СОБРАНІЕ

ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХЪ СОЧИНЕНІЙ

ПРОФЕССОРА

МОСКОВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА ПО КАѲЕДРѢ ИСТОРІИ ЦЕРКВИ,

Алексѣя Лебедева.

Томъ I.

2 BR
138

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРІОГРАФІЯ

ВЪ

ГЛАВНЫХЪ ЕЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЯХЪ

съ IV-го вѣка до XX-го.

А. П. Лебедева,

Заслуженнаго Профессора Московскаго Университета.

Изданіе второе, пересмотрѣнное.

Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Сунодѣ опредѣлено сію книгу (въ изданіи 1898 года) *рекомендовать къ пріобрѣтенію* въ фундаментальныя и ученическія библіотеки Духовныхъ Семинарій („*Церковныя Вѣдомости*“, 1899 г., № 49).

3 р.



1222/4381.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе книгопродавца И. Л. ТУЗОВА, Гостиный дворъ, № 45.
1903.

Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется. С.-Петербургъ, 10-го января 1903 г.

Цензоръ, Іеромонахъ **Александръ**.



997
37

Спб. Типо-литографія М. П. Фроловой. Галерная ул., № 6.

Отъ издателя.

Возъимѣвъ намѣреніе напечатать собраніе своихъ церковно-историческихъ сочиненій, профессоръ А. П. Лебедевъ въ настоящее время почти вполнѣ закончилъ это дѣло, выпустивъ слѣдующіе, посвященные изученію наиболѣе важныхъ сторонъ церковно-исторической науки, томы. *Т. 1. Церковная исторіографія въ ея главныхъ представителяхъ отъ IV до XX-го вѣка* (точнѣе: исторіографія въ древней церкви и послѣдующая исторіографія этой самой церкви); *т. 2. Эпоха гоненій на христіанъ; т. 3. Вселенскіе соборы IV-го и V вѣковъ; т. 4. Вселенскіе соборы VI—VIII вѣковъ; т. 5. Исторія раздѣленія церквей въ IX, X и XI вѣкахъ; т. 6. Очерки внутренней исторіи византійско-восточной церкви въ періодъ раздѣленія церквей; т. 7. Историческіе очерки состоянія Византійско-восточной церкви отъ раздѣленія церквей до паденія Константинополя* въ 1453 году; *т. 8* и *9. Исторія Греко-восточной церкви подъ властію турокъ, отъ 1453 года до настоящаго времени.* (Что касается этого сочиненія, то оно слагается изъ *двухъ томовъ*, но въ скоромъ времени будетъ выпущено въ свѣтъ, въ видѣ одного большаго тома); *т. 10. Церковно-историческія повѣствованія общедоступнаго содержанія* (изъ давнихъ временъ христіанской церкви).

1902 г., декабря 8.

Книга эта, по ея появленіи, встрѣтила много и притомъ лестныхъ отзывовъ. Приведемъ одинъ изъ таковыхъ. „Церковная исторіографія можетъ занять первое мѣсто между сочиненіями профессора А. П. Лебедева какъ по своей научной цѣнности, такъ и по своему важному общественному значенію. Вотъ нѣкоторыя характеристическія особенности книги проф. Лебедева. Научно-безпристрастный, спокойный тонъ изложенія характеризуетъ его книгу. Критическій элементъ въ ней весьма значителенъ, но критика автора, основательная и глубокая, всегда спокойна и чужда рѣзкихъ замѣчаній. Простота и общедоступность изложенія, несмотря на солидность ученой работы, составляютъ отличительное достоинство „Церковной исторіографіи“. Самыя отвлеченныя и самыя туманныя церковно-историческія воззрѣнія излагаются въ ней просто, понятно для читателя. Наша читающая публика съ недовѣріемъ относится къ научнымъ изслѣдованіямъ, опасаясь встрѣтить въ нихъ если не непонятное, то не интересное чтеніе. Научный трудъ проф. Лебедева исключаетъ подобныя опасенія. Книга его читается легко и съ неослабнымъ интересомъ“ (Изъ статьи ректора Семинаріи А. А. Бѣляева. См. журналъ „Вѣра и Церковь“, 1899 г., т. I, стр. 663 и 673).

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Общія свѣдѣнія о древне-греческихъ церковныхъ историкахъ IV—VI вѣковъ.

Греческая церковь древнихъ временъ создала богатую церковную литературу и оставила ее въ наслѣдство послѣдующимъ вѣкамъ и ученымъ новѣйшаго времени. Въ составъ этого наслѣдства входитъ и церковно-историческая литература, развившаяся въ IV, V и VI вѣкахъ древней Греческой церкви.

Древне-греческіе церковные историки не потеряли своего значенія и для нашего времени. Нѣтъ такого богослова: изслѣдователя св. Писанія, патролога, канониста, церковнаго археолога, историка проповѣди — въ наше время, не говоря уже о церковномъ историкѣ,—которые могли бы обойтись въ своихъ ученыхъ трудахъ безъ пособія, оказываемаго имъ древне-греческими церковными историками: каждому изъ нихъ въ томъ или другомъ случаѣ бываетъ надобенъ тотъ или другой историческій фактъ, записанный ими, то или другое свѣдѣніе, сохранившееся только у этихъ историковъ. Для всѣхъ богословскихъ наукъ равно полезны труды древне-греческихъ церковныхъ историковъ; тѣмъ не менѣе никакъ нельзя похвалиться тѣмъ, что труды эти изучены въ современной наукѣ тщательно и обстоятельно. Не только въ русской богословской литературѣ, но и въ богатой иностранной нѣтъ болѣе или менѣе подробныхъ и вполнѣ удовлетворительныхъ изслѣдованій о древне-греческихъ историкахъ, въ которыхъ эти историки были бы обо-

зрѣваемы и изучаемы въ ихъ совокупности и достаточной полнотѣ [1]). Явленіе это, впрочемъ, станетъ понятнымъ, если обратимъ вниманіе на слѣдующее: Греческіе церковные историки не были спеціалистами своего дѣла — они занимались церковной исторіей или только между прочимъ, или принимались за это дѣло, не сознавая всей важности его и всѣхъ главныхъ требованій, соединяемыхъ съ представленіемъ объ историкѣ. Вслѣдствіе всего этого, древне-греческіе труды по церковной исторіи, являясь богатыми и весьма полезными для позднѣйшей исторіографіи въ качествѣ матеріаловъ, представляются не очень цѣнными, какъ историческіе труды въ собственномъ смыслѣ этого слова. Греческіе церковные историки не сознавали еще всей важности и трудности задачъ, возлагаемыхъ на историка его дѣломъ. Познанія ихъ были часто недостаточны и неполны; у нихъ, историковъ, часто незамѣтно дѣйствительнаго призванія къ ученой дѣятельности на полѣ исторіографіи; они мало понимали, въ чемъ заключается серьезная критика источниковъ и документовъ; они считали начертаніе церковной исторіи дѣломъ очень легкимъ: разсказывая о томъ, что они сами знали по части исторіи и то, съ чѣмъ ихъ знакомили документы, они мало заботились о томъ, чтобы настоящее поставить въ связь съ прошедшимъ, недавнее прошедшее съ отдаленнымъ прошлымъ и т. д. Все это ведетъ къ тому, что труды церковныхъ историковъ древне-греческой церкви представляются блѣдными по сравненію съ капитальными трудами другихъ греческихъ церковныхъ писателей и не возбуждаютъ глубокаго научнаго интереса. Всѣ

[1]) Stäudlin (Geschichte und Literatur der Kirhengeschichte. Hannov. 1827) обозрѣваетъ греческихъ историковъ бѣгло и недостаточно серьезно; Baur (Epochen der Kirchlich. Geschichtschreibung. Tübingen. 1852) весьма мало удѣляетъ мѣста этимъ же историкамъ, напр. о Сократѣ, Созоменѣ и Ѳеодоритѣ излагаются свѣдѣнія на двухъ страницахъ (27 — 28); авторы статей о Греческихъ церковныхъ историкахъ въ Real — Encyklopädie von Herzog — Hauck (2-ое изданіе) ограничиваются большею частью лишь самыми необходимыми свѣдѣніями о разсматриваемыхъ нами историкахъ (исключеніе представляетъ статья о Сократѣ и Созоменѣ, но за то она нуждается въ существенныхъ поправкахъ), да притомъ же статьи эти, какъ написанныя разными авторами, не согласованы между собою во взглядахъ на историковъ и въ пріемахъ изслѣдованія.

пользуются ими, какъ цѣннымъ матеріаломъ, но рѣдко кто берется изучать эти самые труды, какъ опредѣленное явленіе, имѣющее мѣсто и значеніе среди прочихъ литературныхъ произведеній христіанской древности.

Но равнодушно-холодное, игнорирующее отношеніе изслѣдователей литературы къ трудамъ указанныхъ историковъ по меньшей степени — несправедливо. Уже по тому одному эти историки заслуживаютъ внимательнаго изученія, что всѣ представители богословской науки въ большей или меньшей степени нуждаются въ свидѣтельствахъ и указаніяхъ древнихъ историковъ: позволительно ли не давать себѣ яснаго отчета относительно характера, достоинствъ и научнаго значенія тѣхъ трудовъ, которыми пользуются, какъ важнымъ и весьма полезнымъ пособіемъ? Въ самомъ дѣлѣ, у каждаго изъ церковныхъ историковъ были свои цѣли и намѣренія при составленіи ихъ трудовъ, они руководились извѣстными идеалами, симпатіями и антипатіями,—все это налагало на ихъ труды извѣстный отпечатокъ. Поэтому, нужно напередъ знать: въ какой мѣрѣ авторитетенъ, безпристрастенъ и правдивъ данный историкъ, чтобы, взявъ его въ свидѣтели, не быть обмануту его свидѣтельствомъ. Но и помимо этого, значеніе изученія разсматриваемыхъ трудовъ является дѣломъ очень не лишнимъ. Церковные историки древности представляютъ собою первыхъ воздѣлывателей той самой церковно-исторической науки, которая все больше и больше въ наше время занимаетъ мѣста въ богословской наукѣ и которая, при всѣхъ усовершенствованіяхъ, никогда не порветъ своихъ связей съ своей родоначальницей—древней церковной исторіографіей. Если эта исторіографія и не стояла на высотѣ своей задачи (чего и ожидать отъ нея нельзя), все же она исходила отъ правильныхъ и сознательныхъ требованій — знать прошедшее христіанской жизни и общества; притомъ же историки не лишены были задатковъ научнаго пониманія своего дѣла, ихъ пріемы и методъ и теперь въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не утратили важности. Еще большее значеніе получаютъ труды древнихъ историковъ, если будемъ отводить имъ над-

лежащее мѣсто въ ряду другихъ писателей древне-христіанской эпохи. Между тѣмъ какъ другіе церковные писатели знакомятъ насъ съ ихъ временемъ съ какой-нибудь одной стороны, напримѣръ, полемистъ и догматистъ знакомитъ съ тѣми догматическими или богословскими вопросами, какіе волновали извѣстную эпоху, проповѣдникъ — съ нравственною жизнью эпохи и часто лишь одного города или одной страны, историкъ же переноситъ насъ всецѣло въ ту эпоху, въ какую онъ жилъ, посвящаетъ въ ея интересы и ознакомляетъ съ ея міровоззрѣніемъ. Поэтому, для того, кто хочетъ знать прошедшее, онъ, древній историкъ извѣстной эпохи, не только даетъ возможность удовлетворить этому знанію, но самъ служитъ наиболѣе яркимъ представителемъ того, какими интересами жило, къ чему стремилось общество даннаго времени, какими знаніями обладало оно и какъ судило о своемъ и прошедшемъ времени. Такимъ образомъ для изучающаго церковную исторію, какъ науку, древніе историки вообще, и греческіе, какъ лучшіе между ними — въ частности, заслуживаютъ особеннаго вниманія.

Обращаемся къ изученію церковно-историческихъ трудовъ, появившихся въ древней Греческой церкви.

I. Евсевій, первый церковный историкъ.

Глава первая.

Нѣкоторыя свѣдѣнія о жизни Евсевія и источники его церковной исторіи. — Двѣ фазы въ жизни Евсевія, отраженіе ихъ на историческихъ его трудахъ; — способы пріобрѣтенія имъ образованія (Дороѳей антіохійскій, Памфилъ кесарійскій, кесарійская библіотека), отзывы древнихъ и новыхъ писателей о высотѣ научнаго образованія Евсевія. — „Церковная Исторія“ Евсевія въ 10-ти книгахъ. — Источники этой Исторіи: 1. „Достопамятности“ Игизиппа, время жизни и черты жизни Игизиппа, было ли это сочиненіе церковно-историческимъ произведеніемъ? вопросъ о духѣ и направленіи „Достопамятностей“,— отношеніе Евсевія къ этому труду, какъ одному изъ источниковъ его Исторіи. 2. Ю. Африканъ и его хронографія, подробная характеристика Африкана,— содержаніе хронографіи, значеніе ея въ развитіи церковной исторіографіи, отношеніе Евсевія къ этой хронографіи. 3. Древнѣйшая литература св. отцевъ, учителей церкви и церковныхъ писателей,—былъ ли знакомъ Евсевій съ архивами внѣпалестинскими? — Сужденіе объ отношеніи Евсевія къ его источникамъ,— степень его критицизма. 4. Личное наблюденіе Евсевія и изустныя сказанія его современниковъ, какъ одинъ изъ источниковъ его церковной исторіи.

Какъ извѣстно, первымъ церковнымъ историкомъ Греческой церкви былъ Евсевій, епископъ Кесарійскій въ Палестинѣ. Онъ жилъ между 260 и 340 годами, но точно неизвѣстны не только годъ его рожденія, но и годъ его смерти. Онъ пользуется славой отца церковной исторіи, каковую славу доставляетъ ему знаменитый его трудъ: „Церковная Исторія“ въ 10 книгахъ, къ которой можно присовокуплять и его сочиненіе: „Жизнь царя Константина“ (Великаго), служащее какъ бы пополненіемъ его церковной исторіи. Оба эти произведенія обнимаютъ собою періодъ отъ Рождества Христова до смерти Константина и составляютъ первый подробный обзоръ христіанской исторіи.

Передадимъ нѣкоторыя біографическія свѣдѣнія о Евсевіи, важныя для пониманія духа и научнаго характера его

церковно-историческихъ трудовъ. Онъ жилъ, какъ мы сказали, во второй половинѣ III-го и первой IV-го вѣка. Онъ видѣлъ развитіе гоненія Діоклитіана и его преемниковъ — одного изъ самыхъ продолжительныхъ и сильныхъ гоненій — и едва самъ сохранилъ свою жизнь, подвергаясь опасности отъ гонителей. Во время этого гоненія онъ перенесъ темничное заключеніе (въ Палестинѣ); на его глазахъ послѣдовала мученическая смерть друга его, Кесарійскаго пресвитера Памфила. Послѣ этого онъ вынужденъ былъ покинуть свое обычное мѣсто жительства—Кесарію и бродить по разнымъ городамъ и странамъ, ища безопасности [1]); какъ ни тяжело было для него это странствованіе, оно обогатило его множествомъ свѣдѣній изъ исторіи гоненія Діоклитіана и его преемниковъ. — Но тотъ же Евсевій былъ свидѣтелемъ окончательной внѣшней побѣды христіанства надъ язычествомъ въ Римской имперіи при Константинѣ Великомъ. Съ побѣдой Константина надъ Ликиніемъ, императоромъ Востока, личное положеніе самого Евсевія значительно измѣняется къ лучшему, дѣлается даже блестящимъ по его отношеніямъ къ первому христіанскому императору. Онъ знакомится съ Константиномъ, становится близкимъ къ нему человѣкомъ, получаетъ отъ императора письма и въ свою очередь пересылаетъ ему свои сочиненія, получаетъ лестныя похвалы какъ за эти, такъ и за проявленія его полезной дѣятельности въ другихъ случаяхъ; онъ является ораторомъ при всѣхъ торжественныхъ событіяхъ въ жизни Константина, наприм. во время празднованія двадцатилѣтія и тридцатилѣтія его царствованія, становится вліятельнѣйшимъ лицемъ въ отношеніи къ положенію христіанской церкви въ имперіи [2]). Словомъ, съ побѣдами Константина на Востокѣ надъ врагами имперіи и христіанства, Евсевій изъ человѣка гонимаго, какимъ онъ былъ такъ еще недавно, превращается въ одного изъ первыхъ по значенію

[1]) Евсевія, Исторія, кн. VIII, гл. 7—9. Его же—О Палестинскихъ мученикахъ, гл. 13.

[2]) Фактовъ въ подобномъ родѣ много можно находить въ сочиненіи Евсевія: „Жизнь Константина".

епископовъ, дружественнаго съ царемъ, имѣющаго самыя свѣтлыя перспективы. Эти двѣ фазы въ личной жизни Евсевія отразились самымъ очевиднымъ образомъ и въ вышеуказанныхъ его историческихъ трудахъ. Его „Церковная исторія“, обнимающая собою времена до единодержавія Константина, есть вообще отображеніе тѣхъ чувствъ и впечатлѣній, которыми исполненъ былъ Евсевій въ тяжкіе годы дѣйствія указовъ Діоклитіана, въ особенности это отражается во второй половинѣ этого сочиненія, въ VIII-ой книгѣ. Онъ преимущественно рисуетъ предъ нами мученія, мучителей, мучениковъ. Совсѣмъ другой характеръ носитъ его сочиненіе „Жизнь Константина“ (и пожалуй 9 и 10 книги его исторіи). Здѣсь передъ нами проходятъ свѣтлыя картины изъ временъ перваго христіанскаго царствованія, историкъ какъ бы боится хотя бы одною мрачною чертою нарушить восторженный тонъ своей рѣчи (Если же въ сочиненіи: „Жизнь Константина“ говорится, напр., о гоненіи Ликинія, то — для того, чтобы ярче освѣтить образъ перваго христіанскаго императора). Здѣсь видѣнъ и епископъ, сверхъ чаянія осыпанный милостями царя, и человѣкъ, съ величайшей радостію созерцающій измѣнившееся положеніе церкви.

Намъ остается еще указать въ біографіи Евсевія нѣкоторыя черты, которыя должны дать понятіе о средствахъ его образованія, при которыхъ сложилась его широкая ученость. Учителемъ Евсевія можно считать Дороѳея, антіохійскаго пресвитера, извѣстнаго представителя антіохійской школы, впослѣдствіи игравшей такую значительную роль въ догматическихъ спорахъ аріанскихъ, несторіанскихъ, монофизитскихъ. О Дороѳеѣ Евсевій дѣлаетъ очень лестный отзывъ; называетъ его „ученѣйшимъ въ свое время человѣкомъ“; онъ былъ, по Евсевію, „ревностнымъ любителемъ богословскихъ знаній, хорошо изучилъ еврейскій языкъ, такъ что легко читалъ еврейскія книги, былъ знакомъ съ свободными (или свѣтскими) науками и не лишенъ эллинскаго образованія“. Слѣдовательно, замѣтимъ, этотъ Дороѳей былъ представителемъ какъ духовнаго, такъ и свѣт-

скаго образованія [1]). Другимъ вліятельнымъ на образованіе Евсевія лицомъ былъ пресвитеръ Кесарійской церкви, Памфилъ. Памфилъ извѣстенъ тѣмъ, что онъ употребилъ много неослабной энергіи и матеріальныхъ средствъ на устроеніе церковной библіотеки въ Кесаріи, библіотеки столь богатой, что блаж. Іеронимъ готовъ сравнивать Памфила съ Димитріемъ Фалерейскимъ и Пизистратомъ. Библіотека эта имѣла ту особенность, что въ ней одно изъ видныхъ мѣстъ было отведено многочисленнымъ сочиненіямъ знаменитаго Оригена. Самъ Евсевій принималъ весьма живое участіе въ благоустройствѣ этой библіотеки: онъ составилъ каталогъ библіотеки, помогавшій каждому занимающемуся въ ней пользоваться ея богатствами, не упуская изъ вниманія ничего нужнаго [2]). Съ Памфиломъ пресвитеромъ Евсевій стоялъ въ самыхъ дружественныхъ отношеніяхъ. Дружба эта была такая тѣсная, искренняя, что новѣйшимъ писателямъ она напоминаетъ извѣстную образцовую дружбу Давида съ Іонаѳаномъ [3]). Выраженіемъ этой дружбы служило со стороны Евсевія какъ то, что онъ впослѣдствіи всегда вспоминалъ о Памфилѣ съ глубочайшимъ чувствомъ уваженія, такъ и то, что въ память о своемъ другѣ онъ присоединилъ къ своему имени имя этого лица и сталъ извѣстенъ въ исторіи съ наименованіемъ: Евсевія-Памфила (Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου) [4]). Вліяніе Памфила, любителя и цѣнителя христіанскаго просвѣщенія и вліяніе самой библіотеки Кесарійской безъ сомнѣнія имѣли важное значеніе въ дѣлѣ научнаго образованія Евсевія. Что дружба Евсевія съ Памфиломъ главнымъ образомъ держалась на ихъ одинаковой любви къ научному христіанскому просвѣщенію, это видно не только изъ ихъ совокупныхъ попеченій о благоустрой-

[1]) Говоримъ: Дороѳея *можно* считать учителемъ Евсевія, но не говоримъ *должно*, потому что нашъ историкъ пишетъ въ своей исторіи (VII, 32), что онъ зналъ Дороѳея и слушалъ его, но остается неопредѣленнымъ: зналъ-ли Евсевій и слушалъ Дороѳея, какъ учителя въ школѣ, или же лишь какъ проповѣдника слова Божія.

[2]) Евсевія. Исторія, VI, 32. Іеронима. Письмо къ Марцеллѣ: Творен. Іеронима, т. I, стр. 175. Русск. пер.

[3]) Hély Victor. Eusebe de Césareé, p. 14. Paris, 1877.

[4]) Подробнѣе объ этомъ см. у Hély, p. 14—15.

ствѣ Кесарійской библіотеки, но еще изъ того факта, что и заключенные въ темницу, во время гоненія, Евсевій и Памфилъ проводятъ скучное время темничнаго заключенія въ изученіи сообща многочисленныхъ сочиненій Оригена [1]). — При такомъ-то руководствѣ и средствахъ Евсевій получаетъ то образованіе, которое дало ему возможность стать знаменитѣйшимъ церковнымъ историкомъ. Относительно научнаго образованія Евсевія у древнихъ писателей мы находимъ самые похвальные отзывы. Блаж. Іеронимъ пишетъ: „Евсевій прекрасно составилъ церковную исторію", и въ чувствѣ удивленія спрашиваетъ: „кого можно найти умнѣе, ученѣе, краснорѣчивѣе Евсевія? [2]). Церковный историкъ Созоменъ съ своей стороны замѣчаетъ объ Евсевіи: это —„человѣкъ многоученѣйшій, знатокъ божественныхъ писаній, равно какъ греческихъ поэтовъ и историковъ" (Созом. I, 1). Слава за Евсевіемъ, какъ мужемъ ученѣйшимъ, остается и до нашего времени. Позволимъ себѣ привести хотя немногіе отзывы новѣйшихъ ученыхъ объ этомъ историкѣ. Викторъ Эли, написавшій спеціальную монографію объ Евсевіи, какъ историкѣ, отзывается о немъ съ такимъ же паѳосомъ, какъ Іеронимъ. Онъ спрашиваетъ: „осуществляетъ-ли Евсевій тотъ идеалъ, къ какому долженъ стремиться историкъ? Достаточно ли онъ ученъ? Пишетъ ли онъ на основаніи документовъ, почерпаемыхъ изъ источниковъ?" и отвѣчаетъ: „всѣ судьи Евсевія, всѣ други и недруги его сходятся въ похвалахъ его труду („Церковной Исторіи"), этому труду удивительному и почти превышающему силы человѣка, его эрудиціи безмѣрной и его таланту" [3]). Извѣстный знатокъ Византійской исторіографіи Гельцеръ, чрезчуръ скупой на похвалы древнимъ исто-

---

[1]) Здѣсь они составили сочиненіе въ защиту Оригена отъ обвиненій въ неправославіи. Photii, Bibliotheca, cod. 118 (Migne, Patr. Gr. ser., tom. 103, p. 396). Въ томъ же родѣ свидѣтельства Іеронима и Руфина (Іеронима, книга о знаменитыхъ мужахъ, гл. 75. 81. Его же—Апологія противъ Руфина, кн. I, гл. 8).

[2]) Письмо къ Паммахію и Океану: томъ II, стр. 363, 373. Русск. пер.

[3]) Hély. p. 85. О достоинствахъ и недостаткахъ сочиненія Эли намп данъ отзывъ въ статьѣ: „Евсевій подъ перомъ французскаго писателя" (Чтен. въ Общ. Любит. дух. Просвѣщ., 1881, отдѣлъ II, стр. 18—35.

рикамъ, измѣняетъ себѣ, когда ему приходится говорить объ Евсевіи. О немъ онъ пишетъ: „съ полнѣйшимъ правомъ Евсевій Памфилъ стяжалъ себѣ великое имя въ исторіи христіанской исторіографіи. Это — церковный учитель (Kirchen-vater) богатый эрудиціею и многосторонне ученый“ [1]). Знаменитый историкъ Ранке высокаго мнѣнія объ историческихъ трудахъ Евсевія. Онъ считаетъ его „Церковную Исторію“ образцовою и для нашего времени и хвалитъ его прагматизмъ, при помощи котораго онъ устанавливаетъ неразрывную связь между давнопрошедшимъ и настоящимъ [2]).

Переходимъ къ разбору церковно-историческихъ трудовъ Евсевія. Сначала разсмотримъ его „Исторію церкви“, а потомъ „Жизнь Константина“.

„Исторія церкви“ Евсевія появилась около 325 года [3]). Она есть исторія церкви первыхъ трехъ вѣковъ, или лучше сказать — исторія церкви въ эпоху гоненій. Трудъ дѣлится на 10 книгъ, а каждая книга на нѣсколько главъ съ особыми заглавіями, которыя произошли отъ самого Евсевія. Исторія Евсевія есть богатѣйшій сборникъ сказаній изъ исторіи первыхъ трехъ вѣковъ; безъ Евсевія многое и очень многое изъ этой эпохи оставалось бы для насъ въ сущей тьмѣ. Въ своей исторіи онъ больше занимается церковію Восточною, и очень мало Западною; причиной послѣдняго явленія отчасти было недостаточное знаніе Евсевіемъ языка латинскаго [4]).

Ознакомленіе наше съ церковной исторіей Евсевія начнемъ съ обзора источниковъ, которыми пользовался этотъ историкъ при составленіи своего труда.

---

[1]) Gelzer. Julius Africanus und die Bysantin. Chronographie. Theil II Abtheil. I, s. 23. Leipz. 1885.

[2]) Ranke. Weltgeschichte. Theil IV, Abtheil. 2, s. 252. 263. Leipz. 1883.

[3]) Установить съ точностью годъ изданія исторіи Евсевіемъ нельзя. Такъ какъ въ 10-й книгѣ онъ показываетъ знаніе, что Константинъ былъ въ борьбѣ съ Ликиніемъ, и что этотъ послѣдній пересталъ сочувствовать христіанамъ, то ясно, что трудъ Евсевія законченъ не ранѣе 323 года, послѣ борьбы Константина съ Ликиніемъ; но такъ какъ съ другой стороны Евсевій ничего не говоритъ о Никейскомъ соборѣ, то отсюда можно заключать, что сочиненіе окончено еще до этого собора (до 325 г.).

[4]) Доказательства этого приведены у Stäudlin'a, s. 31.

Первое мѣсто между этими источниками занимаетъ ὑπομνήματα, т. е. „Достопамятности“ [1]), въ пяти книгахъ, Игизиппа, жившаго во второмъ вѣкѣ,—Игизиппа, который былъ древнѣйшимъ писателемъ, обладавшимъ значительными историческими свѣдѣніями, но трудъ его не дошелъ до насъ [2]). Вообще объ Игизиппѣ мы знаемъ очень мало. Всѣ наши свѣдѣнія объ этомъ писателѣ и его трудѣ ограничиваются тѣмъ, что говоритъ объ Игизиппѣ Евсевій и что сообщаютъ намъ о немъ же тѣ выдержки, какія дѣлаетъ изъ его труда опять Евсевій [3]). Этихъ выдержекъ довольно, но онѣ все же даютъ мало опредѣленныхъ свѣдѣній о разсматриваемомъ лицѣ. Вотъ все, что мы знаемъ о жизни Игизиппа: знаемъ, когда онъ жилъ. Онъ самъ даетъ понять, что въ его время установлены были и совершались религіозныя игры и празднества въ честь обоготвореннаго Антиноя, фаворита императора Адріана (Евсев. IV, 8), а такъ какъ Антиной умеръ въ 132 году и такъ какъ по этому то случаю и были вышеуказанныя игры и празднества, то очевидно Игизиппъ родился ранѣе этого случая и во время празднествъ въ честь Антиноя былъ уже взрослымъ мальчикомъ; далѣе изъ Евсевія, приводящаго цитаты изъ Игизиппа (IV, 11, IV, 22), видно, что Игизиппъ пріѣхалъ въ Римъ, когда Аникита сдѣлался Римскимъ епископомъ, т.-е. послѣ 155 года;

---

[1]) Заглавіе: ὑπομνήματα въ тѣ времена очень было употребительно и прилагалось къ сочиненіямъ неодинаковаго содержанія. Евіонитъ Симмахъ евангеліе, скроенное имъ изъ евангелія Матѳея—называетъ вышеуказаннымъ именемъ; въ свою очередь Евсевій (Истор., I, 2 fin.) нѣкоторыя свои сочиненія (не историческаго содержанія) называетъ опять тѣмъ же именемъ.

[2]) На основаніи свѣдѣній, идущихъ съ Греческаго Востока, проф. Цанъ выражаетъ мнѣніе, что сочиненіе Игизиппа существовало даже въ 16 вѣкѣ и находилось въ нѣкоторыхъ библіотекахъ Востока, вмѣстѣ съ тѣмъ онъ высказываетъ надежду, что можетъ быть оно не совсѣмъ затеряно и будетъ открыто, подобно тому, какъ совершенно неожиданно найденъ полный списокъ перваго посланія Климента къ Коринѳянамъ — (Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1877. 2 Heft, s. 288—291) и „ученіе 12-ти апостоловъ“—добавимъ мы.

[3]) Въ нѣмецкомъ изданіи, выходящемъ безъ опредѣленныхъ сроковъ, подъ заглавіемъ: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. B. V, Heft 2 (Leipz. 1888), помѣщена многообѣщающая статья: De-Boor: Neue Fragmente des Papias, „Hegesippus“, und Pierius in bisher unbekannten excerpten..., но статья эта въ дѣйствительности не даетъ *ничего* новаго въ отношеніи къ Игизиппу.

послѣднимъ Римскимъ епископомъ, о которомъ Игизиппъ упоминаетъ въ своихъ „Достопамятностяхъ“ (ibid) былъ Елевѳерій, вступившій на каѳедру въ 173 году. Можно соглашаться съ однимъ древнимъ извѣстіемъ, записаннымъ въ Пасхальной хроникѣ [1]), что умеръ Игизиппъ послѣ 180 года [2]). Изъ вышеприведенныхъ свѣдѣній объ Игизиппѣ открывается, что самымъ замѣчательнымъ фактомъ въ его жизни было путешествіе въ Римъ, совершенное имъ послѣ 150 года, но откуда онъ отправился, изъ какой страны, на это можетъ быть данъ отвѣтъ лишь вѣроятный: должно быть, изъ Палестины. Во время путешествія Игизиппъ останавливался въ Коринѳѣ и долго жилъ въ Римѣ (Евсев. IV, 22). Въ этихъ мѣстахъ онъ встрѣчался со многими епископами и велъ съ ними бесѣды, но какая была цѣль его путешествія это остается неразгаданнымъ.—Такъ какъ Игизиппъ упоминаетъ въ своемъ трудѣ Римскаго епископа, Елевѳерія, послѣднимъ изъ числа тѣхъ Римскихъ епископовъ, о которыхъ онъ зналъ, то нужно думать, что во времена правленія этого епископа онъ и составилъ свои ὑπομνήματα, т. е. въ концѣ своей жизни, около 180 года.

Вопросъ о томъ, къ какому классу сочиненій относить „Достопамятности“ Игизиппа, разрѣшается въ наукѣ очень неодинаково. Нѣкоторые относятъ этотъ трудъ къ чисто-историческимъ сочиненіямъ древней церкви [3]), основываясь на томъ, что „Достопамятности“, если судить по Евсевію, состояли изъ различныхъ историческихъ повѣствованій, напримѣръ Игизиппъ говоритъ о церкви Палестинской въ управленіе Іакова, брата Господня (II, 23) и Симеона, епископа Іерусалимскаго, самовидца Христова (IV, 22), дѣлаетъ замѣчанія о церкви Коринѳской, даетъ перечень римскихъ епископовъ своего времени, разсказываетъ исторію возникновенія ересей въ средѣ христіанской церкви (ibid.). Но про-

---

[1]) См. Nösgen. Der Kirchliche Standpunct Hegesipps: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1887. Heft 2, s. 194.

[2]) Но въ Римѣ-ли онъ умеръ—въ этомъ Nösgen сомнѣвается, s. 197.

[3]) Іеронимъ. О знаменитыхъ мужахъ, гл. 22. Baur. Epochen der Kirchlich. Geschichtschreibung. s. 7. Nösgen. Kirchliche Standpunct Hegesipps, s. 204.

тивъ мнѣнія, что это было чисто-историческое сочиненіе, справедливо возражаютъ: если это была исторія, почему извѣстія объ Іаковѣ, братѣ Господнемъ, передаются въ послѣдней, пятой, книгѣ „Достопамятностей", а не гдѣ-нибудь въ первыхъ книгахъ сочиненія; если описаніе смерти апостола Іакова находилось уже въ концѣ сочиненія, то гдѣже была описана жизнь церкви II вѣка, до послѣдней четверти котораго дожилъ писатель? Другіе изслѣдователи, не считая себя въ правѣ поддерживать сейчасъ упомянутое мнѣніе, полагаютъ, что ὑπομνήματα, не будучи исторіей, представляли собой статистическое описаніе церкви, преимущественно времени Игизиппова или, какъ думаютъ другіе, были описаніемъ путешествія Игизиппа со всѣми его обстоятельствами и съ различными воспоминаніями. Но и это, второе, мнѣніе также не выдерживаетъ критики. Трудно согласиться съ тѣмъ, что это было статистическое описаніе церкви или подробный дневникъ путешествія, потому что, какъ видно по всему, Игизиппъ упоминаетъ о церкви Коринѳской и состояніи ея только къ слову, между прочимъ, именно когда онъ говоритъ о посланіи Климента Римскаго къ Коринѳянамъ [1]), а также и о церкви Римской говоритъ неясно, обще. Наконецъ, иные изъ новѣйшихъ ученыхъ склоняются къ мысли, что ὑπομνήματα составляли собой полемическое сочиненіе, направленное противъ гностицизма. Основаніемъ этого мнѣнія служитъ то, что Евсевій помѣщаетъ Игизиппа въ числѣ защитниковъ христіанской истины противъ еретиковъ и ставитъ его рядомъ съ такими лицами, которыя были извѣстны полемическими трудами (IV, 7—8). Это мнѣніе представляется наиболѣе вѣроятнымъ, оно, кажется, всего ближе къ истинѣ. Писать исторію, такъ сказать — для самой исторіи, писать исторію, не поставляя себѣ какой-либо ближайшей, ясно намѣченной и вызываемой обстоятельствами цѣли, едва-ли кому могло придти въ голову въ эту столь раннюю эпоху христіанской исторіи. Цер-

[1]) Вотъ подлинныя слова Евсевія: „поговоривъ о посланіи Климента къ Коринѳянамъ, онъ (Игизиппъ) продолжаетъ: „Коринѳская церковь удержала правильное ученіе до Прима" и т. д. (IV, 22).

ковь этого времени еще только утверждалась въ мірѣ, она представляла собой еще организующееся цѣлое, она переживала сильныя гоненія и послѣднее изъ нихъ — гоненіе Марка Аврелія—многихъ христіанъ наводило на мысль, что пришелъ уже конецъ міра. Едва-ли въ такую эпоху могла явиться идея — писать исторію церкви. Какъ видно изъ всего того, что мы знаемъ объ ὑπομνήματα, Игизиппъ въ своемъ сочиненіи имѣлъ намѣреніе выставить въ особенно яркомъ свѣтѣ внутреннее благоденствіе частныхъ церквей, остающихся вѣрными апостольскому преданію, а въ противоположность тому показать вредъ и опасность для церкви отъ появленія ересей, слѣдовательно, сочиненіе было несомнѣнно полемическимъ. Однакоже нельзя считать произведеніе Игизиппа исключительно полемическимъ. Полемика въ немъ опирается на историческія воспоминанія и факты, на личныя наблюденія. Значитъ, это было сочиненіе историко-полемическое, и потому-то должно было обратить на себя особенное вниманіе Евсевія. Одинъ изъ западныхъ ученыхъ (Вейцсекеръ) [1]) возстановляетъ планъ сочиненія Игизиппа и полагаетъ, что оно состояло изъ двухъ частей: въ первой шла рѣчь объ ересяхъ, во второй — объ апостольской исторіи. Тотъ же ученый дѣлаетъ попытки указать, что содержала каждая изъ пяти книгъ Игизиппа, на которыя дѣлилось сочиненіе, по свидѣтельству Евсевія. Въ первой книгѣ, по сужденію указаннаго ученаго, говорилось о ересяхъ, исчислялись возникшія ереси, во второй—рѣчь шла о язычествѣ въ его отношеніи къ этому явленію (гностицизмъ), въ третьей—объ іудействѣ и его отношеніи къ происхожденію ересей (іудео-христіанство), въ четвертой—о письменныхъ церковныхъ произведеніяхъ и объ отличіи книгъ новозавѣтныхъ отъ апокрифовъ; въ пятой, послѣдней—о единствѣ церковнаго ученія, основаннаго на апостольскомъ преданіи съ указаніемъ историческихъ фактовъ апостольскаго времени.

---

[1]) Hegesippos, артикулъ въ Real-Encyklopädie von Herzog—Hauck. B. V, S. 698. Изд. 2-е.

Переходимъ къ вопросу о духѣ и внутреннемъ характерѣ произведенія Игизиппа. Игизиппъ очень занятъ исторіей христіанства среди іудейскаго народа въ Палестинѣ, съ особенною любовью останавливается на образахъ первенствующей церкви на іудейской почвѣ. Отсюда въ новѣйшей западной наукѣ выводится заключеніе о принадлежности Игизиппа къ евіонитскому направленію въ пониманіи христіанства (Швеглеръ, Гильгенфельдъ). Дѣйствительно, Евсевій въ своей исторіи дѣлаетъ не мало выдержекъ изъ Игизиппа, указывающихъ на особенно близкія связи Игизиппа съ христіанами изъ іудеевъ. Такъ Евсевій дѣлаетъ большую выдержку изъ Игизиппа, когда говоритъ объ Іаковѣ, братѣ Господнемъ, первомъ Іерусалимскомъ епископѣ (II, 21); Евсевій приводитъ изъ него извѣстія о гоненіи Домиціановомъ, простиравшемся на сродниковъ Христа по плоти, — о томъ, какъ Домиціанъ, вызвавъ ихъ въ Римъ, распрашивалъ ихъ о Христѣ и царствѣ, котораго они ожидаютъ, и потомъ какъ онъ отпустилъ ихъ, увидавъ, что это люди бѣдные съ мозолистыми руками, которые не могли быть опасны для имперіи (III, 20); Евсевій почерпаетъ изъ Игизиппа свѣдѣнія, когда разсказываетъ о мученической кончинѣ при Траянѣ Симеона, сына Клеопова, второго Іерусалимскаго епископа (III, 32) и пр. Въ особенности описаніе Игизиппомъ внѣшней праведности Іакова въ духѣ іудейскомъ ярко бросается въ глаза читателю и изслѣдователю Евсевіанскихъ отрывковъ изъ Игизиппа. Игизиппъ такъ говоритъ: „онъ былъ святъ отъ чрева своей матери, не пилъ вина и сикера, не употреблялъ въ пищу никакого животнаго, не умащался елеемъ и не мылся въ банѣ, входилъ во святилище храма (іерусалимскаго), носилъ льняныя одежды“ (II, 23) — признаки назорейства. Всѣ эти факты, встрѣчаемые у Игизиппа и передаваемые Евсевіемъ, даютъ, говоримъ, нѣкоторымъ ученымъ право думать, будто Игизиппъ былъ іудео-христіанинъ или евіонитъ, а эта партія среди христіанъ древнѣйшей церкви, какъ извѣстно, смотрѣла на Христа только какъ на реформатора Іудейства, признавала для себя обязательнымъ обрядовой Моисеевъ

законъ и не считала язычниковъ призванными къ царству Мессіи, почему она отвергала Павла, апостола языковъ, учителя евангельской свободы, и уничижительно смотрѣла на его апостольскій авторитетъ. Но безъ дальнихъ разсужденій понятно, что между этимъ еретическимъ направленіемъ — евіонитскимъ и тѣми фактами, въ которыхъ Игизиппъ выражаетъ свое особенное уваженіе къ церкви христіанской на іудейской почвѣ — нѣтъ ничего общаго. Изъ выше исчисленныхъ фактовъ гораздо справедливѣе выводить не то заключеніе, что Игизиппъ — евіонитъ, а то, что онъ или самъ родился въ Палестинѣ и потому хорошо былъ знакомъ съ христіанствомъ между іудеями и охотно передавалъ свѣдѣнія, сюда относящіяся, въ своемъ сочиненіи, или то, что по крайней мѣрѣ онъ былъ христіаниномъ, обратившимся изъ іудеевъ (а это несомнѣнно) [1]) и потому очень интересовался тѣмъ, что касалось христіанства въ Іудеѣ, среди его соотечественниковъ. Правда, Игизиппъ не только не выражаетъ чувства уваженія къ ап. Павлу, но и совсѣмъ, какъ будто намѣренно, молчитъ о немъ, однакожъ, какъ увидимъ ниже, въ этомъ нѣтъ ничего тенденціознаго.

Повидимому, больше находятъ себѣ поддержки защитники разбираемаго мнѣнія въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ выраженіяхъ Игизиппа, буквально до насъ сохранившихся. Это именно два слѣдующія изреченія Игизиппа. Онъ такъ говоритъ о результатѣ своихъ наблюденій изъ времени его путешествій: „въ каждомъ преемствѣ, въ каждомъ городѣ все идетъ такъ, какъ повелѣваетъ законъ, пророки и Господь“ (IV, 22). Здѣсь обращаютъ вниманіе на слово: законъ (ὁ νόμος) и говорятъ: значитъ, Игизиппъ требовалъ соблюденія ветхозавѣтнаго обрядоваго закона и въ христіанствѣ. Съ другимъ изреченіемъ Игизиппа, какимъ пользуются защитники разбираемаго мнѣнія, знакомитъ насъ одинъ монофизитскій писатель VI вѣка, Стефанъ Говаръ. Онъ, Говаръ, приводитъ слова, встрѣчающіяся у ап. Павла:

[1]) Изъ Евреевъ сдѣлался онъ христіаниномъ, говоритъ Евсевій (IV, 22 fin.).

„блага, которыя уготованы праведнымъ, ни око не видало, ни ухо не слыхало и на сердце человѣческое не приходило“ (1 Кор. II, 9), и прибавляетъ: „Игизиппъ же, мужъ древній и апостольскій, въ пятой книгѣ своихъ „Достопамятностей“, не знаю какъ и по какой причинѣ, говоритъ, что это слова неподобающія (μάτην) и что произносящіе ихъ лгутъ на св. Писаніе и на Господа, Который сказалъ: „блаженны очи ваши, которыя видятъ, и уши ваши, которыя слышатъ“ и проч. [1]). Защитники, разбираемаго нами мнѣнія, говорятъ по поводу свидѣтельства Говара: „значитъ Игизиппъ отвергалъ Павла, апостола языковъ, когда не придавалъ значенія его словамъ и, значитъ, онъ былъ евіонитъ“. Но въ дѣйствительности, ни первое, ни второе изреченія Игизиппа не даютъ ничего для подобныхъ заключеній. Что касается выраженія: „законъ“, то оно совершенно въ такомъ же смыслѣ и такомъ же сочетаніи съ словомъ „пророки“ употреблено какъ самимъ Іисусомъ Христомъ, такъ и писателемъ посланія къ Римлянамъ. Христосъ говоритъ: „какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними, ибо въ этомъ законъ и пророки“ (Мѳ. VII, 12). И ап. Павелъ пишетъ: „явилась правда Божія, о которой свидѣтельствуютъ законъ и пророки“ (III, 21). Теперь ясно, что слова Игизиппа о „законѣ“ никакъ нельзя истолковать въ какомъ-то евіонитскомъ смыслѣ. Въ нихъ нѣтъ такого смысла. „Когда Игизиппъ говоритъ о законѣ и пророкахъ, то разумѣетъ здѣсь лишь Писанія Ветхаго Завѣта“ [2]). Притомъ же евіонитское воззрѣніе Игизиппа, если бы выраженіемъ его служило разбираемое изреченіе этого писателя, должно было бы тѣсно связываться съ отрицаніемъ апостольскаго авторитета Павла, отвергавшаго обязательность ветхо-

[1]) Матѳ. XIII, 16. Свидѣтельство Говара сохранилъ Фотій. Bibliotheca, cod. 232 (Migne, tom. 103, p. 1096).

[2]) Nösgen, S. 218. Если же у Игизиппа для обозначенія новозавѣтнаго ученія упоминается лишь: „Господь“ (ὁ Κύριος), то этимъ не исключаются апостолы, которые съ евіонитской точки зрѣнія не всѣ остались вѣрны проповѣди Христовой, — говоримъ: не исключаются, потому что Игизиппъ всегда высоко ставитъ апостольское преданіе.

завѣтнаго обрядоваго закона для христіанъ, но такого отрицанія Павлова авторитета нельзя находить у Игизиппа, какъ сейчасъ покажетъ это разборъ соблазнительнаго свидѣтельства Стефана Говара. Итакъ, разсмотримъ второе изреченіе Игизиппа, обратившее на себя вниманіе монофизитскаго писателя. Говаръ удивляется и не понимаетъ, какимъ образомъ мужъ апостольскій Игизиппъ могъ опровергать слова ап. Павла, какъ не истинныя и противополагать имъ слова Христа, какъ заключающія дѣйствительную истину. Но въ этомъ виноватъ не Игизиппъ, а всецѣло самъ монофизитскій писатель. Говаръ не вникнулъ въ смыслъ словъ апостола, цитируемыхъ Игизиппомъ, и приписалъ послѣднему чуть не оппозицію апостолу Павлу, чего на самомъ дѣлѣ не было и нѣтъ. Игизиппъ въ томъ мѣстѣ своихъ „Достопамятностей", которое привело въ недоумѣніе Говара, раскрываетъ мысль самого апостола Павла, значитъ — не только не противорѣчитъ Павлу, но и вполнѣ соглашается съ нимъ. Въ разсматриваемомъ отрывкѣ сочиненія Игизиппа не заключается ничего другого, кромѣ развитія такихъ мыслей: „есть люди, которые утверждаютъ: глазъ не видѣлъ и ухо не слышало того, что приготовлено Богомъ для любящихъ Его; но эта мысль неправильная—замѣчаетъ Игизиппъ, потому что Самъ Господь представляетъ блаженными тѣхъ, кто вошелъ въ царство Христово и узрѣлъ своими глазами и услышалъ своими ушами то, что доселѣ оставалось тайной". Такъ можно и должно перефразировать слова Игизиппа, очень лаконическія, но въ существѣ дѣла ясныя. Понятыя такъ слова Игизиппа представляютъ полнѣйшее сходство съ словами апостола Павла: 1 Кор. II, 9 — 10, о которыхъ идетъ дѣло у Игизиппа. Въ сейчасъ указанныхъ стихахъ посланія къ Коринфянамъ апостолъ приводитъ слова пророка Исаіи: „Какъ написано,—говоритъ апостолъ: не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо" и т. д. Но приводитъ эти слова апостолъ не затѣмъ, чтобы на нихъ успокоиться, а затѣмъ, чтобы показать, что то, чего не постигали ветхозавѣтные праведники, то, что имъ представлялось покры-

тымъ тайной—теперь познано и стало открытымъ. „А намъ Богъ открылъ сіе Духомъ Своимъ",—замѣчаетъ апостолъ вслѣдъ за вышеуказанной цитатой изъ Исаіи. Мысль апостола вполнѣ ясна: онъ даетъ разумѣть, что покрытое тайной въ Ветхомъ Завѣтѣ уяснилось и открыто въ Новомъ. Но не то-ли самое говоритъ и Игизиппъ? И апостолъ и Игизиппъ говорятъ одно и то-же, но лишь неодинаковыми словами. Игизиппъ опровергаетъ тѣхъ, кто утверждали, что блага царствія Божія намъ неизвѣстны, и въ доказательство ссылается на слова Христа, изъ которыхъ открывается, что съ Его пришествіемъ невиданное прежде и неслыханное стало видимымъ и слышимымъ, что откровенное заняло мѣсто сокровенной тайны. Но, какъ мы видѣли, то же говоритъ и апостолъ, съ тѣмъ различіемъ, что онъ не приводитъ словъ Христа, но за то онъ говоритъ о Духѣ Святомъ, открывающемъ въ Новомъ Завѣтѣ то, что было сокрыто въ Ветхомъ. Итакъ, несомнѣнно, что Говаръ просто на просто не понялъ Игизиппа и не понялъ потому, что онъ не понималъ смысла словъ ап. Павла въ посланіи къ Коринѳянамъ (II, 9—10). У Игизиппа и въ мысли не было препираться съ апостоломъ Павломъ. Въ своей полемической замѣткѣ онъ и имени Павла не упоминаетъ, а говоритъ о какихъ-то лицахъ, говорящихъ неподобное и лгущихъ на св. Писаніе и Самого Христа. Кто это такіе—мы не знаемъ. Вѣроятно, какіе-нибудь еретики, которые пользовались авторитетомъ Павла для прикрытія своихъ заблужденій, которые, наприм., неправильно понимая слова, встрѣчаемыя у апостола: „не видѣлъ того глазъ и не слышало того ухо" и т. д., строили свои исполненныя тайны и темноты теоріи и выдавали ихъ за откровенія. А подобныхъ еретиковъ во II вѣкѣ было не мало въ средѣ гностиковъ. Такимъ образомъ мы видимъ, что предположеніе о евіонитскомъ характерѣ міровоззрѣнія Игизиппа, построенное на свидѣтельствѣ Говара—лишено и тѣни вѣроятія. Изъ свидѣтельства Говара никакъ нельзя дѣлать вывода касательно отрицательнаго отношенія Игизиппа къ ученію Павла. — Не трудно найти и привести

доказательства изъ сохранившихся фрагментовъ Игизипповыхъ у Евсевія, въ ту пользу, что Игизиппъ ни мало не былъ враждебенъ апостолу Павлу. Такого рода доказательствъ можно отыскать очень достаточное число. Прежде всего слѣдуетъ указать на то, что Игизиппъ любитъ употреблять термины, свойственные только одному Павлу, наприм. онъ называетъ народъ еврейскій просто „обрѣзанными“ (IV, 22), именуетъ сродниковъ Христа „братьями Его по плоти“ (III, 20) [1]). Отсюда съ правомъ можно заключать, что онъ съ большимъ вниманіемъ изучалъ посланія Павла и сближался съ нимъ въ языкѣ и изложеніи. Затѣмъ, Игизиппъ признаетъ значеніе посланія Климента Римскаго къ Коринѳянамъ (IV, 22), а это посланіе, какъ извѣстно, написано въ полной сообразности съ мыслями, раскрытыми въ посланіяхъ апостола Павла,—ясно, что онъ не отвергалъ проповѣди Павловой. Далѣе, Игизиппъ былъ въ Римѣ и Коринѳѣ, входилъ въ бесѣды и сношенія съ епископами этихъ городовъ; но могло ли бы это случиться, если бы онъ былъ евіонитъ? Евіонитъ не могъ бы найти ничего пріятнаго въ такихъ церквахъ, которыя были основаны преимущественно проповѣдью Павла. Какимъ образомъ Игизиппъ могъ бы писать послѣ посѣщенія Коринѳа и Рима, какъ онъ пишетъ: „въ каждомъ преемствѣ, въ каждомъ городѣ дѣла идутъ такъ, какъ повелѣваютъ законъ, пророки и Господь“. Евіонитъ могъ найти въ этихъ церквахъ развѣ отдѣльныхъ сектантовъ этого рода, но конечно не могъ встрѣчать цѣлыхъ общинъ, всѣхъ христіанъ, единомышленныхъ съ нимъ! Наконецъ, нужно помнить, что Игизиппъ производитъ первоначальныя секты какъ іудействующаго, такъ и гностическаго характера—отъ вреднаго вліянія іудейства (IV, 22). Но такъ думать и разсуждать евіонитъ не сталъ бы, потому что евіониты весьма высоко ставили значеніе іудейства и производили несогласія и нестроенія въ церкви отъ ученія апостола Павла, котораго они обвиняли въ искаженіи первоначальнаго ученія Христова.

---

[1]) См. параллели Римл. I, 3; 1 Кор. X, 18.

Такимъ образомъ, нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться въ принадлежности Игизиппа къ православной церкви II-го вѣка. Онъ писалъ для истинно вѣрующихъ своего времени и въ интересѣ правой вѣры.

