кто творил чудеса, повелевал природой, прощал грехи, короче — кто стал искупителем — Бог или Богочеловек? Твердых общепризнанных ответов не было на эти и другие вопросы. Вместо ответов часто можно было слышать парадоксы о страдании без страсти (боли), об унижении без унижения, но эти парадоксы отнюдь еще не выдавались за что-то несомненное».

Изо всех богословов христианской древности Гарнак приписывает особенное значение в разрешении христологического вопроса Тертуллиану. Так как, по воззрению этого ученого, дальнейшее христианское движение не может быть понято без изложения мыслей Тертуллиана в указанном отношении, то необходимо выслушать речи Гарнака об этом латинском писателе как христологе. Указав на то, что Тертуллиан больше, чем кто-либо другой содействовал раскрытию и утверждению на Никейском соборе учения о единосущии Сына Божия с Отцом (см. об этом во второй нашей статье), Гарнак счита-

ет того же западного писателя чуть не отцом православного догмата о соединении двух естеств во Христе. Немецкий ученый пишет: Тертуллиан, а не другой кто, образовал те формулы, какие заняли такое почетное место в православном учении о лице Богочеловека, именно он «образовал формулы: *utraque substantia in una persona* (оба естества — в одном лице), *duae substantiae — divina et humana* (два естества — Божественное и человеческое) во Христе Иисусе, *salva est utriusque proprietates substantiae* (полными сохранились свойства каждого естества) в Нем». Следовательно, пишет Гарнак, он решил христологический вопрос и создал терминологию, которая была принята на Востоке спустя более двух столетий по смерти Тертуллиана. Имел ли Тертуллиан, спрашивает себя Гарнак, тот же интерес к христологической проблеме, как и позднейшие восточные христианские мыслители? Держался ли он учения об обожении человеческой природы во Христе? Совсем нет. А какая философия руководила им? Вообще никакая, но зато на него имел влияние метод юридической казуистики (*fictionen*). Древнецерковная, возникшая сначала на Западе, формула: «Христос — Бог и человек» прояснена и подкреплена у него через то различие «субстанции» и «лица» (*persona*), какое было свойственно юристам. Субстанция (Тертуллиан никогда не употребляет выражения «природа», хотя мы для ясности его речи перевели выше «субстанция» словом «природа») на языке юристов не есть что-либо личное, но она соответствует выражению «имущество» или владение; а лицо (*persona*) опять-таки не есть что-либо субстанциальное, но означает субъекта, правоспособного владеть имуществом, субъекта, который может владеть различными имуществами (как в свою очередь и одно имущество — субстанция — может принадлежать многим лицам). Эти юридические термины Тертуллиан, будучи сам адвокатом, перенес в теологию. Термины эти, как их употребляет Тертуллиан, в сущности, отнюдь не могут быть переведены на язык философии или теологии. И однако же эту юридическую казуистику (*fictionen*) Восток принял за философию или теологию; Восток положил ее в основу «откровенной философии».

Не менее важное значение Гарнак приписывает и христологической доктрине Ириния Лионского. По мнению Гарнака, «он уже держался мысли о совершенном единении естеств во Христе и ясно высказывал ее. Великие западные богословы около 200 г., — прибавляет Гарнак, — по части христологии ушли гораздо дальше, чем Восток даже через сто лет позднее. Но это учение не считалось на Западе

общепризнанной истиной, а на Востоке вследствие развития Оригеновой христологии (покоящейся на докетизме) по части этого учения царил величайшая неопределенность. Четвертый век застал Восточную церковь не приготовленной к решению христологического вопроса».

Из христианских писателей IV в. значение в раскрытии христологического вопроса Гарнак приписывает больше всего Аполлинарию Лаодикийскому. Восхвалив, как только можно, способности и образованность этого еретика (Аполлинария), немецкий ученый в следующих чертах описывает его учение о лице Христа. «Аполлинарий, подобно Павлу Самосатскому, Маркеллу и арианам, не допускал, чтобы совершенный Бог и совершенный человек могли образовывать единое существо; он вместе с этими лицами находил, что из такого соединения выйдет разве мифологическое существо (миновтавр, козлоолень и т. д.). Ввиду этого Аполлинарий не соглашался допускать, что Христос был совершенным человеком, а учил, что Логос воспринял неполную человеческую природу, а именно одушевленную плоть (но не дух), и Сам сделался принципом самосознания и самоопределения в этой плоти. Поэтому Аполлинарий далее учил: все, что Христос соделал для нас, должно быть соделано Богом (в Нем), иначе не будет и спасения; все, что соделал Христос, должно быть вполне совершенно, иначе оно бесполезно для нас. Здесь, следовательно, не оставалось места для человеческого я. Плоть, которую воспринял Логос, по учению Аполлинария, не принесена им с неба, но так как Христос есть «небесный человек», то плоть Его единородна Его Божеству. Все это учение Аполлинария, — заявляет Гарнак, — будучи рассматриваемо с точки зрения греческого понимания христианства, является учением совершенным. Аполлинарий прекрасно изложил свое учение, раскрывал его в многочисленных сочинениях, защищал его с убеждением и пафосом; его учение было именно тем самым, которое в существе дела признавали все благочестивые греки. Каждая поправка, приносимая в его учение, утверждалась на той же основе, иначе жизненность греческого благочестия подвергалась опасности. Достоин удивления и есть знак благочестия и любви к истине этого великого (?) епископа (Аполлинария) то, что он, будучи вынужден склониться или в пользу интересов веры, или в пользу традиции, без колебания отдает предпочтение интересам веры. Но это-то открытое заявление и напомнило Церкви, что Евангелие и отчасти Предание учили о полном человечестве Христа. По-

явились противники Аполлинария. Быть может, именно против Аполлинария Александрийский собор 362 г., под председательством Афанасия Великого, выразительно утверждал, что во Христе было полное человечество. Противниками Аполлинария были и каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский). Каппадокийцы могли опровергать его только по частным пунктам учения. Аполлинарий раскрыл недостатки их полемики, и им ничего не оставалось, как довольствоваться простым (бездоказательным) утверждением о полноте человеческой природы во Христе. В самом деле, — замечает Гарнак, — их широковещательные, неясные и прикровенные дедукции, будучи поставлены рядом с недвусмысленным, твердым и открытым учением их врага, кажутся жалкими (?!); вот их учение: две природы, но однако же только одна (?); не два Сына (в лице Богочеловека), но иначе действует Божество, и иначе человечество в Нем; Христос обладал человеческой свободой и однако же действовал с необходимостью, присущей Божеству. У Аполлинария находим все то, что характеризует позднейшее монофизитство со всеми мыслимыми выводами из него. С другой стороны, аполлинаризм под вывеской Православия имел сильнейшее влияние на церковное учение V в.» (S. 302–324).*

Так представляет себе Гарнак условия развития богословской мысли, среди которых возникают знаменитые христологические споры. Этот ученый делит историю названных споров на три фазы. Первую фазу составляет, по его взгляду, развитие христологических споров от их начала до Халкидонского собора включительно. Эту фазу немецкий ученый представляет себе с ее отличиями в следующих чертах. После относительно мирного времени, наступившего вслед за II Вселенским собором, поднимается вопрос об отношении Божественного и человеческого естества в лице Икупителя. В этом случае противоположность Антиохийской школы и новоалександрийской теологии, которая считала себя единственно православной, высказывается в полной мере. Александрийскому епископу удалось приковать общее внимание к вопросу. Возник великий спор, который был решен не на двух Ефесских соборах (431 и 449 гг.), а на Халкидонском соборе, на котором составлено длинное вероопределение, будто бы примирившее споривших. Это вероопределение (формула)

* Здесь и далее, кроме специально оговоренных случаев, указаны страницы II тома «Истории догматов» А. Гарнака (*Прим. Ред.*).

предложено и продиктовано Западом в лице папы Льва и принято императором Маркианом. Если рассматривать это вероопределение с западной точки зрения (того времени), то оно является простой и неизменной верой западных отцов, а если рассматривать его с восточной точки зрения, оно является компромиссом (сделкой), который, с одной стороны, недостаточно православен (!), а с другой — нуждался в пояснениях. Теология, которая могла прояснить это вероопределение, еще только что нарождалась на Востоке. Поэтому не без основания халкидонское вероопределение называли (кто же именно?) «национальным несчастьем» Византийского государства. В церковном отношении выгоды и невыгоды этого вероопределения вполне уравнивались (S. 34–35).

Вот тот путь, которым шло развитие христологических споров в первую фазу их, по мнению Гарнака. Теперь мы познакомимся более подробно с воззрениями этого ученого на историю христологических споров указанной фазы.

Поставив заголовок «Несторианский спор», автор так описывает историю этого явления: «Самыми ревностными противниками Аполлинария сделались его единомысленники и научные друзья — антиохийские богословы, отличавшиеся методическим изучением Св. Писания, трезвым мышлением по образцу Аристотеля и строжайшим аскетизмом. После Диодора Тарсийского особенно подробно опровергал Аполлинария Феодор Мопсуестийский. Главными положениями этих противников было следующее: свобода есть самый характеристический признак совершенного человечества (во Христе); Христос обладал свободной человеческой волей; природа Божества неизменяема и не способна к страданиям. Из этих положений для антиохийцев открывалось, что Христос имел в строгом смысле две природы и что учение Аполлинария нужно отвергать. Антиохийцы к этому еще добавляли, что человеческая природа во Христе оставалась совершенно неизменной, ибо благодать сохраняла ее, как есть она. Человеческая природа во Христе, как и во всех людях, должна была свободно развиваться. Иисус Христос, как человек, путем свободной самодеятельности прошел все стадии нравственного возрастания. На Него и в Нем, впрочем, постоянно воздействовал Бог, подкрепляя Его, но Бог не вторгался в развитие характера человеческой природы Христа, которая самостоятельно устремлялась к добру. Сообразно с этим, соединение Божества и человечества во Христе было только относительно совершенно. Мысли антиохийцев, как они высказывали их,

были мыслями, согласными с разумом и выводами экзегезиса, но не с верой. Ново было у антиохийцев то, что они искупление Христом приписывали существенно человеку Иисусу, а не Богу. Хотя антиохийцы говорили не о двух Сынах, а о двух природах во Христе, но это не имеет значения: разделение естеств переходило у них в разделение лиц во Христе. Можно христологию антиохийцев очень строго критиковать, но не должно забывать, — говорит с удовольствием Гарнак, — что они образ исторического Христа удерживали в такое время, когда церковные вероизложения все более и более удалялись от этого образа. Впрочем, и они, держась мысли о Боге-Логосе, не имели возможности держаться правильных представлений об историческом Христе. Но тем не менее, это факт высокого значения, что антиохийцы действовали именно в рассматриваемое время. Церковь им одолжена тем, что представление об историческом Христе не стало еще жертвой *идеи* о Христе (т. е. истинное понятие о Нем не заменилось еще фантастическим, хочет сказать Гарнак. — А. Л.). И за другое кое-что можно хвалить этих антиохийцев», — добавляет Гарнак (S. 325–330).

«Образ воззрений, которому следовали александрийцы и прежде всего Кирилл, был, несомненно, древний; это образ воззрений Ириней, а затем Афанасия и каппадокийцев. Кирилл — это нужно утверждать решительно — защищал то религиозное воззрение по христологическому вопросу, которое вполне отвечало греческому благочестию, а именно, когда он учил: «Если божественный Логос не страдал за нас, подобно человеку, то наше спасение не совершено Богом, и если Христос только человек или простое оружие Божества, то мы не действительно спасены»». Особенное значение для понимания Кириллова учения имеет его утверждение, что прежде вочеловечения было два естества, а по вочеловечении — одно. Эта формула, которую Кирилл Александрийский употребляет несчетное число раз и варьирует ей, констатирует человечество Христа до Воплощения, как будто оно и тогда уже существовало, но эта формула не ведет к мысли об уничтожении человечества Христа по Воплощении, но она только утверждает, что человечество претворилось в существо божественного Логоса. Монофизитство ли это представление Кирилла, спрашивает Гарнак. Нужно, отвечает он, различать здесь сущность дела и словоупотребление. По существу, всякого рода представления, которые не признают Христа индивидуальным человеком, можно считать монофизитскими или аполлинаристическими.

Но о Кирилле этого нельзя сказать безусловно. Прежде всего несомненно, что Кирилл ни в каком случае намеренно не отступает от прямой линии ни направо, ни налево — от линии, на которой держалась вера в Искупление Греческой церковью и ее великими отцами. Он был монофизит, поскольку он учил, что Логос по Воплощении имеет одну природу; но как противник Аполлинария, он не хотел допускать смешения во Христе человеческой природы с Божественной. Хотя и нельзя отрицать, добавляет Гарнак, что всем лучшим в своем учении Кирилл обязан Аполлинарию. По словоупотреблению термина «монофизитство», отнюдь нельзя Кирилла признавать монофизитом, ибо монофизитами назывались те партии, которые не признали определений Халкидонского собора. Очень оригинален взгляд Гарнака на то обстоятельство, что когда Несторий — этот представитель антиохийской христологии — и Кирилл Александрийский по случаю своего догматического спора обратились к папе Целестину, то последний, как известно, принял не сторону учения Нестория, а согласился с воззрениями Кирилла. Отмечая этот факт, Гарнак пишет: «В истории догматов, быть может, нет другого такого же факта, который прямо нужно назвать скандалом, — имеем в виду принятие папой стороны Кирилла, что делает так мало чести Целестину». Автор потом поясняет, почему нужно так думать. «Принимая сторону Кирилла, — рассуждает Гарнак, — папа тем самым отрекается от своих западных воззрений по христологическому вопросу, а Нестория при этом осуждает в высшей степени безрассудно, не рассмотрев и не оценив его учение. Что и то и другое действительно случилось, это легко доказать. Несторий в своих письмах к папе употребляет следующую формулу: *utraque natura quae per conjunctionem summat et inconfusam in una persona unigeniti adoratur* (оба естества по причине высочайшего и несмешанного соединения в одном лице Единородного благоговейно почитаются). Но ведь это в сущности и есть западная христологическая формула, и сам Целестин не мог мыслить иначе. Отсюда само собой следует, что папа осудил Нестория, не взвесив учения этого последнего». В доказательство правоты своего воззрения автор указывает между прочим на тот факт, что папа в своих многочисленных письмах, написанных по делу Нестория, не выражает ясно своего собственного христологического мнения; и Гарнак уверен, что если бы папа распространился относительно спорного вопроса, то он едва ли раскрыл бы те самые мысли, которые составляли принадлежность Кирилловой христологии. Немецкий ученый

склонен думать, что осуждение папой Нестория вытекало из различных второстепенных побуждений, а не произошло ради догматических интересов.

Не будем рассказывать истории III Вселенского Ефесского собора, отчасти потому, что изложение ее Гарнаком представляет мало интересного, а отчасти потому, что этот собор очень мало сделал для раскрытия христологической догмы, история которой в настоящем случае нас больше всего интересует. Свое окончание несторианский спор находит не на III Вселенском соборе, а несколько после того, когда в 432–433 гг. Кирилл вошел в соглашение с антиохийцами, одобрив то исповедание веры, которое представили ему эти последние. Этот момент в деятельности Кирилла — момент заключения унии антиохийцев с Кириллом — возбуждает очень различные суждения в науке. Гарнак, подобно некоторым ученым, в этом случае не на стороне Кирилла. Он замечает, что «поведение Кирилла в 432–433 гг. делает ему мало чести. Он, Кирилл, подписал Символ, предложенный ему умеренными антиохийцами, не думая отказываться от своих прежних воззрений. А этот Символ, — по суждению Гарнака, — представляя собой искусственное произведение в догматическом отношении, носил на себе такие свойства, которые хорошо отвечали убеждениям антиохийцев, но которые не гармонировали с образом воззрения Кирилла». Гарнак без колебания утверждает, что Кирилл, подписывая указанный Символ, действовал не искренно, лишь подчиняясь требованиям верховной власти, и рассчитывал, что «победа его врагов сделается для них победой Пирра». Кирилл — так думает Гарнак — таким способом добивался двух вещей: унижения и посрамления своего врага Нестория, а затем — признания собора, бывшего под его руководством в Ефесе, Вселенским. Автор замечает, что того и другого Кирилл достиг, хотя положение церковных дел по-прежнему оставалось смутным (S. 333–348).

Раскрытие истории христологических споров второй половины их первой фазы Гарнак делает в дальнейшем отделении своей книги, носящем заглавие: «Евтихианский спор». Это отделение начинается подробным изображением положения Александрийского патриарха того времени вообще, а в частности личности и характера знаменитого Диоскора. «Кирилл умер в 444 г., — пишет автор. — Из числа лиц, даже принадлежащих к его партии, выделились такие, которые никак не хотели простить ему унии 433 г. Его преемником был Диоскор, который, по свидетельству его же сторонников, сколько был

похож на Кирилла, столько же и отличался от него». Затем автор точнее определяет ту точку зрения, с которой вообще нужно рассматривать всю историю «евтихианского спора». Он говорит, что епископы Александрийские еще раньше Диоскора начали стремиться к иерархическому преобладанию на Востоке, вследствие чего у них появилась непримиримая вражда к епископам Константинопольским, чем дальше, тем больше возвышавшимся на Востоке в сравнении с прочими восточными иерархами. Мало этого: по уверению автора, епископы Александрийские были и политическими узурпаторами, ибо старались образовать из Египта независимое владение, что-то вроде папской области. Поддержку для этих предначинаний, по суждению Гарнака, Александрийские епископы искали между прочим в римских папах, тем более что папы, тоже крайне недовольные возвышением Константинопольского епископа, играли на руку александрийцам. Диоскор по своим стремлениям был тем же, чем были и его предшественники. Но он был родом копт, а не грек, и это лишило его политику надлежащей тонкости. Он пошел, что называется, напролом и погубил свое дело. Его притязание тем решительнее не удалось, что в это время на Римской кафедре восседал Лев I, человек серьезного ума и дальновидный. Лев ясно понимал, что не может быть места в Церкви для двух папских престолов. И потому не только не стал поддерживать Диоскора, но объявил себя его врагом. Вообще традиционная политика совокупного действия Рима и Александрии, епископы которых доньше оставались в постоянном союзе, дошла до той точки, на которой прежняя дружба должна была смениться страшной враждой. От этой вражды больше всех выиграл епископ Константинопольский. Борьба между Римом и Александрией на церковной арене окончилась победой Рима над Александрией; это определило собой дальнейший ход догматического развития Церкви. А если бы победа осталась за Александрией, то история догмы приняла бы совсем другой оборот. Гарнак говорит: «Так как победителем при обстоятельствах, сопровождавших историю Халкидонского собора, остался Рим, то догматическое развитие Восточной церкви приняло новое, в существе дела совершенно чуждое Востоку направление. Наоборот, если бы возобладали Диоскор, если бы так называемый “Разбойничий” собор его подлее пользовался авторитетом (а он этим авторитетом хоть малое время, но пользовался), тогда в результате получилась бы победа Египта над Церковью и даже государством Византийским, ибо в последнем случае государство и

слабый государь (Феодосий II) очутились бы в полной зависимости от Александрийского престола и Церкви с ее монахами». Но этого не случилось. И не случилось потому, что Феодосий скоро умер, а новый император (Маркиан) вступил в тесную связь с папой; император и папа поняли, что Диоскор Александрийский — их общий враг, и действовали солидарно. Император содействовал тому, что папа с его догматикой взял верх на Халкидонском соборе над восточным пониманием христологического учения. Но дальше идти папе император не позволил. «Император чрезвычайно ловко оперировал. Воспользовавшись папой для того, чтобы сразить деспотизм Диоскора, опирающийся именно на догматику, избавив таким образом Церковь и государство от Диоскорова гнета, император отказал папе в дальнейшем влиянии на дела Востока и даже возвысил Константинопольского епископа до положения, почти равного с положением Римского епископа (28-ое пр. Халкидонского собора). С того момента как папа Лев ниспроверг Александрийского патриарха, он должен был, таким образом, волей-неволей войти в столкновение с Константинопольским иерархом, позади которого стоял сам император с византийской государственной идеей. Но и победа императора Маркиана над Диоскором обошлась первому недешево. С этого времени начинается разложение Византийского государства; Маркиан победил Диоскора, но зато Египет порывает связи с Византийским государством; да и один ли Египет обращается спиной к византийскому властелину? Из предыдущих рассуждений, — говорит Гарнак, — открывается, что история догмы не после Халкидонского собора, а еще до этого собора становится под исключительное влияние политики. Силы, определявшие собой с 444 г. великие решения и действия, суть силы политические. Встречались лишь немногие лица, которые действительно руководились интересами веры, когда они не могли быть правителями хода дел. При таких обстоятельствах и речи быть не может о правильном решении догматических вопросов на Востоке, если даже под правильным решением мы будем понимать лишь соответствие решения вопросов с греческим благочестием. Конечно, если говорить относительно, решение догматического вопроса, данное на Халкидонском соборе, можно назвать возможно лучшим. Но такой взгляд не устраняет того справедливого суждения, что собор Халкидонский, в отличие от собора «Разбойничьего» (449 г.), можно называть в одно и то же время и разбойничьим, и предательским (!), так как на нем изменнически принесена в жертву тайна греческой веры» (!!).

Из дальнейших рассуждений автора отметим, как более оригинальные, его рассуждения о соборах «Разбойничьем» и Халкидонском. О первом из этих соборов автор говорит: «Деятельность этого собора не заключала в себе ничего плохого в сравнении с другими соборами. Что придает особенный характер этому собору, так это единственно то, что им управляла *одна* сильная и решительная воля — воля Диоскора. Никогда еще никакой патриарх ни на одном соборе не одерживал такой блистательной победы, как теперь. Воздух очистился (sic!); древнее исповедание Никейское и Ефесское (431 г.), которое единственно признавали благочестивые из греков за выражение своей веры, было утверждено; христология Кирилла о едином вочеловечившемся естестве Бога-Логоса была принята; Восточная церковь лежала у ног Александрийского патриарха, и последний при содействии императора (Феодосия) достиг всего. Диоскор действовал средствами насилия, но ведь государственная власть была на его стороне. Солдаты и монахи Варсумы наводили страх на отцев собора, но все же ужасы собора меньше тех клевет, которые посыпались на этот собор позднее со стороны его участников, когда они (на соборе Халкидонском) старались всячески оправдать себя. Собор не заслуживает имени «Разбойничьего», ибо он более, чем какой другой собор, действовал в интересе тогдашнего благочестия (!). Рассматривая его с точки зрения Востока, нужно признать, что собор совершал нечто великое, и то, что он совершил и достиг (в догматическом отношении) — это надолго удержалось бы в Церкви, *если бы* вторжение посторонних, чуждых элементов не разрушило бы плодов его деятельности. Если бы не случилась так скоро смерть императора Феодосия, если бы в это время папой был не Лев I, и если бы в собственной партии Диоскора не гнездились бы отвращения к правой (парламентское выражение. — А. Л.) ее фракции, состоящей из скрытых аполлинаристов, — то не то бы было...» Во всяком случае, остается фактом величайшего значения, пишет курсивом Гарнак, что собор 453 г. действительно умиротворил Восточную церковь. Конечно, дело не обошлось без недовольных, но они были в меньшинстве. Двор был уверен, что ничто не нарушит тишины. Восточная церковь, говорит опять Гарнак, подчеркивая свои слова, с августа (время «Разбойничьего» собора) получила мир. Чтобы государство снова могло возратить себе самостоятельность, потерянную после торжества собора и Диоскора, для этого едва успокоившаяся Церковь опять должна была потерять покой и повергнуться в печальнейшее положение.

Эти последние слова у Гарнака служат переходом к исследованию истории Халкидонского собора. Из этого уже видно, с какой точки зрения немецкий ученый смотрит на знаменитый Вселенский собор. Что же такое сделано на Халкидонском соборе, вследствие чего автор приходит в такое раздраженное состояние? Главная вина собора в том, что он позволил себе принять раскрытие христологического учения, которое принадлежит папе Льву. Автор находит, что учение, изложенное Львом, противоречило всем традициям Востока, ниспровергало то христианское учение, какое составляло принадлежность «благочестивых греков Востока». В этих последних словах речь у Гарнака идет о христологической доктрине Диоскора и «Разбойничьего» собора. Если учение Льва принято Халкидонским собором, а учение «благочестивых греков» на нем отвергнуто, то это результат двойной интриги, в которой участвовал и папа, и новый император Маркиан. Почему папа и император отважились на этот шаг, было объяснено Гарнаком несколько раньше: мы уже раскрыли мысли Гарнака на этот счет. Что именно? Какое учение провел Лев на Халкидонском соборе, об этом автор говорит, когда характеризует знаменитое «Догматическое послание Льва к Флавиану». Вот эта характеристика: столь прославляемое до наших дней, это произведение не заключало в себе ничего нового; оно представляет собой парафраз христологической части из сочинения Тертуллиана «Против Праксея» с прибавкой изречений из Амвросия и Августина — с целью опровергнуть Евтихия; только по этому частному случаю это несомненно западное учение вышло за пределы Запада, но здесь (на Востоке) оно имело успех лишь на самое короткое время: папа был бы слишком наивен, если бы верил, что его бедное содержанием послание в самом деле может послужить к прекращению догматических смут на Востоке, ибо кроме правильного решения вопроса, которое присвоил себе папа, и кроме докетизма и учения Павла Самосатского (о чем папа имел понятие), на Востоке были еще и другие христологии, о которых папа, по-видимому, не имел никаких представлений, да и вообще Лев не в состоянии был понимать утонченных формул греческих богословов; сила папы заключалась не в его послании, а в императоре, который всячески содействовал победе Льва над Востоком в догматическом отношении. Халкидонский собор в своих определениях не был свободен: всем ходом дел на соборе, по суждению Гарнака, заправляли императорские сановники в союзе с папскими легатами. Мало того: сам император прибегал к

угрозам, чтобы вынудить послушание отцев своей и папской воле. Если так шли дела на соборе, то, однако же, автор вовсе не склонен оправдывать отцев собора; их он тоже не менее порицает за уступчивость, как и императора за деспотизм. Автор говорит: «Срам этого собора заключается в том, что великое большинство отцев, мысливших согласно с Кириллом и Диоскором, позволили принудить себя к принятию чужой христологической формулы, под давлением со стороны императора и папы, формулы, которая не соответствовала их вере». Любопытный вопрос: чем доказать, что будто бы отцы собора в самом деле приняли известную христологическую формулу против собственного убеждения? Легкий на подъем при решении каких бы то ни было трудных вопросов, Гарнак с легкостью решает и этот вопрос. В доказательство сейчас указанного своего мнения Гарнак прежде всего указывает на предварительную историю Халкидонского собора. Существует на свете не так давно открытый коптский документ, который носит заглавие «Рассказы Диоскора». В этом документе рассказывается, что перед самым собранием отцев в Халкидоне Диоскор был вызван в Константинополь; здесь в каком-то торжественном собрании сам император и Пульхерия (императрица) убеждали его согласиться с вышеупомянутым посланием Льва, но Диоскор будто бы своими пламенными речами вооружил всех присутствовавших против учения Льва, так что на его стороне оказались и сенат, и восточные патриархи. Гарнак считает этот документ заслуживающим веры и на нем основывает мысль о склонности Востока к учению не Льва, а Диоскора. Из истории Халкидонского собора для доказательства разбираемого мнения автор указывает на следующее: великое большинство отцев мыслили не так, как Лев, и не так, как Флавиан Константинопольский (не в духе антиохийской догматики), а желали единственно подтверждения определений Ефесского собора (431 г.) в духе Кирилла; большинство епископов собора считали часть послания Льва (гл. 3 и 4) прямо несторианским учением; блаж. Феодорит, бывший на соборе и державшийся учения, схожего с учением Льва, называем был на соборе в высшей степени позорным именем «жид». То же свое мнение Гарнак хочет подтверждать и историей Церкви после Халкидонского собора, но об этом будет речь впереди. — О халкидонском вероизложении Гарнак самого невысокого мнения. Он пишет: «Ни один благочестивый грек, вышедший из школы Афанасия и Кирилла, не принял бы этого вероопределения. Это вероопределение нельзя сравнивать с унионным Символом 433 г. (и о Симво-

ле Гарнак невысокого мнения. — А. Л.); это какой-то отказ, отречение от возможности составить формулу, сообразную с интересами учения о спасении». «Голые, отрицательные четыре определения (составляющие, как известно, сущность Халкидонской формулы): “неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно”, определения, которыми хотели сказать все главное в учении, являлись, с точки зрения классических греческих богословов, в высшей степени не благочестивыми (*im tiefsten irreligios*). Они лишены были живого конкретного содержания; вместо моста, ведущего от земли к небу, моста, которым для верующего служит его вера, они начерчивали линию, более тонкую, чем тот волосок, по которому, по учению мусульман, правоверный магометанин входит в рай (!!). Халкидонское вероизложение заключает в себе минимум исторического понимания лица Христа» (S. 348–354; 359–375).

Вторая фаза христианских споров, по Гарнаку, обнимает время от Халкидонского до V Вселенского собора (553 г.). Чтобы читатель наперед знал, куда этот писатель и поведет, и приведет его, для этого необходимо в двух словах заранее сообщить результат, какой получается в заключение этой фазы, по взгляду Гарнака. Немецкий ученый думает, что все силы церковной жизни Востока указанного времени направлялись к тому, чтобы отомстить Риму за насильственно навязанную Римом Востоку христологическую доктрину и восстановить старинную христологическую доктрину «благочестивых греков» (т. е. монофизитскую). Того и другого Церковь наконец и достигла. Вот руководящие идеи второй фазы христологических споров. Автор пишет: «Самое строгое осуждение нашло себе учение Халкидонского собора, как определение, насильственно навязанное Восточной церкви, — нашло в течение ближайших 68 лет. Эти годы ознаменовались не только страшнейшими бунтами народа и монахов в Египте, Палестине и отчасти Сирии — против халкидонского учения, но также и попытками некоторых императоров устранить нецелесообразное халкидонское определение, бывшее препятствием к миру и безопасности в государстве. Эти попытки, в свою очередь, были источником разных волнений. За Халкидонский собор стояли папа и множество клириков столицы. Конечно, это была важная сила. Но и сопротивление собору, выразившееся в оппозиции византийским императорам и патриархам, тоже было велико. Греческое благочестие чувствовало себя оскорбленным не только тем, что введена новая формула, но и самым содержанием этой формулы. В та-

ком напряженном состоянии оставались дела в Восточной церкви до начала VI в. Начало VI в. ознаменовывается тем, что в науке снова приобретает господство аристотелизм. Это изменение в положении науки послужило к водворению халкидонского учения в Греческой церкви, т. е. послужило к примирению греческого благочестия с этим учением. До начала VI в. совсем не было действительно ученых богословов православного (халкидонского) направления. А теперь они явились. Во главе их был Леонтий Византийский. Он мыслил по христологическому вопросу так же, как Кирилл, и однако это не мешало ему сделаться защитником Халкидонского собора. Если мы спросим себя: каким образом могло произойти такое необычайное явление, что богослов в духе Кирилла решился встать на сторону халкидонского учения, то ответ находим единственно в том, что Леонтий был перипатетиком. Аристотелевская логика помогла ему разобраться в путанице понятий, другими словами, ему оказала существенную помощь схоластика: Леонтий был первый схоластик. Влияние Леонтия было громадно. Несомненно, что лишь в царствование Юстиниана I впервые на Востоке утвердилось халкидонское Православие, т. е. только в это время Халкидонский собор начал находить себе все более и более приверженцев, таких приверженцев, которые перестали чуждаться христологии Кирилла и которые даже стали сильно склоняться в пользу Кирилла; этим явлением Церковь обязана утверждению в ней Аристотелевой схоластики — с появлением главы этой схоластики — Леонтия Византийского. Но и монофизитство, несмотря на все пертурбации, представляло собой значительную силу. В течение двух поколений после Халкидонского собора оно показывало, что в нем довольно жизни и силы для того, чтобы следовать за общим движением. В этот период времени монофизитство являлось вообще выражением духовной и теологической жизни Востока. Запустение и варварство сделались достоянием монофизитства лишь позднее. Прежде всего обращает на себя внимание то, что монофизитство, перенеся удар от Халкидонского собора, не бросилось в крайности: оно даже осудило евтихианство. Это служит доказательством его хорошего положения и его силы. Далее — большая часть монофизитов изъявляла готовность воссоединиться с Православием, если только халкидонское учение и неприятное для них догматическое послание Льва будут отринуты и, следовательно, если догматика будет строго держаться учения Кирилла.

При вышеуказанных обстоятельствах, при которых влияние Халкидонского собора стало возрастать, а монофизитство показывало все признаки жизненности и силы, в начале VI в. приходят к мысли поднять значение Халкидонского собора, но так, чтобы при этом открывалась возможность мыслить по христологическому вопросу как Кирилл, т. е. удовлетворить и сторону православных, и партию монофизитов. За эту задачу с ревностью принялись теологи аристотелевского направления — Леонтий и его друзья, эти «новые каппадокийцы», эти «новые консерваторы» (!) (как каппадокийцы в конце концов приняли термин *omoioisios*, так Леонтий и его друзья — учение о двух природах). Указанная задача легла в основу государственной и церковной политики Юстиниана. Новоявившиеся схоластики и Юстиниан поставили целью признать важность Халкидонского собора, не видя возможности бороться с совершившимся фактом, но в то же время не лишая прав древнее «греческое благочестие» по христологическому вопросу. Император явно высказывал себя в пользу Кирилла, не отвергая Халкидонского собора. А императрица Феодора шла еще далее. Она почти явно благоприятствовала монофизитам, она хотела доставить победу «учению благочестия». При дворе господствовала тенденция примирить монофизитов с Церковью, а может быть и тенденция более серьезного характера. А для этого первее всего нужно было принизить и смирить папу, ибо папа (а не кто другой) был главным виновником церковных смут, возникших из-за Халкидонского собора. Во-вторых, лишить антиохийское богословие всякого значения: антиохийское богословие с точки зрения всех благочестивых людей всегда представлялось спицей в глазу; казалось, что послание Льва благоприятствовало антиохийцам и восстанавливало их честь, а между тем большая часть православных Востока и все монофизиты согласно утверждали, что великие антиохийцы «предали (изменнически) тайну веры». Антиохийцев ненавидели по тому же, почему, с церковной точки зрения, либералы и всегда ненавистны (?). Императору было внушено, ввиду этого, нанести удар антиохийцам. Явился известный указ против «трех глав» — Феодора, Феодорита и Ивы. Осуждение этих «трех глав», по своей тенденции, было своего рода поправкой Халкидонского собора, вошедшего в общение с Феодоритом и не сделавшего порицания Феодору и Иве. Император, издавая указ и делая поправку в определениях Халкидонского собора, делал эту поправку в духе Восточной церкви, в духе, который был вытеснен на самом Халкидон-

ском соборе. Юстиниан уничтожил западное влияние, возвратив Халкидонское учение к Кириллову учению; он восстановил, пишет Гарнак курсивом, догматические мысли (*Gedanken*) обоих Ефесских соборов (значит, и «Разбойничьего»?!), оставляя неприкосновенным собор Халкидонский. Все и вся склонились перед волей Юстиниана, перед монархом, подобного которому не видим со времен Константина и Феодосия I. Патриархи, а за ними прочие епископы Востока согласились на распоряжения императора, хотя и не без некоторого душевного стеснения. Меньше всего поразило тогдашних иерархов то опустошение, которое было произведено мероприятиями Юстиниана. Осужден уже был Ориген при этом императоре, та же участь теперь постигла антиохийскую теологию. Церковь при содействии Юстиниана подвергла осуждению своих истинных отцов, как будто бы они были еретики. Юстиниан, закрывший Афинскую школу (языческую), закрыл также школы Александрийскую и Антиохийскую (!). Он сделался Диоклетианом богословской науки и Константином схоластики (!). Юстиниану удалось наказать и тогдашнего папу Вигилия за грех его предшественника — Льва. Римскому епископу было предоставлено разыграть трагедию в Константинополе, в которой, однако же, он «был не героем, а шутом». Вигилий, креатура Феодоры, интеллектуальный убийца своего предшественника, был человеком, который среди тогдашних споров не раз менял свои воззрения, становясь по приказу то сторонником монофизитов, то защитником Халкидонского собора. Из других мероприятий Юстиниана Гарнак отмечает его указ 551 г. и его участие во Вселенском соборе 553 г. Указ 551 г., представляя второй указ против трех глав, в широковещательной форме заключал в себе строго Кириллово истолкование халкидонских определений. Формула Кирилла относительно единого естества здесь одобряется. Что касается собора, то он был орудием воли императора: собор осудил Оригена, как того желал Юстиниан; он осудил «три главы» и антиохийскую теологию, как желал того Юстиниан; он санкционировал теопасхитскую формулу, как желал того опять император. И в самом деле, император был самым лучшим догматистом; он угадал дух Восточной церкви, т. е. ее большинства, потому что он истолковал халкидонские определения в смысле Кириллова учения и умел доставить им — в этом виде — авторитет. При посредстве V Вселенского собора удалось отпарировать тот удар, который при посредстве Халкидонского собора был нанесен Западом Востоку, отпарировать, —

насколько это возможно в сфере догматики. Как Рим заставил принять Восток формулу «о двух естествах», так спустя 100 лет этот самый Восток дает комментарий к этой формуле, ни мало не соответствующий букве последней. Восток был отмщен. Все это так, но при кажущемся торжестве Юстиниан пожал горькие плоды. Он вооружил Запад против Константинополя и Византийского государства, а монофизитов с Церковью не воссоединил. Мало того: Церковь времен Юстиниана осудила знаменитейших отцев и теологию прошедшего времени: *solitudinem faciunt, pacem appellant* (они создают пустыню <и> называют это миром (Тацит) (лат.). — Ред.) (S. 378–379, 383–386, 391–400).

Последняя фаза истории христологических споров, по Гарнаку, обнимает времена между V Вселенским и VI Вселенским соборами, включая и этот последний собор (680 г.). Предыдущая фаза, как мы видели, закончилась поражением папы и Западной церкви, совершенным императорской властью Византии. Понятно, что папа, рассуждает немецкий историк, не мог примириться с таким печальным фактом в истории римских первосвященников, желал отомстить Востоку, и это папе наконец удалось сделать. Выражением нового торжества папы над Востоком был VI Вселенский собор. Такова программа, в соответствии с которой Гарнаком изложена третья фаза христологических споров. Вот подробности этой драмы — другого названия мы и не придумаем для этой части Гарнаковой «Истории». — В догматическом послании папы Льва I уже заключалась диофелитская доктрина (учение о двух волях и действиях во Христе). Халкидонским собором, хотя и не прямо, эта доктрина была одобрена. Но впоследствии она стала камнем преткновения для Востока. Потому что на Востоке с давних времен держалось учение монофелитское: его исповедовали не только александрийские, но и антиохийские богословы. Возникновение споров между монофелитами и диофелитами относится, как известно, к началу VII в. Возбуждение к спорам дает исключительно политика, которая усмотрела государственную пользу в провозглашении монофелитства, поэтому Гарнак справедливо называет монофелитство «мертворожденным плодом политики» (S. 39). Возникли, как и всегда в подобных случаях, различные смуты. Этим положением Востока и не преминул воспользоваться папа в своих интересах. В Риме возникли планы — воспользоваться случаем и показать восточному императору могущество апостольской кафедры, отторгнуть у него всех православных Востока (т. е. мыслящих

в духе Льва I) и соединить их с преемниками ап. Петра. Новый папа Мартин I, бывший прежде папским апокрисиарием в Константинополе, собрал большой собор в Латеране (649 г.). Этот собор был заговором против Константинополя, и его руководитель был лицом, взошедшим на папскую кафедру без императорского утверждения. На соборе было провозглашено диофелитское учение — в духе халкидонского определения. Главы монофелитов, светские и духовные, в том числе трое Константинопольских патриархов, подвергнуты осуждению. Мартин был всецело проникнут мыслью с помощью латеранских определений достигнуть господства над всеми восточными Церквами. Как второй Диоскор (sic!), он вмешивался в восточные отношения, пользовался отчаянным положением Церквей (частью покоренных сарацинами и оторванных от союза с Византией), чтобы играть здесь роль первосвященника, и шел прямо вопреки интересам императора, быть может, даже заключив тайный договор с сарацинами. Но император Констанс встретил энергичным отпором папские происки. Мартин был арестован, привезен в Константинополь, подвергся здесь бесчестью, и наконец был сослан в Херсонес, где и умер. Широкие римские планы обратились в ничто. Но затем в Константинополе произошел такой переворот, который — сознается Гарнак — нелегко понять. Новый византийский император Константин Погонат неожиданно отказывается от монофелитства своих предшественников и становится ревностным сторонником диофелитского учения. Он завязывает сношения с папами, которые являлись охранителями этого последнего. Решено было собрать в Константинополе Вселенский собор. Папа Агафон присылает на собор легатов со своим посланием, в котором раскрывает те же мысли, какие находились в известном послании Льва I. С этих пор император старается всячески угождать папе. О самом соборе (680 г.) Гарнак делает следующие замечания: этот собор можно назвать собранием антиквариов и палеографов, ибо здесь было очень мало догматических рассуждений; обе споривших стороны — монофелиты и православные — представили на собор сборники различных актов прежних соборов и большие тома цитат из отцев Церкви — и этим способом каждая партия хотела доказать правоту своих воззрений. Очень характерно, замечает автор, что до времени чтения на соборе эти сборники и тома оставались запечатанными из опасения, что документы могут быть тайно испорчены или заменены фальшивыми. Из этого хода соборных дел, по Гарнаку, открывается, что теперь богословие,

при определении догмы, не считало нужным рассуждения, а довольствовались единственно выслушиванием авторитетов. Рядом с древнейшими соборными определениями последнюю, решающую дело инстанцию составила необозримая масса отеческих изречений (S. 39). На соборе, продолжает Гарнак, в сопровождении грубой лести в отношении к императору, наконец прочитано было вероизложение, касающееся вопроса о волях во Христе, — вероизложение это есть триумф папы над Византией, ибо оно было эхом послания папы Агафона, стоявшего за диофелитство в противоположность монофелитству Востока. Соборное послание к папе исполнено было глубокого уважения к этому иерарху. Мало этого: чего доньше еще никогда не было, монофелиты, осужденные собором, были отправлены в Рим — в полное распоряжение Агафона. На Западе определения собора были везде приняты; не то было на Востоке. На Востоке понимали, что диофелитство есть знак победы Рима над Востоком, а потому соборная доктрина была принята не вдруг. Последовала реакция против вторжения папских идей на Восток. Эта реакция началась Трулльским собором (692 г.), затем продолжалась во время иконоборческих споров и при патриархе Фотии. Итак, несомненно, замечает Гарнак, что на IV и VI Вселенских соборах Рим дал Востоку *свою* формулу, и что эта формула только путем искусственного толкования могла быть объясняема в смысле греко-кирилловой доктрины. После VI Вселенского собора стало не видно живого интереса к уяснению догматических вопросов; жизнь Церкви перемещается в другую сферу — культа... (S. 401–411).

Заканчивая историю споров о Св. Троице, автор, как мы видели прежде, заключил эту историю неожиданным заявлением, что отцом церковного учения о Св. Троице сделался не Афанасий и не кто другой, а *Василий Анкирский*; заканчивая же историю христологических споров, автор поражает нас столь же изумительным заявлением, что «победа в христологических спорах досталась на долю... *Аполлинария!*» (S. 414).

В рассматриваемом сочинении Гарнак ведет речь и об иконоборческих спорах, и о VII Вселенском соборе, но говорить об этом отделе труда немецкого ученого мы не намерены. Во-первых, потому, что этот отдел, видимо, не интересовал и самого автора, почему он вышел очень короток (S. 454–461). Во-вторых, суждения автора в этом случае не отличаются особенной оригинальностью: иконоборчество он считает варварством, а главный результат иконоборческих спо-

ров усматривает в том, что Церковь с этих пор лишилась на Востоке самостоятельности (S. 43, 454. Первое, конечно, справедливо, а второе показывает, что Гарнак мало знаком с последующей византийской историей).

Читатель, вероятно, настолько пригляделся к хитросплетениям и полетам фантазии немецкого ученого Гарнака, что перестал уже удивляться его оригинальничанью, склонен всего ожидать от него. Действительно, трудно встретить другого такого второго Гарнака. Редко церковной истории случается подвергаться таким сложным и болезненным операциям, каким он подвергает ее. Гарнак требует, чтобы все изучавшие церковную историю отказались от усвоенных ими и принятых наукой представлений и взглядов — в пользу совершенно новых теорий немецкого ученого. Притязание непомерное; для того чтобы согласиться с таким притязанием, нужна уверенность в основательности претензии новатора-историка, но можно ли находить основательность в его теориях, служащих исходным пунктом чрезмерной авторской притязательности? Вопрос решится путем разбора теорий Гарнака о ходе развития и результатах христологических споров древней Церкви.

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

Прежде всего следует разобраться в общих представлениях Гарнака о главнейших христологиях изучаемого им времени. Немало путаницы вносит то обстоятельство, что автор отказался от более распространенных воззрений на христологические формы или типы, характеризующие богословские направления того времени. До сих пор очень многие изучающие церковную историю думали, что христологические представления до Халкидонского собора (когда был

окончательно утвержден один из типов христологического учения), сложились в следующие формы: римскую, антиохийскую и alexсандрийскую, причем первая форма не имела разновидностей, а две последние выделили из себя каждая по разновидности: антиохийская — несторианство, а alexсандрийская — монофизитство. Существовала еще еретическая форма христологии: это аполлинаризм. Трудно определить, была ли аполлинарианская христология разновидностью alexсандрийской или антиохийской. Вероятнее первое. По выделении этих разновидностей три главные формы, несмотря на некоторые оттенки, дали тот тип христологии, который определен Халкидонским собором. Все это совсем не так, по мнению Гарнака: римская форма не походила ни на одну из восточных; антиохийская форма христологии хотя и была похожа на римскую, но в то же время сильно отличалась от нее; alexсандрийская форма несколько не походила на римскую и антиохийскую. Монофизитство не есть отдельная ветвь alexсандрийской христологии, а есть чистая alexсандрийская форма; несторианство тоже не следует отличать от антиохийской формы (S. 343 и сл.). Относительно же аполлинарианской христологии трудно уловить действительный взгляд Гарнака: этот ученый то считает ее вполне сродной с alexсандрийской христологической формой, то выделяет ее как что-то особенное. Указав на эти отступления Гарнака в воззрениях на христологические формы эпохи перед Халкидонским собором — по сравнению с другими воззрениями на тот же предмет, — мы, конечно, не имеем в виду и не станем путем анализа доказывать, прав ли Гарнак в своих воззрениях на вышеуказанные формы христологии. Разрешение подобного вопроса повело бы нас к сравнению христологических форм между собой, а это в свою очередь к разъяснению таких тонкостей, которые не способны привлечь общего внимания. Для нас достаточно будет показать: сумел ли Гарнак со своими представлениями о формах христологии объяснить движение и развитие христологических споров? На этот вопрос может быть один ответ — отрицательный. Со своими оригинальными взглядами на христологические формы означенного нами времени Гарнак чрезвычайно путается в объяснении исторических явлений; если одна часть фактов, хоть и с некоторым насилием, объясняется кое-как при помощи его взглядов, зато другая часть — и большая — не подходит под его теорию. Вообще как-то у него выходит, что не теории существуют для объяснения фактов, а факты для иллюстрирования теорий.

Посмотрим же, с какими серьезными затруднениями принужден бороться Гарнак, поставив себе целью объяснить ход христологических споров так, как он объясняет его.

Собственно развитие христологических споров начинается с появления на исторической сцене Нестория, против которого повел жаркую полемику Кирилл Александрийский. Поэтому о христологическом учении до этого времени нет надобности распространяться. Не особенно распространяется о состоянии христологического учения до Нестория и Гарнак. Тем не менее некоторые его мнения по этому вопросу нельзя оставить без замечаний. Гарнак выражает жалобу на Церковь, что она так долго оставалась без обстоятельного раскрытия такого важного догмата, как христология, и ставит целый ряд вопросов, которые долго не находили себе ответа в сочинениях церковных писателей. Но Гарнак не хочет обратить внимания, что большинство указанных им вопросов остались неразрешенными и после того, как появились и окончились христологические споры: в христианской догматике есть много вопросов, разрешение которых непостижимо для ума человеческого, к числу таких вопросов относятся и многие стороны христологического учения. Из эпохи преднесторианской Гарнак останавливается на христологическом учении Аполлинария Лаодикийского и отцев-каппадокийцев. Учение Аполлинария изложено Гарнаком обстоятельно и верно. Но и тут уже автор начинает несколько путаться. Расхваливая всячески Аполлинария, вопреки справедливости, он в похвалу этого еретика ставит то, что будто бы его христология вполне отвечала стремлениям и духу «благочестивых греков». Каким образом доктрина, осужденная этими самыми греками, должна считаться соответствующей их духу, вопрос этот решить не беремся. Наше особенное внимание обращает на себя нечто другое: Гарнак и о Кирилле Александрийском говорит то же самое, а именно, что его христологическое учение было верным выражением «духа благочестия» греков. Мы отказываемся понять: каким образом двое церковных писателей — Аполлинарий и Кирилл — в своих христологических доктринах оба одинаково выражают «дух благочестия» греков, т. е. говорили то, что считалось истинным в Греческой церкви? Два человека, учивших различно (хотя Гарнак хочет сблизить учение Кирилла и Аполлинария, но это он делает как-то вскользь и нерешительно), разве могли выражать истину, как понимали ее греки? Не нужно при том же забывать, что Гарнак признает Аполлинария приверженцем Антиохийской школы,

а эту школу он сам отнюдь не считает выразительницей «духа греческого благочестия». Если учение Аполлинария Гарнак излагает, как мы сказали, верно и беспристрастно (хотя и указывает ему не надлежащее место в сфере сродных явлений), то этого никак нельзя сказать о замечаниях этого ученого относительно христологического учения каппадокийцев. Автор усердно старается запутать их в противоречиях, будто бы принадлежащих их христологической доктрине; говорит, что они будто бы учили: «Две природы (во Христе), но они составляют *одну*» (природу). Эта одна из тех клевет, которыми так богата книга немецкого ученого, когда речь идет у него о великих православных писателях древности. Нет спора, что формулирование христологического учения у Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова не совсем точно в подробностях, например, они говорят о «срастворении» естеств во Христе, что, впрочем, несколько не удивительно, ибо христологическая терминология IV в. была далека от совершенства, — но, с другой стороны, перечитайте все сочинения этих отцов Церкви, и вы не найдете никакого указания на существование у них учения об одном естестве Христа — никакого намека на монофизитство, которое готов приписать им Гарнак.

Но обращаемся к более существенным сторонам исторических разъяснений Гарнаком христологических споров. Он мало говорит о Нестории, но это и понятно. В самом деле, Несторий представляет собой просто крайнее проявление антиохийской христологической доктрины (понятой Гарнаком правильно, хотя и не без преувеличений), и потому не заслуживает много внимания. Другое дело — Кирилл, имя которого в продолжение веков слышится в устах великого множества лиц, участвовавших в христологических спорах. Учение Нестория почти все ученые понимают одинаково. Нельзя того же сказать об учении Кирилла. О Кирилле в науке не существует твердо определенного взгляда: почти каждый ученый, начиная говорить о нем, вынужден бывает снова начинать изучение сочинений этого плодovitого писателя. Как же смотрит Гарнак на христологическое учение Кирилла? Этот ученый не обвиняя считает св. отца монофизитом. Конечно, это похвала в устах Гарнака, потому что он с нежным чувством смотрит на монофизитов V и VI в. Но монофизитом Гарнак считает его не столь искренним и прямым, каким желал бы видеть его этот ученый. В его деятельности после Ефесского собора 431 г. Гарнак усматривает у него непохвальное стремление сблизить-

ся с антиохийцами — или, говоря точнее, обмануть последних кажущимся согласием на их диофизитскую доктрину. Рождается естественный вопрос: имеет ли Гарнак право хвалить Кирилла за то, за что он хвалит его, и порицать за то, за что осмеливается его порицать? Точка зрения совершенно не такая должна быть усвоена тем, кто желает составить верное представление о христологии Кирилла. От неправильного понимания учения Кириллова Гарнаком в значительной степени зависят у него и взгляды на значение и смысл последующих монофизитских споров. Несомненно, в раскрытии своего учения Кириллом можно замечать не одинакового свойства оттенки: его учение отличается одним характером до 433 г., до времени унии между ним и антиохийцами, и несколько другим характером от времени этого события до смерти св. отца. Но тем не менее никогда Кирилл не был монофизитом, как желает представлять себе этого великого богослова Гарнак, и никогда он, Кирилл, не отказывался от своего первоначального учения и не заменял его каким-либо другим — ему не свойственным, т. е. не был отступником от раз усвоенных воззрений. Доказывая монофизитство Кирилла, Гарнак говорит: «Для понимания христологии Кирилла особенно имеет значение его положение, что прежде вочеловечения (во Христе) было два естества, а по вочеловечении оставалось только *одно*», и прибавляет: «Эту формулу Кирилл употребляет несчетное число раз и варьирует ее». Если бы действительно Кирилл пользовался этой формулой для раскрытия своего учения — да еще при том же употреблял бы ее бесчисленное число раз, то не было бы никакого сомнения, что Кирилл — истинный отец монофизитства. Ведь это та самая формула, которая характеризует отъявленного монофизита Евтихия и составляет основу его учения. Читатель наперед догадывается, что Кирилл не мог употреблять и действительно не употреблял подобной формулы. Такой чисто евтихианский смысл Гарнак придает одной подлинной Кирилловой фразе, которую этот отец много раз повторяет в своих сочинениях, но которая, будучи переведена буквально и понята правильно, не заключает в себе ничего еретического и монофизитского. Указанный ложный смысл немецкий ученый придает известной фразе Кирилла: «*Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*». Буквально ее нужно перевести так: «Едина воплощенная природа Бога Слова»; мы видим, что это совсем не то, что навязывает Кириллу Гарнак. Здесь и намека нет на какие-то два естества, будто бы имевшие место во Христе лишь до Его воплощения или вочеловечения. Не должно по-

ставлять в сомнение и недоумение людей, знающих по-гречески, и то обстоятельство, что в буквальном переводе *μία φύσις* значит «одно естество», т. е. как будто бы в самом деле указывает на монофизитство Кирилла. В дни Кирилла точная христологическая терминология только еще стала вырабатываться, и св. отец не мог быть так точен в терминах, как это стало возможно после времен Халкидонского собора. Он употреблял *φύσις* — «естество», вместо *ὑποστάσις* — «лицо», поэтому *μία φύσις* значит не единая природа, а единое лицо, или единая индивидуальность.¹ Такое смешение понятий есть остаток более древнего неточного христологического языка. Итак, мы видим, что Гарнак не имел права так перефразировать разобранную нами формулу Кирилла, как он это делает, и что если он это делает, то, очевидно, делает с непохвальной целью представить Кирилла Евтихием до Евтихия. Упрекать же Кирилла в непоследовательности и изменении своих первоначальных воззрений по христологическому вопросу на другие, ему не свойственные, дают повод как Гарнаку, так и другим некоторым западным писателям обстоятельства примирения (унии) Кирилла с антиохийцами после Ефесского собора в 433 г. Как известно, собор 431 г. не привел к единению Кирилла и александрийцев с антиохийцами. Виною этого были сами антиохийцы, которые подозревали, что Кирилл учит слиянию естеств во Христе. Для того чтобы уничтожить подобное подозрение, Кирилл в 433 г. подписал Символ (вероизложение), предложенный ему антиохийцами, Символ, в котором ясно утверждалось неслиянное соединение естеств. После этого установилось примирение между антиохийцами и Кириллом. Значение этой унии чрезвычайно велико. В борьбе с Несторием Кирилл, что и естественно, раскрывал с особенной энергией учение о теснейшем единении естеств во Христе, отрицаемом (единении) или же извращаемом сейчас названным еретиком, притом же в своих сочинениях по поводу Нестория, как мы видели, Кирилл употреблял термины не совсем точные, приводящие к не совсем правильному пониманию учения св. отца даже и в наши дни; а после Ефесского собора, когда борьба с Несторием закончилась, тот

¹ Чтобы не подумал кто, что мы легко отнеслись к серьезному вопросу, заметим: подробности здесь излишни ввиду того, что в самое недавнее время появилась очень основательная немецкая книга, касающаяся и этого вопроса. Главные результаты ее мы сообщим ниже. По многим причинам книга эта должна быть признана вполне авторитетной (см. ниже).

же Кирилл, по случаю унии с антиохийцами, имел случай разъяснить и другую сторону своего христологического учения — о том, что природы во Христе, хотя и соединены, но пребывают неизменными и неслиянными. Таким образом, в последнем случае он, Кирилл, прояснил и пополнил свое прежнее учение. Может быть, даже в этом случае он выразил свою христологическую доктрину яснее и определеннее. Это впоследствии имело большое значение. Гарнак думает, что будто Кирилл согласился с антиохийцами только для виду, оставаясь будто бы в глубине души противником учения о двух неизменных естествах, но этот ученый допускает такое обидное для св. отца предположение единственно потому, что подлинным учением Кирилла считает монофизитство, — в чем, как мы показали, Гарнак заблуждается.

Теперь нам нужно сделать несколько замечаний относительно суждений Гарнака по поводу «Разбойничьего» собора. Наши замечания в этом случае будут коротки, потому что трудно с надлежащей серьезностью разбирать его взгляды на Эфесский собор 449 г. Гарнак в своих суждениях о соборе опирается не на твердую почву исторических свидетельств, а смотрит куда-то под облака и там читает то, что не может допускать фактической проверки. Так, Гарнак утверждает, что собор 449 г. есть великое явление, что здесь провозглашено христологическое учение, вполне соответствующее «духу греческого благочестия». Но можно ли называть и признавать таковым монофизитство, которое, несомненно, провозглашено на соборе, — на этот вопрос не может быть двух разных ответов в строго исторической науке. Монофизитство возникло вследствие того, что некоторые нерассудительные лица не хотели признавать значения той унии, которую заключил Кирилл с антиохийцами, а истинным учением Кирилла считали раскрытие его мыслей в полемике с Несторием, где у св. отца момент единения природ выдвигался на первый план в сравнении с моментом различия тех же природ во Христе. Притом же эти нерассудительные лица учению Кирилла о тесном соединении естеств придавали докетический характер, под влиянием древних идей Оригена (докета в христологии) и некоторых крайних воззрений египетского монашества, низко смотревшего вообще на чувственный элемент в человеческой природе. Решителем вопроса о том, соответствует или не соответствует монофизитство «духу греческого благочестия», должен быть признан Кирилл. А Кирилл отнюдь не держался монофизитских воззрений до унии, и значит, не

считал эти воззрения за догматическую истину, а после 433 г. ясно выразил свое согласие с антиохийцами, предложившими ему подписать Символ с учением о двух неизменных (при их нераздельности) естествах во Христе, — и значит, считал это учение, а не какое другое, выражением «духа благочестия» в христианском мире. Говоря о «Разбойничьем» соборе, Гарнак принимает на себя неблагодарный труд защитить честь этого собора. Он утверждает, что этот собор по характеру его действий не заслуживает обидного названия «Разбойничий», и что он был не хуже других соборов. Если так, то автору следовало бы опровергнуть те известия, которые рисуют деятельность собора 449 г. в мрачных красках за проявление им насилий и тиранства. Но этого автор не сделал. Правда, он замечает, что клеветы на этот собор «страшнее тех ужасов, которые допущены на нем». Но ведь это значит скорее подтверждать рассказы о насилиях собора, чем опровергать подобные свидетельства. Притом же, как автор ни старается скрашивать характер собора, он не может не сознаться, что «солдаты и монахи Варсумы на нем приводили в страх отцев». Кто не назовет собора «Разбойничьим», на котором имели долю участия «солдаты и разнузданные монахи» с целями, не имеющими ничего общего с той свободой, которая должна принадлежать собранию, изрекающему истину и водворяющему справедливость? Гарнак хочет не только защитить честь этого собора, но прославить его. Автор находит, что будто собор 449 г. водворил мир в Церкви. Но можно ли что-либо сказать в подобном роде о соборе, когда влияние его не превосходит периода двух лет? Да и может ли идти речь о вождельном мире, будто бы данном от собора, когда мы знаем, что все лица, которым были дороги интересы Церкви, были затерроризированы? Двое патриархов без вины низвергнуты со своих кафедр, на их место поставлены лица, подручные Диоскору; папа подвергся анафеме; украшение тогдашней Церкви — ученейший Феодорит — в ссылке. И все это называют умиротворением Церкви?

Но не станем тратить слов, чтобы доказывать, что черное не есть белое. Переходим к критике взглядов Гарнака на важнейшее явление V в. — Халкидонский собор. Как все свои симпатии автор отдает собору «Разбойничьему», так все антипатии обращены против собора Халкидонского. Прежде всего остановим внимание на суждениях автора о догматическом послании папы Льва. Не будем защищать это послание от нападок Гарнака, называющего его «бедным» по содержанию, односторонним и т. д., потому что хотя бы мы и осыпали

всеми похвалами это послание, все-таки ничего не прибавили бы к той вековой славе, которой сопровождает история рассматриваемый документ. Интереснее и важнее вопрос: действительно ли это послание представляет собой нечто в высшей степени антикварное, воспроизведение каких-то мыслей Тертуллиана, имеющих значение для Запада, но вполне не согласных с духом Восточной церкви, как думает Гарнак. Источником, которым пользовался Лев при написании своего догматического послания, послужило одно из сочинений Тертуллиана, уверяет Гарнак. Доказано ли это положение? Не думаем. По Тертуллиану, Христос состоит из двух субстанций (естеств) в одном лице; причем под «субстанциями» и «лицом» у Тертуллиана, по догадке Гарнака, понимается нечто необыкновенное. Термины эти, по его словам, взяты латинским писателем из языка, каким говорила юридическая казуистика времен Тертуллиана. Субстанция соответствует понятию «имущество» в смысле владения таковым, а лицо соответствует понятию «субъект, имеющий правоспособность владеть имуществами» (субстанциями). Допустим, что Тертуллиан именно так и учил. Спрашивается: повторяет ли это основное воззрение древнего писателя папа Лев, который, по суждению Гарнака, находился под влиянием христологии Тертуллиана и провел ее в сознание Восточной церкви в качестве богословской истины? Оказывается, чтобы отвечать на этот вопрос, нет надобности принимать на себя труд сверки сочинения Тертуллиана с посланием Льва. Достаточно обратить внимание на те отличия в христологическом учении, которые составляют принадлежность послания Льва, по сравнению с сочинением Тертуллиана, и которые отмечены самим Гарнаком, чтобы видеть: как мало общего между христологией Тертуллиана и Льва. Гарнак пишет: «“Лицо” у Льва не то же, что “субъект с двояким владением” у Тертуллиана; у первого “лицо” есть соединение двух ипостасных природ» (S. 362). Так учение Льва отличается от учения Тертуллиана в самых главных чертах. После этого что же общего остается между воззрениями древнелатинского писателя и отца Церкви V в.? Мы сомневаемся, чтобы Лев составлял свое учение, руководясь трактатом Тертуллиана «Против Праксея». В нашем сомнении нас укрепляет еще одно обстоятельство, правда косвенное, но не лишнее серьезного значения. На одном Римском соборе в конце V в. (в 494 г.), под председательством папы Геласия и в присутствии 70 западных епископов, составлено было определение о том, каких книг, как душевредных, должны избегать христиане; в этом определении

в числе запрещенных книг значатся все сочинения Тертуллиана. Возможен ли был бы этот факт, если бы Лев свою христологическую доктрину изложил в соответствии с одним из сочинений Тертуллиана? Притом же, сейчас упомянутый собор был спустя лишь 30 лет после понтификата Льва: не могли же западные епископы так скоро забыть, что Лев в качестве православной доктрины развил христологическую доктрину Тертуллиана? Вообще нам кажется, что Гарнак так настойчиво раскрывает мысль о влиянии Тертуллиана на Льва, и при посредстве этого последнего — на Халкидонский собор и православное вероучение Востока, не без задних мыслей, вовсе не случайно. Как ни боимся мы упрека в склонности к неуместной подозрительности, однако же не считаем себя вправе умолчать о следующих соображениях, невольно пришедших нам на мысль. Как мы видели в предыдущей статье, Гарнак влиянием Тертуллиана объясняет раскрытие и утверждение на Никейском соборе великого православного догмата о единосущии Сына Божия с Отцом. А теперь, говоря о влиятельнейшем лице в столетии христологических споров — о Льве, тот же Гарнак ревностно старается доказать, что и папа Лев, и Халкидонский собор, а следовательно, и все православное течение богословской мысли Востока при раскрытии одного из великих догматов христианства — о личности Богочеловека — находились в зависимости от учения Тертуллиана. К чему, спрашивается, примешивать учение Тертуллиана к вопросу о происхождении никейского и халкидонского учения? Свои речи Гарнак ведет, по нашему мнению, неспроста. Нам представляется, что Гарнак такими рассуждениями хочет не только указать на немощь Восточной церкви, когда дело у ней шло о раскрытии главнейших пунктов вероучения, но и обнаружить источник, откуда будто бы эта Церковь черпала содержание для догматической мысли, — источник, который не мог делать чести православным богословам. Мы уже знаем (см. нашу первую статью), что Гарнак все развитие богословской мысли Церкви первых веков (II и III) объясняет сильнейшим влиянием гностицизма на Церковь. Но этим он не удовольствовался: он захотел раскрыть, что и Церковь IV и V в. в затруднительнейших догматических случаях не могла обойтись без еретической указки гностиков. Для достижения этой злохудожной цели Гарнаку очень пригодился Тертуллиан. Ибо, по суждению Гарнака, Тертуллиан не сам собой пришел к учению о единосущии Сына с Отцом: ему в этом случае помогли гностики; мало этого: тот же ученый прямо утверждает, что раскрытием христо-

гической доктрины Тертуллиан обязан опять-таки гностикам. Вот что говорит Гарнак о происхождении Тертуллиановой христологии: «Гностики различали Иисуса страждущего и Христа бесстрастного (не способного к страданиям); совершенно тождественный взгляд встречаем у Тертуллиана, который раскрывал его в сочинении “Против Праксея”», и прибавляет в восхищении от своего мнимого открытия: «Этого доньше еще не знали» (в науке. См.: Bd. I. S. 474). Если не ошибаемся, таким образом нам удалось раскрыть причины особенной настойчивости Гарнака, утверждающего, что Тертуллиан, при посредстве Льва, влиял на учение Халкидонского собора. Нам кажется, что следует решительно отвергать мысль Гарнака о влиянии Тертуллиана на Льва и Халкидонский собор не только потому, что подобная мысль в своих выводах ведет к унижению достоинства Православной Церкви, но и потому, что разбираемая мысль не может быть доказана научным путем. Лев писал свое послание не под диктовку Тертуллиана, а писал его, руководясь тем православным учением, которое с давних времен христианской Церкви сохранялось в сознании западных архипастырей. Христологическое учение Льва отнюдь не было чем-то новым, неслыханным, «странными глаголами», чуждой доктриной для Востока, как умствует Гарнак; оно было чистым Православием, а потому и было принято на Халкидонском соборе. Насильственно проводить его на этом соборе, как думает Гарнак, совсем не приходилось. Император и сенаторы, имевшие участие на соборе, отнюдь не имели того значения, какое, по словам Гарнака, имели «солдаты и монахи Варсумы» на соборе 449 г. Император и его благочестивая супруга Пульхерия, глубокая почитательница памяти Кирилла, думали вовсе не о том, чтобы поразить духовным оружием (осуждением от собора) политико-церковного узурпатора Диоскора, а имели в виду единственно утверждение православной веры. Если бы, как думает Гарнак, гражданская византийская власть больше всего была занята мыслью расправиться с политико-церковным узурпатором Диоскором, как именно узурпатором, то ведь у этой власти была в распоряжении полиция и войско, при помощи которых было проще смирить «египетского революционера», чем при помощи собора. Из сказанного видно: имеет ли право Гарнак дерзко называть Халкидонский собор «разбойничьим», т. е. таким, на котором будто бы насильственно, вопреки «духу греческого благочестия» провозглашена латинская христологическая формула, — провозглашена при содействии внешней силы императорского правительства.

Разберем другую серию замечаний Гарнака по поводу Халкидонского собора. Немецкий ученый возводит на членов Халкидонского собора тяжкую вину, что будто бы они, под влиянием императорской воли, отступились от христологического учения, принятого на Востоке, и усвоили себе доктрину чужую, западную. Но ничего такого в действительности не было. Правда, они отвергли монофизитство, но ведь они так и должны были поступить, потому что эта доктрина новая, сформировавшаяся после III Вселенского собора. Гарнак старается доказать, что отцы собора будто бы ясно высказывали свою приверженность к какой-то другой доктрине, отличной от христологического учения Льва — назовем ли эту доктрину монофизитством или александрийской формой учения, на этот раз все равно. Но усилия Гарнака ни к чему не приводят. Гарнак для доказательства своего мнения ссылается на новый коптский документ под заглавием «Рассказы Диоскора», в котором патриархи и высшие чины византийские представляются — дело идет о времени перед самым Халкидонским собором — горячо сочувствующими Диоскору и его учению, но Гарнак ошибается, когда придает серьезное значение упомянутому коптскому документу. Документ этот не носит следов подлинности; если в основе документа и лежит нечто действительно Диоскоровое, то этот материал извращен «властной рукой позднейшего фальсификатора». Что же касается, в частности, рассказа о том, с каким будто бы сочувствием относились патриархи и высшие византийские чины к учению Диоскора, которое он будто бы раскрывал на каком-то собрании в Константинополе во времена уже Маркиана, перед самым открытием Халкидонского собора, то повествование это есть «сказка» и «хитросплетение».¹ Не может Гарнак извлекать сколько-нибудь убедительных доказательств в пользу разбираемого его мнения и из истории Халкидонского собора. Он утверждает, что будто бы отцы собора мыслили по христологическому вопросу не так, как Лев, и не так, как Флавиан (т. е. не в духе антиохийцев, к учению которых

¹ В подробности относительно этого документа пускаться дело излишнее. Потому что он превосходно разобран в статьях проф. В. В. Болотова под заглавием «Из церковной истории Египта» («Христ. Чтение» за 1884 и 1885 гг.). Автор в высшей степени убедительно доказал неподлинность и легендарность «рассказов». Очень жаль, что труд г-на Болотова не известен на Западе. Разные Ревилью, Крюгер, да и сам Гарнак могли бы извлечь много пользы от знакомства с названным трудом.

склонялся Флавиан). На это нужно сказать, что для суждения о настроении отцов Халкидонского собора автор, очевидно, берет во внимание момент открытия этого собора, а не последующие моменты истории халкидонских заседаний. Вначале члены собора не имели того единодушия, какое необходимо было для успешной деятельности собора; и это неудивительно: только что произошли такие события, которые взволновали все умы. Диоскор довел положение Церкви до высшей напряженности. При страшных обстоятельствах времени представители церковного авторитета не могли сразу определить, что нужно предпринять для умиротворения Церкви. Все это отражалось на первых заседаниях собора, и если историк станет характеризовать настроение отцов, принимая во внимание лишь первые моменты деятельности собора, то он легко может впасть в ошибки при своих суждениях. Это видим и у Гарнака. Он не хочет принять во внимание того, что члены собора, чем далее подвигалась вперед соборная деятельность, тем больше и больше приходили к единению, так что собор закончился не так, как он начался. Это раз. Затем, Гарнак вдает-ся в явное преувеличение, когда говорит, что большинство епископов (на соборе) считало послание Льва несторианским. Если мы исчислим, на основании актов Халкидонского собора, точное количество епископов, изъявлявших сомнение в православии послания Льва, то таких епископов окажется не большинство, а меньшинство. При том же не должно забывать, что такими сомневающимися епископами были епископы из Иллирии и Палестины, из таких мест, где вслед за Халкидонским собором определения последнего приняты были без сопротивления. Видно, что протест иллирийских и палестинских епископов против послания Льва вытекал из случайных причин, а не вызывался религиозным настроением тех провинций или Церквей, представителями от которых эти епископы были на соборе. Гарнак, наконец, в доказательство разбираемой его мысли указывает на то, что Феодорит, яростный противник монофизитства, был встречен отцами собора неблагосклонно или, по крайней мере, не без подозрений относительно чистоты его Православия. Это верно. Но нужно знать, что Феодорит был осужден двумя Ефесскими соборами — 431 и 449 гг. Известны обстоятельства, при каких это случилось. Отцы Халкидонского собора — по крайней мере, некоторые из них — не могли сразу установить правильного суждения о Феодорите; отсюда те порицания, какие слышались на соборе при появлении здесь епископа Киррского. Итак, мы видим, что дерзкое суждение Гарна-

ка, что будто Халкидонский собор нужно именовать «предательским» собором, лишено смысла. О халкидонском вероизложении Гарнак отзывается, как мы знаем, с нескрываемой иронией, но правильного суждения и нельзя ожидать от такого ученого, как Гарнак, от ученого, который во всем своем сочинении жалуется, что будто Церковь не сохранила представлений об «историческом Христе», т. е. жалуется на то, что Церковь была далека от тех представлений о Христе, которые принадлежат немецкому ученому.

Вторая фаза. — По мнению Гарнака, эта фаза развития христологических споров характеризуется тем, что на Востоке будто бы происходит сильная борьба против халкидонского вероопределения как учения, чуждого Восточной церкви, — борьба, заканчивающаяся V Вселенским собором, во времена которого халкидонскому учению придан восточный, т. е. монофизитский оттенок, а с тем вместе одержана победа над западной христологической доктриной, насильственно вторгшейся в среду Восточной церкви. Наука отнюдь не может соглашаться с таким странным мнением. Так много фактов говорят против этой теории, что нужно удивляться, как эти факты не образумили мудрствующего немецкого ученого. Начать с того, что автор несправедливо утверждает, что будто на Востоке авторитет Халкидонского собора поддерживали лишь клирики одной Константинопольской церкви. Нужна необыкновенная смелость, чтобы утверждать подобную ложь. Неужели Гарнаку неизвестен следующий факт: преемник Маркиана император Лев (457–474 гг.) при самом вступлении на престол, ввиду монофизитских волнений, пожелал иметь точные сведения о том, как смотрит Церковь на Халкидонский собор, принимает ли она его единодушно. Для этой цели он обратился ко всем митрополитам и влиятельнейшим епископам Востока с тем, чтобы каждый из них высказался: нужно ли признавать Халкидонский собор? Иерархи, чтобы исполнить волю Льва с полной серьезностью, для рассмотрения вышеуказанного вопроса созывали митрополичьи соборы, и по обсуждении на них вопроса послали свои ответы царю. В этих ответах не только признавался авторитет Халкидонского собора, но он даже уравнивался по значению с Никейским собором. Ответы эти были единодушны (за отмену Халкидонского собора высказался лишь один из соборов в Первой Памфилии). При Льве произошла, так сказать, открытая баллотировка Халкидонского собора всеми митрополитами Востока, и результат был самый блестящий: авторитет собора признан громадным числом голосов.

Как объяснить Гарнак этот крупный факт? Далее, если, как думает Гарнак, Восточная церковь была не рада определениям Халкидонского собора и желала их отмены, то почему попытки некоторых византийских монофизитствующих императоров (Василиска, Зенона и Анастасия) повредить и даже уничтожить авторитет Халкидонского собора, не встречали сочувствия в Восточной церкви, но вызывали противодействие со стороны этой последней? Вся деятельность Юстиниана и Церкви его времени представлена у Гарнака — ради его тенденции — в превратных чертах. Автор приписал известному богослову Леонтию Византийскому, жившему при Юстиниане, совершенно не свойственную ему роль. То правда, что Леонтий употреблял многие усилия к тому, чтобы объяснить, истолковать догматическое определение Халкидонского собора в смысле учения Кирилла Александрийского, но вовсе не потому, что Халкидонский собор отступал от христологии Кирилла, а единственно потому, что монофизиты находили, что будто Халкидонский собор был не согласен с учением Кирилла (именно так миссию Леонтия понимает и тот серьезный немецкий писатель, о котором мы упоминали в одном из предыдущих примечаний). Не заслуживает никакого внимания и взгляд Гарнака на цели, с которыми Юстиниан, по суждению этого ученого, решился осудить «три главы», т. е. трех видных антиохийцев V в. Если бы он решился на их осуждение для того, чтобы таким образом придать вес и значение монофизитству, то он не стал бы в то же время принимать меры к осуждению сочинений и учения Оригена, так как учение Оригена по христологическому вопросу весьма близко к монофизитскому. Гарнак, по-видимому, и сам ясно представлял себе силу этого возражения, но вместо того, чтобы решить его, он захотел отделаться от него самым непозволительным образом: вопросу об осуждении Оригена он посвятил лишь одно примечание (S. 395), в котором он говорит, что Ориген осужден не ради его христологии. Но как случилось, что монофизитствующий Ориген подвергся осуждению в то время, когда монофизитство подняло голову так высоко, как думает Гарнак, на это нет ответа у немецкого ученого. Далее. С точки зрения Гарнака нельзя понять, почему патриархи Востока долго противились желанию Юстиниана осудить «три главы», если мы согласимся с Гарнаком, что этот император стремился к этому осуждению с целью поднять значение монофизитства, столь высоко ценимого на Востоке. Догматическое учение Юстиниана автор понимает превратно. Гарнак думает, что Юстиниан стоял не только за III Вселенский собор, но и же-

лал восстановить авторитет Ефесского «Разбойничьего» собора. Прежде чем утверждать подобную странную мысль, нужно подыскать доказательства в ее пользу; но немецкий ученый об этом и не думает (S. 396). Тот же ученый преспокойно утверждает, что Юстиниан одобрял Кириллову (?) формулу о «едином естестве», но вместо того чтобы серьезно доказать подобное свое мнение, он довольствуется указанием на тот факт, что Юстиниан в указе 551 г. заявлял, что Кирилл не полагал различия между выражениями «естество» и «ипостась». Автор даже не замечает, что он здесь говорит против самого себя (S. 398). О V Вселенском соборе Гарнак невысокого мнения. Он считает этот собор простым орудием Юстиниана, осуществлявшего при его посредстве свои планы и свои стремления. Но если собор, заметим мы, был единомышлен с Юстинианом, то это только и доказывает, что иерархия и император были одушевлены единством стремлений. Автор утверждает, что собор санкционировал теопасхитскую (монофизитскую) формулу, но на чем основывает он свое мнение — об этом ученый совсем умалчивает. Если, таким образом, никак нельзя допускать, что между IV и V Вселенскими соборами Восточная церковь и государство только и думали о том, чтобы низвергнуть так или иначе авторитет Халкидонского собора и если не может быть доказано, что Юстиниан наконец осуществил желание Церкви восстановить монофизитство (хотя и с некоторыми ограничениями) в качестве общепризнанного церковного учения, то, стало быть, и не может быть и речи о каком-то поражении папы на V Вселенском соборе, поражении, которым Восточная церковь мстила папе за Халкидонский собор, вызывая тем римского первосвященника со своей стороны впоследствии мстить Востоку, — по мудрованию немецкого ученого.

Прежде чем перейти к рассмотрению и оценке взглядов Гарнака на третью фазу христологических споров, считаем весьма уместным познакомить читателя с научными результатами, выраженными в одной недавно появившейся немецкой книге. Результаты эти по многим отношениям очень ценны. Автор касается тех же христологических вопросов древней церковной истории, о которых говорит и Гарнак, но он сильно расходится в воззрениях с этим ученым и благоприятствует мнениям, какие выражали мы, разбирая Гарнака. Сам Гарнак высоко ценит труд автора, о котором мы говорим, ибо он (Гарнак) пользуется этим трудом в своем сочинении и дал ему место в издаваемом им (Гарнаком) бессрочном повременном сборнике под заглавием «Texte und Untersuchungen». Имеем в виду труд лейпциг-

ского профессора теологии Фридриха Леофта под скромным заглавием «Leontius von Byzanz u. s. w.» (Leipz., 1887. Texte und Untersuch. Bd. III. Heft 1–2. S. V–317). Изложим главные положения труда Леофта, но изложим в самых кратких чертах. Ученый автор приходит к следующим результатам: 1) В IV в., в течение тринитарных споров понятия «естество» и «ипостась» не только не различались, но прямо отождествлялись. Эта древняя терминология держится в Церкви и в первой половине V в. 2) Так, Кирилл в христологических спорах употребляет выражение φύσις в смысле индивидуальной природы (ипостаси). Вследствие чего у Кирилла оборот μία φύσις означает не единство природы, а единство индивидуума. 3) Этому не противоречит то, что Кирилл употребляет такие термины о лице Богочеловека: ἑνωσις φυσικῇ или: μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, или: ἐκ δύο φύσεων εἷς, потому что Кирилл не держался учения, что из смешения двух природ возникла одна, новая природа Христа (следуют доказательства, что все сейчас перечисленные термины не должно понимать в монофизитском смысле). 4) Кирилл ясно доказал, что он не монофизит, когда принял в 433 г. униюнный Символ антиохийцев не монофизитского содержания. 5) Нельзя утверждать, что на Халкидонском соборе дано Востоку западное христологическое учение (речь прямо и направлена против Гарнака, который выражал эту мысль и в первом томе своей «Dogmengesch.»), ибо не должно упускать из внимания, что между умеренными антиохийцами еще прежде появления на свет знаменитого послания папы Льва к Флавиану уже были в употреблении христологические термины, усвоенные Халкидонским собором. Так, «Исповедание веры» Флавиана, составленное в начале 449 г., содержит совершенно халкидонские формулы. Да и вообще тогда было много богословов, державшихся царского пути — православной середины (?). Таким богословом был, например, Евсевий Дорилейский. Папа Лев на эти круги не более влиял, чем и они на него. 6) Послание Льва к Флавиану в некоторых случаях носит печать александрийского христологического учения. 7) Вероопределение Халкидонского собора носит более яркую печать Кириллова учения, чем как обыкновенно думают (решительно против Гарнака). За немногими исключениями, все мысли халкидонского вероопределения, даже большей частью буквально, можно находить у Кирилла (S. 43–52). 8) Так называемый спор о «трех главах» возникает вследствие недоумений, возбужденных деяниями Халкидонского собора. Антиохийцы: Диодор и Феодор — оба были опровергаемы Кириллом, и однако же не были

осуждены на Халкидонском соборе. Их ученик Феодорит был даже восстановлен здесь в своем достоинстве. Одна из очень видных монофизитских сект — североане — прямо заявляли, что они не могут принять Халкидонского собора, так как на нем приняты были Феодорит и Ива (тоже антиохийцы). Ввиду этого православным открывалась задача уяснить для себя и инакомыслящих вопрос, кто имел влияние на Халкидонском соборе: антиохийцы, православие которых было сомнительно, или же Кирилл Александрийский, православие которого выше всякого сомнения. Ответом на вопрос было осуждение «трех глав», трех антиохийцев (S. 71, 307).

Насколько разнятся научные результаты Леоффа (кстати сказать, не всегда и не везде безупречные) от результатов Гарнака — это ясно само собой. Таким образом, мы видим, что взглядам Гарнака с полным правом могут быть противопоставляемы взгляды ученого, принадлежащего к той же немецко-протестантской среде. Так как два противоположных воззрения на один и тот же предмет не могут быть допущены в науке (это противоречит законам логики), то взгляды Гарнака только тогда могли бы считаться научным фактом, если бы противоположные взгляды были устранены этим ученым. А как скоро этого не сделано (да и сделать невозможно), то выводы и обобщения Гарнака имеют значение лишь простой гипотезы.

Третья и последняя фаза. — Внимательный читатель, конечно, заметил, что наше изложение третьей фазы христологических споров, по Гарнаку, не отличается стройностью и не чуждо противоречий, но в этом виноваты не мы, а немецкий ученый, путающийся в своих теориях. Прежде всего заметим, что Гарнак совершенно безосновательно утверждает, когда говорит, что будто бы Восточная церковь — как антиохийцы, так и александрийцы — издавна держалась монофелитского, а не диофелитского учения. Безосновательно, говорим, ибо инстанции, к которым он апеллирует для подкрепления правоты своего мнения, не совсем нас удовлетворяют. Так, для доказательства того, что антиохийцы держались монофелитства, он ссылается на пример Павла Самосатского, а для доказательства того, что александрийцы были монофелиты, он ссылается на сочинения Псевдо-Дионисия (Ареопагита): первый из этих авторитетов лишен значения, а второй, во всяком случае, сомнительной важности. Но не пускаясь в рассуждения относительно глубокой древности, зададим себе более нужный для нас вопрос: чего — монофелитства или диофелитства держалась Восточная церковь перед временами моно-

фелитских споров. Вопрос этот помогает разрешить немецкий ученый Леоффт. Он говорит: «Спор о волях, появившийся в VII в., был уже известен раньше — со времен Юстиниана, и во времена Юстиниана он *был решен* в смысле позднейшего Православия» (S. 316). Если так, а это верно, то все остроумные комбинации, к которым прибегает Гарнак при исследовании монофелитского спора VII в., теряют почву для своего существования. Если Восточная церковь была несомненно диофелитской уже со времен Юстиниана, то для римских пап не было надобности и побуждений насаждать диофелитство на Востоке, насаждать на место монофелитства, которое будто бы исповедовала, по уверению Гарнака, Восточная церковь в VII в., насаждать притом же, как опять-таки уверяет тот же ученый, с целью отомстить Восточной империи и Церкви за то поражение, какое папы будто бы потерпели во времена Юстиниана и V Вселенского собора. Остается сделать частные замечания относительно Гарнаковых взглядов на третью фазу. Если со времен Юстиниана папы только и ждали случая отомстить Востоку, то почему папа Гонорий при начале развития монофелитских споров стал на стороне монофелитства, следуя византийской указке, а не на стороне диофелитства — в противность тогдашнему византийскому правительству? План отомстить Византии и Восточной церкви требовал со стороны Гонория противодействия, а не уступчивости. Тенденциозность Гарнака потребовала таких жертв, при виде которых читатель становится в великое недоумение. Отправляясь от теории, что папы только и помышляли о том, чтобы отомстить Востоку и Византии, он превращает св. Мартина, папу римского, показавшего такую ревность в борьбе с монофелитскими императорами, в... революционера, единственно на двух основаниях: во-первых, он собрал собор против Констанса, монофелитского императора, во-вторых, он, Мартин, догадывается Гарнак, *может быть* (vielleicht), находился в заговоре с сарацинами. Хороши основания! Кроме Гарнака их больше ни у кого не встретишь. Но истинным камнем преткновения для Гарнака с его теорией служит деятельность императора Константина Погоната, пожелавшего утвердить Православие (диофелитство) и созвать для этого Вселенский собор. Как? Византийский император, который, конечно, не мог не знать, что папы только и мечтают о том, как бы навязать Востоку диофелитскую доктрину и таким образом показать свою власть над Востоком, сам этот император вдруг обращается к папе Виталиану, приглашая его помочь ему (Константину) утвердить на Востоке диофелитство? Как мог слу-

читься такой факт, непредвиденный с точки зрения Гарнака? Непостижимо. Не постигает его и Гарнак; он говорит: «Подобный переворот в Константинополе не вполне понятен» (S. 407). Если этот факт не совсем понятен для Гарнака, то для нас он является совершенной загадкой, если держаться теории этого ученого. Но затруднения автора на этом не оканчиваются. Константин Погонат не хочет слушаться теорий Гарнака, а идет прямо против этих теорий. Тот же император входит с просьбой содействовать утверждению диофелитства на Востоке и к одному из преемников Виталиана, Агафону, и делает ему всякие уступки. Все это не подходит под предвзятые взгляды Гарнака, и он, изложив этот последний факт, чувствуя себя вполне обескураженным, в недоумении вопрошает: Warum? «Да почему это так?» (S. 408). Как будто бы кто-то еще обязан разрешать недоумения Гарнака, кроме него самого! Несмотря на все эти несообразности, Гарнак, заканчивая разъяснение истории третьей фазы, преспокойно твердит свое: так совершился «триумф папы над Византией!» (S. 409). О самом VI Вселенском соборе автор говорит очень кратко. По некоторым, в своем месте указанным нами основаниям, Гарнак — не без иронии — называет его «собранием антиквариетов и палеографов». Но по тем же самым основаниям он точно так же мог бы называть отчасти и собор Халкидонский и еще более — V Вселенский собор. Значит, характеристика VI Вселенского собора должна быть признана по меньшей мере неудачной.

Заканчивает историю христологических споров Гарнак, как мы показали в своем месте, в высшей степени неожиданным заявлением, что в этих спорах вышел победителем не кто другой, а... Аполлинарий. Не станем разбирать этого заявления, потому что никак не можем принять его всерьез. В самом деле, по взгляду Гарнака, в спорах монофизитских и монофелитских папы и Запад сумели доставить торжество на Востоке *своим* западным доктринам. Если так, то причем же тут Аполлинарий, грек родом и убеждениями?!

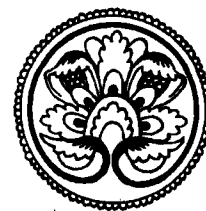
Мы довели до конца разбор Гарнаковых рассуждений относительно истории христологических споров V–VII вв.,¹ а с тем вместе за-

¹ Кроме основных воззрений Гарнака на историю христологических споров, заслуживали бы замечаний с нашей стороны и многие детали, внесенные им в рассмотрение этой истории; и мы первоначально имели намерение обсудить и эти детали. Но из опасения утомить читателя — и без того статья вышла немалая — мы заблагорассудили отказаться от этой работы.

кончили разбор и всего сочинения Гарнака, взятого нами для критики. Немецкий автор в обозренных нами его книгах, очевидно, пытается дать, что называется, *философию древней церковной истории*, но, как мы показали, у него вышел вместо этого лишь «новый образчик превратного понимания этой истории в немецкой богословской науке».

В издаваемом Гарнаком журнале «Theologische Literaturzeitung» (1888, № 14) этот ученый оповещает своих читателей о выходе в свет *второго* издания первого тома его труда, нами разобранного, причем он говорит: «За сочувственный (freundliche) прием книги соотаварищами по науке (Fachgenossen) я приношу мою глубочайшую (besten) благодарность». Книга, значит, полюбилась немецким церковным историкам и изучающим церковную историю. Очень вероятно, что и они со своей стороны преисполняются благодарностью по адресу Гарнака. Но читатели книги Гарнака, не принадлежащие к протестантским сферам, едва ли почувствуют благодарность в отношении к автору.

Впрочем, несправедливо было бы думать, что этим последним лицам сочинение Гарнака не может доставить никакого услаждения. Нет, напротив... Один знаменитый иностранный ученый говорит: «Ошибочные воззрения, поддерживаемые известным числом фактических данных, приносят мало вреда, потому что каждый находит полезное удовольствие доказывать их ложность, а когда последнее сделано, одна из дорог к заблуждению бывает закрыта». С этой точки зрения сочинение Гарнака может доставлять неистощимое удовольствие многим и очень многим ученым.





«СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА», ПО ИЗОБРАЖЕНИЮ ЦЕРКОВНОГО ИСТОРИКА АДОЛЬФА ГАРНАКА

(Из университетских лекций по истории Церкви)*

На первых порах мне хотелось бы фактически ознакомить вас, Мм. Гг., с тем, на какой ступени развития стоит современная церковно-историческая наука, какими стремлениями живет она и куда направляется.

С этой целью я решился познакомить вас с одним сочинением, появившимся в прошедшем, 1900 г., и принадлежащим перу знаменитого берлинского профессора А. Гарнака. Быть может, имя это вам и неизвестно, но несомненно, что Гарнак — корифей в немецкой церковной историографии, а сочинения его составляют предмет ревностного изучения для всех, кто интересуется этой наукой, к какой бы нации они не принадлежали. Сочинение, о котором я говорю, носит заглавие «Das Wesen des Christenthums» — «Сущность христианства». Но это заглавие несколько неточно; книга не заключает в себе раскрытия христианства как религиозной доктрины. Нет, это краткая идейная история христианства от эпохи Основателя его до нашего времени. То, что составило содержание этого сочинения, вначале изложено было Гарнаком в форме лекций в Берлинском университете зимой 1900 г. Успех лекций был поразителен: на них собирались студенты с разных факультетов в громадном количестве, по словам предисловия к книге, оно достигало цифры 600. Шестисот слушателей на богословских лекциях (а этих лекций было 16), в закрытом для публики учебном заведении — что-нибудь да зна-

* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник» за 1901 г. Т. 3. Сентябрь—декабрь. С. 305—330, 429—445, 650—671.

чит?! Во всяком случае, это не значит того, что слушатели заинтересовались и увлечены были либерализмом профессора (а лекции его, несомненно, либеральны), потому что либерализм в области протестантского богословия ни для кого не представляет новости в Германии.

Но что же придавало такой интерес лекциям берлинского профессора? А вот посмотрим. Посмотрим, впрочем, не затем, чтобы придти в восторг от глубины его идей, и не затем, чтобы сожалеть, что мы не имеем столь же смелых и решительных учителей.

Свою книгу Гарнак начинает такими словами: «Великий философ позитивизма Дж. Стюарт Милль однажды сказал: человечество не очень-то часто вспоминает о том, что некогда был человек по имени Сократ. И это правда. Но еще важнее, чтобы человечество всегда снова и снова приводило себе на память, что в среде его в отдаленные времена находился человек по имени Иисус Христос».

Уже эти первые слова книги, и в особенности название Христа «человеком» без всяких других эпитетов и предикатов, показывают, на какой исторической точке зрения стоит немецкий церковный историк. Дальше еще яснее обозначится эта точка зрения.

Немецкий ученый начинает изложение истории с описания личности Иисуса (Которого он везде далее, когда он говорит от себя, величает просто Иисусом) и Его дела и, конечно, не мог обойти вопроса об источниках наших сведений об Основателе христианства. Он говорит: источниками для ознакомления с Иисусом, если исключить немногие известия у апостола Павла, служат три первых Евангелия. Все же остальное, что мы знаем относительно истории и проповеди Иисуса, независимо от этих Евангелий, удобно можно написать на одной страничке, — так мал объем его содержания. А в особенности четвертое Евангелие, которое не произошло и не могло произойти от апостола Иоанна, не может быть употребляемо в дело в качестве исторического источника в точном (?) смысле этого слова. Автор этого Евангелия распоряжался с неограниченной свободой, перекраивал события и освещал их чуждым для них светом, сам по своему вкусу компоновал речи Иисуса (и других лиц), а возвышенные идеи иллюстрировал вымышленными ситуациями. Поэтому четвертое Евангелие, хотя в основу его и положено действительное предание, но предание с трудом уясняемое, не может быть источником для истории Иисуса; только разве немного, и то с большой осторожностью, можно взять отсюда для указанной цели.

Впрочем, оказывается, что и первыми тремя Евангелиями Гарнак не совсем доволен, а потому с чувством неудовольствия пишет: если применим к ним масштаб *гармонии, вдохновения и полноты* (т. е. если посмотрим на них с общепринятой церковной точки зрения), то найдем, что по отношению к этим сочинениям остается очень много желать, а если же приложим к ним обычный человеческий масштаб, то, обсудив их, откроем, что эти произведения страдают немалыми несовершенствами. Правда, в них мы не найдем грубых прибавок из более позднего времени, но, однако же, там или здесь в них отпечатываются и отражаются отношения христианской общины (Церкви) позднейшего времени, а также сведения, которыми она обогатилась из того же времени. Далее, уверенность, что в жизни Иисуса осуществились ветхозаветные предсказания, затемнила в них первоначальное предание об Иисусе. Наконец, чудесный элемент в некоторых рассказах явно преувеличен. И тем не менее никак нельзя утверждать, что в Евангелиях очень много мифического. Этого рода элемент можно отыскивать только разве в истории детства Иисуса, да и то его надлежит указывать не щедрой рукой.

«Но как смотреть на чудесное в Евангелиях, на эти рассказы в них о чудесах?!» — восклицает Гарнак. Штраусс (известный немецкий богослов-скептик и знаменитый критик евангельских сказаний), а также многие другие настолько пугались самого факта евангельских чудес, что из-за них прямехонько отвергали достоверность Евангелий. Но Гарнак находит, что так поступать не следует, и, чтобы ориентироваться в вопросе, считает нужным сделать следующие замечания. Прежде всего, говорит он, мы должны знать, что евангельские книги произошли в такое время, в котором чудеса, можно сказать, были чем-то почти обыденным. Все чувствовали и видели себя тогда буквально окруженными чудесами, — и это отнюдь не только в сфере религии. В настоящее время мы привыкли вопрос о чуде ставить в связь с вопросом о религии. Не так было в то время. Источники, откуда происходило чудесное, были тогда многочисленны. Далее. Точного понятия, какое мы теперь соединяем со словом «чудо», тогда еще не знали. В то время не было установлено верного взгляда на то, что возможно и невозможно, что было правилом или составляло исключение. Где даже вообще и не поставлялось такого вопроса, там не было никаких чудес в строгом смысле слова. Нарушение законов природы не могло существовать для тех, кто не знал, что такое естественный природный процесс. Таким образом, чудеса для того времени не имели того

значения, какое они имели бы для нас, если бы они встречались (?). Для людей того времени чудесами были всякие необычайные явления. Наконец, конечно, законы природы неизменяемы, но всех сил природы и их взаимоотношения даже и мы еще далеко не знаем. Силы материальные мы знаем далеко не вполне; еще менее мы изучили психические свойства. Мы наблюдаем, что твердая воля и крепкая уверенность оказывают влияние на живой организм и вызывают явления, которые и кажутся нам чудесами. Но кто даже и теперь точно разграничил области возможного и невозможного? Никто. С полной уверенностью можно сказать только, что чудес не существует, но, однако же, довольно еще остается чудесного и необъяснимого. Поэтому мы должны с осторожностью и сдержанно относиться к рассказам о чудесах в древнее время. Что земной шар остановился в своем движении, что ослица заговорила человеческим голосом, что словом остановлена была буря на море (на озере) — всему этому, рассуждает немецкий теолог, мы не верим и никогда не поверим; но что хромы начинали ходить, слепые видеть, а глухие слышать, мы не будем без колебаний отвергать и считать за иллюзию.

Отсюда видно, что Гарнак признает действительными только такие евангельские чудеса, какие могут быть совершены и в наше время, при помощи внушения или гипноза. Вообще он находит, что рассказы о чудесах не составляют существенного элемента в Евангелиях. Достоин замечания, говорит он, что и Сам Иисус не придавал своим чудесам такого решительного значения, какое стал придавать им евангелист Марк, а за ним и все остальные. Иисус голосом сожаления восклицал: «Если бы вы не видели знамений и чудес, то не поверили бы Мне».¹

Затем Гарнак обращается к описанию личности Господа Иисуса Христа и Его дела. Наши Евангелия, говорит он, как известно, не рассказывают нам истории развития Иисуса; они повествуют лишь о Его открытой деятельности. Правда, в двух Евангелиях сообщаются сведения о рождении Его, но мы оставим их в стороне. Для нашей цели они остаются без значения. Сами евангелисты в своих рассказах не возвращаются к этим сведениям и не указывают, чтобы Иисус так или иначе упоминал о событиях, относящихся к Его рождению. Напротив, те же евангелисты сообщают, что мать и братья Его совершенно изумлены были Его выступлением на общественную деятельность и

¹ Нужно знать, что в данной книге Гарнака не находится точных цитат и вообще нет никаких принятых в научных сочинениях ссылок на источники.

не могли понять этого. Также ап. Павел молчит о рассматриваемых нами событиях, так что можно считать за верное, что древнейшее предание не знало истории рождения Иисуса. — Нужно ли нам разъяснять, что все это говорится Гарнаком, чтобы дать знать своим слушателям и читателям, что рассказ евангелистов о рождении Иисуса Христа лишен вероятия? — Мы вообще ничего не знаем, продолжает немецкий ученый, из тридцатилетнего периода жизни Иисуса до вступления Его на общественное служение. Мы лишены возможности составить то, что называется биографией. Мы имеем сведения, относящиеся к одному или двум годам Его жизни и деятельности.

Тем не менее мы можем составить себе понятие о том, чего хотел достичь Иисус, как Он действовал и какое значение имеет Он для нас.

Мы не знаем ничего о первых тридцати годах жизни Иисуса, а сам Он, как видно из Евангелий, не почитал нужным сообщить что-либо об этом Своим ученикам. Однако мы не лишены некоторой возможности сообщить нечто об этой поре Его жизни, хотя бы в смысле отрицательном. Во-первых, очень невероятно, чтобы Он прошел через школу раввинов; ни при одном случае Он не выражается так, как стал бы выражаться тот, кто получил технико-теологическое образование и воспринял искусство ученого экзегезиса. Как ясно это, например, заметно в посланиях ап. Павла, слушавшего уроки иудейских теологических учителей! Ничего такого не находим у Иисуса. Он жил Священным Писанием, оно было Его двигателем, но Он не был профессиональным раввином.

Есть мнение, что Иисус принадлежал к одной иудейской секте — ессеев, и от них заимствовал Свое учение. Но Гарнак отвергает эту гипотезу. Ессеи были большие формалисты, законную чистоту простирали до последней степени, притом они были приверженцами аскетических воззрений; но ни того, ни другого мы не найдем ни в жизни, ни в учении Иисуса. Ессеи вообще отличались узким кругозором.

Еще. В образе жизни и в речах Иисуса нельзя отыскать никакого отношения к эллинизму. Почти удивиться нужно этому, замечает Гарнак. Ибо Галилея, место жизни и деятельности Иисуса, была наводнена греками, здесь говорили тогда по-гречески во многих городах, как теперь по-шведски в Финляндии. Здесь находились в то время греческие учителя и философы, и едва ли можно допускать, что Иисус оставался незнаком с их языком. И тем не менее о каком-либо влиянии на Него идей Платона и стоицизма, хотя бы в какой-либо популярной переработке, и речи быть не может.

Обращаясь к изложению проповеди или учения Иисуса Христа, Гарнак заявляет, что напрасно мы стали бы искать что-либо очень новое в этом отношении. Он соглашается с теми исследователями (например, Велльгаузенем), которые говорят: «Что благовествовал Иисус, что возвещал Иоанн раньше Его в своей проповеди покаяния — все это находим у ветхозаветных пророков, это даже можно открыть в иудейском предании времен Иисуса. Сами фарисеи учили, собственно, тому же, но, к сожалению, рядом с этим они имели много такого, что затемняло это, извращало и лишало его силы. Фарисеи требовали еще тысячи вещей, которые они считали за религию и которые им казались столь же важными, как милосердие и справедливость. Все стояло у них, фарисеев, на одной линии, доброе и святое составляло лишь узор на широкой чувственной ткани, все переплелось между собой». Но спрашивается: что же было нового в проповеди Иисуса? В монотеистической религии, отвечает Гарнак, нет места для такого вопроса. Иисус, с точки зрения этого ученого, не проповедовал ничего особенно нового. Но зато Он возвещал учение *с силой*, не как книжники и фарисеи, — таково было впечатление, какое получали от Его личности и проповеди Его ученики. Его слова были для них «словами жизни», семенами, которые взошли и принесли плод — вот что было нового, утверждает Гарнак. Этот ученый старается показать, в каких отношениях учительство Иисуса отличалось от учительства профессиональных учителей иудейских того времени, книжников и фарисеев, а потому говорит: они представляли себе Бога каким-то деспотом, наблюдавшим за церемониалом служения Ему, а Иисус, так сказать, дышал в присутствии Божества. Они созерцали Его только в Его законе, который ими превращен был в лабиринт запутанных дорог и тайных выходов, а Иисус видел и чувствовал Бога повсюду. Они владели тысячами заповедей от имени Бога и были уверены потому, что будто знают Его, а Иисус имел только одну заповедь от Бога (замечу от себя, для меня не ясно, о какой такой заповеди говорит здесь Гарнак), и, однако же, Иисус знал Его, т. е. Бога. Они сделали из религии дело земное (нет ничего более ужасного, добавляет Гарнак), а Он возвещал живого Бога и достоинство нашей души. Величие и сила проповеди Иисуса заключались в том, что она была так проста и в то же время так богата; она была так проста, что исчерпывалась каждой главной мыслью, какую Он выражал, но она, проповедь, была и так богата, что каждая из этих мыслей является неисчерпаемой — и мы не в состоянии когда бы то ни было усвоить содержание Его изречений и Его притч.

Вот в каком виде Гарнак изображает нам Спасителя (Которого он, впрочем, никогда не называет этим именем), Спасителя, в отличие от других иудейских учителей Его времени. Старания его в этом случае очень энергичны. Но, к сожалению, мы напрасно стали бы уверять себя, что мы теперь понимаем, в чем заключается идеальная высота личности Основателя христианства. Громкие фразы не в состоянии уяснить нам значение Того, Кто открывал Собой новую эпоху в истории человечества.

Еще менее определенности найдем, когда ознакомимся с характеристикой учения Иисуса Христа, какую находим у Гарнака. В чем же оно заключалось? Оно, по уверению этого исследователя, не ново; и действительно, оно выходит у Гарнака настолько не новым, что можно только удивляться, каким образом такое учение победило мир. Учение Иисуса Христа он сводит к трем основным пунктам: 1) Царство Божие и его пришествие, 2) Бог есть Отец, а человеческая душа имеет бесконечную ценность, 3) высшая (лучшая) справедливость и заповедь — о любви.

Вот разъяснения, какие дает Гарнак относительно этих пунктов. Разъяснения эти не представляют ничего оригинального для личности Основателя христианства, а иногда даже прямо оскорбительны для Него.

Проповедь Иисуса о Царстве Божием, говорит Гарнак, заключает в себе предсказания ветхозаветных пророков о будущем видимом Божием владычестве на земле, с одной стороны, и представления о внутреннем пришествии Царства Божия, открывающегося со времени посланничества Иисуса.

Эта проповедь охватывала оба эти полюса, между которыми находится много ступеней и нюансов (т. е. противоречий, хочет сказать немецкий ученый). На одном полюсе Царство Божие является как чисто будущее, и самое Царство это представляется как внешнее владычество Божие, а на другом полюсе оно является как нечто внутреннее, и оно уже наступило, уже открылось в настоящее время.