Теперь сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній по одному изъ главныхъ вопросовъ, возбуждающихъ наше вниманіе при изученіи Игизиппа, — именно по вопросу объ отношеніи Евсевія къ Игизиппу. Евсевій прямо говоритъ, что онъ во многихъ случаяхъ, когда повѣствуетъ о первоначальной церкви, пользуется Игизиппомъ, какъ источникомъ (IV, 8). И мы легко отличаемъ, чѣмъ именно пользовался Евсевій изъ этого источника, потому что онъ опредѣленно тамъ или здѣсь цитируетъ трудъ этого писателя. Евсевій высоко цѣнитъ Игизиппа и неоднократно выражаетъ свои похвалы Игизиппу. Онъ дѣлаетъ такіе отзывы объ этомъ послѣднемъ: „Игизиппъ, будучи очень близокъ ко временамъ апостольскимъ, повѣствуетъ весьма точно“ (II, 23); „онъ написалъ самымъ простымъ слогомъ неложное преданіе о проповѣди апостольской“ (IV, 8): „въ пяти книгахъ онъ оставилъ самый полный памятникъ своей вѣры“ (γνώμης, IV, 22); наконецъ, Евсевій вообще называетъ Игизиппа „достовѣрнымъ свидѣтелемъ“ (III, 16). Не смотря на столь лестную аттестацію Игизиппа со стороны Евсевія, ученые новѣйшаго времени въ большинствѣ случаевъ очень скептично относятся къ сказаніямъ Игизиппа и находятъ, что онъ не умѣлъ отличать истиннаго отъ неистиннаго, вѣроятное отъ невѣроятнаго. Одинъ изъ такихъ ученыхъ (Вейцсекеръ) говоритъ: „то, что разсказываетъ Игизиппъ объ Іаковѣ и церкви Палестинской, свидѣтельствуетъ, насколько тогда уже затерялось какое бы то ни было дѣйствительно историческое воспоминаніе и насколько уже недоставало сколько нибудь яснаго представленія о древнѣйшихъ отношеніяхъ“ [1]); столь же строго судитъ и другой изслѣдователь Игизиппова труда (Даннретэръ), позволяющій себѣ такъ выражаться: „Игизиппъ не былъ положительно не-

[1]) Real-Encyklopädie въ прежде цитированной статьѣ, s. 699.

образованнымъ человѣкомъ, но ему недостаетъ самаго необходимаго качества историка: духа критицизма. Этой проницательности, которая такъ рѣдко встрѣчается у отцевъ церкви, совершенно не хватаетъ Игизиппу, какъ это можно видѣть на его выборѣ источниковъ и на изложеніи идей“ [1]). Но подлѣ этихъ отзывовъ въ научной литературѣ встрѣчаемъ и другіе отзывы, существенно отличные отъ первыхъ. Наприм., нѣмецкій ученый Ленингъ [2]) пишетъ объ Игизиппѣ: „Игизиппъ былъ въ такихъ положеніяхъ, что онъ могъ имѣть достовѣрныя свѣдѣнія. Его сочиненіе во всякомъ случаѣ во времена Евсевія считалось правдивымъ источникомъ для исторіи. И дѣйствительно, Игизиппъ не чуждъ былъ критическаго смысла. Хотя въ настоящее время достовѣрность Игизиппа оспаривается, но не вполнѣ справедливо“. Авторъ думаетъ, что есть прикрасы у Игизиппа только въ передачѣ второстепенныхъ подробностей. Этотъ же авторъ дѣлаетъ немало опытовъ, въ которыхъ онъ показываетъ, какъ далеко скептическая критика заходитъ въ своихъ притязаніяхъ по отношенію къ Игизиппу — и эти опыты должно признать очень удачными [3]). Въ виду этого, болѣе благосклонныя сужденія объ Игизиппѣ намъ представляются болѣе серьезными, чѣмъ отзывы слишкомъ строгіе и придирчивые. Въ пользу подобныхъ сужденій объ Игизиппѣ должны склонять еще слѣдующія соображенія: скептическія мнѣнія касательно Игизиппа слишкомъ расходятся со взглядами Евсевія на этого писателя: скептики не поправляютъ сужденія Евсевія, а всецѣло ихъ ниспровергаютъ, но это слишкомъ притязательно; затѣмъ, нужно

---

[1]) Dannreuther. Du témoignage d'Hégesippe sur l'église chretienne, p. 11 — 12. Nançy. 1878. А Вихельгаузъ обзываетъ Игизиппа: magnus fabulator (въ преждецитированной статьѣ von Nösgen'a, s. 223.

[2]) Löning въ сочиненіи: Die Gemeindeverfassung d. Urchristenthums (Halle, 1888) посвящаетъ цѣлую главу (VII) Игизиппу, отличающуюся обстоятельностью и безпристрастіемъ. Общій отзывъ о Игизиппѣ на стр. 100 — 101.

[3]) Онъ разбираетъ и опровергаетъ возраженія касательно личности Іакова вообще (s. 102), въ частности — его смерти (102—3); старается доказать, что и другія извѣстія Игизиппа представляются достовѣрными (наприм., стр. 105 — 106).

помнить, что трудъ Игизиппа не дошелъ до насъ, на основаніи же отрывковъ изъ него было бы слишкомъ опрометчиво составлять рѣшительные приговоры. Итакъ, можно допускать, что Евсевій едва-ли погрѣшалъ, когда считалъ Игизиппа свидѣтелемъ, заслуживающимъ довѣрія.

Пользуясь извѣстіями Игизиппа, Евсевій въ нѣкоторой мѣрѣ позьзовался и методомъ, или пріемами его при написаніи своей исторіи. Если бы мы захотѣли усмотрѣть у Игизиппа какіе-либо задатки обобщенія и группированія историческаго матеріала, если бы мы захотѣли отыскать у него какіе-либо начатки изученія мотивовъ церковно-исторической жизни,—словомъ, усмотрѣть, найти у него что-нибудь такое, чѣмъ отличается по своему изложенію исторія отъ лѣтописи, то подобнаго рода научно-историческій элементъ можно находить въ Игизипповомъ трудѣ развѣ только въ разграниченіи этимъ писателемъ судебъ церкви до послѣдней четверти II-го вѣка на два періода: на періодъ, когда церковь является во всемъ блескѣ своей святости — времена апостольскія—и на періодъ, когда ея святость начала затмѣваться въ историческомъ ея бытіи—примѣшеніемъ къ ея святости элементовъ иного характера—времена послѣапостольскія, времена ересей. „Во времена апостольскія, говоритъ Игизиппъ у Евсевія, церковь пребывала чистою и непорочною дѣвою, что если и были люди, извращавшіе здравый смыслъ спасительнаго ученія, то они скрывались во мракѣ неизвѣстности; когда же св. ликъ апостоловъ, продолжаетъ онъ, различно окончилъ жизнь и когда поколѣніе людей, удостоившихся собственнымъ слухомъ внимать божественной мудрости, прошло, тогда, подъ вліяніемъ обмана лжеучителей, началась крамола нечестиваго заблужденія. Такъ какъ уже не было въ живыхъ ни одного апостола, то еретики неприкровенно начали лжеименное свое знаніе противопоставлять истинному ученію“ (III, 32). Таковъ былъ взглядъ Игизиппа на событія прошедшей исторіи церкви. Правда, подобный взглядъ незначителенъ, однакожъ онъ позволяетъ признавать въ Игизиппѣ нѣчто болѣе простого хроникёра. И этотъ взглядъ заслуживаетъ

тѣмъ болѣе вниманія, что Евсевій, до извѣстной степени руководясь тѣмъ же воззрѣніемъ, строитъ древнѣйшую исторію церкви [1]). Но если бы Евсевій въ данномъ случаѣ и не находился подъ вліяніемъ Игизиппова образа воззрѣнія, то съ другой стороны представляется почти несомнѣннымъ, что именно изъ Игизиппа Евсевій заимствовалъ манеру слѣдить въ исторіи церкви за внѣшнимъ преемствомъ апостольскимъ, въ лицѣ епископовъ важнѣйшихъ церквей, и за преемствомъ апостольскимъ внутреннимъ, заключавшимся въ чистотѣ и святости ученія предстоятелей этихъ церквей. Что Игизиппъ въ своемъ трудѣ очень занятъ былъ вопросомъ о внѣшнемъ преемствѣ апостольскомъ, выражающемся въ непрерывности епископовъ, начиная отъ временъ апостоловъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ то, что онъ былъ очень внимателенъ къ вопросу: какой епископъ, іерусалимскій или римскій, за кѣмъ слѣдовалъ и кого имѣлъ преемникомъ (IV, 22), и вообще онъ представляетъ это дѣломъ первой важности; а что его, Игизиппа, глубоко интересовалъ вопросъ о цѣлости внутренняго преемства апостольскаго, выражавшагося въ чистотѣ ученія предстоятелей церкви, это обнаруживается изъ его свидѣтельства о томъ, что, предпринявъ путешествіе въ Римъ чрезъ Коринѳъ, онъ утѣшался бесѣдами со многими епископами, изъ которыхъ онъ убѣдился въ единствѣ и тожествѣ христіанскаго ученія во всей церкви: „въ каждомъ преемствѣ (διαδοχῇ = episcoporum successionibus) [2]), въ каждомъ городѣ

---

[1]) Вышеприведенный цитатъ изъ Игизиппа такъ близко подходитъ по содержанію къ воззрѣніямъ самого Евсевія, что нѣкоторые думаютъ, что въ немъ мысли Игизиппа перемѣшаны Евсевіемъ съ собственными рефлексіями (Dannreuther, p. 23). Положимъ, послѣдній выводъ сомнителенъ, но самое сходство воззрѣній Евсевія и Игизиппа не служитъ-ли признакомъ вліянія Игизиппа на нашего историка?

[2]) Издатели и комментаторы Евсевіевой исторіи Валуа и Гейнихенъ (въ примѣч. къ IV, 22) рекомендуютъ, согласно съ нѣкоторыми рукописями, замѣнить здѣсь слово: διαδοχῇ словомъ διατριβῇ, вслѣдствіе чего получается совсѣмъ другой смыслъ даннаго мѣста. Но намъ представляется подобная поправка неумѣстною. Ибо непосредственно послѣ разсматриваемаго слова упомянутъ у Игизиппа папа Аникита и затѣмъ перечисленъ *рядъ* епископовъ римскихъ (Аникита, Сотиръ, Елевѳерій). Очевидно, слово διαδοχῇ — преемство здѣсь необходимо.

все шло такъ, какъ проповѣдуютъ законъ, пророки и Господь" (ibid). Нужно полагать, что не случайно Евсевій беретъ изъ большого сочиненія Игизиппа именно эти, а не другіе цитаты. Въ этихъ отрывкахъ изъ Игизиппа выражены такія же воззрѣнія, отправляясь отъ которыхъ и самъ Евсевій писалъ свою исторію церкви. Въ самомъ дѣлѣ, какъ для Игизиппа изслѣдованіе вопроса о преемствѣ апостольскомъ было дѣломъ великой важности, такъ и для Евсевія это же самое было задачей, составлявшей душу его исторіи. Наприм., Евсевій, заключая седьмую книгу своей исторіи, пишетъ: „этимъ заканчиваемъ мы описаніе преемствъ (τὴν τῶν διαδόχων ὑπόθεσιν = episcoporum successionis historiam), обнимающее собою 305 лѣтъ" (VII fin.). Видно, что не даромъ Евсевій очень внимательно изучалъ Игизиппа [1]).

Таковъ былъ Игизиппъ, первый историческій писатель церковный, пользуясь которымъ принимается Евсевій за свое дѣло — начертанія церковной исторіи. Кромѣ этого труда Игизиппова, подъ руками Евсевія было другое систематическое, уже чисто историческое, сочиненіе Юлія Африкана, палестинскаго писателя III-го вѣка, друга Оригенова, одного изъ самыхъ критическихъ изслѣдователей въ древней церкви, человѣка широкаго образованія. Разумѣемъ его хронографію, простиравшуюся отъ Адама до царствованія Геліогабала, до 221 года, точнѣе до 3-го года этого царствованія. — Объ Африканѣ мы войдемъ въ нѣкоторыя подробности, чтобы представлять себѣ, что это былъ за писатель, и насколько онъ могъ быть полезенъ Евсевію. Африканъ стоитъ того, чтобы остановиться на немъ съ такимъ же вниманіемъ, какъ и на Игизиппѣ. Африканъ — писатель, возвышающійся надъ обыкновеннымъ уровнемъ.

Африканъ жилъ во второй половинѣ II и первой половинѣ III вѣка. Онъ былъ родомъ не грекъ, а римлянинъ, т. е. человѣкъ латинской расы, какъ это заключаютъ изъ

[1]) Можно проводить параллель и между взглядами Игизиппа и Евсевія на ереси. Какъ Игизиппъ (IV, 22), такъ и Евсевій смотрятъ на ереси, какъ на своего рода тоже правильное „преемство", но только преемство во злѣ, а не добрѣ. Воззрѣнія Евсевія на ереси будутъ разъяснены ниже.

его превосходнаго знанія латинскаго языка, латинской литературы и римскаго права. Полагаютъ, что онъ родомъ былъ изъ Африки [1]). Но жизнь его протекаетъ на Востокѣ, и писалъ онъ по гречески, что даетъ право относить его къ греческимъ писателямъ. Его истиннымъ отечествомъ стала Палестина, именно—извѣстно, что онъ сдѣлался жителемъ Эммауса или Никополя. Есть основанія полагать, что онъ служилъ сначала въ военной службѣ, и только по окончаніи ея поселился въ указанномъ городѣ. Онъ былъ человѣкомъ, много видѣвшимъ на своемъ вѣку, много знавшимъ и имѣвшимъ такія знакомства, какія выпадаютъ на долю немногихъ счастливцевъ. Онъ побывалъ въ Едессѣ, гдѣ находился въ дружественныхъ отношеніяхъ съ тамошнимъ царскимъ домомъ, былъ близокъ къ Едесскому царю Авгарю. Находился въ числѣ депутатовъ, отправленныхъ отъ города Никополя въ Римъ къ императору Александру Северу; при этомъ или другомъ случаѣ вошелъ въ близкія отношенія съ Александромъ Северомъ, такъ что посвятилъ ему одно изъ своихъ сочиненій. Его познанія по части св. земли были очень широки и обстоятельны. Отъ него сохранилось до насъ подробное описаніе Мертваго моря. Его любознательность побудила его сдѣлать путешествіе въ Александрію, гдѣ онъ слушалъ уроки въ знаменитой школѣ у тамошняго катихита Иракла. Мы уже знаемъ, кромѣ того, что онъ былъ другомъ Оригена. — Древніе писатели называютъ его пресвитеромъ и даже епископомъ, но для этого нѣтъ серьезныхъ основаній [2]).

Въ умственномъ отношеніи Африканъ представляетъ собою какой-то феноменъ. Сохранившіяся до насъ—въ цѣ-

---

[1]) Gelzer. Iulius Africanus und die Byzantinische Chronographie. Theil I, s. 4—5, Leipz. 1880. Но De'Boor въ статьѣ: Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius (Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Literatur von Gebhardt und Harnack. V B. Heft 2. Leipz. 1888), на основаніи открытыхъ имъ отрывковъ изъ церковной исторіи Филиппа Сидета (V в.), гдѣ говорится: „Юлій Африканъ изъ Эммауса“ (Никополя), заключаетъ (s. 169. 174—5), что Юлій былъ родомъ палестинецъ. Но если съ этимъ согласимся, то будетъ непонятно, почему Юлій называется: Африканомъ, т. е. Африканцемъ.

[2]) Gelzer. Theil I, s. 6—11. Harnack. Iulius Africanus: Herzog, Encyklopädie. B, VII, s. 296. Leipz: 1880.

ломъ видѣ или отрывкахъ—сочиненія его показываютъ, что съ одной стороны это былъ необыкновенно умный человѣкъ, опередившій свой вѣкъ, съ другой стороны—что это былъ человѣкъ жалкаго ума, нагруженнаго вздорнымъ балластомъ. Какая-то поразительная смѣсь необыкновенно высокаго съ явнымъ ничтожествомъ! Одни сочиненія Африкана поднимаютъ его на недосягаемую высоту, другія ставятъ его въ уровень съ круглыми невѣждами.

Особый блескъ и славу придаютъ Африкану два его небольшія сочиненія: письмо къ Оригену и письмо къ нѣкоему Аристиду [1]). Письмо къ Оригену написано по слѣдующему случаю. Однажды Африканъ встрѣтился съ Оригеномъ гдѣ-то въ Палестинѣ; при этомъ ему пришлось быть свидѣтелемъ религіознаго разговора Оригена съ какимъ-то Вассомъ. Оригенъ во время бесѣды ссылался на извѣстную исторію о Сусаннѣ. Выслушавъ этотъ разговоръ, Африканъ написалъ письмо къ Оригену, въ которомъ доказывалъ, что исторія о Сусаннѣ, входящая въ составъ книги пророка Даніила, есть позднѣйшая прибавка, не имѣющая и тѣни подлинности. Африканъ собралъ самыя рѣшительныя доказательства своего мнѣнія, сопровождая свои доказательства какъ тончайшей критикой, остроумными замѣтками, такъ и умной ироніей. Это сочиненіе Африкана признается новѣйшими учеными „истиннымъ сокровищемъ“. Это такое сочиненіе, по отзыву современныхъ ученыхъ, подобнаго которому мы стали бы напрасно искать не только у писателей той эпохи, но и позднѣйшихъ временъ [2]). Одинъ нѣмецкій ученый даже заявляетъ, что одно это письмо Африкана стоитъ дороже всѣхъ сочиненій Оригена [3]). — Другое сочиненіе, которое тоже вызываетъ хвалы у изслѣдователей древности — это письмо его къ Аристиду. Въ этомъ письмѣ Африканъ старается примирить разницу между генеалогіей І. Христа у евангелистовъ Матѳея и Луки. Здѣсь писатель выказалъ прекрасное зна-

[1]) Gelzer, ibid, s. 1.
[2]) Gelser, ibid, s. 1. 17. Harnack, s. 297. Слич. Евсев., Истор., VI., 31.
[3]) Hergenröther. Antiochenische Schule, s. 9 — 10.

ніе какъ священническаго, такъ и царскаго родословія въ іудейскомъ народѣ и кромѣ того обнаружилъ глубокое знаніе римскаго права. Это сочиненіе Африкана пользовалось великимъ почетомъ въ греческой церкви до позднѣйшихъ временъ [1]). Между прочимъ въ этомъ сочиненіи встрѣчаемъ очень поучительную мысль, рекомендующую писателя со стороны честности и безпристрастія, именно у него находимъ такой афоризмъ: „да не будетъ того, чтобы въ церкви Христа и Бога, Отца вѣрной истины, сочинялась ложь ради чести и прославленія Христа“ [2]). Письмо къ Оригену дошло до насъ въ полномъ видѣ [3]), а къ Аристиду во фрагментахъ, изъ которыхъ впрочемъ удалось востановить почти все письмо [4]).

Совсѣмъ въ иномъ родѣ другое сочиненіе Африкана. Оно носитъ греческое заглавіе: κεστοί [5]). Слово: κεστοί, непонятно, потому что хотя и есть слово: κεστός которое значитъ: „поясъ Афродиты“, но оно ничего не объясняетъ, да и не соотвѣтствуетъ содержанію сочиненія. Съ большимъ правомъ считаютъ заглавіе: κεστοί аналогичнымъ съ заглавіемъ: στρώματα — пестрые ковры, узорчатая ткань, проще — *всякая всячина*. Дѣйствительно, эта книга заключала въ себѣ: всякую всячину. Это было что-то въ родѣ энциклопедіи самаго разнообразнаго содержанія. Здѣсь говорилось и о природѣ, и о земледѣліи, и объ уходѣ за животными, и военномъ искусствѣ, находились рецепты ветеринара, описывались различныя чудеса,—чудеса въ вульгарномъ смыслѣ [6]). Какъ разнообразно и въ тоже время нелѣпо было содержаніе этой энциклопедіи, объ этомъ можно судить по темамъ,

---

[1]) Gelzer, ibid, s. 17—18.

[2]) Epistola ad Aristidem. Migne, tom. X, p. 53. Cf. Harnack, Iulius Africanus, s. 297.

[3]) Печатается между трудами Оригена, напр. у Миня въ XI томѣ.

[4]) Немалый отрывокъ находится у Евсевія (I, 7), почти въ полномъ объемѣ письмо напечатано у Migne, t. X, s. 52—64.

[5]) Евсев., VI, 31. Сочиненіе, за исключеніемъ отрывковъ, не сохранилось. Нѣсколько такихъ отрывковъ встрѣчается въ „Земледѣльческой энциклопедіи“, изданной при императорѣ Константинѣ Порфирогенитѣ X-го вѣка.

[6]) Gelser. Theil I, 12. 13. 15.

которыя здѣсь обработывалъ авторъ. Вотъ эти темы: „какъ сдѣлать, чтобы персики росли безъ косточекъ, какъ достигать того, чтобы плоды смоковницы съ одной стороны были бѣлые, съ другой — черные или красные; какимъ образомъ сдѣлать, чтобы горькое миндальное дерево приносило сладкіе плоды; что нужно сдѣлать, чтобы орѣхи на деревѣ росли безъ скорлупы; о томъ, какъ увеличивать количество молока у скота; какъ можно пить вино и дѣлать, чтобы не пахло виномъ; какъ выпивать вина много, а не пьянѣть?“ — Отъ царства растительнаго и животнаго писатель иногда переходитъ въ царство Венеры и даетъ рецепты по части зачатія дѣтей [1]). Словомъ, писатель въ своей энциклопедіи обзираетъ всѣ царства природы. Какъ ни нелѣпо было это сочиненіе, Африканъ однакоже посвящаетъ его императору Александру Северу [2]). Κεστοί настолько поражало своимъ вздорнымъ содержаніемъ изслѣдователей, что предпринимались даже попытки приписать это сочиненіе не нашему Африкану, а какому-то другому, неизвѣстному Африкану „язычнику“ [3]). Въ настоящее время, впрочемъ, никто уже не сомнѣвается, что дѣйствительно книга: κεστοί принадлежитъ христіанскому писателю Африкану. Въ виду этого факта стараются лишь о томъ, чтобы объяснить: какимъ образомъ такой умный и даже умнѣйшій человѣкъ, какъ Юлій Африканъ, написалъ такую нелѣпость? Но сколько ни стараются обѣлить автора, всетаки въ концѣ концовъ остается несомнѣнный фактъ, что разумнѣйшій христіанскій писатель III вѣка могъ написать безсмысленнѣйшую книгу [4]). Худшую рекомендацію, чѣмъ какую даетъ объ умѣ Африкана эта книга, трудно себѣ представить.

Если Юлій Африканъ по его умственной физіономіи представляетъ Януса, одна сторона лица котораго прекрасна, а другая безобразна, то спрашивается: къ кате-

[1]) Ibidem, 14—15.
[2]) Ibid., 12.
[3]) Ibid., 2.
[4]) Ibid., 16.

горіи какихъ произведеній Африкана относится его хронографія—къ превосходнымъ-ли, рекомендующимъ умъ автора съ наилучшей стороны, или же къ некрасивымъ, роняющимъ репутацію автора? Ни то, ни другое. Хронографія Африкана по достоинствамъ много ниже его писемъ, но значительно выше, чѣмъ κεστοί. Хронографія среднихъ научныхъ достоинствъ [1]). Этотъ трудъ христіанскаго хрониста до насъ не сохранился. Благодаря трудолюбію нѣмецкаго историка Гельцера, произведеніе Юлія Африкана возстановляется въ настоящее время — по его содержанію. Онъ выдалъ два тома, служащихъ къ оріентированію въ вопросѣ [2]). Хронографія Африкана состояла изъ пяти частей. Пятая часть заключала самыя интересныя для насъ свѣдѣнія, такъ какъ она описывала времена послѣ появленія христіанства до эпохи, когда писалъ авторъ. Къ сожалѣнію, объ этой части произведенія Африкана менѣе всего дошло извѣстій: преемники Африкана, которые съ замѣчательнымъ усердіемъ списывали весьма многое изъ хронографіи его, почти не дѣлали выдержекъ изъ пятой части его труда. Изо всей пятой части хронографіи сохранилось до насъ два-три мѣста или цитаты, но на основаніи этихъ отрывковъ трудно что либо сказать о характерѣ хроники, поскольку она касается христіанскаго періода исторіи [3]). Да и ожидать, повидимому, какихъ-либо открытій въ этой сферѣ мало основаній. До насъ дошла замѣтка одного серьезнаго знатока древне-христіанской литературы—патріарха Фотія, изъ которой видно, что Африканъ очень бѣгло обозрѣвалъ христіанскій періодъ исторіи [4]). Притомъ же, хотя позднѣйшіе

---

[1]) Ibid. 17.

[2]) Theil I. Leipz. 1880. II Theil, I Abtheil. Leipz. 1885. Трудъ Гельцера о хронографіи Юлія Африкана—многолѣтній. Въ настоящее время, послѣ капитальнаго труда этого ученаго, потеряло всякое значеніе все, что когда-либо было написано о хроникѣ Африкана. По сочиненію Гельцера можно изучать этотъ трудъ Африкана, не заглядывая въ другія книги. Въ наукѣ Гельцеръ цѣнится весьма высоко.

[3]) Gelzer. Theil. I, s. 280—2.

[4]) Впрочемъ, замѣтка Фотія (Bibliotheca, cod., 34. Migne. Patrolog. tom. 103, p. 65) такъ коротка и малосодержательна, что можно усумниться, да внимательно ли онъ читалъ сочиненія Африкана.

византійскіе составители хронографіи, — а ихъ весьма много,— и очень усердно пользовались трудомъ Африкана, но естественно оставляли безъ вниманія пятую часть древняго хрониста, такъ какъ христіанскій періодъ исторіи былъ гораздо подробнѣе описанъ въ церковной исторіи Евсевія, которая и вытѣснила изъ употребленія ту часть хронографіи Африкановой, которая касалась временъ послѣ Христа [1]).

Хотя хронографія Африкана не дошла до насъ, и хотя о пятой части ея, касающейся христіанскаго періода исторіи, почти ничего неизвѣстно, однакожъ наука не отказывается отъ изслѣдованія двухъ важныхъ вопросовъ, возбуждаемыхъ изучаемымъ трудомъ: въ 1-хъ, какое значеніе имѣетъ трудъ Африкана въ развитіи церковной исторіографіи, во 2-хъ, въ какихъ отношеніяхъ историкъ Евсевій стоялъ къ Африкану, какъ своему предшественнику. Займемся и мы этими вопросами.

Разсматривая первый вопросъ, мы должны вмѣстѣ съ Гельцеромъ назвать Африкана „отцомъ христіанской хронографической литературы“ [2]). Уже этимъ однимъ опредѣляется значеніе нашего хрониста. Представляется съ перваго взгляда не особенно важнымъ — начать собою рядъ христіанскихъ хронистовъ, сдѣлаться писателемъ первой христіанской хронографіи: „взялъ да написалъ“. Но не такъ на дѣлѣ. Легко такъ говорить, но не легко было осуществить предпріятіе. Прошло болѣе двухъ вѣковъ отъ начала христіанской вѣры, но никто ничего не сдѣлалъ для исторіи въ христіанскомъ духѣ. Было составлено христіанскими писателями (апологетами) нѣчто въ родѣ краткихъ синхронистическихъ таблицъ, представляющихъ собою попытку уяснить: какія библейскія событія съ какими общеисторическими событіями были одновременны или современны, но съ такими опытами уйти далеко было невозможно. А именно при такихъ условіяхъ и началъ свой трудъ Африканъ [3]).

[1]) Gelzer, ibid., 283.
[2]) Ibid., 1 стр.
[3]) Gelzer, ibid., 19.

Полагаютъ, что скудость историческихъ знаній у христіанъ III вѣка и побудила его заняться составленіемъ хронографіи [1]). У Африкана подъ руками, при составленіи хронографіи, было не мало писателей—историковъ какъ іудейскихъ, такъ и языческихъ [2]). Но они писали со столь различными планами и цѣлями, что свести матеріалъ къ единству было дѣломъ весьма труднымъ. Нужно было прежде всего найти какую-нибудь исходную точку для своего труда не гдѣ-нибудь на сторонѣ, а именно въ воззрѣніяхъ библейско-христіанскихъ. Такъ и сдѣлалъ первый христіанскій хронистъ. Мѣриломъ, съ которымъ онъ приступаетъ къ своему дѣлу, была для него Библія. Отправляясь и основываясь на ней, онъ долженъ былъ освѣтить ходъ и послѣдовательность явленій универсальной исторіи. Примѣняясь къ библейскому разсказу о шести дняхъ творенія, онъ раздѣлилъ всю исторію на шесть тысячелѣтій, указавъ въ ней два періода: первый періодъ отъ Адама до смерти Фалека, при коемъ произошло разсѣяніе рода человѣческаго [3]), періодъ, обнимавшій 3000 лѣтъ; второй періодъ отъ смерти Фалека до исполненія временъ, т. е. до явленія Спасителя, обнимающій дальнѣйшія три тысячелѣтія, хотя и неполныхъ, причемъ хронистъ высчиталъ, что годъ рожденія Христа падаетъ на 5500 лѣтъ отъ сотворенія міра. По заключеніи шестой тысячи, по воззрѣнію Африкана, долженъ былъ наступить конецъ міра и открыться тысячелѣтіе субботствованія, т. е. тысячелѣтнее земное царство Христа съ вѣрующими. Изъ этого видно, что Африканъ стремится освѣтить исторію міра съ новой библейско-христіанской точки зрѣнія [4]).

Кромѣ указаннаго, даетъ значеніе хронографіи Африкана еще слѣдующее: писатель уничтожилъ то средостѣніе, которое доселѣ раздѣляло культурные народы. Римлянинъ зналъ свою римскую исторію, грекъ — греческую, іудей —

---

[1]) Gelzer, ibid., 23.
[2]) Ibid., 20 и др.
[3]) Быт. гл. 10, ст. 25.
[4]) Gelzer, ibid., 24—25.

свою еврейскую. Каждый изъ этихъ народовъ смотрѣлъ на себя, какъ на народъ, ничего или мало имѣющій общаго съ другими народами. У каждаго изъ нихъ историческая точка зрѣнія страдала сепаратизмомъ. Африканъ первый становится на болѣе возвышенную точку зрѣнія, разсматривая и іудея, и римлянина, и грека, какъ культурные факторы въ универсальной исторіи [1]). — Даже въ томъ, повидимому, простомъ фактѣ, что Африканъ начинаетъ свою хронографію съ Адама, а не отъ сотворенія міра, представители современной намъ науки усматриваютъ выраженіе и заявленіе того серьезнаго историческаго смысла, какимъ обладалъ Африканъ. Ибо Африканъ въ этомъ случаѣ показалъ, что подъ исторіею вообще онъ понималъ именно исторію человѣчества, почему и оставилъ въ сторонѣ космогонію, какъ фактъ не чисто историческій, а доисторическій [2]). Оцѣнивая значеніе хронографіи Африкана, не слѣдуетъ забывать и того, что она въ продолженіе многихъ вѣковъ давала тонъ Византійской хронографической литературѣ, была руководителемъ и учителемъ хронистовъ позднѣйшаго времени [3]).

Другой вопросъ. Въ какомъ отношеніи Евсевій въ своихъ историческихъ трудахъ стоялъ къ Юлію Африкану? Евсевій въ своей церковной исторіи дѣлаетъ краткій, но благопріятный отзывъ о своемъ предшественникѣ. Онъ называетъ его: „немаловажнымъ историкомъ“ (I, 6) и при другомъ случаѣ говоритъ о немъ: „отъ Африкана дошло до насъ пять книгъ (частей) тщательно обработанной имъ хроники“ (VI, 31). Остается узнать: много ли, въ какихъ случаяхъ и какъ, съ какимъ довѣріемъ или недовѣріемъ — пользовался Евсевій хронографіей Африкана? До послѣдняго времени представители западной науки, не задумываясь много, огуломъ отвѣчали, что Евсевій широко и беззастѣнчиво пользовался Африканомъ, утаивая это отъ своего читателя. Говорилось объ отношеніи Евсевія къ Африкану такъ: „Евсевій шелъ по слѣдамъ Африкана, и почти всю

[1]) Gelzer, ibid., 26.
[2]) Ibid., 35—6.
[3]) Ibid., 26.

его хронографію переписалъ въ свой трудъ"; „Евсевій ничего другого не сдѣлалъ, какъ перекроилъ хронику Африкана" [1]). И даже еще сравнительно недавно, въ 1880 году, многосвѣдущій нѣмецкій церковный историкъ Адольфъ Гарнакъ писалъ: „что было лучшаго у Африкана, Евсевій взялъ у него, и большей долей славы онъ (Евсевій) одолженъ своему предшественнику" [2]). Когда высказывали такое мнѣніе, то разумѣли не собственно церковную исторію Евсевія, но его хронику. Нужно сказать, что прежде составленія церковной исторіи Евсевій издалъ въ свѣтъ хронографію или хронику въ двухъ частяхъ. Первая часть заключала въ себѣ очеркъ всемірной исторіи, расположенной по національностямъ, въ хронологическомъ порядкѣ; этотъ очеркъ начинался азіатскими монархіями (включая и еврейскую народность) и заканчивался римскимъ государствомъ. Вторая часть содержала главнымъ образомъ общія для всѣхъ государствъ синхронистическія историческія таблицы (почему и называлась „каноны") и разъясняла вопросы хронологическіе, причемъ указываемы были и главнѣйшія событія всемірной исторіи. Оригиналъ этого труда Евсевія давно уже былъ затерянъ. Извѣстна была лишь вторая часть въ латинскомъ, Іеронимовомъ, переводѣ, но въ послѣднее время отыскалась и первая часть (впрочемъ не въ законченномъ видѣ) хроники Евсевія въ армянскомъ переводѣ (въ этомъ же переводѣ найдена и большая часть второй книги Евсевія, извѣстной прежде только по Іеронимову переводу) [3]). Вотъ относительно этого-то труда Евсевія и установилось—было мнѣніе, что Евсевій скомпилировалъ его на основаніи Африкана. Но въ настояще время

[1]) Gelzer, ibid., 31, Anmerk.

[2]) Herzog. R. — Encyklop. VII, 296.

[3]) Лучшее изданіе хроники Евсевія принадлежитъ Schöne. Eusebii chronicorum libri duo. Vol. I — II. Berol. 1866 — 1875. Въ первомъ томѣ напечатана первая часть хроники, а во второмъ — вторая. Въ первомъ томѣ читатель видитъ два столбца, въ одномъ латинскій переводъ армянскаго перевода, а въ другомъ — греческій текстъ, воспроизведенный искусственно на основаніи греческихъ писателей (неполный). Во второмъ томѣ — три столбца: латинскій текстъ армянскаго перевода, греческій текстъ, воспроизведенный искусственно (неполный) и древній переводъ Іеронимовъ.

это мнѣніе оказалось не болѣе, какъ легкомысленной иллюзіей. Чѣмъ больше изучается хронографія Африкана, тѣмъ больше открывается, въ какой незначительной зависимости находился Евсевій отъ своего предшественника. Этимъ результатомъ наука обязана прежде упомянутому нами нѣмецкому ученому Гельцеру. Гельцеръ въ своемъ трудѣ, посвященномъ хронографіи Африкана, именно во второмъ томѣ (изд. въ 1885 г.), ясно раскрылъ, какъ много Евсевій превосходитъ Африкана. Это должно сказать какъ о первой, такъ и о второй части хроники Евсевія. Въ первой части Евсевій, указывая, гдѣ и въ чемъ онъ не согласенъ съ Африканомъ, подвергаетъ этого послѣдняго рѣшительной критикѣ. И неудивительно, Евсевій былъ много богаче источниками, чѣмъ Африканъ. Въ этой части можно находить лишь самое небольшое вліяніе Африкана на Евсевія. Здѣсь у Евсевія такъ много новаго по сравненію съ Африканомъ, что послѣдній явно отодвигается на второй планъ. Гельцеръ въ особенности удивляется оригинальности и смѣлости Евсевія по вопросу о предметѣ очень запутанномъ — о хронологіи эпохи судей израильскихъ. Вообще, сравнивая то, что сдѣлано Африканомъ и Евсевіемъ для разъясненія исторіи іудейскаго народа, Гельцеръ говоритъ: „сдѣланное Евсевіемъ должно исполнять насъ глубокимъ уваженіемъ въ отношеніи здраваго такта и историческаго смысла этого ученаго мужа. Евсевій смотритъ здѣсь съ нѣкоторою гордостью на Африкана — и онъ правъ, потому что его работа во всѣхъ отношеніяхъ превосходитъ работу его предшественника“ [1]). Еще больше похвалъ расточаетъ Гельцеръ второй части хроники Евсевія (каноны). Эта часть, по его словамъ, „покрывала Евсевія славой въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ; она же служитъ и для насъ фундаментомъ каждой хронографической работы“. Здѣсь въ заслугу Евсевію можно поставить то, что онъ еще рѣшительнѣе, чѣмъ Африканъ, раскрываетъ историческое значеніе избраннаго народа іудейскаго среди самыхъ культурныхъ народовъ

[1]) Theil II, Abtheil. I, s. 24. 37. 42. 47. 51.

древности. Если съ появленіемъ Христа стало очевиднымъ, что „спасеніе отъ іудеевъ“ вышло, то благодаря трудамъ Африкана и еще болѣе Евсевія христіанская наука къ этому прибавила афоризмъ: и истина (историческая) тоже единственно у іудеевъ. Гельцеръ воздаетъ великія хвалы Евсевію за то, что онъ свои синхронистическія таблицы начинаетъ съ Авраама (съ котораго начинается болѣе достовѣрная исторія), а не съ Адама, какъ у Африкана. „Если-бы отъ труда Евсевія ничего не сохранилось“, говоритъ нѣмецкій ученый, „кромѣ случайной замѣтки, что Евсевій начинаетъ исторію датою жизни Авраама, то и этого было-бы совершенно достаточно, чтобы дать понятіе объ историческомъ смыслѣ этого умнаго мужа“. Евсевій совершенно перестроилъ хронологію Африкана, потому что онъ доказалъ, что многія историческія личности библейской исторіи жили не въ такія древнія времена, какъ думалъ Африканъ. По вопросамъ библейской хронологіи, по Гельцеру, наука и въ настоящее время не далеко ушла отъ Евсевія.—Вообще, сравнивая Евсевія и Африкана, Гельцеръ не безъ паѳоса пишетъ: „Африканъ ничего не пріобрѣтаетъ чрезъ сравнительное изученіе его съ Евсевіемъ. Чѣмъ больше будемъ заниматься изученіемъ трудовъ того и другаго, тѣмъ больше чашка вѣсовъ станетъ перевѣшивать Евсевія на счетъ Африкана; и это такой результатъ, котораго я меньше всего ожидалъ и къ которому я пришелъ путемъ насилія надъ самимъ собою“ [1]).— Итакъ, открывается, что нѣтъ основаній утверждать, что Евсевій находился въ литературной зависимости отъ Африкана. Это нужно сказать о хроникѣ Евсевія. Тѣмъ менѣе что либо подобное можно утверждать касательно церковной исторіи греческаго историка. Слѣдовъ пользованія Африканомъ со стороны Евсевія въ его церковной исторіи указать нельзя. Несомнѣнно одно, что Африканъ расчистилъ хоть нѣсколько путь для перваго церковнаго историка, далъ нѣсколько полезныхъ замѣтокъ, указалъ нѣсколько руководящихъ идей. Что Афри-

[1]) Ibid., s. 88—94, 97.

канъ такъ или иначе былъ полезенъ Евсевію, это можно видѣть изъ тѣхъ благопріятныхъ сужденій, какія дѣлаетъ Евсевій въ своей исторіи о хронографіи Африкана и какія нами приведены выше.

Такимъ образомъ мы видимъ, что Евсевій едва-ли много воспользовался трудами двухъ болѣе важныхъ своихъ предшественниковъ въ области христіанской исторіи—трудами Игизиппа и Африкана. И однако и самъ Евсевій и послѣдующіе историки до нашихъ дней смотрѣли и смотрятъ на Игизиппа и Африкана, какъ на непосредственныхъ и лучшихъ предшественниковъ Евсевія въ его профессіи.

Но если, приступая къ труду, Евсевій и долженъ былъ чувствовать недостатокъ въ вспомогательныхъ для него сочиненіяхъ историческихъ, систематически обработанныхъ, то этотъ недостатокъ для него съ избыткомъ восполнялся обширною уже въ то время литературою св. отцевъ, учителей и писателей церковныхъ, въ произведеніяхъ которыхъ разсѣяно множество церковно-историческихъ матеріаловъ. И это пользованіе церковною литературою было тѣмъ легче для Евсевія, что ему были доступны существовавшія тогда на Востокѣ библіотеки, какъ онъ самъ говоритъ объ этомъ въ своей исторіи. Въ этомъ отношеніи съ особенною благодарностью Евсевій вспоминаетъ о библіотекѣ Элійской, т.-е. Іерусалимской. „Въ это время — третьемъ вѣкѣ — говоритъ Евсевій, между духовными много было ученыхъ мужей. Ихъ посланія другъ къ другу можно находить и нынѣ. Эти посланія сохранились въ Элійской библіотекѣ, устроенной тамошнимъ епископомъ Александромъ (212—250 г.). Изъ той библіотеки и мы заимствовали матеріалы для настоящаго своего сочиненія“ (VI, 20). Кромѣ этой библіотеки въ распоряженіи Евсевія была библіотека Кесарійская, устроенная его другомъ Памфиломъ и самимъ историкомъ и состоявшая изъ писаній отцовъ и учителей церкви (VI, 32), но объ этой библіотекѣ мы уже говорили выше. При написаніи своей исторіи Евсевій придавалъ большую важность свѣдѣніямъ церковно-историческимъ, какія находились въ писаніяхъ отцовъ и учителей церкви; онъ гово-

ритъ: „что признаемъ годнымъ для предпринимаемаго нами дѣла, о томъ заимствуемъ свѣдѣнія и нужныя показанія изъ древнихъ писателей, какъ бы собирая цвѣты съ мысленныхъ луговъ и постараемся соединить ихъ въ одно цѣлое въ своемъ историческомъ разсказѣ“ (кн. I, гл. 1). И дѣйствительно богатствомъ церковно-историческихъ свѣдѣній, заключающимся въ патристическихъ писаніяхъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, Евсевій пользовался какъ нельзя болѣе. Со стороны знакомства Евсевія съ писателями церковными его времени и временъ предшествующихъ ничего не остается болѣе желать. Онъ поражаетъ насъ своею богатою эрудиціей. Онъ пишетъ, держа въ рукахъ первоисточники. „Какъ елень псалмопѣвца, говоритъ французскій изслѣдователь Эли, Евсевій жаждетъ источниковъ“ [1]). Евсевій читалъ не только такихъ христіанскихъ писателей, сочиненія которыхъ болѣе или менѣе сохранились и до насъ — Іустина, Климента Александрійскаго, Оригена, Иринея, Тертулліана, но и такихъ, писанія которыхъ до насъ не дошли и о которыхъ мы имѣемъ скудныя свѣдѣнія, и то большею частью на основаніи самого же Евсевія, каковы наприм. Папій Іерапольскій, Игизиппъ, знаменитый Діонисій Александрійскій, апологеты: Кодратъ, Мелитонъ, Аполлинарій и проч. Помимо того Евсевій имѣлъ подъ руками много такихъ сочиненій, имена авторовъ которыхъ даже въ его время оставались неизвѣстны (V, 27).— Кромѣ писателей церковныхъ Евсевій въ значительной мѣрѣ пользовался, при составленіи своей исторіи, и пособіями со стороны писателей не христіанскихъ, такъ въ его исторіи мы находимъ неоднократныя ссылки на іудейскихъ писателей Іосифа Флавія (I, 5—6) и Филона (II, 5). Онъ не пренебрегалъ даже свидѣтельствами писателей языческихъ, такъ наприм. онъ цитируетъ извѣстія, заимствуемыя у языческаго философа Порфирія (VI, 19).

До послѣдняго времени въ наукѣ держалось убѣжденіе, что Евсевій пользовался нѣкоторыми архивами, находивши-

[1]) Hély. Eusèbe, p. 107.

мися далеко отъ его родной Палестины, наприм. Эдесскимъ. Основаніемъ для этого убѣжденія служило слѣдующее свидѣтельство, находящееся въ церковной исторіи самого Евсевія. Передавъ содержаніе извѣстной переписки Іисуса Христа съ Авгаремъ, царемъ Едесскимъ (о ней рѣчь у насъ ниже), Евсевій замѣчаетъ: „предлагаю тебѣ (читателю) о томъ свидѣтельство, взятое изъ архивовъ Эдессы, потому что въ тамошнихъ общественныхъ документахъ находится и это свидѣтельство, сохранившись съ того времени и донынѣ. Вотъ самыя письма, заимствуемыя нами изъ архивовъ. (τῶν ἐπιστολῶν ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν I, 13. Слич. II, 1). Какъ ни ясны слова Евсевія, можно однакожъ отчасти сомнѣваться: дѣйствительно ли самъ Евсевій изучалъ документы Едесскаго архива. Въ недавнее время выдано въ свѣтъ одно древнее сирское сочиненіе, найденное среди рукописей, вывезенныхъ въ Англію изъ Нитрійскаго монастыря и цитирующееся въ литературѣ обыкновенно: Doctrina Addaei (ученіе ап. Ѳаддея). Это сочиненіе заключаетъ въ себѣ между прочимъ и переписку Іисуса Христа съ Авгаремъ почти въ томъ самомъ видѣ, какъ находимъ ее въ церковной исторіи Евсевія. Вопросъ о времени происхожденія этого древняго сочиненія встрѣчаетъ въ наукѣ нѣкоторое разногласіе. Одни думаютъ (Кюртонъ, Гарнакъ), что оно появилось въ такое древнее время, что Евсевій могъ имъ пользоваться, какъ обращавшимся въ публикѣ произведеніемъ, не имѣя нужды извлекать переписку Христа съ Агваремъ изъ самаго Едесскаго архива — тѣмъ болѣе, что Евсевій прямо говоритъ, что его текстъ переписки есть переводъ съ сирскаго (I, 13). Но другіе изслѣдователи (Липсіусъ) утверждаютъ, что Doctrina Addaei появилась лишь къ концу IV-го вѣка, и слѣдовательно Евсевій не могъ черпать своихъ свѣдѣній о перепискѣ изъ этого источника [1]). Если и признаемъ это послѣднее мнѣніе за болѣе правильное и основательное, все же можно утверждать, что Евсевій могъ обойтись безъ изысканій въ Едесскомъ архивѣ.

[1]) Lipsius. Die Edessenische Abgarsage. s. 91, 31. Braunschw. 1887. Здѣсь же указанія на мнѣнія Кюртона и Гарнака — s. 14.

Дѣло въ томъ, что Doctrina Addaei представляетъ собою произведеніе довольно сложное по своей композиціи; очень возможно, что раньше этого произведенія обращались въ публикѣ подготовительныя, болѣе краткія сказанія о тѣхъ предметахъ, которые заключаются въ Doctrina Addaei и въ томъ числѣ переписка Христа съ Авгаремъ. Этотъ документъ Евсевій ничтоже сумняся и могъ внести въ свою исторію. Онъ могъ даже назвать его заимствованнымъ изъ Едесскахо архива, такъ какъ и Doctrina Addaei выдаетъ себя за копію съ оффиціальныхъ бумагъ Едесскаго архива. Въ разсматриваемомъ произведеніи есть ремарка точь-въ-точь такая же, какая встрѣчается въ оффиціальныхъ бумагахъ того времени. Лицо, опубликовавшее Doctrina Addaei въ свое время, выдаетъ себя за современника событія и называетъ себя „Лабубною, сыномъ Сенака, писцомъ царя", а въ пользу истины извѣстія, по словамъ Лабубны, свидѣтельствуетъ „табуларій и архиварій царя Ананія (тотъ самый, который фигурируетъ въ разсказѣ объ Авгарѣ въ качествѣ посла отъ этого послѣдняго ко Христу),—Ананія, который и положилъ документы, касающіеся событія, въ архивъ между царскими законами и распоряженіями [1])". Сказаніе само выдавало себя за архивный документъ несомнѣнной правдивости. Такимъ же должны были признавать его и читатели, не иключая и Евсевія. Если бы Евсевій самъ рылся въ Едесскомъ архивѣ, то является не совсѣмъ понятнымъ, почему онъ въ этомъ архивѣ не нашелъ ничего другого, кромѣ извѣстій о разсматриваемой перепискѣ и самой переписки. Впрочемъ нѣтъ твердыхъ основаній настаивать на томъ, что Евсевій не былъ знакомъ съ Едесскимъ архивомъ, а позволительно допускать только, что онъ и безъ знакомства съ этимъ архивомъ могъ удобно обойтись, составляя свою исторію, какою мы ее знаемъ.

На болѣе твердыхъ основаніяхъ утверждается отрицаніе другого мнѣнія, что будто по волѣ Константина Великаго Евсевію доставлены были документы изъ судебныхъ

[1]) Lipsius, s. 2.

архивовъ Римской имперіи касательно всѣхъ мучениковъ, осужденныхъ на смерть въ эпоху гоненій [1]). Мнѣніе это держалось на подложномъ памятникѣ — на неподлинномъ письмѣ Іеронима къ Хромацію и Геліодору. Подложность этого письма теперь доказана очень основательно и непререкаемо [2]). Къ тому же изъ исторіи Евсевія не видно, чтобы онъ былъ такъ богатъ свѣдѣніями изъ исторіи мученичества, какъ этого можно было бы ожидать, еслибы знакомство Евсевія съ судебными архивами было дѣйствительнымъ фактомъ; наконецъ очень вѣроятно, что Евсевій окончилъ свой трудъ—Церковную исторію—до времени его сближенія съ Константиномъ, которое могло послѣдовать не ранѣе Никейскаго собора.

Какъ бы то ни было, Евсевій располагалъ замѣчательнымъ богатствомъ матеріаловъ, при написаніи своей исторіи. Теперь спрашивается, какъ пользовался Евсевій своими источниками, насколько онъ понималъ научныя требованія? Евсевій относился къ своимъ источникамъ съ большимъ довѣріемъ; и чтобы поставить свой трудъ выше всякихъ сомнѣній и подозрѣній онъ почти всегда говоритъ словами тѣхъ свидѣтелей, на которыхъ онъ опирается въ своемъ историческомъ повѣствованіи. Это придало его исторіи характеръ документальности. Что касается критическаго отношенія къ источникамъ, то у Евсевія можно встрѣчать добрые задатки исторической критики. Эти задатки научнаго критическаго отношенія онъ проявляетъ въ слѣдующемъ: опредѣляетъ время, къ которому относится данный источникъ, такъ напримѣръ — онъ указываетъ древность апологіи Кодрата (IV, 3). Далѣе, онъ собираетъ и сообщаетъ необходимыя свѣдѣнія объ авторахъ своихъ источниковъ, какъ наприм. объ Іосифѣ Флавіи, Игизиппѣ и другихъ; именно объ Іосифѣ онъ говоритъ: „послѣ всего этого (т. е. послѣ того, какъ онъ широко воспользовался показаніями

[1]) Мнѣніе это повторяется и въ предисловіи къ русскому изданію Церковной исторіи Евсевія, стр. XII.

[2]) Доказательства эти можно читать у архимандрита Сергія въ его трудѣ: Полный Мѣсяцесловъ Востока, т. I, стр. 44 — 47. Изд. 1-е.

Іосифа) хорошо-ли было бы не знать о самомъ Іосифѣ, который такъ много помогаетъ намъ въ изложеніи предпринятой исторіи: откуда и изъ какого рода происходитъ онъ?" (III, 9). Далѣе, онъ производитъ изслѣдованіе о подлинности и неподлинности нѣкоторыхъ сочиненій, извѣстныхъ въ его время съ именемъ того или другого автора, при этомъ онъ обращаетъ вниманіе на свидѣтельства древнѣйшія, на слогъ, на содержаніе; такъ онъ отвергаетъ подлинность многихъ сочиненій, приписываемыхъ Клименту Римскому, между прочимъ на томъ основаніи, что въ нихъ встрѣчаются мысли неправославныя (III, 38). Далѣе, онъ принимаетъ въ соображеніе неповрежденность источниковъ, такъ наприм. — въ сочиненіяхъ Иринея Ліонскаго онъ находитъ весьма важную приписку, свидѣтельствующую о заботливости этого писателя о неповрежденности своихъ произведеній, именно онъ, Ириней, заклинаетъ своихъ переписчиковъ, чтобы, списавши, снова просматривали списанное, да не вкрадется ошибка (V, 20). Далѣе, онъ изслѣдуетъ вопросъ объ исторической достовѣрности документовъ, такъ онъ отвергаетъ достовѣрность такъ называемыхъ актовъ Пилатовыхъ, уничижительныхъ для достоинства Христа, опираясь на то, что они содержатъ неправильную хронологію (I, 9). Далѣе, онъ отвергаетъ достовѣрность многихъ апокрифовъ, распространенныхъ съ именами апостоловъ Петра, Андрея, Ѳомы, Матѳея, какъ потому, что на нихъ не ссылаются авторитетные церковные писатели, такъ и потому, что въ нихъ нерѣдко встрѣчаются мысли нелѣпыя, еретическія (III, 25). Указанные пріемы Евсевіевой критики научно важны; но бѣда въ томъ, что они не вытекаютъ у Евсевія изъ какого либо строго опредѣленнаго принципа, но являются чисто случайными и потому они прилагаются къ его дѣлу вообще рѣдко. Въ цѣломъ его критика стоитъ еще не высоко и указываетъ на то, что дѣло исторіографіи только что начиналось въ христіанскомъ мірѣ. Прежде всего Евсевій почти совсѣмъ не сознаетъ того, что дѣлать выписки изъ источниковъ вовсе не значитъ писать исторію. Его исторія становится христоматіей, въ которой собрано

болѣе или менѣе интересное изъ тѣхъ или другихъ писателей. Говорить словами источниковъ часто безъ всякихъ поясненій и добавленій отъ себя, безъ которыхъ нельзя обойтись, когда историкъ желаетъ подчинять матеріалы своей мысли и цѣлямъ,—для Евсевія значитъ составлять исторію. Отсюда въ его исторіи очень часто встрѣчаются обороты: „объ этомъ повѣствуетъ такой-то или такой-то, говоря буквально такъ“ (III, 19), и затѣмъ слѣдуетъ выписка изъ первоисточника; или приведши чьи-либо слова касательно извѣстнаго предмета, Евсевій съ своей стороны лишь замѣчаетъ: „таковы слова того-то или того-то“. (VI, 12). Или наприм. седьмую книгу своей исторіи онъ начинаетъ такими словами: „седьмую книгу великій Александрійскій епископъ Діонисій поможетъ намъ изложить собственными его словами“ и потомъ дѣлаетъ очень обширныя выписки изъ Діонисія почти безъ всякихъ вставокъ съ своей стороны. Встрѣчаются также обороты: „итакъ возьми въ руки книгу такого-то и читай;“ или: „возьми же, и читай“ (III, 6, 8) — и затѣмъ выдержки изъ источниковъ. Отсюда видно, что историческій матеріалъ у Евсевія господствуетъ надъ самимъ историкомъ. Вслѣдствіе такого отношенія къ матеріаламъ, заимствуемымъ изъ источниковъ, естественно онъ на многое смотритъ не собственными глазами, а глазами писателей, какими онъ пользовался, глазами такихъ лицъ, которыя часто смотрѣли на событія съ точки зрѣнія интересовъ своихъ собственныхъ или интересовъ времени. Выборомъ Евсевія тѣхъ или другихъ свѣдѣній изъ источниковъ управляетъ не какая-либо опредѣленная идея, которую имѣетъ въ виду историкъ, а просто желаніе разсказать о фактѣ необыкновенномъ, выходящемъ изъ ряда (примѣръ: разсказъ о Наталіи: V, 28). Критеріи Евсевія, которыми онъ пользуется для опредѣленія достовѣрности и несомнѣнности историческихъ свидѣтельствъ, недостаточно убѣдительны. Все, что вышло изъ подъ пера писателей, принадлежащихъ къ церкви, онъ считаетъ годнымъ матеріаломъ для своей исторіи. Принадлежность къ церкви иногда онъ считаетъ исключительнымъ признакомъ досто-

вѣрности извѣстныхъ писателей. Такъ онъ говоритъ о двухъ церковныхъ писателяхъ (Иринеѣ Ліонскомъ и Климентѣ Александрійскомъ): „они достойны вѣроятія, потому что они были охранителями церковнаго православія“ (III, 23). Какъ будто для православнаго не только не возможна ошибка, но и пристрастное сужденіе? При неопредѣленности критеріевъ, которыми онъ пользуется для отличія достовѣрныхъ свидѣтельствъ отъ недостовѣрныхъ, весьма естественно, онъ могъ невѣрныя сказанія принимать за достовѣрныя и вносить ихъ въ свою исторію. Такъ онъ, безъ всякаго колебанія, даетъ мѣсто въ своей исторіи легендарной перепискѣ І. Христа съ Едесскимъ царемъ Авгаремъ. Онъ приводитъ письмо Христа къ Авгарю и Авгаря къ Христу. Но ни то, ни другое письмо не можетъ быть признано подлиннымъ. Немного нужно было бы имѣть проницательности, чтобы видѣть, что письмо І. Христа есть не что иное, какъ подборъ текстовъ изъ Евангелія. „Блаженъ ты, читаемъ въ письмѣ Іисуса къ Авгарю, — что не видя вѣровалъ въ Меня... писано обо Мнѣ (и вслѣдъ за этимъ слова Евангелія Іоанна!): видѣвшіе Меня не увѣруютъ, а не видѣвшіе увѣруютъ въ полученіе жизни,“ или: „Мнѣ надлежитъ исполнить все, для чего я посланъ, вознестись къ пославшему Меня“ (Іоанн. 20, 29; Мѳ. 13, 13—15; Мѳ. 15, 24—26; Іоан. 14, 28; 16, 5). Авторъ зналъ Евангелія и бралъ изъ нихъ подходящія мѣста, не стѣсняясь тѣмъ, что иныя изреченія сказаны были Христомъ уже по воскресеніи. Немного нужно было критическаго пониманія, чтобы видѣть, что и самое письмо Авгаря обличаетъ писателя христіанина; въ немъ нѣтъ ничего, что соотвѣтствовало бы восточному характеру мнимаго его автора, а заключаетъ оно очень точное исповѣданіе вѣры, слишкомъ высокое для непросвѣщеннаго свѣтомъ истины язычника. Евсевій не принялъ въ соображеніе, что въ Евангеліи нѣтъ никакого указанія на переписку Христа и Авгаря, что первохристіанская древность не знала ничего такого, а Оригенъ даже прямо утверждалъ, что Христосъ не оставилъ послѣ себя никакого писанія [1]) и проч.