Гарнак чувствует, что такое разъяснение не удовлетворяет читателя, что его смущает противоречивость и неустойчивость воззрений Иисуса Христа на Царство Божие. А потому он считает нужным сделать такого рода успокоительное замечание: «Я думаю, по прошествии нескольких столетий будет найдено много противоречивого в тех идеях, которыми мы живем, и станут удивляться тому, что такое положение вещей нас не беспокоило». При этом случае Гарнак

выражает сентиментальную мысль, что наши будущие судьи будут к нам снисходительны. Какое отношение имеет это к занимающему нас вопросу — судите сами.

Говоря о том, в чем состояло учение Христа о Царстве Божием, Гарнак между прочим замечает: «Не может быть никакого сомнения в том, что представление о двух царствах, царствах Бога и дьявола, о их взаимной борьбе и о будущей последней борьбе, в которой дьявол будет поражен и на земле, как ранее он был низвержен с неба, это представление Иисус просто разделял вместе со Своими современниками». Другими словами: Иисус Христос в указанном отношении так же заблуждался, как и Его современники. Очевидно, биограф Основателя христианства не считает нужным много церемониться с изображаемым им лицом.

Что касается другого пункта учения Христова, а именно провозглашения им высшей (bessere) справедливости, то сущность разъяснения Гарнаком этого пункта сводится у него к тому, что Иисус, по выражению этого ученого, «сильным ударом порвал связь этики (т. е. нравственного учения) с внешним культом и технико-религиозными обрядами». Но ведь это же, заметим, раньше делали все пророки, и в особенности Исаия.

В таких-то чертах Гарнак излагает учение Христа. Ясно, он отвергает мысль, что Христос возвещал новые религиозные истины; по мнению немецкого ученого, в учении Христа не находилось ничего догматического. При другом случае это мнение Гарнак выражает прямо и решительно. Он говорит: «Евангелие не есть какое-либо теоретическое учение. Иисус имел Своим назначением возвестить волю Божию о том, что Бог есть наш Отец и раздаятель милости (Vergelter)». И никакому другому «исповеданию» Иисус не учил, заявляет Гарнак. Если же Иисус говорил: «Кто Меня исповедует перед людьми, того Я буду исповедовать перед небесным Моим Отцом», то здесь речь идет о последовании, о том исповедании, которое выражается в расположении и деятельности. «Кто же представляет себе дело так, — утверждает Гарнак, — что будто Евангелие требует какого-то единственно правильного исповедания Христа, тот допускает извращение истины. О Христе мы только тогда мыслим и учим "правильно", когда начинаем жить сообразно с Евангелием. И как в Евангелии нет никакого сложного религиозного учения, так еще менее в нем же можно находить указание, что первее всего нужно принимать и исповедовать какое-то готовое учение. Вера и исповедание христиан-

ское появляются в нас с того момента, когда мы отвращаемся от мира и обращаемся к Богу, а самое исповедание есть не что иное, как деятельное обнаружение веры».

Итак, с точки зрения Гарнака, Христос не оставил нам никакой догматики.

Говоря о личности Иисуса Христа, Гарнак никак не мог избежать не совсем приятного для него вопроса: кто же такой был Иисус Христос, за кого Он Сам себя считал и выдавал?

Встретившись с этим вопросом, немецкий ученый прежде всего предается ламентациям, по правде сказать, совершенно неуместным, по тому поводу, что христологический вопрос был источником многих бедствий в истории, что из-за него люди подвергались осуждению, заключались в оковы и даже умерщвлялись. Да и теперь еще, по нему, не совсем исчез фанатизм, возбуждаемый этим вопросом. Можно подумать, что данный вопрос очень труден для решения, говорит Гарнак, но на самом деле при беспристрастном взгляде на Евангелие он не представляет ничего трудного. И мы сейчас увидим, что немецкий ученый делает это очень легко.

Итак: за кого Христос считал Себя? Мы говорим не о том, предупреждает Гарнак, за кого Его почитали Его ученики, как они веровали в Него и как судили о Нем, но о том, как Он Сам свидетельствовал о Себе.

«Прежде чем подвергнуть исследованию самосвидетельство Иисуса, мы, — говорит Гарнак, — должны обратить внимание на следующее: во-первых, Он не требовал никакой другой веры в Себя и никакой другой привязанности к Его личности, кроме той веры и привязанности, которые обнаруживались в соблюдении Его заповедей. Даже в четвертом Евангелии, в котором заключается так много чуждого Первоевангелию, эта мысль выражается еще сильнее в словах: “Если любите Меня, то заповеди Мои соблюдете”. Во время Своей деятельности Он уже замечал таких, которые чтити Его и выражали Ему преданность, но которые не заботились следовать Его проповеди. К ним Он обращался с суровыми словами: “Не всякий, говорящий Мне: Господи, Господи, войдет в Царство Небесное, а только тот, кто исполняет волю Отца Моего”. Следовательно, — замечает Гарнак, — Иисус не имел в намерении дать учение относительно Своего лица и Своего достоинства, ограничиваясь прямым делом — возвещения Евангелия. Во-вторых, Владыку неба и земли Он называл Своим Богом и Отцом, признавал Его большим Себя и единственно Благим».

К какой цели направляются приведенные разъяснения Гарнака, едва ли нужно раскрывать. Ими он дает понять, чтобы воздерживались от иллюзий при суждении о личности Иисуса Христа.

Положительного эти разъяснения, замечает Гарнак, еще ничего не дают. Поэтому мы, продолжает он, ближе рассмотрим два наименования, какие прилагает к Себе Иисус, а именно: *Сын Божий* и *Мессия*. Что значит выражение: Сын Божий? В одной из Своих речей Иисус в особенности ясно показывает, почему и в каком смысле Он именует Себя «Сыном Божиим». В Евангелии от Матфея находим такие Его слова: «Никто не знает Сына, кроме Отца, и никто не знает Отца, кроме Сына и того, кому Сын восхочет открыть Его». Отсюда видно, что богопознание и есть Богосыновство. Через это богопознание Иисус научился понимать святое Существо, царствующее на небе и на земле, как Отца, как *Своего* Отца. Сознание Иисуса, что Он Сын Божий, поэтому есть не что иное, как практическое следствие познания Бога как Отца и Отца Своего. Правильно понятое выражение «богопознание» обнимает все содержание Богосыновства. Но к этому нужно прибавить еще следующее: Иисус был уверен, что Он знает Бога так, как никто до Него, и что Он призван сообщить это познание Бога всем другим посредством слова и посредством дела. Во имя этой обязанности Он считал Себя призванным и от Бога положенным Сыном, а потому Он мог говорить: «Мой Бог и Мой Отец». Но каким образом Иисус пришел к этого рода самосознанию — это остается тайной, и никакая психология не может разъяснить ее. При этом Гарнак пользуется случаем заявить: во-первых, то, что будто в Иисусе совсем не было той уверенности, с какой евангелист Иоанн заставляет Его сказать Отцу небесному: «Ты возлюбил Меня прежде сложения (или сотворения) мира». Т. е., хочет сказать Гарнак, эти евангельские слова — просто ложь. Во-вторых, этот же ученый обращает внимание на то, что в Евангелии нигде Иисус не говорит о Себе: «Я — Сын Божий», и потому всякий, кто это изречение ставит наравне с другими евангельскими изречениями — позволяет себе дополнять Евангелие.

Затем Гарнак обращается к рассмотрению другого наименования, которое Иисус Христос позволял прилагать к Себе, это — *Мессия*. Этот ученый спрашивает себя: считал ли Себя Иисус Мессией? И отвечает, что хотя некоторые знаменитые ученые и сомневаются в этом, но что сам он остается в уверенности, что Иисус считал и объявлял себя Мессией. В доказательство он указывает на историю крещения Христа, на посольство от Иоанна Крестителя с вопросом: «Он ли

Тот, Которому надлежало прийти», на беседы Христа с учениками и окружающими по вопросу о Мессии, на торжественный вход Его в Иерусалим. На последний факт Гарнак смотрит как на самое очевидное мессианское действие Иисуса. Но «это действие Иисуса было и последним, — прибавляет он. — Терновый венец и крест последовали за тем».

В существе дела Гарнак этим и ограничивает свои объяснения относительно мессианского достоинства Иисуса Христа. Но они совершенно недостаточны. Нам вовсе не интересно знать: выдавал ли Себя Иисус Христос за Мессию? Ни один Он так не делал; у иудеев появлялось немало самозванных мессий. Нам нужно знать: должен ли был Иисус Христос принять на Себя звание Мессии, т. е. имел ли Он на это право? Был ли Он действительно Мессией? Да и вообще, должен ли был явиться Мессия или же самое представление о Мессии было лишь болезненной мечтой разочарованного и многострадального народа иудейского? Гарнак не дает ответа на подобные вопросы, а с этим вместе не устраняет подозрения, что Иисус был лишь наиболее счастливый в ряду других иудейских лжемесий.

О смерти и воскресении Иисуса Христа Гарнак ничего не говорит. Вероятно, потому, что то и другое не укладывается в рамки его теорий. Разумеется, он не сомневается в событии смерти Христа, но обстоятельства, при каких она, по описанию Евангелия, произошла, как можно думать, остаются непонятными, а потому излишними с точки зрения немецкого исследователя.

Нельзя не обратить внимания на то, что, ведя рассуждения о лице Господа Иисуса, он сам нигде не называет его ни Сыном Божиим, ни Богочеловеком, ни Господом, ни Спасителем, ни Искупителем. Почему?..

Книга Гарнака носит громкое заглавие «Сущность христианства», но ознакомившись с содержанием книги, мы остаемся в полном недоумении: в чем полагает названный церковный историк сущность этого величайшего всемирно-исторического факта?

Какие изменения получило христианство в апостольские времена и какой вид оно имело тогда — вот вопросы, к которым затем обращается Гарнак в своей книге.

Из тесного кружка учеников, из тех двенадцати, которых собрал Иисус вокруг Себя, говорит он, образовалась Церковь (Gemeinde).

Сам Он не учреждал Церкви в смысле организованного богослужбного союза. Он был только Учителем, а апостолы были Его учениками. Но тем не менее тот факт, что кружок Его учеников так скоро превратился в Церковь, имел большие последствия в истории. В чем состоит характеристика этого нового союза? В нее входят три элемента: 1) признание, или учение, что Иисус есть живой Господь (т. е., хочет сказать Гарнак этими словами, что Он умер за нас и воскрес, но почему он выражается так туманно, это уяснится сейчас), 2) уверенность, что каждый член новой общины, не исключая рабов и слуганок, действительно живет религией и что он поставлен в живой союз с Богом, 3) святая жизнь в чистоте и в братстве.

Затем Гарнак обращается к разъяснению каждого из этих, как он их называет, элементов.

Иисус Христос — Господь. Что это значит? В этом исповедании ближайшим образом выражается мысль, что Он есть Учитель — законоположник, что Его слово должно оставаться нормой жизни для Его учеников, что они должны соблюдать все, что «Он повелел им». Но этим еще понятие «Господь» не исчерпывается, его главный характер еще недостаточно определяется. Первенствующая Церковь называла Иисуса своим Господом, потому что Он принес Себя в жертву за нее и потому что она была убеждена в том, что Он воскрес и сидит одесную Бога. Не ап. Павел впервые выдвинул на первый план учение о значении смерти Иисуса и Его воскресении, нет, он нашел это уже существующим в первенствующей Церкви, когда он говорит в Послании к Коринфянам: «Я вам передал, что я принял (через Предание), что Христос умер за наши грехи и что Он в третий день воскрес». Нужно, впрочем, сказать, замечает Гарнак, что у ап. Павла смерть и воскресение Христа стали предметом его особенного созерцания (спекуляции), и все Евангелие у него, так сказать, разрешилось в это учение, но нет сомнения, что и ранее его для первохристианской общины эти предметы представлялись основоположительными в христианстве. Можно даже утверждать, что установившееся затем почитание Иисуса Христа здесь, в этом учении, приобрело для себя опору. На основании этих двух положений создавалась вся последующая христианология (т. е. догматическое учение о Христе). Но уже и в течение первых двух поколений христианской истории относительно Иисуса Христа было высказано все, что вообще можно сказать возвышенного о человеке (заметьте: о человеке. — А. Л.). Уже и тогда считали Его за ожившего, прославляли Его как восседшего одесную Бога, как

победителя смерти, как владыку жизни, как силу, дающую новое бытие, как Истину и Жизнь. Мессианские представления позволяли помещать Его на престоле Самого Бога, не оскорбляя монотеизма. Где вы найдете в истории человечества что-либо подобное, справедливо восклицает немецкий ученый, а именно, чтобы те, кто ели и пили со своим Учителем, и видели Его на всех путях человеческой Его жизни, чтобы эти самые люди не только объявили Его великим пророком и носителем божественного Откровения, но и божественным вождем истории, принципом или началом нового творения и новой жизни?! Это поистине изумительно, прибавляет Гарнак, что несмотря на то, что Иисус понес страдания и смерть, на Него стали взирать как на обещанного Мессию, в своих чувствах к Нему относились к Нему как к Господу и Спасителю.

Для многих, заявляет Гарнак, в настоящее время эти два положения, т. е. что Иисус Христос умер за грехи людей и воскрес, остаются совершенно чуждыми, и многие относятся к ним холодно, — к смерти Христа, потому что не могут представить себе, чтобы смерть человека могла иметь такое неизмеримое значение, а к Его воскресению, потому что, по их сознанию, здесь допускается нечто невероятное. Не наша задача, говорит немецкий ученый, защищать суждение о значении смерти Христа и представление о Его воскресении (мы дальше увидим, что ни в то, ни в другое он не верит), а обязанность историка заключается в том, чтобы изучить оба факта полно и тем дать почувствовать их значение, какое они имели и еще теперь имеют.

Рассмотрим прежде то представление, говорит Гарнак, что крестная смерть Иисуса была жертвой за людей и их грехи. А для этого पहले всего напомним об общерелигиозном историческом факте следующего рода: те, которые смотрели на эту смерть как на жертву, вскоре прекратили приносить Богу какие бы то ни было кровавые жертвы. То правда, что значение кровавых жертв уже несколько поколений раньше поставлено было под сомнение и рассматривалось как признак отсталости; но только теперь они совершенно исчезли. Не тотчас они исчезли и не сразу, но во всяком случае в очень короткий срок и именно раньше разрушения Иерусалима (императором Титом). Далее: куда потом не проникала проповедь христианства, там жертвенные алтари заустевали, а жертвенные животные не находили себе более покупателей. Смерть Христова (в этом не может быть сомнения) положила конец кровавым жертвам в религиозной истории. Глубокая религиозная мысль лежала в основе этих жертв; об этом

не должно судить, становясь на точку зрения холодных и слепых рационалистов. Но с другой стороны — дело ясное, что это самое стремление, которое выражалось в жертвах, нашло себе удовлетворение в смерти Христа и свой конец. Эта смерть имела значение жертвенной смерти, иначе она не обладала бы могуществом внедриться в тот внутренний мир, из которого возникли кровавые жертвы; притом это не была жертвенная смерть, как другие подобные же, иначе она не послужила бы концом для них: она уничтожила их, потому что она заключила их. Можно сказать даже более: значимость вообще вещественных жертв смертью Христа упразднена. Там, где отдельные христиане или целые Церкви снова допускают себе приносить таковые вещественные жертвы, там уже есть регресс. Древнее христианство хорошо сознавало, что приношение каких бы то ни было жертв уничтожено, и если у него спрашивали, да почему так, в ответ это самое христианство указывало на смерть Христа.

Продолжая раскрытие мысли о значении верования, что смерть Христа есть жертва за грехи рода человеческого, Гарнак далее рассуждает так: никакие рациональные обоснования не в силах изгладить из нравственного кругозора человечества того убеждения, что неправда и грех требуют возмездия и что во всех тех случаях, когда праведник страдает (как страдал и Христос), совершается акт очищающего искупления. Это убеждение неистребимо. Если к сказанному прибавим, замечает Гарнак же, что Иисус Сам называл Свою смерть служением, которое Он совершает за многих, и что Он через особенное торжественное действие установил хранить о ней (смерти) постоянное воспоминание (речь идет, конечно, об установлении Евхаристии на Тайной вечере, в чем скептик-ученый не сомневается, как он об этом прямо и заявляет в данном случае), то мы поймем, делает заключение он, каким образом эта смерть, этот позор креста, занял центральное место в христианстве.

Вот те разъяснения, какие предлагает немецкий церковный историк по вопросу о значении смерти Христа, умиловительной жертвы за грехи человечества, как понималось это верование во дни апостолов и впоследствии. Мы привели, почти детально, его мысли. Нет слов, они интересны и любопытны. Но мы должны сознаться, что не того мы ожидали от ученого профессора. В самом деле, любопытнее всего вопрос: каким образом возникло в Церкви учение о смерти Христа как жертве за все человечество? Но этот существенный вопрос оставлен Гарнаком почти без всякого разъяснения. Почему смерть

Христа так выдвинулась вперед в сознании первохристиан и стала кардинальным пунктом в их веровании, несмотря на то, что эта смерть превращала в прах их надежды на славное царствование Мессии? Нам желательно было бы знать, как следует смотреть: было ли верование в искупительную заслугу Христа истиной или заблуждением в мирозерцании первых христиан и апостолов? Гарнак прозрачными намеками дает понять, что верование — это плод мечты, хотя эта мечта создана и не самими первохристианами... Но если так, то почему эта мечта имела такие важные последствия в истории, а эти последствия указывает и сам Гарнак? Без сомнения, многое разъяснилось бы, если бы он умышленно и насильственно не заставлял молчать евангелистов и апостолов в тех случаях, когда вынужденное молчание их клонится к выгоде его церковно-исторических теорий.

Но мы еще не окончили рассмотрения первого элемента, характеризующего, по Гарнаку, апостольские времена христианства.

Гарнак говорит: Христос не потому только сделался предметом христианской проповеди, что Он умер за грешников, но и потому, что Он воскрес, ожил. Если понимать под этим воскрешением лишь то, что умершее тело снова стало живым по плоти и крови, то такого рода предание не предоставляет чего-либо неожиданного. Но дело обстоит не так, заявляет немецкий историк. Сам Новый Завет различает, с одной стороны, *благовестие* (*der Osterbotschaft*) о пустом гробе (интересно: благовестие о пустом гробе! Хорошо же благовестие о пустоте!) и явлениях Иисуса, с другой — *веру в Воскресшего* (*Osterglauben*). Хотя высшую ценность придавали вышеуказанному благовестию, однако вера в Воскресшего возможна была и без знакомства с благовестием, о котором сейчас была речь. Известная история о Фоме, говорит Гарнак, рассказывается в Евангелии исключительно с той целью, чтобы подчеркнуть, что может существовать вера в Воскресшего без благовестия о пустом гробе и явлениях Иисуса. Ученики, шедшие в Эммаус, подверглись укоризнам за то, что у них не было *веры в воскресение* Иисуса, хотя до их слуха еще и не дошло вышеуказанного рода *благовестие*. Недаром читаем слова: «Блаженны не видевшие, но уверовавшие». Господь (т. е. Христос) есть дух, говорит ап. Павел (2 Кор. 3, 17), и на этой истине утверждалась его вера в воскресение Иисуса. *Благовестие* о Воскресшем возвещает о чудесном событии в саду Иосифа Аримафейского, какого события, однако же, ничей глаз не видел, о пустом гробе (опять этот пустой гроб!), в который вошли несколько женщин и учеников

Иисуса, о явлениях Господа в прославленном виде, настолько преобразившегося, что Его не тотчас узнавали Его же ученики, а потом (?) благовестие начало возвещать о беседах и делах Воскресшего: известия становились все полнее и увереннее. Совсем иное представляет *вера в Воскресшего*, — она есть убеждение в победе Распятого над смертью, в могуществе и правде Божией и в продолжающейся жизни Того, Кто есть первородный в среде многих братий (!). Для ап. Павла основанием его *веры в Воскресшего* служило то, что Он — второй Адам с неба, а равно и то, что Бог открыл ему Своего Сына как живого на пути в Дамаск. Бог открыл Его «во мне» самом, говорит апостол, но это внутреннее явление соединялось с созерцанием Его, т. е. Сына Божия. Знал ли апостол Павел благовестие о пустом гробе (опять!), предлагает себе вопрос немецкий историк и отвечает: знаменитые теологи сомневаются в этом, а я считаю это вероятным, а впрочем, полной уверенности по вопросу невозможно приобрести. Несомненно только то, что Павел и ученики Иисуса решительный вес придавали не тому, в каком состоянии был найден гроб, а явлениям Иисуса. Но кто из нас станет утверждать, что на основании известий ап. Павла (?) и Евангелий можно составить себе ясное представление об этих явлениях? А если этого сделать невозможно и если предание об этих происшествиях не может быть точно достоверным, то каким образом хотят утверждать на них веру в Воскресшего? Или мы должны решиться утверждать свою веру на чем-то колеблющемся, на том, что опять и опять может возбуждать новые сомнения, или же нужно пожертвовать этим основанием, а вместе с тем отказаться от внешности, чувственного чуда. В представлениях *веры* коренятся истина и действительность, поучает Гарнак. А что касается *благовестия* о гробе и явлениях, то за твердое можно принимать лишь следующее: от этого гроба получили свое начало нерушимая вера в победу над смертью и вера в вечную жизнь. (Неужели и только, спросим мы.) Пусть не указывают нам на Платона, на персидскую религию, на предхристианские идеи и сочинения иудейского происхождения (в которых во всех, поясним мы, раскрывалось учение о бессмертии души). Все это прешло бы, осталось бы без действия, и в самом деле оказалось таковым. Уверенность же в воскресении мертвых и нашей вечной жизни, находясь в тесной связи с гробом в саду Иосифа, не исчезла, а убеждение, что Иисус жив (!), окрыляет еще и теперь надежды на обитание в вечном граде, который только и сообщает ценность этой земной жизни и побуждает переносить ее невзгоды.

Вот как понимает немецкий ученый веру апостольского времени в воскресение Господа Иисуса. Он очень недвусмысленно возвещает, что факта воскресения Христова не было, по крайней мере, ничем нельзя доказать, что такой факт совершился. Пустой гроб, с его точки зрения, ничего не доказывает; но почему он оказался пустым, автор при встрече с этим вопросом красноречиво молчит. О явлениях Христа нельзя составить никакого ясного понятия; сами эти события ставятся под большое сомнение. Величайшее событие воскресения Христа разрешается у Гарнака в верование, усвоенное апостольским веком на сомнительных основаниях. Не будет преувеличением сказать, что это верование, по мысли автора, есть плод пламенного желания первохристиан, чтобы Христос сделался победителем смерти. Но если так, то каким образом из подобного верования мог возникнуть такой крупный исторический факт, как нерушимая вера в бессмертие души всего последующего культурного человечества? А на этом упорно настаивает Гарнак. Но ведь объем заключения является при указанных обстоятельствах больше своей посылки!

Двумя другими элементами, как выражается этот ученый, характеризующими апостольский век, представляются: жизнь всей общины религией и для религии и — святость жизни и братская любовь первенствующих христиан. Гарнак говорит об этих «элементах» очень кратко; а мы можем и совсем оставить без внимания его разъяснения в данном случае, потому что они не представляют собой ничего любопытного и оригинального.

Говорить об апостольском веке и не остановиться с особенным вниманием на замечательнейшей личности этой эпохи — апостоле Павле — невозможно. Естественно поэтому, что Гарнак принимает на себя задачу раскрыть историческое значение названного апостола. Он без колебаний называет Павла «всемирно-исторической величиной». В чем же заслуга Павла перед христианством и историей? Павел — это самая светлая личность из истории первохристианства, говорит Гарнак. Но мнения о его значении далеко расходятся между собой. Еще несколько лет тому назад существовал один выдающийся протестантский теолог, утверждавший, что Павел, благодаря своей раввинистической теологии, сделался извратителем христианской религии. Другие, наоборот, считали его, собственно, учредителем этой религии. Однако большинство тех ученых, которые пристальнее изучали его, доказывали, что он был лицом, вполне понявшим Учителя, т. е. Христа, и что он продолжил дело последнего. Это сужде-

ние, замечает Гарнак, ближе всего к истине. Те ученые, которые порицали его как извратителя, не могли постигнуть дух этого мужа и видели в нем только одежду и его школьную ученость. А те, кто возносили его как учредителя христианской религии, должны были идеалы, которыми жил он, считать за иллюзию и самообман. Оценивая деятельность ап. Павла, Гарнак говорит, что он один сделал больше, чем все прочие апостолы. Это ап. Павел: 1) высвободил христианскую религию от стеснительных связей с иудейством; 2) определенно уяснил, что Евангелие есть благовестие о совершившемся искуплении и уже наступившем спасении. Он проповедовал распятого и воскресшего Христа, Который открыл нам доступ к Богу и с этим принес правду и мир; 3) с точностью уяснил, что Евангелие должно все преобразовать по-новому и уничтожить религию подзаконную; 4) понял, что новая религия принадлежит решительно всем, и в этом сознании обратился со своей проповедью ко всем язычникам, от иудейства он перешагнул на греко-римскую почву. Он возвестил, что греки и иудеи должны объединиться на почве Евангелия, мало того: указал, что время иудаизма окончательно миновало; 5) будучи природным иудеем и по воспитанию даже фарисеем, выработал для истин нового Евангелия язык, понятный не только для греков, но и для всех людей, а вместе с тем поставил Евангелие в связь со всем тем духовным капиталом, который был собран человечеством в истории.

С особенным одушевлением Гарнак говорит об универсализме христианской религии, универсализме, изъясненном именно в учении ап. Павла.

Сколько нужно иметь ума, проницательности и мощи, взывает немецкий ученый, чтобы оторвать новую религию от ее родной почвы и пересадить ее на совершенно новую! Ислам, возникший в Аравии, остался аравийской религией, куда бы он ни перешел. Буддизм во все времена был силен лишь в Индии. А эта, т. е. христианская, религия, рожденная в Палестине и насажденная ее Основателем на иудейской почве, уже по прошествии нескольких лет отторгается от своей родной почвы. Ап. Павел противопоставил ее религии израильской, возвестив: «Христос есть конец закона». Она не только легко перенесла эту пересадку, но все показывало, что она и создана для этой пересадки. Она сделалась опорой и поддержкой для Римской империи и для всей западной культуры. Если бы кто-нибудь в первом столетии, как справедливо говорит Ренан, сказал императору, что некий маленький иудей, который из Антиохии начал свое миссио-

нерское путешествие, делается самым лучшим его сотрудником, и что он утвердит царство на прочных основаниях, то такого вестника сочли бы безумным, однако же он сказал бы правду. Павел привнес в Римское государство новые силы и обосновал западно(?)-христианскую культуру. Дело Александра Великого разрушилось, а дело ап. Павла осталось. Восхвалим же этого мужа, говорит Гарнак, который, не будучи непосредственным учеником Христа, в силу собственного духа смело пошел против буквализма; но с неменьшим уважением отнесемся и к тем непосредственным ученикам Иисуса, которые после тяжелой внутренней борьбы наконец усвоили себе принцип и воззрения Павла. Конечно, это дело немалое, что те самые апостолы, в ушах которых еще звучала проповедь их Учителя (Иисуса) и в памяти которых еще жили конкретные черты Его образа, что эти верные Его ученики приняли учение Павла, которое, казалось, во многих случаях уклонялось от первоначальной проповеди и которое провозглашало низвержение религии Израиля. Здесь еще раз с непрекращаемой ясностью, и притом в очень короткий период времени, сама история показала, что было зерном и что было шелухой. Шелухой была вся иудейская условность проповеди Иисуса; шелухой были Его столь определенно выраженные слова: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15, 24). В силу духа Христова ученики Его переступили эту границу. Итак, личные ученики Христа, а не второе или третье поколение, когда непосредственное воспоминание о Господе уже поблекло, совершили великое дело. Это есть замечательнейший факт апостольского времени, замечает Гарнак.

Так судит Гарнак об ап. Павле и его значении в истории первохристианства. Нет сомнения, что некоторые его мысли в этом случае замечательны; например, его суждения о необъятно великом культурном значении Павловой проповеди заслуживают полной похвалы. Некоторые слова, сказанные им по этому поводу, можно назвать золотыми словами. Но нельзя не замечать, что в рассуждениях немецкого историка есть довольно и «шелухи». Этот историк без колебаний утверждает, что Павел во многом исправил и расширил первоначальную проповедь Христа, по его выражению — отделил в этой проповеди «зерно от шелухи». Но в таком случае выходит, что ап. Павел должен быть поставлен выше Иисуса Христа! Мысль странная, чтобы не сказать более! Гарнак поступает в этом случае так, как отнюдь не вправе поступать историк. Он утверждает, что будто Иисус Христос не имел в виду распространение Его проповеди за предела-

ми иудейского народа. Но ведь это неправда. Христос, как ясно значится в Евангелии, прямо говорил Своим ученикам: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15), т. е., значит, всем язычникам. И находятся эти слова не в Евангелии от Иоанна, к которому Гарнак не благоволит, а у Марка, которого этот историк считает одним из главных свидетелей дел и учения Христа. Вот куда ведет Гарнака ультра-протестантская его тенденциозность. — Нет оснований соглашаться с ним и в том, что будто бы все апостолы, ученики Христовы, шли на помочах у Павла, этого не-ученика Христова между апостолами. Вопрос о проповедовании христианства и среди язычников решен был апостолами в благоприятном смысле раньше, чем ап. Павел принял христианство. Если же между Павлом и прочими апостолами происходили споры об обращении язычников, то при этом затрагивался совсем другой вопрос. Конечно, все это прекрасно знает Гарнак, но... нужно же чем-нибудь отличиться!

Докончим изложение мнений Гарнака относительно апостольского века.

Павел, говорит этот ученый, превратил Евангелие в универсальную религию и положил основание великой (т. е. вселенской) Церкви, но при этом он не повредил основных внутренних черт Евангелия, как то: безусловного доверия к Богу как Отцу Иисуса Христа, преданности Господу (т. е. Христу), веры в оставление грехов, уверенности в вечной жизни, чистоты и братства. Но по мере того как исчезало первоначальное ограничение (т. е. партикуляризм иудейских воззрений), его место заняли другие ограничения, которые модифицировали простоту и мощь внутреннего движения. К указанию этого-то рода перемен затем и обращается Гарнак.

1. Разрыв с синагогой и основание самостоятельной религиозной общины, Церкви, имели весьма важные последствия. Сам Христос не указал никаких форм, которые должно было бы принять новое общество. Он не обращал внимания на внешнее, но устремлял его на главное и существенное. А потому разрыв Церкви с синагогой вызвал вопрос об устройстве христианского общества; это последнее не могло оставаться бестелесным. Нужны были формы и для общественного богослужения. Церкви, образовавшиеся из язычников, шли впереди других, они создали организм, тело Церкви. И вот рядом с внутренней стороной религии появилась внешняя; образовались церковное право, дисциплина, порядки богослужебные и вероучительные. Главная опасность здесь заключалась в том, что служеб-

ные вещи и дела постепенно заменяют тот объект, которому они служат, причем «незаметно достоинство этого объекта они переносят на себя самих». Гарнак не утверждает, что так было уже и во времена апостольские, но, во всяком случае, он не далек от такой мысли. Вот первое возникшее ограничение первоначальной простоты христианской религии.

2. Мы замечали выше, говорит Гарнак, что значение ап. Павла как учителя выражается прежде всего в его христологии. Разъяснив учение о крестной смерти Христа и Его воскресении и провозгласив истину, что «Господь есть дух», он тем самым указывал, что искупление уже совершилось и спасение началось. Таким образом, в учении ап. Павла искупление неразрывно связывалось с Лицом и делом Христа. Но это грозило опасностью для простоты христианской религии. Естественно возникало желание как можно точнее понимать это Лицо и это дело, а с тем вместе вопрос о правильности учения о Христе и о том, что Им совершено, грозил сделаться средоточным пунктом религии и извратить величие и прямоту Евангелия. При таком понимании, какое дал религиозному учению ап. Павел, указанная опасность могла возникнуть — и возникла. И вот под влиянием этого-то учения впоследствии стали рассуждать, как о вопросе важнейшем, о том, как создан (?) был Христос как личность (т. е. как Он был рожден в вечности), какую природу Он имеет (споры о природах во Христе) и т. д. Конечно, ап. Павел еще далек был от этих вопросов, но тем не менее ряд религиозных понятий, выработанных им, не мог не влиять в неблагоприятном смысле.

Но при этом следует принять во внимание еще вот что, пишет Гарнак. Павел, стоя на точке зрения мессианской догматики и под влиянием существовавших впечатлений от Христа, основал спекуляцию, что не только Бог пребывал во Христе, но что и Сам Христос обладает небесной сущностью в строгом смысле слова. Находясь среди иудеев, это представление могло не выходить за рамки мессианских идей, но не то было у греков; здесь оно могло порождать совершенно новые мысли в христологии, которые должны были сопровождаться ущербом для Первоевангелия, как и было впоследствии.

3. Новая Церковь имела священную книгу — Ветхий Завет. Хотя ап. Павел и учил, что ветхозаветный закон потерял значение, но он же нашел путь сохранить целиком Ветхий Завет. Какое благословение эта книга принесла Церкви! Как книга назидания, утешения, мудрости и совета и как книга истории она имела несравненное зна-

чение для жизни и апологетики. Какая из религий, встреченных христианством на греко-римской почве, может похвалиться чем-либо подобным? И однако же обладание ею не во всех отношениях было полезно для Церкви. Ибо, во-первых, на многих страницах этой книги излагается другая религия и другая нравственность по сравнению с христианскими. Конечно, через перетолкование можно было утончить и одухотворить все несогласное с христианством, но первоначальный смысл таких мест невозможно было окончательно устранить. Возникла опасность, и она действительно наступила, а состояла она в том, что благодаря Ветхому Завету низший, устраненный было элемент снова вторгся в христианство: не говоря о частностях, цель Ветхого Завета была совсем другая, да и религия эта находилась в теснейшей связи с политическим бытием иудейского народа. И если сам ап. Павел в том или другом случае признавал ветхозаветные законы имеющими значение нормы для христиан, хотя и толковал их в аллегорическом смысле, то кто мог положить границы для его преемников идти в этом отношении еще дальше? Во-вторых, многие внешние предписания Ветхого Завета, сами по себе нисколько не соблазнительные, будучи заимствованы из этого Завета, угрожали опасностью христианской свободе вообще и свободе развития церковного устройства и богослужбных и дисциплинарных порядков в частности.

Едва ли нужно делать какие-либо замечания по поводу разъяснения Гарнаком сейчас указанных недостатков апостольского периода Церкви. Все эти недостатки получаются только с условной научной точки зрения немецкого историка. Например, он смотрит на Христа как на простого человека, а потому он не сочувствует тем возвышенным определениям личности Христа, которые встречаются у ап. Павла и в которых Господь описывается как существо божественного характера: он находит, что будто бы такие определения повреждали первоначальную простоту христианства. Или же: Гарнак утверждает, что Ветхий Завет оказывал вредное влияние на образование христианской Церкви и вину этого влияния готов приписывать ап. Павлу. Но нет сомнения, что такие странные мысли могут рождаться только у такого ученого, как Гарнак, который прямо говорит, что во многих местах Ветхого Завета раскрывается иная религия и иное нравучение, чем какое принадлежит существу христианства. С подобными взглядами Гарнака, конечно, не согласится никто из числа верных последователей христианской религии.

* * *

Второй век. — Апостольский век, говорит Гарнак, остался у нас позади. Мы видели, что в течение этого периода Евангелие отрешилось от родной иудейской почвы и вступило на широкие пути греко-римского мира. Ап. Павел преимущественно был тем лицом, которое совершило это, а вместе с тем христианство перешло в область всемирной истории. Явление это само по себе не было каким-либо тормозом в истории развития христианства. Но тем не менее теперь должны были возникнуть новые формы, и эти формы сделались ограничением и отягощением для христианства. Все это мы ближе узнаем, говорит историк, если мы посмотрим, каким образом христианская религия, постепенно развиваясь, превращается в кафоличество, т. е. становится кафолической Церковью.

Это великое превращение происходит в течение II в. Рассматриваемый период охватывает от 100 до 120 лет (после времен апостольских) и простирается до 200 г. нашей эры. В это время мы видим великое церковно-политическое общество (Церковь), причем каждая из отдельных христианских Церквей выставляла себя как учреждение богослужбное, в котором Богу воздается почитание по торжественному ритуалу. Характеристично выступает уже в этом культовом устройстве различие священников от мирян; некоторые богослужбные акты мог вообще совершать только священник, посредничество последнего сделалось совершенно необходимым. Да и вообще только через посредство такого или другого рода и можно стало приблизиться к Богу, посредством правой веры, правильного служения и святой книги. Живая вера, кажется, превратилась в исповедание (Символ) веры, преданность Христу — в христологию, горячая надежда на Царство (Божие) — в учение о бессмертии и о боготворении (обожении), пророчество превратилось в ученый экзегезис и богословскую науку, носители Духа (Святаго) — в клириков, братья — в мирян, подлежащих опеке, чудеса и исцеления — в ничто (?) или в искусство священников, теплые молитвы перешли в торжественные гимны и литании, дух кротости — в положительное право и насилие. При этом отдельные христиане, живя среди мира, задавали себе жгучий вопрос: насколько можно приобщаться здешней жизни, чтобы не потерять звания христианина? И этот чудовищный (!) переворот произошел в течение 120 лет! — восклицает Гарнак.

Вот как понимает этот писатель кафоличество Церкви. Кафоличество есть зло; в этом отношении Гарнак не говорит ничего нового, оставаясь на обычной точке зрения протестантов. Но вот что странно: Гарнак сам говорит, что Иисус Христос не дал Своей Церкви никакого устройства, следовательно, она должна была получить это устройство, и действительно очень скоро получила его. А между тем наш ученый недоволен «новыми формами», в которые отлилась жизнь Церкви, явно глумится над ними. В чем же вина Церкви, если она сделала то, что должна была сделать, но сделала вовсе не так, как желал бы он?

Церковь, приняв вид кафоличности, по рассуждению Гарнака, принесла известного рода пользу христианству, но в еще большей мере повредила ему. Какую задачу разрешила эта Церковь, какой услугой ознаменовала себя, спрашивает он и отвечает: она оказала двоякого рода услугу: во-первых, она поборолла естественную религию (обоготворение природы), многобожие и политическую (государственную?) религию, во всяком случае сильно оттеснила их на задний план; во-вторых, она победила дуалистическую религиозную философию. Но этим и ограничивается, по словам Гарнака, то доброе, что сделала кафолическая Церковь II в. Что же дурного совершено этой Церковью? Если я не ошибаюсь, говорит историк, три главные момента привело с собой указанное превращение, а с ними соединялось возникновение новых форм.

1. Первый момент соответствует общему закону религиозной истории: его мы встречаем в развитии каждой религии. Если второе и третье поколения скончались, если сотни и тысячи не присоединяются уже к новой религии путем личного обращения в нее, а путем предания и рождения от христиан (вопреки замечанию Тертуллиана: *fiunt, non nascuntur Christiani* (христианами становятся, а не рождаются (лат.). — *Ред.*)), если наряду с теми, кто приемлет веру как истинное сокровище, в большом числе появляются и такие, которые принимают ее как какую-то внешнюю одежду, тогда происходит переворот в положении вещей. Тотчас окаменевают формы религии; благодаря такому окаменению они получают некоторое значение, и к ним начинают присоединяться все новые и новые формы.

Так и было, по Гарнаку, во II в. Вот он — первый момент перемены вещей: первоначальный энтузиазм, в широком смысле этого слова, исчезает, и вскоре же возникает религия закона и форм. Если бы и в самом деле течение вещей происходило так, как описывает

его в вышеприведенных словах Гарнак (в чем, однако же, позволительно полное сомнение), то спрашивается: при чем тут «кафоличность» Церкви II в.?

2. По суждению Гарнака, в период II столетия исчезает не только первоначальный элемент (энтузиазм), но также и нечто другое. Происходит внедрение эллинского духа, попросту эллинизма, в христианскую религию. Внедрение эллинизма и соединение с ним Евангелия (т. е. христианства) есть величайший факт в церковной истории II в., и оно переходит на дальнейшие столетия, замечает историк. Можно, по его словам, различать три ступени, на которых эллинизм оказывал влияние на христианскую религию — и при этом еще одну подготовительную ступень. Эту подготовительную ступень немецкий ученый описывает так. Пришло время, когда можно было также и на Востоке дышать греческим воздухом, причем духовный горизонт далеко распростерся за пределы каждой нации. Однако же нельзя сказать, чтобы возможно было отыскать в сколько-нибудь значительной мере эллинский элемент, не говоря уже о Евангелии, а и в других древних христианских сочинениях. Этот элемент, если оставим в стороне некоторые заметные следы его у Павла, Луки и Иоанна, должно искать главным образом в *возможности* появления новой религии (sic!). Но об этом не станем распространяться (почему же, однако?! — А. Л.). *Первая* ступень действительного проникновения определенных греческих идей и греческого образа жизни относится ко времени около 130 г. Тогда начала внедряться религиозная философия в христианство, и она достигла потом самого центра религии. Она искала внутреннего союза с христианской религией, и, наоборот, сама христианская религия протягивала руки к этой своей сообщнице. Речь идет, заявляет исследователь, именно о греческой философии, а не о греческой мифологии и не о греческом культе, следов влияния которых указать в рассматриваемое время еще нельзя. Только великий капитал, собранный философией со времен Сократа, был воспринят Церковью, и притом осторожно, с большой предусмотрительностью. Но на столетие позднее, около 220–230 гг., находим вторую ступень: теперь уже и греческие мистерии, и греческая цивилизация во всей их широте начинают оказывать влияние на Церковь, — говорим: мистерии и цивилизация, но не мифология и политеизм. Нужно было пройти еще столетие, — и только тогда эллинизм во всей его полноте, со всем тем, чем он обладал, водворяется в Церкви. Разумеется, и при этом со стороны Церкви принимались некоторые меры предосторожности, но они чаще все-

го состояли только в перемене этикеток (надписей); существо же эллинизма было теперь воспринято безо всяких изменений. Это в особенности нужно сказать о почитании святых, и вот в результате получилась христианская религия низшего порядка. Вторая и третья ступени эллинизирования христианства появились позднее, а во II в. дело ограничивалось восприятием со стороны Церкви эллинского духа, и именно греческой философии, в частности платонизма.

В приведенных воззрениях Гарнака нет ничего нового, их он и ранее развивал в своих сочинениях — и притом очень настойчиво. Лучшая западная критика давно уже по достоинству оценила странную попытку отыскать и указать «сущность христианства» в эллинизме. Бессодержательное христианство, каким он представляет себе первоначальное христианство, по необходимости должно было со стороны заимствовать свое содержание. И мы сами имели уже случай сделать критические замечания относительно этой стороны церковно-исторических теорий немецкого ученого (см. мою книгу «Церковная историография в главных ее представителях». М., 1898. С. 448–456).

Важнейшим прибытком, полученным Церковью от эллинизма во II в., по мнению Гарнака, было учение о Логосе. Учение это чисто эллинское. У греков оно имело значение космологического понятия, которое сделалось в их среде высшим объединительным принципом для мира, мышления и этики; при этом Логос мыслился творящим и деятельным божеством в отличие от божества покоящегося, не проявляющегося вовне. Важнейшим делом в истории христианского вероучения было то, пишет немецкий историк, что в начале II в. христианские апологеты решили уравнение, провозгласив формулу: Логос = Иисусу Христу, Христос есть Логос. Да и раньше апологетов древние христианские учителя (!) между другими предикатами, которые они прилагали ко Христу, употребляли и наименование «Логос», а один из них, Иоанн (?), выставил уже положение: «Логос есть Христос». Но этот последний не поставил указанного положения в основу всего мирозерцания о Христе: «Логос» у Иоанна был лишь предикатом. Теперь же появляются учителя, которые ранее своего обращения были приверженцами платоно-стоической философии и для которых по этому самому понятие «Логос» составляло неотъемлемую принадлежность их спекуляций. Они учили, что Иисус Христос был воплощением Логоса, который прежде открывался лишь динамически, в обнаружении своих свойств. Таким образом, на место совершенно неудоборазумяемого для греков понятия «Мессия» по-

ставлено вразумительное понятие «Логоса», и колеблющаяся христология приобрела твердую форму; мировое значение Христа прочно закреплено, Его исполненное таинственности отношение к Божеству уяснено, космос, разум и этика приведены в гармонию. В самом деле, восклицает Гарнак, какая это удивительнейшая формула! Признание, что Божество Христа было Логосом, открывало путь для множества проблем и давало им совершенно определенные границы и направление. Это признание, по мнению Гарнака, представляло возможность понимать, например, Христа, с одной стороны, как действительное Божество, с другой — как настоящего человека. Далее, отождествление Логоса со Христом стало решительной точкой, на которой происходит объединение греческой философии с апостольским наследием, и приводило мыслящих греков к Евангелию и т. д.

Вопрос об отношении эллинского учения о Логосе к учению о том же предмете христианства с давних времен занимал мысль христианских богословов. В настоящее время над этим вопросом изощряют свое остроумие в особенности протестантские теологи. Гарнак в этом случае не стоит одиноко. Но счастливее ли решает он этот вопрос, чем другие либеральные теологи Германии? Очень сомневаемся. Гарнак утверждает, что ясно и определенно эллинское понятие о Логосе привнесено в сознание христианской Церкви, в христологию лишь в «начале» II в. — апологетами. Согласимся с Гарнаком. Но ведь с этим еще не решается вопрос о происхождении *христианского* учения о Логосе. Оно появилось до «начала» II в., в Евангелии от Иоанна (чего не отрицает и Гарнак); а в таком случае выходит, что христианское учение о Логосе, по его происхождению, отодвигается к I в., к апостольскому веку; значит, оно развилось ранее, чем христианские ученые познакомились с эллинским учением о Логосе, что было в начале II в. Таким образом, получается вывод, неблагоприятный для исторических комбинаций немецкого ученого. Вот почему он умышленно избегает прямо сказать, когда же именно произошло Евангелие Иоанново и чем, в каких отношениях позднейшая логология отличается от Иоанновой логологии? Но в подробности этих вопросов, однако же, нет надобности пускаться, они обстоятельно разъяснены и в русской науке, профессором кн. С. Н. Трубецким, профессорами М. Д. Муретовым, Н. Д. Молчановым (носящим в настоящее время сан архиерея (архиеп. Никандр)).

Гарнак считает необходимым указать и на тот вред, какой принесло для Церкви принятие ею учения о Логосе, так как находит, что

«отождествление Логоса со Христом далеко не только одно счастье (ein Segen) несло с собой». К числу такого рода последствий он относит то, что это отождествление в еще большей степени, чем прежние спекуляции о Христе, приковало к себе интерес, а вместе с тем утрачивала свою силу приверженность к простоте Евангелия, само Евангелие в значительной мере превращалось в религиозную философию.

3. В то время как христианская религия подвергается медленно влиянию эллинизма, в некоторых случаях происходило «острое эллинизирование» христианских принципов. Второй век есть век религиозного смещения, теокрасии, как никакой другой. В это смещение втянуто было и христианство, наряду с другими элементами, и притом как элемент наиважнейший. Здесь, что и естественно, Гарнак с особым вниманием останавливается на гностицизме, на том гностицизме, который, первое всего будучи эллинизмом, в то же время всосал в себя все мистерии, восточную культовую мудрость, возвышеннейшее наряду с нелепейшим; и наконец он набрасывается, как выражается Гарнак, на христианское благовестие. Все в гностицизме приняло хаотический, но в то же время и возвышенный характер. Гностицизм не только все превращал в смешение, но и созидал. Какое сильное впечатление производила христианская проповедь, замечает он, и каким великим искушениям подвергалась она сама! Гностицизм пустился во всю ширь на религиозные эксперименты, он действовал во имя Христова, сильно и выразительно развил некоторые христианские идеи, старался придать форму бесформенному, слишком некрасивое отбросить и все течение христианского развития направить так, как хотелось самому гностицизму. Множество верующих, удерживаемых их епископами, не попало в расставленную ловушку, оно вступило в борьбу с этого рода обольщениями в убеждении, что здесь скрывается дьявольский обман. При этом главным образом имелось в виду точно определить, что нужно считать за действительно христианское, а все, что казалось несообразным с этим элементом, отбросить и объявить язычеством. Борьба с гностицизмом, с особым ударением заявляет Гарнак, побудила Церковь вложить свое учение, свой культ и свою дисциплину в точные формы и подчинить их твердым законам, и при этом извергать из своей общины каждого, кто не хотел сообразоваться с этими нормами. Если под кафоличностью, говорит Гарнак, станем понимать церковное учение и церковные правила, то несомненно, что кафоличность возникла в это именно время и развилась в борьбе с гностицизмом. Но недешево

обошлось Церкви это важное приобретение, по суждению Гарнака. Победители оказались почти побежденными, потому что можно сказать о последних в отношении к первым: *victi victoribus legem dederunt* (побежденные вверили победителям право управления (*лат.*) — *Ред.*). Конечно, замечает Гарнак, дуализм и «острое эллинизирование» были устранены, но вместе с тем Церковь приняла формы, аналогичные с теми, на которые она нападала у гностиков, — и это относится и к догматам, и к внешнему культу и пр. Церковь заняла ту самую позицию, какую занимал ранее ее враг (гностицизм), когда мало-помалу его тезисам она противопоставила другие, т. е. свои! И как сильно пострадала при этом первоначальная христианская свобода! — жалуется немецкий историк. Теперь стали объявлять, обращаясь к христианам: ты не будешь истинным христианином, ты не будешь иметь возможности приблизиться к Богу, если ты наперед не признаешь вот эти догматы, если не станешь оказывать послушания вот этим порядкам и откажешься иметь определенных посредников для достижения целей религии. Теперь также перестали считать законным какой бы то ни было религиозный образ жизни, если он не получил апробации с точки зрения правых догматов и не нашел одобрения со стороны священников. Кто понимает религию в смысле обычая (*Sitte*) и послушания, тот (резонирует Гарнак) создает священника с той целью, чтобы возложить на него существенную часть своих обязанностей; он создает также закон, ибо закон наполовину удобнее и легче, чем Евангелие.

Много страшного наговорил здесь Гарнак. Но нет никакого основания пугаться его страхов. Крайние протестанты всегда желали и желают видеть христианство, чуждое всяких форм. Но существует ли такого рода христианство, да и может ли существовать? Без сомнения, таково будет христианство в раю небесном, но ведь Гарнак говорит о христианстве земном, а не небесном.

Затем немецкий ученый подводит итоги достигнутого им изучения состояния Церкви II в. Он пишет: кто сравнит внутреннее состояние христианства начала III в. с тем, каково оно было 120 лет тому назад, тот почувствует себя преисполненным самых противоположных впечатлений и суждений. С одной стороны, он будет изумлен творчеством католической Церкви, ее всесторонней энергией и неустанной деятельностью, но, с другой стороны, с горестью найдет, что в ней нет уже многого из того, чем она обладала раньше, в ней поубавилась непосредственность отношений, свобода, внутренняя со-

юзность. Он будет благодарен ей за то, что Церковь препобедила все попытки затереть самостоятельный облик христианской религии и превратить эту религию в сумму преходящих представлений, и за то, что она охранила себя от «острого эллинизирования» (речь идет о борьбе с гностицизмом), но он же не может не признавать, какой дорогой ценой куплено ею ее «самоутверждение». Изменения, какие претерпела Церковь, по мнению Гарнака, в рассматриваемое время заключаются в следующем:

1) Прежде всего потерпели ущерб свобода и самостоятельность в религии. Никто уже не мог теперь сознавать и считать себя христианином, т. е. чадом Божиим, кто наперед не подчинит своего религиозного опыта и ведения контролю Церкви. За исключением отдельных случаев, каждый христианин должен пребывать в опеке и послушании Церкви, и он никогда не может сделаться совершеннолетним, оставаясь в зависимости от догматов, священника, культа и «книги» (Библии!!!).

2) Острое эллинизирование христианства было предотвращено Церковью, но греко-философская тенденция, что истинная религия есть собрание догматов, которое должно распространяться на весь круг знания (науки), все более и более встречает себе прием в христианском мире. Конечно, можно находить доказательство в пользу внутренней силы христианской религии, если обратить внимание на то, что эта вера «рабов и старых женщин» всосала в себя всю греческую философию с ее учением о Боге и мире, слила ее со своим собственным содержанием и соединила с проповедью об Иисусе Христе; но это важное обстоятельство имело своим следствием подмену главного интереса религии и ее чудовищное отягощение. Вопрос: «Что я должен делать, чтобы спастись?», вопрос, на который Христос и апостолы отвечали еще очень кратко, получал теперь (после II в.) протяженный и сложный ответ; и если еще встречались миряне, хотевшие довольствоваться кратким ответом на вопрос, то их признавали христианами несовершеннолетними (о чем тут речь у Гарнака?! — А. Л.) и указывали им, что они должны быть в послушании у разумеющих истину лиц. Христианская религия приобрела ту *склонность к интеллектуализму*, которая сделалась ее достоянием в последующее время.