[1]) Contra Celsum, p. 361. Edit. De la Rue.

Въ наукѣ иногда упрекаютъ Евсевія не только въ недостаткѣ критицизма, но и въ намѣренномъ извращеніи смысла источниковъ. Въ особенности удобный поводъ для упрековъ подобнаго рода давало слѣдующее обстоятельство: имѣя подъ руками сочиненіе: „о жизни созерцательной“ (De vita contemplativa), которое съ древнихъ вѣковъ приписывалось Іудею Филону (какъ извѣстно, жившему въ I вѣкѣ по Р. Хр.), и въ которомъ описываются какіе-то аскеты ѳерапевты, Евсевій воспользовался этимъ сочиненіемъ въ своей исторіи (II, 17); именно, вопреки всякой очевидности, онъ нашелъ—говорятъ въ упрекъ Евсевію—что подъ именемъ ѳерапевтовъ здѣсь описаны древне-египетскіе христіанскіе аскеты и такимъ образомъ заставилъ источникъ свидѣтельствовать о томъ, чего въ немъ нѣтъ: ѳерапевты Филона не могли быть христіанскими аскетами. Дѣйствительно, можетъ казаться, что Евсевій допустилъ сознательную фальшь, внеся въ свою исторію такое свидѣтельство, которое не имѣетъ ничего общаго съ церковной исторіей. Но въ настоящее время доказываютъ, и повидимому не безъ основаній, что книга „о жизни созерцательной“ не принадлежитъ Филону и что она написана какимъ-либо христіанскимъ писателемъ III-го вѣка, лишь прикрывшимъ себя именемъ Филона, написана для защиты христіанскаго аскетизма отъ нападокъ [1]). Упрекъ въ умышленной фальши

[1]) Этотъ взглядъ раскрытъ въ спеціальномъ сочиненіи: Lucius'a подъ заглавіемъ „Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese (Strassburg. 1880). Содержаніе этого сочиненія въ главныхъ чертахъ передано въ нашей библіографической замѣткѣ въ „Прибавлен. къ Творен. св. Отцевъ“, т. 28, (1881 г.). Взглядъ Луціуса, правда, встрѣтилъ себѣ возраженіе, сущность котораго сводится къ тому, что стараются попрежнему сочиненіе De vita contemplativa приписывать Филону. Но писатели, которые берутся опровергать Луціуса, не очень сильны въ своихъ аргументахъ. По крайней мѣрѣ тѣ два критика Луціуса, которыхъ мы знаемъ, представляются намъ именно такими. Одинъ изъ нихъ, Бейнгартенъ, напечатавшій статью подъ заглавіемъ: Mönchtum (Real-Encyclop. von Herzog-Hauck (1882) B. X. См. въ особенности стр. 760—764) отвергаетъ взглядъ Луціуса только потому, что самъ онъ старается во что-бы то ни стало доказать языческое дохристіанское происхожденіе монашества, т.-е. потому, что онъ явно тенденціозенъ; а другой, Массебьо (Massebieau. Le traité de la vie contemplative. Paris, 1888) опровергаетъ Луціуса очень страннымъ и неубѣдительнымъ образомъ: онъ даетъ сокращенный переводъ сочиненія: De vita contemplativa съ нѣкоторыми по-

снимается съ Евсевія. Его можно упрекать развѣ только просто за оплошность и неосмотрительность.

Остается несомнѣннымъ одно, именно—что Евсевій не былъ такимъ критическимъ историкомъ, какъ это было бы желательно, но и здѣсь онъ можетъ заслуживать полнаго извиненія. Дѣлая наши замѣчанія о томъ, какъ пользовался Евсевій источниками, мы не должны забывать, что онъ жилъ въ эпоху, когда наука церковно-историческая только еще рождалась и что заслуги его для науки велики и незабвенны.

Доселѣ мы говорили о главнѣйшихъ письменныхъ источникахъ церковной исторіи Евсевія и о томъ, какъ онъ пользовался ими при занятіи своимъ дѣломъ. Намъ слѣдуетъ указать еще на одинъ важный источникъ свѣдѣній Евсевія, какъ историка—говоримъ о личномъ наблюденіи Евсевія и изустныхъ показаніяхъ современниковъ, такъ-какъ основываясь на личномъ наблюденіи и изустныхъ показаніяхъ другихъ, нашимъ историкомъ написаны послѣднія три книги его исторіи, повѣствующія о событіяхъ ему современныхъ. Спрашивается: какъ высоко стоитъ Евсевій какъ историкъ наблюдатель и какъ описатель событій ему современныхъ? Предлагая себѣ этотъ вопросъ, мы разумѣемъ собственно VIII-ю книгу его исторіи, такъ какъ о девятой и десятой книгѣ его исторіи нѣтъ побужденій входить въ подробности: десятая книга состоитъ вся изъ различныхъ документовъ и не возбуждаетъ никакихъ серьезныхъ вопросовъ, а девятая написана въ надлежащемъ порядкѣ и какъ цѣлое не останавливаетъ на себѣ испытующаго вниманія изслѣдователей. Не такова VIII-я книга исторіи Евсевія. Она имѣетъ много особенностей, относительно которыхъ критики Евсевія расходятся до противоположности. Съ особенною силой и рѣшительностью подвергаетъ критикѣ VIII-ю книгу Евсевія (она заключаетъ въ себѣ описаніе 303 — 311 г.) Гунцикеръ, ученый изслѣдователь эпохи Діоклитіана. Онъ находитъ, что эта книга написана историкомъ запутанно и

яснительными замѣчаніями и находитъ, что этого достаточно для критики взгляда Луціуса (р. 3).

безпорядочно. Здѣсь, по его словамъ, Евсевій отступаетъ отъ своего обычнаго метода—разсказывать исторію въ хронологическомъ порядкѣ, а разсказываетъ ее необычнымъ для него образомъ. Въ этой книгѣ, говоритъ изслѣдователь, Евсевій группируетъ факты по ихъ сродству, не придерживаясь хронологіи. Какія бы старанія ни употребили вы для того, чтобы возстановить картину гоненій—все напрасно. Разсказъ такъ запутанъ, что самый остроумный и опытный изслѣдователь рискуетъ впасть въ ошибки и сдѣлать заключенія, о которыхъ и не думалъ Евсевій. Вообще онъ находитъ, что VIII книга Евсевія никуда не годится [1]). Напротивъ, другой изслѣдователь о Евсевіи, прежде цитированный нами Эли, сравнивая тѣ части сочиненія Евсевія, которыя имъ написаны въ качествѣ историка прошедшаго, съ тѣми частями, которыя исполнены имъ въ качествѣ современника событій, отдаетъ полное предпочтеніе второй половинѣ труда Евсевія. Онъ говоритъ: „вторая половина исторіи Евсевія (здѣсь, конечно, нужно разумѣть главнымъ образомъ VIII и IX-ю книги) написана въ бо́льшемъ порядкѣ и въ болѣе совершенномъ видѣ. Здѣсь больше единства въ композиціи, больше оригинальности, послѣдовательности, движенія, и слѣдовательно больше искусства изложенія. Единственно здѣсь Евсевій является истинно историкомъ“ [2]). Кто же изъ числа этихъ критиковъ Евсевія правѣе въ сужденіи о VIII книгѣ разсматриваемаго историка? Ни тотъ, ни другой. На защиту Евсевія противъ Гунцикера счелъ долгомъ выступить даже Бригеръ, который при другихъ случаяхъ является безпомощнымъ критикомъ перваго церковнаго историка [3]). Онъ находитъ, что Гунцикеръ несправедливо судитъ, считая VIII-ю книгу Евсевія запутанною и безпорядочною. Не къ чему увеличивать, говоритъ онъ, списокъ погрѣшностей Евсевія и безъ того не малый. Груп-

[1]) Hunziker. Diocletianus und seine Nachfolger. S. 124—5, 134 [Untersuchungen zur Römischen Kaisergeschichte von Büdinger. B. II, Leipz. 1868].

[2]) Hely. Eusèbe, p. 170.

[3]) Какія обвиненія Бригеръ возводитъ на Евсевія, этого вопроса коснемся впослѣдствіи.

пированіе матеріаловъ, замѣчаетъ онъ, въ VIII-й книгѣ конечно нельзя назвать мастерскимъ, но во всякомъ случаѣ задача, какую поставилъ себѣ историкъ, совершенно понятна. Историкъ дѣйствительно не имѣетъ въ виду разсказывать исторію гоненія Діоклетіана и его преемниковъ въ хронологическомъ порядкѣ, но онъ держится порядка, который дѣлаетъ яснымъ разсказъ историка. VIII-я книга, по Бригеру, дѣлится на двѣ части, изъ которыхъ каждая имѣетъ свою тему, строго опредѣленную и ясно обозначенную. Въ первой (гл. 2—13) Евсевій говоритъ о священной борьбѣ мучениковъ. Здѣсь онъ описываетъ исторію (духовной) борьбы мучениковъ съ гонителями, здѣсь представлены имъ картины изъ эпохи Діоклетіанова преслѣдованія. Во второй (гл. 13—17) Евсевій изображаетъ политическія событія *отъ начала гоненія* до прекращенія его въ 311 году. Эта часть въ свою очередь дѣлится на двѣ небольшія половины: въ одной изъ нихъ онъ описываетъ исторію политическихъ отношеній въ теченіе 8-ми лѣтъ, а въ другой—причины прекращенія гоненія при Галеріи. Для доказательства своего взгляда на упорядоченность VIII-й книги Евсевія, авторъ дѣлаетъ нѣкоторыя весьма вѣроятныя исправленія въ существующемъ текстѣ исторіи Евсевія, вслѣдствіе чего путаница, которую допускаетъ Гунцикеръ, исчезаетъ сама собой [1]). Бригеръ своими разъясненіями вообще хочетъ сказать, что мы не вправѣ требовать отъ Евсевія, какъ и отъ всякаго другого писателя, чтобы онъ писалъ такъ, какъ мы того хотимъ (Гунцикеръ недоволенъ тѣмъ, что Евсевій излагаетъ VIII книгу не въ такомъ же хронологическомъ порядкѣ, какъ предыдущія), но что слѣдуетъ оцѣнивать достоинства и недостатки писателя, становясь на ту точку зрѣнія, на какую становится послѣдній. Разсматривая VIII книгу Евсевія съ точки зрѣнія его самого, мы можемъ находить ее соотвѣтствующей тому плану, какой предначерталъ себѣ историкъ. Бригеръ достаточно оправдываетъ Евсевія. Къ тому, что сказано Бригеромъ въ оправданіе

[1]) Brieger. Zu Eusebius. H. E. VIII (Buch): Zeitschrift für Kirchengeschichte. III Band, 4 Heft, S. 586—595.

Евсевія, съ своей стороны мы должны прибавить еще слѣдующее: одновременно съ тѣмъ, какъ Евсевій писалъ свою VIII-ю книгу, онъ же составилъ другое сочиненіе, подъ заглавіемъ: „о Палестинскихъ мученикахъ“ (Liber de martyribus Palestinae), описывавшее мучениковъ, пострадавшихъ на родинѣ Евсевія, въ 303—310 годахъ. Сочиненіе это, по намѣренію автора, должно было служить дополненіемъ и приложеніемъ къ VIII-й книгѣ его церковной исторіи (въ нѣкоторыхъ западныхъ изданіяхъ на этомъ мѣстѣ оно и помѣщается). Трудъ Евсевія о Палестинскихъ мученикахъ заслужилъ лестныя похвалы со стороны Гунцикера. Онъ придаетъ высокую цѣну этому сочиненію, хвалитъ его за хронологическую точность, называетъ его „совершенно вѣрнымъ и яснымъ изображеніемъ гоненія Діоклетіанова“, какъ оно происходило въ Палестинѣ, рекомендуетъ держаться его, какъ масштаба при изученіи извѣстій о гоненіи Діоклетіана на пространствѣ всей имперіи [1]). Соглашаемся съ этимъ отзывомъ. Но возникаетъ неизбѣжный вопросъ: какимъ образомъ одинъ и тотъ же Евсевій въ одно и тоже время написалъ два сочиненія (Церковную исторію, поскольку она описываетъ эпоху Діоклетіана, и книгу о Палестинскихъ мученикахъ), касающіяся одного и того же предмета, но столь различныя, по сужденію Гунцикера, по научному значенію? Невозможно представить себѣ, какъ могло случиться, что Евсевій въ одно и тоже время и почти на одну и ту же тему написалъ два сочиненія: — одно — никуда негодное, а другое — великолѣпное. Чувствуется, что здѣсь что то не такъ... Написавшій превосходное сочиненіе не могъ о томъ же предметѣ написать въ тоже время и ничтожное. Ясное дѣло, что въ сочиненіи, которое признается негоднымъ, по винѣ или не по винѣ автора, остается что-то просто непонятнымъ для другихъ... Въ такомъ именно положеніи очутился Гунцикеръ съ своими взглядами на достоинства VIII-ой книги Евсевія и его же сочиненія: о Палестинскихъ мученикахъ. Бригеръ достаточно показалъ,

[1]) Hunziker. S. 126—8.

въ чемъ ошибка Гунцикера—и на этомъ результатѣ пока и можно успокоиться [1]). Какъ мы сказали выше, другой отзывъ о второй половинѣ церковной исторіи Евсевія,—отзывъ Эли, такъ же, какъ и мнѣніе Гунцикера, нельзя считать вѣрнымъ. Эли отдаетъ предпочтеніе второй половинѣ исторіи Евсевія, и слѣдовательно и VIII книгѣ этой исторіи — предъ первою половиной. Но сужденіе Эли не свободно отъ преувеличенія. Совершено вѣрно, что здѣсь и въ особенности въ VIII книгѣ Евсевій болѣе осуществляетъ задачи историка, чѣмъ въ предыдущихъ отдѣлахъ своего труда, ибо здѣсь мысль историка господствуетъ надъ историческимъ матеріаломъ и подчиняетъ его себѣ: историкъ пишетъ по матеріаламъ, а не ограничивается простой передачей ихъ, — достоинство, которое составляетъ необходимую принадлежность историка, умѣющаго надлежащимъ образомъ приняться за свое дѣло. Но во всякомъ случаѣ, принимая во вниманіе многія другія свойства, которыя проявляетъ Евсевій при написаніи главнымъ образомъ VIII книги, составленной имъ въ качествѣ современника, его,—Евсевія,—никакъ нельзя, согласно съ Эли, назвать „истинно историкомъ“. Евсевій, какъ наблюдатель и какъ описатель современныхъ ему событій, имѣетъ не мало недостатковъ. Приведемъ нѣкоторые примѣры этихъ недостатковъ. Прежде всего замѣтимъ, что Евсевій не съумѣлъ какъ слѣдуетъ воспользоваться тѣмъ богатствомъ матеріаловъ, которымъ онъ обладалъ въ качествѣ наблюдателя и очевидца замѣчательнѣйшаго изъ гоненій. Евсевій, наприм., говоритъ, что онъ былъ въ Египтѣ и видѣлъ, что происходило здѣсь въ гоненіе Діоклитіана, но его разсказы о видѣнномъ настолько изобилуютъ риторикой, что подобное же повѣствованіе могъ легко составить и тотъ, кто не былъ очевидцемъ событій, а лишь слышалъ, что было гоненіе и были мученики въ Египтѣ (VIII, 8). Наблюдатель происшествій, очевидно, не могъ должнымъ образомъ разобраться въ

[1]) Бригеръ многаго ожидаетъ для уясненія текста VIII-й книги Евсевія—отъ сирскаго перевода исторіи этого греческаго писателя, — перевода, который хотя открытъ, и недавно изданъ, но еще научно не изслѣдованъ.

своихъ впечатлѣніяхъ и передать ихъ въ живомъ разсказѣ. Далѣе, читатели исторіи Евсевія имѣютъ основаніе полагать, что Евсевій зналъ гораздо больше о своемъ времени, о эпохѣ Діоклетіана, но что онъ далеко не все разсказалъ, вѣроятно опасаясь навлечь на себя укоры отъ современниковъ за свою откровенность. Евсевій зналъ, напр., о распряхъ и другихъ неприглядныхъ явленіяхъ среди пастырей церкви; онъ зналъ образцы малодушнаго поведенія этихъ же лицъ во время гоненія Діоклетіанова, — но обо всемъ этомъ историкъ умалчиваетъ (VIII, 2). Между тѣмъ, отъ современника, пишущаго исторію своего времени, потомки въ правѣ требовать, чтобы онъ описалъ все,—свѣтлое и темное, безъ лицепріятія и совершенно откровенно. Историкъ опустилъ изъ виду, что онъ пишетъ не для своего только времени, но и будущаго. Евсевій не подѣлился съ читателями всѣми своими свѣдѣніями о современномъ ему христіанскомъ мірѣ,—и такимъ образомъ не явилъ собой „истинно — историка“, какимъ называетъ его Эли. Евсевій, разсказывая нѣкоторые факты, не даетъ указанія, какъ смотрѣть на эти факты и чѣмъ объясняются они (напр., онъ разсказываетъ, какъ очевидецъ, что въ Ѳиваидѣ множество христіанъ сами напрашивались на мученія и смерть: (VIII, 9), чего не было въ другихъ странахъ, но не объясняетъ, почему такое явленіе встрѣчалось въ Ѳиваидѣ, и, однакожъ, будучи современникомъ и очевидцемъ, онъ безъ труда могъ бы добраться до причинъ явленія). Но еще болѣе значенія имѣетъ то, что Евсевій не имѣлъ или не постарался собрать достовѣрныхъ свѣдѣній о тѣхъ событіяхъ и тѣхъ лицахъ, какія онъ описывалъ, какъ современникъ. Знать что нибудь для Евсевія значило знать что нужно для историка. Это недостатокъ весьма важный. Евсевій, не имѣя точныхъ свѣдѣній, берется писать о западномъ императорѣ Максенціи; но вмѣсто живаго изображенія у него выходитъ блѣдная копія съ восточнаго императора Максимина, котораго хорошо зналъ Евсевій, по крайней мѣрѣ по слухамъ (VIII, 14). Всѣмъ, занимающимся исторіей, хорошо извѣстно, что между Максенціемъ и Ма-

ксиминомъ въ дѣйствительности мало общаго: отношенія перваго, напр., къ христіанамъ совсѣмъ были не похожи на отношенія Максимина къ этимъ послѣднимъ. Евсевій также не собралъ точныхъ свѣдѣній о гоненіи въ Никомидіи при самомъ Діоклетіанѣ, и допустилъ неизвинительныя ошибки, такъ, наприм., онъ утверждаетъ, что Анѳимъ, еп. Никомидійскій, пострадалъ въ 303 году, въ то время, когда Никомидія была резиденціей Діоклетіана (VIII, 6), но на самомъ дѣлѣ смерть Анѳима послѣдовала чуть не чрезъ 10 лѣтъ спустя послѣ 303 года. Анѳимъ скончался мученически въ 311 или 312 году — при Максиминѣ [1]) и т. д. Эли преувеличиваетъ достоинства Евсевія, какъ историка, описавшаго свое время.

Нужно сказать, что Евсевій былъ человѣкъ книжный. Онъ больше жилъ искусственно книжною жизнію, чѣмъ жизнію дѣйствительною. Дѣйствительность, если и привлекала его вниманіе, то онъ рѣдко былъ способенъ понять и оцѣнить явленія дѣйствительности надлежащимъ образомъ. Это онъ доказалъ какъ своимъ изображеніемъ эпохи Діоклетіана, такъ и позднѣйшей эпохи Константина Великаго. Книгу онъ умѣлъ цѣнить лучше и правильнѣе, чѣмъ историческую дѣйствительность. Послѣ этого неудивительно, если онъ могъ по документамъ лучше писать исторію, чѣмъ по своимъ впечатлѣніямъ и наблюденіямъ. Впрочемъ, таковъ удѣлъ всѣхъ людей науки, слишкомъ погруженныхъ въ книги. Слишкомъ книжный человѣкъ рѣдко бываетъ хорошимъ наблюдателемъ и цѣнителемъ живого міра. Евсевій представляетъ собой въ этомъ отношеніи внушительный примѣръ. Тамъ, гдѣ нѣтъ у него подъ руками документа, онъ идетъ ощупью и нерѣдко ошибается.

[1]) А. Лебедева. Эпоха гоненій, стр. 167—168. Изд. 2-ое. Моск. 1897.

Глава вторая.

Евсевій, какъ отецъ церковной исторіи и подробная характеристика его церковной исторіи.— Почему Ев—ій можетъ быть названъ „отцемъ церковной исторіи?“ въ какомъ смыслѣ онъ считаетъ себя какъ бы путникомъ, идущимъ по пустынной и непроторенной дорогѣ? Универсальность его церковно-историческихъ воззрѣній—въ чемъ она состояла и какое значеніе имѣла въ его дѣлѣ?—Основныя воззрѣнія церковной исторіи Евсевія: ея движущіе принцины—положительный (Богъ или Сынъ Бож.) и отрицательный (діаволъ),—обнаруженіе обоихъ принциповъ въ исторіи, по Евсевію, — достоинства и недостатки этого рода Евсевіева прагматизма.— Содержаніе исторіи Ев—ія: сообразно вышеуказаннымъ движущимъ принципамъ можно различать въ этой исторіи — положительное и отрицательное ея содержаніе. Положительное: исторія канона Н.-завѣтныхъ книгъ, преемство епископовъ, изслѣдованіе объ отцахъ и учителяхъ церкви и писателяхъ церковныхъ; достоинства и недостатки этой части Евсевіевой исторіи. — Отрицательное: ереси, — ересь, какъ одинъ изъ элементовъ изслѣдованія Евс—ія,— происхожденіе ересей, — характеристика еретиковъ — оцѣнка всей этой стороны Евсевіева труда: преобладаніе недостатковъ надъ достоинствами; — гоненія на христіанъ,—гоненія, какъ одинъ изъ элементовъ историческихъ изслѣдованій Ев—ія, — происхожденіе гоненій, по Ев—ію, — что составляло предметъ интереса для Евсевія въ гоненіяхъ,—мученики—и гонители, значеніе его разсказовъ о тѣхъ и другихъ.— Общая оцѣнка основныхъ историческихъ воззрѣній Ев—ія.

Послѣ указанія источниковъ, какими пользовался Евсевій, и замѣчаній, какъ онъ пользовался ими при составленіи своей исторіи, мы должны перейти къ подробному анализу самой его исторіи. Евсевію усвоено имя *отца церковной исторіи*. Это имя, говоритъ Бауръ, принадлежитъ Евсевію въ томъ же смыслѣ, въ какомъ Геродотъ называется отцомъ свѣтской исторіи [1]). Право на такое имя, по справедливости, остается за Евсевіемъ. Во первыхъ, Евсевій дѣйствительно *первый* написалъ исторію, обхватывающую жизнь христіанства со всѣхъ сторонъ, и притомъ за періодъ времени довольно значительный по своему пространству. Во вторыхъ, Евсевій отличается универсальностію, широтою историческихъ воззрѣній, отправляясь отъ

[1]) Baur. Die Epochen der kirchlich. Geschichtschreibung. S. 9.

которыхъ онъ сводитъ какъ бы къ одному фокусу жизнь и іудейства, и язычества, и христіанства, поставляя центромъ для этихъ формъ человѣческаго и откровеннаго богопознанія—Христа, около котораго онъ и сосредоточиваетъ всю исторію человѣчества.

Скажемъ нѣсколько подробнѣе о каждомъ изъ двухъ указанныхъ нами условій, дающихъ Евсевію право на титло отца церковной исторіи. Самъ Евсевій смотритъ на себя, какъ на перваго историка, взявшаго на себя трудъ воспроизвести въ цѣломъ картину церковно-исторической жизни съ явленія въ міръ Христа. „Наша повѣсть, говоритъ Евсевій на первыхъ страницахъ своей исторіи,—при самомъ же началѣ просить извиненія, сознаваясь, что разсказать, какъ надлежитъ и въ совершенствѣ, выше нашихъ силъ, потому что мы *первые* беремся за этотъ предметъ и рѣшаемся выступить на пустынную, еще не протоптанную дорогу, вознося къ Богу молитву, чтобы Онъ былъ нашимъ путеводителемъ и послалъ намъ въ содѣйствіе силу Господню. А что касается до людей, то мы вовсе не видимъ ясныхъ слѣдовъ, которые были бы проложены ими на томъ-же пути, кромѣ только незначительныхъ сказаній, въ которыхъ такъ или иначе иные передали намъ отрывочныя свѣдѣнія относительно тѣхъ временъ, когда кто жилъ изъ нихъ. Ихъ голоса доходятъ до насъ издалека, подобно сторожевымъ огнямъ и откуда то сверху, будто съ высокой башни возвѣщаютъ и предупреждаютъ, гдѣ должно идти и какъ провести слово безошибочно и безопасно“ (кн. I, гл. 1). Таково сознаніе самого Евсевія относительно задачи, за выполненіе которой онъ принимался. Онъ считаетъ себя путникомъ, идущимъ по пустынной и непротоптанной дорогѣ, гдѣ не видно никакихъ проложенныхъ слѣдовъ. И это сознаніе не есть результатъ просто желанія, какъ можно болѣе приписать себѣ, ибо, какъ мы видѣли раньше, въ самомъ дѣлѣ, за исключеніемъ Игизиппа и хрониста Юлія Африкана, у него ничего подготовительнаго не было подъ руками. А сочиненіе Игизиппа, помимо того, что оно было односторонне, т. е. касалось преиму-

щественно судебъ христіанства или въ средѣ іудейскаго народа, или же тѣхъ городовъ, по которымъ путешествовалъ писатель, и потому не могло служить руководствомъ для историка, изображающаго полную исторію христіанства, — помимо этого, оно, сочиненіе Игизиппа, обнимало не очень большой періодъ времени отъ Р. Хр. до послѣдней четверти II вѣка, да и здѣсь нужно исключить почти цѣлое первое столѣтіе, свѣдѣнія о которомъ находятся въ писаніяхъ новозавѣтныхъ; и такимъ образомъ на долю самостоятельной обработки Игизиппа оставалось лишь немного болѣе полустолѣтія. А могъ ли подобный историческій писатель быть чѣмъ либо инымъ, какъ не сторожевымъ огнемъ, по выраженію Евсевія, лишь возвѣщающимъ, гдѣ должно идти—и никакъ не болѣе. Что же касается хронографіи Юлія Африкана, то если взять во вниманіе, что трудъ касался не одной церковной, а и свѣтской исторіи, и что Евсевій, повидимому, пользовался имъ очень мало, то нужно признать, что хронографія Африкана была лишь немного полезна для историка съ широкимъ планомъ. Итакъ, что Евсевій могъ съ полною справедливостью присвоивать себѣ громкое имя перваго историка церкви и христіанства, это подлежать сомнѣнію не можетъ. Онъ имѣлъ полное право говорить о себѣ, какъ говорилъ: „я не знаю ни одного церковнаго писателя, который постарался бы писать въ такомъ же родѣ“ (кн. I. гл. 1).

Но еще болѣе, чѣмъ это первенство Евсевія на поприщѣ составленія церковной исторіи, даетъ ему титло отца церковной исторіи, какъ мы сказали, универсальность его воззрѣній, съ какою онъ приступаетъ къ начертанію своего труда. Вотъ что говоритъ Евсевій о предметѣ своего повѣствованія: „я предпринялъ описать преемства св. апостоловъ и времена, протекшія отъ Спасителя до насъ; сколько и какихъ дѣлъ, по сказанію исторіи, совершилось въ церкви, какія лица были достойными ея вождями и предстоятелями въ мѣстахъ наиболѣе знаменитыхъ, какія лица проповѣдывали слово Божіе въ каждомъ поколѣніи— устно и посредствомъ писаній; кто, какіе люди и въ какое

время, по страсти къ нововведеніямъ, вдавшись въ крайнія заблужденія, провозгласили себя поборниками лжеименнаго разума, подобно волкамъ врывались среди Христова стада" (ibid.). Вотъ первая сторона повѣствованія, начертать которое имѣетъ въ виду Евсевій. Въ приведенныхъ словахъ онъ указываетъ на центральную область своего труда, на христіанство само въ себѣ, понимаемое исторически, какъ преемство отъ апостоловъ, постепенно утверждавшееся въ жизни церкви, проповѣдуемое устно и письменно и борющееся противъ ересей. Отсюда ясно, какъ широко и глубоко хочетъ взять историкъ свой главный предметъ—христіанство само въ себѣ; онъ думаетъ обнять его многосторонне, во всѣхъ важнѣйшихъ его проявленіяхъ. Но историкъ отнюдь не думаетъ ограничиваться этимъ разсмотрѣніемъ христіанства въ самомъ себѣ, онъ хочетъ обозрѣть и тѣ отношенія, въ какія стали къ этому великому историческому факту — христіанству историческія судьбы народовъ іудейскаго и языческихъ. А съ этимъ историкъ, очевидно принимаетъ на себя задачу уяснить міровое значеніе христіанства—задача, достойная глубокаго историка. Поэтому, обозначивъ стороны, съ какихъ онъ хочетъ обозрѣвать христіанство само въ себѣ, Евсевій продолжаетъ: „я предпринялъ описать также и то, какія бѣдствія вскорѣ постигли народъ іудейскій—за его козни противъ Спасителя нашего", другими словами: Евсевій хочетъ описать событіе торжества христіанства надъ іудействомъ. „Сверхъ того, продолжаетъ Евсевій, сколько разъ, какъ и когда именно слово Божіе, т. е. христіанство, боролось съ язычниками, сколь многіе по временамъ подвизались за него, проливая свою кровь" (ibid.), другими словами: въ какихъ отношеніяхъ судьбы язычества стояли къ христіанству. Понимая подобнымъ образомъ свою задачу, Евсевій тѣмъ ясно даетъ знать, что исторія его должна быть и есть исторія судебъ человѣчества въ отношеніи къ христіанству, или: есть въ полномъ смыслѣ исторія, потому что онъ хочетъ обнять свое дѣло въ широкихъ размѣрахъ, съ глубокихъ основъ. Словомъ, при такихъ

условіяхъ его исторія пріобрѣтаетъ характеръ универсальности.

Для болѣе нагляднаго доказательства, что христіанство потому и возобладало и побѣдило, что оно къ этому было предназначено, Евсевій раскрываетъ мысль о томъ, что христіанство стояло въ извѣстномъ сближеніи и соприкосновеніи съ іудействомъ и даже язычествомъ,—то есть, что христіанство дѣйствительно цѣль, къ которой направлялись судьбы язычества и іудейства. Прежде чѣмъ начать повѣсть объ исторіи христіанства, онъ анализируетъ отношенія, въ какихъ христіанство стоитъ къ предшествующей исторіи іудейскаго и языческихъ народовъ и такимъ образомъ убѣдительнѣе доказываетъ міровое центральное положеніе христіанства среди другихъ историческихъ формъ религіознаго сознанія. Эта точка зрѣнія, безспорно, составляетъ величайшее достоинство его, какъ историка христіанства. Эта идея не есть, впрочемъ, собственность Евсевія, она встрѣчается уже у апологетовъ и развита въ общихъ чертахъ школой Александрійской, къ какой принадлежалъ самъ Евсевій.—Итакъ, въ какомъ же отношеніи, по Евсевію, судьбы язычества стояли къ христіанству? Язычество, по Евсевію, не было лишено руководительства Божія, ведшаго его къ свѣту евангельскому. „Сначала жизнь древнихъ людей, разсуждаетъ Евсевій, была не такова, чтобы у нихъ могло приняться всесовершенное ученіе Христово, ибо уже въ самомъ началѣ... они начали вести жизнь какую то звѣроподобную, чуждую жизни“. Но и въ этомъ случаѣ Богъ не оставлялъ ихъ, по Евсевію, внѣ своего божественнаго смотрѣнія. „Когда они повели себя такимъ образомъ, надзирающій надъ всѣми Богъ сталъ истреблять ихъ потопами и пожарами, какъ дикій лѣсъ подсѣкалъ ихъ безпрерывными моровыми язвами и прочимъ“,—и это не безъ цѣли,—„дѣйствуя этими горчайшими наказаніями какъ бы на страшную и тягчайшую болѣзнь душъ“ (I, 2); то есть, по воззрѣнію Евсевія, подобными наказаніями Богъ хотѣлъ не другого чего достигнуть, какъ смирить и привести въ раскаяніе, какъ онъ выражается, звѣроподобнаго человѣка. Но домо-

строительство спасенія на этой нисшей степени не останавливается. „Наконецъ, данный Евреямъ законъ, говоритъ онъ, дѣлается извѣстнымъ повсюду и какъ благовоніе какое распространяется между всѣми людьми; изъ этого закона и многіе другіе народы посредствомъ законодателей и философовъ научились болѣе кроткому образу мыслей, перемѣнивъ дикое и свирѣпое звѣрство на жизнь тихую". Тогда-то, по Евсевію, только и могло явиться всѣмъ людямъ, какъ бы приготовленнымъ и оказавшимся способными къ принятію истины—божественное и небесное Слово Божіе—Христосъ (ibid.). Такимъ образомъ, по воззрѣнію Евсевія, христіанство было истинною цѣлію, къ которой такъ или иначе шло язычество. Еще болѣе тѣсною связью Евсевій, какъ настоящій историкъ христіанства, указываетъ между іудействомъ и христіанствомъ. Онъ раскрываетъ мысль, что Слово Божіе, т. е. Сынъ Божій, открывалось въ Ветхомъ Завѣтѣ людямъ праведнымъ и благочестивымъ, и такимъ образомъ доказывается у него неразрывная связь между іудейскимъ и христіанскимъ боговѣдѣніемъ. „Всѣ, говоритъ Евсевій, прославившіеся праведною жизнію, какъ во время Моисея, и прежде него Авраамъ и его потомки, какъ и послѣдующіе праведники и пророки, созерцая Слово Божіе чистыми умственными очами, познавали Его. Самъ же Сынъ Божій становился учителемъ, чтобы сообщать всѣмъ (ветхозавѣтнымъ) людямъ познаніе о Своемъ Отцѣ; на это указываютъ, по Евсевію, богоявленія Аврааму и другимъ лицамъ" (I, 2). Отсюда историкъ дѣлаетъ такой выводъ: „кто всѣхъ этихъ мужей праведности, всѣхъ, начиная отъ Авраама... провозгласилъ бы христіанами по дѣлу, если не по имени, тотъ не удалился бы отъ истины (I, 4); и ничто не препятствуетъ признать, говоритъ онъ, что у насъ, Христовыхъ послѣдователей, и у древнихъ боголюбивыхъ патріарховъ одна и та же жизнь, одинъ и тотъ же образъ благочестія" (ibid.).

Въ такихъ то воззрѣніяхъ Евсевія на отношенія христіанства къ язычеству и на связь христіанства и іудейства выражается универсализмъ пониманія имъ задачи своей,

какъ историка христіанства. Но и этимъ еще не ограничиваетъ Евсевій раскрытіе мірового положенія христіанства. Въ добавокъ, онъ хочетъ разъяснить превосходство христіанства предъ іудействомъ, хотя въ томъ и другомъ благочестивыми одинаково познается одинъ и тотъ же Христосъ. Безъ такого разграниченія іудейства отъ христіанства задача историка христіанства еще не отличалась бы существенно отъ задачи историка іудейства; и потому, только доказавъ преимущество христіанства предъ іудействомъ и притомъ именно путемъ историческимъ, Евсевій могъ считать себя установившимъ точку зрѣнія, выяснившимъ свою задачу точнѣе и многостороннѣе. Для этого Евсевій, раскрывъ мысль, что и въ Ветхомъ Завѣтѣ были христы (χριστούς), именно первосвященники, цари и пророки, отводитъ имъ низшее, подчиненное мѣсто въ сравненіи съ Христомъ Спасителемъ. „Никто изъ нихъ, говоритъ Евсевій, никогда не доставлялъ подчиненнымъ имени христіанъ; никому изъ нихъ не воздавалось божескихъ почестей; ни къ кому изъ нихъ по смерти не относились съ такимъ расположеніемъ духа, чтобы быть въ готовности и умереть за лицо чтимое; наконецъ, никто изъ нихъ не производилъ такого великаго движенія между всѣми народами вселенной... Онъ, Христосъ Іисусъ, болѣе называется Христомъ, чѣмъ всѣ они (πάντων ἐκείνων Χριστὸς μᾶλλον ἀνηγόρευται) и онъ, какъ единый и истинный Христосъ Божій, наполнилъ весь міръ священнымъ именемъ христіанъ, преподавъ послѣдователямъ Его ученія уже не знаки и символы, а самыя чистыя добродѣтели и жизнь небесную“ (I, 3). Въ такихъ чертахъ Евсевій рисуетъ превосходство христіанства предъ сроднымъ съ нимъ іудействомъ. И вотъ только такимъ образомъ, т. е. указавъ дѣйствительныя отношенія христіанства къ язычеству, отношенія, которыя съ перваго раза кажутся не совсѣмъ видными, и опредѣливъ отношенія христіанства и іудейства, въ которомъ для иныхъ могло показаться много общаго съ христіанствомъ, — Евсевій должнымъ образомъ разъясняетъ мировое значеніе христіанства, безъ чего самая исторія христіанства была бы зданіемъ, построеннымъ безъ твердаго фундамента.

И такъ, вотъ тѣ достоинства и условія, которыя съ полною справедливостію доставляютъ Евсевію славу отца церковной исторіи.

Обращаемся къ изученію основныхъ воззрѣній Евсевія, какъ историка, насколько они выразились въ его исторіи церкви; опредѣлимъ ихъ научное достоинство и покажемъ, къ какимъ результатамъ приводятъ Евсевія его воззрѣнія. Точка отправленія у Евсевія въ его исторіи возвышенно-догматическая. Исторію христіанства онъ понимаетъ, какъ исторію благодѣтельныхъ для человѣчества дѣйствій Божества,—Божества, Которое неусыпно блюдетъ надъ судьбой избраннаго народа христіанскаго, покровительствуетъ ему, борется со врагами церкви христіанской и явно торжествуетъ надъ ними. Что именно такова главная точка зрѣнія Евсевія, это видно изъ всей его исторіи. Самое начало его исторіи показываетъ, что онъ стоитъ на возвышенной догматической точкѣ зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, первый фактъ, на которомъ Евсевій считаетъ долгомъ остановить свое вниманіе, — это есть догматъ объ ипостасной личности Сына Божія, Христа. „Начну свою исторію, говоритъ Евсевій, не съ чего другого, какъ самаго домостроительства нашего Спасителя и Господа І. Христа. Ибо кто письменно хочетъ изложить исторію церковныхъ дѣлъ, тому необходимо начать выше, съ перваго и болѣе возвышеннаго, нежели какъ многимъ кажется: съ домостроительства самого Христа, отъ Котораго мы и получили имя свое“ (I, 1). Затѣмъ, онъ изображаетъ Сына Божія, какъ начало вождя силъ небесныхъ, какъ совершителя неизглаголанной воли Отчей, какъ пріявшаго отъ Отца владычество вмѣстѣ съ силою и честію. Изобразивъ Сына Божія, какъ владыку всяческихъ отъ вѣчности, Евсевій затѣмъ указываетъ, какими благодѣяніями Сынъ Божій ущедрялъ человѣчество отъ времени историческаго бытія человѣка до самаго пришествія Христова на землю. Общая мысль, которую Евсевій здѣсь проводитъ, та, что Сынъ Божій, до земнаго Своего явленія въ мірѣ, былъ постояннымъ воспитателемъ человѣчества въ истинѣ и добрѣ, въ лицѣ ветхозавѣтныхъ патріарховъ, пророковъ, ветхо-

завѣтныхъ праведниковъ, а чрезъ этихъ былъ воспитателемъ и всѣхъ языческихъ народовъ, занявшихъ лучшія религіозныя воззрѣнія отъ Израиля (I, 2). Раскрытіе такихъ представленій о Сынѣ Божіемъ, какъ непрестанномъ благодѣтелѣ человѣчества до временъ христіанскихъ, опредѣляло его точку зрѣнія и на самую исторію христіанства со временъ явленія Сына Божія въ плоти. Если Сынъ Божій благодѣтельствовалъ человѣчеству ранѣе Своего воплощенія, то со времени воплощенія, поставивъ Себя въ особенную близость къ человѣку, Онъ долженствовалъ являться тѣмъ большимъ благодѣтелемъ человѣчества. Такимъ онъ былъ и есть—таковую тему беретъ для себя историкъ. И исторія его служитъ комментаріемъ этой истины. Церковь въ лицѣ истинныхъ христіанъ продолжаетъ быть подъ непосредственной охраной Сына Божія, и всѣмъ тѣмъ, въ чемъ выражается ея слава, она одолжена небесному руководительству. Богъ вспомоществуетъ церкви чудесами, наставленіями и изліяніемъ Своей благодати—въ дѣлѣ распространенія христіанства въ мірѣ (II, 3); Богъ даруетъ дерзновеніе и мощь мученикамъ, страждущимъ за вѣру (I, 1); Богъ сокрушаетъ рогъ гордыни еретической, устраняя вредныя послѣдствія ересей для церкви (II, 14 и др.); Богъ проявляетъ Свою великую милость въ дарованіи мира церкви чрезъ императора Константина (X, 1), и проч. Такимъ образомъ, въ Богѣ или — лучше сказать — въ Сынѣ Божіемъ исторія церкви имѣетъ свой важнѣйшій движущій принципъ. Покровительство Сына Божія опредѣляетъ неуклонное теченіе церкви по надлежащему пути.—Но если есть постоянное покровительство, непрестанное охраненіе, то значитъ у церкви есть и враги. Покровительство предполагаетъ опасность. Евсевій дѣйствительно открываетъ въ исторіи постоянное противоборство Божеству, и это противоборство составляетъ въ его исторіи второй принципъ, — принципъ отрицательный, препятствующій и задерживающій ходъ развитія царства Божія на землѣ. Такимъ противленіемъ Божеству, по Евсевію, заявляетъ себя ветхій человѣкъ со всѣми его пороками, съ его неустаннымъ противоборствомъ

божественной истинѣ; но ветхій человѣкъ не самъ по себѣ,— самъ по себѣ онъ малосиленъ, — а при неусыпномъ содѣйствіи силы діавольской. Діаволъ такъ же неустанно работаетъ въ мірѣ христіанскомъ ради зла, какъ неустанно Богъ печется для блага. Борьба неба съ адомъ на сценѣ человѣческой составляетъ прагматизмъ исторіи Евсевія. Вотъ основное историческое воззрѣніе его. Указанный родъ прагматизма Евсевія имѣетъ свои достоинства и свои недостатки. Безъ сомнѣнія, точка зрѣнія Евсевія придаетъ его исторіи библейскую грандіозность; исторія пріобрѣтаетъ характеръ возвышенности и становится зрѣлищемъ глубоко назидательнымъ. Притомъ же, эта точка зрѣнія придаетъ историческимъ разсказамъ единство: факты не являются разрозненными и безсвязными, а объединяются въ единствѣ исходной точки. Но съ этими достоинствами соединяются и недостатки указанной точки зрѣнія. Исторія церкви есть исторія самаго человѣчества, насколько оно находится подъ дѣйствіемъ христіанства, понимаемаго въ самомъ широкомъ смыслѣ; между тѣмъ, по Евсевію, эта исторія является лишь исторіей борьбы двухъ причинностей—виновника добра съ виновникомъ зла. Историческое движеніе происходитъ совершенно независимо отъ воли человѣка. Человѣкъ хорошъ или худъ, потому что существуетъ Богъ и есть діаволъ; и смотря потому: дѣйствуетъ-ли одинъ или другой принципъ, возникаютъ свѣтлыя или темныя явленія въ исторіи. Словомъ, при этомъ воззрѣніи человѣкъ представляетъ собою сцену для дѣйствованія, а не есть дѣйствительный дѣятель историческій. Усвояя разбираемую точку зрѣнія, историкъ легко упускаетъ изъ вниманія весьма немаловажное, именно: уясненіе вопроса: какъ откровенная идея, данная христіанствомъ, усвоялась человѣчествомъ, какъ отражалась на его сознаніи и жизни, какія средства употреблялъ человѣкъ для того, чтобы идеалъ христіанскій осуществлялся въ его дѣятельности, какъ онъ пользовался благодатными дарами своей религіи, однимъ словомъ: историкъ легко упускаетъ изъ виду исторію христіанства съ ея человѣческой стороны. Наконецъ, подобная точка зрѣнія условливаетъ крайнее

однообразіе историческихъ изображеній и дѣлаетъ историческаго человѣка не отвѣтственнымъ за его образъ дѣятельности. Всѣ эти недостатки и дѣйствительно не чужды церковной исторіи Евсевія.

Содержаніе церковной исторіи Евсевія по главнымъ своимъ сторонамъ опредѣляется у него его основными взглядами, сейчасъ указанными. Такъ какъ есть два принципа, движущихъ исторіей: благой—это Богъ, и злой—это діаволъ, то главнѣйшія стороны церковно-исторической жизни разсматриваются Евсевіемъ какъ выраженія дѣйствія того или другого принципа. То, что составляетъ результатъ дѣятельности благого принципа, можно назвать *положительнымъ* содержаніемъ его исторіи, а то, что составляетъ результатъ дѣятельности злого принципа, можно назвать *отрицательнымъ* содержаніемъ той же исторіи [1]). Первое мы называемъ положительнымъ содержаніемъ, потому что оно выражаетъ правильный истинный ходъ церковныхъ дѣлъ, однажды навсегда неизмѣнный; второе называемъ отрицательнымъ содержаніемъ, потому что оно служитъ выраженіемъ не истинныхъ, ненормальныхъ явленій въ области церковно-исторической и притомъ явленій характера преходящаго.

Теперь въ частности разсмотримъ положительное и отрицательное содержаніе исторіи Евсевіевой.

Главнымъ предметомъ, составляющимъ важнѣйшую сторону положительнаго содержанія исторіи Евсевія, служитъ преданіе апостольское или ученіе христіанское. Богъ прилагаетъ, по воззрѣнію Евсевія, особыя попеченія о сохраненіи чистоты вѣры апостольской во всѣ времена послѣдующей церкви. Отсюда, судьбы ученія апостольскаго составляютъ

[1]) Авторъ сочиненія: „Евсевій Памфилъ“ (М. 1880), г. Розановъ утверждаетъ (стр. 86—87), что дѣленіе содержанія исторіи Евсевія на положительное и отрицательное сдѣлано Бауромъ въ его сочиненіи: Die Epochen der kirchlich. Geschichtschreibung (при чемъ страницы не указано); мы, однако, ничего такого не находимъ у Баура. Но если русскій авторъ и опирается въ этомъ случаѣ на чей-нибудь авторитетъ (вѣроятнѣе всего онъ заимствовалъ подобное дѣленіе изъ нашихъ лекцій, которыя мы читали въ М. Д. Академіи, гдѣ учился названный авторъ), то все таки дальнѣйшее подведеніе тѣмъ же авторомъ различныхъ сторонъ содержанія исторіи Евсевія подъ это дѣленіе нельзя признать стройнымъ (ibid).

предметъ преимущественнаго вниманія историка, — къ каковой задачѣ Евсевій приводится своимъ основнымъ воззрѣніемъ: догматическая идея, положенная въ основѣ его исторіи, требовала, чтобы ученіе апостольское или ученіе вѣры составляло главный предметъ изученія историка. И дѣйствительно, слѣдить за состояніемъ ученія апостольскаго или, говоря вообще, догматическаго ученія церкви—дѣло важное, первостепенное и необходимое для историка. Но наши надежды, что Евсевій поведетъ свое дѣло какъ слѣдуетъ, совершенно напрасны. Мы не находимъ у него указаній на догматическое развитіе церкви, понимаемаго въ смыслѣ всесторонняго раскрытія истинъ вѣры для христіанскаго сознанія,—чего, впрочемъ, мы не въ правѣ и требовать отъ него, такъ какъ въ то время самого представленія о такой задачѣ историка вовсе не существовало, — но мы не находимъ у него и того, чего были бы вправѣ требовать отъ него, именно раскрытія единства ученія догматическаго въ церкви со временъ апостольскихъ до того времени, когда онъ самъ жилъ. Это неизбѣжно требовалось самой его задачей—доказать постоянно хранящуюся цѣлость апостольскаго ученія въ церкви. — Теперь, какимъ же образомъ Евсевій хочетъ достигнуть своей цѣли—доказать неизмѣнную сохраняемость апостольскаго ученія въ церкви? Для достиженія этой цѣли у Евсевія выбраны три пути: 1) онъ излагаетъ свѣдѣнія о каноническихъ книгахъ Новаго Завѣта, именно о томъ, какія изъ этихъ книгъ считались общимъ голосомъ за богодухновенныя и какія кѣмъ-либо за таковыя не считались (III, 3). Этотъ путь долженъ былъ доказывать у Евсевія, что церковь постоянно пребывала при апостольскомъ преданіи, ибо она ревностно охраняла книги, написанныя св. апостолами (V, 8 init.). 2) Онъ излагаетъ свѣдѣнія о преемствахъ апостольскихъ (употребляемъ терминъ самого Евсевія), т. е. онъ показываетъ, какъ въ извѣстныхъ церквахъ, начиная отъ апостоловъ, шелъ непрерывный рядъ предстоятелей-епископовъ, которые, по крайней мѣрѣ — по идеѣ, и были истинными хранителями апостольскаго преданія или ученія (V, 6 ad fin., I, 1). 3) Онъ излагаетъ свѣ-

дѣнія объ отцахъ и учителяхъ церкви, вообще—православныхъ писателяхъ, раскрывавшихъ и защищавшихъ христіанское ученіе. Ихъ онъ считаетъ истинными хранителями апостольскаго ученія и называетъ борцами за апостольское и церковное ученіе (IV, 7).

Отсюда, Евсевій прежде всего съ большою заботливостію собираетъ извѣстія, разсѣянныя у разныхъ писателей и касающіяся канона новозавѣтныхъ книгъ. Мы не имѣемъ ни намѣренія, ни интереса входить въ подробности касательно этихъ извѣстій Евсевія. Замѣтимъ только, что при изслѣдованіи вопроса о канонѣ Евсевій, какъ историкъ, выказалъ себя лицомъ въ высокой степени безпристрастнымъ. Такъ, хотя для цѣлей Евсевія гораздо полезнѣе было бы выставить на видъ то, насколько согласны были представители церкви въ вопросѣ о каноническихъ книгахъ, онъ однако не хочетъ молчать о пререканіяхъ и спорахъ, какіе существовали въ церкви относительно священныхъ книгъ. Именно, не обинуясь онъ указываетъ на существованіе сомнѣній касательно принадлежности апостолу Павлу посланія къ Евреямъ. „Если бы мнѣ, говоритъ Оригенъ у Евсевія, объявить свое мнѣніе объ этомъ посланіи, я сказалъ бы, что это мысли апостола, а выраженіе и составъ рѣчи (другаго) лица, которое запомнило слышанное отъ апостола и какъ бы школьническимъ образомъ (т. е. далеко несовершенно) [1]) изложило сказанное учителемъ. Но кто именно написалъ посланіе, объ этомъ по истинѣ знаетъ одинъ Богъ“ (VI, 25). Изъ того же Оригена безъ всякаго колебанія Евсевій приводитъ свидѣтельства, изъ которыхъ видно, что второе посланіе Петрово (III, 3), второе и третье Іоанновы (III, 24) далеко не всѣми признавались за подлинныя. Съ такимъ же безпристрастіемъ Евсевій приводитъ и свидѣтельства Діонисія Александрійскаго о тѣхъ спорахъ и разногласіяхъ, какіе имѣли мѣсто въ отношеніи къ Апокалипсису Іоанна. „Нѣкоторые изъ нашихъ предшественни-

[1]) Здѣсь употреблено слово: σχολιο ραφειν, которое впрочемъ неодинаково понимается комментаторами и переводчиками. Смотри, напримѣръ Migne, Gr. ser., tom. 20, p. 583.