3) Церковное устройство получило в это же время особенную, самостоятельную ценность. Оно сделалось религиозным «величием» (*Grösse*). Первохристианское церковное общение, основанное на идее братства, а равно места и формы для общественного богослужения, —

все это, представлявшее таинственный оттенок небесной Церкви, — теперь превратилось во что-то неизбежное в религии, стало «учреждением». Начали теперь уверять, что этому учреждению Дух Христов поручил все, в чем нуждается каждый христианин, и что поэтому этот последний привязан к указанному учреждению не только в делах христианской любви, но и в вере — и притом всецело. Дух действует, так стали учить, только здесь, и все Его благодатные дары только здесь и можно обретать. А коль скоро это случилось, все распоряжения, исходящие от этого учреждения, стали считаться священными. Религия начала терять свою свободу.

Но не одни пессимистические мысли (совершенно неосновательные) возбуждает у Гарнака состояние Церкви II в. Он находит в нем и много отрадного, о чем он тоже не считает себя вправе умалчивать. Церковь этого времени была исполнена глубокого чувства к тому, что составляет главное дело (*Hauptsache*) в Евангелии (т. е. что же это?), и отличалась хорошим (*gute*) знанием Евангелия (а впоследствии разве этого не стало?!). Не подлежит также никакому сомнению, что надежда на вечную жизнь, полная преданность Христу, самопожертвование и нравственная чистота, несмотря на все слабости, без которых тоже не обходилось дело, — еще составляли «действительные» признаки того союза, который именовался Церковью, пишет историк.

В остальной части своей книги Гарнак рассматривает и обсуждает историческое состояние главнейших христианских Церквей: Греко-Восточной, Римско-Католической и протестантского общества. Наша речь об этой части его исследования будет сравнительно коротка. Это потому, что сам автор вопросам, касающимся указанных Церквей, уделяет сравнительно немного места. Всем им в совокупности отводится не более 1/3 книги. Да и рассуждения его здесь не представляют большого интереса и не особенно оригинальны. Мы обстоятельнее всего остановимся на воззрениях относительно Греко-Восточной церкви: ведь это наша Православная Церковь. Рассмотрение перечисленных Церквей подведено у немецкого историка под одни и те же рубрики, что в полной мере способствует ясности его представления. Гарнак, при изучении этих Церквей, задает себе следующие вопросы: «Чем ознаменовала она себя в истории? Как ее следует характеризовать? Насколько модифицировалось в ней Евангелие и в чем она осталась верна ему?»

Те же самые вопросы ставит Гарнак и при рассмотрении Греко-Восточной церкви, которую он, в отличие от римского католицизма, именует греческим католицизмом. Свою речь об этой Церкви он начинает следующими неожиданными словами: я прошу вас перешагнуть со мной через много столетий и взглянуть на Греческую церковь, какая она есть теперь и какой она без существенных изменений остается уже более тысячелетия. В церковной истории Востока в течение времени между III и XIX вв. нигде мы не встретим никакого перерыва. Поэтому (!) за исходную точку зрения на предмет возьмем, замечает Гарнак, современное состояние этой Церкви.

Что касается вопроса, чем ознаменовала себя Греко-Восточная церковь в истории, то Гарнак отвечает на него так. Можно указать на двоякую ее заслугу. Во-первых, в обширной области, какую она занимает, в странах восточного Средиземного моря и до Ледовитого океана, она положила конец язычеству и политеизму. Решительная победа в этом отношении совершилась от III по VI в. и привела к тому, что боги Греции действительно исчезли. Это, впрочем, случилось без всякого сопротивления с их стороны, они умерли вследствие бессилия. Что ранее этого они же значительную часть своей силы передали церковным святым (!), об этом заметим лишь мимоходом. Вместе с богами, и даже в большей мере, чем они, был преодолен также и платонизм, это последнее проявление греческого философского духа. Церковная философия оказалась сильнее этой философии. Победа над эллинизмом была героическим делом Восточной церкви, которое еще и позднее сохранило в ней свой след. Во-вторых, эта Церковь сумела настолько слиться с народностями, среди которых она утвердилась, что для них религия и Церковь стали национальным палладиумом, и даже палладиумами. Обратимся ли мы к грекам, к русским, к армянам и т. д. — везде мы найдем, что Церковь и народ здесь нераздельны и что первый элемент может существовать только в другом и рядом с ним. Ради своей Церкви адепты этих национальностей, если нужно, пойдут на самую мучительную смерть. И это явление не есть следствие насилия со стороны враждебной силы — ислама; то же встречаем у русских, которые не испытали на себе власти ислама. Насколько сердечно и крепко отношение между Церковью и народом у русских, несмотря на секты, в которых среди них тоже нет недостатка, об этом свидетельствует не только московитская (т. е. русская) печать, но хотя бы, например, «деревенские истории» Толстого (конечно, Л. Н.), — читайте их, и вы убедитесь в вышесказанном

(к сожалению, я не понимаю, о каких «деревенских историях» или рассказах гр. Толстого (*Die Dorfgeschichten*) здесь идет речь. — А. Л.). Читая их, мы убеждаемся, как глубоко Церковь с ее проповедью о Вечном (?), о самопожертвовании, о милосердии и братстве проникла в народную душу. Низкое состояние, в каком находится здесь клир, и то неуважение, с каким к нему часто относятся, не должны вводить нас в обман: на самом деле здесь клир, являясь представителем Церкви, занимает необыкновенно высокое место, а идеал монашества глубоко проник в умы восточных народов.

Из вышеуказанных замечаний Гарнака видно, что под именем греческого кафолицизма в его истории он имеет в виду не одну Греко-Восточную церковь, но и Русскую, и православные славянские, и, быть может, Грузинскую церковь (если он знает о ней хоть что-нибудь). Нам кажется, такое совокупное обозрение столь различных Церквей едва ли удобно. Например, «деревенские рассказы» Толстого разве могут служить к изучению религии и национальности в сфере Греческой церкви, в точном смысле этого слова?

Затем Гарнак рассматривает, какими признаками характеризуется Греко-Восточная церковь. Ответ на этот вопрос, замечает он, нелегок, потому что Церковь эта для наблюдателя представляет собой в высшей степени сложное явление. Чувствования, суеверия, знания и культовая мудрость (!) веков, и даже тысячелетий отразились на ней. Далее, если кто посмотрит на эту Церковь с внешней стороны, с ее культом, торжественным ритуалом, с великим множеством ее церемоний, реликвий, образов, священников, монахов и с ее учением о таинствах, а потом, с одной стороны, сравнит ее с Церковью I в. (разумеется, в гарнаковском смысле), с другой же — с эллинскими культами времен неоплатонизма, тот поймет, что она принадлежит не к Церкви первого христианского века, а именно к культам времен неоплатонизма. Она является не христианским произведением с эллинским (т. е. языческим) обликом, а напротив — эллинским продуктом лишь с христианским обликом. Христиане I в. вступили бы в борьбу с ней в такой же мере, в какой они вели борьбу с *Magna Mater* и Зевсом Сотером. Для бесчисленных элементов, усвоенных Греческой церковью и почитаемых в ней за священные наравне с Евангелием, не находилось никакого места в среде древнейшего христианства. Это должно утверждать не только о всей совокупности общественного богослужения (*Hauptgottesdienstes*), но и о многих догматах; попробуйте вычеркнуть из них некоторые слова, например Христос

и другие, — и не останется в них ничего, что напоминало бы первохристианство, т. е. истинное христианство. Эта Церковь, рассматриваемая вся с внешней стороны, есть продолжение греческой (языческой) религиозной истории с некоторым влиянием на нее христианства как чуждого элемента. Процесс ассимилирования этой Церкви с эллинским язычеством происходил между III и VI вв. и в VI в. пришел к своему заключению, а в VIII и IX вв. результаты этого процесса победоносно утвердились, невзирая на сильное сопротивление им (имеется в виду иконоборчество). С тех пор наступил в Греческой церкви покой; достигнутое положение не претерпевало ни больших, ни малых перемен. Народы, принадлежавшие к этой Церкви, не знали никаких реформаторских стремлений. Они так и остались при религии VI в.

Но недостаточно утверждать, продолжает Гарнак, хотя это утверждение и верно, что Восточная церковь принадлежит к сфере греческой (языческой) религиозной истории. Чтобы в точности понимать действия, какими она ознаменовывает себя, для этого следует изучать поближе те элементы, которые характеризуют эту Церковь.

Прежде всего встречаемся здесь с Преданием (*die Traditio*) и с подчинением ему. Конечно, происхождение этого Предания приписывалось апостольским временам, но при этом Церковь поступала так: что почиталось необходимым для Церкви в интересах ее приспособления к историческим условиям, все подобное получало наименование «апостольского», потому что казалось, что без того или этого и существовать она не может; а что для существования Церкви считалось необходимым, то обязательно должно было носить авторитет апостольской древности. С другой стороны, в этой Церкви то, что она считает святым, перешло в буквализм и форму. Как известно, пунктуальное исполнение ритуала почиталось в античное время необходимой принадлежностью служения Божеству. Предание и церемониал здесь были условиями, при которых проявлялось святое. Послушание, респект и пиетет были здесь же важнейшими религиозными чувствами. Точно так же традиционализм и с ним тесно соединенный ритуализм характеризуют в весьма значительной мере и Греческую церковь, но из этого само собой вытекает, насколько она удалась от Евангелия (!), заявляет Гарнак.

Вторую отличительную особенность Греческой церкви составляет то, что она придает большое значение понятию «Православие», или, что то же, правому учению. Она самым точным образом вырабатала и определила это учение, вследствие чего оно сделалось пред-

метом ужаса для иноверующих людей. Только тот, кто обладает правым учением, может спастись, а тот, кто не обладает таковым, должен быть извергнут из Церкви и должен лишиться всех прав. А если он соотечественник для данной нации, то со стороны ее на него взирают как на прокаженного, и он должен порвать связи с ней (!). Такой фанатизм, обнаруживаемый еще и теперь там или здесь в Греческой церкви, не есть наследие греческой (языческой) древности, хотя там уже и замечалась склонность подобного рода; он не есть также произведение римской юристики; фанатизм этот нужно признать продуктом многих факторов, пришедших к такому несчастному соединению. Одним из очень видных условий, содействовавших происхождению изучаемого явления, Гарнак считает то обстоятельство, что римский император (здесь преимущественно, конечно, имеется в виду Константин Великий) почти одновременно сделался и христианским императором, и «восточным деспотом». При этом чем добросовестнее он был, тем интолерантнее он должен был быть; ибо Божество веряло ему не только тела, но и души.

Остановимся на минуту, чтобы дать себе ясный отчет о том, что наговорил Гарнак о нашей Греческой церкви. Один немецкий критик Гарнакова произведения «Сущность христианства» по поводу вышеприведенных его мыслей говорит: «Подлинно нас обьял бы страх от гарнаковского открытия, что по соседству с нами продолжает жить "язычество", лишь прикрывшись христианским именем, если бы сам же он не успокоил нас уверением, что в существе дела эта Церковь остается "доброй христианской Церковью"». (Это слова Reinhold'a, о котором скажем ниже.) Действительно, спустя несколько страниц немецкий историк значительно смягчает свой суровый приговор о нашей Церкви. И на том спасибо! Со своей стороны, мы должны заметить, что в некоторых порицаниях Гарнака мы можем находить, вопреки намерению рассматриваемого историка, нравственное удовлетворение — и поблагодарить его за них. Например, он упрекает нашу Церковь за то, что она, достигнув известной степени своего развития в VI в., с тех пор безо всяких существенных и несущественных изменений осталась таковой и до настоящего времени. Член Православной Церкви только порадует подобному упреку. Ибо, по православному воззрению, Церковь и должна быть верной хранительницей древлепреданного. Несомненно, также не огорчится член Православной Церкви, а порадует тому порицанию, с каким Гарнак относится к догматической системе Греко-Восточной церкви. Он го-

ворит в тоне осуждения о том, что эта Церковь «самым точным образом выработала и определила свое православное учение». Но этот упрек, на наш взгляд, обращается в похвалу ей, ибо, очевидно, Греко-Восточная церковь старательно уяснила, во что именно она верует. А такое уяснение не дается даром, оно плод неусыпного религиозно-умственного труда. «Познай самого себя», — говорил древний мудрец. Этот мудрый совет Церковь и осуществила, как заявляет такой враг «кафолицизма», каковым, несомненно, является Гарнак. Будем благодарны ему за эти невольные с его стороны похвалы по адресу нашей Церкви!

Гарнак вообще низко ценит Греко-Восточную церковь, объявляя ее восстановительницей в своей сфере древнеэллинических языческих представлений и религиозных обычаев. Разумеется, это вопиющая несправедливость. Но в извинение Гарнака укажем на то, что не он первый и не он последний судит так превратно. Это обычная протестантская вероисповедная точка зрения немецких богословов. Он ее не выдумал, а лишь механически воспринял от «евангелического» общества. И не нам, историкам, вступать в борьбу с протестантами на этом поле. Это дело теоретиков-богословов. Им и книги в руки... И они делают это дело по мере сил и умения.

* * *

Теперь продолжим изложение взглядов Гарнака, поскольку они касаются все той же Греко-Восточной церкви.

Гарнак пишет, подводя итоги прежде изложенного и точнее определяя свою точку зрения на указанную Церковь: «Мы разъяснили, что как религия греческий кафолицизм характеризуется двумя элементами: традиционализмом и интеллектуализмом». Традиционализм, поясняет он, являясь охранителем преданного наследия и врагом всякой новизны, почитает такой образ действия не только за что-то важнейшее в религии, но и прямо осуществлением самой религии. Но это — чисто античное (языческое) мышление, чуждое Евангелия. Второй элемент — интеллектуализм — тоже эллинического происхождения. Этот интеллектуализм крепко держится убеждения, что христианская религия есть религия абсолютная, что она должна давать указания при решении всех вопросов метафизики, космологии и истории; он взирает на Откровение как на неисчерпаемое множество догматов и определений, равно священных и важных, — но в этом

же заключается и эллинский интеллектуализм. Ибо с точки зрения этого последнего, «познание» есть высшая цель, и дух только постольку и может именоваться духом, поскольку он является познающим субъектом. Все эстетическое, этическое и религиозное должно разрешаться в «знание», с которым потом в точности должна сообразоваться воля и жизнь.

Здесь, в выводе, Гарнак как будто говорит больше того, что им сказано в посылках, но не будем останавливаться на мелочах.

Из догматов Греко-Восточной церкви немецкий историк с некоторым вниманием останавливается лишь на христологическом учении. В первых же строках, в которых он начинает изложение этого вопроса, читатель встречает следующую малоожидаемую выходку: все построение церковной христологии стоит за пределами конкретной (т. е. действительной) личности Иисуса Христа. Главным недостатком этого учения он считает то, что церковные учителя для определения сущности и достоинства Христа избрали понятие «Логос». Понятие «Мессия» для них, рассуждает Гарнак, было совершенно непонятно (!), было ничего не говорящим словом. Им приходилось импровизировать новые понятия, но этого сделать они не могли, а поэтому им оставалось сделать выбор из готового материала: или представлять Христа обожженным человеком, следовательно — героем, или мыслить о Его сущности по схеме одного из греческих богов, или же, наконец, отождествлять Его с «Логосом». Оба первых выхода из тупика были отвергнуты: они были или, по крайней мере, казались «язычеством». Итак, оставался «Логос». Формула эта представляла многие выгоды для богословствующей мысли, но, с другой стороны, та же формула имела свою собственную логику, а логика эта приводила во всех отношениях (!) к невыносимым выводам. Понятие Логоса вообще могло иметь смысл очень различный. Отсюда объясняются чудовищные споры о природе Христа-Логоса, которые наполнили собой многие столетия. Отсюда же объясняется, почему (св.) Афанасий так жарко спорил, защищая формулу: Логос-Христос единосущен с Отцом, как будто дело шло о том, быть или не быть христианской религии. Греческая церковь еще доныне остается при убеждении, что ее христология составляет сущность христианства и является раскрытой тайной. Критика подобного учения, замечает Гарнак, вовсе не трудна (!). Все это учение принято быть не может (!), потому что едва ли оно находится в какой-нибудь связи с Иисусом Христом Евангелия, и его формулы не подходят к Его личности, следовательно, оно

не соответствует действительности. Эллинская религиозная философия и ее интеллектуализм, подчеркивает еще раз Гарнак, приводили к неправильным формулам, поставившим выдуманного (?) Христа на место действительного и пролагавшим, кроме того, путь к самообману, что будто обладая правильной формулой, уже с тем вместе обладает и самим объектом (die Sache). Известно, что дело дошло до того, что появилось учение о Христе как Лице с двумя природами и двумя волями. Вот до какого требования простерся интеллектуализм! — восклицает Гарнак. Да читаются ли, наконец, евангельские повествования о жене хананейской и сотнике капернаумском?

Все подобные ламентации Гарнака, скажем мы, проистекают почти исключительно оттого, что он отвергает подлинность Иоаннова Евангелия и произвольно исключает из остальных Евангелий то, в чем эти последние подкрепляют свидетельства произведения любимого ученика Христова. Немецкий ученый плачет о том, что собственноручно выбросил, «мняся службу приносить науке».

С традиционализмом и интеллектуализмом стоит в связи еще один элемент — это ритуализм. Общение с Богом в Греко-Кафолической церкви происходит посредством мистерияльного (?) культа, сотен более или менее решительных формул, знаков, образов и освящающих чинопоследований, которые сообщают божественную благодать и приготавливают к вечной жизни, если к ним прибегают с чувством послушания и если действия совершаются с полной точностью. А с учением (?) остаются совсем неизвестными, потому что знают о нем только из литургических возгласов или отрывочных изречений (!). Нет другого более печального зрелища, сетует Гарнак, чем видеть превращение христианской религии из богослужения «в духе и истине» в богослужение знаков, формул и идолов (!). Такое явление наблюдаем не только у народов, стоящих на низкой ступени религиозного и умственного развития — не у коптов только и абиссинцев, но не в лучшем состоянии обретаются дело у сирийцев, греков и русских... Затем Гарнак рассуждает: где мы найдем в проповеди Иисуса хотя бы малый след того, что ритуал нужно соблюдать со всей пунктуальностью, что нужно воздвигать иконы и в однажды принятом порядке бормотать возгласы и молитвословия? Не для уничтожения ли этого рода религии Иисус Христос приговаривается на кресте? И вдруг от Его имени и в силу Его авторитета эта самая религия теперь опять восстанавливается! Да, церемониал в Греческой церкви господствует во всем. Таким путем совершается возвраще-

ние к античной форме религии низшего порядка; на обширном пространстве греко-восточного христианства духовная религия почти заглохла. Христианство избрало своим девизом: «Религия есть культ — и больше ничего».

В приведенных рассуждениях Гарнака, кажется, нельзя найти ничего другого, кроме новых красноречивых вариаций старых, давно прискучивших мыслей.

В заключение своей речи о Греко-Кафолической церкви историк старается указать: что сколько-нибудь отрадного можно открывать в положении этой Церкви. Наилучшим, наиболее надежным элементом данной Церкви он готов считать монашество, по крайней мере, монашество прежних времен. Монашество, по воззрению Гарнака, могло бы оказать сопротивление и задержать развитие традиционализма, интеллектуализма и ритуализма (все это, как известно, очень страшные вещи!). Почему? Потому что монах, по суждению историка, осуществлял, как думали христиане этой Церкви, идеал совершенного христианина; совершенным же христианином монах представлялся приверженцам Православия потому (слушайте!), что он «не считал необходимым для себя делом принадлежать к Церкви и принимать участие в освящении, которое сообщалось от нее» (!). Откровенно сознаемся, скажем мы, для нас совершенно непонятно, о каком таком монашестве говорит здесь Гарнак. Вероятнее всего, он говорит об аскетизме внецерковном, еретическом. А если так, то не удивительно, если Гарнак восхваляет этот род аскетов, и притом за то, за что мог их восхвалять лишь Гарнак и его последователи.

Продолжая описывать своих высокопробных монахов, этот историк не без восторга говорит: «Здесь были возможны свобода, самостоятельность и живой опыт; здесь удерживало свои права представление, что в религии имеет ценность только (!) испытанное на опыте, пережитое (!) и внутреннее (!)». Очевидно, Гарнак говорит о каких-то неверующих монахах. Но существовало ли такое монашество? Дело, впрочем, не в этом, а в том, что к глубокому прискорбию берлинского профессора, это «идеальное» монашество не оправдало тех надежд, которые можно было бы возлагать на них, конечно, с точки зрения немецкого истолкователя «сущности христианства». В позднейшие времена Греко-Восточной церкви монашество, по суждению автора, изменило своему прежнему характеру. «Драгоценное (?) разъединение между Церковью, объятой духом мира сего, и монашеством исчезло (исчезло истинное бедствие, заметим мы. —

А. Л.), и от того счастья (der Segen), которого можно было ожидать, остался едва заметный след. Мирская Церковь не только подчинила себе монашество и наложила на него свое ярмо, но и в значительной степени привнесла в монастыри свое омирщение». (Суждения, очень напоминающие сетования наших раскольников.) Греческие и вообще восточные монахи, скорбит историк, в настоящее время сделались органами самых низших и самых худших церковных функций, органами по части иконопочитания и поклонения мощам, вообще страшнейших суеверий и тупоумнейшего колдовства (Zauberei).

Далее Гарнак обращается к изложению главных своих похвал в честь Греко-Восточной церкви. Но наперед еще раз подвергает поруганию нашу Церковь. Он предлагает себе вопрос: «Насколько модифицировалось Евангелие в этой Церкви, и что еще сохранилось в ней в этом отношении?» и дает такой ответ: «Я не ожидаю себе ни малейшего противоречия (от кого? от немецких студентов? — А. Л.), если отвечу на вопрос так: это официальное церковничество с его культом, с его священниками, со всеми (?) сосудами, ризами, св. угодниками, образами и амулетами, с его постной дисциплиной и его праздниками — совершенно не имеет ничего (gar nichts) общего с религией Христа. Все это не более как античная религия, одобренная немногими евангельскими понятиями; или лучше сказать: это античная религия, всосавшая в себя Евангелие» (!). Но вслед за тем Гарнак, подчиняясь неизвестно какой логике, заявляет следующее: «Благодарение Богу! В запустелом здании этой церковности еще сохранилась возможность нового появления самостоятельной (?), внутренней жизни; здесь также раздаются еще Христовы изречения, достигая слуха посетителей храма. В этой Церкви, несмотря на вышеуказанные недостатки, хотя и в умеренной степени, но сохраняется познание Евангелия. Слово Божие, хотя его только бормочут священники, поставляется в этой Церкви на самом высоком месте, и тихое влияние, какое оно производит, не подорвано. Между христианами, будь ли то священники или миряне, встречаются такие, которые исповедуют Бога отцом милосердия и признают Его руководителем в их жизни, а Иисуса Христа любят, не потому что Он исполненное таинственности Лицо, но потому что сияние Его сущности от Евангелия проникает в их сердце, и это сияние сообщает свет и теплоту собственной их жизни. Я опять пользуюсь случаем сослаться на прежде упомянутые нами «деревенские рассказы» Толстого, эти безыскусственные произведения; я могу также указать на свои собственные

наблюдения и опыт¹ в доказательство того, что у русских крестьян и низшего духовенства, невзирая на иконопочитание и поклонение мощам, замечается, однако же, сила искренней преданности Богу, тонкость нравственного чувства и деятельная братская любовь, происхождение каковых следует относить к Евангелию».

А говоря о всех приверженцах Греко-Восточной церкви (без различия национальностей), Гарнак немолчно возвещает: «Конечно, это не простая случайность, что как скоро вообще члены этой Церкви обнаруживают самостоятельную (?) религиозную жизнь, вместе с этим у них получают видное место преданность воле Божией, смирение, самоотречение и милосердие, а ко Христу начинают относиться с благоговением. Вот черты, — так заключает свою характеристику Гарнак, — показывающие, что у них Евангелие еще не заглохло и что оно питает вышеупомянутые добродетели...»

Откровенно сознаемся, что эти последние мысли нас несколько не подкупают в пользу берлинского знаменитого ученого. Эти мысли выражены довольно-таки туманно. С ними можно соединять почти какой угодно смысл. Например, истолковывать их в смысле апологии толстовщины, штундизма, какого-нибудь богомилства и т. д. А главное, нам совершенно неизвестно, чтобы Гарнак научно занимался историей Греческой церкви новейшего времени; равно покрыто мраком неизвестности, насколько он начитан в этой области знаний. Возможно, что он профан в рассматриваемом отношении. Во всяком случае, принимая во внимание то, что написано им в изучаемой его книге по части истории вышеназванной Церкви, кажется, непогрешительно можно сказать следующее: по Гарнаку нельзя составлять себе никакого представления о новейшем и современном состоянии Греческой церкви, подобно тому, как было бы нецелесообразно судить о состоянии Русской Православной церкви по каким бы то ни было «деревенским рассказам» Толстого, которые так нравятся Гарнаку, в смысле документов непрекаемой важности для изучения нашей отечественной Церкви.

Теперь нам следовало бы изложить мнения Гарнака относительно римского католицизма и протестантизма, но так как наша речь слишком затянулась, то мы ограничимся немногими замечаниями по этому поводу.

¹ Известно, что Гарнак получил образование в русском Юрьевском университете и свободно читает по-русски; возможно, что он и родился в нашем отечестве.

Вот общая характеристика католицизма, какую у него находим. Римская церковь есть весьма обширное и очень могущественное, очень сложное, но при всем том в большинстве случаев объединенное создание, какое только когда-либо появлялось в истории. Все силы человеческого духа и души (!) и все элементарные силы, какие находились во власти человека, участвовали в построении этого здания. Римский католицизм по своей многосторонности и централизации далеко превосходит Греческую церковь.

Как ни отзываются панегириком эти слова, но они справедливы и делают честь протестантскому автору, заметим мы.

После общего определения Католической церкви Гарнак говорит о ее недостатках и достоинствах — и последних он указывает очень много. По части недостатков он говорит о ней: традиционализм, ортодоксия и ритуализм играют здесь такую же (т. е. нехорошую) роль, как и в Греческой церкви. Далее, сделавшись земным царством, Церковь эта последовательно дошла до провозглашения абсолютного монархизма папы и его непогрешимости; ибо непогрешимость в сфере земной теократии означает то же самое, что и совершенную властную неограниченность в мирском царстве. И если Церковь не воздержалась от такого крайнего вывода, то в этом лежит доказательство, в какой мере святое омиршилось в ней. Римский католицизм, по мнению Гарнака, утратил какую бы то ни было связь с Евангелием. Дело идет не о каких-нибудь отступлениях, но о всецелом извращении Евангелия. Религия здесь заблудилась на чуждых ей путях. Римская церковь сделалась лишь отделом истории римского «мирского» царства. Положение мирян здесь автору представляется неприглядным: «Если прежде римские христиане проливали свою кровь, — замечает историк, — потому что они отказывались воздавать религиозное почитание цезарю и презирали государственную религию, то теперь они хотя и не молятся земному владыке, но зато они подчинили свои души могуществу папы-короля».

Тяжкие вины возводит Гарнак на Римскую церковь, но и на похвалы ей он тоже не скупится. Она воспитала, заявляет он, романо-германские народы, и притом в другом (конечно, лучшем) роде, чем это сделала Восточная церковь по отношению к грекам, славянам и народам Востока. В XV в. совершилась Реформация, но Римская церковь не хотела и не могла пойти по этой дороге. Однако же эта последняя не осталась и позади, как случилось с Греческой церковью. Она принимала участие в политических движениях новейшего времени и не отставала от духовного движения, проявляя значительный интерес к нему.

Конечно, она перестала быть руководительницей западных народов, напротив того, даже поставляла препятствия для их развития, но и тут нужно сказать, что ее противодействие заблуждениям и революционным проявлениям не оставалось без полезных последствий. Гарнак далее утверждает, что христианские мотивы движут всем развитием, совершающимся под ее влиянием, что нельзя отрицать в ней как желания поставить христианскую религию в тесную связь с жизнью и придать религиозный характер всем отношениям, так и заботливости ее о спасении (*das Heil*) и отдельных лиц, и целых народов. Римско-католическая церковь обладает такой организацией, которая делает ее способной приспособляться к историческому ходу вещей: она всегда остается древней, или же умеет казаться таковой, и в то же время является всегда новой, замечает протестантский историк. Вообще, по пышному выражению этого историка, это явление столь же величественно, как всемирное царство, так как Римская церковь, при ее политическом значении, служит продолжением Римской империи.

Не будем рассматривать вопроса, насколько Гарнак преувеличивает недостатки Римской церкви и верно ли он оценивает ее достоинства. Это дело западных церковных историков, многочисленных и глубоко образованных. Со своей стороны лишь заметим: очень резко бросается в глаза желание Гарнака отмечать преимущества Латинской церкви перед Греческой в разных отношениях. Но вот вопрос: так ли хорошо он знает историю Греческой церкви, как он знает историю Римской? Сомневаемся, и даже очень сомневаемся. Ведь прочитать толстовские «деревенские рассказы» еще не значит изучить характер и свойства Греко-Восточной церкви.

Не обращаемся к рассуждениям Гарнака по поводу протестантизма как религиозного общества. Наша речь в этом случае будет очень коротка. К достоинствам протестантизма он относит то, что оно является в истории, по выражению его, как возврат к первоначальному христианству, причем он не умалчивает и о том, что Реформация произвела некоторую чистку и по отношению этого наследия. Гарнак прямо говорит, что «Реформация модифицировала и устранила даже формы, существовавшие в апостольское время; так, по части дисциплины она уничтожила посты, церковное устройство она лишила епископата и диаконата» и пр. Немецкий историк такие поступки относит к достоинствам Реформации; но не вернее ли видеть здесь прямые недостатки, видеть посягательство на священную первоапостольскую древность?

Принимая на себя личину беспристрастия, протестантский историк старается отмечать и недостатки, открываемые им в родной ему религиозной среде. Перечислять эти недостатки, впрочем, было бы очень скучно. То, что Гарнак признает недостатками в положении протестантизма, на наш взгляд, представляется не более как заявлением странных и непонятных претензий со стороны историка. Приведем наглядный пример. Гарнак пишет: «Не в теории только, но и на практике, в среде протестантов, по примеру католичества, стали различать двоякое христианство, что не исчезло и в настоящее время: теолог и пастор *должны* принимать (протестантское) учение *во всей целости*, должны быть *православными* (конечно, в протестантском смысле); тогда как от мирян требуется, чтобы они лишь твердо держались главных религиозных истин и воздерживались от нападков на (протестантскую) ортодоксию. Еще недавно мне рассказывали следующее (*teneatis risum amici* (умеряйте смех друга (*лат.*). — *Ред.*), невольно приходит это присловие на ум при чтении дальнейшего повествования Гарнака. — А. Л.): одно высокопоставленное лицо позволило себе так выразиться о некоем неудобном теологе (не авторе ли книги?), что он желает, чтобы теолог этот перешел на философский (историко-филологический) факультет (очевидно, речь идет о профессоре теологии), «потому что в таком случае, — заявляло высокопоставленное лицо, — вместо неверующего теолога мы имели бы верующего философа»». Гарнак затем прибавляет: «Подобная точка зрения показывает, что учение (веры) так же и в евангелических Церквях признается за нечто обязательное, и при этом, несмотря на его обязательность, за нечто столь тяжелое, что оно не требуется от мирян. Но удерживаясь на этом пути, протестантизм, в особенности если к вышеуказанному присоединятся и еще какие-либо нелепости, может сделаться жалким дублетом католицизма», — замечает Гарнак.

Какой ужас! Требовать от профессора богословия и от пастора, чтобы они придерживались протестантской ортодоксии! Гарнак настаивает, чтобы такой беспорядок прекратился в «евангелических Церквях». И он, конечно, прекратится, если «Сущность христианства», начертанная Гарнаком, будет изучаться протестантской молодежью, приготовляющейся к акту конфирмации. Но что же выйдет из этого? Прекрасный ответ на этот вопрос находим в словах одного критика Гарнаковой «Сущности», которые мы и приведем несколько ниже.

Книга Гарнака, как ни странно это кажется, возбудила восторг в большей части протестантской Германии и вызвала интерес к ней даже среди римских католиков. Известный профессор протестантской теологии Шульц пишет: «Мы удивляемся мастерству, с которым Гарнак в 16 небольших лекциях в существе дела исчерпал неизмеримый (исторический) материал и обработал его привлекательно, талантливо, ясно и красноречиво. Особенно удались ему описание личности самого Иисуса (!) и оценка двух Церквей — Кафолической и Римско-Католической. Тем более можно пожелать, чтобы иномыслящие теологи извлекли из этих лекций впечатление, удостоверяющее: насколько живо и благочестиво (religiös) действительное (!) библейское христианство, при полном признании им законов современной исторической науки и естествоведения. Мы уверены, с другой стороны, что многие образованные люди из протестантского мира, прочтя эту книгу и поставив ее на полку, восчувствуют в их сердцах приумножение любви к Евангелию (sic!) и приобретут более твердую (?) надежду на дальнейшее преспеяние реформационной Церкви». ¹ Другой профессор, Дельбрюк, в одном журнале (в «Preuss. Jahrb.») говорит: «С сердечностью и силой проповедника Гарнак (в его книге) развивает ту истину, что христианство не есть только просто религия, но что это религия абсолютная (?), и он доказывает таковую истину как научное положение; и кто постигнет ее, тот скажет самому себе, что он нашел ключ ко всемирной истории и к истории наук XIX столетия; что касается выгод от этой истины для индивидуальной жизни каждого, об этом нет надобности и говорить» (!). В одной критической статье о книге, нашедшей место в «Schwäbisch. Merkur», между прочим прописано следующее: «Чтения Гарнака, в которых точность (!) и фактичность историка соединяются с теплотой и искренностью религиозного убеждения, составляют самое замечательное из числа того, что написано пером Гарнака». В другом немецком периодическом издании — в «Tägl. Rundschau» — некий супер-интендант, следовательно, важное духовное лицо в протестантстве, по фамилии Брааш, изволил так выразиться о книге: «С давних пор я не читал ни одного богословского сочинения с таким же великим удовольствием. Это прекрасная (!), замечательная книга». В газете «Protestant» находим, наконец, такой отзыв об этой же книге: «По изяществу языка и ясности изображения сочинение имеет немного равных

ему, а теплота чувства и религиозный пафос делают чтение книги истинным назиданием» (!). ¹ Профессор Рейнгольд в предисловии к одной своей брошюре (о ней речь ниже) свидетельствует, что в библиотеке Венского (следовательно, католического) университета книга Гарнака читалась нарасхват и стоило больших трудов получить ее в свои руки.

Но само собой понятно, что не вся же немецкая литература оказалась загипнотизированной гарнаковским произведением. Нашлись лица, которые сочли своим долгом выступить с печатным словом против рассматриваемой книги. Нам известны два немецких отзыва в подобном роде. Один принадлежит немецкому католику, другой — немецкому же протестанту.

Первый, венский профессор Рейнгольд, пишет: «Ни один римский католик, дорожающий своим религиозным убеждением, не может спокойно относиться к нападкам Гарнака на католицизм, не навлекая на себя подозрения в духовном идиотизме» (Vorwort). Вследствие этого Рейнгольд берет на себя задачу подвергнуть критике книгу берлинского ученого и приходит к таким выводам: «Общий результат, к которому склоняется Гарнак при своем изображении христианства, озадачивает читателя. Это христианство, по суждению критика, есть мозаика, произошедшая от слияния натурализма, гуманизма и пиетизма, которые только потому в его изложении приобретают христианскую окраску, что он уснастил свою книгу произвольно избранными евангельскими текстами. Гарнак проводит в своей книге следующие мысли: в христианстве нет ничего сверхъестественного; Иисус был человек, как и все прочие: ни в Его рождении, ни в Его жизни, ни в Его смерти нет ничего чудесного в собственном смысле слова; Он умер, как умирают все люди, и, подобно им, не воскресал из мертвых. Его гроб найден был пустым, но куда исчез покойник, где он истлел — об этом Гарнак ничего не говорит. Ему (Иисусу), благодетелю человечества, который принес Себя в жертву за него, не оказано было и того внимания, какое оказывается даже менее значительным личностям: останки даже подобных личностей заботливо охраняются и над останками их воздвигаются в знак уважения надгробные памятники, а останки Иисуса бесследно потерялись. Он проповедовал благородное нравственное учение, основанное на за-

¹ Theol. Literaturzeitung. 1900, № 21.

¹ Последние четыре отзыва заимствованы из одной рекламы лейпцигского издателя Гарнаковой «Сущности христианства».

поведи о всеобщей любви. Бога Он признавал своим Отцом и хотел, чтобы и все люди поступали так же и чтобы они выражали по отношению к Богу полную преданность и любовь. Совершенно непостижимая ограниченность Его современников приписывала Ему чудеса, которых Он никогда не совершал; создала веру в Его воскресение, которого никогда не было, и признала Его Божественным существом, чтобы поклоняться Ему. Конечно, Он Сам дал необходимую опору для Своего обожения, потому что Он постепенно пришел к мысли, что Он есть Сын Божий в совершенно исключительном смысле, и начал выдавать Себя за такового перед современниками; причем остается необъяснимым с психологической стороны, как происходило в Нем развитие этого убеждения. — «Сущность христианства», раскрытая Гарнаком, есть, конечно, нечто очень простое, она не обременена догматами и имеет лишь один догмат, что существует Бог, благой Отец, и она не требует никаких теоретических познаний подобно исламу с его учением: «Один Аллах и Магомет, пророк его» или же подобно религии краснокожих, верующих лишь в «великого духа». Это христианство чуждо каких бы то ни было строгих предписаний по отношению к практической жизни. Оно не требует никаких подвигов покаяния и ни грозит вечным мучением. Можно сколько угодно омрачать свою душу грехами и не терять уверенности, что Бог милосерден. Поистине прекрасная, привлекательная и — удобная религия! Она имеет только один недостаток: она украшает себя ложным именем. *Гарнаково христианство не есть христианство Евангелий*. Из целого чудного здания истинно евангельского христианства выбиты некоторые камни и употреблены на построение уродливой карикатуры. Этот идол облечен христианской одеждой, но лишен христианского духа и жизни. Если Христос не был истинным Богом, то провозглашенная Им религия в основе своей имеет сумасбродство, ограниченность и обман...

В приведенных словах Рейнгольда, в которых выставлены напоказ все главные абсурды Гарнаковой «Сущности христианства», заключается, по нашему суждению, краткая, но беспощадная критика разбираемого произведения.

В заключении вышеприведенной реплики, находимой у Рейнгольда, читаем следующие глубоко справедливые слова: «Божество Христа, столь выразительно засвидетельствованное в Евангелиях и без которого все содержание их превращается в непонятную, бессмысленную болтовню, знаменитыми профессорами протестантского мира

отрицается во имя этих самых Евангелий; и это отрицание, каковое в первые века христианства именовалось отступничеством и считалось тяжчайшим религиозным преступлением, у тех же новейших «евангелических» христиан признается важнейшим условием правильного понимания — чего же? Сущности христианства».¹

Приведем другой отзыв о книге Гарнака, принадлежащий немецкому протестантскому писателю, Герману Шику. Нужно сказать, что брошюра, откуда мы заимствуем этот отзыв, написана в форме открытого письма по адресу автора «Сущности христианства». Вот этот отзыв: «Определенного результата научного содержания в вашей книге мы не нашли. В ваших «чтениях» встречаются только отрицательные и деструктивные взгляды; они носят очень ясную печать, но она не имеет ничего общего с сущностью христианства. Это — книга, обнаруживающая характеристические симптомы все более и более распространяющейся болезни времени, — говорим о неверии. В вашей книге, в которой вы касаетесь всего круга догматики, вы не оставляете места ни для одного специфически христианского догмата; несомненные факты вы вычеркиваете самым ошеломляющим образом, как будто бы их совсем не существует. Кроме Бога Отца и проповеди о Нем Христа, вы отказываетесь от всего, что именуется Откровением. Уж не хотите ли вы совершенно истребить христианское сознание? Вы прямо отказались от всякой христианской религии с ее существенными признаками, с ее важнейшими основными чертами; ибо вы порвали связь со всей совокупностью учения, принадлежащего христианской Церкви, с первоначальным Преданием от начала до днесь, с Апостольским символом, как и с другими христианскими исповеданиями, с учением о лице Искупителя, с которым все христианство стоит или падает, и т. д. Если согласиться с вами, то нужно будет предать огню все катехизисы, все молитвенники, книги песнопений и сборники проповедей, все христианские догматики, упразднить всякое обучение христианской религии, закрыть должность проповедника, устранить таинства, все церкви и капеллы, посвященные триединному Богу, превратить в прах, все христианские обычаи отменить и т. п. Уж не должны ли мы приказать нашему духовенству, чтобы оно в течение первого года проповедовало о Царстве Божием без всякого положительного содержания, в течение

¹ Reinhold. Eine Eingegung auf Harnack's das Wesen des Christenthums. Wien, 1901. S. 92–93, 96.

второго — о Боге Отце и достоинстве души, а на третьем — о человеческой справедливости? Прежде чем принять такое ваше христианство, я охотнее сделался бы магометанином, потому что в последнем случае я знал бы, чем я делаюсь... Ваша теология собственными вашими мыслями признает масштаб, определяющим, что считать за Слово Божие, вы относитесь как учитель к христианству времен апостольских, и от всего Христа вы оставляете столько, сколько требует мерило вашей веры. *Credo ut intelligam* (Верую, чтобы понимать (Ансельм) (лат.). — *Ред.*) — вот ваш девиз».¹

В последних строках своего «письма» к Гарнаку автор рассматриваемой брошюры обращается к берлинской знаменитости с дружеским советом покинуть кафедру теологии (точнее: церковной истории) на богословском факультете. Автор пишет: «Будучи профессором теологии и узнав, что мое учение диаметрально противоположно учению и исповеданию Церкви, я как мужчина и христианин ради чувства чести и совестливости, а также из страха перед Богом и людьми (?), ни минуты не остался бы на своей должности, но поспешил бы выйти из этого резкого противоречия и сделаться приватным ученым, дабы я мог делать, что хочу, принимая ответственность лишь за себя самого». Само собой понятно, что Гарнак не обратит ни малейшего внимания на эти строки «открытого письма» к нему. Берлинский церковный историк, подобно нашему Толстому, считает себя, конечно, «новым апостолом», а свое учение «новым Евангелием». А апостолы с Евангелием в руках в отставку, как известно, не выходят.

Возможно, что кто-либо, обсуждая сказанное нами выше по поводу книги Гарнака, упрекнет нас за то, что мы избегали детального разбора мнений берлинского профессора. Действительно, мы не рассматривали детально ни одного из мнений этого ученого; но для этого у нас имелись достаточные основания. Если бы мы приняли на себя подобное дело, то, пожалуй, никогда бы его не кончили. Ведь нам в таком случае пришлось бы излагать самые элементарные сведения почти из всех богословских наук, как-то: исагогики и экзегетики Св. Писания, догматики, нравственного богословия, патристики, библейской, древней и новейшей церковных историй, литургики, каноники. Но для кого это было бы нужно? Кто не знает этих наук,

¹ *Schick H. Ist das Wesen des Christenthums von A. Harnack wirklich das Wesen des Christenthums? Regensb., 1901. S. 45–48, 50.*

тому нужно самому приобрести все необходимые сведения по части названных предметов; а кто изучал их, в том элементарные сведения возбуждают лишь скуку.¹

¹ Как элементарно, а следовательно, и непроизводительно ведется полемика против рассматриваемой книги и на Западе, когда она, не ограничиваясь указанием неправильности в общей точке зрения этого ученого, хочет войти в детали по части критики «Сущности христианства», достаточно открывается из тех двух критических брошюр, с которыми несколько мы ознакомились уже выше. Положим, Гарнак утверждает, что Иисус Христос не учил о Себе, что Он одного и того же существа с Богом Отцом. Оба критика, конечно, не соглашались с ним. Причем один из них для доказательства правильности своего воззрения мог сделать одно: пересмотреть всем известные места из тех Евангелий, которые сам Гарнак не отвергает, напим.; *Мф.* 11, 27; 12, 41 и сл.; 16, 21; 26, 64; 28, 10; *Лк.* 10, 23 и пр. (*Schick. S. 36*). А другой для той же цели раскрывает, что Иисус Христос прямо именовал Себя Сыном Божиим, и потому находит нужным входить в рассмотрение тех же мест из Евангелия от Матфея, которые привлекал уже и первый (т. е. *Мф.* Гл. 16 и 26) (*Reinhold. S. 12*). Далее. Если Гарнак утверждает, что будто Господь Иисус в Своей проповеди учил лишь о Боге Отце, Себя же Самого не считал объектом Своей проповеди и не заботился укоренить в последователях определенного и возвышенного учения о собственном Лице, то один из указанных нами критиков для опровержения этого мнения Гарнака приводит ряд мест из синоптических Евангелий, напим.: *Мф.* Гл. 9–13, 24, 28, и заканчивает свою речь словами: «Кто станет рассуждать так, как Гарнак в данном случае, тот должен взяться за голову и спросить себя — бодрствую я или брежу во сне?» (*Reinhold. S. 9–11*). Далее. Гарнак с дерзостью, чтобы не сказать более, позволяет себе говорить, что будто Христос не имел в намерении распространение Его религии между язычниками, усвоив себе «иудейскую условность». Критикам, конечно, ничего не стоило доказать полную несправедливость Гарнака и в этом случае. Так, один из них говорит: подлинно Христос сказал хананеянке: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева»; но прочтите весь рассказ до конца и особенно *Мф.* 15, 28 — и всякий увидит, что хананеянка, веру которой Ему угодно было подвергнуть испытанию, за ее великую веру удостоилась того, что просьба ее была исполнена (*Reinhold. S. 33*). В иных случаях критики вынуждены бывают указывать, что Гарнак в интересах своих воззрений доходит до того, что утверждает прямо обратное написанному в Евангелиях, извращая их буквальный текст. Приведем один пример, не поразительный. Гарнак утверждает, что Фома до времени явления Ему Господа хотя имел веру в воскресение Христа, но *благовестия* об этом факте не слышал. Критикам ничего не оставалось делать, как в удостоверение извращения Гарнаком текста Евангелия привести самый этот текст. Так, один из наших критиков пишет: «У Иоанна, гл. 24, 21, читаем: “Фома, один из двенадцати, не был тут с ними, когда приходил Иисус. (Тогда) другие ученики сказали ему:

Итак, мы окончили характеристику нового Гарнакова труда и наметили точки зрения для необходимой его оценки. В результате получается следующее: Гарнак есть то, что он есть — крайний представитель отрицательного и деструктивного изучения христианства. Печальная истина! Но как же это так? Неужели «благочестивая» Германия, как она любит называть себя, зачитываясь новым произведением Гарнака, обнаруживает признаки отступничества от христианства? Неужели 600 студентов, которые слушали серию лекций Гарнака, составивших содержание рассматриваемой книги, все его соумышленники? Неужели и немецкая пресса, лестно отозвавшаяся о новой книге берлинского профессора, признавая ее прекрасной, замечательной, такой, какой давно не встречалось, обрадовалась возможности послужить падению христианства? Мы никак не допускаем чего-либо подобного. Гарнак — имя слишком громкое, а труды его составляют эпоху в истории науки. Вот простейшее объяснение, почему книга Гарнака или, если угодно, его лекции приняты с таким чрезвычайным вниманием в единоверной ему Германии. Часть публики, конечно, увлечена самыми идеями Гарнака, а часть читает книгу и интересуется ею из любознательности и даже простого любопыт-

мы видели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей... не поверю". Без сомнения, — рассуждает критик, — Фома верил словам другим учеников и, значит, слышал *благовестие* о воскресении. Между тем, по новейшему эгзегезису слов "мы видели Господа", нужно, — замечает иронически критик, — понимать это место так: "Хотя мы и не видели Господа, подобно как и ты, но мы *верим* воскресению" и пр. (Reinhold. S. 28). К таким-то чисто школьным упражнениям приходится обращаться критикам Гарнака при детальном разборе «Сущности христианства». Или еще. Как мы видели в свое время, Гарнак так превозносил заслуги апостола Павла для христианской Церкви, что в сравнении с этой деятельностью отходит на второй план деятельность самого Господа. Ввиду этого задача критики состоит в разъяснении, что «Новый Завет дела, приписываемые Гарнаком Павлу, относит к самому Иисусу Христу». А для наглядности подобного разъяснения критикам опять и опять приходится выписывать тексты из Евангелий от Луки и Матфея (Reinhold. S. 32–33). В иных случаях, как видим, даже с Катехизисом в руках нетрудно полемизировать с Гарнаком в деталях. — При разборе Гарнаковых суждений о «кафолической» Церкви и ее свойствах, о «Греческой» церкви и ее мнимом преклонении перед эллинизмом, критикам приходится выставлять на вид самые элементарные факты и свидетельства из Иустина, Иринея, Тертуллиана, Евсевия и пр. (Schick. S. 63–64 и т. д.). Говорим все это не в осуждение критиков, а для того чтобы разъяснить, почему мы сами не хотели идти тем же путем.

ства, и эта часть, полагаю, самая многочисленная. Да и у нас разве читающие богословские сочинения Толстого — непременно его приверженцы? Один из тех критиков сочинения «Сущность христианства», о которых упоминалось раньше, называет Гарнака теологическим «Вашим Величеством» (Schick. S. 60). Конечно, он приписывает такое наименование берлинскому профессору в ироническом смысле. Но несомненно, что в этой иронии заключается и большая доля правды. Гарнак — великий ученый, знаменитейший профессор. Он на целую голову выше всех ученых германских теологов нашего времени. Гарнак уже тридцать лет служит теологической науке или, точнее, церковно-исторической науке; он сам о себе свидетельствует, что он не новичок уже в науке, когда пишет на последней странице рассматриваемой книги: «Ich spreche, als einer, der sich dreissig Jahre um diese Dinge ernsthaft bemüht hat (Я говорю как тот, кто занимался этими вещами тридцать лет (нем.). — Ред.)». В течение многих лет научной деятельности он написал такую массу превосходных сочинений, какой не создадут в такой же срок и десятеро талантливых ученых. Он обладает редким талантом глубокого исследователя: он оживляет пожелтевший пергамент и заставляет говорить старые буквы манускрипта. Он составляет, повторяю, эпоху в истории богословской науки XIX в. и, без сомнения, останется корифеем ее и в текущем столетии, пока он будет жив. И нельзя вообразить себе, насколько обогатит и модифицирует науку Гарнак, если ему посчастливится достигнуть 80-летнего возраста Вирхова! Нужно ли упоминать, что он принадлежит к числу самых популярных профессоров пользующегося заслуженной славой Берлинского университета? Гарнак чуть ли не первый из немецких теологов занял место в ряду «бессмертных» Берлинской академии наук. А заняв кресло члена этой Академии, он произвел своего рода переворот в самом ее положении: в ее стенах (чего раньше не было) стали читаться рефераты по богословию, а ее ученые издания раскрыли свои страницы для печатания на них богословских творений нашего времени. Гарнак, нужно заметить, имеет много врагов: памфлеты, ябеды, доносы, открытая и глухая вражда высших правительственных духовных органов перекрещивают пути его научной деятельности. Но все это лишь увеличивает его популярность. Иезуитская печать даже прямо обвиняла его в анархических стремлениях. Но гигант не будет смотреть на те камни и колючки, какие попадают ему под ноги. А всем бесчисленным критикам своим он отвечает лишь молчанием. Сколько

знаем, только раз он изменил своему олимпийскому спокойствию. Какой-то писатель с именем вздумал уличать его в... плагиате. Уж это, конечно, слишком!.. А в какой мере даже в просвещенной Германии критика бывает иногда суетлива и мелочна — это можно видеть из того, что один критик уличал корифея богословской науки в неумении толково читать по-латыни и по-гречески. Но, как известно, и злонамеренная критика часто достигает совсем других целей, чем за какими она гоняется. Всякие порицания по адресу Гарнака лишь умножают его популярность.

Но, быть может, еще большее значение имеет то, что Гарнак не замыкается в узкой университетской аудитории и не живет лишь кабинетной жизнью ученого. По временам он, так сказать, отдает результаты, добытые им в области своей науки, в некотором роде на суд большой публики. Но это происходит не из желания суетной славы: слава ни на минуту и так не покидает его. Он хорошо понимает, что наука существует для блага общества и что та наука, которая служит самой себе или нескольким специалистам, есть наука эгоистическая, средневековая. Научное достояние, по его суждению, должно принадлежать всем или, по крайней мере, многим. Из таких побуждений явилось на свет и его сочинение «Сущность христианства». «Вот что я думаю или вот до чего я додумался, а там как хотите, так судите обо мне», — как бы с такими словами обращается Гарнак к публике, издавая свою книгу с указанным заглавием. Публика, нужно отдать ей справедливость, чутко относится к обнаружению деятельности своих любимцев. Отсюда — успех их предначинаний, а в настоящем случае успех книги не есть «успех скандала», а почетная награда своему фавориту.

Как показывают некоторые сочинения Гарнака в подобном роде, он принадлежит к разряду тех историков, которые убеждены, что древность нужно изучать ради настоящего. Древность потеряла бы для нас всякий интерес и смысл, если между ней и нашим временем нельзя было найти точек соприкосновения. Древность должна служить *нам*, должна раскрывать что-либо полезное *для нас*; в противном случае это ветошь, которую нужно выбросить за порог. Гарнак никогда не станет заниматься окаменелыми Церквями, представляющими никому не нужный пережиток. Ему не улыбается удовольствие копаться в историческом мусоре. От этого, о чем бы он ни писал, он пишет так, что в его сочинении находим всегда живой ответ на какой-нибудь современный запрос, на современную проблему, он

дает в нем разрешение какого-нибудь серьезного научного недоумения нашей эпохи. А это приводит, в свою очередь, к тому, что все его сочинения, даже на самые, по-видимому, непопулярные темы, мы читаем с большим наслаждением. *Нам* они все очень нужны. Без сомнения, из такой потребности, руководящей Гарнаком, возникло и его сочинение «Сущность христианства». Он хочет в нем установить прямую связь между давно прошедшим и настоящим. Что дано нам в древности? Что из этого древнего утеряно нами? Что сохранено? В каком виде? Что прибавлено потом к тому, что дано? Хорошо ли это прибавленное? Нужно ли удерживать его все или частями? Что еще нужно сделать, чтобы усугубить меру нашего счастья и достигнуть нравственного удовлетворения? Эти вопросы красной нитью проходят через все его новое сочинение. Вопросы эти *в высшей степени* интересны; отсюда небывалый интерес к лекциям Гарнака о «сущности христианства», а потом и к его книге под тем же заглавием. Немецкая публика очень хорошо поняла стремление Гарнака. Раскупая книгу нарасхват, она засвидетельствовала тем благодарность высоко талантливому профессору за его отзывчивость. Появилось много и похвальных рецензий на эту книгу — опять потому, что она пытается дать прямой ответ на вопросы, давно назревшие в среде немецкой интеллигенции...

Вот почему книга с таким содержанием, как книга Гарнака, не была попорана ногами, а была прочтена, читается и теперь.

Мы полагаем, что книга эта не произведет значительного переворота в религиозном состоянии Германии. Если одни из читателей, уже подготовленных к такому роду мирозерцания, примут ее выводы, то другие, стоящие на другой точке зрения, станут смотреть на нее скептически и даже строго. Образец этих последних взглядов нами был указан выше.

Иное дело у нас, в России. Если бы здесь она могла найти себе распространение, она была бы принята нашей интеллигенцией, не подготовленной критически относиться к подобным явлениям, как последнее слово науки, а следовательно — наиболее несомненное...

1901, сент. 12
Московский университет



РАЗБОР ПОПЫТОК НЕКОТОРЫХ УЧЕНЫХ ДОКАЗАТЬ, ЧТО КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ НЕ БЫЛ ХРИСТИАНИНОМ*

В новейшее время историческая критика на Западе с особенной рьяностью набрасывается на исторический образ первого христианского императора — Константина Великого. Едва ли нужно раскрыть, какими интересами руководится в этом случае историческая критика; она имеет в виду повредить христианству и подорвать значение его идеалов. Но странно вот что: несмотря на то, что в исторической критике на Западе образ первого христианского императора подвергается очевидным искажениям, несмотря на то, что такое стремление имеет своей задачей подорвать тот взгляд на Константина, какой, по преданию, основанному на солидных данных, утверждался доньше в науке, новомодные взгляды на Константина приобретают все большее и большее распространение в западных исторических сочинениях. В протестантской исторической литературе чуть не сделалось правилом раскрывать и доказывать, что Константин не был христианином. Историк Якоб Буркхардт в первом издании своего известного сочинения «Эпоха Константина Великого» собрал несколько доказательств мнимого языческого образа воззрений и действий Константина, а во втором издании того же сочинения не только не отказался от этого своего мнения, но и развил его в ослепляющей и подкупающей форме.¹ Буркхардт приписывает Константи-ну полную независимость от какого-либо «христианского чувства» и находит у него лишь в высшей степени развитый «толерантный мо-

* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения». 1885, январь. С. 89—110.

¹ *Burckhardt. Die Zeit Constantin's des Grossen. Zweite Ausgabe. Leipzig, 1880.*

нотеизм» (S. 448). Так далеко не заходит другой исследователь о Константине Теодор Бригер в своем сочинении «Константин как религиозный политик», тем не менее, и по его суждению Константин лишь благоприятствует некоторого рода христианскому «суеверию» (*Superstition*), причем будто бы император «никогда не отрывался от своих первоначальных языческих представлений и не вытеснял их». Подобного же рода мысли еще раньше Буркхардта и Бригера развивал известный английский историк Гиббон в сочинении «Падение Римской империи».

Наша задача состоит в том, чтобы подвергнуть критическому разбору и исследовать все исторические основания, на которых утверждается мнение о мнимо-языческом направлении Константина, каким он будто бы заявлял себя не только в первые годы своей жизни, но и со времени 313 г. (видение Креста) до конца жизни. Это исследование покажет, что высказываемое с импонирующей отважностью часто является не больше, как легкомыслием. Наперед должны мы сказать, что при опровержении доказательств западных критиков мы не будем ссылаться на такие факты, как обстоятельства обращения Константина в христианство, и на те христианские заявления, которые торжественно делал Константин, потому что все подобные виды не имеют никакого значения в глазах историков, враждебно относящихся к первому христианскому императору. Мы должны исключительно и единственно заняться теми основаниями, в силу которых такие историки, как Буркхардт, Бригер, Кейм, Беньо, Марквардт, Винтерсгейм указывают следы язычества в «обращенном» к христианству Константине. Мы оставим в стороне и некоторые другие вопросы в жизни Константина: например, вопрос о том, что он отлагал свое крещение до смертного часа, и вопрос о печальных событиях в его жизни, каковыми должно признать насильственную смерть его жены Фавсты и его сына Криспа; из этих явлений, пожалуй, можно выводить какие-либо следствия, неблагоприятные для нравственного характера его, но на основании их нельзя доказывать, что он, Константин, был язычником или держался языческих воззрений.

Прежде всего заслуживают ближайшего рассмотрения «очень ясные признаки нехристианских, даже прямо языческих симпатий» (как выражается Буркхардт. S. 359), какие будто бы имел Константин в последнее десятилетие своей жизни.

¹ *Briezer. Constantin als Religionspolitiker. Gotha, 1880. S. 12.*

I

Для доказательства сейчас приведенной мысли указывают на то, что Константин в самом Константинополе, — этой столице чисто христианского характера, — строил будто бы языческие храмы. По утверждению Буркхардта, таких храмов здесь было «несомненно два» (S. 421); столько же языческих храмов в новой столице было и по мнению Марквардта, который при этом случае, ссылаясь на Буркхардта и Беню, присоединяет такое замечание: Константин «никогда не порывал вполне связей с римскими (языческими) религиозными преданиями», и затем еще прибавляет: «Вообще очень недостоверно, что будто Константин сделался христианином». ¹ А Бригер говорит уже о «нескольких языческих храмах», находившихся во вновь основанной столице, и указывает, подобно Буркхардту, на «богиню-покровительницу» Константинополя — Фортуну (Τύχη), которая будто бы здесь была ревностно почитаема (S. 20); Фортуна — Τύχη, говорит Буркхардт, по воле Константина «в качестве божественной персонификации Константинополя имела свой собственный культ» (S. 359).

Языческий историк Зосима говорит о трех зданиях, которые тогда могли казаться храмами, — о портике Матери богов, о портике Диоскуров и портике Фортуны; все эти здания находились в Константинополе. ² Но в настоящее время первые две постройки считаются решительно не имеющими религиозного значения: с этим соглашается и сам Буркхардт (S. 359), что, однако же, ему не мешает, как ни странно это, пользоваться ниже в своем сочинении указанием на портик Диоскуров как доказательством в смысле его воззрений на Константина. Оба эти мнимые храмы — Матери богов и Диоскуров — в сущности были просто зданиями, имевшими своим назначением хранить произведения искусства, быть своего рода художественными галереями. Мать богов — Рея, будучи поставлена в так называемом ее храме, лишилась тех атрибутов, какие составляли ее принадлежность в языческом мире, потому что львы Реи были от нее отняты, а вместе с тем отняты были и ее руки, покоившиеся на львах и молитвенно воздетые. Следовательно, в Константинополе она, Рея, можно сказать, перестала быть богиней. Что касается до так называемых

Диоскуров — Кастора и Поллукса, то они были поставлены не в другом каком месте, а именно в портике нового ипподрома столицы, без сомнения, в качестве драгоценных произведений искусства. Они, по свидетельству Зосимы, который высказывает такие жалобы о легкомыслии Константина, «пожертвовавшего наследованной от отцев религией» (Lib. II. P. 29, 31), стояли на одной и той же степени с опозоренной «Матерью богов»; правда, Зосима, говоря о зданиях Матери богов и Диоскуров, употребляет выражение храм (ἱερον — ναός), но ни из чего не видно, чтобы с этим именем он соединял какое-либо другое представление, кроме того, что это были изящные или красивые постройки. Константин, как человек с изящным вкусом, нисколько не пренебрегал всем тем, что создал художественный гений греков; он украсил свою столицу многочисленными художественными статуями и других богов, которые были собраны сюда из разных сторон обширной Империи. Евсевий говорит: «Константин привел богов отжившего язычества, как пленников, и разукрасил ими улицы» (Жизнь Константина, III, 54).

Посмотрим теперь на третий мнимый храм, находившийся в Константинополе — Тихион, храм Фортуны, на который с таким упованием смотрят историки рассматриваемого нами класса. Тихион вовсе не был языческим храмом. Относительно этого вопроса имеем ясное свидетельство в сочинении Августина «О граде Божием». В новой столице, построенной христианином Константином, говорит Августин (Кн. V, гл. 21), не было воздаваемо почитание ни одному языческому храму, ни одной языческой религиозной статуе (Там же, V, 24). Тот же Августин в этом же сочинении остроумно опровергает языческие доказательства влияния Фортуны и подвергает насмешкам веру язычников в эту милосердную богиню; а затем замечает, что хотя на многих монетах и статуях нередко изображается Фортуна Константина и его христианских преемников, тем не менее эта Фортуна не имеет ничего родственного с Фортуной языческой (Там же, IV, 18). Существенное различие между христианской и древнеязыческой Фортуной — Τύχη, сам Константин ясно выразил в том, что он на статуях Фортуны, на их челе, приказывал делать изображение креста. Это было протестом против языческого понимания тех изображений Фортуны, какие делались христианскими императорами. Следовательно, приписывать Константину на подобных основаниях смешанную религиозность, — христианскую, перемешанную с языческой, — нет основания.

¹ Marquardt. Römische Staatsverwaltung. 1878. Bd. III. S. 113.

² Zosimi Historiarum libri VI. Ed. Bonn. II. P. 31.

Константин, прибегая к изображению Фортуны, удерживал лишь *символический* образ из древности преданного представления, причем все специфически языческое оставалось устранным. При взгляде на великие предприятия Константина, которым сопутствовало всегда необыкновенное счастье и которые привели к единодержавию во всемирной Империи, не найдем ничего удивительного в том, если символ Фортуны стал одним из любимых символов при дворе; этот символ должен был напоминать о том редком счастье, которое стало уделом дома Константинова. Также представляется понятным и имеющим особенный смысл, если статуя Фортуны из древнего Рима переносится в новый Рим.

Мы должны, впрочем, сознаться, что, во всяком случае, эта Фортуна — Τύχη — нимало не симпатична. Было бы, конечно, гораздо лучше, если бы имя Константина не напоминало ни о какой Фортуне. Но мы должны помнить, когда жил Константин, — он жил в эпоху, когда не все языческое еще было забыто.

Так как, впрочем, ни известие Зосимы в вышеприведенной цитате о Константине, «легкомысленно» относившемся к богам, ни заметка Созомена (История, V, 4) никак не дают основания под именем Тихиона понимать собственно языческий храм, то Буркхардт, дабы доказать существование при Константине «особенного культа» в честь этой богини, прибегает к помощи одного позднейшего исторического сочинения — так называемой «Пасхальной хронике».¹ Но если бы это и было в научном отношении законно, тем не менее «Хроника» нисколько не помогает Буркхардту (S. 416). Сообразно «божественному приказанию» Константина, — так рассказывается в «Хронике», — в день воспоминания об освящении новой столицы торжественным образом была возима через цирк позолоченная статуя, изображавшая Константина с протянутой рукой, на которой помещена была Фортуна (Τύχη); при этом зрелище император Константин вставал со своего трона и распростирался ниц перед собственным изображением и перед Фортуной (S. 530). Последним выражением — «распростирался ниц» — Буркхардт переводит слова подлинника «προσκυεῖν». Давнишний писатель о Константине, Мансо, теперь уже почти забытый (его сочинение о Константине появилось в 1817 г.), переводит то же слово еще энергичнее: «Падал ниц с молитвой». Но прежде всего нужно сказать, что *προσκυεῖν* вовсе не всегда означает

религиозное почитание или моление: *κυεῖν* по его первоначальному смыслу значит «приветствовать», потом значит «через приветствие выражать свою любовь или уважение», и, наконец, вообще «почитать».¹ В приведенном месте из «Хроники», притом же, остается спорным: перед кем собственно выражаются знаки благоговения, перед Фортуной ли, или же перед самим Константином. Наконец, следует вообще знать образ мысли и воззрений византийцев, которые так любили пышные и бьющие на эффект церемонии: как скоро мы примем это во внимание, то поймем, что вся церемония, о которой у нас речь, имела чисто светский характер.

Арианский историк Филосторгий рассказывает, что православные христиане, а не ариане, в известное время в Константинополе устраивали суеверные и языческие церемонии перед большой, сделанной из порфира, колонной, наверху которой находилась статуя Константина (это была статуя, переделанная из статуи Аполлона). Он говорит о своем времени, спустя сто лет после Константина. Однако же уже Фотий не верит рассказу Филосторгия (сокращенная «История Филост.», II, 17). Но если и действительно так было, то нужно заметить, что арианский историк не говорит, чтобы уже Константин авторизовал эти церемонии. Вероятнее всего, что это были пышные церемонии, но вовсе не с языческим характером, как желает представить дело ненавистник православных христиан — Филосторгий. Для большей ясности рассказа Филосторгия нужно припомнить следующее: по преданию, часть Животворящего Креста со времен Константина была сокрыта внутри колонны из порфира.² Очень возможно, что христиане, зная это, совершали какие-либо религиозные обряды перед колонной, что Филосторгий в своих целях истолковал в смысле языческих церемоний перед статуей. Совершение религиозных, чисто христианских обрядов около колонны тем естественнее, что историк Никифор Каллист (Церк. история, VII, 49) уверяет, будто в правой руке Константиновой статуи находилось большое золотое яблоко (держава), украшенное следующей молитвенной надписью: «Тебе, Христе Боже, вручаю город сей». Данные, сохраненные Никифором, по нашему мнению, всему делу дают другой смысл, чем дан Филосторгием. Христиане, вероятно, в пышных торжествах совершали моление перед статуей основателя столицы, перед статуей, которая во

¹ Curtius. Grundzüge der griech. Etymol. 1858. Theil. I.

² Lasaulx. Untergang des Hellenismus. 1854. S. 48.

¹ Chronicon Paschale. Ed. Bonn.

многих отношениях была для христиан священна, — и ничего больше. Нужно, наконец, твердо помнить, что сам Константин предусмотрительно принимал все меры против какого-либо ложного, суеверного почитания своего лица подданными. Евсевий свидетельствует, что Константин издал запрещение вносить в храмы статуи, которые бы изображали его лично (Жизнь Константина, IV, 16).

Есть ли основание вместе с Буркхардтом (S. 359) допускать, что Константин своим авторитетом утвердил языческий культ в честь своей фамилии, т. е. в честь дома Флавиев, когда он, по свидетельству одной надписи, найденной в городке Спеллоне, позволил устроить храм, посвященный Флавиям? Разве не он, Константин, прибавляет к этому Бригер, служил опорой для языческих жрецов, как для отдельных лиц, так и целых корпораций, позволяя основывать в свою честь коллегии жрецов и удерживая за собой титул Pontifex maximus, «который для Константин был далеко не пустым именем» (S. 20)?

Что касается надписи, найденной в городке Спеллоне, то хотя и должно признать ее подлинность, однако же во всяком случае эта надпись дает весьма мало для выводов Буркхардта и его адептов: из этой надписи видно, что Константин лишь дал позволение построить род триумфального портика в честь фамилии Флавиев.

Если же историки, например Марквардт, определенно говорят (S. 113) о культе Флавиев в Африке, культе, который после смерти Константина будто бы получил особенное развитие, то мы напрасно стали бы искать где-либо в источниках доказательство, что сам Константин разрешил практикование этого культа. Говорим: об этом в источниках нигде ни слова, и тем не менее Буркхардт (S. 359) весьма определенно пишет, что Константин после победы над Максенцием «разрешил устройство святилищ в честь своего рода». Этот писатель в подтверждение своего мнения ссылается на авторитет языческого автора — Аврелия Виктора, но этот последний ничего не говорит такого, из чего бы можно было выводить заключение о санкционировании императором культа «своего рода».

У Буркхардта есть в записке лишь одно косвенное доказательство его воззрения. Вот это доказательство: в Африке «некоторые языческие коллегии жрецов, sacerdotes и фламины, были освобождены от тяжести общественных повинностей» (S. 360). Это правда. Но совершенно не основательно Буркхардт замечает, что будто этих жрецов к несению общественных повинностей хотела притянуть христианская сторона, но что будто их защитником явился сам Константин.

Историк, делая такое замечание, превращается просто в инсинуатора. В тех законах Константина, которые имеют к этому отношение,¹ дело идет просто о подтверждении прав, какими жреческие коллегии и жрецы издавна пользовались. Вообще здесь нельзя отыскивать никаких указаний на какие-то «языческие симпатии» Константина, так как здесь вопрос о религии к делу совсем не примешивается.

II

Историки, не расположенные к памяти Константина, желая найти в позднейшем периоде его жизни «языческие симпатии», с большим вниманием останавливаются на его отношениях к одному языческому философу из школы неоплатоников. Говорят: языческий философ-неоплатоник Сопатр в последний период жизни Константина находился с ним в тесной, очень подозрительной связи. Сопатр, говорит Буркхардт, «неоспоримо был действующим лицом во время совершения освящения новой столицы — Константинополя» (S. 360). «Мы находим его также лицом, действующим в качестве телеста (т. е. совершителя обрядов) и при закладке Константинополя, т. е. он совершал некоторые символические действия, которые должны были магическим образом послужить залогом счастья нового города. Кроме того, ему, Константину, становится известен иерофант Претекстат, вероятно, римский понтифик» (S. 415). Следовательно, замечает Бригер, «при совершении такого дела, которое есть собственнейшее дело Константина, не обошлось без язычества» (S. 20). Также и Мансо уже давно в своем легкомысленном сочинении с торжеством заявлял, что «Константинополь, сколько бы об этом не рассказывали сказок, не был и не должен был быть христианским городом» (S. 64).² Что касается, в частности, слишком близких отношений Сопатра к Константину, то сведения об этом заимствуются от языческого философа Евнапия, но уже Тиллемон справедливо заподозрил правдивость известий Евнапия.³ Евнапий любил хвастаться небывалым влиянием языческой партии и сомнительными отношениями ее к высокопоставленным лицам. Впрочем, что Сопатр действительно делал попытки склонить

¹ Cod. Theod. XII, tit. 1, № 21; tit. 5.

² Точное заглавие сочинения Мансо такое: *Leben Constantins des Grossen*. Breslau, 1817.

³ Tillemont. *Hist. des Impereurs*. 1709. IV, 1. 400.

Константина в пользу язычества, или, по крайней мере, смягчить его отношения к язычеству, об этом довольно ясно говорит историк Созомен (I, 18); возможно даже, что на первых порах по основании Константинополя он не чужд был некоторой близости к Константину. Тем не менее позднее, а именно после 330 г., по свидетельству Свиды, император Константин счел себя вынужденным явно и открыто высказаться против искательства язычника Сопатра. Провинился ли в чем Сопатр, или же он встретил себе противодействие со стороны двора — точно не известно; но только несомненно, как свидетельствует Свиды, что Константин приказал его умертвить, дабы показать, что он, Константин, «в деле религии отнюдь более не язычник», т. е. что он не имеет никаких связей с древней религией. (В «Лексиконе» Свиды, под словом «Сопатр».) Нельзя отрицать, далее, что известие Иоанна Лида, писавшего в VI в., о том, что Сопатр и вышеназванный Претекстат стояли в каких-то отношениях к Константину во время основания Константинополя — не чуждо исторической истине.¹ Но здесь не говорится прямо, что первый (Сопатр) является при закладке столицы лицом, действующим в качестве телеста, а второй при том же случае в качестве иерофанта. Здесь только мимоходом упоминается «иерофант Претекстат, который телесту Сопатру и владыке Константину оказал содействие (συλλαβών) при основании этого счастливой города». А о торжествах освящения здесь нет никаких известий.

Столь же неосновательно, если Буркхард утверждает, что будто Константин под влиянием языческих симпатий хотел дать новой столице тайное языческое имя, а именно — будто он называл новую столицу именем Флоры или Анфусы, т. е. цветущей (S. 414); это имя, по суждению Буркхардта, перенесено с древней столицы (?) на новую, и Константин будто бы на это именно наименование и указывает, когда говорит, что он по воле Бога одарил город «вечным именем» (Cod. Theod. XIII, 5). Но *nomen aeternum* в этом последнем месте не имеет никакого другого значения, кроме того, какое оно имеет в вышеуказанной надписи Спеллона, оно имеет лишь отношение к имени императора, который присваивал себе имя *aeternus Augustus*. В самом деле, всем известно, что новая столица носит имя ее основателя; так было и с самого начала.

При рассмотрении вопроса о том, мог ли Константин дать новой столице какое-либо языческое имя, не следует упускать из внима-

ния следующего обстоятельства: новая столица с самого времени ее основания фактически носила специфический христианский облик, как, напротив, древняя столица — Рим — все еще продолжала носить на себе языческий характер. Подробно об этом говорят Дюканж в своей «Constantinopolis christiana», Тиллемон и другие. Но кажется, будет достаточно сослаться на свидетельство Евсевия: ибо если он говорит о христианских церквях Константинополя, основанных Константином, о христианских статуях на площадях, об изображении на воротах императорского дворца дракона, побеждаемого крестом и т. д., то едва ли он мог в этих известиях допускать ложь и подлог, ведь он писал для современников Константина.

Нельзя усматривать признаков склонности Константина к язычеству и в том его распоряжении, которым он приказал докладывать себе о мнениях гаруспиков в случае попадания молнии в общественные здания (Cod. Theod. XVI, 11). Здесь нет свидетельства о том, чтобы Константин придавал какое-либо значение языческим предсказаниям. Император хотел знать мнение гаруспиков для того, чтобы лишать языческих жрецов и суеверных лжепророков возможности распространять опасные слухи по поводу вышеуказанных случаев.

Ничего нельзя находить языческого, достойного порицания, и в том, если Константин удержал за собой языческий титул *Pontifex maximus*. Если мы допустим, что Константин, удерживая этот титул, тем показывал, что он не вовсе отрешился от язычества, тогда мы должны будем объявить нехристианами или полухристианами и всех его преемников по престолу до Грациана, который, как известно, первый из христианских императоров отказался от этого титула. Нет ни одного, хотя бы самого незначительного факта, из которого было бы видно, что Константин действительно пользовался теми правами, какие давал ему титул языческих императоров — *Pontifex maximus*, а в случаях такого рода, где Константин мог бы воспользоваться на практике правами понтифика, недостатка не было.

III

Переходим к разбору мнимых доказательств языческого направления Константина, заимствуемых из фактов, относящихся к 313–324 гг. царствования этого императора. В этом случае впереди других идет Буркхардт, который в своем прежде названном сочинении

¹ De mensibus Graec. IV, 2. Ed. Bonn. P. 52.

во многих местах указывает на то, что будто Константин был поклонником и приверженцем языческого культа Солнца; свидетельства в пользу такого факта немецкий ученый находит в Константиновых монетах, в тех изображениях, какие помещались на их оборотных сторонах, — на реверсах. «Монеты с недвусмысленными христианскими эмблемами, — пишет Буркхардт (S. 349), — монеты, которые отчеканены при Константине, вообще еще не найдены». В «Приложениях» к своей книге этот историк, однако же, под влиянием указаний Бригера, изменяет это мнение и замечает, что монеты с христианской монограммой едва встречаются и относятся к «последним годам» Константина. Относительно же реверсов языческого содержания, в особенности с изображением бога-Солнца, Буркхардт, как в тексте книги, так и в «Приложениях» прямо настаивает, что они, «вероятно, были в употреблении до самой смерти императора».

Мы сейчас увидим, что нет никакого основания полагать, что реверсы с языческими эмблемами переходят границу 324 г., т. е. простираются и на тот период жизни Константина, когда он стал явным христианином, после победы над Лицинием; с другой стороны, мы увидим, что монеты с христианскими изображениями встречаются и в том периоде его жизни, когда он царствовал совместно с Лицинием, следовательно, относятся к довольно ранней эпохе его царствования.

Прежде всего нужно заметить, что Буркхардт, очевидно, слишком далеко заходит, если он к числу языческих реверсов относит не только изображение бога-Солнца (Митры), Аполлона, Марса и Юпитера, но и такие изображения, как Виктория, гений римского народа, и различные «женские персонификации». Против такого произвола мы воспользуемся словами самого же Буркхардта, который именно говорит, что «со времен Авсония (родился в 309 г.) боги чем дальше, тем больше становятся частью простой декорации, частью абстрактными символами для различных жизненных отношений» (S. 149). Но это замечание имеет значение и для времен несколько ранее Авсония. По крайней мере относительно «Виктории» и тому подобных образов в этом не может быть сомнения. Уже в произведениях древнейшего христианского искусства встречается «Виктория», причем делалась следующая специфическая христианская надпись: «A deo datur victoria». «Конкордия» (тоже — «женская персонификация», по Буркхардту) встречалась в среде христианских супругов как символ брачного союза, причем она изображалась вместе с Амуром и Психеей. «Изидин кораблик», встречаемый на монетах Константи-

на, в сущности есть только символ «Фортуны—Виктории», и долго спустя и после Константина был в употреблении.¹ Что касается «гения» больших городов, например, Рима, Константинополя, то эта эмблема встречается на монетах несомненно христианского происхождения, в сопровождении эмблем христианского характера. Правда, могут возразить, что некоторые из вышеупомянутых эмблем рассматривались отцами Церкви как чисто языческие, и в доказательство укажут на борьбу св. Амвросия Медиоланского против статуи «Виктории», находившейся в римском сенате, но нужно помнить, что этой «Виктории» приносились даже жертвы самими язычниками-сенаторами и притом торжественно. Следовательно, в этом случае дело идет о «Виктории, не как эмблеме, а как языческой богине; и Амвросий вполне справедливо опровергал искусственные доводы защитника «Виктории» сенатора Симмаха, который раскрывал мысль, что почитание воздается не *pupini* (божеству), а *pomini* (т. е. лишь самой идее, выражаемой статуей богини) (Epist. XVIII, № 31).

По словам Буркхардта, историк должен отказаться от всяких способов защиты Константина при виде того факта, что на монетах Константина повсюду видим следы почитания этим императором бога-Солнца. Он находит, будто в этом случае Константин ясно выражает свой «первоначально обращенный к Солнцу, или Митре, деизм», в котором, вероятно, император «думал находить общий, высший и основной образ всех религий» (S. 354). Со «мнимым христианством» Константина, утверждает Буркхардт, монеты, украшенные изображением бога-Солнца, не соединимы (S. 355).

Что сказать об этом культе Солнца? Мнение немецкого ученого о том, что будто при Константине до самого конца его жизни чеканились монеты с изображением бога-Солнца, вполне ясно опровергается императором Юлианом, ибо Юлиан Отступник ставит в упрек Константину то, что он уничтожил (*ἀπολείπων*) почитание Гелиоса, и этим будто бы навлек несчастье на свое царство. Буркхардт усиливается доказать свою мысль о том, что Константин был приверженец культа Солнца ссылкой на одно место из сочинений того же Юлиана (Caesares. P. 144) и выводит отсюда заключение о почитании Константином Селены (Луны), но эта попытка немецкого историка хорошо опровергнута Кеймом (Op. cit. S. 95).

¹ Keim. Der Uebertritt Constantins des Gr. zum Christenthum. Zürich, 1862. S. 93.

Если взвесим все, что известно о так называемом служении Константина богу-Солнцу, то мы должны будем сказать следующее: нет ни одного доказательства, свидетельствующего, что Константин был адептом культа Солнца, но с другой стороны, должно согласиться с тем, что Константин, несомненно, любил символ Солнца и часто пользуется этим образом в своих публичных заявлениях и на монетах, — по крайней мере, это можно утверждать о периоде его царствования от 313 до 324 г.

Это явление с первого взгляда может показаться странным и подозрительным, но оно находит себе совершенно достаточное объяснение, которое всякого-может успокоить. Будучи язычником на первых порах своей жизни, Константин не только хорошо был знаком с распространенным тогда почитанием Солнца под образами Аполлона (Геркулеса) и Митры (который назывался *Sol invictus comes* (Солнце непобедимое, спутник (товарищ) (*лат.*). — *Ред.*)), но, кажется, и в то время Аполлон с его световыми символами был любимым богом императора. По крайней мере известно, что после победы над франками, в 308 г., он приносит Аполлону торжественную жертву. После известного видения Креста и победы над императором Максенцием Константин обратился к христианству, тем не менее довольно долгое время он обнаруживал некоторое тяготение к внешним формам того же солнечного культа. Он употребляет выражения и образы, заимствованные от этого последнего, чаще всего для целей мирских и политических, для прославления своей власти и престола. В этом, конечно, нет ничего удивительного, ибо люди тогда лишь после продолжительного процесса совсем оставляли колею древних форм. Неоплатонизм тех времен с его одухотворенным культом высшей натуральной силы, под которой охотнее всего подразумевалось Солнце, этот неоплатонизм долгое время господствовал у одних в языке, у других — в мыслях и воззрениях, и мы замечаем то явление, что как христианские, так и языческие писатели, восхваляя личность и деяния Константина, смелой рукой берут сравнения от света и от Солнца.

Можно присоединить некоторые и другие данные, проливающие свет на сущность и характер так называемого культа Солнца у Константина. У Оптициана Порфирия говорится о Константине: «*Magnae data tu lux aurea Romae*» (Великому Риму дан золотой свет — ты (*лат.*). — *Ред.*),¹ а император есть *jubar lictis primum* (первый блеск

света (*лат.*). — *Ред.*).¹ Назарий говорит, что Максенций хотел потушить светильник Вселенной (*Lumen mundi*), когда разрушал Константиновы статуи.² «Как Солнце высится над землей, — говорит Евсевий (Жизнь Константина, I, 43), — и щедро разливает свои лучи на всех, так и этот владыка (Константин) явился для всех благодетелем и щедродателем». По Евсевию (История, X, 9), единодержавие Константина есть время полноты света (*ἦν δὲ φῶτος ἐμπλεα πάντα*), сыновья Константина, по его смерти, блистают его лучами (Жизнь Константина, I, 1).

Сам Константин сравнивает распространение христианства, которое с Востока разлилось по Западу, с течением Солнца (Там же, II, 67), и по его образному выражению, «христиане обитают в лучезарном доме божественной истины» (Там же, II, 56). Он не только Сыну Божию приписывает «распространение чистого света» (Там же, II, 57), но и Богу Отцу — «разливание света, общего всем» (Там же, II, 71), так как Отец восседает на высочайшем престоле и созерцается в прозрачном свете и чистоте (Там же, IV, 9). Подобными же образами Константин пользуется для описания своих блистательных побед; а именно, он говорит, что освобождение мира от тиранов пришло с Запада, от тех стран, где Солнце скромно заканчивает свое течение (Там же, II, 28). Он хочет пользоваться «приятностями чистого света», а потому Арий отнюдь не может нарушать церковного мира (Там же, II, 72), ибо с ним, императором, как другом Церкви, начинается период «великого света нашего Бога», — эпоха света, в которой не должно быть возмутителей, возбуждающих гнев божественного Провидения.³

Все это, разумеется, не заключает в себе ничего подозрительного, тем более что в некоторых случаях лишь повторяются библейские выражения. Но главное: не следует упускать из внимания того, что любитель световых символов, Константин был далек от того, чтобы отождествлять Солнце и свет с Божеством; как он выразительно Солнце и Луну называет творениями Божиими (Жизнь Константина, II, 58), свою же собственную деятельность, сравниваемую им с Солнцем, он прославляет «как дар благоволения Спасителя нашего» (Письмо к еписк. Арелатского собора), а в своем известном письме к почитателю света Сапору Персидскому представляет себя врагом

¹ Panegy. VIII // Ibid. Col. 403.

² Panegy. // Migne. PL. T. XIX. Col. 591.

³ Письмо к епископам Арелатского собора // Migne. PL. T. VIII. Col. 490.

¹ Panegy. III // Migne. PL. T. XIX.

жертвенного дыма и чувственного огненного блеска (Жизнь Константина, IV, 10). Если будем иметь все это перед глазами, то отсюда легко заключим, что солнечные образы и символы Константиновы не содержат в себе языческих представлений.

Что означает бог-Солнце, встречающийся на монетах Константина? Апологеты Константина, отвечая на этот вопрос, ссылаются на авторитет итальянского археолога Рафаэля Гарруччи, который утверждает, что в этом случае Константин символизирует свое собственное лицо.

И с этим мнением нельзя не согласиться. Под влиянием своих блестящих побед, которыми он так прославился, Константин не мог победить искушения — изобразить себя на статуях в виде Аполлона или Солнца. Панегиристы долгое время выражали мысль, что и лицом Константин походил на Аполлона (*Nasarii Panegyг. VI, 17, 21*). Во время принесения им жертв Аполлону в стране франков ему говорили, что в этом боге он узнал самого себя. Евмений сравнивает его с Геркулесом. Поэтому, когда Константин был язычником, он изображал себя на монетах в образе Геркулеса (*Hercules conservator*). На одной из золотых монет этого периода он изображен с головой, окруженной венцом, этим отблеском бога-Солнца. Если на некоторых монетах Константина существует надпись «*claritas rei publicae*» («лучезарность (блеск, слава) государства» (*лат.*). — *Ред.*), то и здесь, вероятно, имеется в виду он сам в качестве носителя света. Несомненно также, что под громким титулом, встречаемым на монетах: «*soli iurikto aeterno augusto*» («единственному iurikto (?), вечному, свяшенному (августу)» (*лат.*). — *Ред.*), опять нужно искать указание на его собственную личность; ибо кто же может думать, что здесь с именем Августа, т. е. императора, создается в самом деле Солнце или Митра? Имя Августа никогда не прилагается к божествам.

После построения Константинополя мы видим Константина занятым очень удивительным делом: он приказал из Гелиополя перевезти в столицу медную статую бога-Солнца — Аполлона — и поставить ее в качестве своей собственной статуи, причем он велел несколько изменить голову статуи, оставив, впрочем, световой венец около головы (*Lasaulx. Op. cit. S. 48*). Вследствие такого двойного значения эта статуя стала известна у византийских писателей то под именем статуи Солнца, то статуи Константина. Позднее эта статуя получила надпись, в которой Константин прославляется как «отблеск нового света правды» (*Малах. 4, 2*). Эта статуя уясняет

для нас, как нужно смотреть на монеты Константина с изображением Солнца: под этим символом он имел в виду себя, а не бога-Солнце.

При этом нужно заметить, что все подобного рода монеты имели также и христианские знаки. На них находится монограмма Христа в различных видах, и эти монеты относятся к периоду жизни Константина от 313 до 324 г. В доказательство этой истины апологеты Константина ссылаются на различные археологические сочинения вышеупомянутого Гарруччи.

Монеты с изображением Солнца, следовательно, символизировали эру, которая открылась через деятельность Константина и которая представлялась как бы новым периодом света. Христиане тех времен в этих символах могли находить указания на освобождение и благоденствие Церкви, и при этом на первом месте ставили те христианские монограммы, какими украшались монеты. Язычники в тех же символах могли находить идею блестящего царствования и вообще земного величия. Те и другие, едва ли в этом можно сомневаться, подобные символы относили именно к лицу самого императора. О «посвящении» же Константиновых монет «богу-Солнцу, любимцу просвещенного монотеизма», как умствует Бригер (*S. 17*), не может быть и речи, если история не хочет потерять характера серьезности.

Изображения Марса, встречаемые на монетах Константина и после 313 г., подлежат тому же объяснению, какое нами дано изображениям Солнца и Аполлона. Во-первых, Марс на монетах встречается всегда с головой Константина, т. е. к туловищу Марса присоединяется голова императора; во-вторых, это изображение окружено христианскими символами. Марс, с одной стороны, представлял лицо самого Константина, с другой стороны — в позднейшее время — выражал идею военной храбрости.

Теперь рассмотрим вопрос: сколь долгое время после Миланского эдикта Константинова 313 г. чеканились монеты с изображением Солнца или Марса? Точный ответ по недостатку данных дать трудно. Допускаемое Буркхардтом «вероятное» мнение, что такого типа монеты чеканились до смерти императора (*S. 449*), есть чистая фикция. Апологеты Константина, опираясь на авторитеты итальянского археолога Гарруччи и исследователя монет Каведони, временем, когда закончилось появление монет разбираемого образца, считают 323 г. Такую же догадку высказывает авторитетный знаток древностей — Эккель, и с ним соглашаются Неандер, Кейм, Мартини. Бригер, впро-

чем, «осмеливается» сделать догадку, что после 323 г. были выпущены в обращение лишь немногие монеты с «языческими легендами» (S. 35). Но не всякая смелость заслуживает похвалы. — Что касается монет с изображением Юпитера и Геркулеса, то апологеты Константина опять ссылаются на ученые изыскания Гарруччи, полагающего, что с 323 г. при Константине более не появляется монет с этими языческими богами.

О символе «Виктория» на монетах Константина было уже сказано выше. Прибавим здесь лишь замечание, что этот символ победы, по крайней мере в последний период жизни Константина (после 323 г.), обыкновенно сопровождался на монетах христианскими знаками. Именно: кроме «Виктории» на монетах изображалась в разных формах монограмма Христа (к сожалению, монограммы Христа не могут быть воспроизведены типографскими средствами без помощи гравирования); на одной из монет встречаем такое изображение: император увенчивается от Виктории, причем он молитвенно протянул правую руку вверх, а чело его окружено нимбом (сиянием).

Переходим к заключительным замечаниям против Буркхардтовых возражений относительно «монет с недвусмысленно христианскими эмблемами» (S. 349). Он говорит, как мы заметили выше, что таких «монет вообще еще не найдено», а в другом месте своей книги пишет, что «они относятся разве к последним годам царствования Константина». Что касается первого положения Буркхардта, то уже Кейм (S. 97) справедливо заметил, что оно опровергается исследованиями Эккеля, причем Кейм делает основательное замечание и против Эккеля, который в молящемся Константине, как он изображен на некоторых монетах, находит подражание монетам Александра Македонского, вместо того чтобы находить здесь подтверждение слов Евсевия (Жизнь Константина, IV, 15) о том, что Константин любил изображать себя молящимся. Столь же неосновательно и другое положение Буркхардта, высказанное им в «Приложении» к его книге, где он, под влиянием изысканий Бригера, говорит, что монеты христианского характера встречаются лишь в конце царствования Константина, потому что Бригер свои заключения строит на догадках да предположениях и идет вопреки таким авторитетам, как Гарруччи, изысканиями которого пользуются все апологеты Константина.

Вообще сведения Бригера по этому вопросу недостаточны. Он, например, утверждает, что будто всего-навсего известно лишь четыре Константиновых монеты с христианскими эмблемами. Нужно ска-

зать, что производя такой счет, Бригер почему-то исключает из числа христианских монет Константина те, кои украшены несложными эмблемами — знаком креста. Притом, более сведущий в этом деле Гарруччи — как утверждают апологеты Константина — насчитывает сорок различных видов Константиновых монет с христианскими знаками. Такое различие между выводами Бригера и Гарруччи зависит от того, что последний к монетам христианского характера причисляет и те, кои носят языческие знаки, как скоро может быть доказано, что эти знаки в христианском обществе истолковывались и употреблялись в решительно христианском смысле. А относительно времени, с какого начинается появление монет с христианскими эмблемами, то Гарруччи стоит за 317 г. Каведони, по уверению апологетов Константина, соглашается во мнении по вопросу с вышеназванным ученым.

Конечно, исследование монет Константиновой эпохи еще далеко не закончено. Тем не менее и теперь можно объявлять решительно ошибочным воззрение Бригера, что как ни мало мы знаем о монетах Константина, но в них будто христианский элемент остается позади языческого элемента. Еще решительнее можно отвергать другое мнение, мнение Витерсгейма (S. 243),¹ что будто бы несомненно, что «монеты Константина гораздо более говорят против его христианства, чем в пользу его христианства». Выше мы указали основания, почему нельзя соглашаться с заключением таких исследователей, как Бригер и Витерсгейм.

По следам немецких историков, стремящихся исказить христианский исторический образ Константина, идут и современные французские историки. В пример укажем на одного из них. Виктор Дюрюи (Duryu), автор «Истории римлян», в парижском журнале «Revue archéologique» напечатал в 1882 г. (Fevrier. P. 96–110; Mars. P. 155–176) статью под заглавием «Религиозная политика Константина». Эта статья представляет собой не что другое, как воспроизведение немецких протестантских и рационалистических взглядов на Константина. В той части своего труда, где Дюрюи старался указать в характере Константина языческие черты, он является в полной зависимости от Буркхардта. Он даже не позаботился проверить цитаты Буркхардта, а потому в своей статье повторил и опечатки, встречающиеся в книге этого последнего.

¹ Geschichte der Völkerwanderung. 1880. Bd. III, 2 Auflage.

Дюрюи, как свойственно французам, часто вдается в ораторские декламации, и в своих утверждениях переступает те границы, в каких держатся его руководители. Если Буркхардт в виде «догадки» высказывает мнение по поводу храма Конкордии, восстановленного при Константине в Риме, что это восстановление совершилось с ведома императора, то Дюрюи без церемонии утверждает, что Константин послал в Рим официальное разрешение сделать указанное дело. Буркхардт на основании Спеллоновой надписи не без усилия выводит заключение, что Константин дал позволение устроить храм в честь своей (Флавиевой) фамилии; а Дюрюи идет дальше: он заявляет, что Константин не только несомненно дал подобное разрешение, но и издал будто бы указ, чтобы этот храм «в честь Константина» не был оскверняем христианскими церемониями или жертвами (?). Затем Дюрюи утверждает, что портики, устроенные Константином для высокохудожественных статуй, например, портик Диоскуров, были «настоящими храмами» языческими, что Константин «авторизовал» языческие жреческие коллегии в Африке, хотя в источниках об этом нет ни слова, что Фортуне (Τύχη) в Константинополе воздавалось божественное почитание и т. д., и т. п.

Относительно принятия на себя Константином и его преемниками титула *Pontifex maximus* Дюрюи говорит, что будто бы католический епископ бесплодно боролся в продолжение шестидесяти четырех лет против такого соблазна. Но в действительности нет и признаков такой борьбы: ее совсем не было, потому что никто не смотрел на этот титул как на что-то языческое. Ведь это было просто царское отличие, унаследованное истари. — Дюрюи придает большую и совершенно преувеличенную важность новым открытиям относительно монограммы Христа и крестной хоругви (лаборума). Так как подобного же рода знаки встречались и во времена языческой древности, то он не хочет признавать христианский смысл в той крестной хоругви, какую имело войско Константина в 312 г. Но подобное сопоставление древнеязыческих знаков, похожих на христианские, с христианскими символами, имевшими место во времена Константина, отвергает даже Бригер, называя это «бессодержательной гипотезой» (S. 39).

Так безуспешно новейшие историки стараются из христианина Константина сделать язычника-Константина.¹

¹ См. статьи *Grisar'a*: Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins // Zeitschrift für kathol. Theolog. 1882. Heft IV.



ГОЛОС ПРОТЕСТАНТСКОГО УЧЕНОГО В ЗАЩИТУ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО*

Еще протестантский ученый Готфрид Арнольд, живший в конце XVII в., в своем известном сочинении «Беспристрастная история Церкви и ересей» высказывал прямое сомнение: был ли даже крещен Константин Великий и находил в его деятельности очень много элементов языческого характера. С тех пор сделалось почти правилом в протестантской науке, в особенности у гражданских историков, подозревать искренность обращения Константина к христианству. Пропуская историков и писателей XVIII в., укажем на историков и писателей текущего столетия, которые выставляли первого христианского императора в своих сочинениях то чуть не решительным язычником, то полуязычником, то с ревностью, достойной лучшего применения, отыскивали какие-либо следы язычества в «обращенном» Константине. Какими побуждениями руководствовались в своем предприятии этого сорта протестантские историки, — это едва ли нужно разъяснять. Вот далеко не полный список историков и писателей протестантского лагеря, трудившихся над таким неблагоприятным делом, как искусственное превращение Константина Великого из христианина в язычника — в большей или меньшей мере: Мансо в сочинении «Жизнь Константина Великого» (Breslau, 1817), Буркхардт, автор сочинения «Время Константина Великого» (Basel, 1853; 2-te Auflage, 1880), Кейм в сочинении «Обращение Константина Великого к христианству» (Zürich, 1862), Марквардт, автор сочинения «Римское государственное управление» (1878), Витерсгейм в труде «История переселения народов» (1880), Бригер, автор труда «Константин как религиозный политик» (Gotha, 1880), наконец, Иеен в брошюре «К истории Константина Великого» (Berlin, 1884). Так, Буркхардт

* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения». 1886, январь. С. 77–102.

в вышеуказанном сочинении замечает вообще о Константине: «Этот государь обнаружил полную независимость от какого-либо христианского чувства» и находит у него лишь в высшей степени развитый «толерантный монотеизм»;¹ а по суждению Бригера, Константин лишь благоприятствовал некоторого рода христианскому «суеверию» (Superstition), причем будто бы «никогда он не отрывался от своих первоначальных языческих представлений и не вытеснял их» (S. 12).

При таком положении вопроса о Константине Великом в протестантской литературе казалось, что не скоро еще наступит переворот в решении данного вопроса: ведь все протестантские ученые трубили в унисон, и чем дальше — тем единодушнее. Представлялось, что на скорое изменение взглядов в протестантской науке относительно Константина рассчитывать было нельзя. Однако же на деле случилось иначе. Среди враждебных воплей в адрес первого христианского императора возвышается одинокий, но сильный голос в защиту Константина Великого, голос, принадлежащий тоже протестантскому ученому. Имеем в виду профессора Виктора Шультце в Грейсвальде, который в истекшем году поместил в немецком периодическом издании «Журнал для церковной истории»² замечательную в рассматриваемом отношении статью под заглавием «Исследования по истории Константина Великого». Статья представляет в некотором роде акт гражданского мужества: не придавая значения пословице: один в поле не воин, Шультце выступает против общего течения немецко-протестантской науки и хочет положить предел научному произволу и гиперкритике. Цель его статьи, как он сам замечает, состоит в том, чтобы показать, как бесшабашно (kriticlos) хозяйничают некоторые ученые в области истории Константина Великого. По нашему суждению, Шультце вполне достигает своей цели. Невозможно прочесть статью Шультце и не согласиться, как действительно бесшабашно хозяйничала протестантская наука в вопросах о Константине. А кто поймет это, тот поймет и то, что вернее тот взгляд на Константина, какой еще в IV в. установил знаменитый церковный историк Евсевий, но какой пришелся не по вкусу новейшей протестантской науке.

Шультце исследует не всю совокупность вопросов, поднятых оппонентами Константина, а лишь некоторые из числа этих вопросов, но это не отнимает цены у труда названного ученого. Он взял для исследования несколько вопросов, но самых важных и капитальных.

¹ Op. cit. 2-te Auflage. S. 448.

² Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1885. Heft 3.

Ввиду глубокого знаменательного значения труда Шультце, ввиду того, что он составляет в некотором роде эпоху в истории развития вопроса о личности Константина Великого, мы и решились познакомиться с этим трудом читателей. Это сделать сочли мы тем более не бесполезным, что в русской литературе солидных исследований о Константине нет совсем.

I

Римская статуя с крестом

Евсевий три раза упоминает в своих сочинениях,¹ что Константин Великий после победы над Максенцием, римским императором, в воспоминание о помощи со стороны христианского Бога, какую он испытал во время похода против Максенция, приказал поставить в городе Риме свою статую с изображением креста, находившегося в правой руке изваяния. Других известий об этом факте, кроме известий Евсевия, не существует. Само собой понятно, что указанный факт, если подтвердится его историческая достоверность, будет служить важным основанием для суждения о тогдашнем религиозном положении императора Константина, в особенности с этим доказывалось бы то, что тот же Евсевий и раньше его христианский писатель Лактанций рассказывали об известном явлении, наяву или во сне, перед сражением с Максенцием.

Известия Евсевия о статуе с крестом представляют собой немалое затруднение и препятствие для того понимания внутренних и внешних отношений Константина к христианству, какое впервые сформулировано Буркхардтом и какое с тех пор с ярлыком «научного» нашло принятие и признание не в одних только кругах светских историков (исключение представляет Ранке). Указанное затруднение заключается в том, что если известия Евсевия верны, то положение Константина в отношении к христианству уже в 312 г. (год борьбы с Максенцием) было такого рода, что не только среди войска император выступает с явным исповеданием христианской религии. Буркхардт² старается отклонить этот вывод замечанием, что знак креста нельзя считать выражением действительного исповедания христианства. «Если бы Константин, — говорит Буркхардт, — захотел заявить о своем действительном исповедании христианства, то он выбрал бы спо-

¹ Hist. eccles. IX, 9; De Caud. Constant. IX, 8; Vita Const. I, 40.

² Op. cit. 2-te Aufl. S. 351.

соб совершенно другого рода». Но против этого должно сказать, что крест был самым характеристическим и не допускающим недоразумений признаком христианства и везде считался символом этой религии. Достаточно указать на то, что сами христиане именовались *сгисис религиози* (почитатели креста (лат.). — *Ред.*).¹ Так же с полным правом можно спросить Буркхардта: если знак креста в руке статуи не служит выражением христианского исповедания, то какую цель имел император, употребив в данном случае знак креста? Если поставление статуи в Риме есть несомненный факт, то с этим мы приходим к выводу, что император устройством статуи хотел заявить и заявил о том, что он открыто становится на стороне христианской религии.

Иначе хотят выпутаться из указанного затруднения Витерсгейм и Бригер.² Те слова «Церковной истории» Евсевия, в которых говорится о поставлении статуи с крестом, они объявляют позднейшей вставкой, сделанной на основании позднейшего сочинения того же Евсевия «Жизнь Константина», именно слова: «Обладая как бы врожденным благочестием, он (Константин), совершенно сознавая помощь Божию, немедленно приказал изобразить себя держащим в руке знамение спасительного страдания. И когда римляне на самом людном месте города воздвигли ему статую со спасительным знаменем креста, повелел начертать под ней на латинском языке надпись такими словами: “Этим спасительным знаменем, истинным доказательством мужества, я спас и освободил ваш город от ига тирана и по освобождении его возвратил римскому сенату и народу прежний блеск и знаменитость”» (История, IX, 9, § 10–11). Чтобы понять, куда клонят дело, когда признают приведенное место из «Истории» Евсевия позднейшей вставкой, сделанной под влиянием сочинения Евсевия же «Жизнь Константина», нужно взять во внимание, что первое сочинение Евсевия пользуется в науке большим авторитетом по отношению к достоверности известий, а второе — меньшим, и даже иногда очень малым. Следовательно, если бы было доказано, что вышеприведенные слова суть позднейшая вставка, то даже лучшими, т. е. наиболее серьезными, историками сказание о статуе было бы подвергнуто сомнению. Этому-то и добиваются Витерсгейм и Бригер. Но успеха в своих намерениях они не имеют и не могут иметь. Прежде всего должно сказать, что мнение о том, что «История» Евсевия была пе-

ределяема под влиянием позднее появившегося сочинения «Жизнь Константина», не имеет за себя никаких оснований в науке: такого мнения никто не высказывал до Витерсгейма и Бригера. Да и нетрудно доказать, что эти писатели впадают в заблуждение, объявляя свое мнение о позднейшей вставке вышеуказанных слов.

Рассмотрим это мнение, как оно высказано Бригером, который относится к вопросу серьезнее, чем Витерсгейм. Бригер допускает, что большая часть девятой главы девятой книги «Истории» Евсевия «носит все признаки первоначальности», неповрежденности; но не такого характера, по Бригеру, те слова этой главы, которые он считает (§ 10–11) позднейшей вставкой. Он находит, что в оспариваемом месте «Истории» Евсевия выражения «знамение спасительного страдания» (τοῦ σωτηρίου τρόλαιου) и «спасительное знамение креста» (σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον) являются ни с того, ни с сего, совершенно неожиданно, вне связи с предыдущими словами главы. Однако Бригер не ограничивается допущением одной этой вставки в IX главе, он чувствует, что и первые слова девятой главы (§ 2) идут вразрез с его сейчас высказанным воззрением; но вместо того чтобы отступить от своего воззрения, он идет напролом. Он, ничтоже не сумняшеся, и эти неблагоприятные для его воззрения слова тоже объявляет позднейшей вставкой. Он пишет: «Слова Евсевия о призвании Константином Бога и Христа перед сражением с Максенцием представляются странными, ибо Евсевий раньше ни одним словом не говорит о христианских склонностях императора, а прославляет лишь в общих чертах его благочестие». Вследствие таких соображений Бригер считает позднейшими вставками в «Истории» Евсевия: а) слово «о призвании Христа» Константином (§ 2) и б) рассказ об устройстве статуи в Риме (§ 10–11). То и другое место, по суждению Бригера, взяты из сочинения Евсевия «Жизнь Константина» и внесены в его «Церковную историю».