ковъ, говоритъ Діонисій у Евсевія, совершенно отвергали и всячески опровергали эту книгу. Разсматривая каждую главу ея порознь, они объявляли ее безсмысленною и безсвязною; считали надпись ея ложною. Говорили, что эта книга написана не апостоломъ Іоанномъ и не есть откровеніе, потому что на ней лежитъ непроницаемая и грубая завѣса невѣжества; будто бы писатель этого сочиненія не принадлежитъ не только къ числу апостоловъ, но и къ числу святыхъ членовъ церкви". И хотя Діонисій, по Евсевію, и не раздѣлялъ этого крайняго воззрѣнія, однакожъ рѣшительно не признавалъ Апокалипсисъ произведеніемъ ап. Іоанна (VII, 25). Изъ этихъ выдержекъ у Евсевія, которыми, повидимому, компрометировалась увѣренность церкви въ богодухновенности нѣкоторыхъ книгъ свящ. Писанія, открывается, что для нашего историка историческая истина была очень дорога. Не смотря на то, что свѣдѣнія, сообщаемыя Евсевіемъ о канонѣ, составляютъ цѣнный матеріалъ для изслѣдователей судебъ книгъ каноническихъ, все же эти свѣдѣнія очень мало ведутъ къ той цѣли, какую ставитъ себѣ историкъ. Увѣренность въ храненіи апостольской истины не доходитъ у читателя его исторіи до той степени, какой желалъ бы достичь Евсевій, поставившій себѣ цѣлью съ ясностью раскрыть сохраняемость апостольскаго преданія въ церкви.

Съ равною же заботливостью, какъ и свѣдѣнія о книгахъ каноническихъ, Евсевій собираетъ извѣстія и о внѣшнемъ преемствѣ епископовъ важнѣйшихъ церквей. Иначе говоря — Евсевій внимательно составляетъ списки епископовъ нѣкоторыхъ церквей, перечисляя епископовъ, начавъ отъ временъ апостоловъ. Евсевій конечно не могъ собрать подобныхъ свѣдѣній обо всѣхъ многочисленныхъ церквахъ, но если о какихъ онъ брался говорить, каковы церкви Римская, Александрійская, Антіохійская и Іерусалимская, то онъ ведетъ свое дѣло съ замѣчательнымъ стараніемъ. Эти свѣдѣнія чрезвычайно важны для воспроизведенія прошедшей исторіи названныхъ церквей [1]). Къ сожалѣнію, основ-

[1]) Евсевіевы списки епископовъ критически разсмотрѣны между прочимъ слѣдующими учеными: Липсіусомъ списки римскихъ епископовъ (Lip-

ная мысль, которая руководила имъ при повѣствованіи о преемствахъ епископовъ, именно, что епископы по ученію и жизни были истинными преемниками апостольскими, слишкомъ ограничиваетъ его кругозоръ, онъ прямо отказывается говорить о пастыряхъ недоблестныхъ, бывшихъ ниже своего назначенія, не твердо стоявшихъ за евангельскую истину (VIII, 2), а потому онъ не всегда является жрецомъ исторической правды. А главное: Евсевій мало заботится о разъясненіи вопроса, въ какомъ отношеніи и насколько епископы были и заявляли себя, какъ истинные охранители апостольскаго преданія или ученія. Составляемые имъ списки епископовъ не рѣшаютъ подобнаго вопроса.

Третьимъ путемъ къ цѣли доказать сохраняемость апостольскаго ученія въ его неповрежденности въ церкви — служитъ для Евсевія изслѣдованіе объ отцахъ и учителяхъ церкви и ихъ писаніяхъ. Путь этотъ долженъ былъ имѣть самое большое значеніе въ разрѣшеніи его задачи. Постановленною имъ цѣлью онъ наталкивается раскрыть единство и тожество церковнаго ученія во времена послѣапостольскія съ ученіемъ самихъ апостоловъ, наталкивался на составленіе первой патристики съ серьезными пріемами; но ничего подобнаго мы однакожъ не видимъ у Евсевія. Отцы и учители церкви, и пожалуй — другіе православные писатели, по идеѣ, у Евсевія суть носители и выразители апостольскаго ученія, въ дѣйствительности же, или — точнѣе; въ самыхъ изображеніяхъ Евсевія, далеко не являются такими. Изученіе отеческой и богословской литературы у него безцвѣтно и блѣдно. Главное—оно не подчинено намѣчен-

---

sius. Die Parstverzeichnisse des Eusebios. Kiel. 1868), Гутшмидомъ-Александрійскихъ (Theol. Literatur-Zeit. 1880, s. 77) Гарнакомъ-Антіохійскихъ (Harnack. Die Zeit des Ignatius u. s. w. 1878), Ленингомъ-Іерусалимскихъ (Löning. Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Halle. 1889). Всѣ указанные изслѣдователи находятъ много недостатковъ въ хронологіи этихъ епископовъ, какъ эта хронологія раскрыта Евсевіемъ. Не представляетъ исключенія и Ленингъ (s. 111 — 112), несмотря на то, что онъ съ достодолжнымъ уваженіемъ относится къ авторитету церковныхъ писателей (Впрочемъ, относительно іерусалимскихъ епископовъ и самъ Евсевій сознавался, что хронологію епископовъ св. града ему приходилось возстановлять по догадкамъ, въ виду отсутствія надежныхъ письменныхъ памятниковъ, сюда относящихся. IV, 5).

ной цѣли. Евсевій говоритъ въ своей исторіи о церковной литературѣ, что случится: то сообщаетъ историческія извѣстія о данномъ лицѣ, то перечисляетъ его сочиненія, то дѣлаетъ такія или иныя выдержки изъ нихъ,— но все это безъ строгаго метода, безъ опредѣленной системы. Какъ выразители истиннаго ученія христіанскаго, эти лица ни мало не являются подъ его перомъ. Даже дѣлая извлеченія изъ ихъ сочиненій, онъ меньше всего говоритъ о нихъ, какъ богословахъ, а больше—какъ писателяхъ, которые заносили въ свои сочиненія тотъ или другой любопытный историческій фактъ. Впрочемъ, нужно сказать, что характеризовать церковныхъ писателей, какъ представителей богословствованія своего времени—дѣло слишкомъ трудное, и неудивительно, если Евсевій не удовлетворяетъ нашимъ запросамъ. Не смотря на всю недостаточность Евсевіевыхъ изслѣдованій о святоотеческой и церковной литературѣ, его свѣдѣнія о ней, какъ они ни кратки и ни мало систематичны, важны для церковно-исторической науки, ибо объ очень многихъ писателяхъ мы только и знаемъ по тѣмъ отрывкамъ изъ ихъ сочиненій, какія сохранились у Евсевія.

Изъ вышесказаннаго видно, что положительное содержаніе исторіи Евсевія далеко отъ совершенства.

Обращаемся къ описанію отрицательной стороны содержанія Евсевіевой исторіи.

Итакъ, мы видимъ, что первымъ и важнѣйшимъ элементомъ его исторіи было собраніе фактовъ, служащихъ къ доказательству сохраненія ученія или преданія апостольскаго въ чистотѣ и неповрежденности. Но съ этимъ вмѣстѣ, предметомъ историческаго изученія для Евсевія служатъ также: ереси и исторія гоненій. Какъ же эти два предмета относятся къ первой его задачѣ? Они составляютъ отрицательную сторону его исторіи, которая идетъ параллельно съ положительнымъ содержаніемъ той же исторіи: ереси и гоненія составляли для Евсевія явленія, при встрѣчѣ съ которыми церковь должна была охранять и энергичнѣе выражать евангельское ученіе. Ересь и гоненія получаютъ важный интересъ въ глазахъ Евсевія; ересь — потому, что

она представлялась ему внутреннею силою, стремившеюся затмить чистоту богооткровеннаго ученія; а гоненія — потому, что они представлялись ему внѣшнею силою, направляющеюся къ той же цѣли, — силою, враждовавшею противъ живого и дѣйственнаго исповѣданія ученія апостольскаго.

Войдемъ въ подробности касательно воззрѣній Евсевія на эти два предмета его повѣствованія, составляющіе отрицательное содержаніе его исторіи.— И сначала скажемъ о ереси, какъ элементѣ его историческихъ изслѣдованій. Между преданіемъ апостольскимъ или догмою и ересью, по сужденію Евсевія, неизмѣримое разстояніе: догма есть нѣчто твердое и неизмѣнное, а ересь, въ противоположность догмѣ, есть результатъ страсти къ нововведеніямъ; догма дарована свыше, а ересь — случайный результатъ произвола мысли человѣческой, противопоставляющей себя догмѣ; догма есть истина въ полномъ смыслѣ слова, а ересь есть непремѣнно завѣдомо вводимая ложь вопреки этой истинѣ. Словомъ, между догмой и ересью непроходимая бездна; это два противоположныя царства, между которыми должна происходить непримиримая борьба. И это главнѣйшее условливается тѣмъ, что охранителемъ догмы служитъ самъ Богъ, непосредственно, а дѣйствительнымъ виновникомъ ереси есть никто иной, какъ діаволъ. Очевидно, въ этомъ случаѣ Евсевій догматическую истину о пораженіи діавола Искупителемъ хочетъ перенести и дѣйствительно переноситъ въ область историческаго развитія церкви Христовой; онъ видитъ въ положеніи церкви на землѣ самое реальное продолженіе той борьбы, какую велъ Христосъ во время земной жизни противъ царства ада. Вотъ, напримѣръ, какими чертами самъ Евсевій обозначаетъ отношеніе ереси къ евангельской истинѣ. „Между тѣмъ какъ церкви, подобно свѣтлымъ звѣздамъ, блистали во вселенной и вѣра во Спасителя І. Христа процвѣтала, діаволъ, ненавистникъ добра и врагъ истины, который всегда воюетъ противъ человѣческаго спасенія, устроялъ церкви различныя козни. Онъ сталъ употреблять коварныхъ людей и обманщиковъ

орудіями для растлѣнія душъ и служителями для погубленія ихъ. Онъ, діаволъ, придумывалъ всевозможныя средства, чтобы обманщики и соблазнители, выдавая себя за людей единомышленныхъ съ нами, могли уловлять вѣрныхъ и увлекать ихъ въ глубину погибели", т.-е. въ ереси и секты (IV, 7). Или же, указавъ сущность ереси гностика Менандра, Евсевій замѣчаетъ: „все это было стараніе силы діавольской посредствомъ волхвовъ, только именовавшихся христіанами, повредить великое таинство благочестія и посмѣяться надъ церковнымъ ученіемъ" (III, 26). Изъ словъ Евсевія видно, что ересь есть то, что задерживаетъ и препятствуетъ правильному теченію церкви; есть то, что составляетъ отрицательную сторону въ историческомъ бытіи церкви,—то, чего могло бы и не быть.

Такое воззрѣніе историка на ересь, какъ на прямой продуктъ злой силы, порождаемый съ цѣлью противленія вѣрѣ Христовой, или говоря словами Евсевія, таинству благочестія, отражается неблагопріятными слѣдствіями на изложеніи Евсевіемъ исторіи ересей. Какъ скоро для Евсевія казался отысканнымъ корень ересей въ зломъ духѣ, онъ считаетъ себя въ правѣ уже не искать какихъ-либо естественныхъ и чисто человѣческихъ причинъ происхожденія ересей. Отсюда подъ его перомъ ереси теряютъ всякую отличительную для той или другой изъ нихъ характерность и индивидуальность. Разнообразіе ересей является ничѣмъ другимъ, какъ плодомъ многоразличія коварства и хитрости діавольской. Результатомъ воззрѣнія Евсевія на ереси, какъ мы сейчасъ сказали, было то, что онъ отказывается отъ раскрытія происхожденія ересей путемъ изученія причинъ естественныхъ и человѣческихъ. И въ самомъ дѣлѣ, что такое для Евсевія хотя первый по времени еретикъ Симонъ волхвъ? — ни болѣе и ни менѣе, какъ непосредственное орудіе духа злобы. Вотъ характеристика Симона по Евсевію. „Въ то время, какъ вѣра въ Господа І. Христа повсюду распространялась, врагъ спасенія умышляетъ овладѣть царствующимъ городомъ—Римомъ, и назначаетъ для этой цѣли Симона. Содѣйствуя искуснымъ обманамъ этого

человѣка, онъ, діаволъ, вовлекаетъ въ заблужденіе многихъ жителей Рима" (II, 13). Какое понятіе, кромѣ недостаточнаго, можно составить себѣ на основаніи такихъ словъ о происхожденіи ереси Симона? И однакожъ Симонъ, по словамъ самого Евсевія, „былъ отцомъ всѣхъ ересей"—(πάσης αἱρέσεως ἀρχηγὸν πρῶτον) (ibid). Какъ произошла ересь Симона, отца всѣхъ ересей, такъ же произошли, по Евсевію, и всѣ другія подобныя же ереси. Вотъ, напримѣръ, какими словами характеризуетъ онъ другого еретика, Менандра, одного изъ древнѣйшихъ по времени, относимаго къ I-му вѣку. „Менандръ, преемникъ Симона волхва — говоритъ Евсевій — явилъ собою не менѣе гибельное орудіе (ὅπλον) діавольской силы, какъ и его предшественникъ (III, 26). А отъ Менандра произошла—замѣчаетъ Евсевій—какъ бы двуустная или двуглавая змѣеобразная сила и произвела начальниковъ двухъ различныхъ ересей—Сатурнина, родомъ Антіохійца, и Василида Александрійца. Первый изъ нихъ преподавалъ ученіе богоненавистной ереси въ Сиріи, другой—въ Египтѣ" (IV, 7). Другихъ какихъ-либо объясненій о происхожденіи этихъ ересей — Сатурнина и Василида—тщетно мы стали бы искать у Евсевія, и однакожъ, какъ извѣстно, это были представители столь сильно волновавшаго церковь въ продолженіе всего II-го вѣка гностицизма. Евсевій всю задачу исторіи гностическихъ ересей ограничиваетъ возможно точнымъ обозначеніемъ генеалогіи ересіарховъ: указавъ въ Симонѣ отца всѣхъ ересей, по Евсевію, кажется уже совершенно яснымъ, почему у этого послѣдняго такія дѣти, какъ Сатурнинъ и Василидъ, а отъ этихъ онъ уже производитъ по прямой линіи цѣлыя сотни ересіарховъ. Евсевій въ этомъ случаѣ какъ бы руководится слѣдующею параллелью: какъ отъ Христа чрезъ Его апостоловъ истинная догма, подъ непосредственнымъ водительствомъ Божіимъ, переходитъ изъ потомства къ потомству—невредженно, такъ и противоположность догмы—ересь, какъ скоро она изобрѣтена злымъ духомъ и нашла себѣ выразителей, должна уже съ своей стороны переходить изъ рода въ родъ, съ большею или меньшею устойчи-

востью, въ теченіе извѣстнаго времени, подъ водительствомъ духа злобы.

Нужно ли говорить о томъ, что подобныя объясненія такихъ широко распространенныхъ явленій, какъ системы гностицизма, могутъ дать лишь очень мало для точнаго пониманія явленій? Евсевій какъ бы вовсе не подозрѣвалъ обнаруженія въ нихъ реактивнаго вліянія языческой образованности на христіанскій міръ. Онъ, кажется, рѣшительно не могъ представить себѣ идеи христіанской въ смѣшеніи съ какими-либо другими, чуждыми ей, идеями. Для него, повидимому, въ исторіи должно быть что-нибудь одно: или христіанство чистое—элементъ божественный,—или ересь—элементъ демоническій. Но спрашивается: въ чемъ же и какъ выражалось активное отношеніе самого человѣка къ тому и другому изъ этихъ элементовъ? Это почти совсѣмъ ускользало отъ вниманія историка. Онъ не хотѣлъ взвѣсить значенія жизни человѣчества, протекшей подъ вліяніемъ язычества, т.-е. подъ вліяніемъ языческой образованности, стремленій, нравовъ; не хотѣлъ знать о томъ, какое значеніе имѣло язычество въ ходѣ исторіи церкви въ лицѣ извѣстныхъ членовъ этой послѣдней—и плодомъ этого было очень малое пониманіе развитія гностицизма.—Такое воззрѣніе Евсевія, абстрактное, одностороннее, не заглядывающее въ прошедшее человѣчества, выразилось у Евсевія въ недостаточномъ пониманіи и другихъ ересей, каковы, напримѣръ, ереси Евіонитскія, развивавшіяся на почвѣ іудаизма. Вмѣсто того, чтобы объяснить, среди какихъ историческихъ условій создались эти ереси, онъ довольствуется обычнымъ указаніемъ на то, что и эти ереси—плодъ коварства и хитрости демонской силы (III, 27). Или — вотъ отвѣтъ Евсевія на вопросъ о происхожденіи такого явленія, какъ монтанизмъ. „Врагъ церкви Божіей, сильно ненавидящій доброе и любящій злое, не упускающій изъ виду никакого случая строить козни людямъ, старался породить въ церкви неслыханныя ереси — пишетъ Евсевій. „Зараженные ими (ересями), подобно ядовитымъ змѣямъ пресмыкались по Азіи и Фригіи и величали Монтана Утѣшите-

лемъ" (V, 14 сл. 16). Словомъ, и монтанизмъ для Евсевія, такъ же, какъ и другія ереси, есть порожденіе духа злобы, воюющаго противъ истины Христовой — и ничего больше.

Итакъ, первый недостатокъ, къ которому приводитъ Евсевій, въ его исторіи ересей, воззрѣніе его на нихъ, какъ на исключительно демоническое порожденіе, — это невниманіе къ ближайшимъ историческимъ условіямъ, которыми опредѣлялось происхожденіе заблужденій въ первоначальной церкви. Но этимъ однимъ не исчерпывалось одностороннее приложеніе указаннаго воззрѣнія. Самый характеръ ересей и ересіарховъ и ихъ послѣдователей является у Евсевія въ болѣе или менѣе невѣрномъ освѣщеніи. Понятно, что порожденіе демоническое не можетъ имѣть ничего добраго; оно должно быть абсолютно злое. Отсюда-то и получается для Евсевія тотъ выводъ, что ереси и ихъ виновники—еретики—должны быть безнравственны въ своемъ образѣ поведенія. Такое представленіе дѣйствительно руководитъ историкомъ при изображеніи нравственной жизни еретиковъ. Посмотримъ, напримѣръ, какими чертами онъ рисуетъ предъ нами представителей монтанизма. Всѣ члены этого еретическаго направленія, по Евсевію, представляются людьми съ самой невыгодной репутаціей, всѣ, начиная съ самого Монтана. „Кто этотъ первый учитель, говоритъ Евсевій—показываютъ его дѣла и ученіе. Онъ училъ расторгать браки, онъ поставилъ сборщиковъ денегъ и подъ именемъ приношеній допустилъ лихоимство". А говоря о послѣдователяхъ Монтана, онъ такъ характеризуетъ ихъ: „чтобы не говорить о многомъ, замѣчаетъ онъ, пусть (монтанистическая) пророчица скажетъ намъ объ Александрѣ, который самъ себя называетъ мученикомъ, но съ которымъ она пиршествуетъ. Нѣтъ нужды говорить объ его грабежахъ и иныхъ злодѣяніяхъ, за которыя онъ былъ наказанъ" (V, 18). И еще говоря о монтанистическихъ пророкахъ, Евсевій спрашиваетъ: „скажи мнѣ: пророкъ намащается? пророкъ играетъ въ шашки и кости? пророкъ даетъ деньги въ ростъ? Пусть они по совѣсти скажутъ: позволительно ли это или нѣтъ? А я скажу, что у нихъ дѣйствительно такъ было" (ibid.).

Въ такихъ-то чертахъ Евсевій передаетъ намъ свѣдѣнія о монтанистическомъ движеніи и тщетно мы стали бы искать въ массѣ этихъ свѣдѣній о монтанистахъ указанія хотя бы на единый фактъ, который говорилъ бы о добромъ нравѣ еретика или — по крайней мѣрѣ — выдѣлялъ его изъ ряда лицемѣровъ и негодныхъ людей. Для Евсевія всякій еретикъ есть непремѣнно человѣкъ крайне потерянный. Какъ далека отъ дѣйствительности, напримѣръ — приведенная нами изъ Евсевія характеристика монтанизма, объ этомъ, кажется, лучше всего можетъ сказать фактъ обращенія въ эту ересь Тертулліана, человѣка въ высшей степени уважаемаго современною ему церковію,—фактъ, который почему-то вовсе игнорируется Евсевіемъ [1]).

Впрочемъ, одно изъ объясненій, почему Евсевій подобнымъ образомъ относился къ репутаціи еретиковъ, можно находить въ томъ, что онъ всегда беретъ характеристику еретиковъ и ихъ дѣлъ изъ сочиненій полемическихъ, которыя, какъ такія, далеко не могли быть безпристрастны въ оцѣнкѣ тѣхъ явленій, противъ которыхъ ратовали ихъ авторы. Евсевій, кажется, не думалъ усумниться ни въ одномъ невыгодномъ для чести еретиковъ фактѣ изъ числа тѣхъ, какіе находились въ сочиненіяхъ полемистовъ [2]). И можно полагать даже, что онъ намѣренно выбиралъ изъ этихъ сочиненій такіе факты, которые въ особенности бросали невыгодную тѣнь на того или другого еретика и противника церковнаго авторитета, ибо трудно предположить, чтобы всѣ полемисты говорили въ одномъ тонѣ объ еретикахъ и противникахъ церкви, какъ говорятъ они у Евсевія [3]). Евсе-

[1]) Нельзя думать, чтобы Евсевій не имѣлъ свѣдѣній о Тертулліанѣ; онъ пользовался нѣкоторыми его сочиненіями (напримѣръ Апологетикомъ, III, 33). Къ монтанизму склонялся одинъ изъ папъ, на монтанистической почвѣ утверждается въ своихъ воззрѣніяхъ авторъ „Философуменовъ“.

[2]) Напримѣръ, характеристику монтанистовъ онъ беретъ изъ сочиненія какого-то, ничѣмъ неизвѣстнаго въ исторіи, полемиста противъ монтанистовъ, Аполлонія (V, 18); о римскомъ пресвитерѣ (епископѣ) Новаціанѣ, его характерѣ и поведеніи говоритъ на основаніи писемъ Корнелія, который смотрѣлъ на Новаціана, какъ на своего соперника по каѳедрѣ (VI, 43) и т. д.

[3]) У автора „Философуменовъ“ можно находить мягкія сужденія о монтанистахъ (Hippolyti. Refutatio haeresium. Lib. X, cap. 25. Gotting. 1859). Ори-

вій почти никогда не вызываетъ на судъ исторіи самого еретика съ его сочиненіями, съ его взглядами и съ его стремленіями, — стремленіями, какъ понимаетъ ихъ самъ заблуждающійся, а не сторона оппозиціонная. А въ такихъ сочиненіяхъ, которыя были бы писаны самими еретиками и могли бы знакомить съ подлинными взглядами ихъ, конечно, не могло быть недостатка для нашего историка, если возьмемъ во вниманіе съ одной стороны, тѣ особенно благопріятныя условія, при какихъ Евсевій занимался составленіемъ своей исторіи, съ другой — время когда жилъ онъ. Только сличеніе полемическихъ сочиненій съ настоящими сочиненіями еретиковъ могло давать Евсевію истинное понятіе о сущности той или другой ереси и характерѣ еретика.

Но подобныхъ pia desiderata не существовало для Евсевія. И на это была особая причина. Для тѣхъ цѣлей, съ какими Евсевій говоритъ о ересяхъ въ своей исторіи, едвали нужно было объективное изображеніе ихъ. Въ его цѣли входило — описывать ереси исключительно съ темныхъ сторонъ. То значеніе, какое онъ придаетъ ересямъ въ средѣ явленій церковно-исторической жизни, даже требовало, чтобы каждая ересь носила въ себѣ сѣмена своего внутренняго разложенія, полнѣйшей несостоятельности, иначе ересь не подходила-бы подъ мѣрку его воззрѣній, разрушила бы теорію, какую онъ составилъ относительно роли ересей въ исторіи. Эта теорія Евсевія заявляла, что ересь попускается Промысломъ лишь для того, чтобы чрезъ свою внутреннюю непрочность, чрезъ свою дисгармонію съ истиной, доказывать величіе дѣйствительной истины: ересь попускается въ исторіи для того, чтобы она, какъ тѣнь, давала возможность справедливѣе цѣнить достоинства свѣта, истины евангельской. „Истина,— говоритъ

генъ въ толкованіи на Евангеліе Іоанна не отвергаетъ религіозности монархіанъ, хотя она и выражалась въ формахъ односторонних (см. Гусевъ, ересь Антитринитаріевъ, стр. 9. Казань. 1872); древне-александрійцы по направленію не строго судили гностиковъ и не во всемъ отрѣшались отъ гностическихъ стремленій, самъ Евсевій былъ въ большомъ затрудненіи, какъ судить о гностикѣ Вардесанѣ, оказавшемъ такъ много услугъ современному христіанскому обществу своими сочиненіями (IV, 30).

Евсевій, формулируя свой взглядъ на ересь въ ея отношеніи къ истинѣ евангельской,—истина всегда стоитъ сама за себя и съ теченіемъ времени открывается во всемъ своемъ блескѣ". Когда „ухищренія враговъ, поясняетъ Евсевій, разрушаются, будучи обличаемы самыми ихъ дѣлами, когда ереси, появляясь однѣ за другими, всегда исчезаютъ, распадаясь такъ или иначе на многоразличныя и многообразныя представленія, причемъ свѣтъ каѳолической и единой истинной церкви, оставаясь однимъ и тѣмъ же, продолжаетъ возрастать и увеличиваться, и остается одна вѣра... вездѣ господствующею" (IV, 7). Изъ этихъ словъ Евсевія становится понятно, что для него не предстояло надобности отыскивать объективную истинность относительно той или другой ереси—его исторія не задавалась подобною задачею. Для него совершенно достаточно было, если набиралось извѣстное количество фактовъ и данныхъ для доказательства его субъективнаго воззрѣнія на ересь. Отсюда, кажется, довольно объясняется, почему именно въ этомъ, а не въ другомъ свѣтѣ излагаетъ Евсевій исторію ересей въ своемъ трудѣ.

Послѣ ереси, вторую отрицательную въ отношеніи къ исторіи христіанской догмы сторону содержанія исторіи Евсевія составляютъ для нашего историка—гоненія на христіанъ. Этому предмету онъ посвящаетъ бо́льшую часть своего сочиненія—исторіи церкви, можетъ быть до половины всего сочиненія. Мы назвали эту задачу дѣла Евсевіева отрицательною, потому что гоненія, по воззрѣнію Евсевія, важны не сами по себѣ, а лишь потому, что они въ надлежащемъ свѣтѣ даютъ видѣть и цѣнить истину евангельскую, поскольку эта истина проявляется дѣятельно въ лицѣ живыхъ членовъ церкви Христовой, готовыхъ идти на смерть за истину [1]).

Отрицательный характеръ этой задачи исторіи Евсевія ясно высказывается въ томъ, что гоненія по своему принципу суть, какъ и ереси, проявленія царства злобы, воюющаго противъ истины евангельской. Этотъ взглядъ на гоненія онъ высказываетъ то вообще—сводя ересь и гоненія

[1]) Самое названіе мучениковъ: μάρτυρες означаетъ: свидѣтели (истины).

къ одной и той же категоріи обнаруженія демонской силы; такъ, напримѣръ, онъ говоритъ: „діаволъ, ненавистникъ добра и врагъ истины, всегда воюющій противъ человѣческаго спасенія, устроялъ церкви различныя козни,—нѣкогда онъ вооружался на нее внѣшними гоненіями“ и пр. (IV, 7); то еще опредѣленнѣе нѣкоторыя гоненія объясняетъ вліяніемъ злого начала. Въ послѣднемъ случаѣ въ особенности примѣчателенъ его взглядъ на сильнѣйшее изъ гоненій — Діоклетіаново: это гоненіе онъ представляетъ какъ яростнѣйшее нападеніе духа злобы на царство Христово. Изображая демоническую силу, какъ-бы лишь просыпающеюся въ проявленіяхъ предшествующихъ гоненій, онъ говоритъ: „едва князь тьмы началъ пробуждаться какъ бы отъ глубокаго сна въ продолженіе двухъ царствованій Декіева и Валеріанова, онъ еще тайно и скрыто налагалъ руку на церковь...., не вдругъ воздвигая противъ насъ брань..., онъ не отваживался ринуться войною вдругъ на всѣхъ насъ“. Но вотъ наступило царствованіе Діоклетіаново. „Война князя тьмы сдѣлалась открытою—пишетъ Евсевій—и невозможно пересказать на словахъ великости гоненія“ (VIII, 4). Такой взглядъ на сущность гоненій, на побудительную причину къ нимъ отражается тѣмъ послѣдствіемъ для Евсевіевой исторіи гоненій, что вмѣсто того, чтобы для каждаго изъ гоненій отыскивать особенныя причины гоненій: будутъ-ли онѣ заключаться въ личности гонителя или въ какихъ-либо условіяхъ времени, Евсевій, какъ скоро хочетъ объяснить какое-либо гоненіе, причину его полагаетъ главнѣйше въ пристрастіи виновника гоненія къ магіи и волхвованію, которыя представлялись Евсевію непосредственнымъ выраженіемъ демонской хитрости. И такое пристрастіе къ волшебству разсматривается Евсевіемъ какъ такая причина, которая весьма часто приводитъ того или другого гонителя къ ярости противъ христіанъ. Такъ, императоръ Валеріанъ гналъ христіанъ по наущенію нѣкоего Макріана, начальника Египетскихъ волхвовъ, совершавшаго чародѣйства; христіане, по разсказу Евсевія, препятствовали этому Макріану заниматься своимъ волшебствомъ, потому что одно присутствіе ихъ при этихъ дѣйствіяхъ раз-

рушало возможность для злого духа прорицать въ волхвованіяхъ (VII, 10). Далѣе, императоръ Запада Максенцій, по словамъ Евсевія, потому былъ гонителемъ христіанъ, что онъ вдался въ чародѣйство и совершалъ нѣкоторые невыразимо скверные обряды, чтобы вызвать демоновъ (VIII, 14). Такъ же смотритъ Евсевій на Максимина (нач. IV в.), императора Востока, гнавшаго христіанъ. Евсевій говоритъ, что Максиминъ удостоивалъ особенной чести первѣйшихъ чародѣевъ и волхвовъ, безъ гаданій ничего не хотѣлъ дѣлать; поэтому чаще и сильнѣе,— замѣчаетъ Евсевій,— чѣмъ его предшественники, преслѣдовалъ насъ (ibid). Таковы-то причины, отъ которыхъ по большей части производитъ гоненія Евсевій; насколько онѣ согласны съ требованіями исторіи, объ этомъ едва-ли нужно говорить. Такимъ образомъ, напрасно мы стали бы искать у Евсевія историческихъ причинъ, воздвигавшихся по временамъ гоненій на христіанъ, несмотря на то, что, какъ мы сказали, исторія гоненій занимаетъ у него такое видное мѣсто въ его повѣствованіи.

Да и не это собственно составляло предметъ интереса для Евсевія въ гоненіяхъ. Для него гоненія важны были не какъ историческій фактъ, опредѣлившійся извѣстными условіями времени—съ этой точки зрѣнія гоненія для него не важны. Они представляютъ для него интересъ другого рода. Онъ видитъ въ гоненіяхъ наглядное выраженіе торжества евангельской истины надъ силами сопротивными ей. Это онъ думаетъ находить частью въ разсказахъ о мужествѣ и безбоязненномъ исповѣданіи вѣры мучениками, частью въ разсказахъ о явномъ и неизбѣжномъ наказаніи мучителей и гонителей, по волѣ Божіей, тѣми или другими казнями. Эти два предмета составляютъ душу исторіи Евсевія, поскольку она повѣствуетъ о гоненіяхъ.

Объяснимся нѣсколько подробнѣе на этотъ счетъ.

Исторія гоненій у Евсевія представляетъ сцену великой борьбы; борющіеся какъ бы раздѣляются на два лагеря: съ одной стороны—мучители, съ другой—мученики. Борьба ведется при условіяхъ самыхъ благопріятныхъ для мучителей и неблагопріятныхъ для мучениковъ, однакожъ слабѣй-

шая сторона одерживаетъ побѣду надъ сильнѣйшею: мученики проявляютъ нравственную мощь, а мучители чувствуютъ безполезность всѣхъ средствъ, какія были въ распоряженіи деспотической власти. Вниманіе Евсевія здѣсь прежде всего приковывается къ исповѣдникамъ вѣры и мученикамъ, этимъ живымъ и дѣйственнымъ выразителямъ истины евангельской. Отсюда, мученики и исповѣдники представляютъ живѣйшій интересъ для историка, и исторія его становится исторіей мученичества по преимуществу [1]). Самъ Евсевій указываетъ въ описаніи мученичества одну изъ главныхъ задачъ своей исторіи, когда говоритъ: „другіе описатели историческихъ событій всегда разсказывали о побѣдахъ и торжествахъ надъ врагами, о доблести военачальниковъ, о мужествѣ воиновъ, которые, защищая дѣтей, отечество и другое достояніе, оскверняли себя кровію и многочисленными убійствами. Напротивъ, наше повѣствованіе о царствѣ Божіемъ изобразитъ на вѣчныхъ скрижаляхъ самыя мирныя брани за миръ души и опишетъ мужество сражавшихся больше за истину, чѣмъ за отечество, больше за благочестіе, чѣмъ за родныхъ; исторія наша предастъ вѣчной па-

[1]) Евсевій повѣствуетъ о мученикахъ эпохи гоненій не только въ своей исторіи, но посвящаетъ этому предмету особое сочиненіе: „Сборникъ мученичествъ“ (συναγωγὴ τῶν μαρτύρων). Оно къ сожалѣнію не дошло до насъ. Изъ него сохранились лишь небольшіе фрагменты (Migne, Gr. tom. 20, p. 1519—1535). По всей вѣроятности, сочиненіе заключало въ себѣ акты мученическіе изъ временъ всѣхъ важнѣйшихъ гоненій. Въ своей исторіи Евсевій сообщаетъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ этомъ сочиненіи. Такъ, онъ говоритъ, что оно имѣло цѣлію назидательность. „По изложенію — говоритъ Евсевій — оно не только повѣствовательное, но и учительное“. (Предисловіе къ V кн.). Къ этому сочиненію Евсевій не разъ отсылаетъ читателя за подробностями о тѣхъ или другихъ мученикахъ (ibid., IV, 15 ad fin.; V, 21). Иногда Евсевій даетъ знать, что какое-либо сказаніе о мученикахъ (напр., о Карпѣ, Папилѣ, Агаѳоникѣ, IV, 15 ad fin.) онъ не внесъ въ свой „Сборникъ мученичествъ“. На этомъ основаніи ученый Гарнакъ построилъ нѣсколько догадокъ о томъ, чѣмъ руководствовался Евсевій, когда нѣкоторымъ сказаніямъ не удѣлялъ мѣста въ своемъ сборникѣ, т. е. Гарнакъ хочетъ нѣсколько пополнить наши свѣдѣнія о потерянномъ сочиненіи Евсевія (Harnack. Die Acten des Carpus, des Papulus und d. Agathonike: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. Bd. III, Heft 3—4. Leipzig. 1888). Намъ кажется, что и дальнѣйшая тирада Евсевія, какую мы сейчасъ (въ текстѣ) приводимъ изъ исторіи этого историка, заимствована этимъ послѣднимъ изъ того же „сборника“. По крайней мѣрѣ таковое получается впечатлѣніе, если читаемъ предисловіе Евсевія къ V кн., гдѣ находится эта тирада.

мяти непоколебимость подвижниковъ благочестія, ихъ мужество среди различныхъ пытокъ, ихъ торжество надъ демонами и вѣнцы, которыми они украшены за это“ [1]). И еще: разсѣявъ въ своей исторіи множество сказаній о подвигахъ мучениковъ, Евсевій, заканчивая VII-ю книгу своего сочиненія, говоритъ: „Вслѣдъ за тѣмъ постараемся передать потомству письменно о современныхъ намъ (т. е. при Діоклитіанѣ и его преемникахъ) подвигахъ мучениковъ за благочестіе, и покажемъ, каковы они и сколько ихъ было“. И послѣ этого замѣчанія цѣлыя двѣ книги посвящаетъ описанію событій изъ гоненія Діоклитіанова. Здѣсь исторія христіанства положительно разрѣшается для Евсевія въ исторію мученичества. Описаніе Евсевіемъ исторіи мученичества, безъ сомнѣнія, вполнѣ достигаетъ той цѣли, какую онъ имѣлъ въ виду.

Исторія гоненій для Евсевія имѣетъ интересъ какъ потому, что мученики своими подвигами представляютъ яснѣйшее и нагляднѣйшее свидѣтельство торжества исповѣдниковъ истины евангельской надъ врагами этой истины, такъ и потому, что враги христіанскаго исповѣданія или гонители всегда, по воззрѣнію Евсевія, наказуются за свое противоборство истинѣ. Отсюда, Евсевій въ своей исторіи постоянно приводитъ факты, изъ которыхъ бы усматривалось, что ни одно болѣе или менѣе очевидное противоборство истинѣ, въ особенности — когда оно выражалось въ гоненіяхъ на имя Христово, не остается безъ должнаго Божескаго наказанія. Эта мысль, что все богопротивное всегда наказывается еще на землѣ, какъ—напротивъ того—богоугодное здѣсь же награждается, составляетъ нѣкотораго рода прагматизмъ исторіи Евсевія: ее, эту мысль, онъ проводитъ чрезъ все свое повѣствованіе. Онъ находитъ ее осуществляющеюся какъ въ частныхъ случаяхъ, на отдѣльныхъ личностяхъ, такъ и въ исторіи цѣлыхъ народовъ. Такъ, по сужденію Евсевія, судъ Божій постигаетъ Ирода за избіеніе младенцевъ Виѳлеемскихъ. „Стоитъ посмотрѣть,—гово-

[1]) Предисловіе (prooemium) къ V кн.

ритъ онъ,—какое возмездіе получилъ Иродъ за его дерзость противъ Христа и Его сверстниковъ. Судъ Божій постигъ его тотчасъ же, безъ малѣйшаго замедленія, въ сей жизни, какъ бы заранѣе показывая, что ожидаетъ его, по отшествіи отсюда". И затѣмъ приводитъ разсказъ Іосифа Флавія о предсмертной болѣзни Ирода; этотъ разсказъ съ подробностью описываетъ, какія именно части тѣла у Ирода поражены были болѣзнью, какого рода были эти болѣзни и какъ сильны были онѣ (I, 8). Или, въ другомъ мѣстѣ, приведши сказаніе о самоубійствѣ Пилата, Евсевій замѣчаетъ: „значитъ, судъ Божій не замедлилъ посѣтить и его" (II, 7). Такъ же и о Галеріи, продолжателѣ гоненія Діоклетіанова, Евсевій пишетъ: „такъ вотъ и объяло Галерія посланное Богомъ наказаніе, чтобы наказать его за зло, совершенное во время его гоненія" (VIII, 16); и потомъ описываетъ самыя болѣзни Галерія, какія его постигли, — описываетъ со всѣми подробностями, которыя, кстати сказать, очень напоминаютъ его описаніе Иродовыхъ предсмертныхъ болѣзней. — Теперь мы должны указать, при какихъ случаяхъ Евсевій прилагаетъ свой масштабъ касательно наказаній цѣлыхъ народовъ за преступленія противъ имени Христова. Такими народами, которые наказаны Богомъ за подобныя преступленія, были, по Евсевію, и Іудеи, и Римляне. Приведши печальные факты изъ времени, предшествовавшаго разрушенію Іерусалима при императорѣ Веспасіанѣ,—факты, свидѣтельствовавшіе о тяжкой осадѣ, какую вытерпѣлъ Іерусалимъ, и страшномъ голодѣ, опустошавшемъ этотъ городъ, Евсевій прибавляетъ: „вотъ какія казни постигли Іудеевъ за ихъ беззаконія и нечестіе въ отношеніи ко Христу" (III, 6 сличи III, 5). Тяжкій жребій, по Евсевію, постигаетъ также и народъ Римскій, особенно за послѣднее Діоклетіаново гоненіе. Вотъ его мысли относительно этого: чье слово въ состояніи пересказать, сколь великимъ богатствомъ и благоденствіемъ наслаждалось римское правительство до борьбы съ нами (христіанами)—въ тѣ времена (до 303 г.), когда сохранялись еще мирныя отношенія римской власти къ христіанамъ. Тогда императоры празднованія де-

сятилѣтія и двадцатилѣтія своего царствованія проводили въ торжествахъ, блистательныхъ пиршествахъ и увеселеніяхъ среди полнаго и невозмутимаго мира; но вотъ они вдругъ прервали съ нами миръ и возбуждаютъ противъ насъ непримиримую войну; и не исполнилось еще двухъ лѣтъ такого возстанія на насъ, какъ въ цѣломъ управленіи — говоритъ Евсевій — произошло нѣчто новое, извращающее весь порядокъ дѣлъ" (VIII, 13). Въ доказательство своихъ словъ Евсевій указываетъ на послѣдовавшую затѣмъ неожиданную смѣну лицъ царствующихъ, смерть одного изъ нихъ, поруганіе надъ памятниками, поставленными въ честь гонителей, послѣ того какъ они оставили престолъ (ibid.), хотя, нужно сказать, во всѣхъ этихъ явленіяхъ трудно найти что либо необыкновенное, а нѣкоторыя изъ нихъ, напр. смѣна однихъ царственныхъ лицъ другими,— опредѣлялись тою государственною системой, какой хотѣли держаться сами правители этого времени.

Одинъ новѣйшій западный историкъ (Бауръ) въ такихъ словахъ передаетъ свое впечатлѣніе отъ исторіи мученичества и гоненій у Евсевія: „мученики у Евсевія — это (какъ бы) атлеты Христовы, передовые ратоборцы великаго Христова воинства; при описаніи ихъ, какъ и Гомерическихъ героевъ, общая борьба изображается въ отдѣльныхъ схваткахъ, но такъ, что всегда дается возможность созерцать въ новыхъ и новыхъ образахъ общее положеніе дѣла. И, нужно замѣтить, чѣмъ многозначительнѣе борьба, какую ведутъ они (эти ратоборцы), тѣмъ болѣе описаніе Евсевія пріобрѣтаетъ живости и изобразительности" [1]). Если и не станемъ цѣнить эстетическую сторону описаній Евсевія такъ высоко, какъ дѣлаетъ это указанный историкъ, во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ, что повѣствованія Евсевія о гоненіяхъ, вслѣдствіе ихъ подробности и документальности, служатъ весьма цѣннымъ матеріаломъ для исторіи первыхъ трехъ вѣковъ христіанства.

Основныя историческія воззрѣнія Евсевія, нами изло-

[1]) Baur. Die Epochen der Kirchlich. Geschichtschreibung. S. 20.

женныя, если оцѣнивать ихъ поверхностно, представляются очень родственными съ возвышенными библейскими воззрѣніями относительно исторіи человѣчества. Но это не совсѣмъ такъ, если всмотримся въ дѣло глубже. Библейскіе историческіе характеры, какъ они описаны ветхозавѣтными и новозавѣтными писателями, въ высшей степени индивидуальны; это потому, что они совершенно правдивы. Нельзя того же сказать объ историческихъ характерахъ, начертанныхъ перомъ Евсевія: эти характеры въ особенности отрицательныхъ свойствъ—чужды индивидуальности и изображены сходно не съ дѣйствительностію, которая или не давала достаточно данныхъ для характеристики или же мало обращала на себя вниманіе историка, а согласно съ тѣми возвышенными, но отвлеченными схемами, какія создались въ его мышленіи. Едва ли правильно поступаетъ Евсевій когда такъ опредѣленно и рѣшительно причисляетъ однихъ лицъ къ служителямъ царства свѣта, а другихъ къ орудіямъ царства тьмы. Если въ библейскихъ сказаніяхъ эти два царства разграничиваются съ большею и убѣдительною точностію, то потому, конечно, что писатели этихъ сказаній обладали особеннымъ сверхъестественнымъ посредствомъ, составляющимъ ихъ исключительную принадлежность. Всякій же другой историкъ, если онъ принимаетъ на себя задачу поступать такимъ же образомъ беретъ на себя непосильную задачу. Евсевій въ этомъ случаѣ не представляетъ исключенія. Неудивительно, если его смѣлое предпріятіе не нашло себѣ подражателей. Продолжатели Евсевія, дальнѣйшіе греческіе церковные историки, если и хотѣли идти по стопамъ Евсевія, то имѣли еще менѣе успѣха, чѣмъ отецъ церковной исторіи; они примѣняли точку зрѣнія Евсевія нерѣшительно, а если примѣняли, то она у нихъ теряла и тѣ достоинства, которыя она имѣетъ у Евсевія: величіе и назидательность. Изъ новѣйшихъ церковныхъ историковъ нѣчто подобное предпринялъ сдѣлать извѣстный Августъ Неандеръ. Онъ поставилъ себѣ задачей при разсмотрѣніи исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ взвѣсить относительную пропорцію сверхъесте-

ственнаго элемента и человѣческо грѣховнаго элемента въ историческихъ явленіяхъ; но его попытка не имѣла успѣха и не нашла послѣдователей [1]). Вотъ чѣмъ объясняется то общенаблюдаемое явленіе, что историки церкви, занимаясь своимъ дѣломъ, изучаютъ факты церковно-исторической жизни съ доступной для нихъ, человѣческой, стороны и оцѣниваютъ ихъ по ихъ достоинствамъ и недостаткамъ преимущественно съ этой стороны. Такъ стали поступать уже и продолжатели Евсевія на почвѣ древней греческой церкви. Отдавая дань уваженія возвышенности и назидательности Евсевіевыхъ воззрѣній, они однакожъ не брали на себя рѣшимости произносить судъ о томъ, гдѣ кончается область опытнаго знанія и начинается область недоступнаго для обыкновеннаго пониманія человѣческаго. Церковный историкъ Сократъ, замѣчая то явленіе, что „между пшеницею обыкновенно растутъ и плевелы“, что мирному процвѣтанію христіанскаго общества вредятъ козни нечестивыхъ людей и еретиковъ (онъ имѣетъ въ виду успѣхи Манихейства), спрашиваетъ: „какая причина, по которой благой Богъ допускаетъ это?“ и отвѣчаетъ: „намъ не слѣдуетъ входить въ трудныя разсужденія о Промыслѣ и Судѣ Божіемъ, мы должны по силамъ излагать исторію событій“ (Церк. Ист. I, 22). Другой греческій церковный историкъ Евагрій старается такія явленія, какъ ереси, поставить въ рядъ тѣхъ историческихъ явленій, основа которыхъ находится въ свойствахъ человѣческихъ стремленій — анализировать и уяснять представляющееся неяснымъ и нераскрытымъ. Онъ говоритъ: „никто изъ язычниковъ не долженъ смѣяться надъ нами, если у насъ по временамъ являются новыя мнѣнія касательно вѣры, ибо испытывая и изслѣдуя христіанскую религію, мы составляемъ относительно нѣкоторыхъ сторонъ ея такія или другія мнѣнія. Но ни одинъ изобрѣтатель ереси не хотѣлъ умышленно попирать божественное; всякій изъ еретиковъ, выражая свое мнѣніе, ду-

[1]) См. подробности воззрѣній Неандера и критику ихъ въ этомъ же сочиненіи — ниже.

малъ, что онъ понимаетъ вѣру лучше предшественниковъ“ [1]).

Такимъ образомъ мы видимъ, Что Евсевій въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ безпримѣрный историкъ, чѣмъ опредѣляется его особое мѣсто въ ряду его собратій по ученой дѣятельности.

[1]) Евагрія. Церковная Исторія, стр. 28—29. Русскій переводъ.

Глава третья.

Сочиненіе Евсевія: **Жизнь Константина.**—Общій характеръ труда,—какъ понимать слова Баура, что это сочиненіе заключаетъ высокій историческій интересъ, какого не могло имѣть никакое сочиненіе изъ прежняго времени? — Очевидные же недостатки этого сочиненія, подробное ихъ указаніе.— Похвальные и непохвальные отзывы новѣйшихъ ученыхъ о сочиненіи: „Ж. К.“ — Нѣсколько замѣчаній, смягчающихъ строгія сужденія о недостаткахъ этого труда Евсевіева.—Къ вопросу о взаимномъ отношеніи „Жизни К—на“ и IX—X книгъ Евсевіевой „Исторіи“.

Переходимъ къ разсмотрѣнію сочиненія Евсевія: „Жизнь Константина“ въ четырехъ книгахъ. Это сочиненіе нужно разсматривать въ нѣкоторой связи съ послѣдними двумя книгами его церковной исторіи, уже обозрѣнной нами. Двѣ послѣднія книги церковной исторіи Евсевія, IX и X, и его сочиненіе: „Жизнь Константина“ составляютъ, по сравненію съ историческимъ описаніемъ у него же церкви первыхъ трехъ вѣковъ — какъ бы оборотную сторону медали. Какъ прежде, описывая времена гоненій, историкъ ведетъ рѣчь преимущественно о кровавыхъ страданіяхъ почитателей имени Христова и тяжелыхъ казняхъ, ниспосланныхъ свыше на самихъ мучителей—сцены печальныя и мрачныя, такъ, напротивъ, при изображеніи царствованія Константина, въ особенности въ сочиненіи „Жизнь“ этого царя, всѣ — начиная отъ царя и до послѣдняго подданнаго — являются по увѣрѣнію историка, настроенными радостно и мирно. Это два рода картинъ таковаго же контраста, какъ картины свѣта и тьмы, счастія и злополучія. „Богъ безбожнымъ и сопротивнымъ Ему тиранамъ приготовилъ, говоритъ Евсевій, бѣдственный конецъ жизни, а слугѣ Своему Константину, кромѣ (счастливой) жизни, даровалъ еще и многохвальную смерть, достойную нетлѣнныхъ и безсмертныхъ памятниковъ“ (Ж. К. I, 3). И описывая благополу-

чіе и благоденствіе Константина, историкъ съ восторгомъ говоритъ: „Богъ, уготовавъ у себя любителямъ благочестія великія и для ограниченнаго разума непостижимыя блага, позволяетъ еще здѣсь предощущать залогъ тамошнихъ воздаяній“ (ibid). „Это яснѣйшимъ образомъ подтверждается чрезъ то, что Богъ, Котораго чтилъ Константинъ, былъ милосердъ къ нему и въ началѣ, и срединѣ, и концѣ его царствованія“ (ibid. I, 4). „Притомъ, явивъ въ немъ подобіе единодержавной Своей власти, Богъ даровалъ ему побѣду надъ всѣмъ родомъ тирановъ и сдѣлалъ его истребителемъ тѣхъ гигантовъ, которые, въ безуміи своей души, подняли на царя всѣхъ—Бога оружіе нечестія“ (ibid. I, 5).— Въ изложеніи царствованія Константина историкъ, очевидно, находитъ мѣсто для примѣненія другой, оборотной стороны своего историческаго прагматизма. Какъ раньше церковно-историческій его прагматизмъ побуждалъ его раскрывать и доказывать, какимъ образомъ и сколь сильно гонители были наказываемы за свои злодѣянія, такъ теперь тотъ же прагматизмъ располагаетъ его—въ возможной ясности проводитъ мысль, въ какой мѣрѣ пользуются благополучіемъ защитники христіанства.

Всѣми одинаково признается, что царствованіе Константина, какъ обозначающее собой конецъ періода гоненій, составляетъ эпоху въ исторіи церкви. Историкъ того времени это такъ же хорошо понималъ, какъ историки позднѣйшіе. Если бы Евсевій не разсказалъ исторіи царствованія Константина, въ лицѣ котораго высшая правительственная власть выступила на защиту и покровительство христіанству, то церковная исторія нашего повѣствователя, изображая рядъ гоненій, оставалась бы какъ будто незаконченной. Такъ какъ церковь до этого времени не видѣла еще въ полномъ смыслѣ благопріятныхъ условій—политическія условія истекшаго времени были для церкви источникомъ большихъ или меньшихъ невзгодъ, то благопріятныя политическія условія оставались для нея чѣмъ-то желаемымъ, надеждою, которая неизвѣстно когда должна была осуществиться. Царствованіе же Константина своею благо-

расположенностію къ христіанской церкви казалось именно такимъ временемъ, когда скорбь ея преложилась въ радость. Отсюда это царствованіе подъ перомъ Евсевія принимаетъ характеръ полнаго осуществленія столь продолжительное время скрыто питаемыхъ ожиданій и желаній церкви. Историческая картина дорисовывается. Эта-то картина сбывшихся надеждъ церкви—въ лицѣ Константина—и составляетъ содержаніе заключительныхъ книгъ Евсевіевой исторіи и главнымъ образомъ его „Жизнь Константина". Миръ церкви обрѣтенъ, осталось, повидимому, теперь только жить въ мирѣ и счастіи членамъ Христовой церкви. Эта идея придаетъ единство и законченность церковной исторіи Евсевія, и „это единство по сужденію одного новѣйшаго историка (Баура), придаетъ ей высокій эстетическій интересъ, какого не могло имѣть никакое другое сочиненіе изъ прежняго времени" [1]). Съ Константиномъ христіанство восходитъ на самый императорскій тронъ, весь римскій міръ съ его культурой падаетъ къ подножію креста. Неудивительно, если нашъ историкъ останавливаетъ свой взоръ на времени, которое онъ описываетъ, съ чувствомъ полной самоудовлетворенности; не странно видѣть даже, если онъ приходитъ къ мысли, что теперь-то достигнутъ для христіанскаго общества успѣхъ, отвѣчающій самымъ живымъ желаніямъ христіанъ. „Послѣ того, что приходилось видѣть мрачнаго и разсказывать страшнаго, мы удостоились теперь — говоритъ съ понятнымъ восторгомъ историкъ — созерцать и славословить то, чего желали видѣть на землѣ и не видѣли, хотѣли слышать и не слышали многіе, жившіе до насъ, праведники и мученики Божіи", т. е. первые христіане. „Въ книгѣ Псалмовъ говорится: пріидите и видите дѣла Божіи, какія Онъ произвелъ чудеса на землѣ, отъемля брани до края земли, сокрушилъ лукъ и сломилъ копье, и колесницы сжегъ огнемъ" (Псал. 45, 9—10). „Радуемся — заключаетъ историкъ, что это пророчество ясно исполнилось въ наше время" (Ц. И. X, 1). Безъ сомнѣнія, подоб-

[1]) Baur Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung. s. 24.