Так ли это?

а) Действительно ли указание Евсевия на «призвание Христа» Константином перед сражением есть позднейшая вставка? Если мы сравним оспариваемое Бригером место в «Церковной истории» Евсевия с подобным же местом в его «Жизни Константина» (I, 37, § 1), то легко найдем, что одно свидетельство Евсевия стоит в зависимости от другого, но не свидетельство «Истории» от свидетельства «Жизни Константина», а наоборот. Речь «Жизни Константина» в том месте, где говорится о «призвании Христа» Константином, широковещательнее и риторичнее, а речь «Истории» проще и короче. Ясно, что из-

¹ Tertull. Apol. 16; Ad Nat. I, 12.

² Wietersheim. Geschichte der Völkerwanderung. Bd. III. S. 232; Brieger. Op. cit. S. 45.

вестие «Жизни Константина» есть переработка известия, находящегося в «Истории». Затем: есть самые серьезные основания утверждать, что оспариваемые Бригером слова Евсевия о «призвании Христа» всегда находились в его «Истории». Если бы их первоначально не было в том месте, где они находятся теперь (§ 2), то следующие за ними слова были бы совершенно непонятными (§ 3). Именно слова: «Между тем, как Максений надеясь *более* на искусство волхвов, нежели на любовь подданных» и пр. В этих словах «Истории» Евсевия заключается указание на то, что Максений уповал на *нечто другое* по сравнению с Константином, но на что же уповал Константин, если, согласно Бригеру, предыдущее заявление Евсевия о «призвании Христа» мы сочтем позднейшей вставкой? У Евсевия в данном случае очевидная антитеза: Константин уповал на одно, а Максений — на другое. Но если вычеркнем, согласно Бригеру, заявление Евсевия о «призвании Христа» Константином — антитеза исчезнет, и вся речь Евсевия сделается совершенно непонятной и даже лишенной грамматического смысла. Мало этого: слова эти почти буквально повторяются несколько ниже, именно в той части главы, которую (часть) сам же Бригер не считает возможным объявить поврежденной и искаженной (§ 2: ὁ τῆς ἐκ θεοῦ σὺμπαχίας ἀντιπνεύς... § 9: θεὸν... οὐμπαχον...). Короче говоря: если вычеркнем слова Евсевия в его «Церковной истории» о «призвании Христа» Константином, то получится пробел, который лишит ясности всю рассматриваемую главу сочинения. Да если бы историкам вроде Бригера и удалось доказать, что разбираемые слова о «призвании Христа» — позднейшая вставка, этим они еще далеко не достигли бы своей цели, к которой они стремятся. В самом деле, в том отделе девятой главы, который самим Бригером считается не потерпевшим перемен, оставшимся в первоначальном виде, ясно говорится об уповании Константина на помощь *Божью* (§ 3: «Царь, надеясь на помощь Бога» и пр.), но под этим Богом и сам Евсевий, и его читатели понимали именно «христианского Бога». Следовательно, в этих словах достаточно указано на христианское исповедание императора. При этом заметим, что и в самых первых словах девятой главы (начало главы Бригер тоже не считает подозрительным) можно находить очевидное указание на то же христианское исповедание Константина. В самом начале главы (§ 1) Константин и Лициний называются «боголюбезными» мужами (θεοφίλοι), которые воздвигнуты «Богом», Царем всего и «Спасителем», для истребления двух тиранов — Максения и Максимиана. Что эти слова значат в устах Евсевия — объяснять не нужно. Прав-

да, здесь рядом с Константином упоминается и Лициний, гонитель христиан. Но известно, что Лициний долгое время считался у христиан, подобно Константину, лицом, благорасположенным к христианству. Во всяком случае, нельзя сомневаться в том, что Евсевий на Константина 312 г. смотрел уже как на христианина.

б) Слова «Церковной истории» Евсевия, где сообщаются сведения об устройении известной статуи в Риме (§ 10–11), тоже не заключают в себе никаких признаков, свидетельствующих о позднейшем их внесении в «Историю» Евсевия, как хочет того Бригер. Грамматический оборот речи, которым начинается этот отдел девятой главы (ὁδ' ὁβερ ἐμφυτον...), находится в самой тесной связи с тем, что говорилось выше. Да и нельзя думать, как думает Бригер, что разбираемый отдел главы внесен сюда из позднейшего сочинения Евсевия «Жизнь Константина». Достаточно слегка сравнить известие «Истории» о статуе с известием о том же предмете «Жизни Константина», чтобы заметить, что «История» влияла на редакцию известий «Жизни Константина», а не наоборот, ибо рассказ в первом случае много проще и короче, чем во втором случае. Именно в «Жизни Константина» говорится, что император «оповестил всех людей о спасительном знамении» (кресте), во-первых, «великим писанием» (γραφή — надпись — μεγάλῃ), во-вторых, «столпами» (στήλαις) — употреблено, как видим, множественное число, — и затем еще добавлено, что «знамение» водружено «среди владычествующего града», как бы некая «защита Римской империи и всего царства». Всякий заметит, что факт описан языком риторическим и витийственным. Напротив, как безыскусственно передан тот же факт в «Истории»! После того как было упомянуто о восшествии победителя (Константина) в Рим, просто замечено: «Тотчас он, Константин, приказал изобразить себя держащим в руке знамение». О самом крестном знамении говорится не в одинаковых словах в «Истории» и в «Жизни Константина», хотя то и другое известие согласны между собой по смыслу. В первом сочинении просто сказано, что это был «спасительный знак креста», а во втором сочинении иначе — «высокое копье в виде креста». На этом примере также можно видеть, что простой рассказ «Истории» был основанием, на котором создалось более риторическое сказание «Жизни Константина». Первенство происхождения следует приписывать рассказу о статуе, находящемся в «Истории», а элегантное формулирование рассказа о том же предмете в «Жизни Константина» указывает на то, что оно произошло позже, есть переработка первого рассказа. Обратную зависимость «Истории» от «Жизни Константина» в данном случае доказать очень трудно.

Наконец, — и это служит главным и важнейшим аргументом в пользу защищаемого положения — тот самый факт, который описан в «Церковной истории» Евсевия, законченной в 324 г., который потом повторен (Евсевием) в «Похвальной речи» Константину, появившейся в 336 г., и который еще раз, и притом подробно, рассказан в «Жизни Константина», изданной в свет по смерти этого императора († 337), этот самый факт был уже упоминаем Евсевием в 314 г., а именно в его речи, которую он произнес при освящении храма в Тире (История, X, 4). Здесь оратор относительно двух тогдашних императоров (Константина вместе с Лицинием) говорит: «Вот теперь они признают только единого Бога, общего благодетеля всех людей и их самих, исповедуют Христа Сыном Божиим и Царем всяческих, именуют Его *на столпах Спасителем и среди владычествующего на земле города, для неистребимой памяти* царски начертывают дела Его и победы над нечестивыми; теперь единого от вечности Иисуса Христа Спасителя и самые высшие властители на земле почитают». Можно смело утверждать, что эти слова Евсевия послужили для него основанием для тех известий о факте, какие помещены как в «Похвальном слове» Константину, так и в «Жизни Константина». В этих последних сочинениях употреблены те же обороты речи, как и в проповеди на освящение храма в Тире; в них встречаем выражения: «столпы», «среди владычествующего города» и пр. Но важнее всего, конечно, то, что уже в 314 г. Евсевий знал и заявлял, что Константин (прибавка же относительно Лициния, конечно, неосновательна и легко объясняется из стремления к риторической закругленности) во время своего пребывания в Риме после победы над Максенцием посредством публичных монументов торжественно исповедовал свою веру в Бога христиан и самого Христа. Правда, в своей проповеди в Тире он не сообщает подробностей факта, но ему, без сомнения, и повода не было вдаваться в детали. Поэтому на том основании, что здесь Евсевий не упоминает о статуе с крестом, нельзя делать заключения, что он и на самом деле не знал этой подробности. Тем более что в словах его есть не прямое указание на существование вышеупомянутой статуи в то время, когда произнесена была проповедь, так как он свидетельствует о надписи, возвещающей о помощи христианского Бога.

Как ни важно все то, что до сих пор высказано для доказательства христианского характера личности Константина, однако же, такие историки, как Бригер, не затрудняются представить смелое возражение по поводу сказанного. Если бы рассказ Евсевия в «Церковной истории» и носил все признаки первоначальности, т. е. независимо-

го происхождения от «Жизни Константина», все же, по Бригеру, этот рассказ не заслуживает будто бы «ни малейшей веры». «Это известие, — аргументирует названный ученый, — уже потому одному представляется невероятным, что Константин не стал бы подобным образом выражать свои стремления в преимущественно языческом Риме». Но такое возражение не имеет должной силы. Евсевий (История, VIII, 14) рассказывает — и нет никакого основания сомневаться в достоверности его известия, — что Максенций приостанавливает в 306 г. гонения на христиан, которые были подняты его предшественником, приостанавливает, «имея в виду снискать тем расположение римского народа». Из этого видно, что число христиан в Риме в начале IV в. было так велико, что оно представляло собой явление, с которым волей-неволей приходилось считаться. Если справедливо думают, что в царствование Максенция христианское народонаселение города, заспорив между собой по вопросу о практике церковного покаяния, дошло до действительной битвы на улицах Рима,¹ то отсюда сам собой вытекает тот вывод, что христианское народонаселение города Рима составляло весьма значительный процент всех граждан города. А если так, то победоносный властелин (Константин) ни в каком случае не мог бояться сопротивления со стороны языческой части римского народа — мы не говорим уже о том, что сенат и народ даже чувствовали благодарность к победителю, избавившему их от тирана, Максенция. Следует, с другой стороны, не забывать и того, что монумент поставлен сенатом и народом римским и украшен надписью, не заключающей в себе ничего языческого; отсюда видно, что римская публика знала нечто о склонности Константина к христианству и не находила в этом ничего неприятного.

Желая подорвать историческую достоверность разбираемого рассказа Евсевия, указывают еще на то, что «монеты времен Константина, быть может, целое десятилетие ожидали (после указанного факта), пока на них не стали изображать христианского знака» (Бригер). Но это доказательство не из числа сильных. Неопровержимый факт, что прежде сражения и со времени сражения с Максенцием монограмма Христа или крест был военным знаком (Insigne) в армии; следовательно, по намерению Константина, нашел себе публичное применение и употребление; с другой стороны, нет никаких оснований сомневаться в публичном поставлении статуи с крестом в Риме. Очевидно, Кон-

¹ В доказательство своей мысли указывают на надписи. См.: *Lipsius. Chronologie der röm. Zischöfe. S. 251.*

стантин не боялся открыто заявлять о своем христианском исповедании. Но тем не менее возможно, что христианский знак на императорской монете (своего рода публичном деле) стал изображаться несколькими годами позднее по сравнению с вышеупомянутыми фактами. Возможно, говорим, но не более, ибо нумизматика времен Константина остается пока в такой тьме, что твердого мнения по вопросу высказывать нельзя. Возражатели еще прибавляют (Бригер): «По новейшим исследованиям, христианское употребление креста относится к позднему времени». То правда, что современные открытия по части древних монументов указывают, что крест появляется на памятниках во второй половине IV в.; но из этого не следует, что в Церкви до времен Константина не было в употреблении изображений креста. Так, например, одно выражение императора Юлиана¹ предполагает существование креста в христианских домах в такое время, на какое не указывают известные нам памятники; более чем вероятно, что художественное изображение креста встречалось на практике задолго до Константина. Едва ли можно думать, чтобы такого украшения не было в базиликах III в. Далее, слова язычника у Минуция Феликса (Oct., XII, 4): *ecce vobis minae, supplicia, tormenta et jam non adorandae, sed subeundae cruces* (вот вам угрозы, мучения, пытки и кресты, но уже не те, которым поклоняются, но те, которые несут (лат.). — Ред.) — указывают на какое-то публичное употребление креста.

Возражение Витерсгейма (Op. cit. S. 232), что надпись на статуе в Риме имеет смысл деистический, а не прямо христианский, следовательно, решительно исключает христианское исповедание Константином, легко устраняется замечанием, что римский монумент воздвигнут народом и сенатом, а не самим Константином. Другое возражение того же писателя, что устройство монумента требовало для исполнения не менее года (по Евсевия, представляется, как будто памятник поставлен без всякого промедления), столь неважно, что не заслуживает серьезного внимания. Достаточно вспомнить свидетельство языческого писателя Аврелия Виктора (Гл. 40), что блистательная победа Константина имела следствием то, что этот факт был увековечен многими памятниками, из которых очень многие были отлиты из золота или серебра.²

¹ «Вы (христиане) поклоняетесь деревянному кресту и изображения (εἰκόνας) его делаете на дверях своих домов». См.: *Iuliani Contra christ. quae supersunt*. Ed. Neumann. I. S. 196.

² Один языческий панегирист Константина говорит: *Tibi, Constantine, nuper senatus signum dei et paulo ante Itaid scutum et coronam, cuncto aurea,*

Оканчивая речь по вопросу о статуе в Риме, следует еще заметить, что надпись на монументе, как она передана у Евсевия («этим спасительным знамением» и пр.), ясно указывает на явление креста Константину перед сражением с Максенцием.¹ Что Евсевий в своей «Церковной истории» об этом явлении ничего не говорит, это, конечно, бросается в глаза; во всяком случае, нельзя объяснять этого молчания тем, что Евсевий не знал об этом факте. Едва ли могла оставаться для Евсевия неизвестна книга Лактанция («De mort. persecut.»), которая рассказывает об этом событии, хотя и не так, как позднее рассказал сам Евсевий в «Жизни Константина». Какие обстоятельства и намерения заставили Евсевия ограничиться в «Истории» при рассказе о факте общими указаниями, остается неясным.

II

Языческие храмы в Константинополе

Живший в конце V в. языческий историк Зосима, рассказывая в своем историческом труде об основании и построении Константином новой столицы в 326 г., говорит: «Он, Константин, самым великолепным образом украсил ипподром, потому что он храм Диоскуров сделал его частью; статуи этих Диоскуров еще и теперь можно видеть в аркадах ипподрома. Он поставил также на одном месте ипподрома треножник Аполлона Дельфийского, который (треножник) носил на себе изображение самого Аполлона».²

Ипподром находился в третьей части города. Септимий Север устроил ипподром на месте, посвященном Диоскурам, предварительно уничтожив посвященную этим богам рощу. Константин, со своей стороны, расширил пространство, отведенное для ристалища, всячески изукрасив его художественными произведениями. Множество статуй привезено было из разных греческих городов и поставлено на ипподроме;

dedicarunt (Тебе, Константин, недавно сенат знак (знамя) Божье и немного раньше *Itaid* (?) этого (?) щит и венец, целиком золотой (*auream*?), посвятили (анакоруф: вместо «сенат посвятил») (лат.). — Ред.).

¹ Прекрасное разъяснение по этому вопросу можно найти у Ranke (*Wesgesch.* IV, 2. S. 256 ff.), а также здесь можно найти характеристику историографических воззрений Евсевия.

² *Zosimi Historiae. Lib. II, 31.* — Оставляем без рассмотрения заметку Иоанна Малалы (XIII. S. 324. Ed. Bonn.), что Константин сохранил находившиеся в акрополе храмы Гелиоса, Артемиды и Афродиты, предварительно обобрав их. Это значит, что они потеряли свое назначение быть святилищами для языческого богослужения. Поэтому о них здесь не может быть речи.

нельзя, впрочем, думать, что Константин сделал это в религиозно-языческом интересе, — против этого предположения говорит уже странное смешение языческих статуй; целью Константина в этом поступке руководило желание и эту часть города украсить самым великолепным образом. К числу этих художественных статуй можно было бы отнести и статуи Диоскуров, если бы у Зосимы не говорилось, и притом так выразительно, о святилище — *ιερόν*, — в котором нашли себе место Диоскуры. Но так как Зосима употребляет именно это выражение, то, по-видимому, у него речь идет о действительном языческом храме; в таком роде и хотя бы понимать замечание языческого историка Буркхардт и Бригер.¹

Но вот вопрос: действительно ли Зосима говорит о *построении* святилища Константином? Нам кажется, что этого совсем нет. Буквально языческий историк говорит только: Константин сделал святилище (*μερος... ποιεῖσθαι*) ипподрома, т. е. он соединил в архитектурном отношении уже находившееся святилище и ристалище (ипподром) так, что они составили одно целое. На это указывает то, что когда историк говорит о построении Константином новых зданий, то он употребляет другое, более определенное выражение, например: Константин «построил (*ῥκοδοῦσθαι*) два храма». Также совершенно вероятно, что тот округ, который с давних времен был посвящен Диоскурам, обладал и храмом в их честь. В самом деле, Исихий Милетский определенно свидетельствует о существовании храма Диоскуров на указанном месте во времена прежде Константина.² Что храм этот был сохранен Константином, в этом нельзя видеть ничего удивительного; этот император, сколько известно, разрушал языческие храмы только в исключительных случаях. В указанном случае тем меньше можно было ожидать такого поступка со стороны основателя новой столицы, что «скачущие верхом юноши» (Диоскуры) могли служить символами игр ипподрома; да и вообще их статуи как в Риме, так и в Греции служили обычным украшением ристалищ. Поэтому-то даже в позднейшее время, когда писал Зосима, не существовало никакого побуждения к уничтожению святилища и статуй в их честь. Из того, что Константин оставил неприкосновенными святилище и статуи Диоскуров, нельзя, следовательно, делать каких-либо заключений

об отношении первого христианского императора ни к христианству, ни к язычеству. Святилище, коль скоро оно не имело при себе персонала жрецов и не имело никакого культа, не считалось, по античным представлениям, за храм в религиозном смысле.

Зосима сообщает далее, что Константин в новом городе создал два храма (*ναοὺς ῥκοδοῦσθαι δύο*) и поставил в одном из них медное изображение Реи, т. е. Матери богов, а в другом — статую римской Фортуны (*Ρώμης Τύχης*). Но что здесь речь идет не о действительных храмах как местах, назначенных для практикования известного культа, — хотя Зосима и употребляет выражение «храмы» (*ναοί*) — это видно из слов самого же историка, потому что относительно статуи Реи он прибавляет: «Рассказывают, что Константин из презрения к божественному (т. е. языческой религии) изуродовал ее; он уничтожил львов с обеих сторон и изменил положение ее (Реи) рук, ибо между тем, как прежде она изображалась правящей львами, теперь ей дано положение молящейся, зрящей на город и оберегающей этот последний». Следовательно, богиня получила образ молящейся женщины, как она весьма часто изображается в катакомбах на картинах, по свидетельству исследователей катакомб.

Из вышесказанного открывается, что никак нельзя думать, чтобы храм Реи, Матери богов, был святилищем в собственном смысле. Даже Буркхардт (S. 421) разделяет подобное мнение, когда говорит: «Храму Матери богов мы не придаем значения (в вопросе о языческом характере Константина), потому что ее статуя через переделку получила совсем другой смысл». Если так, то становится непонятно, что побудило императора именно для этой статуи назначить особенное здание. Разве не могло быть дано ей место в ряду прочих многочисленных статуй, которыми украсилась новая столица? Разрешение вопроса находим у Исихия (цитата указана выше): по его известиям, уже Виза (*Βῆζας*), мифический основатель Византии, построил это святилище. В своих источниках, какими для него были «древние поэты и историки», Исихий, значит, вычитал, что храм Реи относится к языческим древностям города. Что на самом деле Византия раньше императора Септимия Севера и после Септимия, который, как известно, сначала разрушил этот город, а потом опять восстановил его, обладала великим множеством храмов, — относительно этого имеются многочисленные свидетельства. Значит, Константину не было надобности строить новый храм Рее. Да и едва ли мыслимо, чтобы Константин в том самом году, в котором он законом воспретил постройку новых и реставрацию разрушающихся языческих хра-

¹ Бригер (S. 20) к числу «некоторых языческих храмов новой столицы» относит и святилище Диоскуров. Подобным же образом поступают Лазб и Герцберг.

² Fragmenta hist. Graec. Ed. C. Müller. Parisiis. Vol. IV. P. 149. Исихий жил во времена императора Анастасия (в конце V и нач. VI в.).

мов,¹ при основании восточной столицы, по собственной инициативе, уготовал святилище ради культа, против безнравственности которого с такой решительностью боролась христианская полемика; можно ли допускать, чтобы так поступил тот самый император, который незадолго перед тем в указе к жителям восточных областей выразительно требовал отвращаться от культа богов?²

«В другом храме поставил Константин римскую Фортуну» (богиню), — так продолжает свой рассказ Зосима. По другим известиям,³ Константин вверил новый город покровительству Фортуны, и этой богине воздаваемо было здесь особенное уважение. Нужно сказать, что Зосима вообще не относится к таким писателям, на правдивость которых можно было бы полагаться.⁴ Во всяком случае, храм, о котором он говорит, не был храмом в точном смысле, так как при нем не было жрецов и в нем не совершалось языческих жертв. Да и можно ли допустить, чтобы император в городе, который долженствовал быть христианским по преимуществу, позволил создать чисто языческий храм? Если бы мы допустили подобную мысль, то очутились бы среди неразрешимых противоречий. Как бы ни унижали христианский характер Константина, немисливо приписывать такой шаг императору в 326 г. Если действительно Константин построил здание для статуи Фортуны, то это было здание, конечно, в обычном античном стиле, но отсюда еще не следует, что постройка назначалась для совершения языческого богослужения. В позднейшее время место, где была поставлена Фортуна, называлось «аркой» (*Кодин*, 61); вероятно, это последнее название предмета точнее, чем выражение Зосимы. Кроме того, видно, что император очень позаботился о том, чтобы придать языческой фигуре христианский характер, ибо он велел на челе статуи Фортуны утвердить знак креста.⁵ Нельзя, конечно, отрицать, что Фортуна пользовалась некоторого рода суеврным почитанием даже в среде христиан, но, во всяком случае, это совершенно другое дело, чем языческий культ богини. У христианских почитателей Фортуны не было языческо-религиозного настроения; почитание ее потеряло свой религиозный характер и стало просто суеврием (исчезло ли оно и в настоящее время?).

¹ Cod. Theod. XV, 1, 3.

² Евсевий. Жизнь Konst. II, 24–43.

³ Chron. Pasch. Ol. 277, 3; Аноним Бандурия, 3.

⁴ *Reitmeier*. Disquisitio in Zosimum ejusque fidem (в предисловии к боннскому изданию Зосимы). Но особенно хорошо: *Ranke*. Weltgesch. IV, 2.

⁵ Аноним Бандурия, 13.

На монетах, отчеканенных в память основания Константинополя (таких монет существует пять экземпляров, и один из них находится в Берлинском мюнцкабинете), была изображена Фортуна города Византии; она имела такой вид: на троне сидит женщина с венцом на голове и рогом изобилия в руке; в ногах у нее часть корабля; следовательно, это была совершенно нейтральная символическая фигура, которая вместе с персонификацией ветров, рек или стихий встречается и в христианском искусстве. Почти в таком же виде это изображение находят на золотой монете времен Константина.

Очевидно, нет серьезных оснований рассуждать о построении Константином языческих храмов в новой столице, если под ними хотят понимать здания, назначенные для языческо-религиозной практики. Вообще, по меньшей мере излишне ссылаться на эти факты, когда речь идет об отношении Константина к христианству и когда имеют в виду характеризовать его религиозную политику. Нужно помнить, что когда Зосима говорит о языческих храмах, то едва ли понимает под ними храмы в точном смысле этого слова, так как он, прежде чем сказать о построении новой столицы, ясно заявляет о причинах и самом факте отвращения Константина от язычества; он, например, прямо порицает Константина за то, что он во время римских празднеств открыто показал свое пренебрежение к древней религии.¹

Наконец, отнюдь не следует отвергать свидетельства Евсевия, который хотя и знает о существовании изображений языческих богов в Константинополе, однако же с полной решительностью ставит в заслугу Константину то, что он в новом городе не дал ни малейшего места для языческих культов. Вот слова Евсевия: «Воодушевляясь божественной мудростью, Константин признал справедливым очистить город, украшенный его именем, от всякого идолопоклонства, чтобы в нем нигде не поражали зрения ложные изображения богов, которые были чтимы в святилищах, но и самые жертвенники, обогранные кровью животных, — чтобы в нем не видно было ни жертвенных всесождений, ни демонских праздников, ни каких-либо иных языческих обычаев».² Кроме Евсевия, и другие христианские писатели смотрели так же на основанный Константином город; так, Августин особенно выразительно замечает,³ что город Константина был чужд языческих храмов и идолов.

¹ *Zosimi* Historiae. Lib. II, 29. Ср.: Lib. IV, 36.

² Жизнь Константина, III, 48.

³ De civitate Dei, V, 21.

Таким образом, есть все права известия Зосимы о построении языческих храмов или совершенно отвергать, или же, по крайней мере, считать их подозрительными. Странное возражение Витерсгейма (S. 237), что, без сомнения, Зосима черпал свои сведения из современного Константину источника и что «почти немыслимо», чтобы этот источник мог присочинить факт, о котором «знали миллионы людей», это возражение легко может быть устранено указанием на противоположное свидетельство Евсевия и Исихия. Ведь и Евсевий не мог присочинить факт, не мог исказить факт, о котором знали миллионы людей.

Нужно заметить еще, что составленное при Феодосии Младшем сочинение «*Notitia urbis Constantinopolitanae*» не упоминает ни о каких языческих храмах, хотя с точностью исчисляет все существовавшие в Константинополе храмы.¹

III

Спеллонская надпись

Между важнейшими источниками, служащими к ознакомлению с религиозной политикой Константина, возбудила особенный интерес надпись, открытая в марте 1733 г. в умбрийском городке Спеллоне и в том же столетии не раз опубликованная. Особенности орфографии и еще более самое ее содержание побуждали некоторых ученых считать надпись подозрительной (Муратори) или решительно фальсификацией. В новейшее время Моммзен подверг тщательному исследованию вопрос о подлинности надписи, и после этого исследования все сомнения рассеялись: надпись оказалась не поддельной, а подлинной.

Надпись начинается латинскими литерами E. S. R., которая, по вероятной догадке Муратори, значит список священного рескрипта (*Exemplum Sacri Rescripti*); затем указываются имена Константина и его троих сыновей: «Император цезарь Флавий Константин Великий, победитель германцев, сарматов, готов, триумфатор, август, — и Флавий Константин, — и Флавий Юлий Констанций, — и Флавий

¹ После всего сказанного само собой теряет значение замечание Буркхардта (S. 360): «Без сомнения, с ведома Константина сенат даже в 331 г. восстанавливает обрушившийся храм Конкордии». При этом Буркхардт ссылается на издание надписей Грутера, в котором помещена одна надпись, касающаяся восстановления указанного храма. Но если читать надпись беспристрастно, то увидим, что в ней ничего не говорится ни о том, что Константин содействовал предприятию, ни о том, что он разрешал его. Видно одно то, что восстановление храма было во время Константина — и только.

Констанс». Так как в этом перечне сыновей Константина не упоминается сын его Крисп, казненный в 326 г., то, значит, надпись возникла не раньше 326 г. Самое позднее время, когда могла явиться та же надпись, по изысканию Моммзена, есть 333 г. Следовательно, она возникла между 326 и 333 гг.

Побуждением к изданию императорского рескрипта, список которого находится в надписи, служило следующее:

Две провинции, Тусция и Умбрия, будучи в административном отношении подчинены одному и тому же корректору, обязаны были, по древнему обычаю, в общей их митрополии — Болзене (*Volsinii*) ежегодно держать собрание, с которым соединялись игры цирка и театральные зрелища. Жители Умбрии такое собрание в вышеуказанном городе находили для них обременительным, вследствие затруднительности путей сообщения; поэтому они обратились с просьбой к императору, испрашивая разрешения иметь отдельные от жителей Тусции собрания и соединенные с этими последними игры; городом, где должны были происходить собрания, они желали иметь Спеллон, митрополию Умбрии; при этом они просили позволения называть этот город впредь *Urbs flavia Constans*, а также позволения устроить храм *Флавиева рода* в память об императорской фамилии Константина, принадлежащего к роду Флавиев.

Император Константин милостиво внял этой просьбе умбрийцев, прежде всего разрешив Спеллону именоваться *Urbs flavia Constans*. Подобного рода переименование городов в честь новой династии встречалось нередко и прежде; сам Константин дважды, по свидетельству Евсевия,¹ давал право некоторым городам принимать имя, сходное с именем императора, в награду за ревность к истреблению язычества.

Затем в надписи или рескрипте, списком с которого она служит, говорится, что император позволяет умбрийцам построить храм в честь его собственного рода Флавиев (*aedem flaviae hoc est nostrae gentis, ut desideratis, perfici volumus*), но с тем, чтобы храм, посвященный имени императорского дома, не был оскверняем гнусным суевением (*ne aedes nostro nomini dedicata cujusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluat*). В этих словах надписи заключается если не единственный, то главный интерес рескрипта Константина.

Обычай посвящать храмы, устраивать при них культ и штат жрецов в честь императоров еще при их жизни или же по их смерти, действительно существовал, будучи перенесен с Востока на Запад, и

¹ Жизнь Константина, IV, 37–38.

вообще со времен Цезаря распространился в Римском государстве и нашел себе особенно благоприятный прием в провинциях. Идея, которая лежала в основе обычая и которая в нем находила разнообразное выражение, есть обоготворение человеческого существа; идея эта особенно оскорбляла религиозное чувство христиан, почему культ цезарей сделался для них предметом глубочайшего отвращения.¹

Положение, занятое Константином в отношении к Церкви после 326 г., т. е. после Никейского собора, должно было обязывать его, если бы даже он и чувствовал расположение к указанному суеверному обычаю, возможно дальше держаться от этого культа, в особенности что касается его собственного лица. И действительно, Евсевий указывает на распоряжение Константина, которым запрещено было ставить изображение императора в языческих храмах, а с этим вместе не позволялся и религиозный культ в его честь.² Это узаконение, изданное после победы Константина над Лицинием (324 г.), по времени происхождения недалеко отстояло от эпохи, когда возникла изучаемая надпись.

Обращая внимание на образ выражений, находящихся в надписи, нельзя не заметить, что слово «храм» (*templum*), употребленное в просьбе умбрийцами, заменено в рескрипте, очевидно намеренно, другим словом — «здание» (*aedes*), которое встречается в надписи два раза и почти подряд. А с этим совершенно устраняется если не возможность, то необходимость представлять себе разрешаемую Константином постройку действительным храмом в языческом смысле, храмом, в котором должен был совершаться определенный культ. Ибо хотя слово «*aedes*» может считаться синонимом слова «*templum*», однако же первое выражение употребляется и для обозначения здания, не имеющего религиозного характера. Варрон говорит: «Не все священные здания (*aedes*) суть храмы».³

Но важнее всего условие, на котором дается умбрийцам разрешение построить святилище в честь Константина: *ne aedes nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluat*. Мнение Буркхардта: «Под этими словами каждый может понимать, что ему угодно» (S. 359), по меньшей мере странно. Уже начиная с 319 г. в

императорских эдиктах, обязанных своим происхождением Константину, выражение «суеверие — *superstitio*» употребляется для обозначения языческой религии и ее внешней практики.¹ В изучаемом случае точное значение слова «суеверие» ясно определяется как связью речи, так и местностью, к какой оно относится. Единственное суеверие, какому могло дать повод разрешаемое к постройке здание, был «культ императоров» в той обычной форме, в какую вылилось этого рода чествование уже с давних времен. В этом смысле слова надписи совершенно понятны; они не позволяют никакого перетолкования. А так как этот самый культ, который неугоден императору, называется в надписи «обманом» и «осквернением», то ясно становится, как относится Константин к этому культу. Он смотрит на дело так же, как он смотрел на язычество вообще и как он заявил об этом в указе к жителям восточных провинций.² Поэтому Спеллонская надпись далека по своему содержанию от того, чтобы служить основанием для доказательства неопределенного, колеблющегося положения императора Константина между язычеством и христианством; напротив, она должна иметь значение как важное свидетельство в пользу Константина, доказывая, что этот государь был глубоко предан христианской религии. От противоположного вывода должно предостерегать уже то обстоятельство, что виновниками рескрипта, с которым знакомит нас надпись, наряду с Константином являются и трое его сыновей, преданность христианству которых выше всякого сомнения.

После изложенного открывается, что под именем «храма», устроенного жителями Спеллона, нужно понимать не здание, назначенное для отправления языческого культа, но великолепную галерею (*Halle*), в которой нашли себе место как изображения Константина и его сыновей, так и мраморная доска, заключавшая копию императорского рескрипта. Употребленное в надписи название галереи «*aedes*» не должно считаться чем-либо странным, ибо помещения, где находился портрет императора (*imago principis*), по этому самому считались священными и пользовались особыми прерогативами, например правом убежища (*jus asyli*).

В другом роде, но все же вообще правильно, понимает слова надписи известный Моммзен,³ давая знать, что в ней нет речи о храме в строго религиозном смысле. По его словам, Константин назначил

¹ Cod. Theod. IX, 16, 1.

² Жизнь Константина, II, 24–43.

³ Berichte der königl. sächs. Gesellschaft d. Wiss. zu Leipzig, 1850. S. 212.

¹ Justin. Ap. I, 21; Theoph. ad Aut. I, 11; Tertull. Apol. 33–34; Ad Nat. I, 17.

² Жизнь Константина, IV, 16: «Запретил законом ставить изображения своего лица в языческих храмах, чтобы и самая живопись ни одним оттенком не осквернялась заблуждением отверженных».

³ Varro (apud Gellium. IV, 7): non omnes aedes sacras templa esse. Cf.: Mommsen—Marquardt. Römische Staatsverwalt. 1 Aufl. Bd. III. S. 142, 259.

храм главным образом для зрелищ и военных упражнений, причем императором было строго запрещено принесение жертв. «Построение храма, главным назначением которого было служить средоточным пунктом для ежегодных праздничных игр умбрийцев, Константин, конечно, разрешил, но он строжайше воспретил *contagiosae superstitionis fraudes*», — говорит Моммзен. По смыслу этих слов Моммзена выходит, что имелось в виду построить не почетный памятник во славу Флавиева рода, а какое-то помещение для умбрийских игр, и затем же из слов Моммзена следует, что воспрещен был не только «культ императоров», но и какая бы то ни было языческая религиозная практика. Но такое объяснение едва ли вполне правильно. Ни из чего не видно, чтобы здание, разрешенное императором, назначалось для праздничных игр, по крайней мере, в надписи об этом не говорится ни слова. Да и не видно, чтобы когда-нибудь Константин отдавал храмы для театральных зрелищ и военных занятий.¹

Шульце со своими воззрениями на Константина Великого выступает в качестве новатора в современной немецкой протестантской науке в области истории. Он защищает христианский характер Константина вопреки большинству современных немецких ученых, во что бы то ни стало доказывающих, что Константин чуть не во всю свою жизнь оставался язычником или полуязычником. Как отнесутся ученые этого последнего рода к воззрениям Шульце? Будут ли они какими-либо софизмами отстаивать свои мнения или же сложат оружие при виде сильного врага? Желателен был бы второй исход, так как доказательства Шульце в пользу его мнения так решительны и очевидны, что лишь закоснелое упорство может спорить против них. Но если бы этого и не случилось, если бы приверженцы распространенного в науке взгляда на Константина стали какими-либо софизмами и искусственными приемами бороться против Шульце, то этим они лишь показали бы, что они служат не истине, а тенденции, и что во всяком случае их дело не может иметь успеха в глазах беспристрастных историков. Следует отметить как очень отрадный факт, свидетельствующий о намерении враждебно настроенных против Константина историков поступиться своими антинаучными теориями и заключающийся в том, что работа Шульце помещена в не-

¹ В дальнейшей речи Шульце входит в некоторые подробности относительно Спеллонской надписи, но как ни интересны его разъяснения в научном отношении, мы не осмеливаемся изложить их, так как они слишком специальные и любопытны далеко не для каждого.

мецком журнале, издаваемом Бригером, тем самым Бригером, который стоит во главе писателей, оппозиционных в отношении к Константину, и воззрения которого так основательно и серьезно опровергает автор изложенной нами статьи. Давая место работе Шульце в своем журнале, не заявляет ли тем Бригер, что он соглашается со своим противником и отказывается от своего мнения?

Взгляды Шульце как совершенно основательные рано или поздно должны сделаться научной истиной, войти в круг непреложных исторических убеждений. Это едва ли может подлежать какому-либо сомнению. А в таком случае в результате окажется, что наука после долгих и напрасных усилий — которые могли бы быть с большей пользой потрачены на что-либо лучшее — понять христианский образ Константина несообразно с исторической действительностью возвратится вспять, возвратится к тем представлениям о первом христианском императоре, которые изложены в IV в. церковным историком Евсевием Кесарийским. К сожалению, нередко и так бывает... Шульце, таким образом, одновременно достигает двух целей. С одной стороны, он восстанавливает подлинный исторический образ Константина, а с другой — дает возможность правильнее оценить исторический авторитет Евсевия. И эта вторая заслуга Шульце — не без значения. Ибо от того главным образом и происходит шатание мысли в современной протестантской исторической науке по вопросу о Константине, что *не хотят* доверять свидетельствам и авторитету Евсевия. Перестанут унижать Евсевия, — и вопрос о Константине из запутанного и темного станет простым и легким. К счастью для друзей истины, в последнее время в немецкой, этой передовой научной литературе, стало мало-помалу исчезать недоверие к Евсевию. Кроме Шульце, для которого авторитет Евсевия стоит высоко, о Евсевии с большим уважением отзывается известный немецкий историк Ранке (*Weltgeschichte. Leipz., 1883. 2 Abtheil. Bd. IV. S. 249–263*); о том же Евсевии с чувством глубокой благодарности и признательности пишет Гельцер в своем большом и капитальном сочинении о Юлии Африкане (в особенности во втором томе, изданном в 1885 г.).

Нельзя не пожелать, чтобы русская гражданская историческая наука обратила свое внимание на эпоху Константина. В то время как на Западе наука с таким усердием изучает эту знаменательную эпоху всемирной истории, наша историческая наука хранит гробовое молчание. Можно подумать, что русские ученые обязались круговой порукой ничего не писать о Константине. Пора отказаться от предрассудка, что на византийскую историю не стоит тратить научных сил.



НОВЫЕ СПОРЫ ПО ОЧЕНЬ СТАРОМУ ВОПРОСУ ИЗ ИСТОРИИ ЖИЗНИ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО*

Интересующиеся исторической наукой нередко встречаются со следующим явлением: чем выше и знаменитее известная историческая личность, тем больше пишут о ней, а с тем вместе и спорят о ней. Явление это с первого взгляда представляется странным: можно подумать, что наука плодит споры, но в действительности наука в этом случае не так виновата, как представляется. Исторический путь великих людей усыпан не только розами; никто не имеет столько врагов между своими современниками, сколько имеют их великие люди. Неудивительно после этого, если известия современников, оставивших нам свои заметки о таких людях, часто представляют большие затруднения для историка. Почитатели великих людей судили о них так, а враги совсем иначе. Позднейшие историки стараются примирить противоречия и установить правильный взгляд, но не всегда и не всем это удается. Желание быть беспристрастным иногда увлекает историка очень далеко, он хочет дать место при оценке исторической личности и тем известиям, какие принадлежат врагам этой личности — и вот на этой последней является несколько пятен. Мы не говорим уже о том, что, случается, позднейшие историки иногда по каким-либо личным симпатиям и антипатиям выражают суждения, служащие диссонансом в массе других голосов, произносящих суждения в ином роде. Во всяком случае, главным основанием научных споров относительно известной исторической личности служат сами источники, весьма часто разноречивые и противоречивые. К тому же нужно прибавить, что и сами характеры великих людей не так

* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение». 1890. Т. 1. С. 72—99.

легко изучать, как характеры обыкновенных смертных. Великие люди могут примирять в себе такие противоположности, которые с обыкновенной точки зрения представляются непримиримыми.

К числу великих исторических личностей, о которых возможны споры в науке, принадлежит и первый христианский император римского государства — Константин Великий. О нем идут споры в науке по тем же причинам, по каким возникают споры в ней и относительно других великих исторических личностей. Из числа наиболее спорных вопросов в истории жизни Константина, в последнее время почему-то привлек к себе внимание вопрос о тех казнях, которые совершились в царствование Константина и, конечно, по его воле над некоторыми очень близкими или не столь близкими его родственниками. Трое немецких ученых один за другим посвящают этому вопросу более или менее обстоятельные исследования. С этими последними мы и намерены познакомить читателей. Нельзя сказать, чтобы указанные ученые исчерпали вопрос, но во всяком случае их труды очень любопытны — тем более, сколько знаем, об этом предмете совсем не было что-либо сказано в русской литературе. Правда, указанные ученые неодинаково решают вопрос, например, один из них произносит очень строгий приговор относительно Константина, но это, по нашему суждению, не может служить препятствием к ознакомлению читателей и с подобным мнением, во-первых, потому, что должно быть соблюдено правило: *auditatur et altera pars* (пусть будет выслушана и другая сторона (*лат.*) — *Ред.*), а, во-вторых, потому, что обзор исследований всех трех ученых достаточно ясно показывает, как мало основательности имеют те историки, которые склонны изображать деяния Константина в чертах несветлых. Вопрос настолько приблизился к его благоприятному решению, что приверженцы строгих приговоров относительно Константина служат не более, как показателями того тернистого пути, через который пришлось пройти вопросу прежде серьезного его решения. Переходим к изложению указанных исследований; причем изложим их сообразно с тем хронологическим порядком, в каком они появлялись на свет.

I

В 1886 г. Виктор Шультце в одном из немецких богословских журналов («*Zeitschrift für Kirchengeschichte*») напечатал статью «*Untersuchungen zur Geschichte Konstantins des Gross.*», в последней

главе которой касается вопроса о казнях, совершенных в царствование Константина над некоторыми родственными ему лицами. Автор здесь раскрывает следующие мысли.

Евсевий, преисполненный восторга перед Константином, которого он именует боголюбезным царем, и перед его правлением, начертал самый блестящий образ этого императора; но это изображение находится в противоречии с двумя печальными событиями, происшедшими по воле императора, — событиями, которыми пользуются обыкновенно как доказательством, что историк Константина, христианский епископ, тенденциозен и сознательно неправдив, и что изображенный им герой в сущности есть человек лицемерный и бессердечный эгоист: имеем в виду казнь императора Лициния и убийство старшего сына Константина — Криспа. В мои планы не входит, говорит Шульце, быть апологетом Евсевия и Константина, но я не могу не сказать, что исследование источников, в которых рассказывается о гибели Лициния (кстати сказать, он был женат на родной сестре Константина — Констанции), приводит к тому выводу, что мы не имеем оснований делать обычного в этом случае упрека ни Евсевию, ни Константину. Затем немецкий историк переходит к критике самих источников. Самые подробные известия, говорит он, о последней великой и кровавой борьбе между двумя императорами, Константином и Лицинием, Евсевий сообщает в своем сочинении «Жизнь Константина» (Кн. I, гл. 49 и сл.). Лициний, узнаем мы отсюда, начал становиться — причина не указана — во всё более и более враждебные отношения к своему шурину, хотя этот последний относился к нему с благорасположением. Ненависть к Константину восточного императора скоро выразилась в стеснении Церкви, которое мало-помалу дошло до кровавого преследования ее. Константин взял сторону гонимых. Дело дошло до войны между Лицинием и Константином, из которых первый искал себе помощи у языческих оракулов и в суеверии, а второй — искал помощи у христианского Бога и возлагал свои упования на крестную хоругвь. Лициний был побежден и был принужден выпрашивать помилование у победителя; помилование ему было дано, но с некоторыми условиями, на которые Лициний под клятвой выразил свое согласие. Однако же он не соблюл этих условий, тайно собрал войско, в состав которого вошли и какие-то варвары, и решился еще раз испытать военное счастье. Но он и на этот раз обманулся — Константин снова одержал победу; сам Лициний и его споспешники были преданы военному суду и по его приго-

вору казнены. О том же событии Евсевий рассказывает и в другом сочинении, более раннем, в «Церковной истории», и рассказывает совершенно согласно с тем, как это событие описано им в «Жизни Константина», но только много короче. Виновником войны и здесь выставляется тоже Лициний; мотивом к войне указана зависть Лициния к Константину. Замечательно, что в обоих своих сочинениях Евсевий начало войны сводит к политическим замешательствам, причем эта война уже впоследствии приобретает религиозный характер, характер борьбы между христианским и языческим государями. Таким образом, с точки зрения рассказов Евсевия, Константина не в чем упрекать: Лициний нашел смерть согласно приговору военного суда. Нельзя строить обвинения против Константина и на основании известий церковного историка Сократа, который также передает историю борьбы Константина с Лицинием и смерти последнего. Известия Сократа тем больше заслуживают внимания, что они независимы от Евсевия и опираются на какой-то другой источник, хотя нам и не известный, но, по-видимому, очень достоверный. Начало войны у Сократа рассказано сходно с Евсеем, но затем мы встречаемся с новыми материалами. Так, мы узнаем, что Лициний побежден при Хрисополе в Вифинии и отдался на волю победителя; Константин отнесся к нему дружественно, даровал ему жизнь, послал его на жительство в Салонику, на условиях, чтобы он жил тихо и мирно. Но Лициний, по Сократу, недолго соблюдал это условие: он призвал полчища варваров и решился идти с ними войной на Константина. Узнав об этом, Константин приказал его умертвить. Из этого повествования ясно открывается, что Лициний затеял заговор, за что и был казнен. Можно утверждать, что источник, каким пользовался Сократ, тоже допускал мысль, что Лициний был приговорен к смерти на основании военного права. Наконец, есть еще источник, в котором тоже утверждается мысль, что Лициний убит не по личному произволу Константина. Источник этот известен под именем «Валезиева анонима». Здесь о смерти Лициния говорится так: принимая в уважение пример императора Максимиана, который, будучи низвержен с престола, затевал заговоры и тем подвергал опасности государство, Константин, вследствие бунта солдат, требовавших смерти Лициния, приказал убить его. Опять и здесь казнь Лициния представляется делом сторонним для Константина. Правда, в этом же источнике, непосредственно перед рассказом о казни Лициния, замечается (подобного известия нет ни у Евсевия, ни у Сократа), что Констанция, сестра Конс-

тантина, жена Лициния, приходила в лагерь брата и просила его пощадить жизнь мужа, и что Константин, вследствие этой просьбы, позволил Лицинию проживать частным человеком. Но аноним не выражает ни малейшей укоризны Константину по поводу его поведения.

От этой группы источников (Евсевий, Сократ, аноним), независимых друг от друга в своих показаниях и обязанных своим происхождением христианскому обществу, отличаются многочисленные известия, записанные язычниками; эти известия приписывают Константину вероломство в убиении Лициния. Так, языческий писатель Аврелий Виктор пишет, что после того как Лициний был разбит Константином в Вифинии, между двумя императорами, по ходатайству Констанции, было условлено, что Лициний сохранит жизнь; но что потом Константин приказал ему отправиться в Салонику, где он и был убит по воле победителя. Другой языческий писатель, Евтропий, также обвиняет Константина в вероломстве: он говорит, что Константин повелел убить Лициния вопреки данной им клятве. Строже всех прочих языческих писателей по этому поводу осуждает Константина Зосима. Константин, говорит он, послал Лициния в Салонику под предлогом, что он там будет в безопасности, но что вскоре же император попрал клятву ногами и повелел убить Лициния. Говоря о войне Лициния с Константином, Зосима ее зачинщиком представляет последнего; Лициний, по словам Зосимы, не подавал Константину повода к неприязненным действиям, но этот последний, верный своим привычкам, нарушил договоры и изъявил притязание на такие страны, которые находились под властью Лициния. Относительно последнего пункта нужно сказать: кого считать зачинщиком войны — Константина или Лициния — решить нелегко; одно можно утверждать: война являлась политической необходимостью и не зависела, в сущности, от воли ни того, ни другого из поименованных лиц.

Гораздо важнее вопрос: есть ли основание рассуждать о вероломстве Константина, когда речь идет о смерти Лициния? Если Сократ прав, когда утверждает, что Лициний замышлял восстание против Константина при известных обстоятельствах, то, конечно, ни о каком клятвопреступлении и речи быть не может. Ибо само по себе понятно, что если побежденному даруется жизнь на определенных условиях, то эти условия надлежит свято соблюдать. Если же побежденный затевает восстание и таким образом нарушает со своей стороны условия, на каких пощажена его жизнь, то это дает право победителю поступать с нарушителями договора так, как найдено будет нуж-

ным. В подобном случае казнь вероломного врага будет не чем другим, как действием, сообразным с военным правом, как смотрит на дело и Евсевий. Так же и известие Валезиева анонима о том, что убийство Лициния последовало по причине бунта солдат, потребовавших смерти этого лица, не делает Константина ответственным за смерть Лициния. Римская армия этих времен известна самоволием и распущенностью, так что и энергичному императору нелегко было управлять ею. Впрочем, во всяком случае рассказ Сократа нужно предпочитать известию анонима: Сократ ближе сходится с Евсеем.

Но как быть со свидетельством Зосимы? Его нужно отвергать. Зосима — языческий писатель. А для язычников, конечно, тяжело было слышать о поражении и казни Лициния; и вот, естественно, среди приверженцев старой веры распространяются и утверждаются слухи об интригах и клятвопреступлении христианского императора. Для всякого понятно, что такому закоренелому язычнику, каковым был Зосима, невозможно доверять; в крайнем случае, к известиям Зосимы нужно относиться с такой же осторожностью, с какой историки относятся к чрезмерным восхвалениям Константина Евсеем. Известно, как много баснословного рассказывает Зосима о Константине. Он записал нелепую легенду об обстоятельствах обращения этого государя к христианству, которой решительно никто не придает значения; он же в своем рассказе о казни Криспа, старшего сына Константина, становится в полный контраст с исторической истиной. Так, передавая известия о казни Криспа, он утверждает, что за казнью его последовала казнь и жены Константина — Фавсты, задушенной в горячей бане, но на самом деле Фавста была еще жива и в 340 г., спустя три года по смерти самого Константина. Вообще «История» Зосимы переполнена ошибками.

Известия других языческих писателей — Аврелия Виктора и Евтропия — тоже не заслуживают внимания. Эти писатели явно черпали свои сведения из языческих кругов, недовольных Константином. Их известиям с полной силой можно противопоставить *argumentum e silentio*, на которое доньше еще не было обращено внимания. Известный Юлиан Отступник, питавший к Константину не меньшую ненависть, чем и Зосима, когда ему приходится упоминать о поражении Лициния, ничего не говорит о «вероломстве» Константина, и вообще как ни много укоризн делает он против первого христианского императора, у него, однако же, мы не встречаем подобного упрека. Это обстоятельство, кажется, достойно внимания.

Общий вывод, к которому приходит Шульце после этих рассуждений, такой: когда речь идет о смерти Лициния, то нет оснований связывать вопрос об этом предмете с вопросом о виновности Константина в смерти этого его родственника; а равно не должно делать упрека и Евсевию за то, что будто бы он прикрывает преступления первого христианского императора.

II

В следующем, 1887 г., другой немецкий ученый Франц Геррес в другом немецком богословском журнале (*«Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie»*) напечатал довольно большую статью, специально посвященную вопросу о родственниках Константина, казненных в его царствование, под заглавием *«Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen»*. Геррес держится совсем другого взгляда на предмет — по сравнению с Шульце. Более существенные стороны исследования Герреса подвергнуты серьезной и убедительной критике третьим ученым, о котором речь у нас впереди, и потому мы можем спокойно излагать сущность Герресовых результатов, не сопровождая этого изложения полемическими замечаниями, исключая немногие отдельные случаи.

Геррес открывает свою статью горделивым замечанием, что до сих пор в науке никто еще серьезно не изучал вопроса о казненных Константином его родственниках, и что он первый берет на себя задачу подвергнуть вопрос осмотрительной и всеисчерпывающей критике, соответствующей новейшим приемам научной историографии. К своему предшественнику по изучению вопроса — Виктору Шульце — он относится с пренебрежительным невниманием, ставя ему в заслугу единственно то, что он дал возбуждение к основательному (?) расследованию всего спора (*der ganzen Controverse*) по указанному вопросу.