ное сознаніе историка относительно побѣдоносной силы христіанства надъ всѣми враждебными ему силами очень возвышенно. Но Евсевій не останавливается на этомъ. Онъ хочетъ видѣть въ царствованіи Константина и еще многое. Онъ приходитъ къ мысли, что съ наступленіемъ этого царствованія церковь христіанская или общество христіанское достигло высшихъ цѣлей своихъ стремленій, что оно какъ будто бы достигло всего того, чего оно должно было достигнуть и къ чему предназначено [1]). Въ этомъ видѣ воззрѣніе Евсевія—а это воззрѣніе дѣйствительно таково—является не чуждымъ ограниченности и фальши. Въ самомъ дѣлѣ, если христіанство, освободившись отъ той борьбы, какою оно ознаменовало себя во время гоненій, если съ этимъ оно въ сферѣ своего историческаго бытія уже разомъ достигло всего, чего только можно было желать и къ чему стремиться, то взглядъ историка волей-неволей останавливается на царствованіи Константина, какъ на такомъ времени, гдѣ историческое бытіе христіанства достигаетъ абсолютнаго предѣла по отношенію къ осуществленію высшихъ благъ человѣчества. Евсевій такъ именно и смотритъ на свое время. Но это—крайность. Подобный взглядъ не соотвѣтствуетъ ни представленіямъ о христіанствѣ, задача котораго—уничтожить въ мірѣ зло и насадить добро, водворить царство свѣта и любви — задача, для осуществленія которой не можетъ быть положено никакихъ границъ времени; взглядъ этотъ не соотвѣтствуетъ представленіямъ о человѣкѣ, который ни въ какой моментъ своего историческаго существованія не можетъ исчерпать всего содержанія христіанства, потому что содержаніе это абсолютно и неизмѣримо. Евсевій ошибочно принялъ за какое-то осуществленіе цѣлей христіанства тотъ совершившійся на его глазахъ фактъ, что христіанство сдѣлалось религіей господствующей, — но развѣ такимъ чисто внѣшнимъ событіемъ исчерпывается осуществленіе истинныхъ задачъ христіанства?

[1]) Ibid. S. 24.

Это ошибочное воззрѣніе Евсевія неблагопріятно отразилось на характерѣ его церковно-историческаго труда: „Жизнь Константина“. Разсмотримъ, въ чемъ это состояло. Эпоха гоненій кончилась; самъ римскій императоръ сдѣлался христіаниномъ; что-жъ изъ этого? Что отсюда пріобрѣло христіанство, какъ религія, имѣющая цѣлію воспитать человѣчество? Императоръ, сдѣлавшись христіаниномъ, конечно, хорошо сталъ относиться къ обществу христіанскому, сталъ помогать ему въ его нуждахъ, устранять препятствія къ утвержденію его въ имперіи, даже преслѣдовать враговъ христіанства, но отсюда не могло получиться никакого рѣшительнаго результата для внутренняго процвѣтанія христіанства. Этого, однакожъ, не хотѣлъ знать нашъ историкъ. Онъ поставилъ себѣ цѣлію доказать, что новое положеніе вещей прекрасно, благотворно отразилось на церкви. Но въ чемъ другомъ онъ могъ усматривать это, какъ не въ тѣхъ внѣшнихъ фактахъ благопріятнаго отношенія къ христіанамъ, въ которыхъ много было новаго, невиданнаго, но ничего такого, что дѣйствительно говорило бы объ истинныхъ успѣхахъ христіанства и прогрессѣ религіозной жизни. Было внѣшнее благоденствіе христіанства, которому покровительствуютъ законы. На немъ-то теперь и сосредоточиваетъ свое вниманіе Евсевій въ своемъ сочиненіи: „Жизнь Константина“, совершенно забывая, что прогрессъ христіанскаго общества долженъ заключаться въ возможно большемъ усвоеніи и примѣненіи къ жизни идей христіанства. Евсевій какъ будто забылъ объ этомъ. Историкъ считаетъ своей истинной задачей говорить о построеніи храмовъ по волѣ императорской, какъ о предметѣ первостепенной важности; въ этомъ видитъ Евсевій глубоко-знаменательное отличіе состоянія христіанства при Константинѣ по сравненію съ состояніемъ его при прежнихъ императорахъ. „Гонители—говоритъ Евсевій—подрывали самыя основанія молитвенныхъ домовъ и разрушали ихъ цѣликомъ, Константинъ же поставилъ закономъ храмы разрушенные возстановлять и на счетъ царскихъ сокровищъ строить новые, великолѣпнѣйшіе“ (III, 1). И при описаніи построеннаго Константиномъ

храма въ Іерусалимѣ, съ замѣчательнымъ самообольщеніемъ, говоритъ: „царь на счетъ богатыхъ и многочисленныхъ взносовъ построилъ храмъ (въ Іерусалимѣ) въ ознаменованіе побѣды Спасителя надъ смертію,—можетъ быть—*тотъ самый храмъ*, который пророческое слово называетъ новымъ и юнымъ Іерусалимомъ, и во славу котораго, по внушенію Духа Божія, такъ много говорится въ Писаніи“ (III, 33). Затѣмъ описывается самымъ рачительнымъ образомъ этотъ храмъ, какъ будто бы его въ самомъ дѣлѣ предвидѣлъ пророкъ (III, 35 и дал.). Но этого еще мало. Какъ историкъ исключительно внѣшняго торжества христіанства, Евсевій съ большимъ одушевленіемъ описываетъ пріязненныя отношенія царя къ епископамъ. И вотъ торжественныя пиршества царскія съ епископами, богатые дары царя на содержаніе епископовъ поглощаютъ теперь вниманіе историка, пишущаго исторію церкви въ царствованіе Константина. Сравнивая тѣ отношенія, въ какихъ находились сначала гонители къ епископамъ, а потомъ—Константинъ къ нимъ, Евсевій пишетъ: „тѣ приказывали, чтобъ епископы отнюдь не смѣли учреждать гдѣ-либо собранія, а Константинъ собиралъ ихъ къ себѣ изъ всѣхъ областей и позволялъ имъ вступать въ царскіе чертоги, входить во внутренніе покои дворца и участвовать въ царской своей трапезѣ“ (III, 1). Евсевій съ краснорѣчіемъ, превосходящимъ всякую мѣру, описываетъ пиршество Константина съ епископами, по случаю его двадцатилѣтняго юбилея царствованія. „Участія въ этомъ царскомъ пиршествѣ — говоритъ Евсевій — не лишенъ былъ никто изъ епископовъ, и это событіе *выше всякаго описанія*. Лейбъ-гвардія и воины съ обнаженными мечами стояли вокругъ царскаго дворца и охраняли его входы. Люди Божіи, т. е. епископы, безбоязненно проходили между ними и достигали внутреннихъ покоевъ царя. Потомъ, одни изъ нихъ возлежали вмѣстѣ съ царемъ, а другіе размѣстились по скамьямъ по обѣимъ сторонамъ палаты. Казалось, что это былъ *образъ царства Христова* (Χριστοῦ βασιλείας εἰκόνα) и случившееся походило на сонъ, а не на дѣйствительность“ (III, 15). Спрашивается: ужъ не въ этихъ ли и подобныхъ

явленіяхъ видѣлъ Евсевій исполненіе мессіанскихъ пророчествъ о торжествѣ христіанства въ мірѣ? Евсевій, пиша сочиненіе „Жизнь Константина", хотѣлъ показать, что въ это время церковь пришла въ самое цвѣтущее состояніе, но фактовъ для доказательства этого положенія на лицо не оказывалось. Приходилось довольствоваться изображеніемъ хотя и очень видныхъ, но въ тоже время качественно не особенно важныхъ сторонъ въ положеніи христіанства этого времени. Неудивительно, если вообще Евсевій обходитъ молчаніемъ всю внутреннюю жизнь церкви своей эпохи, не давая никакого указанія на то, насколько христіанство въ это время сдѣлало успѣховъ въ области мысли, духа человѣческаго, насколько ассимилировано оно человѣчествомъ. Историкъ далекъ отъ этого вопроса!

Сколь ни важенъ и этотъ одинъ указанный нами недостатокъ труда Евсевіева, сочиненіе Евсевія не остается при немъ одномъ. Такъ какъ Евсевію, съ его точки зрѣнія — о достиженіи, съ воцареніемъ Константина, чуть не конечной цѣли христіанства — нужно было во что бы то ни стало представить эту эпоху именно въ такихъ чертахъ, которыя рѣшительно показывали бы, что въ самомъ дѣлѣ нечего болѣе желать христіанскому міру, нечего болѣе стремиться къ лучшему, то Евсевію необходимо было до извѣстной степени идеализировать: I) какъ личность самого Константина, виновника прославляемой эпохи, II) такъ и положеніе при немъ церкви. Но служа этой цѣли въ сочиненіи „Жизнь Константина", — цѣли, которой дѣйствительность не могла отвѣчать съ полною точностію, онъ естественно впадаетъ въ утрировку, прибѣгаетъ къ напускнымъ восторгамъ, къ перетолкованію фактовъ.

И прежде всего—говоримъ—біографія Константина, составленная Евсевіемъ, чуть не всѣми признается не вполнѣ отвѣчающею цѣли, какую долженъ преслѣдовать историкъ. Евсевій, нужно сказать, вовсе не скрываетъ, что не все войдетъ въ его разсказъ, что не войдетъ въ него ничто мрачное, безотрадное, а одно свѣтлое и цвѣтное. Онъ не хочетъ касаться ничего такого, что отмѣчено печатью зла.

Такъ, онъ хочетъ, чтобы въ его разсказѣ ничего не напоминало, что у царя были непріятности, враги, что ему приходилось раздражаться и прибѣгать къ строгимъ мѣрамъ. „Зачѣмъ—говоритъ Евсевій—память добрыхъ марать повѣствованіемъ о людяхъ, противныхъ имъ“ (I, 23). На этомъ основаніи Евсевій не находитъ нужнымъ помѣщать тѣхъ писемъ Константина, которыя касались предметовъ для императора непріятныхъ, какъ бы ни было важно ихъ историческое значеніе. „Принявъ за правило — не возобновлять въ памяти ничего худого, говоритъ Евсевій, я оставляю подобныя письма и привожу здѣсь только тѣ, которыя онъ писалъ, радуясь о мирѣ и согласіи другихъ“ (III, 59). Значитъ, по Евсевію, даже самый фонъ картины непремѣнно долженъ быть не иначе, какъ самый яркій, радужный. Послѣ этого понятно, какъ станетъ описывать Евсевій самого Константина: допуститъ-ли себѣ указать какую-либо человѣческую слабость или неумѣстный поступокъ въ его жизни? Евсевій не только избѣгаетъ всего этого, но въ лицѣ Константина показываетъ міру человѣка подлинно превыше естества [1]). Не говоря уже о его дѣлахъ правительственныхъ, даже просто въ Константинѣ, какъ человѣкѣ, Евсевій видитъ что-то выше-человѣческое, дивное, изумительное. Смотритъ ли Евсевій на его одежду, внѣшній видъ, выраженіе лица, во всемъ этомъ онъ находитъ что-то необыкновенное. „То былъ— говоритъ Евсевій—будто небесный ангелъ Божій, торжественная одежда котораго блистала молніями свѣта. По душѣ онъ украшенъ былъ благоговѣніемъ и страхомъ Божіимъ: это выражалось поникшимъ его взоромъ, румянцемъ на лицѣ и его походкой“ (III, 10). Слушаетъ-ли Евсевій увѣщательную рѣчь царя, онъ находитъ, что „царскія слова похожи больше на божественныя пророченія, чѣмъ на обыкновенное слово“ (IV, 30). Евсевій безъ всякаго затрудненія ставитъ его и выше Киря Персидскаго и знаменитѣе Александра Македонскаго

[1]) Даже Ранке, очень симпатично относящійся къ Евсевію, какъ историку замѣчаетъ, что, при чтеніи „Жизни Константина“ нужно помнить, что здѣсь „человѣческій элементъ совершенно превращается въ супранатуральный“ (божественный). Ranke. Weltgeschichte. Bd. IV, Abth. 2, S. 254. Leipzig. 1883.

(I, 7). Что касается религіознаго образа императора, то Евсевій выставляетъ Константина настолько богоугоднымъ, что онъ былъ, по увѣренію Евсевія, даже боговидцемъ. Вотъ слова Евсевія касательно этого интереснаго предмета: „слугѣ Своему Богъ дивно, посредствомъ видѣній, открывалъ умыслы всѣхъ враговъ, да и вообще многократно удостоивалъ его *богоявленій* (θεοφανείας), позволяя ему чудеснымъ образомъ созерцать свое лице и даруя предвѣдѣніе (προγνώσεις) различныхъ будущихъ событій“ (I, 47). — Увлеченіе историка не оставляетъ безъ комментарія и того обстоятельства, что у Константина было при концѣ царствованія трое сыновей; въ этихъ трехъ, какъ онъ выражается — „боголюбезныхъ колѣнахъ сыновъ“ историкъ находитъ образъ—чего бы вы думали?—св. Троицы (IV, 40). Евсевій находитъ, что Константинъ, имѣя не одного, а нѣсколько сыновъ уподобился—странно сказать: кому?—Спасителю. Онъ говоритъ: „Спаситель, какъ зерно пшеницы, умножившись изъ Самого Себя, Своими плодами, т. е. христіанами — наполнилъ всю землю“; „подобно Ему и сей преблаженный, т. е. Константинъ — чрезъ преемство дѣтей своихъ изъ одного сдѣлался многочисленнымъ“ (IV, 72). Если захотимъ узнать, какъ относится историкъ къ Константину, какъ дѣятелю, стоявшему въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ церкви, то самое любопытное свидѣтельство объ этой дѣятельности императора находимъ въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ Евсевія: „чрезъ Константина Богъ совершилъ, чего не принять слухомъ, ни передать оку невозможно“ (III, 2). При такихъ воззрѣніяхъ на Константина, говоря объ отношеніи императора къ аріанству, онъ упорно молчитъ, если не о подозрительныхъ, то во всякомъ случаѣ—неосторожныхъ его отношеніяхъ къ Арію послѣ I-го вселенскаго собора и его странныхъ отношеніяхъ къ вождю православія того времени—Аѳанасію Великому и проч.

Не соотвѣтствуетъ той цѣли, какую долженъ преслѣдовать безпристрастный историкъ, изображеніе Евсевіемъ и состоянія церкви той эпохи. Предвзятый, ошибочный взглядъ Евсевія, что съ восшествіемъ христіанства на тронъ императорскій какъ будто-бы достигнуты идеальныя цѣли хри-

стіанства,—этотъ взглядъ отразился и въ настоящемъ случаѣ крайне неблагопріятно въ научно-историческомъ отношеніи. Евсевію, сообразно принятой имъ на себя задачи, нужно было отыскать идеалъ церковныхъ отношеній тамъ, гдѣ его нельзя указать, и потому для нашего историка ничего не оставалось дѣлать, какъ прибѣгать въ своихъ изображеніяхъ къ неправдѣ. Достаточно привести хотя слѣдующее мѣсто въ доказательство сказаннаго. „Вселенская церковь Божія въ царствованіе Константина—говоритъ онъ—сіяла одна: на землѣ ни еретическихъ, ни раскольническихъ обществъ нигдѣ болѣе не оставалось. Причиной сего великаго и единственнаго подвига былъ, по увѣренію историка, единственный изъ всѣхъ возлюбленный Богомъ царь“ (III, 66). Говоря такъ, Евсевій, кажется, вовсе забылъ и о смятеніяхъ аріанскихъ, обуревавшихъ востокъ и столь безпокоившихъ Константина, и его царствованіе, забылъ и о волненіяхъ донатистовъ, раскольниковъ, возмущавшихъ въ это время т. н. Африку. И однакожъ, такъ какъ все же нельзя было вполнѣ игнорировать такихъ явленій, какъ аріанская ересь, то Евсевій представляетъ въ данномъ сочиненіи это дѣло какъ то блѣдно, какъ то мимоходомъ, желая безъ сомнѣнія сохранить невозмутимымъ восторженный тонъ своего сочиненія. Напримѣръ, Евсевій, какъ очевидецъ, описывая I-й вселенскій соборъ, говоритъ съ величайшимъ тщаніемъ и о самомъ дворцѣ, гдѣ происходили засѣданія, и о сѣдалищахъ, на которыхъ сидѣли епископы, и о томъ, какъ входили сюда придворные тѣлохранители и копьеносцы, при какихъ знакахъ уваженія со стороны собора вошелъ императоръ, какое на немъ было платье, насколько красивъ казался онъ лицомъ и станомъ, какъ онъ сѣлъ, изъ чего было сдѣлано кресло его (III, 10); но изъ-за чего собрался соборъ, кто былъ главнымъ виновникомъ смутъ, вызвавшихъ созваніе собора, въ чемъ состояло его ученіе и ученіе его противниковъ (православныхъ),—объ этомъ ни слова не говоритъ Евсевій. Онъ не говоритъ ничего о томъ пораженіи, какое потерпѣлъ Арій на соборѣ,—даже вообще самое имя Арія совсѣмъ не упоминается при описаніи собора. Историкъ не хочетъ, чтобы читатель зналъ,

что были споры въ церкви изъ-за аріанства, сильные споры, что церковь была въ смятеніи, потому что все это показалобы воочію, что церковь не сіяла какъ единая, а обуревалась спорами. Обо всемъ этомъ историкъ молчитъ. Впрочемъ, нужно замѣтить, что на такое изображеніе аріанства, какое находимъ у Евсевія, имѣла вліяніе и еще одна очень важная причина. Дѣло въ томъ, что самъ Евсевій не былъ чуждъ симпатій къ аріанству, раздѣляя до извѣстной степени аріанскія доктрины. О такомъ отношеніи автора „Жизнь Константина“ къ аріанству даетъ знать: частью то, что, упоминая различные указы Константина противъ раскольниковъ, напримѣръ новаціанъ и еретиковъ, каковы маркіониты, валентиніане, послѣдователи Павла Самосатскаго и монтанисты (III, 64),—онъ, однакожъ, не приводитъ указовъ, направленныхъ противъ вождей аріанства; частью-то, что Евсевій въ разбираемомъ сочиненіи хочетъ свести ересь аріанскую, по ея происхожденію, къ простымъ личнымъ раздорамъ нѣкоторыхъ епископовъ (напр., онъ говоритъ: „зависть проникла въ нѣдра церкви и бродила среди самыхъ собраній святыхъ, она-то поссорила епископовъ, и подъ предлогомъ божественныхъ догматовъ возбудила между ними несогласія и раздоры“ (II, 61),—очевидно, онъ старается выгородить отъ обвиненія и личность Арія и его ученіе; частью то, что онъ ничего не говоритъ о дальнѣйшей, послѣ собора Никейскаго, судьбѣ Арія и пр. Понятно, что симпатизированіе Евсевія аріанству [1]) должно было внести новую фальшь въ его исторію. Безпристрастіе историка должно было бороться въ немъ съ личными его наклонностями, и послѣднія брали верхъ.

Сочиненіе Евсевія „Жизнь Константина“ у большинства современныхъ ученыхъ не встрѣчаетъ себѣ одобренія. Иные изъ нихъ, кромѣ осужденія, ничего не находятъ сказать о немъ. Буркгардтъ о Евсевіи, какъ авторѣ сочиненія „Жизнь Константина“, замѣчаетъ: „Евсевій, конечно, не фанатикъ, но онъ первый совершенно нечестный историкъ древности. Его тактика, которая нашла себѣ такое блестя-

[1]) Объ аріанскихъ воззрѣніяхъ Евсевія подробнѣе сказано въ нашемъ сочиненіи: „Изъ исторіи вселенскихъ соборовъ IV и V вѣковъ“, стр. 81 (М. 1882).

щее примѣненіе въ тѣ времена и въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, состояла въ томъ, чтобы перваго покровителя церкви, во что бы то ни стало, возвести въ идеалъ человѣчества, и прежде всего—въ идеалъ для будущихъ царей. Вслѣдствіе этого для насъ затерялся образъ великаго, геніальнаго (?) человѣка, который въ политикѣ ничего не хотѣлъ знать о нравственныхъ требованіяхъ (?) и который смотрѣлъ на религіозный вопросъ единственно съ точки зрѣнія политической утилитарности“ [1]). „Евсевіева—„Жизнь Константина“, по словамъ этого ученаго, допускаетъ столь многочисленныя извращенія, утайки и выдумки, что не имѣетъ совершенно никакого права считаться источникомъ рѣшающаго значенія“ [2]) въ вопросѣ объ этомъ государѣ. Не лучше отзывается о трудѣ Евсевія Бригеръ. Вотъ его слова: „между христіанскими писателями эпохи Константина единственное лицо, которое было бы въ состояніи оказать намъ существенную помощь при изображеніи личности Константина—это Евсевій, но въ его обширной біографіи этого государя допущена намѣренная фальсификація; и если бы мы повѣрили этой біографіи, то мы должны были бы представлять себѣ Константина однимъ изъ непріятнѣйшихъ лицемѣровъ, какихъ только знаетъ исторія“ [3]). Въ подобномъ же родѣ отзывается о разсматриваемомъ сочиненіи и еще ученый—Зеккъ. Онъ пишетъ: „ничто столько не повредило памяти великаго императора (Константина), какъ лживая книга Евсевія“. По его словамъ, Константинъ, „какъ онъ изображенъ историкомъ своего времени, возбуждаетъ отвращеніе, какъ ханжествующій лицемѣръ“ [4]). Даже французскій изслѣдователь историческихъ трудовъ Евсевія, Викторъ Эли, который смотритъ на этого историка съ большимъ расположеніемъ, и этотъ изслѣдователь находитъ, что „Жизнь Константина“ далека отъ совершенства. „Если хотятъ

[1]) Burckhardt. Die Zeit Constantins des Gross. 2-te Aufl. 1880, s. 334.

[2]) Ibid. S. 348.

[3]) Brieger. Constantin der Grosse, als Religionspolitiker (Zeitschr. für Kirchengeschichte. 1881, Bd. IV, s. 164).

[4]) Seeck. Die Verwandtenmorde Constantins des Gross. (Zeitschrift für Wissenschaft. Theologie, 1890, Heft I, S. 77).

находить недостатки у Евсевія, то могутъ искать ихъ въ „Жизни Константина“; если захотятъ имѣть доказательства его пристрастности, то опять таки пусть ищутъ ихъ здѣсь же. Портретъ императора Константина, нарисованный Евсевіемъ, настолько отличенъ отъ портрета, сдѣланнаго Зосимой (?), что мы вынуждены допустить у Евсевія нѣкоторую льстивость. Здѣсь Евсевій уподобляется тѣмъ женскимъ портретистамъ, которые, по ироническому замѣчанію Лукіана, обязаны дѣлать копіи такими, чтобъ онѣ были лучше природы“ [1]).

Нельзя утверждать, чтобы не было такихъ ученыхъ, которые защищали бы достоинства сочиненія Евсевія „Жизнь Константина“; но все же такихъ писателей немного. Во главѣ ихъ долженъ быть поставленъ знаменитый Ранке. Онъ, напримѣръ, говоритъ: „Евсевій не называетъ біографіей свое сочиненіе о Константинѣ, хотя оно и цитируется обыкновенно съ именемъ біографіи; въ оригиналѣ оно носитъ заглавіе: „о жизни блаженнаго Константина“, слово первое и т. д. Этимъ дается знать, что историкъ оставилъ памятникъ, имѣющій отношеніе къ жизни перваго христіанскаго императора, а не писалъ біографіи въ собственномъ смыслѣ этого слова (Ранке такимъ замѣчаніемъ хочетъ показать, что было бы несправедливо отъ сочиненія Евсевія требовать всего того, чего мы потребовали бы отъ настоящей біографіи). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Ранке говоритъ: „Константинъ является (у Евсевія) совершителемъ христіанской тайны (des christlichen Mysteriums), которому даетъ повелѣнія лишь Самъ Богъ. Единственно объ этомъ и говоритъ историкъ, а все прочее стоитъ внѣ его задачи,— только одинъ фактъ онъ хочетъ выставить на видъ, именно, что императоръ совершилъ міровой переворотъ“ [2]). Не идетъ по стопамъ порицателей Евсевія, какъ жизнеописателя Константинова, и нѣмецкій ученый Шультце, хотя, нужно сознаться, онъ и не имѣетъ очень большого авторитета въ наукѣ. Онъ даетъ замѣтить, что порицатели Евсевія въ боль-

[1]) Hély. Eusèbe, p. 120.
[2]) Ranke. Weltegeschichte. IV Theil, 2 Abtheil. S. 249. 254.

шинствѣ случаевъ поступаютъ тенденціозно, потому что они, если имъ приходится сравнивать извѣстія Евсевія съ извѣстіями языческихъ писателей, всегда отдаютъ предпочтеніе этимъ послѣднимъ, притомъ же и къ тексту Евсевіева сказанія они относятся съ непозволительною несправедливостью: они обыкновенно выхватываютъ отдѣльныя мѣста изъ сказанія Евсевія, стараются найти въ нихъ недостатки и, на основаніи частностей Евсевіевыхъ извѣстій, недостаточно оцѣненныхъ, заключаютъ къ несовершенству всего произведенія [1]).

Разумѣется, было бы несправедливо подчиняться авторитету тѣхъ ученыхъ, которые безмѣрно строго относятся къ сочиненію Евсевія „Жизнь Константина". Отзывы этихъ ученыхъ носятъ печать иперкритицизма. Но съ другой стороны и сужденія Ранке и ему подобныхъ ученыхъ могутъ быть принимаемы съ нѣкоторыми ограниченіями. Евсевій, какъ описатель собственно жизни Константина, можетъ находить для себя много серьезныхъ, извиняющихъ его обстоятельствъ. Какъ справедливо замѣчено историкомъ Ранке, Евсевій писалъ не біографію въ точномъ смыслѣ этого слова, а оставилъ памятникъ въ честь великаго христіанскаго императора. Другими словами, онъ написалъ „похвальное слово" въ честь Константина. А въ такого рода произведеніяхъ древніе позволяли себѣ большую свободу. По замѣчанію одного позднѣйшаго византійскаго писателя (Никифора Григоры), въ похвальномъ словѣ авторы могли свободно говорить, что имъ угодно [2]). Да и практика IV вѣка, когда жилъ самъ Евсевій, показываетъ, что ораторы, составлявшіе похвальныя слова въ честь почившихъ, держались въ этомъ случаѣ другихъ правилъ [3]), чѣмъ какъ поступаютъ

---

[1]) Schultze. Untersuchungen zur Geschichte Constantins d. Gross. (Zeitschrift für Kirchengeschichte. B. VIII, 1886, s. 542).

[2]) Никифора Григоры. Римская исторія, кн. X, гл. 8, стр. 514 (русск. перев.): „словесное искусство — говоритъ онъ — позволяетъ говорить въ похвальныхъ словахъ, что угодно" (рѣчь у него идетъ о похвальныхъ словахъ, принадлежащихъ перу древнихъ отцевъ церкви). Сличи замѣчаніе историка Сократа (Церк. Ист. кн. I, гл. 1), въ которомъ онъ говоритъ, что въ похвальныхъ словахъ авторы немного заботились о точномъ раскрытіи событій.

[3]) Между произведеніями Григорія Богослова находятся два похвальныхъ слова, которыя произнесены имъ въ похвалу двухъ почившихъ, близ-

ораторы этого рода въ наше время, хотя и въ наше время, большею частью придерживаются принципа: de mortuis aut bene aut nihil. Затѣмъ, нужно помнить, что Евсевій считалъ Константина своимъ другомъ. Это побуждало его оставить въ своемъ сочиненіи памятникъ той дружбы, которая связывала знаменитаго епископа съ великимъ государемъ. Можно бы указывать и другія обстоятельства, которыя

кихъ къ нему, лицъ:—Василія Великаго, знаменитаго святителя, и брата Григоріева, Кесарія, малоизвѣстнаго врача IV вѣка. Несмотря на то, что между этими двумя лицами не могло быть много общаго, ораторъ въ своихъ словахъ въ память ихъ характеризуетъ ихъ въ чертахъ очень сходныхъ, иногда тождественныхъ. Приведемъ примѣры: а) О Василіи ораторъ говоритъ: „какого рода наукъ не проходилъ онъ? Лучше же сказать: въ какомъ родѣ наукъ не успѣлъ съ избыткомъ, какъ бы занимавшійся этой одной наукой? Такъ изучилъ онъ все, какъ другой не изучаетъ одного предмета; каждую науку изучилъ онъ до такого совершенства, какъ бы не учился ничему другому"; о Кесаріи: „какого рода наукъ не проходилъ онъ? Или, лучше сказать, въ какой наукѣ не успѣлъ болѣе, нежели какъ успѣвалъ другой, занимаясь ею одною? Онъ изучилъ всѣ науки, какъ одну, и одну, какъ всѣ". б) О Василіи: „у него не отставали другъ отъ друга и прилежаніе и даровитость. Хотя при напряженіи своемъ всего меньше имѣлъ онъ нужды въ естественной быстротѣ, а при быстротѣ своей всего меньше нуждался въ напряженіи; однако до такой степени совокуплялъ и приводилъ къ единству то и другое, что неизвѣстно: напряженіемъ ли или быстротою наиболѣе онъ удивителенъ"; о Кесаріи: „быстрыхъ по дарованіямъ побѣждалъ трудолюбіемъ, а неутомимыхъ въ занятіяхъ—остротою ума; вѣрнѣе же сказать: скорыхъ превосходилъ скоростью, трудолюбивыхъ — прилежаніемъ, а преимуществовавшихъ въ томъ и другомъ — тѣмъ и другимъ".... в) О Василіи: „кто сравнится съ нимъ въ риторствѣ? Кто, подобно ему, приводитъ въ надлежащія правила грамматику? Кто былъ такъ силенъ въ философіи?" О Кесаріи: „кто, не только изъ сверстниковъ по ученію, но изъ старшихъ возрастомъ и начавшихъ учиться прежде него, могъ съ нимъ хотя нѣсколько сравняться?" г) о Василіи: „изъ астрономіи и геометріи, изучивъ столько, чтобы искусные въ этомъ не могли приводить его въ замѣшательство, отринулъ онъ все излишнее, какъ безполезное для желающихъ жить благочестиво. И здѣсь можно подивиться избранному болѣе, нежели отринутому"; о Кесаріи: „изъ геометріи, изъ астрономіи избиралъ онъ полезное, сколько нужно, чтобы, познавъ стройное теченіе и порядокъ небесныхъ тѣлъ, благоговѣть предъ Творцемъ; а что въ сей наукѣ есть вредное, того убѣгалъ". д) о Василіи: „это былъ корабль, столько нагруженный ученостью, сколько сіе вмѣстительно для человѣческой природы, потому что дальше Кадикса и пути нѣтъ; но намъ должно было возвратиться домой"; о Кесаріи: „какъ въ большой корабль, нагруженный всякими товарами, собравъ всѣ добродѣтели и свѣдѣнія, отправился онъ въ отечественный свой городъ". Творен. Григорія Богослова, т. I, стр. 246—247; т. 4, стр. 78—79, Русск. пер. М. 1843—1844. Въ подлинникѣ, конечно, еще яснѣе сходство характеристикъ, но для нашей цѣли филологическія тонкости не особенно нужны.

отчасти оправдываютъ Евсевія въ его стремленіи — при описаніи Константина, какъ выражается Ранке, дать какъ можно меньше мѣста человѣческому элементу и даже пожертвовать человѣческимъ супранатуральному (das menschliche ganz in dem Göttlichen aufgeht) [1]). Но во всякомъ случаѣ нелегко оправдывать Евсевія, когда онъ не довольствуется тѣмъ, чтобы возвысить личность Константина, а еще хочетъ описать положеніе церковныхъ дѣлъ временъ Константина въ такихъ чертахъ, которыя не подтверждаются дѣйствительными фактами. Въ этомъ отношеніи Евсевій допускаетъ погрѣшность, тѣмъ менѣе извинительную, чѣмъ труднѣе доказать, что это входило въ его задачу, какъ автора, пишущаго похвальное слово извѣстному лицу, а не извѣстному вѣку.

И порицатели и цѣнители Евсевія одинаково находятъ, что какъ IX и X книги исторіи его, заключающія описаніе жизни и дѣятельности Константина до 325 года, такъ и сочиненіе его „Жизнь Константина“ недостаточно серьезно и глубоко изучены въ наукѣ; что по этой части въ наукѣ еще много пробѣловъ [2]). Этимъ обстоятельствомъ и объясняется, что вообще сказанія Евсевія о Константинѣ встрѣчаютъ среди ученыхъ очень неодинаковую — до противоположности — оцѣнку. Одни изъ ученыхъ усматриваютъ очень много сходства между „Жизнью Константина“ и послѣдними двумя книгами Церковной Исторіи. Повидимому, дѣло естественное, что авторъ объ однихъ и тѣхъ же предметахъ разсказываетъ одинаково. Но не такъ думаютъ ученые, о которыхъ у насъ рѣчь. Они находятъ, что такое сходство зависитъ отъ того, что послѣднія двѣ книги Евсевія не

[1]) Ranke. Ibid. (см. выше), s. 254, 261. Въ извиненіе Евсевія Эли указываетъ на высокое церковно-историческое значеніе Константина; на то, что его заслуги восхваляли и язычники; наконецъ, на то, что самъ Евсевій прямо объявлялъ, что онъ не всѣ факты изъ жизни Константина будетъ передавать, но по выбору, руководясь требованіемъ назидательности. Hély, p. 122 — 123.

[2]) Brieger. Constantin d. Gross. (См. выше), S. 201. — Schultze. Untersuchungen... (См. выше), S. 542.

остались въ своемъ первоначальномъ видѣ, а передѣланы, причемъ образцомъ для передѣлокъ служила „Жизнь Константина“—позднѣйшее произведеніе Евсевія. Кто сдѣлалъ эти передѣлки, ученые прямо не отвѣчаютъ на этотъ вопросъ, но само собой подразумѣвается, что передѣлки сдѣланы Евсевіемъ, ибо трудно предположить, чтобы кто другой взялся за это дѣло, не имѣя интереса сближать два сочиненія по ихъ содержанію. Понятно, что такія передѣлки предприняты не спроста; онѣ тенденціозны, по мнѣнію разсматриваемыхъ ученыхъ. Имѣлось-де въ виду возвысить и окружить особеннымъ религіознымъ ореоломъ героя разсказа — Константина Великаго, чего будто бы не сдѣлано въ достаточной мѣрѣ при первоначальной обработкѣ „исторіи“ Евсевія. А такъ какъ сочиненію Евсевія „Жизнь Константина“ придаютъ обыкновенно мало вѣры и значенія, то цѣль указанной гипотезы состоитъ въ томъ, чтобы выставить Евсевія обманщикомъ, рѣшившимся исказить первоначальный текстъ своего сочиненія: „Церковная Исторія“—чрезъ внесеніе сюда тѣхъ выдумокъ, какія имъ будто бы допущены въ его позднѣйшемъ сочиненіи „Жизнь Константина“. Въ особенности приверженцы гипотезы обращаютъ вниманіе на разсказъ Евсевія, въ его Церковной Исторіи, о статуѣ съ крестомъ, поставленной Константиномъ въ Римѣ, на разсказъ очень близкій къ тому, что объ этомъ предметѣ говорится въ „Жизни Константина“ [1]). Вся гипотеза эта не осталась, къ счастью, безъ опроверженія. Историкъ Шультце, сравненіемъ текста Исторіи Евсевія и текста „Жизни Константина“ достаточно доказалъ, что не Исторія переработана на основаніи „Жизни“, а что, напротивъ, при составленіи этого послѣдняго сочиненія авторъ имѣлъ предъ глазами свою исторію. А главное—онъ доказалъ, что событіе поставленія статуи въ Римѣ Евсевій не выдумывалъ впослѣдствіи, послѣ знакомства съ Кон-

[1]) Brieger Constantin der Grosse, S. 201—202. Бригеръ доходитъ до такой крайности, что готовъ утверждать: „если разсказъ о статуѣ и находился бы въ первоначальной редакціи исторіи Евсевія, все же онъ не заслуживалъ бы никакой вѣры“ (203).

стантиномъ, какъ полагаютъ порицатели Евсевія, но что объ этомъ фактѣ онъ хорошо зналъ до знакомства съ Константиномъ,—именно, еще въ 314 году, въ одной своей рѣчи, помѣщенной имъ въ его исторіи (X, 4), достаточно ясно указываетъ на поставленіе Константиномъ статуи въ Римѣ для засвидѣтельствованія своей вѣры въ Распятаго [1]). Разсматриваемая гипотеза опровергнута историкомъ Шультце настолько удовлетворительно, что съ противной стороны, кажется, не послѣдовало никакихъ возраженій. Другіе изъ числа ученыхъ, сравнивая извѣстія Евсевія о Константинѣ въ его „Исторіи“ и „Жизни Константина“, приходятъ къ совершенно противоположному мнѣнію, — мнѣнію, существенно отличному отъ разсмотрѣнной нами гипотезы. Они находятъ, что будто-бы Евсевій въ этихъ двухъ своихъ произведеніяхъ очень неодинаково повѣствуетъ о Константинѣ, такъ что возникаетъ подозрѣніе, что Евсевій въ „Жизни Константина“ наговорилъ много небылицъ. Самъ Ранке говоритъ о себѣ, что, при первомъ своемъ знакомствѣ съ „Жизнію Константина“, онъ пораженъ былъ, какъ много разнится это сочиненіе Евсевія отъ IX и X его книгъ, повѣствующихъ о томъ же предметѣ. Но, по зрѣломъ размышленіи, онъ пришелъ къ тому выводу, что отступленія, найденныя имъ въ „Жизни Константина“, не такъ значительны, какъ представляется для не очень внимательнаго читателя, и что нельзя сомнѣваться въ истинности фактовъ, разсказываемыхъ въ этомъ произведеніи Евсевія [2]). Такая разногласица во мнѣніяхъ, конечно, объясняется тѣмъ, на что мы указали выше,—тѣмъ, что IX и X книги Исторія Евсевія и его „Жизнь Константина“ еще недостаточно строго изучены со стороны представителей исторической науки.

Подобно тому, какъ отношеніе указанныхъ книгъ Исто-

[1]) Schultze. Untersuchungen zur Geschichte Konstantins. (Zeitschrift für Kirchengesch. B. VII, S. 346 — 349). Содержаніе этого труда Шультце подробно изложено въ нашей статьѣ: „Голосъ протестантскаго ученаго въ защиту Константина Великаго“ (Чтен. Общ. Любит. Духовн. Просвѣщ. 1886, ч. 1).

[2]) Ranke, S. 261.

ріи Евсевія и его сочиненія „Жизнь Константина“ вызываетъ неодинаковыя сужденія въ наукѣ, въ такомъ же положеніи находится и вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на тѣ документы, которые помѣщены Евсевіемъ въ этихъ историческихъ произведеніяхъ—въ качествѣ документовъ, вышедшихъ изъ подъ пера самого Константина (указы, письма): дѣйствительно-ли они принадлежатъ Константину, или же они только приписаны Константину, хотя и не отъ него произошли? Нѣкоторые ученые думаютъ, что указы Константина, помѣщенные въ произведеніяхъ Евсевія, ясно обнаруживаютъ „руку христіанскихъ священниковъ“; или же признаютъ сомнительнымъ, чтобы эти указы выражали образъ мыслей самого Константина (Буркгардтъ, Бригеръ). Другіе, напротивъ, склоняются къ мысли, что эти документы написаны вовсе не языкомъ тогдашнихъ церковныхъ произведеній, и что хотя излагалъ ихъ не самъ Константинъ собственноручно, а его секретари, но что они (документы) содержатъ мысли самого императора, и что мыслямъ этимъ дана такая оболочка, какая нравилась государю (Гассъ, Цанъ) [1]. Это послѣднее воззрѣніе все болѣе и болѣе пріобрѣтаетъ авторитета въ наукѣ. Знаменитый Ранке рѣшительно говоритъ: „безцѣнное достоинство сочиненія Евсевія „Жизнь Константина“ заключается въ томъ, что здѣсь помѣщенъ рядъ писемъ Константина (подъ словомъ: письма ученый историкъ, кажется, разумѣетъ всѣ документы, на челѣ которыхъ стоитъ имя Константина, какъ автора), которыя лучше, чѣмъ все прочее, что мы знаемъ о немъ, даютъ понимать личность этого государя и кругъ его религіозныхъ идей“ [2].

---

[1]) Эти мнѣнія сведены въ одно цѣлое въ моемъ сочиненіи „Эпоха гоненій“ и т. д., стр. 320—321. Изд. 2-е. М. 1897.

[2]) Ranke, ibid. 262.

II. Продолжатели Евсевія V вѣка (Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ).

Глава четвертая.

Общія свѣдѣнія о нихъ. — Кромѣ Евсевія были ли историки, писавшіе исторію первыхъ 3-хъ вѣковъ? — Какія времена описываютъ Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ? — Сходство и еще большее различіе между Евсевіемъ и его продолжателями.—Эти послѣдніе „разнились отъ Евсевія въ равной мѣрѣ и одинаковыхъ отношеніяхъ, сходясь такимъ образомъ, другъ съ другомъ". — Прочія черты сходства между Евсевіевыми продолжателями. Общія для Сократа, Созомена и Ѳеодорита источники: Евсевіева „Жизнь Константина", критическое отношеніе къ ней одного изъ продолжателей Евсевія; „Церковная Исторія" Руфина, свѣдѣнія о ней, достоинства ея и недостатки, — съ какой степенью осторожности и критицизма пользовались Руфиномъ всѣ и каждый изъ Евсевіевыхъ продолжателей? — „Церковная Исторія" Филосторгія: точное понятіе о ней,—аріанизмъ историка,—въ какомъ отношеніи труды Сократа, Созомена и Ѳеодорита находились къ историческому сочиненію аріанина Филосторгія? — Недостатки Евсевіевыхъ продолжателей въ пользованіи свято-отеческой литературою; — „собраніе дѣяній соборныхъ" аріанскаго епископа Савина и критическое отношеніе тѣхъ-же продолжателей Евсевія къ этому источнику. — Сравненіе Сократа, Созомена и Ѳеодорита съ Евсевіемъ по части принадлежащей имъ эрудиціи.

Слѣдующіе за Евсевіемъ греческіе церковные историки не охотно рѣшались повѣствовать о той эпохѣ и тѣхъ историческихъ происшествіяхъ, которыя описаны въ „Церковной Исторіи" Евсевія, т. е. разсказывать исторію первыхъ трехъ вѣковъ. Причина этого явленія была двоякая. Она заключалась съ одной стороны въ томъ, что позднѣйшіе писатели-историки не имѣли въ своемъ распоряженіи такого богатства источниковъ, какимъ пользовался Евсевій, какъ историкъ болѣе ранній и находившійся въ весьма благопріятныхъ условіяхъ при составленіи своего труда: какъ мы уже знаемъ, ему были доступны нѣкоторыя богатыя библіотеки, да и самъ онъ многое зналъ изъ эпохи

первыхъ трехъ вѣковъ по личнымъ наблюденіямъ и еще живому преданію. Съ другой стороны указанную причину можно находить въ томъ, что у Евсевіевыхъ продолжателей дѣла исторіографіи въ общемъ оставался тотъ-же самый характеръ воззрѣній на исторію, какой былъ у Евсевія, а съ этой точки зрѣнія изображеніе церковныхъ событій въ трудѣ предшественника казалось вполнѣ соотвѣтствующимъ предмету; поэтому они не представляли себѣ, что новаго можно было бы сдѣлать въ сравненіи съ произведеніемъ Евсевія по части разъясненія исторіи древнѣйшей эпохи. Такъ какъ въ общемъ взглядъ на дѣло историка оставался тотъ-же самый, то не представлялось живого интереса въ томъ, чтобы описанное уже время ставить предметомъ новаго обслѣдованія, новаго обзора и изложенія. Этимъ однакоже мы не хотимъ сказать, что эпоху первыхъ трехъ вѣковъ не брался описывать ни одинъ изъ ближайшихъ продолжателей Евсевія по части церковной исторіографіи. Извѣстно, что двое греческихъ историковъ V-го вѣка, Филиппъ Сидетъ и Созоменъ, въ свое время брались за описаніе того-же первоначальнаго періода церкви, какой описанъ былъ Евсевіемъ; но эти труды не дошли до насъ, да и едва-ли они были важны. Сочиненіе Филиппа Сидета [1]) было не исключительно посвящено періоду первыхъ трехъ вѣковъ; оно обнимало исторію церкви до его времени (нач. V-го вѣка), значитъ изложеніе періода первыхъ трехъ вѣковъ было лишь частію его труда, а въ цѣломъ его трудъ представлялся неудовлетворительнымъ даже съ точки зрѣнія его современниковъ. Что касается Созомена, то хотя сдѣланное имъ описаніе исторіи первыхъ трехъ вѣковъ и было отдѣльнымъ цѣлымъ, но оно по всей вѣроятности было простымъ сокращеніемъ 10-ти книгъ исторіи Евсевія, причемъ у Созомена получилось всего двѣ книги. Объ этомъ сочиненіи не сохранилось ни малѣйшихъ извѣстій,

[1]) О Филиппѣ Сидетѣ будемъ говорить подробно, когда рѣчь поведемъ въ частности о Сократѣ, который зналъ сочиненіе Филиппа и смотрѣлъ на этого писателя, какъ на одного изъ своихъ предшественниковъ въ дѣлѣ исторіографіи.

какъ можно догадываться, потому именно, что оно было совсѣмъ лишнимъ при существованіи въ наличности исторіи Евсевія [1]). Такимъ образомъ, если мы хотимъ говорить о непосредственныхъ продолжателяхъ Евсевіева дѣла, то должны говорить о такихъ историкахъ, которые описывали періодъ исторіи позднѣйшій по сравненію со временами перваго греческаго историка.

Въ церковной исторіографіи за Евсевіемъ Памфиломъ слѣдуютъ три церковныхъ историка: Сократъ Схоластикъ (т. е. адвокатъ по профессіи), Эрмій Созоменъ (схоластикъ), Ѳеодоритъ, епископъ Кирскій. Всѣ они описываютъ одни и тѣ же времена. Сократъ въ семи книгахъ излагаетъ исторію церкви отъ 306 до 439 года; Созоменъ въ девяти книгахъ обнимаетъ тотъ-же періодъ, хотя и не вполнѣ, именно отъ 323 до 423 года; Ѳеодоритъ опять описываетъ то-же время — съ 325 до 428 года. Т. е. всѣ они равно описываютъ слѣдующія царствованія: Константина Великаго (не отъ начала), его сыновей, Юліана Отступника, Іовіана, Валентиніана съ Валентомъ, Ѳеодосія Великаго и его сыновей — Аркадія и Гонорія, и болѣе или менѣе описываютъ, но не до конца — царствованіе Ѳеодосія Младшаго [2]).

---

[1]) Объ этомъ своемъ трудѣ Созоменъ упоминаетъ въ своей „исторіи“ кн. I, гл. 1). Изслѣдователямъ нечего говорить объ этомъ трудѣ (Valesii. De vita et scriptis Socratis et Sozomeni. Migne, tom. 67, p. 24).

[2]) Ученые иногда задаются вопросомъ: почему такъ много было историковъ (а къ нимъ нужно присоединить еще и тѣхъ историковъ, труды которыхъ утрачены—напримѣръ Филиппа Сидета), которые появились въ половинѣ V-го вѣка? Отвѣтъ на этотъ вопросъ Адольфъ Гарнакъ (Real — Encykl. von Herzog-Hauck. B. XIV, Artik. Socrates. S. 404) находитъ въ слѣдующемъ: въ это время приходила къ своему заключенію эпоха „великаго“ развитія церкви, и писатели, понимая это, такъ сказать, хотѣли подвести итоги прошедшаго. Но такое объясненіе намъ кажется неудовлетворительнымъ. Правда, въ пятомъ вѣкѣ закончилась эпоха цвѣтущаго состоянія древней церкви, но этотъ фактъ сталъ очевиднымъ лишь послѣ Халкидонскаго собора, примѣрно лѣтъ черезъ 30 послѣ этого собора, но до этого времени никто изъ указанныхъ историковъ не дожилъ; даже до Халкидонскаго собора дожилъ одинъ Ѳеодоритъ. Многочисленность историческихъ трудовъ, появившихся въ первой половинѣ V-го вѣка можно объяснить проще: церковно-историческая наука является обыкновенно тогда, когда удовлетворены бываютъ другія болѣе существенныя религіозно-умственныя потребности; такъ было и въ изучаемое время. Появленіе многочисленныхъ и замѣчатель-

Не всѣ эти историческіе труды дошли до насъ въ полномъ видѣ. Такъ церковная исторія Созомена сохранилась до нашего времени не въ цѣломъ видѣ. Этотъ историкъ предположилъ описать и, можно утверждать, описалъ періодъ церкви отъ Константина Великаго до 439 года, но до нашего времени сохранилось сдѣланное имъ описаніе церковныхъ дѣлъ лишь до 423 года, слѣдовательно до насъ не дошла часть исторіи Созомена, которая обхватывала 16 лѣтъ. Какъ была обширна та часть церковной исторіи Созомена, которая до насъ не сохранилась, объ этомъ дѣлаютъ довольно основательныя догадки на слѣдующихъ соображеніяхъ. Несомнѣнно церковная исторія Созомена первоначально состояла изъ 9 книгъ. До насъ тоже дошло девять книгъ Созомена, но послѣдняя книга коротка и не закончена. Ясно, что конецъ девятой книги утраченъ, но спрашивается: какъ много не сохранилось изъ девятой книги? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ удовлетворительно: первыя восемь книгъ разсматриваемой исторіи по объему довольно равны между собою, теперешняя же девятая книга Созомена на половину меньше каждой изъ первыхъ восьми; отсюда получается выводъ, что потеряно не меньше половины девятой книги [1]). Слѣдуетъ сдѣлать еще небольшое замѣчаніе также и о текстѣ исторіи Сократа: въ исторіи Сократа находимъ очень странное явленіе: разсказъ объ отношеніяхъ св. Іоанна Златоуста къ Севиріану еписк. Гавальскому помѣщенъ въ ней въ двухъ редакціяхъ (въ кн. VI, въ 11 и 22 главахъ), изъ которыхъ

ныхъ экзегетическихъ и догматическихъ сочиненій въ IV и началѣ V-го вѣка (Златоустъ, Аѳанасій, Василій Вел., Ефремъ, Ѳеодоръ Мопсуестскій) дало возможность ученымъ писателямъ обратить вниманіе на обработку и такихъ частей богословія, которыя представляютъ собою нѣкотораго рода роскошь, а къ нимъ несомнѣнно относится и церковная исторія. Что историки V-го вѣка, занимаясь своимъ дѣломъ, не имѣли въ виду предполагаемаго заключенія „великаго развитія", объ этомъ прекрасно свидѣтельствуетъ послѣдняя глава церковной исторіи Сократа.

[1]) Real—Encykl. von Herzog-Hauck. ibid. 405. Иные дѣлаютъ предположеніе, что самъ Созоменъ по нѣкоторымъ соображеніямъ, вытекавшимъ изъ тогдашнихъ отношеній царской фамиліи, изъялъ ту часть исторіи, которая повѣствовала о событіяхъ послѣ 423 года. См. Güldenpenning. Die Kirchengechichte des Theodoret von Kyrrhos. S. 14, 17. Halle. 1889.

въ одной редакціи эти отношенія представлены жесткими, а въ другой болѣе мягкими. Происхожденіе этого явленія не объяснено въ наукѣ.

Поименованные нами церковные историки — Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ,—имѣютъ въ своемъ изложеніи событій нѣкоторыя черты общія, принадлежащія трудамъ равно ихъ всѣхъ, и черты, отличающія одного историка отъ другого. Поэтому мы имѣемъ въ виду указать, что общаго имѣютъ всѣ эти историки въ своемъ историческомъ міровоззрѣніи, пріемахъ, въ своемъ изложеніи событій и въ источникахъ и что характеристическаго, особливаго трудъ каждаго изъ нихъ?

Итакъ, что общаго имѣютъ между собою эти историки? Всѣ эти историки писали послѣ знаменитаго Евсевія, намѣтившаго извѣстныя точки зрѣнія на прошедшую исторію церкви. Продолжатели его могли или вполнѣ идти по его слѣдамъ, или же отыскивать какіе-либо новые пути по части исторіографіи. Какъ же поступили они? Продолжатели Евсевія, имѣя въ виду авторитетъ перваго церковнаго историка, показывали желаніе быть и на дѣлѣ продолжателями Евсевія,—и въ духѣ и направленіи, но имъ не удалось осуществить этого желанія; по нѣкоторымъ причинамъ, большею частію независящимъ отъ нихъ, они остались позади Евсевія и не могли достигнуть того пьедестала, на какой поставилъ себя Евсевій. Между Евсевіемъ и его ближайшими продолжателями, поименованными выше, оказывается большое разстояніе. Прежде всего—Евсевій писалъ свою исторію при болѣе благопріятныхъ историческихъ условіяхъ. Онъ видѣлъ тяжкія гоненія на христіанъ при послѣднихъ языческихъ императорахъ, но онъ тоже видѣлъ конецъ страданій христіанъ, созерцалъ открытіе новой эры въ положеніи христіанства съ восшествіемъ Константина Великаго на престолъ Цезарей. Христіане теперь свободно вздохнули и достигли значительной мощи. Историкъ, описывая эти явленія, долженъ былъ чувствовать, что теперь церковь прошла опредѣленный періодъ, что христіанство изъ прежде презрѣннаго стало господствующимъ. Трудъ

историка такимъ образомъ пріобрѣталъ законченность и полноту. Вообще историкъ въ положеніи Евсевія видѣлъ, къ чему направляются и даже пришли судьбы церковно-исторической жизни, и это дѣлало его совершенно удовлетвореннымъ въ его историческомъ трудѣ. Ничего такого не могло быть у историковъ-продолжателей Евсевія. Евсевій въ заключительныхъ книгахъ своей исторіи даетъ ясно понимать, что церковь и христіане, достигши того, что самый царскій домъ сталъ христіанскимъ и покровителемъ церкви, могли теперь въ мірѣ и благоденствіи процвѣтать. Евсевій имѣлъ много основаній предполагать, что въ его время дѣйствительно наступаетъ періодъ мирнаго развитія и преуспѣянія христіанской жизни. Но этотъ оптимизмъ Евсевія не могъ быть принадлежностію его продолжателей по части исторіи. Вмѣсто мира въ церкви—послѣ Евсевія, да тоже и при самомъ еще Евсевіи—появились несогласія и споры, вмѣсто покровителей церкви на тронѣ императорскомъ появлялись такія лица, какъ Юліанъ и жестокій аріанинъ Валентъ; ереси нарождались съ такою быстротою, что церковь, еще не успѣвъ покончить борьбы съ однимъ врагомъ, должна была вступать въ борьбу съ другимъ и т. д. Вмѣсто историковъ, описывающихъ картины свѣтлой и радостной жизни христіанъ, продолжателямъ Евсевія пришлось быть описателями церковныхъ споровъ, еретическихъ движеній и безпорядковъ, даже гоненій на христіанъ и въ особенности на православныхъ. Естественно, что при такихъ условіяхъ, труды ихъ по сравненію съ исторіею Евсевія монотонны и возбуждаютъ лишь относительный интересъ. Ни сами историки, ни читатели ихъ не видятъ, куда, къ какимъ цѣлямъ направляется церковно-историческая жизнь. За каждымъ, большею частію краткимъ, періодомъ нѣкотораго спокойствія начинаются снова волненія и раздѣленія. Поэтому историческіе труды продолжателей Евсевія имѣютъ какъ бы отрывочный характеръ. Пусть данный историкъ остановился и положилъ перо, но читатель не можетъ дать себѣ яснаго отчета въ томъ, идетъ-ли исторія христіанства отъ *силы къ силѣ*. Историче-

ская жизнь, какъ видно изъ повѣствованія историка, переживаетъ извѣстный процессъ развитія, но какъ онъ, этотъ процессъ, закончится, этого не знаетъ и самъ историкъ, даже и относительно. Въ нѣкоторомъ смыслѣ можно сказать: исторія Евсевія есть цѣльный историческій трудъ, а труды его продолжателей суть только части, незаконченныя части цѣлаго.

Церковная исторія Евсевія, разсматривая исторію человѣчества въ христіанскія времена, съ высшихъ религіозныхъ точекъ зрѣнія, носила на себѣ отпечатокъ библейской грандіозности и заключала въ себѣ назидательный элементъ. Нельзя того-же находить въ трудахъ его продолжателей. Это зависѣло отъ разныхъ обстоятельствъ. Прежде всего на долю Евсевія выпало описаніе такого періода исторіи христіанства, который представлялъ собою величественное зрѣлище. Если этотъ историкъ и не изображалъ величайшаго факта—пришествія въ міръ Сына Божія и необычайнаго явленія — проповѣди апостольской, но за то онъ говоритъ о томъ, какъ христіанство, презираемое гордымъ Римомъ и философскимъ Еллинизмомъ, одерживаетъ однакожъ побѣду надъ цѣлымъ міромъ; разсказываетъ онъ и о томъ, какъ могущественный Римъ, употребивъ всѣ средства борьбы съ христіанствомъ, наконецъ, призналъ себя побѣжденнымъ проповѣдію религіи, вышедшей изъ Іудеи; словомъ, Евсевій видѣлъ и описывалъ дивную картину полнаго перерожденія міра подъ дѣйствіемъ новаго ученія. Евсевій описалъ, какъ малое горчичное зерно развилось въ великое дерево. У продолжателей Евсевія не было и не могло быть подобнаго-же объекта историческаго повѣствованія. Четвертый вѣкъ, который они всѣ описывали, не смотря на то, что онъ ознаменованъ такими явленіями, какъ I-й и II-й вселенскіе соборы, былъ вѣкомъ нескончаемыхъ споровъ и раздѣленій. Величіе IV-го вѣка невольно для нихъ затѣнялось отрицательными явленіями, характеризующими церковную жизнь этой эпохи. Всѣ они—далѣе—пережили и развитіе несторіанства и время III вселенскаго собора — но и это не могло давать имъ матеріала для

такихъ-же картинъ, какія оставилъ намъ Евсевій: несторіанство и борьба съ нимъ очень сильно напоминаютъ собою аріанство съ тѣми смутами, какія были вызваны имъ въ церкви. Не даромъ у одного изъ разсматриваемыхъ нами историковъ встрѣчается даже мысль, что „когда воцарится миръ (въ церкви), желающіе писать исторію не будутъ имѣть предмета“ (Сократъ, VII, 48). Эти историки, очевидно, считаютъ себя (въ отличіе отъ Евсевія) описателями смутной эпохи церкви. Это разъ. Затѣмъ, всѣ вышепоименованные продолжатели Евсевія наполовину были современниками тѣхъ событій, какія они описывали, но описатель современникъ не можетъ быть въ собственномъ смыслѣ историкомъ, а лишь лѣтописцемъ, т. е. онъ не можетъ подвести итоги описываемаго имъ, онъ не видитъ еще конца процесса, не можетъ опредѣлить всей важности результатовъ, вырабатываемыхъ этимъ процессомъ, а потому бываетъ не въ состояніи оцѣнивать этого времени съ высшихъ историческихъ точекъ зрѣнія въ духѣ Евсевіева религіознаго прагматизма. Было еще одно обстоятельство, которое мѣшало продолжателямъ Евсевія слѣдовать примѣру этого историка. Всѣ они отличались такими личными симпатіями и антипатіями, которыя естественно съуживали ихъ кругозоръ, заставляли ихъ воздерживаться отъ болѣе глубокой оцѣнки явленій, такъ какъ въ этомъ случаѣ они могли стать въ противорѣчіе съ личными симпатіями. Сократъ и Созоменъ болѣе или менѣе сочувствовали новаціанскому заблужденію и обществу Новаціанъ; Ѳеодоритъ въ теченіе значительной части своей жизни оставался приверженцемъ несторіанскаго заблужденія. Это конечно съуживало ихъ кругозоръ. Они не могли быть писателями съ широкими взглядами, быть способными оцѣнивать совокупность явленій по ихъ дѣйствительному достоинству. Это въ особенности ясно отразилось на Ѳеодоритѣ. Не смотря на то, что онъ писалъ свою исторію въ самомъ концѣ сороковыхъ годовъ V-го вѣка, онъ довелъ свое повѣствованіе лишь до времени смерти Ѳеодора Мопсуестскаго, извѣстнаго

предтечи Несторіева (до 428 г.) [1]) и остановился на рубежѣ, раздѣляющемъ эпоху донесторіанскую отъ несторіанской. Уже самъ Евсевій показалъ, что личныя узкія симпатіи и антипатіи вредно отражаются на историческомъ міровоззрѣніи писателя—разумѣемъ трудъ Евсевія: „Жизнь Константина". Евсевій не чуждъ былъ склонности къ аріанству, а потому не могъ и не хотѣлъ надлежащимъ образомъ цѣнить ни дѣятельности I-го всел. собора, ни дѣятельности св. Аѳанасія. Нужно-ли говорить о томъ, что безъ оцѣнки дѣятельности Никейскаго собора и св. Аѳанасія невозможно понять всего движенія аріанскаго и въ яркомъ свѣтѣ представлять величіе и значеніе борьбы церкви IV-го вѣка со врагами истины? Вотъ тѣ причины и обстоятельства, которыя не дали возможности продолжателямъ Евсевія достигнуть той высоты міросозерцанія, на какую сталъ отецъ „церковной исторіи" въ этомъ именно своемъ трудѣ, посвященномъ исторіи первыхъ трехъ вѣковъ.

Правда, у продолжателей Евсевія было желаніе, какъ мы сказали, стать подражателями его и въ духѣ и въ направленіи, но это далеко не осуществилось. Такъ, наприм., Созоменъ хочетъ смотрѣть съ точки зрѣнія Евсевія на борьбу церковнаго ученія съ ересями въ мірѣ христіанскомъ. Онъ говоритъ: „ученіе каѳолической церкви тогда открывается во всей своей чистотѣ, когда будетъ показано, что на него были нападки со стороны враговъ, но что оно, поскольку Богъ посылалъ ему побѣду, всегда пріобрѣтало силу, какую оно имѣло издревле, и всѣ церкви и всѣ народы приводило къ истинѣ" (I, 1 fin.). Такое же воззрѣніе можно встрѣчать и у другихъ продолжателей Евсевія, хотя у нихъ оно и не выражается такъ опредѣленно, какъ у Созомена. Но у разсматриваемыхъ нами историковъ V-го вѣка подобныя представленія остаются только на словахъ, а къ дѣлу историка не прилагаются. Такъ кончается ихъ стремленіе подражать Евсевію во взглядѣ на исторію догмы. Дальше идутъ они, подражая Евсевію въ другихъ отношеніяхъ.

[1]) О времени написанія исторіи Ѳеодорита подробнѣе будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ.

Извѣстно, что Евсевій разсматриваетъ счастіе однихъ царствованій и несчастіе другихъ въ связи съ тѣмъ — послужили-ли они съ точки зрѣнія Промысла ко благу людей и въ частности народа христіанскаго. Это воззрѣніе тоже перенимаютъ у Евсевія продолжатели этого историка и пытаются, хотя и не безъ оговорокъ [1]), приложить его къ уясненію исторіи описываемаго ими времени. Но у нихъ указанное воззрѣніе теряетъ тотъ отпечатокъ библейскаго величія, какой оно имѣло у Евсевія. Воззрѣніе это не проводится, какъ руководящая нить, чрезъ исторію, а просто припоминается и указывается читателю при отдѣльныхъ, частныхъ, нерѣдко совсѣмъ непоучительныхъ случаяхъ. Вообще разбираемое воззрѣніе Евсевія продолжатели его прилагаютъ къ историческимъ явленіямъ чисто механически. Представимъ нѣсколько примѣровъ. Такъ, по сужденію Созомена, необыкновенный градъ падавшій во многихъ мѣстахъ, величиною съ камни, и сильнѣйшее землетрясеніе, которымъ разрушены города и особенно Никея, были ниспосланы Богомъ за то, по мнѣнію историка, что императоръ Валентъ гналъ христіанъ православныхъ (Соз. VI, 10, см. Сокр. IV, 11). Вотъ одинъ изъ тѣхъ выводовъ, какіе дѣлаетъ Созоменъ изъ усвоеннаго имъ воззрѣнія. Такого и подобнаго вывода Евсевій не сдѣлалъ-бы. Представленный сейчасъ выводъ Созомена не есть заключеніе историка, обобщающаго рядъ наблюденій и фактовъ, а субъективное примышленіе, не имѣющее подъ собою причинной основы. Еще болѣе неудачныя приложенія дѣлаетъ изъ вышеуказаннаго воззрѣнія историкъ Сократъ. Разсказавъ о томъ, что императоръ Валентъ приказалъ захватить семьдесятъ лицъ духовнаго сана, православныхъ по исповѣданію, и тайно предать ихъ мучительной смерти, этотъ историкъ затѣмъ замѣчаетъ: „многіе говорятъ, что это не осталось безъ на-

[1]) Такъ наприм. Сократъ, въ сознаніи трудности правильно истолковывать обнаруженіе воли Божіей въ теченіе исторической жизни, говорилъ: „намъ не слѣдуетъ входить въ трудныя разсужденія о Промыслѣ и судѣ Божіемъ; мы должны по силамъ излагать исторію событій“ (I, 22. Слич. VI, 19 fin.)

казанія; ибо во Фригіи вскорѣ наступилъ великій голодъ, такъ что не малому числу изъ этой страны пришлось на время выѣзжать и бѣжать въ Константинополь и другія страны (IV, 16)". Или возьмемъ другой примѣръ изъ той-же исторіи Сократа. „Царю Ѳеодосію (Младшему) за его кротость, говоритъ историкъ, Провидѣніе Божіе даровало очень много милостей, изъ которыхъ одна слѣдующая". И затѣмъ идетъ разсказъ, изъ котораго видно: то, что историкъ называетъ „милостію Божіею", представляетъ собою не болѣе, какъ самый обыкновенный случай. Историкъ говоритъ: у Ѳеодосія Младшаго была дочь, за которую посватался западный императоръ Валентиніанъ III. Ѳеодосій предложилъ было совершить бракъ гдѣ-нибудь на границахъ двухъ имперій — Восточной и Западной,—но Валентиніанъ извѣстилъ, чтобы будущій тесть его не безпокоился, такъ какъ онъ самъ, Валентиніанъ, пріѣдетъ въ Константинополь для совершенія брака. „Таково счастливое событіе", заключаетъ свой разсказъ Сократъ (VII, 43—44). Подобнаго-же рода разсужденія можно находить и у Ѳеодорита.

И такъ мы видимъ, что хотя Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ въ общемъ держались тѣхъ же церковно-историческихъ точекъ зрѣнія, какія намѣчены были Евсевіемъ, но въ тоже время они значительно и разнились отъ него въ примѣненіи этихъ точекъ зрѣнія къ ихъ историографическому дѣлу. Они разнились отъ Евсевія въ равной мѣрѣ и одинаковыхъ отношеніяхъ, сходясь такимъ образомъ другъ съ другомъ. Это черта общая трудамъ трехъ изучаемыхъ историковъ.

Сходятся Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ между собою и въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ. Въ ихъ трудахъ матеріалъ церковно-историческій излагается въ смѣшеніи съ элементами, имѣющими мало прикосновенія къ предмету. Съ тѣхъ поръ, какъ христіанство сдѣлалось религіею господствующею, а церковь и государство вступили въ связь между собою, событія церковно-историческія естественно сплетаются съ политической исторіей имперіи. Поэтому, церковно-историческое и политическое чередуются одно за дру-

гимъ и въ сочиненіяхъ церковныхъ историковъ—Сократа, Созомена и Ѳеодорита. Такое примѣшеніе политическаго элемента къ церковно-историческому въ ихъ трудахъ названные историки старались объяснить для читателя и такимъ образомъ помирить его съ этимъ явленіемъ. Такъ Сократъ говоритъ: „въ своей исторіи мы по мѣстамъ разсказываемъ и объ императорахъ, потому что съ тѣхъ поръ, какъ отъ нихъ начали зависѣть дѣла церковныя, по ихъ волѣ бывали и бываютъ наприм. великіе соборы“ (кн. V, предислов.). При этомъ тотъ же историкъ, поясняя свою мысль, пишетъ: „взявшись писать церковную исторію, мы вносимъ въ нее разсказы о войнахъ (и другихъ смятеніяхъ). Это дѣлаемъ мы по многимъ причинамъ. Во-первыхъ для того, чтобы всетаки дать понятіе и о такихъ событіяхъ; во-вторыхъ для того, чтобы не наскучить читателю повѣствованіемъ объ однихъ спорахъ епископовъ и ихъ взаимныхъ подвигахъ; и наконецъ для того, чтобы показать, какъ во времена гражданскихъ смятеній будто по какому-то соотношенію приходила въ смятеніе и церковь. Въ самомъ дѣлѣ, кто внимателенъ, замѣчаетъ онъ, тотъ увидитъ, что несчастія общественныя и бѣдствія церковныя усиливались одновременно и найдетъ, что они или въ одно и тоже время появлялись или одни за другими слѣдовали, такъ что иногда волненіямъ гражданскимъ предшествовали бѣдствія церковныя, а иногда наоборотъ“ (ibid.). Такія объясненія, такое мотивированіе, почему церковные историки продолжатели Евсевія отводятъ большее или меньшее мѣсто политическому элементу въ ихъ повѣствованіяхъ, ни мало однакоже не оправдываетъ ихъ; потому что нерѣдко они пестрятъ свои произведенія разсказами о такихъ событіяхъ, которыя не стоятъ ни въ какой связи съ церковной исторіей. Самъ Сократъ, который берется оправдываться предъ читателемъ въ томъ, что онъ иногда вноситъ гражданскій матеріалъ въ свою исторію наравнѣ съ церковно-историческимъ, самъ онъ не менѣе другихъ повиненъ въ неумѣніи держаться средины въ данномъ случаѣ. Наприм., у него встрѣчается разсказъ о скороходѣ Палладіи (VII, 19). Вообще можно сказать, что они наби-

рали содержаніе для своихъ произведеній, мало задумываясь надъ вопросомъ: зачѣмъ помѣщаютъ они это или то въ своихъ исторіяхъ?

Есть еще одна общая черта, принадлежащая всѣмъ поименованнымъ историкамъ—Сократу, Созомену и Ѳеодориту. Разумѣемъ большее или меньшее вниманіе, съ какимъ они слѣдятъ за исторіей монашества, чего еще не видимъ въ сочиненіи Евсевія: „Жизнь Константина". Съ тѣхъ поръ, какъ прекратились въ римской имперіи гоненія на христіанъ, у историковъ не находилось такого матеріала для разсказовъ о героическихъ подвигахъ въ церкви христіанской, каковой матеріалъ раньше давала исторія мученичества (исключеніе представляетъ собственно царствованіе одного Юліана), но взамѣнъ того богатое содержаніе для разсказовъ подобнаго же героическаго характера доставляла жизнь монашеская—это явленіе столь новое и оригинальное. Съ тѣмъ же самымъ вниманіемъ, съ какимъ Евсевій передаетъ различныя подробности о страданіяхъ мучениковъ, продолжатели его останавливаются на событіяхъ изъ жизни того или другого подвижника пустынь. Напримѣръ Созоменъ прямо говоритъ: „дѣло церковной исторіи упомянуть и о томъ, какіе были отцы и учредители монашества и кто составляетъ рядъ славнѣйшихъ ихъ преемниковъ; изъ этого будетъ видно, что мы не неблагодарны къ нимъ и не забыли ихъ добродѣтелей" (I, 1 ad fin.). Для историковъ, продолжателей Евсевія, подвижники монашества являлись такими-же страстотерпцами и мучениками, какъ и древніе исповѣдники; и они, историки, имѣли право смотрѣть такъ на этотъ новый предметъ повѣствованія: тамъ и здѣсь имѣетъ мѣсто борьба на жизнь и на смерть, хотя это и борьба не совсѣмъ одинаковаго характера; тамъ она болѣе со внѣшними врагами, здѣсь со внутренними, тамъ она открытѣе, здѣсь сокровеннѣе, но интересъ и смыслъ той и другой борьбы оставались одинаковы для церковныхъ историковъ [1]).

Переходимъ къ обзору источниковъ, которыми одинаково пользовались одинъ, другой и третій изъ преждеуказан-

[1]) Туже мысль выражаетъ и Бауръ. Epochen d. Kirchl. Geschichtschreib. S. 28.

ныхъ нами церковныхъ историковъ. Общими для нихъ источниками были, какъ нѣкоторыя церковно историческія сочиненія, такъ и нѣкоторыя изъ произведеній церковной литературы.

Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ въ значительной мѣрѣ пользовались какъ источникомъ для своихъ трудовъ церковно-историческимъ сочиненіемъ *Евсевія*: „Жизнь Константина" Великаго. Сократъ пользуется этимъ сочиненіемъ въ I книгѣ своей исторіи, Созоменъ въ I и II книгахъ, а Ѳеодоритъ въ одной I-ой книгѣ [1]). Но изъ числа всѣхъ этихъ трехъ историковъ опредѣленное сужденіе о трудѣ Евсевія: „Жизнь Константина", какъ источникѣ для церковной исторіи, находимъ лишь у одного Сократа. Этимъ трудомъ Евсевія Сократъ замѣтно недоволенъ. Недоволенъ же этотъ историкъ произведеніемъ Евсевія по двоякой причинѣ: во-первыхъ потому, что въ немъ больше краснорѣчиваго панегиризма, чѣмъ точности въ изложеніи событій; во-вторыхъ потому, что онъ находитъ у Евсевія очень не мало умышленныхъ умолчаній, т. е. ставитъ въ упрекъ своему предшественнику сокрытіе фактовъ, болѣе или менѣе характеризующихъ эпоху. Приводимъ собственныя слова Сократа: „описывая жизнь Константина, Евсевій упоминаетъ и объ Аріи, но только мимоходомъ, ибо въ своемъ сочиненіи, какъ похвальномъ словѣ, онъ заботится болѣе о похвалахъ царю и торжественности рѣчи, чѣмъ о точномъ раскрытіи событій" (I, 1). При другомъ случаѣ, сообщивъ свѣдѣнія о разговорѣ Константина Великаго во время Никейскаго со-

[1]) Что именно заимствовалъ Сократъ изъ Евсевія, это подробно раскрыто въ сочиненіи: Ieep. Quellenuntersuchungen zu den Griechisch. Kirchenhistorikern (Leipz. 1884), S. 106—107; что заимствовалъ изъ Евсевія же Созоменъ (независимо отъ Сократа) это раскрыто тѣмъ же нѣмецкимъ изслѣдователемъ, S. 141—144; а чѣмъ воспользовался Ѳеодоритъ изъ Евсевія (независимо отъ Сократа и Созомена), это старается разъяснить: Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos S. 3, 5—6, при чемъ Гюльденпеннингъ точно обозначаетъ какъ такіе случаи, гдѣ Ѳеодоритъ ссылается на Евсевія, какъ на источникъ, такъ и такіе случаи, гдѣ онъ заимствуетъ свѣдѣнія изъ „Жизни Константина", не указывая своего источника. Вообще нужно сказать, что продолжатели Евсевія очень рѣдко указывали свои источники и потому раскрытіе источниковъ, какими они пользовались, нерѣдко встрѣчаетъ большія затрудненія и можетъ представляться спорнымъ.

бора съ новаціанскимъ епископомъ Акесіемъ, приглашеннымъ будто бы для засѣданія на этомъ соборѣ, — о разговорѣ, въ которомъ Акесій разъяснилъ, въ чемъ состоитъ ученіе новаціанъ, а Константинъ остроумно опровергалъ новаціанскую доктрину, Сократъ замѣчаетъ: „объ этомъ не упомянулъ ни Евсевій Памфилъ, ни другой кто. Догадываюсь, прибавляетъ Сократъ, что умолчавшіе объ этомъ обстоятельствѣ находились въ тѣхъ же условіяхъ, въ какихъ находятся многіе писатели исторіи, т. е. они часто дѣлаютъ пропуски либо по неудовольствію къ кому-нибудь, либо по благорасположенію“ (I, 10) [1]). Изъ связи рѣчи видно, что упрекъ этотъ всею тяжестію, по намѣренію Сократа, падаетъ не на кого другого, какъ именно на Евсевія. Сократъ недоволенъ Евсевіемъ еще въ томъ отношеніи, что, описывая времена послѣ Никейскаго собора, онъ хотя и не молчитъ о спорахъ и разногласіяхъ, тогда возникшихъ, но умышленно не разъясняетъ, отъ чего зависѣло это явленіе. Критикъ пишетъ: „Евсевій говоритъ, что послѣ собора Никейскаго Египтяне (Александрійцы) затѣяли междуусобную войну, а причины не приводитъ; потому то, прибавляетъ критикъ, и называютъ его двуязычнымъ“. Впрочемъ эти послѣднія слова Сократъ, повидимому, выражаетъ не столько отъ своего лица, сколько отъ лица другихъ (I, 23). Въ своей исторіи, въ предисловіи къ шестой книгѣ, этотъ же историкъ пишетъ: „въ предшествующихъ пяти книгахъ... по возможности написана церковная исторія отъ временъ Константина. Хотя мы и кончили, однако не могли написать всего того, что высказано древними историками, которые, какъ подумаешь, умѣли распространять и сокращать (складывать) происшествія“. Едвали можно сомнѣваться въ томъ, что здѣсь выражается отзывъ, между прочимъ, и объ Евсевіи съ его сочиненіемъ: „Жизнь Константина“, написаннымъ въ тонѣ далеко не безпристрастномъ.

[1]) Нужно сказать, что извѣстіе Сократа о бытіи Акесія на первомъ вселенскомъ соборѣ внушаетъ нѣкоторыя небезосновательныя сомнѣнія. См. К. Смирнова: „Обозрѣніе источниковъ исторіи перваго вселенскаго собора“, стр. 223—30 (Ярославль, 1888).

Другимъ сочиненіемъ, которымъ, какъ источникомъ, равно пользовались Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ, была „церковная исторія“ (Ecclesiastica Historia) латинскаго писателя *Руфина*, издавшаго свой трудъ въ самомъ началѣ V-го вѣка. Скажемъ нѣсколько подробнѣе объ этомъ латинскомъ источникѣ продолжателей Евсевія.

Церковная исторія Руфина, въ одиннадцати книгахъ, есть частью переводъ изъ Евсевія, частью самостоятельный трудъ, написанный по образцу церковной исторіи Евсевія. Выдавая въ свѣтъ свою исторію, Руфинъ далеко не руководился въ этомъ случаѣ какими-либо научными цѣлями, онъ не былъ историкомъ по призванію, его историческое сочиненіе своимъ существованіемъ одолжено простому случаю. Изъ исторіи жизни Руфина видно, что иниціатива этого труда принадлежала аквилейскому епископу Хромацію, пресвитеромъ въ вѣдомствѣ котораго и состоялъ Руфинъ. Хромацій же не имѣлъ въ виду интересовъ научнаго знанія, а хотѣлъ доставить изданіемъ исторіи лишь назидательное чтеніе. Руфинъ говоритъ, что на Италію случилось нападеніе вождя готовъ Алариха. Италія представляла собой видъ страшнаго опустошенія. Поэтому епископъ Аквилейскій ради утѣшенія несчастныхъ жителей страны и приказалъ Руфину заняться составленіемъ исторіи, дабы, замѣчаетъ Руфинъ, душа читающихъ исторію, углубляясь въ дѣла давноминувшія, могла забывать о томъ, что случилось недавно“ [1]), т. е. о бѣдствіяхъ отъ Алариха. Отсюда видно, что Руфинъ не былъ историкомъ по призванію, а историкомъ, такъ сказать, ради послушанія. Исторія Руфина появилась около 402 года.

Мы сказали, что Руфинова исторія состоитъ изъ 11-ти книгъ. Девять изъ этихъ книгъ составляютъ переводъ изъ Евсевія, а двѣ остальныя — самостоятельное произведеніе Руфинова пера. Въ первыхъ 9 книгахъ Руфинъ помѣстилъ въ латинскомъ переводѣ сочиненіе Евсевія „Церковная исторія“. Переводчикъ впрочемъ не ограничивался въ данномъ

[1]) Rufini vita, Migne, Lat., tom, 21, d. 223.

случаѣ простымъ переводомъ, но сдѣлалъ нѣкоторыя измѣненія. Такъ, прежде всего Евсевіева исторія въ 10 книгахъ у него составила только девять книгъ. Это зависѣло отъ того, что Руфинъ нашелъ, что 10-ая книга Евсевія наполнена эпизодами и отступленіями, мало имѣющими отношенія къ общей исторіи, и потому онъ большую часть этой книги опустилъ въ переводѣ, присоединивъ остальное изъ десятой книги къ девятой книгѣ своего перевода. Кое что въ этихъ первыхъ 9 книгахъ Руфинъ прибавилъ къ Евсевіевой исторіи. Именно онъ прибавилъ разсказы о чудесахъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, о которыхъ не говоритъ Евсевій; прибавилъ сказаніе объ откровеніяхъ свыше Александру епископу Іерусалимскому. Кромѣ этихъ измѣненій Руфинъ позволилъ себѣ и другія; въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ позволилъ себѣ переставить при переводѣ по своему главы въ 6-ой и 7 книгахъ Евсевіевой исторіи.

Гораздо болѣе интереса—конечно, сравнительно,—представляютъ самостоятельно составленныя Руфиномъ, по подражанію Евсевію, послѣднія двѣ книги его исторіи: 10 и 11. Въ нихъ изложена исторія церкви за довольно длинный періодъ времени — почти отъ начала аріанства, т.-е. 20 года царствованія Константина Великаго до смерти Ѳеодосія Великаго, или отъ 324 до 395 года.

Методъ церковно-историческаго построенія, насколько онъ выразился въ 10 и 11 книгахъ Руфина, не представляетъ новаго. Руфинъ до мелочей послушно идетъ по той дорогѣ, которая проложена авторитетнымъ Евсевіемъ. У Руфина, какъ и у Евсевія, разсказъ о внѣшнихъ событіяхъ господствуетъ надъ разсказомъ о внутреннихъ, онъ такъ же слѣдитъ за преемствомъ епископовъ въ важнѣйшихъ церквахъ, посвящая этому вопросу отдѣльныя главы, онъ такъ же, какъ и Евсевій (въ „Жизни Константина“) подробно говоритъ о разрушеніи языческихъ храмовъ, въ особенности Ѳеодосіемъ Великимъ; и наконецъ Руфинъ, какъ Евсевій, имѣетъ въ своей исторіи религіознаго героя. Чѣмъ былъ для Евсевія Константинъ, тѣмъ дѣлается для Руфина Ѳео-

досій Великій: онъ въ самыхъ свѣтлыхъ краскахъ описываетъ добродѣтели и религіозность этого государя [1]). Ѳеодосій, по его разсказу, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ и Константинъ у Евсевія, руководится откровеніями, передаваемыми ему черезъ богобоязненныхъ людей (отъ монаха Іоанна) [2]); война и побѣда Ѳеодосія надъ узурпаторомъ императорской власти Евгеніемъ напоминаютъ собою въ разсказѣ Руфина войну и побѣду Константина надъ Ликиніемъ, какъ это разсказано Евсевіемъ [3]).

Таковы пріемы Руфина, какъ историка. Въ этомъ отношеніи трудно находить у него что-либо новое въ сравненіи съ Евсевіемъ. Но это не лишаетъ значенія исторію Руфина. По своему содержанію она остается полезнымъ пособіемъ для историка, тѣмъ болѣе, что она обнимаетъ довольно длинный періодъ церковной жизни отъ средины царствованія Константина до смерти Ѳеодосія, періодъ, никѣмъ раньше Руфина не описанный.

Въ самомъ описаніи царствованія Константина у Руфина есть особенности, на которыхъ стоитъ остановиться вниманіемъ. Ибо многое, что касается эпохи Константина и церковныхъ событій этого царствованія, Руфинъ передаетъ иначе или полнѣе, чѣмъ какъ дѣлаетъ это Евсевій въ его „Жизни Константина“. И эти разности отъ Евсевія нерѣдко служатъ положительно къ выгодѣ науки. Руфинъ много лучше Евсевія, когда латинскій историкъ говоритъ объ Аріи и аріанствѣ. Евсевій частію какъ самъ человѣкъ аріанствующій, частію какъ выспренній панегиристъ эпохи Константина, хотѣлъ, сколько можно, уменьшить въ своемъ повѣствованіи значеніе раздоровъ аріанскихъ; Руфинъ, напротивъ, разсказываетъ дѣло безпристрастнѣе, Евсевій не даетъ никакихъ данныхъ для характеристики Арія, умалчиваетъ о сущности его ученія, и все происхожденіе воззрѣній аріан-

[1]) Historia ecclesiastica. Lib. II, cap 19. Migne. Lat. 21. Здѣсь напечатаны 10 и 11 книги этой исторіи подъ именемъ первой и второй книги; другими словами, здѣсь помѣщена въ видѣ цѣлаго самостоятельная часть исторіи Руфина.

[2]) Ibid. Lid. II. 19, 32.

[3]) Ibid. Cap. 33.

скихъ низводитъ къ зависти, проникшей въ нѣдра церкви и поссорившей епископовъ, — подъ предлогомъ догматовъ (Ж. К. II, 16). Очевидно, подобный разсказъ Евсевія нимало не разъясняетъ дѣла. Иначе у Руфина: въ немногихъ словахъ этотъ историкъ даетъ большее понятіе объ Аріѣ, чѣмъ Евсевій на многихъ широковѣщательныхъ страницахъ, посвященныхъ эпохѣ аріанства [1]). Далѣе, нисколько не умаляя достоинства отцовъ собора Никейскаго, Руфинъ передаетъ повѣсть о томъ, какъ епископы эти, имѣя взаимныя распри, обращались къ Константину со многими жалобами и просьбами и какъ потомъ Константинъ, собравъ всѣхъ епископовъ къ себѣ, сжегъ ихъ жалобныя другъ на друга грамоты [2]). Далѣе Евсевій не сообщаетъ данныхъ для сужденія о томъ, что происходило на соборѣ Никейскомъ, не даетъ свѣдѣній о томъ, какъ и при какихъ условіяхъ низверженъ на соборѣ Арій. Прикрываясь громкими фразами, по отношенію къ этому предмету, онъ говоритъ только, что „сначала сдѣлано было съ той и другой стороны множество возраженій“, но что потомъ царь безъ затрудненія „согласилъ мнѣнія всѣхъ касательно спорныхъ предметовъ“ (Ж. К. III, 13). Совершенно въ другомъ свѣтѣ представляется дѣло у Руфину: онъ ясно отличаетъ на соборѣ партію Арія и сторонниковъ православія, даетъ опредѣленно знать, кто именно поддерживалъ сторону еретика, указываетъ, что только послѣ многихъ и долгихъ споровъ выяснилась истина, что не всѣ пришли къ единенію, а именно 17 епископовъ до послѣдней крайности защищали Арія и если большинство изъ нихъ (11) и отступились послѣ, то только по виду, а не на самомъ дѣлѣ [3]) и проч. Вообще исторія первоначальнаго аріанство у разсматриваемаго историка принимаетъ совсѣмъ другой видъ, чѣмъ у Евсевія [4]). Руфинъ здѣсь былъ точнѣе и правдивѣе Евсевія, какъ сви-

[1]) Historia ecclesiastica, lib. I, cap. 1.

[2]) Ibid. Lib. I, cap. 2.

[3]) Ibid. Lib. I, cap. 2, 3, 5.

[4]) О извѣстіяхъ Руфина касательно Никейскаго собора и ихъ значенія въ наукѣ подробно говоритъ г. Смирновъ, въ сочиненіи „Обозрѣніе источниковъ“ и т. д. Стр. 177—205.

дѣтельствуетъ объ этомъ довѣріе, съ какимъ принято было сказаніе Руфина продолжателями Евсевія по части греческой исторіографіи.—У Руфина находимъ новую по сравненіи съ Евсевіемъ редакцію разсказа о томъ, что обрѣтено было въ царствованіе Константина при раскопкахъ мѣста, гдѣ по преданію была пещера гроба Господня [1]). Разница въ этихъ разсказахъ такъ велика, что возникаетъ въ наукѣ вопросъ, какъ сложилось сказаніе Руфина, но точнаго отвѣта на этотъ вопросъ еще не дано [2]).

Такимъ образомъ мы видимъ, что Руфинъ, излагая исторію царствованія Константина въ церковномъ отношеніи, нѣкоторые изъ разсказанныхъ Евсевіевыхъ фактовъ передаетъ иначе по сравненію съ предшественникомъ. Въ подобныхъ случаяхъ изслѣдователи, и древніе и новые поставляются въ необходимость совѣтоваться съ латинскимъ историкомъ при изученіи эпохи Константина. И это тѣмъ болѣе, что у Руфина находится не мало и такихъ фактовъ изъ того-же царствованія, о которыхъ совсѣмъ не говоритъ Евсевій. Въ этомъ случаѣ Руфинъ является писателемъ-пополнителемъ въ отношеніи къ историческимъ трудамъ Евсевія. Таковы разсказы его о философѣ и діалектикѣ, посрамленномъ отцами Никейскими и обращенномъ въ христіанство, о епископѣ Спиридонѣ, бывшемъ на Никейскомъ соборѣ, о смерти Арія, объ обращеніи въ христіанство Иберійцевъ (Грузіи) и Индійцевъ (Индостана) [3]). Всѣ эти факты получили большое значеніе въ позднѣйшей исторіографіи.

Что касается историческаго повѣствованія Руфина о церковныхъ событіяхъ изъ временъ отъ смерти Константина до смерти Ѳеодосія Великаго, то съ одной стороны, оно заслуживаетъ полнаго вниманія въ наукѣ (такъ какъ объ этихъ событіяхъ онъ повѣствуетъ первый изъ церковныхъ историковъ); но съ другой стороны показанія его не

---

[1]) Rufini, ibid. Lib. I, cap. 7—8.

[2]) Нѣкоторый матеріалъ для разъясненія вопроса можно находить у Lipsius'a въ сочиненіи: Die Edessenische Abgarsage. Braunschw. 1880.

[3]) Lib. I, cap. 3. 5. 9—10. 13.

очень авторитетны, данныя его шатки. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи можно указать на слѣдующее: во-первыхъ наукою доказано, какъ много ошибокъ вкралось въ его исторію; такъ по Руфину смерть Арія случилась не при Константинѣ, какъ дѣйствительно было, а при Констанціи [1]); соборъ Тирскій, осудившій Аѳанасія Великаго, по Руфину [2]), тоже былъ при Констанціи, тогда какъ онъ былъ при Константинѣ. Равно и историческія данныя относительно жизни Аѳанасія большею частію перемѣшаны. Напр., Руфинъ разсказываетъ, что будто послѣ собора Тирскаго Аѳанасій скрылся въ пустой колодезь и тамъ прожилъ цѣлыхъ шесть лѣтъ [3]), но это невѣрно: Аѳанасій послѣ собора Тирскаго былъ сосланъ въ Галлію, а басня о пребываніи Аѳанасія въ колодцѣ возникла у Руфина изъ того, что Аѳанасій дѣйствительно въ царствованіе Валента скрывался въ гробницѣ своего отца, но не въ продолженіе шести лѣтъ, а въ продолженіе четырехъ мѣсяцевъ. Очевидно, Руфинъ перемѣшалъ факты. Во-вторыхъ, разсказы Руфина въ разсматриваемой части потому мало заслуживаютъ исторической вѣры, что, по его собственнымъ словамъ, они составлены нерѣдко на основаніи преданій предковъ (ex majorum traditionibus [4]), т.-е. на основаніи слуховъ, и ему не доставало компетентныхъ документовъ. Такимъ образомъ, исторія Руфина не высока по своимъ достоинствамъ и много ниже греческихъ церковно-историческихъ трудовъ древности. Но вообще Руфинъ, какъ историкъ-свидѣтель до извѣстной степени не лишенъ значенія, потому что онъ былъ хорошо знакомъ не только съ Западомъ своего времени, но и съ Востокомъ, много изучилъ греческихъ сочиненій церковныхъ, долго жилъ въ Египтѣ, долго оставался въ Палестинѣ, былъ въ Едессѣ. Руфинъ, напримѣръ, былъ свидѣтелемъ гоненія, которое при императорѣ Валентѣ послѣдовало на исповѣдниковъ Никейскаго вѣроученія въ Египтѣ и описалъ это

[1]) Lib. I, 13.
[2]) Lib. I, 16.
[3]) Lib. I, 18.
[4]) Praefatio, ibid., p. 463.

гоненіе.—Сочиненіе Руфина въ началѣ V-го вѣка было переведено на греческій языкъ Геласіемъ, епископомъ Кизическимъ.

Всѣ, не разъ упомянутые, продолжатели Евсевія—Сократъ [1]). Созоменъ [2]) и Ѳеодоритъ [3])—пользовались исторіею Руфина, но не съ одинаковою осторожностію и разборчивою критикою. Съ наибольшею разборчивостію относился къ труду Руфина Сократъ, — съ наименьшею Ѳеодоритъ. Сократъ въ своей исторіи разсказываетъ о себѣ, что онъ сначала составилъ было на основаніи Руфина первыя двѣ книги своего труда, содержащія описаніе царствованія Константина и его сыновей. Но потомъ ему пришлось снова обработать эти начальныя книги его исторіи, такъ какъ трудъ Руфина оказался исполненнымъ погрѣшностей и написаннымъ по догадкамъ. А это удалось узнать Сократу чрезъ сопоставленіе разсказовъ Руфина съ сказаніями, заключающимися въ твореніяхъ Аѳанасія Великаго. Передѣлавъ двѣ книги своей исторіи, Сократъ, какъ онъ самъ замѣчаетъ, удержалъ въ своемъ трудѣ изъ Руфиновой исторіи только то, что оказалось исторически вѣрнымъ и сообразнымъ съ документами (Сократъ, Предисл. ко II книгѣ). Руфинъ является въ особенности слабъ по части хронологіи. На этотъ недостатокъ не обратилъ должнаго вниманія другой историкъ, пользовавшійся, подобно Сократу, Руфиномъ—именно Ѳеодоритъ [4]). Всѣ историки греческіе V-го вѣка, будучи знакомы съ Руфиномъ, извлекли изъ этого знакомства не малую пользу. Руфинъ далъ имъ возможность безпристрастнѣе отнестись къ эпохѣ Константина великаго, столь высоко поставленной Евсевіемъ, и понять недостатки и ошибки Евсевіева изображенія той же эпохи. Вліяніе Руфина въ этомъ отношеніи едва-ли можно отри-

[1]) Какія извѣстія Сократомъ заимствованы у Руфина указано Ieep'омъ: Quellenuntersuchungen, S. 107—110.

[2]) Тоже сдѣлано Ieep'омъ и въ отношеніи къ Созомену, S. 144.

[3]) Güldenpenning въ сочиненіи: Die Kirchengeschichte des Theodoret обстоятельно доказалъ, что Ѳеодоритъ пользовался Руфиномъ во всѣхъ пяти книгахъ своей церковной исторіи. S. 26 und. s. w.

[4]) Holzhausen. De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus ac Theodor. usi sunt, p. 89. Goett. 1825.

цать. Съ другой стороны нельзя не видѣть, что иногда вліяніе Руфина на продолжателей Евсевія простиралось дальше надлежащихъ предѣловъ. Такъ разсматриваемые историки, говоря объ открытіяхъ, сдѣланныхъ во дни Константина въ Іерусалимѣ и имѣвшихъ отношеніе къ евангельской исторіи, съ замѣчательнымъ единодушіемъ заимствуютъ сказаніе объ этомъ фактѣ изъ исторіи Руфина, отдавая въ этомъ случаѣ предпочтеніе свидѣтельству латинскаго историка, болѣе поздняго, предъ Евсевіемъ, современникомъ событія. Еще можно указать на то, что они со словъ Руфина разсказываютъ объ обращеніи Иберійцевъ и Индійцевъ, не принимая на себя труда критически оцѣнивать источникъ, откуда ими заимствуются въ данномъ случаѣ эти свѣдѣнія и т. д.

Всѣ трое, изучаемые нами, историки—Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ—имѣли у себя подъ руками въ качествѣ источника церковную исторію греческаго писателя *Филосторгія*. Объ отношеніяхъ указанныхъ историковъ къ сочиненію Филосторгія мы скажемъ нѣсколько подробнѣе, такъ какъ эти отношенія вызываютъ нѣкотораго рода недоумѣнные вопросы въ современной западной литературѣ. Дѣло въ томъ, что сочиненіе Филосторгія есть сочиненіе исключительное по своему характеру и даже соблазнительное. О Филосторгіѣ намъ не придется говорить впослѣдствіи, поэтому сообщимъ здѣсь нужнѣйшія свѣдѣнія объ этомъ историкѣ и затѣмъ уже займемся интересующимъ насъ вопросомъ объ отношеніи трудовъ Сократа, Созомена и Ѳеодорита къ сочиненію Филосторгія.

Филосторгій въ нѣкоторомъ смыслѣ можетъ быть названъ продолжателемъ Евсевія съ большимъ правомъ, чѣмъ Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ. Онъ жилъ нѣсколько раньше этихъ историковъ и издалъ свою исторію въ свѣтъ прежде, чѣмъ сдѣлали то же самое упомянутые историки. Онъ начинаетъ свое историческое сочиненіе съ того времени, до какого довелъ свою „Церковную Исторію“ Евсевій—со средины царствованія Константина—и простираетъ свое повѣствованіе до половины царствованія Ѳеодосія Младшаго, до 425 года, съ тѣмъ существеннымъ различіемъ отъ дру-

гихъ продолжателей Евсевія, что онъ былъ писателемъ не православнымъ, а аріанскимъ,—съ каковой точки зрѣнія и разсматриваетъ Филосторгій событія описаннаго имъ времени.

Исторія Филосторгія въ полномъ и подлинномъ своемъ видѣ не дошла до насъ. Мы имѣемъ только сдѣланное изъ нея сокращеніе патріарха Фотія [1]). Исторія эта самимъ Филосторгіемъ раздѣлена на 12 книгъ, начальныя буквы которыхъ, если ихъ соединить въ одно слово—акростихъ, образовали имя самого писателя: φιλοστόργιος.

Кто былъ Филосторгій по своему общественному положенію—неизвѣстно. Не видно, чтобы онъ былъ лицемъ духовнымъ. На основаніи его исторіи можно догадываться, что онъ былъ достаточно образованъ. Онъ имѣлъ свѣдѣнія изъ области философіи, наукъ естественныхъ, географіи, поэзіи, медицины, математики,—вообще изо всего, съ чѣмъ долженъ быть знакомъ тогдашній ученый человѣкъ. Въ частности онъ близко зналъ сочиненія писателей древнихъ—Іосифа Флавія, Филона, и болѣе новыхъ—Евсевія Кесарійскаго, философа Порфирія, Меѳодія Патарскаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, еретиковъ: Астерія, Аполлинарія, Евномія [2]).

Главное отличіе его исторіи отъ трудовъ другихъ продолжателей Евсевія, заключается, какъ мы сказали, въ томъ, что она написана въ духѣ аріанскомъ. Цѣль его исторіи показать, что аріанское ученіе о Сынѣ Божіемъ есть будто бы

[1]) Въ подлинномъ видѣ сочиненіе Филосторгія заглавлялось: ecclesiastica historia,—но въ настоящее время въ изданіяхъ оно имѣетъ такое заглавіе: ex ecclesiasticis Philostorgii historiis epitome a Photio confecta. Первое изданіе этого сокращенія сдѣлано Готофредомъ въ Женевѣ, въ 1643 г.; затѣмъ, слѣдовало болѣе критическое изданіе Валуа, которое вошло въ составъ патрологіи Migne. Съ изданія Валуа сдѣланъ русскій переводъ разсматриваемаго сочиненія подъ заглавіемъ: „Сокращеніе Церковной Исторіи Филосторгія, сдѣланное патріархомъ Фотіемъ“ (Петербургъ. 1854). Въ журналѣ Römische Quartalschrift für Alterthumskunde und für Kirchengeschichte (1889, Rom) въ статьѣ: Batiffol'я: Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius, помѣщено извлеченіе изъ Церковной Исторіи Филосторгія, найденное въ „Жизни Артемія“, написанной монахомъ Іоанномъ (это лучшая редакція уже извѣстнаго раньше извлеченія) и заявлено обѣщаніе автора въ скоромъ времени сдѣлать новое изданіе всего сокращенія исторіи Филосторгія (S. 252 и др.).

[2]) Подробнѣе: Philostorgii, edit. Gothofredi. Prolegomena, p. 7—8 (Genev. 1643).

древнѣйшее, а что православное ученіе о томъ же предметѣ болѣе поздняго происхожденія, и вдобавокъ, что православная церковь съ самаго начала наклонна была къ новшествамъ и раздѣленіямъ. Нужно думать, что самъ Филосторгій принадлежалъ къ одной изъ крайнихъ партій аріанскаго направленія. Объ этомъ можно догадываться на томъ основаніи, что, упоминая въ своей исторіи объ Евноміи, онъ обыкновенно превозноситъ его похвалами. Впрочемъ у Филосторгія нѣтъ недостатка въ похвалахъ и другимъ главнѣйшимъ дѣятелямъ аріанства. Онъ превозноситъ также Евсевія Никомидійскаго (кн. I, 9) [1]) и другихъ. Такъ Секунда Птолемаидскаго, одного изъ первоначальныхъ аріанъ, Филосторгій выставляетъ способнымъ къ пророчествованію (I, 10); аріанинъ Аэцій посредствомъ видѣнія получаетъ для себя, по словамъ историка—подкрѣпленіе и увѣренность, что „сообщенная ему мудрость отнынѣ будетъ неодолима“ (III, 15); аріанинъ Агапитъ Синпадскій, по сказанію Филосторгія, славился чудесами, исцѣлялъ недуги и даже воскрешалъ мертвыхъ (II, 8). Какъ приверженецъ аріанства, Филосторгій разсказываетъ исторію Арія и соприкосновенныхъ съ нимъ событій не такъ, какъ другіе писатели. Православныхъ онъ старается унизить и разсказываетъ о нихъ не мало такого, что должно было выставлять ихъ въ невыгодномъ свѣтѣ. По его словамъ, Константинъ Великій умеръ отъ яда, приготовленнаго ему братьями (II, 16). Объ Аѳанасіи Великомъ говоритъ, что онъ насильственно, посредствомъ различныхъ интригъ, завладѣлъ Александрійской архіепископской каѳедрою; что постановленіе его въ архипастыри совершилось вопреки желаній Александрійской Церкви (II, 11). Говоритъ, что Василій Великій и Григорій Богословъ стояли по своему знанію Свящ. Писанія ниже Аполлинарія, и о Василіи прибавляетъ, что когда Евномій написалъ пять книгъ противъ него, то, прочитавъ первую изъ нихъ, Василій съ отчаянія умеръ (VIII, 11—12). Въ томъ же родѣ были сказанія Фило-

[1]) Такъ какъ есть разница въ счетѣ главъ между Готофредомъ и Валуа, то въ дальнѣйшей цитаціи будемъ держаться счета главъ Валуа, усвоеннаго русскимъ изданіемъ Филосторгія.

сторгія и вездѣ, гдѣ онъ говоритъ о симпатичномъ для него аріанствѣ и ненавистномъ православіи. Поэтому Фотій часто обличаетъ его во лжи и сплетеніи басенъ. „Исторія его, говоритъ Фотій, есть похвальное слово еретикамъ, а въ отношеніи къ православнымъ она болѣе клевета, чѣмъ исторія“ [1]) и обзываетъ его „нечестивымъ“, „безумнымъ“, „нечестивымъ орудіемъ лжи“, „любителемъ лжи“, и иронически, передѣлывая его имя, называетъ его Кокасторгіемъ.

Сочиненіе Филосторгія важно въ томъ отношеніи, что оно сообщаетъ много полезныхъ свѣдѣній касательно Антіохійской христіанской школы IV и V вѣковъ. У Филосторгія ясно можно различать, кто были приверженцами этой школы и куда направлялись стремленія ея. У него также много свѣдѣній касательно нѣкоторыхъ выдающихся представителей аріанства, напр. Аэція. Филосторгій съ новой стороны освѣщаетъ аріанское движеніе, ясно давая понять, что это было направленіе раціоналистическое, пренебрежительно относившееся къ монашеству (XI, 5), не вѣрившее въ приснодѣвство Богородицы (аріане допускали, что Она имѣла дѣтей отъ Іосифа по рожденіи Христа (VI, 12), не сочувствовавшее и чуждавшееся почитанія иконъ (II, 17; VII, 3) и проч.

Въ иныхъ отношеніяхъ Филосторгій совершенно сходится съ другими церковными историками древности. Такъ, хотя онъ и не признаетъ достоинствъ Ѳеодосія Великаго, конечно потому, что этотъ императоръ былъ поборникомъ православія и противникомъ аріанъ, однако онъ полагаетъ, что благополучіе его царствованія было наградой за его ревность къ разрушенію языческихъ храмовъ (XI, 2). Равнымъ образомъ онъ строго порицаетъ различныя мнѣнія какъ современныхъ ему, такъ и прежнихъ еретиковъ, разумѣется за исключеніемъ аріанъ, и весьма неодобрительно отзывается о Юліанѣ Отступникѣ [2]). Въ числѣ источниковъ

[1]) Эти слова помѣщены въ текстѣ русскаго изданія, у Готофреда же они находятся въ Prolegomena, p. 64.

[2]) Много такого можно находить въ „Сказаніи о св. великомученикѣ Артеміи“, которое извлечено авторомъ его (монахомъ Іоанномъ) изъ церковной исторіи Филосторгія. Это „сказаніе“ приложено къ русскому изданію Филосторгія (стр. 439 и дал.), а въ улучшенной редакціи, какъ мы упоминали выше, издано Batiffol'емъ.

церковной исторіи Филосторгія видное мѣсто занимаютъ языческіе историки Евномій, Олимпіадоръ, Амміанъ [1]).

Впрочемъ слѣдуетъ оговориться, что правильное и полное понятіе о церковной исторіи Филосторгія трудновато составить по тому ея сокращенію, какое сохранилось въ трудахъ патріарха Фотія. Ибо это сокращеніе, по всему видно, было составлено наскоро и безъ особеннаго старанія внести въ него лишь то, что представлялось бы наиболѣе важнымъ. По крайней мѣрѣ несомнѣнно, что въ свое сокращеніе исторіи Филосторгія Фотій внесъ много такого изъ этой исторіи, чего отнюдь не слѣдовало бы выписывать изъ нея. Къ чему, наприм., Фотій приводитъ свѣдѣнія изъ Филосторгія о томъ, что рѣка Нилъ беретъ начало въ раю, что затѣмъ она уходитъ подъ землю, гдѣ и течетъ подъ Чермнымъ моремъ, пока снова не является поверхъ суши въ видѣ извѣстной Египетской рѣки? (III, 10). Къ чему было повторять разсказъ Филосторгія о томъ, что сфинксъ изъ породы обезьянъ, имѣетъ женскіе сосцы? (III, 11). Или: что одинъ карликъ египтянинъ былъ такъ малъ ростомъ, что походилъ на куропатку, почему его будто бы и сажали въ клѣтку съ этими птицами? (X, 11). Вмѣсто этихъ диковинныхъ разсказовъ Фотій съ большею пользою для потомства могъ бы взять изъ исторіи Филосторгія что-либо другое, посерьезнѣе и поважнѣе. Во всякомъ случаѣ наука обязана сохраненіемъ церковной исторіи Филосторгія, хотя и не въ полномъ видѣ, всетаки Фотію, и за это нельзя не быть благодарнымъ этому любителю богословской науки IX вѣка, такъ какъ это сочиненіе даетъ цѣнный матеріалъ для характеристики аріанскихъ и вообще религіозныхъ партій IV вѣка.