Посмотрим, в чем же состоит основательное исследование вопроса немецким ученым. Начнем с изложения его мнения относительно казни императора Лициния. Восточный император, говорит Геррес, побежденный Константином в 314 г., вынужден был уступить своему немилосердному противнику очень многие из своих иллирийских провинций. Затем, по-видимому, наступили мир и дружба между двумя императорами, но в сущности несогласие между ними не прекратилось. К своему собственному вреду, Лициний, будучи близоруким политиком, позволил себе свою ненависть к шуину вымещать на

безвинных христианах; с 316 г., чем далее — тем более увеличивалось его враждебное отношение к христианам, хотя дело и не доходило до общего кровавого преследования этих последних. При виде такого положения дела Константин принял на себя защиту восточных христиан и в 323 г. объявил войну Лицинию. Лициний был побежден, вынужден был отказаться от императорского пурпура и просить пощады у победителя. С низверженным императором сначала обращались хорошо; по ходатайству Констанции, ему была обещана безопасность. Лициний был отправлен в Салонику, где он надеялся провести остаток жизни в спокойствии и тишине. Но не то случилось: уже весной следующего 324 г. Константин нарушил свое слово и приказал умертвить своего престарелого зятя. Для доказательства правильности своих воззрений на событие Геррес ссылается на то, что точно так же смотрели на него и многие другие историки. Следует ряд имен, принадлежащих разным известным и малоизвестным ученым. Только (?) Виктор Шульце, заявляет Геррес, старался защитить честь Константина и очистить его от обвинения в вероломстве, но аргументы Шульце несколько не убедительны, — прибавляет рассматриваемый ученый. После такого замечания этот ученый обращается к критике суждений Виктора Шульце и находит, что будто бы этот последний не встречает для себя опоры в источниках. Шульце ссылается на Евсевию, но, по мнению Герреса, на этого историка ссылаться не следует по следующим соображениям: 1) Евсевий ставит в упрек Лицинию, что этот в борьбе с Константином прибегает к помощи варваров (готов), но ведь и сам Константин не брезговал помощью варваров; 2) Евсевий умышленно перемешивает факты в жизни Лициния, так как призвание Лицинием на помощь себе варваров было не какое-либо тайное, а открытое: с варварами Лициний заключает союз не после окончательного своего поражения, а еще в то время, когда он был настоящим полновластным императором. Что касается свидетельства языческих писателей, которым не выказывает доверия Шульце, то и Геррес, желая заявить о своем полном беспристрастии, также готов не давать большой цены Зосиме. Но вслед за тем он приводит, по-видимому, важное свидетельство Иеронима, находящееся в его *«Хронике»*, в котором говорится: «Лициний вопреки священному обещанию умерщвляется как частный человек», подразумевается — Константином. Приведя эти слова Иеронима, Геррес не без некоторого торжества замечает: вот как делает Шульце — он чрезвычайно низко ставит свидетельство Ев-

тропия (которому автор, сам Геррес, отдает предпочтение перед Зосимой) и совсем молчит о свидетельстве Иеронима, как будто такого авторитетного показания совсем не существует! Что возразит Шульце на то (не унимается торжествующий немецкий автор), что и учитель Церкви отдает предпочтение поборнику язычества (Лицинию) перед первым христианским императором? Попытка Шульце, заключает свою речь о Лицинии Геррес, очистить Константина от обвинения в клятвопреступлении, не удалась. Наши разъяснения, прибавляет не без самохвальства автор, имеют значение и для опровержения взгляда Ранке (Ранке — знаменитый историк), который хотя и не пытается обелять Константина, но избегает говорить о вероломстве христианского императора.

Не считаем удобным оставить без замечаний, со своей стороны, Герресовых результатов относительно Лициниевой казни, результатов, основанных на правилах новейшей, якобы научной исторической критики; не считаем удобным тем более, что третий немецкий ученый, о котором будем говорить ниже, почему-то не касается разъяснений Герреса по вышеуказанному вопросу. Если читатель сравнит приемы и метод исследования того же вопроса Шульце с приемами и методами Герреса, то едва ли отдаст пальму преимуществу последнему. Шульце несомненно деловитее и серьезнее исследует вопрос. Геррес больше старается убеждать своего читателя, чем доказывает ему истинность выводов; иначе поступает Шульце: он дает возможность овладеть читателю всем историческим материалом и побуждает его по достоинству оценивать доводы автора. Читатель с большим правом становится на сторону Шульце, чем Герреса. Число источников, которые подвергает анализу Шульце, больше числа источников Герреса. Последний почему-то совсем молчит о Сократе, свидетельству которого придает такое большое значение Шульце. Не в том ли уже заключаются какие-то восхваляемые Герресом приемы новейшей историографии, — не в том ли, чтобы игнорировать документы, опровергнуть показания которых нет возможности или по крайней мере очень трудно? Напрасно хвалится Геррес, что он открыл источник, которым будто бы не воспользовался Шульце — имеем в виду показание Иеронима. Открытый им источник не имеет никакого научного значения. Дело в том, что свидетельство Иеронима не самостоятельное: оно целиком и без критики занято латинским христианским писателем у язычника Евтропия. Следовательно, свидетельство Иеронима не есть новый источник; это есть то же самое

свидетельство Евтропия, лишь переписанное в другой книге. Разве переписка одного и того же свидетельства хотя бы во многих книгах увеличивает его научную ценность? Вот вероятная причина, по которой Шульце не удостоил внимания свидетельства Иеронима, которое доставляет такое неистощимое удовольствие не обладающему критическим чутьем Герресу.

После разъяснения по поводу смерти Лициния Геррес обращается к оценке свидетельств о других казнях родственников, совершившихся в правление Константина. Последуем за автором. Он пишет: спустя два года по убиении Лициния Константин чернит себя (в 326 г.) убийством своего племянника Лициниана и родного сына Криспа. Безжалостный деспот заставляет кончить жизнь от руки палача своего собственного племянника, сына Лициния и Констанции, невинного ребенка, богато одаренного от природы, подававшего самые лучшие надежды — одиннадцатилетнего Лициниана. Около этого же времени (т. е. около 326 г.) Константин приказал предать смерти своего прекраснейшего сына Криспа (от первого его брака с Минервиной), юношу, украшенного превосходнейшими дарами ума и сердца. (Подумаешь, какая щедрость на самые роскошные и нежные эпитеты!)

Вот подробности относительно смерти Лициниана и Криспа, как они изложены Герресом. — Лициниан, называемый также Лицинием Младшим,¹ родился в 315 г.; когда ему исполнилось двадцать месяцев (в 317 г.), отец провозгласил его кесарем. Два года спустя четырехлетний ребенок был украшен знаками консульского достоинства, доставлявшего еще тогда и самим императорам особенный блеск. Мир прославлял счастливого ребенка и предрекал ему блестящее будущее. Но надеждам не суждено было осуществиться. Самой горькой иронией представляется то, что на монетах того времени прославлялось «счастье Лициниана». В 323 г., когда ему минуло восемь лет, он наравне со своим отцом был лишен престола. Через год после этого он потерял отца, убитого по приказанию вероломного победителя. Самому юному принцу пришлось жить недолго. В 326 г. несчастный мальчик только за то, что он был царским сыном, был предан смерти. По воле безжалостного дяди, одновременно с Криспом, он был самым ужасным образом замучен.

¹ Разъяснение Герреса относительно Лициниана обстоятельно разобраны тем немецким ученым, доводы которого изложены ниже, в III главе нашей статьи.

С большей обстоятельностью Геррес излагает сведения о смерти сына Константина Криспа, всячески наклоняя эти сведения в пользу своего предвзятого мнения. Крисп,¹ говорит исследователь, старший сын Константина от брака с первой его женой Минервиной, родился около 300 г.; в 317 г. он вместе с двоюродным его братом Лицинием и его же сводным братом Константином был провозглашен кесарем. Крисп получил образование под руководством блестящего христианского наставника Лактанция; своим благородным характером и своей деятельностью он скоро привлек к себе общие симпатии; языческие и христианские писатели с редким единодушием восхваляли качества юного героя. Как кесарь, он должен был проживать в Галлии, в Трире. Он рано начал соперничать со своим отцом по части военных заслуг; он с полной славой защищал Галлию от вторжений германцев; еще более отличился он во время междоусобной войны Константина с Лицинием: одержав в этом случае блестящую победу над флотом Лициния, Крисп тем самым много способствовал сделаться своему отцу единодержавным владыкой Римской империи. С этих пор популярность благородного принца растет день ото дня, пока Константин, чересчур дороживший своим собственным авторитетом, в 326 г., в праздник своего двадцатилетнего правления, не запятнал это торжество кровью своего собственного сына; и вот мир лишился превосходнейшего государя. Несчастный принц, вероятно, одновременно с его двоюродным братом Лицинием самым ужасным образом предан смерти, в Истрии (в Поле). Это самое тяжкое из преступлений Константина засвидетельствовано лучше всех его прочих деяний в том же роде. Само по себе подозрительное свидетельство Зосимы подтверждается двумя заслуживающими доверия языческими историками — Евтропием и Аммианом Марцеллином, а с христианской стороны блаженным Иеронимом. Из совокупности исторических рассказов открывается, что побуждением для Константина казнить сына было политическое соперничество между отцом и сыном, соперничество, которого не терпел Константин. К этому нужно прибавить еще следующее: Фавста, вторая жена Константина, желая видеть наследниками престола собственных детей, старалась влиять на мужа во вред Криспу. Что же касается других объяснений события, то, замечает Геррес, их можно относить к области безосно-

¹ Что говорит Геррес о Криспе и его казни, это прекрасно разобрано другим немецким ученым. См. III главу нашей статьи.

вательных гипотез. Здесь автор довольно подробно рассматривает вопрос о том, можно ли судьбу Криспа ставить в причинную связь с фактами из жизни Фавсты, жены Константина. Автор пишет: на основании свидетельства Зосимы, Буркхардт считает лишь в малой степени вероятной, а Рихтер — довольно вероятной следующую историю: Крисп, пасынок Фавсты, был равнодушен к своей мачехе; этим воспользовалась последняя, возвела на Криспа тяжкое обвинение, вследствие которого Константин приказал казнить сына; Зосима к этому еще добавляет, что вскоре после указанного события сама Фавста была уличена в преступной связи с одним рабом и была, в свою очередь, присуждена к смерти (она была вынуждена, по Зосиме, задохнуться в жаркой бане). Вся эта история, замечает Геррес, слишком романтична и опирается главным образом на показания Зосимы, верить которому в этом случае нельзя; важнее же всего то, что в настоящее время эта легенда утратила почву, на которой она утверждалась: теперь непрерываемо доказано, что Фавста прожила на свете дольше своего мужа.

Существует в науке еще одна гипотеза, которой хотят объяснить казнь Криспа. Гипотеза эта принадлежит Фогелю. Фогель допускает, что казнь Криспа произошла вследствие таких обстоятельства: по Диоклетиановой системе управления государством, императоры могли править Империей не более 20 лет, а затем они обязаны были отказываться от престола; поэтому, весьма возможно, говорят, что по наступлении 20-летия царствования Константина (в 326 г.) Крисп напомнил отцу, что наступила пора уступить свой престол другому, т. е. самому принцу. Но гипотеза эта, говорит Геррес, лишена научного значения: во-первых, нельзя думать, чтобы тонко образованный и благородный Крисп допустил себе подобного рода бестактность; во-вторых, самое мнение относительно сущности вышеуказанной Диоклетиановой системы управления только вероятно, а не может считаться несомненной исторической истиной, так как это мнение основывается лишь на факте отречения Диоклетиана от престола после двадцатилетнего царствования и на одном свидетельстве Лактанция. Вообще автор находит, что по вопросу о казни Криспа должно соглашаться со следующими словами Ранке: «Обстоятельства, которые побудили Константина решиться казнить своего сына Криспа, нет возможности разъяснить с точностью». Действительно, добавляет Геррес, подробности катастрофы, не говоря уже о ее мотивах, покрыты непроницаемым мраком.

В последнем отделе своего исследования Геррес решает вопрос о том, можно ли считать действительным историческим фактом приписываемую Константину казнь его жены Фавсты. В разъяснение вопроса автор говорит: «Еще так недавно признавали исторической истиной то, что Константин в праздник двадцатилетия своего царствования допустил себе совершить казнь его второй жены. И в самом деле этот факт, по-видимому, достаточно засвидетельствован источниками не только V, но и IV в. Он указывается не только Зосимой и Златоустом, но и Евтропием и Иеронимом. Но в настоящее время приходится отвергнуть этот факт как необоснованную сказку. Уже остроумный Гиббон открыл след некоторых источников, принадлежащих IV в., перед которыми должны блекнуть свидетельства даже Евтропия и Иеронима, представляющиеся наиболее компетентными по этому вопросу. Из источников, указанных Гиббоном, открывается, что Фавста пережила своего царственного супруга. Панегирист Монодий (sic!) в 340 г. представляет Фавсту еще живой и оплакивающей несчастную судьбу своего сына, Константина Младшего, который спустя три года по смерти отца пал в борьбе со своим братом и соправителем Константином. Другой свидетель, Юлиан Отступник, в одной своей речи выставляет ту же Фавсту образцом счастливой супруги, прославляет доброту и красоту этой императрицы, которая, по его словам, была “дочерью, женой, сестрой и матерью столь многих царей”, и сравнивает ее судьбу с судьбой персидской царицы, Паризатисы, матери Артаксеркса II и Кира Младшего. Гиббон не вывел всех следствий из этих двух источников, он признал только факт казни Фавсты сомнительным; основательнее поступил Ранке, который, принимая во внимание эти два источника, объявил Константина свободным от тяготевшего над ним обвинения в убийстве своей жены Фавсты».

III

В текущем, 1890 г., третий немецкий ученый в том же богословском журнале, в каком писал Геррес («Zeitsch. für wiss. Theol.», 1890, Heft 1), напечатал статью, специально исследующую все тот же вопрос, под таким же заглавием, какое дал своему исследованию и Геррес: «Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen». Имя этого ученого — Оттон Зекк (Seeck). Статья Зекка замечательна не только своими научными достоинствами, но и самим изложением; она на-

писана не в немецком духе, т. е. укусно-кислом, а во французском духе, живом и интересном.

Свою статью Зекк начинает следующим замечанием: «Геррес в этом же журнале, где помещаю свое исследование я, напечатал статью под тем же заглавием, какое я даю своей работе. Результаты Герреса я находил ошибочными, но не считал нужным тотчас же опровергать их. Грех небрежения мстит сам за себя. Но недавно я стал замечать, что выводы Герреса стали переходить даже в церковно-исторические учебники, и грозят, при посредстве этих последних, приобрести характер общепризнанных фактов. Ввиду этого я решился на страницах того же журнала, где изложил свои результаты Геррес, указать по крайней мере самые очевидные ошибки этого автора; следуя пословице: “Чем ушибся — тем и лечись” (ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται), я хочу, чтобы тот же самый журнал, который ввел в заблуждение своих читателей, дал им возможность и освободиться от заблуждения».

Прежде всего автор делает несколько очень серьезных критических замечаний относительно мнения Герреса о том, действительно ли была подвергнута смерти Фавста во времена Константина. Зекк говорит: «Следуя сомнительному примеру Гиббона, Геррес старается доказать, что Фавста не была предана смерти мужем, но что она даже пережила его. Геррес в доказательство своего предположения ссылается на “панегириста Монодия”, по свидетельству которого мать (Фавста) плакала над телом своего сына Константина Младшего, умершего спустя три года по смерти отца. Но панегириста Монодия, — это слова Зекка, — я совсем не знаю, и думаю, что не знают такого и мои читатели. Мне известна лишь анонимная надгробная речь на греческом языке, которая Гиббоном и другими более старыми авторами цитируется с заглавием “Монодия in Constantinum iunioget”, и эта-то монодия у Герреса превратилась в “панегириста Монодия”. Рассматриваемая надгробная речь произнесена или написана в честь императора, имени которого в ее тексте совсем не указано. Первый издатель ее, Морелли, дал ей такое заглавие: “Монодия анонима в честь Константина, сына Константина Великого, погибшего от руки убийц, подосланных его братом Констансом”, однако же это заглавие едва ли заимствовано из самой рукописи, как показывает уже форма приведенного заглавия. Во всяком случае, ученый Весселинг неопровержимо доказал, что предмет речи — ни Константин Младший, ни другой какой император IV в., а по всей вероятности — Феодор Палеолог, окончивший жизнь в XV в. (1448 г.). Для подкреп-

ления неверного показания, заимствованного из монодии, Геррес еще приводит одно место из Юлианова панегирика, произнесенного перед императором Констанцием. Но ссылка эта не имеет того значения, какое ей приписывает Геррес: сходство между персидской царицей Паризатисой и римской императрицей Фавстой оратор находит не в их судьбе, а единственно и только в том, что они были сестрами, матерями, женами и дочерьми царей. Сверх того, он говорит о Фавсте, что нелегко найти подобную ей по благородству происхождения, красоте и добродетели. Что касается благородства происхождения, то оно, конечно, принадлежало Фавсте, ибо она была дочерью императора; а красота и добродетель — такие качества, которые писатели восхваляют во всякой женщине, если бывают поставлены в необходимость хвалить ее. Что в панегирике, обращенном к сыну Фавсты (Констанцию), не упоминается о позорной смерти его матери, это само по себе понятно, и отсюда нельзя делать никаких заключений относительно истории жизни Фавсты. Оратор или должен был совсем умолчать о Фавсте, или говорить о ней единственно похвальное. Первое было бы гораздо приличнее, но фанатик язычества, как и все фанатики, не был образцом тактичности. Притом, он следовал общепринятой панегирической схеме, а по требованию этой схемы во вступлении к речи надлежало воздавать хвалы родителям, поэтому и Юлиан в общих выражениях прославляет мать Констанция, — в общих выражениях, потому что не мог коснуться индивидуальных ее свойств и ее судьбы.

Писатели, в хронологическом отношении очень близкие ко временам царствования Константина, как-то: Евсевий, Валезиев аноним и Аврелий Виктор, — конечно, молчат о смерти Фавсты, но это вполне понятно. В доме повешенного неловко заводить речь о веревке. Пока был жив Констанций, приходилось молчать о факте, позорном для одного из его родителей. Но уже по прошествии восьми лет от времени смерти Констанция этот факт сначала отметил Евтропий, и затем сведения о нем находим в нескольких источниках, независимых один от другого. К этим историческим свидетельствам можно присоединять и вещественные памятники. В этом последнем отношении заслуживает внимания следующее наблюдение: как место чеканки, Константинополь помечен на монетах Константина I, Константина II, Констанция, Констанса, Елены, Феодоры, Далмация и Ганнибала, словом, всех членов императорского дома, которые дожили до времени основания новой столицы (11 мая 330 г.) и пережили это же событие; на монетах же Фавсты и Криспа подобной пометы нет. Оче-

видно, ни вторая жена Константина, ни его старший сын не дожили до указанного события, и, очевидно, они скончались вскоре один за другим. Можно утверждать, что их кончина не только последовала в одно время, но и что смерть одного находилась в причинной зависимости от смерти другого. Это очень вероятно».

После этого Зекк обращается к подробному исследованию вопроса о том, при каких обстоятельствах произошла казнь Криспа и Фавсты, если только и эта последняя действительно была предана насильственной смерти. О трагедии в императорском доме, говорит Зекк, дошли до нас четыре свидетельства, совершенно независимые одно от другого. Евтропий упоминает голый факт, что Константин приказал предать смерти сына и жену. Аполлинарий Сидоний (в одном из писем) к этому прибавляет, что первый умер от яда, а вторая задушена в жаркой бане. Ясно, что выбраны такие роды смерти, от которых не остается на трупах никаких очевидных следов насильственной смерти; нужно было, насколько это было возможно, скрыть неловкое положение императора, вынужденного прибегнуть к такой мере. Из молчания двух вышеуказанных свидетелей о причине совершенных казней, нельзя заключать, что им была неизвестна эта причина. Евтропий не указал причины потому, что чрезвычайная краткость изложения составляет отличительную особенность его исторических сообщений; а Сидоний не упоминает о ней потому, что он касается факта мимоходом. Столь же естественно объясняется и то, что Аврелий Виктор не говорит о причине казни, замечая, что причина насильственной смерти Криспа неизвестна; Виктор писал при Констанции и потому должен был или совершенно молчать о причине казни, как делают Евсевий и Валезиев аноним, или же делать вид, что она остается неизвестной. Если исключить из числа свидетелей Виктора, так как он по очень понятной причине сообщает слишком неопределенные известия, то третьим источником нужно считать церковного историка Филосторгия; этот историк рассказывает, что Крисп сделался жертвой клевет со стороны своей мачехи; затем он говорит о преступной связи Фавсты с каким-то скороходом (рабом), за которую жена Константина была казнена при посредстве жарко натопленной бани. Четвертым источником служит Зосима, черпавший свои сведения у писателей более раннего времени; сообщения, находящиеся у Зосимы, воспроизводятся и в жизни св. Артемия, написанной каким-то монахом Иоанном. По рассказу Зосимы (и «Жизни св. Артемия»), Фавста обвинила Криспа в том, что он учинил или хотел учи-

нить над ней насилие. Это обвинение стоило наследнику престола жизни. В это дело вмешалась бабка его Елена и решила отомстить за смерть любимого внука;¹ она постаралась уверить Константина, что Фавста сама не сохранила ему верности, и побудила его предать ее смерти тем способом, на какой было уже выше указано. Эти события разыгрались во время пребывания императора в Риме. Чувствуя раскаяние в совершенных им казнях, — это все еще рассказ Зосимы, — Константин хотел искать прощения своих грехов у языческих богов, но языческие жрецы объявили ему, что его преступления не могут быть прощены. Ввиду этого он покинул язычество и сделался членом христианской Церкви, ибо он узнал, что в христианстве дается отпущение всех грехов. Очевидно, что рассказ Зосимы, пишет Зекк, создан под влиянием языческих тенденций и значительно приукрашен, тем не менее свидетель, каким пользовался сам Зосима, не чужд был правильных сведений относительно данного дела. Это можно видеть из того, что он историю насильственной смерти известных двух лиц ставит в связь с путешествием Константина в Рим. Правда, событие казней случилось не в то самое время, как Константин посещал Рим, но все в том же году; а подобные, относительно точные, показания относительно перемены местопребывания императоров можно находить только у современников событий.

Из вышесказанного видно, что Филосторгий и Зосима, или точнее — свидетель, на котором основывает свои сообщения Зосима, соглашались между собой в трех пунктах: 1) они одинаково представляют себе вид смерти Фавсты; 2) оба они ставят ей, Фавсте, в вину гибель Криспа; 3) ставят ее судьбу в связь с фактом прелюбодеяния. В подробностях они не имеют ничего общего между собой, но то же самое можно было бы встретить у них и в том случае, если бы они были современниками события. Ибо о семейных тайнах царского дома в публику, естественно, проникают лишь неточные слухи, которые каждым понимаются по-своему. Но все же писатели IV в. заслуживают некоторого доверия и по отношению к внутренней придворной жизни. Нужно сказать, что в те времена каждый участник в литературе или сам принадлежал к высшим сановным кругам, или же по крайней мере стоял с ними в более или менее близких отноше-

¹ Нужно помнить, что это слова язычника. Из дальнейшей речи Зекка видно, что он не придает этому сказанию, поскольку оно касается матери Константина, никакого значения.

ниях. Поэтому даже их совсем неточные рассказы нельзя считать простой народной молвой, а отголоском действительных придворных происшествий, отголоском, принадлежащим таким лицам, которые хотя и не знают всей истины, но все же знают часть истины. Я не допускаю, говорит Зекк, того, чтобы история Криспа и Фавсты действительно происходила так, как где-либо и когда-либо записано, тем не менее, во всяком случае стоит исследования вопрос: существующее сказание в самом ли деле опирается на историческом факте?

«В каждой романтической истории наперед нужно знать возраст лиц, так или иначе участвующих в этой истории». Приведенная латиническая фраза Зекка, кажется, требует некоторого пояснения для читателя. Поставленный Зекком вопрос очень важен в том отношении, что он, в свою очередь, служит к разрешению следующих вопросов: не был ли Константин в эпоху изучаемого события в таких почтенных летах, которые бы делали вероятным равнодушие к нему его второй жены? Далее: каких лет в ту же эпоху была сама Фавста; не было ли слишком большой разницы в возрасте между ней и молодым Криспом? Каких лет в то же время был Крисп: не был ли он слишком юн для того дон-жуанства, какое ему приписывается? — При рассмотрении вопроса о возрасте Константина Зекк находит, что Евсевий преувеличивал возраст этого государя, когда утверждал, что он скончался около 64-х лет. Немецкий ученый для изучения вопроса о летах Константина пользуется одним документом, который не был известен Евсевию; этот документ важен и в том отношении, что он дает возможность определить и год рождения Фавсты. Таким документом для Зекка служит панегирик, произнесенный Евмением. По словам Евмения, император Максимиан (это отец Фавсты) приказал сделать в Аквилейском дворце в столовой зале картину, на которой была изображена Фавста — как будто бы она подносит шлем Константину. Дочь Максимиана представлена еще ребенком, которому едва под силу поднять шлем, следовательно, она изображена ребенком около двух лет, а Константин нарисован был в образе мальчика не свыше пятнадцати лет. Так как нельзя допустить, что подобная картина была нарисована раньше того времени, когда отец Константина Констанций был возведен в достоинство кесаря, а это случилось в самом начале 293 г., то из этого можно заключать, что Константин — он на картине представлен 15-летним мальчиком — родился в 278 г. Для определения лет Фавсты Зекк пользуется следующими соображениями. По римским обычаям, девушки выходили замуж от 12 до

16 лет, весьма редко — позже. А так как Фавста вышла замуж за Константина в 307 г., и так как в 293 г. она была еще очень маленькой, так что едва могла поднять шлем, то она родилась в 291 или даже в 292 г.

Переходим вместе с Зекком к определению лет Криспа. Фавста была второй женой Константина, на первой же — Минервине — он женился еще в очень нежном возрасте, в 294 или 295 г. Крисп родился у него от этой жены не ранее 304 г., так как в 320 г. во время Франкской войны он является еще юношей, едва вышедшим из детских лет. Тем не менее, в этом же году, или следующем, мы уже видим его женатым, а осенью 322 г. у него родился первенец. Можно догадываться, что теперь он находился при отце, т. е. не в Галлии, где он жил сначала, а в Риме. В пользу этого предположения говорит то обстоятельство, что в 324 г. Крисп предводительствовал флотом, направленным против императора Лициния, флотом, некротковременное устройство которого, т. е. построение и снаряжение его для военной экспедиции, без сомнения, принадлежало тому же Криспу — предводителю морских военных сил. Вот та эпоха, когда Крисп мог свести более тесное знакомство с Фавстой; правда, Крисп только что вступил в возраст настоящего юноши, но зато и Фавста достигла опасного возраста, она была *femme de trente ans* (женщиной 30-и лет). А известно(?), что очень молодые люди имеют особенную склонность к дамам старше их летами, притом же Фавста, как дочь Максимиана, отличавшегося разнузданностью нравов, конечно, кое-что в этом роде унаследовала от своего отца. Что касается Константина, говорит автор, то хотя он и не был еще стар (дело происходило, как упоминалось выше, в 326 г.), но тем не менее первая молодость его давно уже прошла; к тому же, прибавляет автор, я не сомневаюсь, что Константин был ревностный христианин (заметим: нельзя не воздавать хвалы за это нашему автору, так как многие немецкие историки считают Константина каким-то индифферентистом), и как ревностный христианин, он тяготел больше к небесному, и возможно, что он старался служить небу плотским воздержанием. Все эти обстоятельства такого рода, замечает Зекк, что они дают вероятность дошедшим до нас известиям относительно трагической истории любви и прелюбодеяния. Кстати, прибавим от себя, что Крисп и Фавста были язычники, и поэтому можно допускать, что брак Фавсты с Константином был не плодом взаимной склонности, а плодом политических комбинаций. Это дает новое основание признавать разъяснения Зекка очень вероятными.

Как смотреть на поступок Константина, казнившего жену и сына? Для разъяснения дела немецкий автор приводит целую серию законов Константина, касающихся прелюбодеяния — и очень строгих. Из этих законов видно, что этот император прелюбодейство и блуд считал тягчайшими из всех грехов. Ознакомимся с законодательством Константина в указанном отношении. Из эдикта, которым даровалась амнистия преступникам, исключены были наряду с убийцами и отравителями одни только прелюбодеи; Константин своими законами старался ограничить конкубинат, считавшийся в римском государстве делом дозволенным. Встречаем между законами Константина и такой, которым под опасением ссылки и конфискации имущества запрещалось опекунам лишать невинности вверенных их покровительству девушек, хотя бы опекуны имели в виду потом жениться на этих девушках. По древнему праву юноша в случае похищения девушки с намерением жениться на ней, не подлежал наказанию, если похищенная изъявила раньше согласие на свое похищение; не так стало при Константине. По закону, изданному в 318 г., если девушка изъявила свое согласие на похищение ее юношей, то и она, и похититель подлежали смертной казни; мало того: даже девушка, похищенная против ее воли, несла некоторое наказание: она лишалась прав наследства, так как закон не хотел представлять возможности похищения без косвенного согласия похищенной. По тому же закону, нянька или проводница похищаемой, как пособница в преступлении, наказывалась в высшей степени жестоко: таковой вливали в рот расплавленный свинец; даже родители похищаемой, в случае сокрытия этого дела, наказывались ссылкой. Все эти законы Константина были изданы раньше 326 г., когда казнены Крисп и Фавста, после же этого события строгость Константина в указанном отношении еще больше возрастает. Со времен императора Клавдия существовал закон, по которому, если госпожа вступала в связь с чужим рабом, то после троекратного увещания со стороны владельца раба о прекращении ей этой связи, она обращалась сама в рабыни в случае отказа последовать вышеуказанным увещаниям. Этот древний закон в 320 г. по некоторым соображениям Константином был уничтожен. Но в 331 г. тот же закон был снова восстановлен, и притом в еще более строгой форме, а именно устранена необходимость троекратного увещания. В 329 г. запрещен конкубинат госпожи со своим собственным рабом — под опасением смертной казни для первой из них; дети, родившиеся от такой связи, были признаны лишенными прав наследства. По отно-

шению к этому закону отчасти теряло свое значение общеюридическое правило, что закон обратного действия не имеет. В 336 г. лицам, принадлежащим к высшим сословиям, угрожало лишением чести, в случае если они будут делать попытки усыновить своих незаконных детей: незаконнорожденные дети, а равно и их мать, не могли получать никаких подарков от их отца и лишались права наследовать долю из его имущества; против подобных матерей разрешалось употребление пыток с целью дознаться, не получали ли они когда-нибудь прежде подарков от отцов их незаконнорожденных детей.

Из всего того, что сказано Зекком по поводу казни Криспа и Фавсты, он делает следующий окончательный вывод: право охранять честь своего дома принадлежит каждому мужчине. Тот, кто под опасением строгого наказания запретил родителям давать прощение их собственной похищенной дочери и вообще сурово относился к прелюбодеям и прелюбодейству, должен был сообразовать свою деятельность с характером собственного законодательства. Следовательно, если Крисп и Фавста были преступниками закона, то Константин не заслуживает осуждения; если допустить, что один из них оклеветан, то и в этом случае императору можно ставить в упрек лишь излишнюю поспешность, которая, однако же, тем извинительнее, чем чудовищнее казалось ему то преступление, на какое указывало обвинение.¹

Из других казней родственников Константина, казней, допущенных этим императором, автор разбирает лишь дело Лициния Младшего (или Лициниана), сына известного императора Лициния. Без сомнения, автор останавливается на этом деле потому, что оно представляется странным, представляется, что как будто бы Лициний Младший казнен решительно безо всякого повода. Но последуем за разъяснениями немецкого автора.

Смерть Лициния Младшего, по свидетельству Иеронима, случилась в том же году, когда погиб и Крисп. Но это свидетельство не имеет никакой цены, потому что Иероним свое сведение о Лицинии Младшем взял у Евтропия, а так как у Евтропия не указана дата события, то Иероним поставил дату по своему произволу. Вопреки этому свидетельству нужно утверждать, на основании точных докумен-

¹ Русские церковные историки не отвергают факта казни Константином жены и сына; так поступают профессора: А. П. Лебедев (в сочинении «Эпоха гонений на христиан») и Ф. А. Курганов (в работе «Отношения между Церковью и государством в Визант. империи»).

тов, что Лициний Младший был жив еще в апреле 336 г. В этом году Константином издан закон, которым запрещалось усыновлять незаконнорожденных (часть этого указа приведена выше); закон объявлял лишенными прав, принадлежащих законным детям, даже тех из незаконнорожденных, разрешение на усыновление которых дано самими императорскими декретами; в конце рассматриваемого закона находились такие слова: «Также и у сына Лициния, возведенного императорским рескриптом на высоту достоинства, (повелеваем) отнять имущество, обратив его в казну, а самого его наказать розгами, заключить в узы и считать возвращенным в его прежнее (рабское) состояние». При повторении этого закона добавлено: «Так как сын Лициния хотел предаться бегству, то заключив его в узы, сослать в Карфаген на ткаческую фабрику». Отсюда видно, что Лициний Младший не был сыном Констанции, жены императора Лициния, как утверждали Евтропий и за ним Иероним; он был незаконнорожденным от рабыни (и конечно императора Лициния), вот почему закон предписывает ему возвратиться в прежнее, т. е. рабское состояние. Впрочем, этот же Лициний Младший был усыновлен не только своим отцом, но, вероятно, и Констанцией, и потому мог считаться сыном сестры Константина. Но в 336 г. вышеуказанным законом он оказался лишен всех своих прав, должен был подвергнуться наказанию розгами и возвращен в то состояние, к которому он принадлежал по рождению. Ввиду неясности сведений о предыдущей истории жизни Лициния Младшего и разногласий на этот счет ученых, Зекк делает краткий, но убедительный критический обзор свидетельств об этом лице, и в заключение приходит к тому выводу, что Лициний Младший был действительно незаконнорожденным сыном своего отца. Автор пишет: должно думать, что Лициний Младший родился у императора Лициния весьма незадолго до брака этого последнего с Констанцией (а этот брак заключен в феврале 313 г.). Может быть, усыновление ребенка и самой Констанцией было поставлено со стороны Лициния условием, на котором он вступал с ней в брак; это тем вероятнее, что Лициний был уже в таких годах, когда надежды иметь детей от законного брака представлялись сомнительными.

Как понимать поступок Константина с этим молодым принцем? На этот вопрос немецкий ученый дает следующий ответ.

Незаконнорожденный Лициний, считавшийся между тем сыном его сестры, должен был претить нравственному чувству Константина, тем более, что чувствительность его к таким вещам с течением

времени все увеличивалась. Притом же, в его глазах, с точки зрения тогдашних понятий, раб являлся существом, лишенным человеческих прав. Самому Константину принадлежит следующий закон: за смерть раба следовало наказывать его владельца только в том случае, если она произошла от такого орудия, которое по самой сущности своей свидетельствует о намеренном убийстве; если же раб умрет под розгами или плетью, а равно если зачахнет в темнице, то господин не несет никакой ответственности за смерть своего раба. Вышеприведенным нами указом Константина повелено было наказывать Лициния розгами. Но вышло так, что молодой человек под розгами нашел себе смерть. Если это случилось неожиданно, то, конечно, в этом никто не виновен, но если мы даже допустим, что это случилось по воле Константина, определенно не выраженной, но лишь угаданной исполнителями экзекуции, то прямой закон, говорит немецкий ученый, был на стороне императора: этот закон не мог ставить ему в вину печальный результат. И во всяком случае, с точки зрения века Константина, смерть жалкого раба не могла возбуждать в императоре больших укоров совести. Можно удивляться только тому, что подобная развязка откладывалась так долго, до 336 г. Вероятно, какая-нибудь необходимость побудила Константина развязаться с неприятным ему принцем. Действительно, если и когда, то именно в 336 г. явилась большая необходимость пожертвовать принцем, которого так долго терпел император. Именно: в это время персы угрожали войной, и войну с ними император хотел вести лично. Он должен был удалиться за пределы своего государства, может быть, на продолжительное время. Поэтому он счел неблагоразумным у себя позади оставлять какого-либо опасного претендента на престол, а таким и был Лициний. Константин открыл собой новую династию на престоле и должен был обеспечить ее будущность. Можно ли назвать эгоизмом, если император старается утвердить свой трон и оставить своим преемникам этот трон вполне обезопасенным? Можно ли назвать мужем крови того, кто жертвует одним человеком на том соображении, что останься он жив, он, пожалуй, сделается источником невообразимых смятений? Ведь едва кончилось то несчастное столетие, в течение которого были опустошены все провинции, благодаря тому, что один узурпатор за другим старались друг у друга вырвать скипетр правления. Еще и теперь везде можно было встречать толпы разнузданных людей, которые готовы были за деньги начать междоусобную войну. Много было в последнее время низвержено с

престолов и императоров, и кесарей, и каждый из них имел более или менее многочисленную партию приверженцев в войске. Все это было очень опасно в политическом отношении. Что удивительного в том, если император Константин захотел действовать сообразно с библейскими словами: «Пусть лучше один человек умрет, чем весь народ погибнет»? Да и без сомнения, Константин, как и большинство христиан того времени, был уверен, что управлять государством без греха невозможно. Не без причины Константин отлагал совершение своего крещения до наступления смертного часа.

В заключение своей статьи автор говорит: я не имею намерения обелять Константина; задача историка — изучать исторические личности, а не придумывать способы к их оправданию; если же историк захочет стремиться к этой цели, то единственно в смысле пословицы: *tout comprendre c'est tout pardonner* («вполне понять — значит совершенно извинить»). Одно скажу: я решительно далек от мнения, что будто казни родственников Константина, происшедшие в его царствование, делают невозможным признавать его честным христианином.

Конечно, мы со своей стороны не станем утверждать, что Зекком сказано последнее слово науки. Вопрос, которым он занимался, очень нелегок, и можно надеяться, что появятся и другие попытки в этом же роде, которые еще более прояснят нравственный образ Константина. Но во всяком случае Зекк стал на правильный научный путь, который едва ли может зарости тернием и волчцами. После Зекка такие писатели, как Геррес, будут гораздо сдержаннее в своих выводах. Геррес на каждом шагу своего исследования приписывает Константину ни много, ни мало, как «султанизм» (слово, которое он употребляет десятков раз); но на проверку открылось, что «султанизм» свойствен не Константину, а самому исследователю, который свою грубую и безрассудную характеристику Константина бесцеремонно навязывает историкам, самомнительно выдавая ее за продукт «исчерпывающей, осмотнительной критики, соответствующей требованиям новейшей научной историографии».

Зекк приводит пословицу (в греческой ее форме): «Чем ушибся — тем и лечись». Да, в деле науки лучший или, правильнее, единственный ее судья — она сама. Если один ученый впал в ошибку, эта ошибка не причинит вреда. Она найдет свою Немезиду в лице прочих служителей науки. *Ὁ τρώας καὶ ἰάσεται!*



ЭКОНОМИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ И ХРИСТИАНСТВО*

Экономическое состояние Римской империи в период римских императоров, в период появления, распространения и утверждения христианства в мире, было неодинаково. Начиная с I в. и до конца III в., до эпохи Диоклетиана, оно было лучше, благоприятнее и легче для народонаселения, хотя и не в равной мере, а с конца III в., до переселения на римскую территорию различных диких и полудиких племен, хуже, неблагоприятнее, стесненнее для жителей.

Христианская Церковь, являясь носительницей и проводником высшей идеи гуманности, никогда не оставляла без внимания экономического положения тех народов, среди которых утверждалось и насаждалось христианство. Так было и в Римской империи. Ввиду того что экономическое состояние Римской империи в эпоху появления и утверждения христианства было, как мы заметили выше, неодинаково: сначала много лучше, а потом много хуже, и отношение Церкви к экономическому состоянию народонаселения в Империи представляется неодинаковым: сначала это отношение носит такой характер и такие свойства, а потом другой характер и другие свойства. В чем же именно, в каких формах и действиях выражалось отношение Церкви к экономическому состоянию Империи?

Охарактеризуем экономическое состояние Империи в период времени от I до конца III в.

Несмотря на то что древность не умела так хорошо эксплуатировать естественные богатства почвы, как это делается в наше время, римский экономический быт не знал того страшного пауперизма, какой развивается в настоящее время в западных цивилизованных странах. Рим, богатейший из всех городов рассматриваемого времени,

был одним из тех городов, где бедность достигла наибольшего распространения. Что же касается провинций, то там экономическое положение представлялось в более или менее цветущем состоянии. Рим, куда как в столицу собиралось на житье много всякого народа — имущего и неимущего, представлял значительное развитие бедности, но зато он, Рим, имел и все средства не оставлять пролетариата в беспомощном состоянии. Нет сомнения, что число бедняков в Риме было больше, чем в каком-либо столичном городе современного нам мира. Вот в каком отношении находилась численность обеспеченного народонаселения к численности народонаселения, не могущего похвалиться достатками. В царствование императора Августа Октавия в Риме было до 320 тысяч лиц мужского пола, которые нуждались в помощи от правительства и получали денежное вспомоществование из государственной казны. Полагают, что в это число неимущего народонаселения следует включить и детей. Но так как к этому числу нужно прибавить известное число женщин неимущего класса, то всех нуждающихся для своего существования в сторонней помощи выйдет не менее 580 тысяч человек. Процент же обеспеченных людей в Риме был сравнительно невелик. Сюда относилось: 10 тысяч сенаторов и всадников, т. е. лиц, обладавших имуществом; 20 тысяч солдат, имевших достаточное содержание от правительства, и, наконец, 60 тысяч различного рода людей, живших торговлей и промыслами. Таким образом, при Августе в Риме на 580 тысяч лиц необеспеченных приходилось лишь 90 тысяч обеспеченных. Но такое неблагоприятное экономическое положение имело место лишь в Риме, и нигде более. Тем не менее неимущий класс в столице не был классом голодающих. Этот класс имел привилегию кормиться за счет государства или, что одно и то же, за счет провинций. Правительство давало неимущему классу не только деньги, но и хлеб, и соль, и мясо. Так что, несмотря на преобладание нищеты в Риме, по словам Фридлендера: «Рим представлял в таком изобилии всякие выгоды для жизни, что в нем хорошо жилось как высшим, так и низшим слоям народонаселения».

Рим представлял, несмотря на всю свою роскошь и богатства, громадное скопление нищеты и бедности; это правда. По Риму, однако, нельзя судить об экономическом положении Римской империи. В провинциях дело было иначе. Даже в таких больших городах, как Александрия или Антиохия, которые по многим сторонам своей жизни напоминали Рим, положение дел было гораздо благоприятнее. Позднее, когда обеднение Римской империи шло быстро и неудержимо вперед, в Антиохии, например (по известиям, извлекаемым из сочине-

* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение» за 1885 г. Т. 3. С. 121–155.

ний св. Златоуста), $\frac{1}{10}$ всего народонаселения составляли богатые, $\frac{1}{10}$ — бедные, а остальные $\frac{8}{10}$ представляли собой середину между богатыми и бедными, более или менее были обеспечены в жизни.

Вообще, первые столетия периода римских императоров принадлежат к счастливейшим по экономическому положению жителей временам не только римской, но и всемирной истории. После страшных бурь междоусобных войн провинции наслаждались продолжительным миром. Войны, какие велись в это время, сосредоточивались на границах и не касались стран, прилегавших к Средиземному морю; страшный деспотизм последних императоров из царственной фамилии Юлиев, сопровождавшийся расточительностью и небрежением о государственном хозяйстве, оказывал свое бедственное влияние лишь на один Рим. Некоторые надписи свидетельствуют, что даже в царствование таких императоров, которых история рисует самыми мрачными красками (например, при Нероне), провинции и их жители чувствовали себя счастливыми. Управление провинций было строго регулировано; правосудие не оставляло желать лучшего; такого истощения провинций, какое встречалось в последние времена Римской республики, по крайней мере в той же степени, не замечалось нигде. Подати были умеренны и в общем распределялись правильно. Даже худшие из императоров заботились о том, чтобы прямые и не прямые подати по возможности были облегчены. Таксы или размеры сборов были везде публично объявляемы; и жители провинций во всех отношениях могли удобно, судебным порядком преследовать всякое притеснение и несправедливость. Торговля и ремесла процветали. Сеть путей сообщения, содержащихся в полном порядке, покрывала территорию государства; на море не было более пиратов; правительство озабочилось устройством гаваней, проложением каналов, содействовало развитию судоходства. Введенный при императорах счет золотом хотя и не установил единства монетной системы, но зато охотно был принят во всей Империи. Сношения все более и более развивались, обмен продуктов между богатыми приморскими странами достиг такой широты, какой еще не знал доньше древний мир. Помимо Александрии, Антиохии, Карфагена, в особенности Рим стал громадным рынком, куда свозились товары с Востока и Запада. Неисчислимые сокровища стекались в Рим; и если Рим обогащался за счет провинций, которые несли ему свои дани, то эти деньги не залеживались в столице: золото снова текло обратно в провинции.

Рим был городом роскоши; пусть эта роскошь часто принимала формы отталкивающие и неразумные, однако же эта роскошь поощря-

ла ремесла, оживляла торговлю. Роскошь, основанная на богатстве, поднимала всякого рода промышленность, давала целым тысячам народа заработок, а следовательно, и хлеб. Так было и в самом Риме. Первые времена императорского периода везде возбудили производительность, индустрию, которые развивались параллельно возрастанию роскоши. Стекланные фабрики Финикии, пурпуровые фабрики Тира, полотняные мастерские в Александрии, всякого рода художественная деятельность, техника которой достигла тогда высокой степени процветания, садоводство, виноделие — всего этого не было бы, все это не могло бы поддерживаться, если бы Рим не сделался рынком для сбыта всех этих товаров, если бы возрастающая роскошь отдельных богачей не поднимала цен до самой высокой степени на эти товары. Во всей Римской империи заметны следы развития экономических сил народонаселения. Произведения искусства, удовлетворявшие облагороженному вкусу просвещенных классов, достигают замечательно широкого сбыта, поощряя торговлю этого рода. Земледелие и скотоводство основаны были на рациональных началах и по количеству и качеству продуктов далеко превосходили прежние времена. Производство всякого рода поваренной зелени, фруктов, виноделие едва ли даже уступали по своим размерам и качествам нашему времени. Письма Плиния, которые сообщают нам сведения о жизни поселян и обитателей городов в Верхней Италии, свидетельствуют о том благосостоянии жителей, при котором едва ли мыслима нищета, по крайней мере во сколько-нибудь значительной степени. Также на всем Востоке Империи, где именно и процветали ремесла и где не было такого сибаритского пренебрежения к труду, какое имело место в Риме, материальное благоденствие и экономическое довольство составляли общую черту. Как в Риме, так и за пределами его правительство заботилось о регулярной доставке хлеба, о том, чтобы рынки были снабжаемы необходимыми жизненными припасами, чтобы цены на продукты были умеренны и доступны. Едва ли в какое-либо другое время какое-либо правительство сделало так много в этом отношении, как римское правительство; если какой-либо город или местность постигало несчастье — землетрясение, опустошительный пожар, голод или временный недостаток в хлебе, то даже худшие из императоров с готовностью шли на помощь пострадавшим.

Не следует упускать из внимания и того, что в Римской империи, по самому ее географическому положению, не могло быть такой тяжелой нужды, какую терпит пролетариат в наше время. Уже самое различие южного климата Империи от северного, где основались новые

государства, значительно облегчало положение народонаселения Римского государства. Страны вокруг Средиземного моря имели совершенно мягкий климат, в котором борьба за существование доставалась легче. Дешевле ли было жить тогда, чем теперь, определить с точностью трудно, но во всяком случае житель юга имеет меньше потребностей, и уже по этому одному он мог прожить дешевле. Естественно, что в Риме все было дороже, как и теперь в больших городах. Простенькая квартира в верхних этажах римских домов стоила около 160 руб. Многие из жителей Рима нанимали только место для ночлега; в худшем случае бедняки проводили ночь в каком-нибудь из бесчисленных портиков. Но в провинциях было жить и дешевле, и удобней. Цены на жизненные припасы первой необходимости были умеренны. Хотя времена, о которых пишет Полибий, и когда медимн (16 гарнцев) стоил 4 обол (20 коп.), а содержание на постоянных дворах, т. е. пища в течение дня, стоило пол-асса, около 2 коп., уже миновали, так как в период императоров цены значительно поднялись; но все-таки если сравним стоимость труда и ценность продуктов питания, то увидим, что экономическое положение народных масс не было неблагоприятным. Моммзен сосчитал, что во времена первых императоров римская мера пшеницы стоила динарий; а динарий, как показывает притча Христова о винограднике, составлял поденную плату. На пропитание взрослого в течение месяца таких римских мер нужно не более пяти. Следовательно, пять дней поденного труда в то время обеспечивали работника хлебом на целый месяц. Из одной надписи, относящейся к рассматриваемым нами временам императорского периода, путешествующий и обедавший в гостинице платил 1 асс (4 коп.) за хлеб и 2 асса (8 коп.) за варево. Два динария, которые дал благодетельный самарянин содержателю гостиницы для продовольствия «впавшего в разбойники», составляли, следовательно, щедрый дар. Относительно дорого в Римской империи было лишь мясо. По одной надписи, относящейся ко временам Диоклетиана, килограмм (более двух фунтов) бычьего и бараньего мяса стоил 60 коп., килограмм свинины доходил даже до полутора рублей, курица продавалась по 60 коп. Но нужно знать, что низший класс народа редко употреблял мясо в пищу, а большей частью простонародье совсем избегало употребления мяса. Вообще, по римским представлениям, мясная пища считалась роскошью. Один закон Нерона с решительностью запрещает держать в харчевнях мясо и мясные блюда; приказано было продавать здесь лишь капусту и стручковые плоды. Ограничение это совершенно понятно при южном климате.

Разница в имуществе хотя в то время была и велика, но не достигала таких размеров, как теперь. Самое большое имущество, о каком известно из эпохи первых императоров, оценивалось не дороже 45 миллионов рублей. Такого рода имуществом владели авгур Лентулл и вольноотпущенник Нерона — Нарцисс. Думают, что такие большие имущества заключались не в чем другом, как в земельной собственности. А так как эта собственность, как полагают, приносила доходу не более 4%, то ежегодный доход римских богачей не превышал 1 800 000 руб. Конечно, далеко было богачам тогдашнего времени до богачей нашего времени! Скоплению больших богатств в одних и тех же руках препятствовала идея о равенстве всех граждан, которая возникла во времена Республики, но не потеряла значения и позднее. В сознании этого равенства народ требовал от богачей, чтобы они поступались своим достоянием в пользу народных масс: народ требовал от них, при известного рода случаях, более или менее значительных подарков или же значительных трат на какие-либо общественные потребности. Такого рода расходы у богачей часто доходили до весьма почтенной суммы. У сатирика Петрония сограждане Тримальхиона говорят ему, что, получив наследство в 30 миллионов сестерций (сестерций = 6 коп.), он легко может пожертвовать 400 тысяч сестерций; полагают, что эта черта сатиры заимствована Петронием прямо из жизни. Такого рода промышленности, которая в наше время на Западе служит источником социальных невзгод, древний мир не знал. Финансовая сторона промышленности опять же не походила на новейшую; торговля велась на чистые деньги. Следовательно, банкротств, из-за которых могли бы страдать многие лица, связанные известными отношениями с предпринимателем, быть не могло.

Одним из важных условий, содействовавших развитию экономического состояния Римского государства, была свобода, которая была предоставлена трудящемуся классу — в разных отношениях. Эпоха римских императоров до Диоклетиана есть эпоха свободной торговли в широком смысле слова. Конечно, существовали и пошлины, и акцизы, и таможенные налоги, но все это не переходило за границы умеренности. Во всем государстве допущена была свобода передвижений; каждый свободный человек мог и ехать, куда хочет, и останавливаться, где хочет. Процветала промышленная свобода; каждый имел возможность употреблять свои средства как источник обогащения, причем предоставлялось на волю самого предпринимателя: где он надеется получить барыши и каким образом. Труд не подчи-

нен был какой-либо организации, которая требовала бы, чтобы известный свободный человек занимался этим делом, а не другим, как стало впоследствии.

Вообще, до конца III в. народонаселение Римской империи жило в значительном довольстве, хотя в этом отношении III в. уступал II в., а II в. — I в.

О том, что экономическое положение Римской империи в рассматриваемое нами время было действительно в удовлетворительном виде, дают знать и некоторые церковно-исторические факты, относящиеся к тому же времени. Вот эти факты. Св. Киприан в середине III в. с большим удобством и легкостью собирает среди членов своей паствы 100 тысяч сестерций для выкупа пленных нумидийцев. Отсылая эту сумму денег по назначению, Киприан замечает, что если и еще понадобятся деньги для той же цели, он их снова соберет и пришлет. Полагают, что в это время паства Киприана была немногочисленна, она состояла из 3–4 тысяч человек. Если его паства безо всякого затруднения могла доставить ему вышеуказанную значительную сумму денег, то отсюда само собой следует, что материальные средства его пасомых находились в хорошем состоянии. Ниоткуда не видно, чтобы его паства состояла из каких-нибудь богачей, для которых ничего не значило жертвовать тысячами сестерций. Около середины того же III в. в Римской церкви за счет римской церковной общины, по свидетельству Евсевия, содержалось 1 500 вдов и лиц беспомощного состояния. Ежегодный расход на это содержание должен быть очень значителен. Выше мы сказали, что римская мера пшеницы стоила динарий (около 40 коп.).¹ Таких мер пшеницы требовалось на пропитание одного человека в месяц не менее пяти. Сосчитав весь расход на призреваемых в Риме, получим очень крупную цифру ежегодного расхода на пропитание этих призреваемых пшеницей (не говоря о том, что, вероятно, и кроме хлеба что-нибудь еще давалось в пищу жителям римской богадельни) в 40 тысяч рублей или около того. Такая значительная трата на призреваемых в Риме свидетельствует, что материальное состояние римских христиан было цветущим. Не видно, чтобы такой расход обременительно ложился на римских христиан, которые тоже не славились исключительным богатством.