Обращаемся къ вопросу, наиболѣе интересующему насъ въ настоящую минуту: въ какомъ отношеніи труды Сократа, Созомена и Феодорита находятся къ историческому труду ихъ предшественника Филосторгія? До послѣдняго

[1]) Ieep. S. 57. 73 und s. w. Впрочемъ слѣдуетъ замѣтить, что другой писатель —Batiffol отрицаетъ зависимость Филосторгія отъ упомянутыхъ языческихъ историковъ; Questiones Philostorgianae, p. 17—20. Parisiis, 1891.

времени самого вопроса объ этомъ не существовало, такъ какъ не подозрѣвали возможности литературной зависимости древнихъ православныхъ историковъ отъ аріанскаго. Нѣмецкій ученый Гольцгаузенъ въ своемъ сочиненіи: De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus usi sunt, выданномъ въ первой половинѣ текущаго столѣтія, перечисляя источники, какими пользовались Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ, совсѣмъ не упоминаетъ въ числѣ ихъ источниковъ произведеніе Филосторгія. Лишь въ 1884 году одинъ свѣтскій нѣмецкій историкъ—Ieep. (имя, совсѣмъ неизвѣстное въ богословской литературѣ) занялся любопытнымъ вопросомъ объ отношеніи Сократа и его сотоварищей къ Филосторгію, и пришелъ къ тому основательно доказанному заключенію, что не только Сократъ и Созоменъ,—міряне, и притомъ не отличавшіеся богословскою проницательностію, но и епископъ Ѳеодоритъ, черпали многія историческія свѣдѣнія изъ сочиненія этого аріанскаго писателя и ни мало не сумнясь вносили ихъ въ свои историческіе труды. О Сократѣ указанный нѣмецкій изслѣдователь замѣчаетъ, что и по многимъ существеннымъ историческимъ вопросамъ этотъ историкъ беретъ свѣдѣнія изъ Филосторгія—и приводитъ на это длинный рядъ доказательствъ [1]). По отношенію къ Созомену для того же нѣмецкаго ученаго вопросъ тоже рѣшенный, что и этотъ историкъ шелъ по стопамъ Сократа [2]). Тоже самое изслѣдователь утверждаетъ и о Ѳеодоритѣ, приводя доказательства, противъ которыхъ трудно спорить; при этомъ вышеупомянутый ученый указываетъ такіе случаи, когда Ѳеодоритъ, пользуясь даннымъ источникомъ, будто бы искажаетъ извѣстія подлинника, частію сознательно, частію безсознательно [3]).

[1]) Ieep. Quellenuntersuchungen. S. 116 -117.

[2]) Ieep. ibid. 147—148.

[3]) Ieep. ibid. 156. А вслѣдъ за нимъ (но обстоятельнѣе) у Güldenpenning: Kirchengeschichte des Theodoret S. 49—55. Нужно замѣтить, что этотъ послѣдній изслѣдователь, разбирая упрекъ, сдѣланный Ieep'омъ Ѳеодориту въ искаженіи Филосторгія, уличаетъ Ieep'а въ придирчивости и передержкахъ (S. 50—51).—Впрочемъ должно сказать, что Batiffol (Quaestiones Philostorgianae, p. 28) отвергаетъ знакомство Ѳеодорита съ Филосторгіемъ, не указывая основаній для этого.

Нельзя не замѣтить, что изслѣдованіе нѣмецкаго ученаго Іеепа по указанному вопросу очень любопытно и проливаетъ новый свѣтъ на развитіе древне-церковной исторической литературы. Возликовалъ и самъ изслѣдователь при видѣ своего открытія, но онъ взглянулъ на свое открытіе съ такой точки зрѣнія, которая представляется странною. Онъ нашелъ здѣсь поводъ къ саркастическимъ отзывамъ по адресу древнихъ церковныхъ историковъ, принадлежащихъ къ православной церкви. Въ томъ наблюдаемомъ имъ явленіи, что православные историки заимствовали данныя и свѣдѣнія у аріанскаго, нѣмецкій историкъ находитъ обстоятельство, которое будто бы съ трудомъ заставитъ—слова изслѣдователя,—трезваго обозрѣвателя этой православной литературы удержаться отъ смѣха (risum teneatis amici—приводитъ извѣстное присловіе Іеепъ) [1]). Мы однакоже рѣшительно не понимаемъ, что смѣшного въ томъ, если Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ пользовались Филосторгіемъ? Подлинно было бы жалкимъ явленіемъ, если бы эти православные историки пользовались своимъ источникомъ не умѣючи, напримѣръ, еслибы они заимствовали у Филосторгія такія сообщенія и объясненія, какія умѣстны были бы у аріанскаго историка и были бы неумѣстны у православнаго; если бы симпатизированіе Филосторгія аріанству, они по недоглядкѣ и неразумію, перенесли въ свои труды и т. д. Но ничего такого нѣтъ. Надъ чѣмъ-же иронизируетъ нѣмецкій ученый — совсѣмъ непонятно. Напротивъ, не слѣдуетъ-ли удивляться смѣтливости и проницательности ортодоксальныхъ древнихъ историковъ, ибо они, какъ теперь открылось, несомнѣнно пользовались Филосторгіемъ, какъ источникомъ, но такъ искусно, что до 1884 года никто не догадывался объ этомъ. Кажется, кромѣ похвалы ничего другого нельзя сказать, разсматривая отношеніе Сократа, Созомена и Ѳеодорита къ ихъ аріанскому источнику по церковно-исторической наукѣ [2]).

---

[1]) Іеер. S. 149.

[2]) За одно ихъ не слѣдуетъ похвалять (да за это и никого не хвалятъ) — за то, что они имѣли въ рукахъ историка Филосторгія, списывали

Сочиненіе Филосторгія, какъ мы знаемъ, въ полномъ видѣ не дошло до насъ и мы по этому лишены возможности со всею точностію обслѣдовать вопросъ, съ какою степенью разборчивости продолжатели Евсевія относились къ этому аріанскому источнику, но принимая во вниманіе строгую критику, съ какою Сократъ и его сотоварищи пользовались еще другимъ аріанскимъ сочиненіемъ нѣкоего Савина, о чемъ мы скажемъ ниже, можемъ быть увѣрены, что Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ были осторожны и благоразумны при черпаньи матеріаловъ изъ Филосторгія.

Кромѣ церковно-историческихъ сочиненій, намъ уже извѣстныхъ и служащихъ для Сократа, Созомена и Ѳеодорита общимъ источникомъ, такимъ же общимъ источникомъ для нихъ были нѣкоторыя свято-отеческія сочиненія. Разумѣемъ собственно и главнымъ образомъ творенія св. Аѳанасія Великаго, представляющія изъ себя богатѣйшій и драгоцѣнный матеріалъ для исторіи аріанства и борьбы съ нимъ православія. Какъ теперь въ наше время историкъ не можетъ обойтись безъ пособія, доставляемаго твореніями Аѳанасія, такъ было и въ V-мъ вѣкѣ, когда жила изучаемая нами тріада историковъ. Всѣ они съ большею или меньшею ревностію изучали произведенія Аѳанасія и пользовались его авторитетными показаніями при изложеніи исторіи церкви IV вѣка. Въ какой мѣрѣ они пользовались этимъ источникомъ, это яснѣе всего видно на примѣрѣ Сократа. У него легко можно находить не менѣе тридцати, то выдержекъ, то ссылокъ на творенія Аѳанасія. Изъ твореній Аѳанасія въ наибольшемъ употребленіи у разсматриваемыхъ историковъ были слѣдующія: Апологія противъ аріанъ, Апологія о его бѣгствѣ (т. е. отъ аріанъ), посланіе къ брату Серапіону, посланіе къ африканскимъ епископамъ, посланіе о соборахъ Ариминскомъ и Селевкійскомъ, жизнь св. Антонія (Великаго). Болѣе подробныя указанія на заимствованія трехъ изучаемыхъ историковъ изъ

изъ него, но никто изъ нихъ не сказалъ объ этомъ, даже самого имени его не упомянулъ.

Аѳанасія, думаемъ, будутъ излишни [1]). И нужно замѣтить, что въ томъ случаѣ, когда эти историки, не довольствуясь извѣстіями, сообщаемыми о томъ или другомъ происшествіи или лицѣ въ сочиненіяхъ Аѳанасія, передаютъ еще какія-либо свѣдѣнія, занятыя изъ другихъ источниковъ или взятыя изъ народной молвы, то эти извѣстія, независимыя отъ показаній Аѳанасія Великаго, рѣдко выдерживаютъ критику. Такъ Сократъ почему-то не хотѣлъ удовольствоваться тѣми извѣстіями, какія сообщаетъ Аѳанасій о смерти Арія и какія этотъ епископъ Александрійскій получилъ въ свое время отъ очевидца, а пожелалъ передать новыя подробности о погибели Арія, но отъ этого его повѣствованіе лишь много потеряло въ своихъ достоинствахъ. Разсказъ Аѳанасія, благодаря своей естественности и простотѣ, остается глубоко знаменательнымъ, а разсказъ Сократа [2]), вслѣдствіе множества яркихъ подробностей, является изукрашеннымъ позднѣйшими вымыслами. Едва ли заслуживаетъ хвалы и Созоменъ, который къ характеристическому разсказу Аѳанасія о жизни св. Антонія, прибавляетъ свѣдѣнія, неизвѣстно откуда заимствованныя (I, 13) [3]). Къ сожалѣнію, по какимъ-то непонятнымъ причинамъ ни Сократъ, ни Созоменъ, ни Ѳеодоритъ не пользовались церковно-историческими матеріалами, заключающимися у другихъ отцевъ церкви IV-го вѣка [3]), напр. у Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго. Стоитъ только прочесть у нихъ исторію II-го вселенскаго собора, чтобы

[1]) Подробности можно находить относительно Сократа и Созомена—у Ieep'a (S. 110 — 114; 144 — 145), а относительно Ѳеодорита—у Güldenpenning'a (S. 2—3; 6—8).

[2]) Сравненіе двухъ разсказовъ сдѣлано въ нашей статьѣ, въ „Прибавл. къ Твор. Св. Отц." т. XXXI, стр. 666—7.

[3]) Въ такомъ-же родѣ много примѣровъ приведено въ сочиненіи г. Смирнова: „Обозрѣніе источниковъ перваго всел. собора".

[4]) Впрочемъ у Сократа (III, 23) приводится отрывокъ изъ слова Григорія Богосл. противъ Юліана; у Созомена почти въ полномъ видѣ одно посланіе Григорія Богосл. къ Нектарію (VI, 27), но это исключительные случаи. Güldenpenning догадывается, что Ѳеодоритъ кой-чѣмъ пользовался изъ сочиненій Григорія Богосл. и Григорія Нисскаго, но если эта догадка и вѣрна (S. 56 und s. w.),—все-же это представляетъ малую крупицу того богатства, какое заключается въ сочиненіяхъ отцевъ Каппадокійцевъ.

понять, какъ много потеряли ихъ труды, благодаря незнакомству авторовъ съ сочиненіями Григорія Богослова. Повѣствованіе ихъ о второмъ вселенскомъ соборѣ не имѣетъ ни связности, ни ясности представленій о дѣлѣ. Повѣствованіе ихъ объ этомъ соборѣ пріобрѣло бы другой характеръ: изъ безпорядочнаго и отрывочнаго оно стало бы стройнымъ и яснымъ, еслибы они были знакомы съ твореніями Григорія Богослова.

Въ числѣ источниковъ, которыми пользовались всѣ разсматриваемые историки, видное мѣсто занимаетъ, наконецъ, одно сочиненіе церковнаго писателя IV-го вѣка, до насъ не дошедшее, но въ свое время имѣвшее большую извѣстность. Разумѣемъ церковно-историческое сочиненіе Савина. Савинъ былъ македоніанинъ и занималъ каѳедру епископа Ираклійскаго во Ѳракіи. Онъ написалъ сочиненіе, которое озаглавлялось „Собраніе дѣяній соборныхъ“ (Сокр. II, 17). Трудъ Савина начинался изложеніемъ дѣяній I вселенскаго собора и доведенъ былъ почти до конца царствованія Валента; но остается неяснымъ, писалъ-ли онъ въ это царствованіе или же дожилъ до временъ Ѳеодосія Великаго. Какъ показываетъ самое заглавіе труда Савинова, онъ главнымъ образомъ заключалъ акты соборные, но конечно въ немъ дано было мѣсто изложенію и тѣхъ рѣчей, какія произносились на соборахъ. Этого мало. Едвали можно допускать, что авторъ ограничился передачей актовъ и рѣчей, относящихся къ извѣстнымъ соборамъ, но слѣдуетъ думать еще, что авторъ къ этимъ документамъ присоединилъ свои комментаріи и поясненія и передавалъ также разсказы о нѣкоторыхъ событіяхъ, прямо или косвенно относящихся къ темѣ его сочиненія. На первое указываетъ то, что Савинъ, по свидѣтельству Сократа (I, 8), въ своемъ сочиненіи хвалилъ Евсевія Кесарійскаго, хвалилъ и Константина Великаго, а отцевъ Никейскаго собора порицалъ. Отсюда видно, что Савинъ не ограничивался собраніемъ документовъ, но и давалъ мѣсто въ своемъ сочиненіи личнымъ замѣткамъ и размышленіямъ. Что „Собраніе“ Савиново не чуждалось и передачи исто-

рическихъ фактовъ, даже и не стоящихъ въ непосредственной связи съ исторіею соборовъ, это открывается изъ упрековъ, какіе дѣлаетъ Сократъ Савину за то, что онъ тенденціозно молчитъ о тѣхъ или другихъ событіяхъ, непріятныхъ для Савина, какъ аріанина (IV, 22). Ясно, что Савинъ не ограничивался одною передачею документовъ, касающихся исторіи соборовъ. Вообще, можно утверждать, что сочиненіе Савина представляло родъ церковной исторіи IV вѣка. Само собою понятно, что произведеніе македоніанскаго епископа составлено было въ духѣ благопріятномъ для аріанства и неблагопріятномъ для православія [1]). Несмотря на такой характеръ сочиненія Савина, имъ не пренебрегали церковные историки V-го вѣка Сократъ, Созоменъ [2]) и Ѳеодоритъ [3]); они пользовались этимъ трудомъ. Но пользовались имъ съ большею осторожностію и разборчивостью. Съ какимъ тонкимъ критическимъ чутьемъ относились греческіе церковные историки къ еретическимъ сочиненіямъ въ родѣ произведенія Савина, объ этомъ даетъ ясное представленіе критика историкомъ Сократомъ извѣстій и отзывовъ Савина. На этомъ-же примѣрѣ мы видимъ, что пользованіе со стороны православныхъ древнихъ историковъ аріанскимъ трудомъ Филосторгія, не есть какой-либо исключительный и нежданный случай. Разсматриваемое сочиненіе Савина особенно пристрастно относилось къ собору Никейскому. „Иное касательно этого собора Савинъ выпустилъ, иное извратилъ и все вообще—замѣчаетъ Сократъ—направилъ къ своей цѣли“ (I, 8). По всей вѣроятности это сочиненіе было въ большомъ ходу между еретиками — аріанами, именно, судя по тому, что Сократъ въ своей исторіи вступаетъ въ жаркую полемику съ этимъ сочиненіемъ. Такъ Савинъ, по Сократу, „насмѣхался надъ отцами Никейскими, какъ надъ людьми поверхностными и

---

[1]) Лучше всего сочиненіе Савина, какъ историческій памятникъ, разслѣдовано Ieep'омъ (S. 114—116).

[2]) Доказательства представлены у вышеупомянутаго автора (S. 146—147).

[3]) Объ этомъ дѣлаетъ вѣроятныя догадки Güldenpenning (Kirchengeschichte des Theodoret. S. 61).

простоватыми" (ibid). Сократъ считаетъ долгомъ опровергнуть такой отзывъ Савина, и дѣлаетъ это весьма искусно. Онъ находитъ въ сочиненіи Савина отзывъ объ Евсевіи, какъ писателѣ достовѣрномъ, и отсюда уличаетъ македоніанскаго писателя въ противорѣчіи самому себѣ, такъ какъ Евсевій называетъ Никейскихъ отцевъ „отличавшимися мудростію слова". При другомъ случаѣ Сократъ уличаетъ Савина въ явномъ пристрастіи сужденій о православныхъ епископахъ; онъ указываетъ на слѣдующее: Савинъ, упоминая о тѣхъ смутахъ въ Александріи, какими сопровождалось возвращеніе Аѳанасія Великаго на свою каѳедру (при Констансѣ) на мѣсто низверженнаго аріанскаго епископа Георгія, умалчиваетъ о еще большихъ безпорядкахъ, послѣдовавшихъ въ Константинополѣ, по случаю рукоположенія Македонія въ епископа столицы (II, 15). Изъ такого отношенія Сократа къ Савину можно заключать, что онъ держалъ себя осторожно, когда заимствовалъ матеріалы изъ аріанскаго источника—сочиненія Савина. Тоже можно утверждать и о Созоменѣ съ Ѳеодоритомъ. Хотя они и имѣли подъ руками Савина и брали изъ него извѣстія, но они ни въ одномъ случаѣ не были введены въ заблужденіе Савиномъ, по крайней мѣрѣ такихъ случаевъ не отмѣчено въ наукѣ.

Кромѣ перечисленныхъ источниковъ продолжатели Евсевія въ одинаковой мѣрѣ какъ тотъ, такъ и другой изъ нихъ пользовались и иными не малочисленными документами — указами императоровъ, письмами разныхъ лицъ, актами православныхъ соборовъ и т. д. Всѣ они не избѣгали случая заимствовать матеріалы и изъ языческихъ сочиненій (Евтропія, Евнапія, Олимпіодора). Всѣ они же конечно многое разсказывали, какъ очевидцы или руководясь свидѣтельствами живыхъ современниковъ тѣхъ или другихъ событій.

Такимъ образомъ у нихъ подъ руками было не мало различныхъ документовъ, но все-же, если сравнимъ мысленно количество источниковъ, которыми пользовались Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ съ количествомъ источниковъ, при-

нятыхъ во вниманіе Евсевіемъ при составленіи имъ его „Церковной Исторіи“, то придемъ къ тому заключенію, что Евсевій обладалъ значительно большей эрудиціей, чѣмъ его продолжатели. И это зависѣло не отъ того, что они находились въ какихъ-либо неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, мѣшавшихъ имъ запастись всесторонней эрудиціею при изслѣдованіи IV и начала V-го вѣка; нѣтъ, они не были такъ усердны къ наукѣ и трудолюбивы, какъ Евсевій. Евсевій настоящій ученый историкъ, а его продолжатели могутъ быть названы историками-дилетантами, въ особенности-же Сократъ и Созоменъ.

Сократъ схоластикъ.

Глава пятая.

Сократъ Схоластикъ. — Рѣшеніе вопроса: по какому поводу Сократъ взялся за такой трудъ, какъ написаніе „церковной исторіи?“ — Попытки опредѣлить точную дату, когда изданъ Сок—мъ его трудъ;—свѣдѣнія изъ жизни Сок—а: его образованіе, родина, постоянное мѣстожительство, профессія; — разборъ мнѣнія о принадлежности Сократа къ новаціанской сектѣ;—александрійскія симпатіи Сок—а; — особливый Сократовъ источникъ: „христіанская исторія“ Филиппа Сидита, извѣстія о ней;—наблюденіе—и разсказы современниковъ, какъ источники „исторіи“ Сократа. Духъ и характеръ церк. исторіи Сок—а: желаніе его написать безпристрастное повѣствованіе, отзывы новѣйшихъ ученыхъ, свидѣтельствующіе объ осуществленіи этимъ историкомъ указаннаго его желанія;—чуждыя крайностей характеристики Сократомъ царственныхъ лицъ: Юліана и Ѳеодосія II; — безпристрастный взглядъ его на ереси, слѣдствія этого же взгляда, наблюдаемыя въ исторіи Сок—а; — нѣкотораго рода догматическій индифферентизмъ Сократа, происхожденіе этого индифферентизма;—сужденія Сок—а касательно споровъ о празднованіи пасхи и о постахъ и касательно спора изъ-за Оригена.—Недостатки церковной исторіи Сократа.

Читающій „Церковную исторію“ Евсевія не станетъ задавать себѣ вопроса: почему этотъ писатель взялъ на себя трудъ составить историческое сочиненіе. Евсевій обладалъ обширными историческими свѣдѣніями, очень интересовался историческими вопросами, по природѣ имѣлъ склонность къ историческимъ работамъ, — склонность, укрѣпленную и развитую образованіемъ; онъ приготовленъ былъ къ занятію „Церковной Исторіей“ своими работами по части исторической хроники. Насъ не удивляетъ то, что Евсевій написалъ „Церковную Исторію“. Нельзя того же сказать, ознакомляясь съ „Церковной Исторіей“ Сократа. Читающій этотъ трудъ невольно задается вопросомъ: по какому побужденію Сократъ взялся за такой серьезный трудъ, не имѣя къ нему солидной научной подготовки. Ниже мы укажемъ, что Со-

кратъ не блисталъ богословскимъ образованіемъ. Теперь же скажемъ пока слѣдующее: даже поверхностное знакомство съ „Исторіей“ Сократа удостовѣряетъ, что этотъ писатель изучалъ богословіе лишь пиша свою „Исторію“. Сначала онъ, повидимому, думалъ, что исторію церкви написать не трудно, имѣя подъ руками исторію Руфина, излагающую свѣдѣнія до конца IV вѣка, и еще кой-какія пособія и владѣя извѣстнаго рода свѣдѣніями и наблюденіями изъ эпохи V-го вѣка, когда жилъ самъ авторъ. Но на первыхъ же порахъ Сократъ почувствовалъ, что, имѣя въ своемъ распоряженіи вышеуказанныя пособія, нельзя удовлетворительно выполнить свою задачу; и вотъ ему пришлось учиться, уже, держа въ рукахъ перо, назначенное для начертанія исторіи. Но такъ какъ трудно было въ одно и тоже время — и учиться исторіи и писать исторію, то, при всѣхъ стараніяхъ стать на высотѣ своей задачи, Сократъ писалъ и написалъ свой трудъ не какъ дѣйствительный ученый, а какъ любитель или дилетантъ, впрочемъ — одаренный большими способностями и очень искреній. Такимъ образомъ, разсматривая историческій трудъ Сократа, мы не находимъ достаточнаго отвѣта на вопросъ: по какому побужденію Сократъ взялся за свое дѣло, не имѣя серьезнаго призванія къ нему? Можно догадываться, что Сократъ пришелъ къ мысли составить историческое сочиненіе не по внутреннему неотразимому влеченію, а по нѣкоторому случайному внѣшнему поводу. Онъ имѣлъ случай ознакомиться съ латинской исторіей Руфина или въ подлинникѣ или же въ переводѣ; увидѣлъ, что латинскій христіанскій Западъ, при всей ограниченности богословскихъ талантовъ, успѣлъ обогнать болѣе талантливое и ученое общество восточныхъ христіанъ по части церковной исторіи: Евсевій еще не имѣлъ православныхъ продолжателей своего дѣла на Востокѣ, а на Западѣ уже появился Руфинъ въ качествѣ продолжателя Евсевія. Весьма возможно, что такой фактъ показался Сократу оскорбительнымъ для чести Востока—и онъ пришелъ къ мысли продолжить Евсевія на греческомъ языкѣ, какъ сдѣлалъ это Руфинъ на латинскомъ. Но, можетъ быть,

Сократъ вслѣдствіе одного этого побужденія не осмѣлился-бы взяться за составленіе историческаго сочиненія, если-бы его не утвердилъ въ этомъ какой-то близкій къ нему человѣкъ, по имени Ѳеодоръ. Кто этотъ Ѳеодоръ—былъ ли онъ епископомъ или пресвитеромъ — неизвѣстно. Можно утверждать только, что это не былъ Ѳеодоръ Мопсуестскій, который умеръ раньше, чѣмъ Сократъ взялся за свой трудъ. Этого человѣка, къ которому Сократъ относится съ великимъ уваженіемъ (см. предисл. ко II кн. и кн. VII, гл. 48), самъ историкъ считаетъ лицомъ, побудившимъ его принять на себя составленіе церковно-историческаго труда. Какими соображеніями руководился Ѳеодоръ, привлекая къ этому дѣлу Сократа—трудно сказать. Разумѣется, Ѳеодоръ зналъ, что богословская ученость Сократа была не велика, и не могъ не понимать, что исполненіе труда для Сократа будетъ не легко, и если при всемъ этомъ онъ однакожъ возлагаетъ на Сократа совершеніе разсматриваемаго дѣла, то, по всей вѣроятности, онъ питалъ увѣренность въ способности Сократа исполнить порученіе, такъ какъ считалъ его за человѣка талантливаго и наклоннаго къ научному занятію. Возможно, что самъ Ѳеодоръ обѣщалъ свое содѣйствіе Сократу совѣтами и указаніями, какъ въ этомъ можно убѣждаться изъ сочиненія историка (предисл. ко II кн.).

Если выключить Филосторгія, аріанскаго историка, продолжившаго „Исторію“ Евсевія раньше Сократа, то этого послѣдняго нужно считать первымъ греческимъ продолжателемъ Евсевіева дѣла исторіографіи. Въ настоящее время никто не сомнѣвается, что Сократъ написалъ свою „Церковную Исторію“ раньше Созомена и Ѳеодорита (объ отношеніи этихъ двухъ послѣднихъ историковъ къ Сократу будетъ рѣчь впослѣдствіи; тогда вопросъ о пріоритетѣ Сократа уяснится во всей точности). Но возникаетъ вопросъ: когда именно Сократъ завершилъ и выдалъ въ свѣтъ свое произведеніе? Нужно сказать, что не только хронологическія подробности изъ исторіи его жизни, но и годъ его смерти намъ остаются неизвѣстны. Поставленный вопросъ можно рѣшать только гадательно. Въ послѣднихъ строкахъ

своей книги Сократъ говоритъ, что онъ довелъ свое историческое повѣствованіе до начала семнадцатаго консульства императора Ѳеодосія II (кн. VII, гл. 48), а такъ какъ это консульство падаетъ на 439 годъ, то отсюда само собою вытекаетъ, что Сократъ окончилъ свой трудъ никакъ не раньше начала 439 года. Но этою датою еще не опредѣляется того, кончилъ ли свой трудъ Сократъ въ томъ-же 439 году или позднѣе? Въ виду этого въ наукѣ появляются опыты рѣшить указанный вопросъ болѣе положительнымъ образомъ. Мы знаемъ два такихъ опыта. Ученые, о которыхъ у насъ рѣчь, при рѣшеніи вопроса обращаютъ вниманіе на слѣдующую фразу Сократа, находящуюся въ заключительной главѣ его „Исторіи“: „я оканчиваю свою исторію и молю Бога, чтобы всѣ церкви, города и народы жили въ мірѣ; ибо когда воцарится миръ, желающіе писать исторію не будутъ имѣть предмета“. Основываясь на этихъ словахъ Сократа, изслѣдователи разбираемаго вопроса полагаютъ, что Сократъ окончилъ и издалъ въ свѣтъ свою исторію въ такое время, когда въ государствѣ и церкви господствовалъ миръ. Какое же это время,—на это получается отвѣтъ неодинаковый. Одинъ ученый, Лудвигъ Іеепъ думаетъ, что трудъ Сократа изданъ не задолго до конца 439 года, потому что въ самомъ концѣ 439 года Гензерихъ и Вандалы захватили Карѳагенъ, вторглись въ Сицилію и угрожали самой Италіи. Въ борьбѣ съ ними принялъ участіе и Востокъ, Восточная имперія. Противъ непріятеля двинутъ былъ восточный флотъ, состоящій изъ 1.200 кораблей, экспедиція заняла 440—441 годъ. Слѣдовательно—дѣлаетъ выводъ Іеепъ—Сократъ выдалъ свое сочиненіе въ 439 году, такъ какъ, по его словамъ, онъ заключилъ книгу во времена мира, а послѣ 439 года мира долгое время не было [1]). Иначе судитъ по тому же вопросу другой ученый—Гюльденпеннингъ. Находя, что Сократъ едвали заключилъ свой трудъ въ томъ самомъ 439 году, до котораго дово-

[1]) Ieep. Quellenuntersuchungen zu den Griechischen Kirchenhistor. S. 138. (Leipz. 1884).

дится исторія, нѣмецкій ученый вынуждается указать, въ какое же именно время послѣ 439 года выдалъ свое сочиненіе Сократъ. Онъ соглашается, что 440 — 441 годы не были временемъ мира, слѣдовательно — въ эту эпоху не могло явиться оно, какъ законченное во времена мира. По сужденію Гюльденпеннинга, всего вѣроятнѣе Сократъ выдалъ свой трудъ въ 443 году; основанія для такого мнѣнія изслѣдователь находитъ въ слѣдующемъ: въ 443 году императоръ Ѳеодосій Младшій совершилъ продолжительное путешествіе по Азіи; подобное путешествіе могло быть предпринято лишь въ самое мирное время; поэтому, съ большою вѣроятностію, можно утверждать, заключаетъ Гюльденпеннингъ, что въ этомъ году Сократъ и выдалъ свою книгу; впрочемъ—тотъ же ученый не отвергаетъ возможности появленія сочиненія и нѣсколько раньше, но признаетъ такую возможность менѣе вѣроятною [1]). Какое изъ этихъ двухъ мнѣній нужно признать болѣе основательнымъ и убѣдительнымъ? Мы не находимъ возможнымъ присоединиться ни къ тому, ни къ другому изъ этихъ мнѣній. И прежде всего, мы не видимъ необходимости отодвигать фактъ выдачи въ свѣтъ Сократова труда куда-то къ 443 году. Допустимъ даже, что Сократъ дѣйствительно закончилъ свой трудъ во времена мира, чего, однако, нельзя, какъ увидимъ ниже, утверждать съ полною несомнѣнностію, все же нѣтъ основаній 443 годъ считать какою-то выдающеюся эпохой мира. Ибо для доказательства этого положенія Гюльденпеннингъ указываетъ лишь на путешествіе Ѳеодосія по Азіи, но развѣ подобное путешествіе можно признавать выразительнымъ знаменіемъ мира? Очевидно, авторъ ухватился за этотъ фактъ лишь въ виду крайней необходимости указать какой-либо опредѣленный пунктъ, когда могъ выдать въ свѣтъ Сократъ свое произведеніе, безъ такой же необходимости и самъ авторъ едвали призналъ бы путешествіе Ѳеодосія чѣмъ-либо особеннымъ. Притомъ же: если Сократъ закончилъ свой трудъ и выдалъ въ 443 году, почему бы ему не

[1]) Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoretes von Kyrrhos. S. 10—11. (Leipz. 1889).

разсказать многое изъ исторіи 439 — 443 года? Ничто не обязывало его остановиться на первыхъ дняхъ семнадцатаго консульства Ѳеодосія. Съ другой стороны, мы не видимъ никакой необходимости настаивать на мысли, какъ дѣлаетъ Лудвигъ Іеепъ, что Сократъ выдалъ свое сочиненіе не позднѣе конца 439 года. Нѣмецкій авторъ твердо увѣренъ въ томъ, что Сократъ закончилъ свой трудъ во времена мира; но это не совсѣмъ справедливо. Фраза Сократа: „я оканчиваю свою исторію и молю Бога, чтобы всѣ церкви, города и народы жили въ мирѣ, ибо когда воцарится миръ, желающіе писать исторію не будутъ имѣть предмета", — фраза эта заключаетъ лишь благое желаніе мира въ церкви и государствѣ, но ею вовсе не утверждается мысли, что миръ уже наступилъ, когда историкъ оканчивалъ свою книгу. Поэтому нѣтъ настоятельной необходимости пріурочивать выпускъ книги въ свѣтъ къ 439 году, послѣ котораго тотчасъ же наступаетъ эпоха борьбы государства съ сильнымъ врагомъ. Во-первыхъ, сейчасъ вторично нами приведенная фраза Сократа скорѣе предполагаетъ, что миръ не есть фактъ осуществившійся, а есть нѣчто искомое, принадлежащее будущему. Фразу эту историкъ могъ написать и во время мира и во время какихъ-либо волненій; слѣдовательно, книга Сократа могла появиться не только въ 439 году, но и въ 440 и 441 годахъ. Во-вторыхъ, намъ кажется, говоря о мирѣ, Сократъ здѣсь разумѣетъ не миръ обыкновенный, знаменующійся отсутствіемъ волненій и войнъ, а тотъ высшій миръ, когда всѣ люди дѣйствительно будутъ проникнуты мирными чувствами, когда народы раскуютъ мечи свои на рала, когда водворится братство, наступитъ царствіе Божіе на землѣ, придетъ къ осуществленію идеалъ христіанскій,—словомъ, такой миръ, о которомъ только мечтаетъ историкъ, но который конечно не могъ водвориться въ скоромъ будущемъ—чрезъ годъ—два, чрезъ десятилѣтіе. Только о такомъ времени, о такомъ мирѣ можно серьезно говорить, что онъ упразднитъ необходимость писанія исторіи; ибо, съ водвореніемъ царствія Божія на землѣ, должно наступить нѣкое

райское состояніе, но рай—исторіи имѣть не можетъ. По крайней мѣрѣ, кажется, нельзя иначе понимать слова Сократа: „молю Бога, чтобы *всѣ* церкви, *города и народы* жили въ мирѣ", чѣмъ какъ мы ихъ понимаемъ. Впрочемъ, не будемъ много настаивать на этомъ послѣднемъ пониманіи словъ Сократа. Для насъ достаточно будетъ понимать ихъ въ смыслѣ желанія мира, въ смыслѣ мечты о наступленіи болѣе или менѣе продолжительнаго спокойствія въ церкви и государствѣ. Если Сократъ только *желалъ* мира, а не считалъ его наступившимъ уже, какъ думаетъ Іеепъ, то какое основаніе пріурочивать появленіе труда Сократа къ 439 г. и не допускать, что такой фактъ могъ послѣдовать не только въ 439 г., а и въ дальнѣйшіе года. Однакоже, мы не думаемъ, чтобы Сократъ издалъ въ свѣтъ свой трудъ въ 439 году, въ теченіе котораго законченъ этотъ трудъ, такъ какъ это обнаруживало бы съ его стороны поспѣшность и торопливость, ничѣмъ не вызываемую; не думаемъ также, чтобы это послѣдовало въ 442 или 443 году, такъ какъ въ такомъ случаѣ историкъ могъ бы разсказать что-нибудь изъ исторіи церковныхъ дѣлъ 439—441 годовъ. Всего вѣроятнѣе, что Сократъ окончилъ и пустилъ въ публику свое произведеніе въ 440—441 годахъ.

Теперь перейдемъ къ болѣе обстоятельной характеристикѣ Сократа,—этого старѣйшаго изъ православныхъ церковныхъ историковъ V-го вѣка.

Изъ жизни Сократа отмѣтимъ нѣкоторыя черты, которыя положили свой отпечатокъ на характерѣ его исторіи. Свое образованіе Сократъ получилъ у грамматиковъ Аммонія и Элладія, которые прежде имѣли школу при языческомъ святилищѣ въ Александріи, но которые потомъ, по разрушеніи этого святилища при Ѳеодосіи Великомъ, переселились въ Константинополь и сдѣлались здѣсь также наставниками юношей (V, 16). Намъ ничего опредѣленнаго неизвѣстно о какихъ-либо наставникахъ Сократа изъ среды христіанъ. Очень вѣроятно, что все его школьное образованіе ограничивалось тѣмъ образованіемъ, какое онъ получилъ подъ руководствомъ названныхъ нами наставниковъ

его изъ язычниковъ. А это имѣло то существенное вліяніе на Сократа, что онъ отличался особенно высокимъ уваженіемъ къ языческой греческой наукѣ; этимъ же обстоятельствомъ объясняется и то, что онъ не настолько былъ подготовленъ къ дѣятельности въ качествѣ христіанскаго ученаго, насколько это было бы желательно. Изъ языческихъ писателей позднѣйшаго времени Сократъ былъ знакомъ съ Юліаномъ и Ливаніемъ, сочиненія которыхъ, направленныя противъ христіанъ, онъ разбиралъ критически (III, 23); изъ древнихъ на него сильное вліяніе оказалъ Ѳукидидъ, которому онъ подражаетъ [1]) въ нѣкоторыхъ частяхъ своей исторіи (напр. въ предисл. къ VI кн.). Что касается его богословской образованности, пріобрѣтенной имъ, кажется, при написаніи его исторіи, какъ говорится ad hoc, то несомнѣнно, что онъ недостаточно былъ начитанъ въ богословской литературѣ. Кромѣ Евсевія, Руфина, Филосторгія, Савина и св. Аѳанасія, о чемъ было упомянуто раньше, онъ зналъ лишь акты Архелая (I, 22), „Якорь“ св. Епифанія (V, 24), одно сочиненіе Георгія Лаодикійскаго (I, 24), историческія повѣствованія о монашествѣ—Евагрія (III, 7) и Палладія (IV, 23), проповѣди Несторія (VII, 32). За исключеніемъ этого немногаго, онъ зналъ еще очень мало по части богословской письменности. Сочиненія такъ называемыхъ отцовъ Каппадокійцевъ (Василія Великаго и др.) онъ зналъ очень поверхностно. Оригена зналъ недостаточно, по преимуществу, кажется, по апологіи, написанной пресвитеромъ Памфиломъ въ пользу Оригена. О христіанской литературѣ, появившейся до временъ Оригена, Сократъ знаетъ кое-что и то больше по наслышкѣ. Кой-гдѣ онъ ссылается на Климента Александрійскаго, Иринея Ліонскаго, Аполлинарія Іерапольскаго (III, 7), но говоритъ о нихъ такъ, какъ можетъ говорить и человѣкъ, не имѣвшій въ рукахъ ни одного изъ ихъ сочиненій.

Сократъ, по его словамъ, родился и жилъ въ Константинополѣ; этимъ условливалось то, что онъ съ особен-

[1]) Это уяснено Бауромъ и Гарнакомъ. Herzog-Hauck. Real-Encyklopädie, B. XIV. Harnack, Socrates, S. 406.

ною подробностью описываетъ событія, происшедшія въ Восточной столицѣ (V, 24). Въ своемъ мѣстѣ нами было замѣчено, что профессіей Сократа была адвокатура, но трудно въ его исторіи отыскать слѣды серьезнаго юридическаго образованія: вѣроятно — онъ былъ адвокатъ-практикъ. Ни по образованію, ни по своей общественной дѣятельности Сократъ не имѣлъ никакихъ особенно близкихъ отношеній къ духовному сословію, къ духовнымъ сферамъ. Правда, въ церковной исторіи его встрѣчается одна замѣтка, изъ корой иногда дѣлаютъ выводъ, что онъ болѣе или менѣе продолжительное время былъ клирикомъ въ Θессаліи. Такъ, въ пятой книгѣ (гл. 22) его исторіи читаемъ: „Бывъ клирикомъ въ Θессаліи, я зналъ еще одинъ обычай. Тамъ клирикъ, если“... и проч. Въ такомъ видѣ это мѣсто читается и въ русскомъ переводѣ исторіи Сократа. Но нѣкоторые критики церковной исторіи Сократа (напр. знаменитый Валуа) находятъ такое чтеніе неправильнымъ. Чрезъ измѣненіе пунктуаціи и самую незначительную перестановку словъ въ греческомъ текстѣ этого мѣста, получается такое чтеніе: „я зналъ обычай въ Θессаліи: тамъ клирикъ“... и пр. [1]). Основаніемъ къ такой поправкѣ въ чтеніи Сократовой исторіи служитъ то, что самъ Сократъ весьма ясно говоритъ, что онъ родился, воспитался и жилъ въ Константинополѣ; на житье же его въ Θессаліи и духовную должность, исполнявшуюся имъ здѣсь, нѣтъ въ его трудѣ никакого намека.

Нѣкоторые писатели считаютъ Сократа не совсѣмъ православнымъ. Его признаютъ новаціониномъ, приверженцемъ секты новаціанской. Такимъ изъ числа древнихъ писателей считалъ его историкъ Никифоръ Каллистъ, а изъ болѣе новыхъ—Бароній, Лаббе [2]). Разсмотримъ, сколько основательности въ подобномъ мнѣніи. Во-первыхъ, утверждаютъ, что онъ, Сократъ, слишкомъ тщательно слѣдитъ за преем-

[1]) То есть вмѣсто: „ἔγνων ἐγὼ καὶ ἕτερον ἔθος ἐν Θεσσαλίᾳ, γενόμενος κληρικὸς ἐκεῖ“. Ἦν νόμῳ γαμήσας πρὶν κληρικὸς γένηται“ — читаютъ: „ἔγνων... ἐν Θεσσαλίᾳ γενόμενος. Κληρικὸς ἐκεῖ ἦν νόμῳ“ и т. д. (Migne. Gr. tom. 67, p. 637).

[2]) Valesii. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni, p. 20. Migne. Gr. tom. 67.

ствомъ епископовъ новаціанскихъ, отмѣчаетъ годъ ихъ вступленія въ должность и годъ ихъ смерти, и вообще очень подробно и внимательно оповѣщаетъ о томъ, что хорошаго или дурнаго случилось съ послѣдователями Новаціана на Востокѣ [1]). Значитъ — дѣлаютъ выводъ, — онъ былъ новаціаниномъ. Во-вторыхъ, говорятъ, что Сократъ осыпаетъ похвалами представителей этой секты, выставляетъ нѣкоторыхъ изъ нихъ лицами, сіявшими особенною святостію, а это будто бы странно слышать изъ устъ православнаго, если Сократъ былъ дѣйствительно таковымъ. Но съ подобными доводами соглашаться нѣтъ надобности. Противъ перваго аргумента нужно замѣтить, что Сократъ слѣдитъ не за преемствомъ только епископовъ новаціанскихъ, но и аріанскихъ, наприм. евноміанскихъ, македоніанскихъ, и однакожъ никто отсюда не дѣлаетъ вывода, что Сократъ былъ приверженцемъ какой либо изъ сектъ аріанскихъ. Если же Сократъ весьма тщательно передаетъ свѣдѣнія о положеніи дѣлъ въ средѣ секты новаціанской, то нужно помнить, что онъ передаетъ въ особенности то, что случилось съ новаціанами въ Константинополѣ, а слѣдить за церковными событіями въ Константинополѣ во всей ихъ широтѣ онъ поставилъ себѣ спеціальною цѣлію, о чемъ онъ прямо говоритъ (V, 24). Противъ второго аргумента можно возражать тоже съ достаточною силою. Если Сократъ хвалитъ новаціанскихъ представителей, то въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Въ это время среди новаціанъ дѣйствительно встрѣчалось немало лицъ почтенныхъ и достойныхъ. Въ указанномъ случаѣ можно находить лишь обнаруженіе безпристрастія историка, каковымъ качествомъ въ самомъ дѣлѣ отличался Сократъ, какъ увидимъ ниже. А главное — другой церковный историкъ, Созоменъ, современникъ Сократа, тоже очень много похвальнаго говоритъ о новаціанахъ, и однакожъ никому не приходитъ на мысль,

[1]) Въ сущности новаціане Востока суть ни кто другіе, какъ монтанисты, отложившіе бредни Монтана и оставшіеся при нѣкоторыхъ ригористическихъ воззрѣніяхъ первоначальныхъ монтанистовъ. Новаціанъ IV и V вѣка на востокѣ слѣдовало бы точнѣе называть: новомонтанистами.

на основаніи этого признака, выставлять Созомена сектантомъ, новаціаниномъ [1]). Оправдывая Сократа, мы тѣмъ не менѣе должны сознаться, что онъ въ своихъ хвалахъ представителямъ Восточнаго новаціанства заходитъ слишкомъ далеко. Такъ, онъ выставляетъ нѣкоторыхъ изъ нихъ чудотворцами, напр. епископа новаціанскаго Павла (VII, 17, 39) и новаціана-монаха Евтихіана (I, 13), окружаетъ новаціанскаго епископа Агелія ореоломъ высшей святости (IV, 9), благоговѣетъ предъ богословскою мудростію новаціанина Сисинія (V, 10) и т. д. Но все это еще не можетъ доказывать того, что самъ Сократъ былъ сектантомъ. Достаточно признать, что онъ нѣсколько увлекался новаціанскою сектой. Пожалуй еще можно допускать, что онъ родился въ семьѣ новаціанской, воспитался въ воззрѣніяхъ этой секты, но потомъ обратился къ православію [2]). Что Сократъ, когда писалъ свою исторію, былъ человѣкомъ, принадлежавшимъ къ православной церкви, а не былъ послѣдователемъ новаціанъ, на это можно представить очень ясныя свидѣтельства изъ его исторіи. Такъ въ одномъ мѣстѣ этой послѣдней онъ называетъ „церковію“ только представителей каѳолической вѣры, а новаціанъ противопоставляетъ членамъ церкви (II, 38). Очевидно, онъ признаетъ, что новаціане стоятъ внѣ церкви, а этого конечно Сократъ не сдѣлалъ бы, если бы онъ принадлежалъ къ сектѣ новаціанской. Въ другомъ мѣстѣ своей исторіи Сократъ говоритъ: „считаю нужнымъ не молчать и о томъ, что происходило у другихъ“, и затѣмъ перечисляетъ „аріанъ, новаціанъ и прочихъ еретиковъ“ (V, 20). Ясно видно, что историкъ смотритъ на новаціанъ, какъ на общество, которое почти такъ же далеко отстоитъ отъ церкви, какъ аріане и другіе еретики. Разумѣется, новаціанинъ не сталъ бы причислять себя къ еретикамъ, а слѣдовательно и Сократъ не сталъ бы уравнивать новаціанское общество съ другими различными еретическими обществами, какъ онъ дѣлаетъ это въ своей исторіи. Не

[1]) Cf. Valesii. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni, p. 20—21.

[2]) Въ пользу этого мнѣнія склоняется Гарнакъ. Herzog—Hauck: Encykl. B. XIV, S. 415.

мѣшаетъ указать еще вотъ на какой фактъ: патріархъ Константинопольскій Нектарій, по совѣту нѣкоего лица, уничтожилъ особенную должность духовника для христіанъ своей церкви, каковая должность введена раньше, въ противодѣйствіе новаціанамъ, не признававшимъ земного видимаго покаянія. Сократъ замѣтно не одобряетъ за это Нектарія (V, 19). Но если бы Сократъ былъ новаціаниномъ, онъ долженъ былъ бы радоваться такой мѣрѣ, такъ какъ она, казалось, благопріятствовала воззрѣніямъ новаціанъ. Вообще нѣтъ сомнѣнія, что Сократъ относился къ господствующей церкви съ полнѣйшею преданностію. И такъ, нѣтъ твердыхъ основаній считать Сократа приверженцемъ новаціанства [1]).

По своему религіозно-духовному направленію Сократъ былъ сторонникомъ Александрійской богословской школы, въ томъ видѣ, какой она получила въ IV и V вѣкахъ. Оттѣнокъ направленія школы Александрійской лежитъ на церковной исторіи Сократа и придаетъ ей своеобразный характеръ. Сократъ является усерднымъ почитателемъ таланта, трудовъ и памяти Оригена. Онъ, видимо, восторгается этимъ столпомъ Александрійской школы. Онъ находитъ, что все написанное и высказанное Оригеномъ одинаково хорошо и что не слѣдуетъ въ сочиненіяхъ Оригена одно хвалить, а другое хулить (VI, 13. 17). Мало того: онъ является жаркимъ апологетомъ Оригена, когда ему приходится говорить о врагахъ этого послѣдняго (II, 21 fin.; III, 17). Явный знакъ, что Сократъ былъ вѣрнымъ другомъ Александрійской школы. Онъ съ большимъ восторгомъ говоритъ о прочихъ Александрійцахъ — Григоріи Богословѣ (V, 7), Аѳанасіи Великомъ. Затѣмъ, онъ возстаетъ на защиту Евсевія Кесарійскаго, этого извѣстнаго поклонника Оригенова, когда кто-либо покушался подвергнуть сомнѣнію православіе Евсевія (II, 21). Все—признаки принадлежности Сократа къ школѣ Александрійской. Несомнѣнно, наконецъ,

[1]) Если вѣрить Сократу, то и императоры Константинъ и Ѳеодосій I относились съ уваженіемъ къ новаціанскому обществу (I, 13; V, 10), хотя, конечно, считали его неправославнымъ.

что Сократъ въ изъясненіи св. Писанія былъ аллигористомъ—въ духѣ той же Александрійской школы. Такъ, при одномъ случаѣ выраженію Христа въ евангеліи отъ Матѳея: „когда будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой"—онъ даетъ смыслъ не буквальный, а таинственный: это значитъ, говоритъ онъ, что евангеліе предписываетъ чуждаться жизни вѣка сего и искать вышняго Іерусалима (V, 7). Въ догматическомъ отношеніи Сократъ стоялъ на той же точкѣ зрѣнія, на какой стояли многіе изъ приверженцевъ александрійскаго направленія въ V вѣкѣ. Въ вопросѣ о природахъ во Христѣ онъ склонялся къ монофизитству. „Человѣчество и Божество во Христѣ, разсуждаетъ онъ, соединены такъ, что они уже не два, а одно" [1]). Очень возможно, что если бы Сократъ дожилъ до открытаго появленія монофизитства, то онъ присталъ бы къ этой ереси: задатки для этого въ немъ уже были. Но онъ, по всей вѣроятности, умеръ ранѣе этого времени и долженъ быть причисляемъ къ православнымъ сынамъ церкви V-го вѣка. Быть можетъ, это-то близкое къ монофизитству воззрѣніе Сократа побудило знаменитаго Фотія замѣтить о Сократѣ (въ его „Библіотекѣ"), что историкъ этотъ не очень точенъ въ догматическихъ истинахъ [2]).

Объ источникахъ церковной исторіи Сократа, послѣ того какъ мы сообщили уже свѣдѣнія о главнѣйшихъ источникахъ историческихъ трудовъ какъ Сократа, такъ и Созомена съ Ѳеодоритомъ, намъ приходится теперь сказать немногое.

Въ числѣ особливыхъ источниковъ, бывшихъ подъ руками Сократа при написаніи имъ своего труда, заслуживаетъ вниманія одно церковно-историческое сочиненіе древности, до насъ не сохранившееся. Это—церковная исторія нѣкоего пресвитера Филиппа Сидита (т. е. изъ города Сида), болѣе обстоятельныя свѣдѣнія о которой находимъ у одного Сократа и считаемъ не безъинтереснымъ сообщить ихъ.

---

[1]) VII, 32: συνανήλειπται ἡ ἀνθρωπότης τῇ θεότητι, καὶ οὐκέτει εἰσὶ δύο, ἀλλὰ ἕν.

[2]) Photii. Bibliotheca, cod. XXVIII.

Этотъ историкъ Филиппъ, по словамъ Сократа, былъ родомъ изъ города Сида въ Памфиліи, въ Малой Азіи. Онъ много занимался науками и имѣлъ прекрасную библіотеку: отличался усердіемъ по части написанія книгъ. Такъ онъ опровергалъ сочиненія Юліана, направленныя противъ христіанъ. Его церковная, или — какъ онъ назвалъ ее — „христіанская“ исторія была обширнымъ произведеніемъ. Она раздѣлялась на 36 книгъ; каждая изъ книгъ состояла изъ нѣсколькихъ томовъ (т. е. болѣе или менѣе пространныхъ главъ), такъ что всѣхъ томовъ вышло у него почти 1000. Сократъ говоритъ: „въ своей исторіи Филиппъ хотѣлъ показать его необычайную ученость; онъ внесъ въ свою исторію многое, относящееся къ другимъ наукамъ, наприм. къ философіи, геометріи, астрономіи, музыкѣ (т. е. словесности), къ естественнымъ наукамъ. Какъ знатокъ естественныхъ наукъ, онъ описывалъ острова, горы, деревья. Въ общемъ, сочиненіе вышло чрезвычайно растянутымъ и — по словамъ Сократа—безполезнымъ какъ для людей неученыхъ, такъ и для ученыхъ, для неученыхъ оно было непонятно вслѣдствіе искусственной напыщенной рѣчи, а ученымъ оно не нравилось вслѣдствіе часто встрѣчавшихся въ немъ повтореній одного и того же“. А главное — онъ допустилъ большія ошибки хронологическія. Напримѣръ, повѣствуя о временахъ Ѳеодосія Великаго, онъ затѣмъ переходитъ къ описанію эпохи Аѳанасія Великаго, тогда какъ Аѳанасій жилъ раньше, и подобнымъ образомъ Филиппъ поступалъ часто (VII, 27). Кромѣ того, какъ узнаемъ изъ того же Сократа, Филиппъ внесъ въ свою исторію не малое такого, что касалось его лично, но разсказъ его былъ пристрастенъ. Такъ какъ Филиппъ, по смерти Константинопольскаго епископа Аттика, домогался столичной епископской каѳедры и такъ какъ его домогательство кончилось ничѣмъ: ему предпочли Сисинія, то онъ, по извѣстію Сократа, наговорилъ въ своей исторіи много худого какъ противъ своего соперника, такъ и противъ лицъ, рукополагавшихъ Сисинія и избирателей этого послѣдняго. Сократъ и за это сильно не одобряетъ церковную исторію Филиппа

(VII, 26). Вообще Сократъ низко цѣнитъ трудъ своего современника. Насколько самъ Сократъ пользовался этимъ трудомъ, данныхъ для сужденія не имѣется. Во всякомъ случаѣ, едвали можно отрицать то, что энциклопедическій трудъ Филиппа могъ быть очень полезенъ для нашего историка, особенно — если примемъ во вниманіе, что Сократъ не обладалъ богословскою ученостью и нуждался въ справочныхъ книгахъ по вопросамъ прошедшей исторіи церкви.