В одном древнем памятнике христианской письменности II в. — в «Климентинах» — высказывается такое правило: «Человеку, способ-

¹ По теперешнему нашему курсу на золото, которого (курса) мы по возможности держимся в наших вычислениях.

ному к работе, нужна работа, а человек, неспособный к работе, нуждается в помощи». Хотя эти слова записаны в сочинении, которое появилось вне круга Православной Церкви, однако, думают (Ульгорн), что это правило было лозунгом всей Церкви. Это правило важно в том отношении, что писатель не представляет себе такой возможности, чтобы человек был способен к труду и желал трудиться, но чтобы при всем том не находил приложения для своих сил. Писатель не предполагает такого случая, а значит, в то время, во II в., труд обеспечивал всякого трудящегося. А это свидетельствует, что экономическое положение римского общества было благоустроенным. Ибо действительная бедность начинает появляться в стране или государстве только тогда, когда или труд не находит спроса, или же он не может обеспечивать трудящегося. Замечательно, что известный Климент Александрийский пишет сочинение не о том, каким образом организовать помощь бедным и неимущим, а о том, каким образом богатый может спастись, о том, «какой богач спасется?» Такая речь, конечно, всего уместнее лишь тогда, когда видишь вокруг себя лиц недостаточных. И как решает Климент представившийся ему вопрос? Он не говорит, что богатый человек, чтобы спастись, должен щедрой рукой раздавать свои сокровища неимущим и нищим братьям. По-видимому, в то время не настояло в том особенной нужды, хотя Климент был и гуманен, и сердоболен, как истинный христианин. Писатель рассматриваемого сочинения разбирает притчу Спасителя о богатом юноше и показывает, как нужно жить богатому, чтобы достигнуть спасения. Господь повелел богатому юноше продать все. Что же это значит? Не повелел Он, как некоторые поспешно думают, чтобы юноша отказался от тех благ, какими он владел, бросил свои богатства; нет, Спаситель повелевает ему отказаться от ложных представлений о богатстве, предостерегает от жадности и корыстолюбия, от излишних забот, этих плевел, заглушающих произрастание доброго семени (пшеницы)... Без сомнения, и в эти времена, о каких у нас речь, встречались и бедные, и неимущие, и обделенные судьбой, но они были единицами, а не массами. В этом отличие данной эпохи от эпохи последующей в истории Римской империи.

При таких условиях задача христианской Церкви, всецело проникнутой гуманными началами и никогда не смотревшей безучастно на экономическое состояние народов, среди которых она существует, была проста, была легко выполнима. Церковь должна была разрушить те предрассудки, которые были созданы языческим миром, которые принадлежали, по крайней мере, наиболее достаточным клас-

сам и которые препятствовали повсеместному распространению трудолюбия. Говорим о том, что в языческом обществе находил себе место презрительный, пренебрежительный взгляд на труд как что-то унижительное для человека, по крайней мере свободного и небедного. С другой стороны, Церковь должна была сколь возможно чаще напоминать обществу, что в труде заключается главное основание внешнего благополучия человека. Так Церковь и поступала. И коль скоро общество не оставалось глухо к этой проповеди, оно могло надеяться, что случайные экономические невзгоды не разрушат его внешнего благоденствия.

Римские и греческие мыслители держались презрительных взглядов на физический труд как что-то унижительное для свободного гражданина. Для примера приведем прежде всего слова Цицерона. Он говорит: «Неблагодарно и низко ремесло поденщиков, которым платят не за искусство, а за один труд, ибо им наградой служит лишь заработок, за который они продают себя в рабство. За низких людей следует также считать и мелких торговцев... Равным образом все ремесленники заняты низким делом, ибо мастерская не заключает в себе ничего благородного». С течением времени пренебрежительный взгляд на телесный труд не только не ослабевает, но еще более укрепляется. Так, известно, что когда император Клавдий (I в.) захотел принести умиловительную жертву, то он распорядился, чтобы при этом действии не присутствовало ни рабов, ни рабочих (Светоний). Возвышенные и благородные умы, как, например, Плутарх (II в.) в этом отношении сходились с бессердечными сатириками вроде Лукиана (II в.). Лукиан считал ремесленника низшим существом и вообще каждого зарабатывающего собственными руками объявляет людьми бесчестными, хотя бы это были Фидии и Праксителы; Плутарх так говорит о ремесленниках: «Мы удивляемся прекрасной пурпуровой мантии, но на красильщиков смотрим как на ничтожных мастеровых».

При таком пренебрежительном взгляде на телесный труд многие полезные занятия могли не находить себе надлежащего развития и распространения в обществе. Христианская Церковь старалась уничтожить такой предрассудок и тем содействовала экономическому благосостоянию. Церковь не отличала ремесленника от аристократа, на того и другого она смотрела как на братьев, если они делались христианами. Лица самых, по-видимому, невысоких профессий наравне с лицами, принадлежащими к цивилизованному слою общества, могли занимать высшие иерархические должности в христианских общинах. Мученичество одинаково увенчивало венцом высокой

славы и садовника, и сенатора. Христианские писатели стараются поднять дух простого рабочего, внушить ему понятие о человеческом и христианском достоинстве. Понятно, что при этом человек, пропитывающий себя трудом рук своих, должен был отвыкать от языческих представлений о физическом труде. По воззрению Тертуллиана, «самый ничтожный ремесленник-христианин знает природу и совершенства Божии лучше, чем Платон». Писатель II в. Афинагор говорит язычникам: «Вы встретите у нас необразованных мастеровых, которые если не словами, то делами докажут вам превосходство нашего учения». Здесь простой христианин предпочитается гордому своей свободой и образованностью римскому гражданину-язычнику. Климент Александрийский еще прямее вооружается против языческого предрассудка о труде. Он доказывает, что ничто так много не приносит чести мужчине, как труд, хотя бы это был самый тяжелый труд — работа мотыгой. Тот же Климент с особенной настойчивостью старается разъяснить женщине, как благодетелен для нее труд. Языческие женщины достаточных классов любили проводить жизнь в праздности и пустых забавах. У этих женщин, по словам Климента, нет ни веретена, ни ткацкого станка, ни комнаты, назначенной для рукоделия; вместо того они любили окружать себя шумным обществом, которое с утра до вечера угощало праздных матрон рассказками из скандальной городской хроники; они любили наполнять свой дом редкими птицами, например различными попугаями, за которыми и ухаживали с материнской нежностью. Климент осуждает такой образ жизни женщины. Он рекомендует ей домашний труд как самый лучший способ провождения праздного времени. Мать семейства, внушает Климент, должна проводить день в труде, она должна одевать своего мужа и своих детей в одежды, сделанные ее собственными руками. Она должна заниматься на кухне, чтобы сделать приятное своему мужу; стоять возле ручной мельницы и собственноручно молоть пусть для нее не будет ни малейшим стыдом; пусть она стирает свои руки к бедным, уделяя нищему от плода труда своего. «Так много прекрасного, — восклицает Климент, — в трудолюбивой хозяйке дома! Вокруг нее одна радость: дети радуются на мать, муж — на жену, жена и муж взаимно, а все вместе радуются в Боге».

Восставая против предрассудка насчет труда, христианская Церковь твердо стояла на мысли, что труд необходим, что жить — значит трудиться, вообще постоянно поощряла трудолюбие. И христиане в полной мере осуществляли заповедь Церкви. Что Церковь неуклонно увещевала трудиться, об этом свидетельствуют «Постановления

Апостольские». В этом памятнике христианской древности апостолы представляются увещающими молодых людей к труду в следующих словах: «Занимайтесь со всяким рачением своим мастерством, чтобы у вас был достаток и для себя, и для бедных и чтобы вам не приходилось обременять собой Церковь Божию. Лениость есть дело постыдное, и кто не работает, тот не должен и есть, ибо празднующев ненавидит Господь Бог наш, и никто не должен быть ленив, если почитает Бога». Замечательно, что апостолы при этом сами себя приводят в образец трудолюбия, — знак, что память о том, что распространители Церкви сами были людьми работающими, давала сильное побуждение к упражнению каждого человека в труде. Предание приписывало каждому из более знаменитых апостолов тот или другой вид труда. Так, одно древнее сказание описывает, какие ремесла и занятия были свойственны главнейшим апостолам: Петр, Андрей и сыны Зеведеевы были рыбаками, Филипп — погонщиком ослов, Варфоломей — огородником, Иаков Алфеев — камнетесом. Это предание дает понять, какими глазами смотрела древнейшая Церковь на труд. При таком здоровом взгляде на труд Церковь ставила в обязанность предстоятелю христианской общины, чтобы он помогал христианину в отыскании свойственной ему работы. «Постановления Апостольские» предписывают епископу: «Пусть они для сирот занимают место отцов, для вдов — место мужей (в отношении к попечениям), а не имеющему работы пусть они найдут работу». Те же «Постановления Апостольские» вменяют епископу в обязанность, чтоб он приучал мальчиков-сирот, находившихся на его попечении, к какому-либо ремеслу; «потому что счастлив тот, — прибавлено в этом памятнике, — кто сам себе может помочь и кто не отнимает места у вдовы, сироты и странника», т. е. кто не нуждается в попечениях Церкви, как нуждаются в этом упомянутые сейчас лица.

Этот христианский призыв к труду не оставался без надлежащего ответа со стороны верующих. Члены нового религиозного общества не избегали никакого рода труда и промысла, коль скоро в этом не представлялось ничего зазорного. Трудиться на различных поприщах жизни было задачей христиан. Свидетельство об этом находим у такого писателя, который в данном вопросе отнюдь не мог допустить преувеличения, — у Тертуллиана, который по складу своего направления очень недружелюбно смотрел на мирские дела христиан. Этот писатель говорит: «Мы, христиане, не какие-нибудь браманы или индийские гимнософисты, не дикие люди и отрекшиеся от жизни. Из чувства благодарности к Богу мы не презираем Его тво-

рение, употребляя созданное Им на свою пользу: мы живем с вами, язычниками, в одном и том же мире, мы с вами везде: и на торжищах, и в банях, и в гостиницах, и в мастерских, и на жатве, и в других родах взаимообщения — мы заодно с вами. Мы, подобно вам, плаваем по морям, занимаемся земледелием, не пренебрегаем торговлей, мы принимаем участие в ваших занятиях, мы позволяем вам употреблять наш труд на общественную пользу». Очевидно, что христиане не отказывались от занятий, содействовавших накоплению народного богатства; исключение составляли лишь такие занятия, которые претили религиозному чувству христианина: они избегали обрабатывания предметов, имеющих близкое отношение к языческому культу (например, не изготовляли идолов), они старались не служить трудами своих рук на пользу театра, цирка и т. д. Какое широкое применение находил себе труд среди христиан, как ценилось ими умение человека пропитывать себя своими собственными средствами, получаемыми от заработка, об этом хорошо свидетельствует тот факт, что и предстоятели Церкви не избегали даже такого способа добывать средства к жизни, как торговля. Из сочинения св. Киприана «О падших» видно, что многие епископы занимались торговлей, не находя в этом ничего предосудительного для себя. Правда, Киприан делает сильные упреки епископам по этому поводу, но нужно сказать, что он обличает епископов, промышлявших торговлей не за самое занятие, а за то, что они увлекались делами торговли, бросали на более или менее продолжительное время свою паству и уезжали со своими товарами на рынки, отдаленные от их места жительства. Да и вообще представлялось непохвальным то, что епископы показывали себя корыстолюбивыми, гонявшимися за большими барышами, не довольствуясь необходимой прибылью. Эльвирский собор в начале IV в. прямо позволил епископам и другим духовным лицам занятие торговлей, поставив одно ограничение, которого и добивался Киприан, — а именно, чтобы высшие клирики не выезжали по торговым делам из пределов своих епархий; впрочем, и этого рода торговля не была им запрещена: они могли производить ее при посредстве третьего лица — сына, друга или раба. Один из римских епископов, до времени возведения в этот сан, держал даже банкирскую контору в Риме. Имеем в виду папу Каллиста (III в.), и не видно, чтобы такой промысел представлялся зазорным в глазах прочих верующих: если бы это занятие считалось непристойным, то, конечно, римские христиане не выбрали бы бывшего банкира в архипастыри.

Таково было отношение христианской Церкви к экономической стороне Римского государства. На первых же порах своего бытия от Церкви не требовалось какой-либо особой необычайной помощи, какого-либо усиленного содействия внешнему благосостоянию народных масс. В государстве экономические силы еще не истощились, не были подорваны. Жизнь шла своим чередом. Христиане трудились наравне с прочими членами тогдашнего общества, предрасполагали и готовили себя к труду, считая это дело одним из самых полезных. Церкви еще не надо было разворачивать все свои силы, чтобы явить все свое могущество, поскольку эти силы и это могущество заключались в ней как в институте, одушевленном высшей гуманностью и готовностью служить благу и пользе людей. Но в скором времени все это сильно изменилось. Государство беднеет, и задача Церкви ввиду такого экономического положения народонаселения много усложнилась.

Прежде всего опишем, в чем выразилось изменение к худшему экономического положения Римской империи. Это изменение особенно ясно высказывалось в IV и V вв., а после того экономические силы народа не вдруг имели возможность подняться и окрепнуть. Многие причины содействовали быстрому и всестороннему упадку экономического положения Империи. Не входя в подробности, отметим лишь некоторые из них. Весь III в. прошел в непрерывных и обременительных войнах, истощавших богатства народа, ибо на границах Империи в разных местах беспокоили государство полчища варваров, наносивших неисчислимые потери для народного благосостояния. Внутри Империи в то же время происходили постоянные беспорядки: более не стало твердого правительства, один император сменял другого, революция следовала за революцией. Моровые поветрия были истинным бичом народонаселения. Численность народонаселения, как от этого, так и от других причин, от года к году стала уменьшаться.

В IV и V вв. Римское государство представляло собой больного, для спасения жизни которого трудно было найти действенное лекарство. Мы видим перед собой мир, государство, которое близко к смерти. Повсюду распад. Что-то старческое, немощное носит физиономия Всемирной Империи. Народонаселение убавляется в численности и вместе с этим, что особенно важно, становится хилым, слабым по своим физическим качествам. Промышленность, торговля, искусство клонятся к упадку. Финансовые затруднения возрастают; подати, которые несет народ, становятся невыносимыми. А что хуже всего, нравственность падает ниже и ниже. Плутводство и лживость сделались основными чертами римлянина. Со всех сторон Империю обло-

жили орды диких народов, которые, казалось, ждали лишь сигнала для того, чтобы все римское достояние сделать своей добычей.

Частности и подробности экономического быта Империи производят еще более тяжелое впечатление. Все сдвинулось с места, все пошло врознь, все расклеилось. Народонаселение должно было платить большие подати, а так как оно было бедно, то бедность еще более увеличивалась. По мере того как крупные землевладельцы, высшие чиновники, благодаря императорским милостям, освобождались от налогов и получали привилегии, народ стонал под тяжестью поборов. Христианский писатель Сальвиан (V в.) говорит: «Если подати усиливались, то богатые умели так делать, что главная тяжесть податей падала на бедные классы, а если происходило уменьшение общественных податей, то опять те же богатые так устраивали дело, что облегчение доставалось на их долю, а бедные ничего не выигрывали от этого». Масса народа, ежегодно уменьшавшаяся в числе, несла все налоги, несмотря на то что ее состояние все больше уменьшалось вследствие постоянных войн и нападений варваров. Во времена императора Веспасиана (I в.) все подати, необходимые для покрытия государственных нужд, не превосходили 300 миллионов рублей. А Империя насчитывала тогда от 90 до 100 миллионов жителей, так что на каждого жителя падало податей немного более трех рублей. Теперь же одна Галльская провинция, в которой всего-навсего было лишь 8 миллионов жителей, должна была платить одной поземельной подати 190 миллионов рублей, так что с каждого жителя одной этой подати взыскивалось по 24 рубля. Поземельная подать была главной и более тяжелой, но кроме нее существовало много и других податей: сюда относится поголовная (подушная) подать, различные пошлины, налоги различного рода, натуральные повинности; существовала даже так называемая царская подать, взимаемая по случаю вступления на престол нового императора, и многие другие.

Хуже всего, хуже и обременительнее самих податей была та жестокость, с которой они собирались. Императоры, человеколюбивые и внимательные к нуждам народа, старались смягчить способы взимания податей, но без успеха. Государственная машина, требовавшая для своего движения многих и многих расходов, всей своей тяжестью ложилась на простой народ, вытягивая из него что только можно было. Благодаря продолжительной рутине научились лишь одному — выискивать новые налоги и во что бы то ни стало взыскивать их, но не знали, что такое милосердие и сострадание. Безжалостно и неумолимо отнимали последнее достояние, отнимали у жен-

щины последнее ее украшение, последнюю ценную безделушку, которой она дорожила как наследством от прежних, лучших времен; с ребенка срывали золотой амулет, которым заботливая, но суеверная мать хотела защитить его от колдовства; с бедняка снимали последнее его платье. Кто не мог заплатить, что следует, того бросали в темницу; но этим дело не кончалось. Из него начинали выколачивать подати: его варварски били, морили голодом, подвергали пытке в надежде, что наконец-то бедняк выдаст скрытые им сокровища. Как только распространялся слух, что идет сборщик податей, в массе народонаселения проносился вопль ужаса и крик отчаяния. Темницы наполнялись недоимщиками, многие убегали куда глаза глядят, иные даже решались на самоубийство, лишь бы положить конец беде. Рассказывают (историк Зосима), что родители пускали на продажу своих сыновей, а их дочери продавали свою невинность и честь, лишь бы только выручкой заплатить подати. Св. Василий Великий в одной из своих проповедей рисует вызывающую глубокое сочувствие картину: отец семейства, чтобы удовлетворить претензии сборщика податей, вынужден продать одного из трех своих сыновей и не может решить: кого из троих лишиться? Старшего ли? Но он имеет за собой права первородства. Младшего ли? Но он так еще мал и так слаб. Среднего ли? Но он в особенности близок родительскому сердцу. Можно полагать, что эта картина не плод риторического красноречия, не плод воображения святителя, а картина, схваченная прямо из жизни. Христианский писатель Палладий Еленопольский рассказывает также при одном случае, как один всадник встретился в дикой пустыне с женщиной, которая и поведала ему, какая злая судьба забросила ее в трущобу. Муж ее за недоимки был брошен в темницу и подвергся пыткам, два сына ее были проданы, сама она не раз подвергалась ударам бича, пока не убежала в пустыню, где и блуждала три дня без пищи.

Чрезвычайно жестоко было то, что муниципальные города были обязаны доставлять в казну поземельную и подушную подать за круговой порукой, а так называемые декурионы, более состоятельные граждане, — отвечать за правильность и полноту взносов. Положение таких декурионов было поистине трагическим. В их положении, при бедности народонаселения, не представлялось другого исхода, как или самим быть ограбленными, или грабить других. Дело доходило до того, что декурионы, следовательно, самый зажиточный класс городского муниципального народонаселения, класс, обладающий имуществами, считали за лучшее отказаться от собственного дома и достояния, и должности, и достоинства, лишь бы только избавиться

от тяжести регулировать собрание податей. Но весь арсенал законов обращен был против этих декурионов и привязывал их железной цепью к недвижимому имению, которое представлялось для них тяжестью; хуже всего доставалось мелким собственникам недвижимого имущества, мелким землевладельцам. С них теребили деньги под различными предлогами: то нужны были лошади для императорской почты, то хлеб для войска и т. д. Не платили они, не доставляли требуемого — их влекли в тюрьму. Тысячи мелких крестьян-землевладельцев охотно жертвовали своей свободой и отдавали себя в распоряжение крупных собственников в качестве крепостных. Тогда эти собственники должны были отвечать за исправность их платежей перед правительством. Было что-то ненормальное в этом стремлении лишиться своей свободы, чтобы только иметь кусок хлеба. Или же те мелкие собственники просто-напросто бросали на произвол судьбы свои дома и в качестве нищих бродили по городам за подаванием. В Галлии обширные пространства, занятые прежде цветущими нивами, обратились теперь в пустыни; виноградники, лишенные обработки, одичали. На рубеже между IV и V вв. одна ревизия показала, что в Кампании, этой плодотворнейшей стране, где нивы приносили земледельцу по три жатвы в год, восьмая часть всей провинции обратилась в пустырь. Государство отдавало эти запустелые земли даром каждому, кто взялся бы вносить те подати, какие положены были на эти земли; но охотников не находилось. Вследствие этого правительство сочло себя вынужденным возложить взнос этих податей на прочих землевладельцев страны, но это привело к тому, что и эти последние стали разоряться.

Принуждение было единственным средством, которым пользовалось правительство для своих фискальных целей. Период свободной торговли, свободного труда прошел. Остановились на мысли организовать труд, но организовать путем принуждения. Между тем как положение рабов улучшалось и смягчалось, все прочие классы становились рабами. С самого начала императорского периода развилась и утвердилась сложная система натуральных повинностей. Податные классы должны были доставлять все, что нужно, для армии: они должны были давать хлеб для войск, материю для одежды, обоз для передвижения войск и пр. Со времен Константина Великого многие стали стремиться к тому, чтобы так или иначе достигнуть освобождения от этого рода повинностей. Следствием этого было то, что, действительно, несколько классов народонаселения достигли своей цели (иммунитета), а именно: придворные чиновники, арендаторы казенных владений, иерархические лица (и церковные имущества),

профессора и все граждане новой столицы — Константинополя. Тем, кому не удалось отделаться от вышеупомянутых повинностей, стало еще тяжелее. Государство строгими законами и под угрозой тяжких наказаний все податные классы обязало однажды и навсегда известного рода повинностями, разделив их на общества или союзы. При этом дети наследовали от отцов то занятие, какое им предписало государство. Возникло одно из характерных явлений государственного хозяйства: так как дети наследовали от отцов принадлежность к известному роду занятия, то формально возникли касты. Если посмотрим на высшие сословия в государстве, то и они в некотором отношении испытывали на себе тяжесть этого рода государственного хозяйства. Высшие сословия принуждались принимать на себя должность претора; таких преторов в Риме полагалось двое, а в Константинополе — трое. Должность претора сама по себе не имела никакого значения, но с ней соединялась очень неприятная обязанность устраивать общественные игры за свой счет, так как эти игры принадлежали к составу той общественной помпы, которой окружало себя правительство. Для игр нужны были актеры и комедианты. Поэтому комедиантам запрещено было покидать их ремесло. Они должны были навсегда оставаться комедиантами, а их дети обязательно наследовали занятие отцов. Если даже они хотели сделаться христианами, — а это можно было сделать, если они откажутся от своего занятия, — то и этот шаг в их жизни был обставлен множеством затруднений. Появляется общество или корпорация, выход из которой сделался невозможен. Моряки, которые доставляли пшеницу в Константинополь и Рим, всякого рода хлебопеки, рыбаки и работники, труд которых обеспечивал потребности войска, — все они образовали корпорации, из которых выход был строго воспрещен, и сын становился тем же, кем был отец.

Что должность декурионов, эта прежде почетная должность, стала делом принуждения, об этом было замечено выше. Как декурион был прикреплен к своей должности, так колонаты, т. е. крестьяне в селах, прикреплены к земле. Колонаты частью были лицами свободными, частью рабами, тем и другим крупные землевладельцы уступали клочки своих владений для обработки при условии платы за это натурой. Донедавно было так, что свободные из числа колонатов, если хотели, могли покидать свои участки и искать другие, выгоднейшие для них, а рабы могли быть продаваемы своими господами. Фискальный интерес государства, требовавший, чтобы какие-либо поля не избежали положенной на них подати, побудил правительство мало-помалу прикрепить колонатов к земле. Сначала было запрещено помещикам

продавать своих рабов с правом для них покинуть одну провинцию и поселиться в другой, а затем и вообще запрещена была продажа рабов. Рабы-колонаты могли поступать в продажу лишь вместе с полем, какое они обрабатывали. Для них, конечно, это составляло некоторое облегчение в их положении. Они из рабов делались крепостными земледельцами. Но в то же время и свободные колонаты сделались крепостными. Они обязаны были не покидать тех полей, какие обрабатывались ими. Таким образом, замерло свободное движение, свободная перетасовка экономических сил. Каждый крепкими цепями был прикован к тому месту, которое он раз занял, а те повинности, какие он нес, стали для него еще тяжелее. Что в таком государстве не могли процветать ни ремесла и торговля, ни промышленность и земледелие, что свободное движение, живой обмен сил, характеризовавшие первые века императорского периода, заменились застоєм, — это доказательства не требуют.

Не процветали ни ремесла, ни земледелие, ни торговля, — возникла бедность, нищета. А неразлучными спутниками их были долги, которые связывали бедняков по рукам и ногам. Бедняк в минуту тяжелой нужды прибегал к займу и тем еще больше вредил себе. Процент по займам поднялся до такой высоты, до какой он не доходил прежде; законы против должников были строги и суровы; корыстолюбие заимодавцев вошло в притчу. О производительном займе, т. е. о таком займе, который бы служил к усовершенствованию и расширению хозяйства, в эти времена и речи не могло быть. Только непроходимая нужда, безысходная крайность толкала одних к займам; и с другой стороны, только желание нажиться побуждало других предлагать деньги взаймы. Угнетаемый голодом бедняк, как выражается св. Григорий Нисский, «попадался на крючок заимодавца». Со всех сторон слышались жалобы на ненасытное корыстолюбие заимодавцев. Они обращали в свою пользу нужду своих собратий и делали «бедствие несчастного источником своей корысти». «Бедный приходит к тебе, — говорит св. Василий Великий ростовщику, — и ищет у тебя помощи, а находит в тебе врага, он ищет лекарства, а обретает яд».

При таком положении государства в экономическом отношении — а таким оно стало в особенности в IV и V вв. — задачи Церкви много усложнились по сравнению с прежними временами. Теперь уже было недостаточно побуждать членов христианского общества к труду и настаивать на пользе и благотворности труда, потому что самый ревностный труд не всегда обеспечивал человека, давал ему средства к жизни. Церковь при виде указанного экономического состояния Им-

перии сделала все, что могла, для облегчения страждущих и исправления недостатков, но она не могла сделать всего, что хотела. Она хотела бы видеть всех благоденствующими и счастливыми, но достигнуть этого можно было соединенными усилиями Церкви и государства, а государство, к сожалению, слишком твердо держалось своих рутинных правил, чтобы идти рука об руку с Церковью и поддерживать ее стремления.

Но и то, что было сделано Церковью, так важно и велико, что историк преисполняется глубокого уважения к представителям церковной власти изучаемого времени. Церковь сама помогала несчастным, не щадя своих средств; она побуждала других оказывать помощь и покровительство неимущим; близко принимала к сердцу бедственное положение крепостных земледельцев; старалась удерживать алчность ростовщиков и поучала человеколюбие жестоких сборщиков податей; положила основания нового, свободного труда и многие одичавшие местности обратила в роскошные нивы и цветущие сады; она сделалась учительницей варварских народов, заполнявших собой Римскую империю, показывая им образец трудолюбия и умения вести хозяйство, обуславливающее внешнее благоденствие человека. Можно ли требовать от Церкви большего?

Церковь сама помогала бедным. — В этом отношении Церковь и ее предстоятели проявляли великое самопожертвование. Все замечательнейшие епископы IV и V вв. в полном смысле слова были отцами для бедных; историк, не лишенный чувства справедливости, должен отметить тот факт, что Церковь, имея значительные материальные средства, смотрела на свои сокровища как на имущество бедных, почему она и употребляла их на благотворение неимущим. Св. Амвросий Медиоланский имел право не без некоторой гордости возразить язычнику Симмаху, который в своем прошении, поданном императору Грациану, домогаясь восстановления статуи Фортуны в сенате, в то же время указывал на громадные доходы христианских епископов, — имел право возразить: «Те, кто указывают на то, что получаем мы (епископы), почему они не тратят своих доходов, подобно нам? Церковь ничем не владеет, кроме веры. Ее имущество суть поддержка для бедных. Могут ли они (язычники) показать нам пленных, которые были бы куплены за счет их храмов, показать бедных, которых бы они пропитывали, бедствующих, которым бы они помогали? И они еще осмеливаются утверждать, будто от больших доходов епископов происходят общественные бедствия, когда не могут не видеть, что то, что прежде составляло личное достояние жрецов, то самое теперь иждивается на

общественное благо». Амвросий напоминает, что делающиеся епископами отказываются от своего имущества, и он имел полное право напомнить об этом, потому что сам он поступил именно так. Когда он сделался епископом, он отдал все свое золото и серебро Церкви — на пользу бедных. Он удержал некоторое количество денег лишь для пропитания одной из своих сестер. Когда умер брат Амвросия Симмах, то обе сестры его раздали оставшееся после него имение неимущим. Подобным же образом поступали многие другие епископы. Из многих упомянем немногих. Св. Златоуст сам жил очень просто и мало тратил на себя, но все доходы употреблял на бедных; целых 7 700 человек жило щедротами святителя. Блаж. Августин в одной проповеди просит пасомых, чтобы они не присылали ему драгоценных одежд, так как он их будет продавать, чтобы выручку раздавать бедным. Кто хочет прислать ему одежду, которую он стал бы носить, тот должен прислать ему такую, какую носят все и которую он мог бы отдать не имеющему одежды. Василий Великий, Епифаний Кипрский, Павлин Ноланский раздали все свое личное имущество бедным; даже вообще существовало убеждение, что каждый епископ должен поступать так же. По смерти епископа Константинопольского Аттика народ в Константинополе потребовал, чтобы на место умершего был поставлен в епископы Сисиний, потому что — доказывал народ — он так много помогает бедным. Желание народа было уважено.

Церковь побуждала более достаточных ее членов приходить на помощь неимущим. — Быть может, никогда не произносилось так много и таких сильных проповедей, вызывающих о помощи бедным, как в рассматриваемое время. Крайняя нищета народонаселения побуждала к тому проповедников. На Церковь как на свою благодетельницу смотрела целая масса бедных, беспомощных всякого рода, голодных, нагих, больных и ждала своего спасения. Проповедники, проникнутые неподдельным чувством сострадания, обращаясь за помощью к имущим классам, выставляют себя прямо уполномоченными, делегатами от нищих, выполняющими возложенную на них обязанность. Вот как говорил св. Златоуст своим слушателям. «Я стану говорить теперь о деле справедливом, полезном, таком, которое делает вам честь. К этому я уполномочен нищими города. Они требовали от меня не словами, не общими заявлениями, но самим своим печальным видом. Ибо когда я поспешал в это церковное собрание и проходил площадь и тесными переулками, то на улицах видел лежащими многих с искалеченными руками, с выколотыми глазами, покрытых неисцелимыми язвами; и я счел ужасной жестокостью с моей стороны не

поговорить с вами о них; да и теперешнее время побуждает меня к тому же. Всегда нужно оказывать помощь бедным, но особенно теперь, в это холодное время года». Почти такими же словами заканчивает проповедь о милостыне Августин. «Подавайте бедным, — взывал он, — я прошу вас, я убеждаю, я предписываю вам, я повелеваю. Я не скрою, что я вынужден говорить с вами об этом деле. Когда я прихожу во храм и возвращаюсь, бедные просят меня, чтобы я поговорил с вами об их нуждах. Они увещевали меня поговорить с вами об этом, и если они увидят, что они ничего не получают от вас, то они подумают, что напрасно обращался я к вам. Они ждут от вас помощи. Я лично даю, сколько имею, но если бы я и больше имел, я не мог бы помочь им в должной мере. Я не в состоянии удовлетворить их нуждам, и потому я являюсь ходатаем от них перед вами». Все великие проповедники этих веков были неустанными проповедниками о милостыне. Как часто приходилось говорить Златоусту таким образом: «Вы пеняете мне, что я каждый день говорю вам об одном и том же — о милостыне. Это так, но все-таки я не перестану говорить об этом. Должен ли плохо усвояющий уроки ученик жаловаться на то, что учитель повторяет ему одно и то же? Вы стоите на полдороге, и чья в этом вина?» Такого же рода проповеди произносит св. Григорий Богослов. В одной из своих проповедей он раскрывает мысль, как переменчиво земное счастье, как легко из богатого сделаться бедняком, и этим хочет расположить сердца слушателей к благотворению. «Кто на море, — говорит проповедник, — тот всегда должен опасаться кораблекрушения. Поэтому, коль скоро ты счастливо плывешь, пользуясь попутным ветром, протягивай руку тому, кто потерпел крушение. Пока ты богат и здоров, подай помощь несчастному. Ни в чем так не может человек уподобляться Богу, как в милосердии. Будь богом для несчастного, подражая милосердию Бога». Воззвания пастырей не оставались без ответа. Григорий Богослов рассказывает, что когда Василий Великий побуждал каппадокийцев своим сильным словом оказать помощь голодающим, то слово его увенчалось великим успехом. «Он, Василий, своими поучениями отверз житницы богатых и, как второй Иосиф, доставил бедным и хлеб, и прочие съестные припасы». Амвросий Медиоланский, Лев Великий, позднее Григорий Великий также неустойчиво побуждали христиан напитать голодных, одеть нагих.

В то время как одни не имели ни пищи, ни одежды, другие довели свою роскошь до крайних пределов, а на милостыню были скупы. Таких лиц было немало в Константинополе, и их с силой обличает св. Златоуст. «Мне очень стыдно, — говорил он, — если я вижу мно-

гих богатых, которые ездят в раззолоченной сбруе, сопровождаемые рабами, одетыми в парчу, которые спят на серебряных ложах, но которые являются беднее самых бедных, когда от них попросят что-либо на неимущих». Видя множество бедных и нищих в Антиохии, тот же проповедник указывал, как ему казалось, верное средство обеспечить положение неимущих; он предлагал следующее: «Думаю, — говорил он, — что, по Божией милости, христиан в Антиохии не менее 100 тысяч. Если бы каждый из вас уделял на бедных по одному хлебу ежедневно, то все имели бы пищу с избытком, а если бы каждый дал по одному оболу в день, то у нас совсем не было бы нищих». Иногда человеколюбивому Златоусту рисовался другой идеал жизни, идеал еще более возвышенный; ему казалось возможным устроить так жизнь в Константинополе, как жили первые христиане в Иерусалиме, у которых все было общее, или как жили в его время монахи в пустыне, которые не имели личной собственности, а лишь общинную. Златоуст говорил: «Если бы все христиане в Константинополе продали свои имения, то от продажи получилась бы сумма в миллион фунтов золота, а может два или три миллиона. Этого было бы вполне достаточно, чтобы удовлетворять нужды всех, как и в Иерусалиме, где при существовании общности имущества никто не знал нужды». Почти такой же идеал жизни рисует в своих проповедях и блаж. Августин. Он говорил: «Все, что остается у нас, по воле Божией, за удовлетворением наших личных потребностей, то собственно уже не принадлежит нам, но нуждающимся. Удерживать лишнее при себе это значит присваивать себе чужое добро». «Из того, что вам дано Богом, употребите на себя столько, сколько нужно. А остальное, в чем вы не нуждаетесь, необходимо для других — бедных».

Входя в нужды городского населения, среди которого, как и всегда, бывает много бедноты и бездомных, Церковь близко принимала к сердцу и тяжелое положение сельских жителей. Она не могла безучастно смотреть на угнетение, которому подвергались закрепощенные колонны, крестьяне. Их положение было поистине ужасно! Колонны и мелкие арендаторы брали в наследственную собственность клочки земли у помещиков и обязаны были за это вносить им подати натурой. Но помещики поступали несправедливо со своими крепостными и безжалостно обременяли их податями. Например, если год выдался неурожайный, если хлеб был дорог, то они требовали от крепостных податей в таких же размерах, как и в урожайный год, или же требовали от них вместо взносов натурой денежной платы по высшим рыночным ценам на хлеб. Напротив, если год выдался урожай-

ный и цена на хлеб на рынках падала, то они не хотели, чтобы крестьяне рассчитывались с ними по низким рыночным ценам, а требовали большего. С арендаторами помещики поступали также самовольно: они по произволу надбавляли арендную плату и даже удваивали ее. Если арендаторы обязаны были доставлять хлеб в какое-нибудь отдаленное место, переправлять через море и если на пути к месту назначения хлеб погибал вследствие кораблекрушения, то помещики ни во что ставили такую беду и преспокойно требовали от арендаторов, чтобы они снова доставили полное количество подати. Словом, помещики старались притеснять поселян, сколько можно было.

Церковь не оставляла без внимания бедственной участи колонов и арендаторов и употребляла зависящие от нее меры к улучшению положения сельского населения. Златоуст обличает бесчеловечных помещиков. Он взывает: «Как помещики злоупотребляют поселянами! Они обращаются с последними не лучше варваров! На претерпевающих голод, всю жизнь проводящих в трудовом поту они не страшатся налагать непосильные подати, и с каждым разом тягчайшие. Принесло ли плод поле или нет, они все-таки требуют свое». Блаж. Феодорит также возвышает голос в пользу поселян. В одном письме он умоляет помещиков о сострадании к колонам. «Умилосердитесь над крестьянами, которые не щадили труда и, однако, мало нажали». Августин энергично говорит против одного помещика, который вздумал притеснять колонов, требуя от них удвоенной подати; он взывает к его совести и грозит ему Страшным судом. Письма папы Григория Великого показывают, с какой заботливостью он относился к итальянским поселянам и какие наставления он давал духовным лицам, имевшим соприкосновение с тем или другим поселком. К иподиакону Анфиму Григорий так писал: «Не только в письмах, но, помнится, и лично я увещевал тебя, чтобы ты при исполнении своей духовной должности как наш наместник не столько заботился о временных (материальных) пользах Церкви, сколько о том, чтобы облегчить стесненное положение поселян и всячески охранять и защищать их против чьих бы то ни было несправедливостей». Тот же Григорий дает такой прекрасный наказ иподиакону Петру, который заведовал церковными имуществами в Сицилии: «Я желаю, чтобы ты с почтением относился к лицам благородным и мужам, известным своими заслугами, и не возбуждал гордостью нерасположение к себе с их стороны. Однако же если ты заметишь, что они позволяют несправедливость к бедным, то перестань быть смиренным и поднимай главу, так что будь покорен им, пока они поступают справедливо, и будь их врагом,

если они начнут делать зло». Нет сомнения, заступничество Церкви не оставалось без успеха, ко благу угнетенных поселян.

Низший класс общества, в особенности сельское население, много терпел бед и несчастий с двух сторон, как мы говорили выше: от вымогательства сборщиков податей и корыстолюбивых и алчных кредиторов. Нашествие сборщиков податей производило такое опустошение в стране, как будто бы несчастных жителей посетило моровое поветрие, а займодавцы уподоблялись пиявкам, капля за каплей высасывающим кровь, жизненные соки народонаселения. Сборщики податей были тем необузданнее, чем больше у них было желания обогатить себя за счет их жестокой должности. Чтобы достигнуть этой должности, кандидатам на нее нужно было наперед потратить немало денег, которые шли в пользу властей; взамен того власти сквозь пальцы смотрели на то, каким образом сборщики податей вели свое дело. Печально было то, что народ не имел возможности жаловаться кому следует на несправедливости; ему был закрыт доступ к влиятельным административным лицам. Только у епископов народ находил себе защиту; правда, епископы не могли многого сделать для податных классов, но они, во всяком случае, участливо выслушивали притесненных, старались утешить их, а в иных случаях пользовались своим высоким положением, близкими отношениями ко двору в интересах своих пасомых: они то предстательствовали за несчастных, то, по крайней мере, добивались того, что жалобы этих несчастных доходили до слуха лиц, облеченных высшей властью. Письма Василия Великого свидетельствуют, как значительно этот епископ облегчал своим ходатайством тяжелое положение податных классов. По крайней мере, он старался о том, чтобы удерживать сборщиков податей от мер нелепых и безнравственных. Так, когда один сборщик податей в Каппадокии потребовал от жителей, чтобы они клятвой заверяли о том, чем они владеют, боясь, что иные из жителей скроют свои имущества и не заплатят налогов, тогда Василий, справедливо находя, что это многих введет в клятвопреступление, объяснил сборщику податей, как опасен такой шаг в нравственном отношении, и сумел вразумить изобретательного мытаря. От блаж. Феодорита дошло до нас участливое письмо его к императрице Пульхерии, в котором он изображает бедствия жителей его епархии и молит царицу об облегчении податей. «Тяжелая беда постигла всю страну, — пишет он, — многие поместья брошены колонами и лежат в запустении. И при всем том несчастные декурионы должны отвечать за недоимки тех, кто неспособен вносить подати, питаются милостыней и от

тяжести налогов обращаются в бегство». Григорий Великий в ярких красках описывает императрице Константине бедствия на острове Корсике, где налоги так безмерны, что многие для удовлетворения их обращают в продажу собственных детей. «Надлежит, всемилостивейшая государыня, — взывает святитель, — обратить полное внимание на это и облегчить стенания притесненных. Ибо я не верую, чтобы о таком положении дел было известно вашему величеству. Если бы вам было известно об этом, то, без сомнения, положение дел изменилось бы. Нужно довести это до сведения всемилостивейшего государя, чтобы он положил конец этому греховному бремени, которое тяжелым камнем лежит на его душе, его государстве, его детях».

Скажем, какие средства Церковь употребляла в борьбе с бесщедными ростовщиками. Займодавцы, по словам Василия Великого, из нищеты своих ближних извлекали пользу и под предлогом помощи низвергали их в бездну. Они употребляли в свою пользу как затруднительное положение одних, так и неопытность других. Так, они обращались к легковверным людям с хитрыми словами: «Не бойся, бери мои деньги и распоряжайся ими как своими собственными». А вслед за тем начинали подвергать своих должников всевозможным мукам, насчитывали проценты на проценты, вынуждали их все распродать. Когда же должник и при этом условии не мог выплатить долга, его бросали в тюрьму и даже доводили до самоубийства. О хитрых проделках ростовщиков находим сведения у Амвросия Медиоланского, который, описывая эти проделки, восклицает в справедливом негодовании: «О ненасытная алчность, достойная сатаны, коего ты служишь верным отображением!» Христианские пастыри так далеко простирали свою ревность против издательства, что не хотели полагать различия между взиманием законных процентов и лихоимством ростовщиков; и то, и другое они считали грехом, так как христианину, учили они, непристойно брать проценты. А если пастырям замечали, что в Ветхом Завете позволено было ссужать деньгами из-за лихвы,¹ по крайней мере, врагов, то пастыри на это иногда так отвечали: «Врага в военное время ты имеешь право убивать, врагу же ты можешь давать деньги из-за лихвы; выходит, что последнее есть только другой вид убийства» (Амвросий). Так относилась Церковь к процентам в теории, но провести в практику эти воззрения она не могла, потому что государственное законодательство позволяло брать про-

центы; да и не все пастыри Церкви смотрели так строго на указанное дело. На практике Церковь большей частью ограничивалась тем, что запрещала духовенству брать проценты, а также тем, что увещевала мирян поступать, как обязано поступать духовенство. А главное, Церковь, сколько могла, старалась оказывать свою помощь несчастным должникам. Исхитить должника из рук займодавца она считала истинно добрым делом. Блаж. Августин рассказывает случай, как однажды некто Фасций, притесненный кредитором, искал себе убежища в Церкви и как он, Августин, убеждал паству заплатить складчину долг несчастного Фасция. Когда Григорий Великий узнал, что некоторые поселяне, вынужденные выплатить подати прежде чем продан был ими зерновой хлеб, входят в долги и делаются жертвой займодавцев, то приказал иподиакону Петру выдать поселянам деньги из церковных средств с тем, чтобы они уплатили долг Церкви по частям. Подобного же рода поручение получил от Григория диакон Киприан. Он приказал выдавать поселянам займы церковные деньги на условии: или вносить только проценты (не внося капитала), или же понизить цену своих продуктов. «Ибо в первом случае церковное сокровище не пропадет, — говорит Григорий, — а во втором случае возрастет благосостояние сельских жителей».

Христианская Церковь шла и еще более прямым путем, приводившим к улучшению экономического положения народонаселения. В Церкви возникло монашество, которое во многих отношениях послужило ко внешнему благоденствию Востока и Запада. Монашество, считая одной из главнейших обязанностей монаха труд, с одной стороны, проложило путь к свободному труду, а с другой — много послужило к поднятию экономических сил народа. Припомним, какой вид имело в то время хозяйственное положение Римского государства; припомним, что для свободного труда не оставалось места в государстве. Все отмечено было печатью принуждения: декурион был привязан к своей должности, колон прикреплен к земле, ремесленник мог работать, только принадлежа к известному обществу или коллегии; свободный труд замер. Не таким был труд среди монашества. Кто раз сделался монахом, — а в монашество поступали лица разных классов общества, которым тяжело было жить среди общественных условий времени, — тот отрешался от всякого принуждения. В монастырях находим то, чего нельзя было найти в то время в других местах — все условия для свободного труда. В монашестве смотрели на труд как на нравственную обязанность, как на осуществление идеи христианской жизни, требовавшей практического при-

¹ Лихва — рост, проценты (др.-русс.), обычно в выражении: с лихвой. (Прим. Ред.)

ложения тех сил, какие даны Богом человеку. Притом же, монахом каждый делался по свободной воле и каждый, кому не нравилась жизнь монаха с ее требованиями, мог свободно возвратиться в мир. Из многих фактов открывается, что труд в монастырях занимал выдающееся место. Здесь с самого начала поняли, что праздность опасна для человека, и сильно настаивали на труде. «Работай постоянно что-нибудь, — писал Иероним Рустик, — чтобы дьявол всегда находил тебя занятым». В египетских монастырях было правило: никого не принимать в монахи, кто наперед не дал обязательства, что будет работать. Это считалось необходимым как потому, что каждый монах должен был пропитывать себя трудами рук своих, так и потому, что считали труд делом душеспасительным. Среди египетских монахов можно было слышать поговорку: «На трудящегося монаха нападает один злой дух, а на праздного — бесчисленное множество».

Василий Великий в своих монашеских правилах доказывает великое значение труда для монаха. Каждый монах, рассуждает Василий, должен упражнять себя в том труде, к какому он наиболее способен и который прикажет ему исполнять настоятель. Никто не должен быть без дела, никто не должен самовольно прекращать свою работу. Василий советует заниматься такими ремеслами, материал для которых легко достать поблизости; нужно при этом заботиться, чтобы изделия не приходилось возить для продажи куда-нибудь далеко; лучше те занятия, которые не нарушают спокойного течения жизни. Самым пригодным делом для монаха Василий считает тканье простых полотен, а также столярную и кузнечную работу; менее рекомендует он земледелие, как соединенное со многими хлопотами. И мы знаем, что восточные монахи ревностно посвящали себя труду. Они плели корзины, шили мешки, ткали, занимались, хотя и в ограниченной степени, земледелием, садоводством. Одну часть дня монахи посвящали молитве, другую — труду. Но не столько на Востоке, сколько на Западе монастыри сделались училищами труда и восстановителями экономического благосостояния народонаселения. На Востоке созерцательность монаха, его духовное делание ставились настолько высоко, что труд получил в здешних монастырях второстепенное значение. Иначе было на Западе. Западные монахи служили школой труда: они вырубали леса, осушали болота, запустелые пространства превращали в зеленющие нивы и сделались учителями трудолюбия для варварских народов. Уже при самом первом появлении монашества на Западе представители Церкви всеми мерами старались утвердить монахов в мысли, что монашеский подвиг должен сопровождаться трудом.

Августин в сочинении «О труде монахов» ведет активную борьбу с тем ложным мнением, что монах не должен отвлекаться от своих духовных занятий телесной работой. Во времена Августина встречались некоторые монахи, которые в оправдание своей праздности указывали на слова Спасителя о птицах небесных, прилагая эти слова к самим себе. Святитель, вразумляя празднолюбцев, замечал, что в таком случае они не должны ни молоть зерна, ни варить, так как ничего такого не делают птицы; что они не должны заботиться о том, чтобы иметь и хранить съестные припасы, так как этого тоже не делают птицы. Августин не без иронии говорил, что если бы действительно вышеуказанные слова Спасителя относились к монахам, то Бог дал бы им и крылья, чтобы они подобно птицам могли находить корм на полях. Без собственности, без заготовки припасов, прибавлял Августин, человек не может жить, потому каждый человек обязан работать. Тот же епископ внушал, что если монах прежде принадлежал к низшему сословию, был рабом, вольноотпущенником, ремесленником, то он и по принятии иночества обязан трудиться по-прежнему, а если бы поступивший в монастырь прежде был богат и, отказавшись от имущества, избрал монашескую жизнь, то он должен приучиться к труду. Мысли Августина нашли себе полное приложение в монастырях Запада. Знаменитый монашеский устав Бенедикта Нурсийского отводит почетное место труду монахов. По этому уставу день для монаха начинался четырехчасовым трудом, затем два часа употреблялось на чтение Св. Писания и полезных книг, после обеда следовал отдых, а затем снова труд до ужина, а затем еще, но уже кратковременный, труд. Конечно, не оставались монахи и без общественной молитвы, они собирались на молитву семь раз в день. Между тем как на Востоке монахи не поощрялись заниматься земледелием, на Западе земледелие получает первое место в ряду монашеских трудов; и в этом отношении западные монахи сделали много полезного. Галльские монахи достигли того, что почти запустевшая Галлия снова стала плодотворной страной. Западные монахи представляли собой образцы хозяйственности, они заботились о проведении дорог, построении мостов, именно эти монастыри научили франков и прочие немецкие полудикие племена земледелию, ремеслам и искусствам. Монастыри Востока и Запада заявляли себя широкой благотворительностью, оказывая помощь народонаселению близких и отдаленных мест, в тяжкие времена голода, нашествия иноплемеников, оскудения страны. Примеров можно бы привести немало, но это едва ли нужно.

Лучшую оценку деятельности Церкви и монашества, поскольку эта деятельность направлялась к развитию экономических сил различных стран Запада, в особенности в эпоху так называемого «великого переселения народов», дает немецкий ученый Ульгорн, когда говорит: «Вот над страной пронеслись полчища диких народов, села и города лежат в пепле, но продолжает жить христианская Церковь и начинается ее деятельность. Храмы, капеллы, госпитали и монастыри, богадельни снова возникают, эти здания прежде других поднимаются из пепла. Организуется помощь потерпевшим, церковные житницы растворяются, несчастные жители имеют хлеб и питье, Церковь не отказывает им и в крове. Вместе с материальной помощью получают они и духовную. А народ, бывший причиной общественного бедствия, народ варварский, непривыкший к труду, презирующий труд, под благотельным влиянием монастырей приучается к труду. Монастыри, — с ударением замечает Ульгорн, — везде были исходными пунктами новой культуры».

Итак, мы видим, что Церковь сделала много полезного ввиду тяжелого экономического состояния Римской империи, но она не сделала всего, что нужно было для полного уврачевания зла. Она не могла предотвратить распада и гибели Римской империи. Смерть постигла древний римский мир. Но ставить в вину Церкви это печальное явление, конечно, нельзя. Церковь сделала все, что было ей по силам. Тот же Ульгорн справедливо пишет: «Что было бы с Римским государством без христианства! Одним Церковь оказала помощь, несчастья других облегчила, иным осушила слезы. Древний мир должен был умереть, и этого предотвратить было не в состоянии христианство, но оно, по крайней мере, сделало то, что умирающий мир нашел в нем утешение и успокоение. Церковь присутствовала при последнем часе умирающего, окружая его нежной заботой и облегчая его с такой гуманностью, о которой древний мир даже в цветущее его время и понятия не имел».¹

¹ Пособиями автору служили следующие сочинения: *Uhlhorn*. Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Zweite Auflage, 1882; *Funk*. Handel und Gewerbe in christlichen Alterthum // Theol. Quartalschrift. 1876. Heft 3; *Lecky*. Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. 1879; *Фридлендер*. Картины римских нравов (рус. пер., 1873); *Pressensé*. La vie ecclésiastique, religieuse et morale des Chrétiens aux II et III siècles. Paris, 1877. Тон статьи задает *Uhlhorn*.



СОДЕРЖАНИЕ

Берлинский профессор церковной истории Адольф Гарнак и возбужденные им в настоящее время споры по поводу символа Апостольского	5
Новый образчик превратного понимания истории древней Церкви в немецкой богословской литературе	71
«Сущность христианства», по изображению церковного историка Адольфа Гарнака	204
Разбор попыток некоторых ученых доказать, что Константин Великий не был христианином	258
Голос протестантского ученого в защиту Константина Великого ...	277
Новые споры по очень старому вопросу из истории жизни Константина Великого	298
Экономическое состояние Римской империи и христианство	322