Заговоривъ о Филиппѣ Сидитѣ, считаемъ не безполезнымъ сообщить и другія свѣдѣнія о церковно-историческомъ трудѣ этого писателя, свѣдѣнія, которыя можно почерпать изъ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ источниковъ. Когда мы познакомимся съ этими извѣстіями, то увидимъ, какъ правильно и здраво судитъ Сократъ о сочиненіи Филиппа. Всѣ, дошедшія до насъ, свѣдѣнія о сочиненіи Филиппа, какъ нельзя лучше, подтверждаютъ, что дѣлая нелестный отзывъ объ этомъ сочиненіи, Сократъ поступилъ вполнѣ безпристрастно: его отзывомъ руководило не честолюбіе соперника, а любовь къ истинѣ. Кромѣ Сократа, нѣкоторыя свѣдѣнія объ исторіи Филиппа Сидита сообщаетъ патріархъ Фотій, во времена котораго трудъ этотъ еще существовалъ. Но Фотій мало новаго сообщаетъ о разсматриваемомъ историческомъ произведеніи. Странно: Фотій почему-то насчитываетъ только 24 книги въ исторіи Филиппа, хотя, повидимому, онъ читалъ не часть, а цѣлое сочиненіе. Патріархъ Константинопольскій сообщаетъ своимъ читателямъ, что исторія Филиппа начиналась съ библейскихъ временъ и открывалась словами: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“. Этотъ критикъ, подобно Сократу, признаетъ исторію Филиппа написанною многословно, безо всякаго изящества; многословіе историка, по словамъ критика, заставляло читателя скоро чувствовать пресыщеніе и даже досаду. Подобно Сократу же, Фотій отказывается назвать трудъ Филиппа исторіей, — такъ много здѣсь помѣщено разныхъ матерій, не относящихся къ дѣлу. Фотій, какъ и Сократъ, отмѣчаетъ то обстоятельство, что Филиппъ считалъ себя достойнѣйшимъ кандидатомъ епископской константинополь-

ской каѳедры и что онъ изливалъ потоки злословія на Сисинія, получившаго ту каѳедру, которой домогался самъ историкъ [1]). Передадимъ нѣкоторыя другія свѣдѣнія о той-же исторіи Филиппа, сообщаемыя новѣйшими писателями. Англійскій ученый Додвеллъ († 1711 г.), въ одной греческой рукописи (въ такъ называемомъ Брочіанскомъ кодексѣ), открылъ нѣкоторые фрагменты, принадлежащіе къ исторіи Филиппа и публиковалъ ихъ [2]). Фрагменты эти свидѣтельствуютъ, какъ замѣчательно вѣрно Сократъ, въ немногихъ вышеприведенныхъ словахъ, охарактеризовалъ своего предшественика по части церковной исторіографіи. Додвеллъ извлекъ изъ вышеуказанной рукописи списокъ учителей Александрійской школы за II, III и IV вѣка. Намъ нѣтъ необходимости входить въ спеціальныя разъясненія касательно этого списка [3]). Списокъ этотъ несомнѣнно имѣетъ значеніе, такъ какъ это единственный источникъ, откуда наука извлекаетъ наиболѣе обстоятельныя свѣдѣнія о преемствѣ Александрійскихъ катихитовъ. Но изъ этихъ нашихъ словъ не слѣдуетъ, что разсматриваемый списокъ представляетъ собою какую-либо драгоцѣнность. Упрекъ Сократа, обращенный къ Филиппу и касающійся хронологическихъ неточностей этого историка, находитъ себѣ полное оправданіе въ тѣхъ отрывкахъ, какіе найдены Додвелломъ, такъ, наприм., Филиппъ здѣсь утверждаетъ, что Пантенъ былъ ученикомъ Климента и его преемникомъ по учительству въ Александрійской школѣ — явный знакъ, что историкъ очень мало зналъ исторію Александрійской церкви. Не безъ удивленія читаютъ въ тѣхъ же фрагментахъ, что будто Аѳинагоръ былъ тоже учителемъ въ названной школѣ и предшествовалъ въ этомъ званіи Клименту [4]). Въ настоящее время, по примѣру Додвелла, обратилъ вниманіе на

[1]) Photii. Bibliotheca, cod. XXXV: Migne, tom. 103, p. 67.

[2]) Disserattiones in (St.) Irenaeum, p. 488 et cet. Oxon. 1689.

[3]) Лучшую оцѣнку извѣстій Филиппа въ указанномъ случаѣ дѣлаетъ. Redepenniug, въ статьѣ: Alexandrinische Katechetenschule (Herzog-Hauck. Encyklopädie. B. I, S. 291—292).

[4]) Harnack. Die Ueberlieferung der Griechischen Apologeten, 179—180. Leipz. 1882.

фрагменты изъ исторіи Филиппа, находящіеся въ Броччіанскомъ кодексѣ, нѣмецкій ученый Де-Бооръ. Онъ извлекъ отсюда нѣкоторые изъ нихъ и подвергнулъ анализу. Эти новые фрагменты касаются исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ и сообщаютъ нѣсколько свѣдѣній объ апокрифическихъ евангеліяхъ, Папіи Іерапольскомъ, Игизиппѣ, Юліи Африканѣ и больше всего объ Александрійскомъ катихитѣ Піеріи. Свѣдѣнія эти представляютъ нѣкоторый интересъ въ научномъ отношеніи. Входить въ разсмотрѣніе важности этихъ свѣдѣній было бы здѣсь не у мѣста. Отмѣтимъ лишь одну черту, служащую къ характеристикѣ исторіи Филиппа Сидита. Извѣстія Филиппа всегда находятся въ смѣшеніи съ извѣстіями Евсевія о тѣхъ же предметахъ, о которыхъ говоритъ и первый. Изъ этого ясно можно заключить, что, излагая исторію церкви первыхъ трехъ вѣковъ, Филиппъ дѣлалъ выдержки изъ Евсевія, но, не довольствуясь его извѣстіями, присоединялъ къ нимъ еще другія извѣстія въ томъ же родѣ. Значитъ Филиппъ представлялъ собой очень не мудраго компилятора. Видно, что подъ руками Филиппа были сочиненія: Папія, Игизиппа, Оригена, Піерія и даже Златоуста; изъ этихъ сочиненій онъ и извлекалъ тѣ или другія свѣдѣнія для пополненія разсказовъ Евсевія, когда эти разсказы историкъ V-го вѣка вносилъ въ свою „христіанскую исторію“ [1]). Къ сожалѣнію, найденные отрывки всѣ касаются первыхъ трехъ вѣковъ, и потому они не могутъ указывать, какъ Филиппъ обработывалъ исторію церкви послѣ временъ Константина, о чемъ собственно у насъ идетъ рѣчь при изученіи труда Сократа [2]). — Во всякомъ случаѣ, благодаря Сократу, Фотію и новѣйшимъ ученымъ, мы не лишены возможности составить себѣ приблизительно—ясное понятіе о потерянномъ историческомъ сочиненіи Фи-

[1]) De-Boor. Neue Fragmente in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. B. V. Heft 2, s. 167—184. Leipz. 1888).

[2]) Нейманъ, издатель нѣкоторыхъ сочиненій Юліана, сообщаетъ, что въ одномъ Вѣнскомъ рукописномъ кодексѣ находятся тоже нѣкоторые фрагменты изъ Филиппа, доселѣ никѣмъ неизданные. Harnack. Die Griechischen Apolog. S. 179. Anmerk.

липпа Сидита. На основаніи того, что мы знаемъ объ этомъ сочиненіи, повидимому, нѣтъ причинъ очень сожалѣть объ его утратѣ.

Не входя въ дальнѣйшія изысканія касательно источниковъ исторіи Сократа, скажемъ только, что онъ былъ богатъ сырыми матеріалами, относящимися къ изучаемой имъ эпохѣ. Такъ, у него подъ руками много было отдѣльныхъ соборныхъ постановленій (дѣяній), посланій императоровъ, посланій епископовъ и проч. Сократъ съ такою тщательностью собиралъ этого рода документы, что трудъ послѣдующихъ церковныхъ историковъ V-го вѣка былъ облегченъ до весьма значительной степени.

Вообще, Сократъ говорилъ, что онъ ничего не писалъ, не удостовѣрившись напередъ въ истинности факта. Съ какою степенью критицизма онъ относился къ письменнымъ источникамъ, объ этомъ у насъ уже была рѣчь, когда мы говорили объ источникахъ общихъ для Сократа, Созомена и Ѳеодорита. Слѣдуетъ однакожъ замѣтить, что тогда какъ Созоменъ и Ѳеодоритъ брали историческіе матеріалы изъ того или другого источника, не особенно заботясь о томъ, чтобы дать предъ читателемъ отчетъ, какъ они смотрятъ на достоинства источника, Сократъ нерѣдко выражаетъ опредѣленное мнѣніе въ этомъ случаѣ, поступая приблизительно такъ, какъ дѣлаютъ ученые въ новѣйшее время. Критическіе отзывы Сократа о Руфинѣ, Савинѣ и пожалуй Филиппѣ Сидитѣ даютъ видѣть въ немъ очень тонкаго критика письменныхъ историческихъ источниковъ.

Въ положеніи Сократа, который описываетъ частью свое время, частью время только что протекшее, большое значеніе должны были имѣть, въ качествѣ источниковъ какъ его наблюденіе, такъ и разсказы другихъ лицъ о томъ, что они сами видѣли на своемъ вѣку или слышали отъ кого-либо о событіяхъ, недавно совершившихся. Этого рода источниками пренебрегать историкъ отнюдь не могъ (см. предисл. къ VI кн.). Качества его личной наблюдательности, конечно, зависѣли отъ степени его умѣнья подмѣчать существенное и относиться безпристрастно къ наблюдаемому.

Въ этомъ отношеніи Сократъ не заслуживаетъ упрека: онъ умѣлъ наблюдать и способенъ былъ оріентироваться въ томъ, что ему удавалось видѣть и узнать лично. Къ свидѣтельству постороннихъ лицъ, сообщавшихъ ему тѣ или другія свѣдѣнія, онъ относился съ тою разборчивостью, безъ которой историкъ легко превращается въ баснописца. Сократъ часто говоритъ, что онъ „употребляетъ все стараніе узнавать о происшествіяхъ отъ людей, которые знали ихъ, и тщательно развѣдывать событія, чтобы не написать чего-либо противнаго истинѣ“ (VI, 19). И говоря такъ, Сократъ едва ли самохвальствуетъ: его исторія въ большинствѣ случаевъ стоитъ не ниже тѣхъ требованій, какія можно предъявлять серьезному историку, когда онъ пользуется и такими источниками, какъ разсказы лицъ, знающихъ о тѣхъ или другихъ событіяхъ. Общій методъ, которому Сократъ слѣдовалъ по его словамъ въ видахъ исторической истины, состоялъ въ разсматриваемомъ случаѣ въ томъ, что онъ считалъ разсказы истинными, если передающіе свѣдѣнія объ одномъ и томъ-же происшествіи не противорѣчатъ другъ другу (Предисловіе къ VI кн.). Методъ, нужно сказать, чрезвычайно простой, но естественный и цѣлесообразный. Сократъ также знаетъ, что къ устнымъ сказаніямъ слѣдуетъ относиться осторожно; онъ знаетъ и заявляетъ, что „люди любятъ сочинять разсказы о томъ, чего доподлинно не вѣдаютъ; и такъ какъ они всегда падки до новостей, то эти разсказы, если представляется къ тому случай, растутъ и плодятся по волѣ каждаго“ (V, 13). Подобное воззрѣніе Сократа должно было предохранять его отъ легендаризма. Спѣшимъ однакожъ оговориться. Достойное серьезнаго историка отношеніе Сократа къ изустнымъ повѣствованіямъ, какъ источнику, находитъ мало мѣста у этого изслѣдователя, когда онъ ведетъ рѣчь о новаціанахъ. Большинство разсказовъ Сократа о высотѣ добродѣтели нѣкоторыхъ новаціанъ, ихъ чудотвореніяхъ, ихъ глубинѣ познаній заимствованы историкомъ изъ подобнаго источника и не могутъ не возбуждать сомнѣній касательно степени ихъ достовѣрности.

Скажемъ о духѣ и характерѣ церковной исторіи Со-

крата. Этотъ историкъ желалъ написать безпристрастное повѣствованіе о лицахъ и событіяхъ. Онъ не хотѣлъ произносить сужденій о лицахъ и событіяхъ на основаніи какихъ-либо общественныхъ толковъ, стоустой, но часто лживой, молвы; онъ далекъ былъ отъ желанія давать въ своей исторіи мѣсто лести и незаслуженнымъ похваламъ. Его намѣреніемъ было писать правду, неприкрашенную правду. На подобное стремленіе историка достаточно указываютъ слѣдующія его слова: „Описаніе наше многимъ можетъ не понравиться либо потому, какъ говоритъ пословица, что истина горька, либо потому, что не съ похвалою будутъ произноситься у насъ (въ повѣствованіи) имена лицъ, о которыхъ привыкли говорить съ подобострастіемъ, либо потому, что не будутъ величаться нами дѣянія подобныхъ лицъ. Ревнители церкви упрекнутъ насъ за то, что епископовъ мы не называемъ боголюбезнѣйшими, святѣйшими или какъ-нибудь иначе. Другіе будутъ обезпокоены тѣмъ, что къ именамъ царей мы не прибавляемъ словъ: божественный и владыка, и не будемъ употреблять другихъ титуловъ, которые обыкновенно присоединяются къ именамъ царей... Итакъ, повинуясь законамъ исторіи, которые требуютъ искренняго, безпристрастнаго разсказа событій, я приступлю къ своему изслѣдованію“ (Предисл. къ VI кн.). Съ такимъ взглядомъ на дѣло историка пишетъ Сократъ свою исторію. Онъ хочетъ писать исторію не для своего времени, какъ дѣлаютъ писатели, желающіе или извлечь какую-либо пользу изъ своего труда, или досадить своимъ недругамъ; онъ хочетъ писать для потомства, для временъ грядущихъ, для которыхъ теряютъ интересъ личныя симпатіи и антипатіи историка, а имѣютъ цѣну лишь его правдивость и безпристрастіе. Онъ хочетъ создать такой трудъ, какой обыкновенно возбуждаетъ неудовольствіе въ современникахъ и похвалы въ потомствѣ. Теперь вопросъ: насколько Сократъ въ дѣйствительности приблизился къ тому идеалу, который предносился предъ его взоромъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ приведемъ нѣсколько отзывовъ о церковной исторіи Сократа, принадлежащихъ перу новѣйшихъ и даже современныхъ намъ ученыхъ, имѣв-

шихъ случай выразить свое мнѣніе о достоинствахъ труда разсматриваемаго историка. Нужно сказать, что на долю Сократа выпало рѣдкое счастіе: его хвалятъ какъ протестантскіе, такъ и римско-католическіе ученые, отъ этихъ лицъ не отстаютъ и русскіе писатели, имѣвшіе случай ближе ознакомиться съ сочиненіемъ Сократа. Извѣстный протестантскій ученый нашихъ дней, Гарнакъ, говоритъ: „Сократъ былъ честный писатель и хотѣлъ быть и былъ безпристрастенъ; онъ сообщаетъ правдивыя извѣстія. А это много значитъ для писателя, жившаго въ V вѣкѣ, замѣчаетъ Гарнакъ. Онъ, Сократъ, сознавалъ, говоритъ тотъ же Гарнакъ, въ чемъ заключается долгъ историка и старался осуществить его. Онъ вездѣ умѣетъ провести точную границу между истиннымъ, вѣроятнымъ, невѣроятнымъ и вздорнымъ. Ему нельзя поставить въ вину никакой предвзятости, онъ чуждъ всякой ненависти и коварства. Нерѣдко онъ поражаетъ насъ критицизмомъ своего сужденія, здравымъ смысломъ и осторожностію. Его приговоры относительно болѣе видныхъ историческихъ лицъ чужды пристрастія и умѣренны“. Изображеніемъ нѣкоторыхъ лицъ въ своей исторіи онъ оказалъ услугу наукѣ. „Въ своемъ трудѣ онъ обнаруживаетъ какъ искренность, такъ и силу ума: онъ до извѣстной степени господствуетъ надъ матеріаломъ. Если возьмемъ во вниманіе отношенія, среди которыхъ онъ писалъ и недостатки его эпохи, то мы отнюдь не пожалуемся на судьбу, что такой мужъ, какъ Сократъ, оставилъ послѣ себя историческій трудъ“ [1]). Фердинандъ Христіанъ Бауръ ставитъ Сократа выше его современниковъ—Созомена и Ѳеодорита и находитъ у него ясное пониманіе задачи историка [2]). Извѣстный ученый комментаторъ Сократа, римско-католикъ Ген-

[1]) Herzog — Hauck. — Real — Encyklopädie, B. XIV, Artikl.: Socrates von Harnach, S. 411. 413.

[2]) Sokrates in Vergleichung mit den beiden andern, insbesonders dem Sozomenus, gerühmt werden kann, dass er über die Häresen billiger und unbefangener urtheilt in dem Interesse für Orthodoxie und Hierarchie gemässigter und mit Lobsprüchen gegen die Häupten der Kirche und des Staats weniger verschwenderisch ist, überhaupt ein reineres Bewusstsein der Aufgabe des Geschichtschreibers an den Tag legt. — Die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. S. 27.

рихъ Валуа, тоже высокаго мнѣнія о достоинствахъ историческаго труда Сократа. Значитъ, протестантскіе историки на этотъ разъ не мѣряютъ разсматриваемаго историка лишь на свой аршинъ, какъ это съ ними иногда бываетъ по какимъ-либо стороннимъ соображеніямъ. По сужденію ученаго Валуа, трудно встрѣчать что-либо прекраснѣе сужденій Сократа (nihil est illustrius). По его мнѣнію, Сократъ какъ о лицахъ, такъ и о событіяхъ церковной исторіи судитъ очень умно (optime), и заявляетъ, что его сужденія важны и серьезны и что въ нихъ нѣтъ ничего лишняго, не идущаго къ дѣлу и пустого (nihil est in illo—judicio Socratis—nisi grave ac serium; nihil quod tanquam superfluum possis expungere) [1]). Въ томъ же тонѣ, въ какомъ говорятъ вышеуказанные иностранные ученые, дѣлаетъ отзывъ о сочиненіи Сократа и русскій переводчикъ этой исторіи. Въ предисловіи къ русскому переводу читаемъ такія слова: „Излагая свою исторію, Сократъ, кажется, думалъ только о пользѣ потомства и нисколько не желалъ выказывать самого себя; имѣя въ виду одну истину, историкъ передаетъ христіанамъ всѣхъ вѣковъ вѣрныя и точныя свѣдѣнія“ [2]).

Въ виду такихъ единогласныхъ отзывовъ о достоинствахъ исторіи Сократа, необходимо признать, что безпристрастіе, правдивость и способность отличать истинное отъ неистиннаго составляютъ дѣйствительныя качества разсматриваемаго историка. А чтобы нагляднѣе представлять себѣ, въ чемъ и при какихъ случаяхъ выражаются указанныя качества историка, приведемъ примѣры изъ его исторіи, достаточно подтверждающіе справедливость вышеприведенныхъ отзывовъ. Такихъ примѣровъ у Сократа можно находить не мало. Начнемъ съ его сужденій и характеристикъ лицъ царственныхъ описываемаго имъ времени и ихъ отношеній къ церкви. Однимъ изъ лучшихъ доказательствъ умѣренности и правдивости въ сужденіяхъ и характеристикахъ Сократа можетъ служить, напримѣръ, его очень сдержанный отзывъ объ императорѣ Юліанѣ Отступ-

[1]) Valesii, De vita Socratis., p. 19. 24. Migne, tom. 67.

[2]) Краткія свѣдѣнія о Сократѣ: въ началѣ русскаго перевода, стр. 6.

никѣ. Христіанскія симпатіи автора не заставляютъ его преувеличивать преступности и нечестія язычествующаго императора; онъ отнюдь не восхваляетъ Юліана, но и не считаетъ его Декіемъ христіанскаго времени. Сократъ очень разсудительно отличаетъ въ Юліанѣ личность человѣка отъ личности правителя, и, отзываясь о немъ съ уваженіемъ, какъ о человѣкѣ, воздаетъ ему должное и какъ правителю, не переступая однакожъ и въ этомъ случаѣ предѣловъ историческаго безпристрастія. Посмотримъ, какъ же именно судитъ онъ о Юліанѣ. „Намѣреваясь говорить о царѣ Юліанѣ, мужѣ краснорѣчивомъ—пишетъ Сократъ—просимъ всѣхъ лицъ, къ нему дружественныхъ, не требовать отъ насъ нарядныхъ выраженій, какъ будто-бы разсказъ непремѣнно долженъ равняться съ достоинствами того, о комъ идетъ рѣчь“ (III, 1). Онъ хвалитъ его образцовую ревность къ произнесенію рѣчей въ сенатѣ (III, 1 fin.), сочувствуетъ его воздержанію, умѣренности и простотѣ его жизни (ibid.). И при одномъ случаѣ онъ же выражаетъ мысль, что онъ не сталъ-бы прекословить тому, кто захотѣлъ бы хвалить Юліана, какъ человѣка, но его возмущаетъ въ Юліанѣ то, что онъ былъ писателемъ, порицавшимъ христіанство (III, 22). Разсматривая его даже какъ правителя, занесшаго руку на христіанство, онъ однакожъ не всѣ мѣры Юліана, касавшіяся христіанъ, признаетъ злонамѣренными. Такъ онъ не усматриваетъ ничего особенно злобнаго въ томъ распоряженіи, которое сдѣлалъ Юліанъ при началѣ своего царствованія и которымъ возвращались изъ ссылки всѣ христіане, какого-бы то ни было вѣроисповѣданія. Сократъ видитъ въ этомъ не болѣе какъ политическую хитрость, чрезъ которую Юліанъ хотѣлъ умиротворить умы (III, 1 fin.). Описаніе гоненій Юліана противъ христіанъ, сдѣланное Сократомъ, чуждо преувеличеній и соотвѣтствуетъ какъ характеру Юліана, такъ и условіямъ времени (III, 17—19 и пр.). При всемъ томъ Сократъ не былъ какимъ-нибудь почитателемъ этого отступника. Онъ порицаетъ Юліана за его ненависть къ христіанамъ (III, 11), онъ разсматриваетъ какъ проявленіе гнѣва Божія на Юліана—неудачу іудеевъ возстановить

Іерусалимскій храмъ,—предпріятіе, начатое іудеями по иниціативѣ императора (III, 20); соглашается съ тѣмъ, что быть можетъ впослѣдствіи преслѣдованія христіанъ отъ Юліана получили бы большую напряженность (III, 19), и не обинуясь разсматриваетъ смерть Юліана, какъ кару Божію за его нечестіе (III, 21). Замѣтимъ: если историкъ вообще такъ сдержанно судитъ о такомъ лицѣ, какъ Юліанъ, то это ясно можетъ показывать, насколько Сократъ былъ чуждъ партійности и ригоризма.—Сократъ даже въ описаніи современнаго ему императора Ѳеодосія Младшаго не допускаетъ излишней льстивости, безъ которой едвали могъ обойтись историкъ — современникъ и притомъ житель Константинополя. Какъ при описаніи Юліана Сократъ не сгущаетъ красокъ, чего были бы въ правѣ ожидать первые читатели его исторіи, такъ при изображеніи Ѳеодосія тѣже читатели не встрѣчали нарочитыхъ прикрасъ, какъ было въ обычаѣ въ то время. Всѣ качества, какія Сократъ указываетъ, и всѣ черты, какими онъ изображаетъ Ѳеодосія—взяты изъ дѣйствительности и не преувеличены, къ чему мало склонны были другіе панегиристы. Самъ Сократъ прямо заявляетъ, что сказанное имъ о Ѳеодосіи сказано по чувству справедливости, а не изъ лести (VII, 42). Дѣйствительно, Сократъ выводитъ предъ нами живое лицо; онъ говоритъ о государственной опытности Ѳеодосія, о строгомъ исполненіи имъ церковныхъ обрядовъ, о его набожности, такъ что его дворецъ былъ своего рода монастыремъ,—о его любви къ церковному благолѣпію и церковнымъ бесѣдамъ, о его приверженности къ священникамъ, о его кротости и проч. (VII, 22). Правда, мы встрѣчаемъ у Сократа сравненіе этого государя съ Моисеемъ и Давидомъ (ibid. fin.), но это неизбѣжная дань пресловутому Византійскому этикету, оправдываемая успѣшными военными дѣйствіями государя. Замѣтимъ, что тотъ же Ѳеодосій, подъ перомъ другого современнаго Сократу историка—Созомена, является совсѣмъ другимъ человѣкомъ: Ѳеодосій становится для него тѣмъ же, чѣмъ былъ для Евсевія Константинъ. Вообще, Сократово описаніе даже

современнаго ему императора, при которомъ историкъ жилъ и писалъ, очень близко къ истинѣ, а это можетъ служить достаточнымъ свидѣтельствомъ безпристрастія историка.

Таково отношеніе историка къ внѣшнимъ дѣятелямъ въ средѣ тогдашняго христіанскаго міра. А каково отношеніе историка къ внутреннимъ церковнымъ явленіямъ описываемаго времени—это хорошо можно изучать на его воззрѣніяхъ и сужденіяхъ касательно ересей, которыми особенно было богато то время.

Свой взглядъ на ереси, какъ на извѣстныя церковно-историческія явленія, Сократъ не формулируетъ точно и прямо; но этотъ взглядъ его довольно высказывается въ тѣхъ характеристикахъ, какія онъ даетъ относительно личностей нѣкоторыхъ епископовъ. Изъ этихъ характеристикъ видно, что ереси возбуждали въ душѣ историка не озлобленіе и ненависть къ нимъ, а чувство жалости и сострадания къ заблуждающимся. Сократъ съ большимъ почтеніемъ относится къ Константинопольскому епископу Аттику (406—425 г.г.)—за то, между прочимъ, что „онъ своимъ благоразуміемъ — говоритъ историкъ — не только держалъ въ единеніи православныхъ, но изумлялъ и еретиковъ и никакъ не рѣшался преслѣдовать ихъ, а если же иногда и возбуждалъ въ нихъ страхъ, то послѣ, въ отношеніи къ нимъ, опять выказывалъ свою снисходительность“ (VII, 2). Историкъ приводитъ письмо Аттика къ пресвитеру Каллiопію, въ которомъ говорилось: „когда будешь раздавать пособія, не обращай вниманія на вѣроисповѣданія, но имѣй въ виду только одно — напитать алчущихъ, не разбирая, по нашему-ли они мыслятъ“ (VII, 25). За незлобіе и снисходительность къ еретикамъ Сократъ хвалитъ и Прокла, одного изъ преемниковъ Аттика (434—447). Онъ пишетъ: „воспитанный Аттикомъ, Проклъ подражалъ всѣмъ его добродѣтелямъ, онъ на всѣхъ дѣйствовалъ ласково и старался привести ихъ къ истинѣ скорѣе этимъ средствомъ, чѣмъ силою. Рѣшившись не преслѣдовать ни одной ереси, онъ возвратилъ церкви достоинство кротости“ (VII, 41). Эти послѣднія слова особенно характеристичны: они пока-

зываютъ, что Сократъ считалъ униженіемъ достоинства церкви—гнать и преслѣдовать еретиковъ. О томъ же самомъ Проклѣ Сократъ замѣчаетъ еще: „у него было правиломъ мало безпокоиться относительно тѣхъ, кто не такъ мыслилъ о Богѣ, какъ онъ самъ мыслилъ“ (ibid.). Такъ похваляетъ историкъ тѣхъ епископовъ, которые снисходительно смотрѣли на ереси и на еретиковъ. Напротивъ, онъ же относится съ порицаніемъ къ тѣмъ епископамъ, которые поступали совершенно иначе, которые были болѣе или менѣе жестоки съ еретиками, каковъ, напримѣръ, былъ Несторій. О немъ историкъ отзывается очень невыгодно, принимая во вниманіе его ненависть къ еретикамъ (VII, 29). Сократъ готовъ даже забыть всѣ другія достоинства извѣстнаго епископа, какъ скоро онъ знаетъ о нерасположеніи и стѣсненіи такимъ лицомъ еретиковъ. Такъ Сократъ двусмысленно отзывается даже объ Іоаннѣ Златоустѣ (398—404 г.) (VI, 11; VI, 21)—по этой единственно причинѣ, хотя и не отрицаетъ его великихъ заслугъ для церкви. Сократъ почти соглашается съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ своихъ современниковъ, что низложеніе Златоуста съ каѳедры нужно разсматривать какъ кару Божію, постигшую этого послѣдняго за то, что онъ сурово поступалъ съ иновѣрцами, не былъ наклоненъ къ религіозной терпимости (VI, 19). Если, на основаніи вышеприведенныхъ отзывовъ и фактовъ формулировать взглядъ Сократа на ереси, то онъ будетъ заключаться въ слѣдующемъ: еретики суть люди заблуждающіеся и поэтому достойны сожалѣнія, въ борьбѣ съ ними требуются не мѣры жестокости, а мѣры кротости и благоразумія.

Такой взглядъ Сократа на еретиковъ сопровождается выгодными результатами на изложеніи и изученіи имъ ересей. Онъ старается при ихъ изученіи уловлять ихъ дѣйствительныя черты, характеризующія ихъ стремленія, свойства и опредѣляющія ихъ историческое значеніе. Онъ старается быть безпристрастнымъ, не измѣняя однакожъ долгу православнаго историка. Особенная черта безпристрастія историка высказывается въ томъ, что, порицая еретическое мнѣніе

извѣстнаго лица, онъ не старается заподозрѣвать нравственную жизнь еретика, какъ иногда дѣлаетъ Евсевій, не старается отрицать и заслугъ еретика для христіанскаго общества, если таковыя дѣйствительно были. Такъ, онъ не задумывается хвалить нѣкоторыхъ епископовъ, принадлежавшихъ къ обществу новаціанскому, осужденному церковію, если жизнь ихъ была доблестна и могла служить образцомъ для другихъ; онъ хвалитъ, напримѣръ, Агелія, епископа новаціанскаго, проводившаго, по его словамъ, „жизнь апостольскую“ (IV, 9), хотя Сократъ хорошо зналъ, что общество новаціанское не чуждо крайностей и не есть общество православное въ точномъ смыслѣ этого слова. Нисколько не затрудняясь, онъ хвалитъ еретика Аполлинарія за то, что онъ защищалъ науку христіанскую въ виду нападокъ Юліана (III, 16), хотя тотъ же Сократъ вполнѣ не одобряетъ еретическаго образа мыслей Аполлинарія. Если такъ относится Сократъ къ нѣкоторымъ еретикамъ, то это не значитъ, что онъ намѣренно старался отыскивать привлекательныя стороны въ личностяхъ отщепенцевъ. Ни мало онъ не задумывается прямо и рѣшительно порицать еретиковъ, какъ скоро поведеніе и дѣятельность этихъ послѣднихъ, не давали права на одобрительный отзывъ. Такъ, Сократъ отзывается вполнѣ не одобрительно объ аріанинѣ Аэціи, положившемъ начало ереси аэціанъ (II, 35). Такъ же поступаетъ онъ и при сужденіи объ Евноміи (IV, 7). Итакъ, объективность изображенія ересей— вотъ чѣмъ ознаменовывается въ исторіи Сократа толерантный взглядъ его на ереси и еретиковъ.

Эта объективность даетъ ему возможность пристальнѣе и внимательнѣе вглядываться въ вопросъ о происхожденіи ересей. Однимъ изъ источниковъ ересей онъ считаетъ „діалектику и суетное обольщеніе“, возбуждающія безпокойство и раздѣленіе въ церкви и затемняющія апостольскую вѣру христіанскую (I. 18 fin.). Поэтому онъ не ограничивается, подобно Евсевію, указаніемъ какъ на общій источникъ заблужденій въ родѣ человѣческомъ — козни духа злобы, но старается уяснять частныя причины, вызвавшія

появленіе тѣхъ или другихъ заблужденій. Представимъ примѣры. Евсевій и Сократъ—оба эти историка говорятъ о возникновеніи очень сильно распространенной ереси—манихейства; но въ ихъ сужденіяхъ по этому вопросу замѣтна значительная разница. Между тѣмъ какъ Евсевій, имѣя въ виду главнымъ образомъ возбудить въ христіанахъ ненависть и презрѣніе къ ереси, выставляетъ на первый планъ ея злой корень и говоритъ: „ибо точно, самъ демонъ, врагъ Божій, сатана ко вреду многихъ, выбросилъ на свѣтъ основателя ереси—Манеса“, и при этомъ мало обращаетъ вниманія на историческія условія возникновенія явленія (VII, 31), Сократъ не удовлетворяется такимъ общимъ взглядомъ на сущность ереси и старается разъяснить дѣло многостороннѣе. Этотъ историкъ говоритъ: „не задолго до времени Константина, къ истинному христіанству начало прививаться христіанство язычествующее, какъ къ пророкамъ прививались лжепророки, къ апостоламъ — лжеапостолы. Ибо тогда къ христіанству Манесъ приноравливалъ ученіе языческаго философа Эмпедокла, о чемъ Евсевій хотя и упомянулъ въ своей исторіи, но не разсказалъ подробно. Поэтому я считаю необходимымъ восполнить пропущенное; ибо тогда будетъ извѣстно, кто былъ Манесъ и откуда и какъ отважился на такую дерзость“. Затѣмъ Сократъ указываетъ, что Манесъ соединилъ въ одно цѣлое—христіанство, ученіе Эмпедокла и Пиѳагора (I, 22). Вообще историкъ хочетъ указать ту почву, на которой возросло явленіе [1]). При изложеніи исторіи IV и V-го вѣка, описанной имъ въ качествѣ продолжателя Евсевія, Сократъ всегда старается допытываться, какъ возникла ересь и въ чемъ заключалась ея сущность. Такъ онъ старается разъяснить обстоятельства возникновенія ереси Аполлинарія, причемъ указываетъ и на то, какое значеніе въ этомъ случаѣ имѣло „софистическое краснорѣчіе“ ересеначальника (II, 46). Съ

[1]) Конечно, вопросъ о Манесѣ и манихействѣ не такъ простъ, какъ представляетъ его Сократъ; это открылось въ особенности послѣ изслѣдованій Кесслера (Kessler—въ Энциклопедіи Герцога—Гаука и въ отдѣльномъ сочиненіи, коего вышелъ, впрочемъ, кажется, лишь одинъ томъ).

такимъ же стремленіемъ какъ можно точнѣе понимать сущность и происхожденіе ереси, онъ приступаетъ къ изученію современныхъ ему ересей. Въ этомъ отношеніи можно указать на его заботливость понять возможно объективнѣе надѣлавшую столько шуму ересь Несторія. Сократъ не хочетъ вѣрить общественнымъ толкамъ относительно ереси Несторія; онъ, по его словамъ, самъ внимательно изучаетъ сочиненія Несторія, и плодомъ этого изученія было то, что Сократъ прямо отвергнулъ ходившіе тогда толки о Несторіи, что будто онъ называлъ Христа, подобно Павлу Самосатскому, простымъ человѣкомъ, — говоримъ: онъ отвергнулъ подобное мнѣніе, какъ ложное, и устанавливаетъ тотъ именно взглядъ на сущность ереси Несторія, котораго и донынѣ держится большинство ученыхъ, т. е., что Несторій неправильно понималъ ипостасное соединеніе естествъ во Христѣ, признавая, однакожъ, во Христѣ Божество, чего не дѣлалъ Павелъ Самосатскій (VII, 32).

Говоря объ отношеніи Сократа къ ересямъ, описаннымъ имъ въ исторіи, нельзя пройти молчаніемъ его взгляда на догматическіе споры VI и V-го вѣка. Этотъ взглядъ очень характеристиченъ. Историкъ полагаетъ, что эти споры могли быть гораздо менѣе шумными и, пожалуй, ихъ совсѣмъ не было бы, если бы представители церкви показывали себя не столь склонными къ этимъ спорамъ. Сущность этого взгляда историкъ выражаетъ не разъ, напримѣръ, при слѣдующихъ случаяхъ. Сократъ приводитъ извѣстное письмо Константина Великаго къ Александру Александрійскому и Арію, въ которомъ царственный авторъ выводитъ происхожденіе Троичныхъ споровъ изъ излишней любопрительности Александра и Арія и внушаетъ имъ мысль кончить свой споръ миромъ. Приводя это письмо, Сократъ говоритъ отъ себя: „такія-то дивныя и исполненныя мудрости увѣщанія предлагало имъ царское письмо. Но несмотря на старанія царя, зло (т. е. развитіе споровъ) становилось сильнѣе; ибо это посланіе не смягчило ни Александра, ни Арія“ (кн. I, гл. 7 и 8 init.). Тотъ же Сократъ, разсказывая о продолженіи споровъ аріанскихъ послѣ никейскаго собора, гово-

ритъ: „мы узнали изъ различныхъ посланій, писанныхъ епископами другъ другу послѣ собора, что нѣкоторыхъ между ними слово „единосущный“ приводило въ смущеніе. Сдѣлавъ его предметомъ своихъ бесѣдъ и изслѣдованій, они возбудили междуусобную войну, и эта война нисколько не отличалась отъ ночного сраженія, потому что обѣ стороны не понимали за что бранятъ одна другую“ (I, 23). Сократъ находитъ, что развитію споровъ еще содѣйствовало слѣдующее обстоятельство: по его мнѣнію, иные епископы, желая причинить вредъ и непріятности своимъ врагамъ, обвиняли ихъ въ догматическихъ заблужденіяхъ и тѣмъ увеличивали волненіе умовъ (I, 24). Разумѣется, нѣтъ надобности доказывать, что изложенный взглядъ Сократа представляетъ крайность: религіозные споры возникали не потому, что находились охотники спорить, а потому, что предметы споровъ были такъ важны, что оставаться въ бездѣйствіи являлось дѣломъ невозможнымъ.

Возникаетъ естественный вопросъ: какимъ образомъ у Сократа могло выработаться такое отношеніе къ главнѣйшимъ явленіямъ его времени, какое находимъ въ его исторіи—разумѣемъ мягкость и спокойствіе въ сужденіи о ересяхъ и явное недовольство развитіемъ догматическихъ споровъ изучаемаго имъ времени. Вопросъ этотъ не представляется празднымъ, какъ скоро возьмемъ во вниманіе, что Сократа въ этомъ случаѣ нужно считать исключеніемъ въ ряду древнихъ церковныхъ историковъ. Разрѣшить вопросъ, сколько знаемъ, брался одинъ Адольфъ Гарнакъ. Онъ находитъ, что во взглядахъ Сократа нѣтъ ничего особеннаго,—что будто это обычная точка зрѣнія греческихъ мірянъ, которые всегда ставили себя вдали отъ догматическихъ споровъ. Онъ утверждаетъ при томъ, что грекъ-мірянинъ древняго времени имѣлъ очень ограниченный взглядъ на сущность православія: съ этой точки зрѣнія всякій правильно вѣровавшій во Св. Троицу представлялся правовѣрующимъ; такихъ представленій держался, по взгляду Гарнака, и Сократъ. Конечно, этотъ ученый не отрицаетъ, что къ укорененію въ Сократѣ его взглядовъ служили: и его темпера-

ментъ, и наклонности, и нравственное чувство,—но этимъ свойствамъ природы историка изслѣдователь придаетъ второстепенное значеніе [1]). Вѣрно ли это мнѣніе Гарнака? Едва-ли. Во-первыхъ, нельзя думать, что міряне въ Греціи были индифференты къ вопросамъ догматики. Въ греческой церкви не было проведено такой разграничительной черты, которая бы рѣзко отличала мірянъ отъ лицъ духовныхъ. Епископы нерѣдко избирались изъ мірянъ. Слѣдовательно, нельзя противопоставлять классъ мірянъ классу духовенства, какъ будто у этихъ классовъ было различіе направленія и настроенія мысли. Да и исторія не оправдываетъ мнѣнія Гарнака. Сократъ былъ не единственнымъ церковнымъ историкомъ-міряниномъ, мірянами были и Филосторгій и Евагрій,—но почему же у нихъ нѣтъ тѣхъ сужденій, какія характеризируютъ Сократа? А всѣ Византійскіе императоры, будучи мірянами, держались ли тѣхъ же воззрѣній какъ и Сократъ? Не слѣдуетъ соглашаться и съ тѣмъ положеніемъ Гарнака, что будто для Сократа, какъ мірянина, всѣ лица, право вѣрующіе во Св. Троицу, представлялись уже вполнѣ православными. Если бы это было такъ, то онъ не причислилъ бы къ еретикамъ ни Аполлинарія, ни Несторія, такъ какъ оба эти лица въ точности исповѣдывали никейскую вѣру. Значитъ, объясненіе особенностей міровоззрѣнія Сократа нужно искать не тамъ, гдѣ ищетъ Гарнакъ, а гдѣ-нибудь еще. Къ сожалѣнію, на разбираемый вопросъ не можетъ быть дано безспорнаго отвѣта. Можно дѣлать лишь вѣроятныя догадки. Сложиться міровоззрѣнію Сократа помогли слѣдующія обстоятельства: Сократъ былъ воспитанъ въ школѣ языческой, лицами, потерпѣвшими отъ строгости правительственной власти, изгнанными изъ своего отечества, лишившимся своихъ святилищъ. Возможно, что они старались воспитать въ Сократѣ нерасположеніе ко всякимъ насильственнымъ мѣрамъ, какъ скоро дѣло касалось религіозныхъ убѣжденій. Къ этому еще могло присоединяться и то, что у Сократа издавна были какія то отношенія къ

[1]) Herzog-Hauck. Real-Encyklop. B. XIV, S. 409—410.

новаціанамъ. У Сократа не было силъ осуждать новаціанъ, напротивъ у него была наклонность разсматривать ихъ въ лучшемъ свѣтѣ. Если такъ относился онъ къ этого рода заблуждающимся, то простая послѣдовательность умнаго человѣка, какимъ былъ Сократъ, требовала, чтобы онъ не столь строго судилъ и о другихъ заблуждающихся. Чтоже касается его недовольства развитіемъ богословскихъ споровъ, оно могло происходить у него отъ того, что онъ, какъ человѣкъ не великой богословской учености, не могъ понимать всей важности многихъ богословскихъ вопросовъ. Одного нужно остерегаться при сужденіи о міровоззрѣніи Сократа: его, Сократа, отнюдь не нужно признавать какимъ-либо скептикомъ, считающимъ невозможнымъ разобраться въ тонкихъ вопросахъ и охотно допускающимъ, что выдаваемое за истину есть, быть можетъ, относительная ложь, а выдаваемое за ложь, быть можетъ, носитъ въ себѣ элементы относительной истины. Сократъ православіе сравнивалъ съ „пшеницею“, а ереси и заблужденія съ „плевелами“ (I, 22). Слѣдовательно, онъ не былъ скептикомъ и индифферентистомъ,— тѣмъ равнодушнымъ къ религіозной истинѣ человѣкомъ, который сомнѣвается въ возможности рѣшить: гдѣ истина и ложь въ религіозныхъ вопросахъ.

Дополнимъ еще нѣкоторыми чертами характеристику историческаго труда Сократа. Заслуживаютъ вниманія его сужденія относительно религіозныхъ явленій внутренней жизни христіанскаго общества IV и V вѣка—явленій, правда, менѣе важныхъ, чѣмъ исторія ересей. Разумѣемъ его приговоры касательно споровъ о времени и характерѣ празднованія Пасхи, о постахъ: какіе они должны быть и сколько продолжаться. Надъ этими явленіями, въ которыхъ выразилась въ большей или меньшей мѣрѣ внутренняя жизнь христіанскаго общества того времени (V, 21), Сократъ произноситъ судъ въ духѣ кротости и снисхожденія, стараясь держаться не вліянія партій, а лишь прямого духа Евангелія. Посмотримъ прежде всего, какой судъ онъ произноситъ касательно споривших о праздникѣ Пасхи. „Считаю нужнымъ, говоритъ онъ, изложить собственныя мысли о Пасхѣ. Мнѣ

кажется, что подражатели іудеевъ, т. е. христіане, праздновавшіе Пасху одновременно съ іудеями, не имѣютъ достаточно основаній упорно защищать свою практику. Они не берутъ во вниманіе того, что по смѣненіи іудейства христіанствомъ, обрядовая сторона закона Моисеева упразднилась. И это открывается само собою. Христіанамъ ни одно предписаніе Христово не позволяетъ іудействовать. Народъ іудейскій находился подъ игомъ рабства, а послѣдователи Христа призваны къ свободѣ и потому апостолъ убѣждаетъ не соблюдать болѣе ни дней, ни мѣсяцевъ, ни лѣтъ" (Кол. 2, 16—17). Но, не становясь на сторону послѣдователей іудейскаго преданія, Сократъ далекъ отъ того, чтобы безъ всякихъ разсужденій одобрять противниковъ іудействующей практики въ вопросѣ о праздноваиіи Пасхи. Онъ находитъ, что и антиіудейская практика не имѣетъ подъ собой незыблемыхъ основаній. „Совершающіе празднованіе Пасхи въ четыренадесятый день (Нисана), т. е. вмѣстѣ съ іудеями, утверждаютъ, что это предано имъ отъ апостола Іоанна, а римляне и западные говорятъ, что свое обыкновеніе получили они отъ апостоловъ Петра и Павла. Но тѣ и другіе не могутъ представить на то письменнаго доказательства", замѣчаетъ Сократъ (V, 22 init.). Послѣ этого понятно, что всѣ споры подобнаго рода должны были представляться Сократу несоотвѣтствующими заповѣди апостольской о взаимной любви и согласіи. Поэтому Сократъ, выражая свое сужденіе по данному вопросу, говоритъ: „цѣль апостоловъ была не та, чтобы опредѣлять времена праздниковъ, но чтобы дать руководство къ правой жизни и благочестію. Вотъ, что угодно Богу, говоритъ апостолъ: „угодно Св. Духу и намъ не возлагать на васъ никакого бремени болѣе, кромѣ необходимаго" (Дѣян. 15, 28), т. е., замѣчаетъ историкъ, кромѣ того, что соблюдать необходимо нужно. Между тѣмъ, есть люди, продолжаетъ онъ, которые, пренебрегая этими заповѣдями, о дняхъ праздниковъ спорятъ будто о душѣ, и незамѣтно дѣлаютъ противное тому, что угодно Богу" (V, 22). Подобный же, отзывъ дѣлаетъ Сократъ и касательно споровъ о продолжительности и характерѣ постовъ. Представивъ

образцы безконечнаго различія въ церквахъ относительно обычаевъ, дѣйствовавшихъ тамъ и здѣсь въ соблюденіи поста, Сократъ говоритъ: „такъ какъ никто не можетъ указать на письменное повелѣніе отъ апостоловъ касательно этого вопроса, то явно, что апостолы предоставили все это волѣ и выбору каждаго, чтобы всякій дѣлалъ доброе не по страху и принужденію“ (ibid.).

Сократъ держится самостоятельнаго мнѣнія и тогда, когда встрѣчается съ другими спорными вопросами, занимавшими общество христіанское его времени. Таковы, наприм., вопросы: нужно ли христіанамъ изучать эллинскую науку, нужно-ли подвергать анаѳемѣ Оригена, какъ еретика? Во всѣхъ этихъ вопросахъ Сократъ показываетъ собою человѣка образованнаго, не увлекающагося крайностями. Онъ со всею ревностію отстаиваетъ, вопреки обскурантамъ, важность и необходимость изученія языческой науки для христіанина (III, 16); отсюда онъ всегда относитъ къ истиннымъ достоинствамъ извѣстнаго историческаго лица, когда оно знакомо было съ языческою наукой. Такъ, онъ хвалитъ за это Василія Великаго, Григорія Богослова (IV, 26), Аттика Константинопольскаго (VII, 2). Что касается до Оригена, то, къ чести историка нужно сказать, что Сократъ, нисколько не задумываясь, становится на сторонѣ этого великаго Александрійскаго учителя, свѣтила III-го вѣка, и съ ревностію защищаетъ его отъ порицаній со стороны его враговъ (наприм. VI, 13 и др.).

Окончивъ характеристику церковной исторіи Сократа, перечислимъ главные недостатки, присущіе этому историческому труду. Какъ ни странно это покажется, Сократъ, создавая церковно-историческое произведеніе, точно не зналъ, въ чемъ должна заключаться задача церковно-историческаго произведенія. Онъ собиралъ матеріалы, располагалъ ихъ въ извѣстномъ внѣшнемъ порядкѣ, но онъ не давалъ и не могъ дать себѣ отчета: почему и зачѣмъ это помѣщено? Вслѣдствіе этого, въ сочиненіи Сократа находимъ рядъ эпизодовъ, анекдотовъ, которые нашли себѣ мѣсто у Сократа только потому, что онъ ихъ зналъ. Свѣдѣнія его

по части придворной исторіи были очень ограничены. Онъ недостаточно зналъ, что за личности были тѣ императоры, о какихъ у него идетъ рѣчь. Поэтому онъ, наприм., хвалилъ достоинства императора Аркадія, чего этотъ совсѣмъ не заслуживалъ. Далѣе: уже Евсевій очень мало знакомъ былъ съ западной церковью прежняго и своего времени; еще меньше обнаруживаетъ знакомства съ церковными дѣлами Запада Сократъ. Онъ готовъ думать, что пиша исторію греческой церкви, онъ излагаетъ исторію всей христіанской церкви. Отъ чего бы ни зависѣло это явленіе—все равно. По части хронологіи Сократъ вообще превосходитъ и Созомена, и Ѳеодорита, но и у него встрѣчается не мало невѣрностей, въ особенности не выдерживаетъ критики его счетъ олимпіадъ [1]). Сократъ, наконецъ, является въ исторіи жалкимъ суевѣромъ, впрочемъ—во вкусѣ своего времени. Такъ, онъ вѣритъ въ какихъ-то фурій, которыя будто убиваютъ людей. Разсказывая о смерти Юліана, онъ приводитъ свидѣтельство одного лица, приближеннаго къ этому императору, что будто бы Юліанъ умеръ, будучи пораженъ демономъ (III, 2). Сократъ при этомъ случаѣ замѣчаетъ отъ себя: „можетъ быть, и дѣйствительно такъ было, ибо фуріи умерщвляли многихъ“. Онъ вѣритъ, что въ древности жили какіе-то неизвѣстные предсказатели, которые начертывали свои предсказанія на вещественныхъ предметахъ и что эти предсказанія сбывались съ удивительною точностію (IV, 8); вѣритъ, что будто появленіе кометы предвѣщаетъ несчастіе (VI, 6) и т. д.

[1]) Исчисленіе и недостатокъ церковной исторіи Сократа можно находить у Гарнака въ прежде цитованной его статьѣ (S. 412—413) и въ книжкѣ Ieep'a.

Созоменъ схоластикъ.

Глава шестая.

Созоменъ Схоластикъ. — Когда Созоменомъ написана его ц. исторія? — въ ней „мало интереснаго“; — „бѣлыя нитки, которыми у Созомена сшито свое съ чужимъ“; — plagiarius, — три ли четвертыхъ (3/4) списаны Созоменомъ у Сократа? — „Съ Божіею помощью“... Что заимствовано цѣликомъ изъ Сократа? — сугубый грѣхъ плагіата; — правда-ли (какъ утверждаетъ Гарнакъ), что Созоменъ писалъ свою „исторію“ спеціально для палестинскихъ монаховъ? — Нѣтъ. — Другіе пути въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи Созоменова труда. — Выводы по этому вопросу. Характеристика исторіи Созомена по ея особенностямъ: „приступая къ изложенію церковной исторіи, я (Созоменъ) не насиловалъ своей природы, эта исторія по своему предмету есть дѣло не человѣческое“, — „тайны (догматы), о которыхъ надобно молчать я (опять Соз—енъ) постараюсь держать въ сохранности, сколько возможно“, — „я (онъ же) умолкаю, чтобы и какой-нибудь язычникъ не прочелъ написаннаго“; смыслъ всѣхъ этихъ изреченій Созомена; — Соз—нъ имѣлъ въ виду угождать своимъ современникамъ; — „монашеское любомудріе есть самое полезное дѣло, нисшедшее отъ Бога къ людямъ“ (слова Соз—на); — Соз—нъ, какъ восторженный истолкователь монашескаго института, недостатки его исторіи, отсюда проистекающіе; — утрировка въ изображеніи историческихъ личностей; — исчисленіе достоинствъ Созоменовой исторіи.

Ермій Созоменъ схоластикъ, по прозванію Саламанскій (это его родовая фамилія), о времени рожденія и смерти котораго нѣтъ никакихъ извѣстій, большую часть цвѣтущаго возраста провелъ, подобно Сократу, въ Константинополѣ. Здѣсь же онъ написалъ и единственный свой трудъ: „Церковную Исторію“.

Такъ какъ исторія жизни Созомена за періодъ его цвѣтущаго возраста намъ мало извѣстна, то мы не знаемъ съ точностію, когда этимъ историкомъ законченъ и изданъ въ свѣтъ его разсматриваемый трудъ. Къ разрѣшенію вопроса о времени составленія и изданія имъ церковной исторіи

можно приходить лишь руководясь соображеніями, извлекаемыми изъ самаго его труда. Въ предисловіи къ своей исторіи Созоменъ говоритъ: „мое сочиненіе простирается отъ третьяго консульства кесарей Криспа и Константина (двоихъ дѣтей Константина Великаго) до семнадцатаго консульства императора Ѳеодосія Младшаго, т. е. отъ 323 года (точнѣе: начиная 324 годомъ) до 439 года. Если бы до насъ сохранилась исторія Созомена въ законченномъ видѣ, то было бы больше основаній судить о разбираемомъ вопросѣ, но такъ какъ трудъ Созомена въ теперешнемъ его видѣ простирается только до 423 года [1]), то разрѣшеніе вопроса затрудняется. Когда же именно написано Созоменомъ его сочиненіе? Въ исторіи Созомена обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что въ ней, хотя и разсказывается значительная часть царствованія Ѳеодосія Младшаго, но совсѣмъ не упоминается о его супругѣ Евдокіи, и напротивъ очень подробно и съ большими хвалами говорится о сестрѣ императора — извѣстной Пульхеріи. Это наблюденіе свидѣтельствуетъ, что Созоменъ написалъ свое сочиненіе тогда, когда произошелъ разладъ между Ѳеодосіемъ и его женой Евдокіей (по подозрѣнію въ ея измѣнѣ: припомнимъ извѣстный разсказъ о яблокѣ и Павлинѣ, предполагаемомъ соперникѣ Ѳеодосія), послѣ чего произошло болѣе тѣсное сближеніе Ѳеодосія съ его сестрой Пульхеріей. А такъ какъ это случилось между 440 — 444 годами [2]), то отсюда слѣдуетъ, что Созоменъ окончилъ и выдалъ въ свѣтъ свою исторію позднѣе 439 года, до котораго онъ довелъ свой трудъ. Можно и точнѣе опредѣлить, когда именно появился въ свѣтъ трудъ Созомена. Созоменъ не могъ закончить свой трудъ ранѣе 443 года. Это видно изъ того, что въ

---

[1]) См. по вопросу о неполнотѣ исторіи Созомена выше, стр. 113.— Впрочемъ въ церковной исторіи Созомена встрѣчаются разсказы и о такихъ событіяхъ, которыя произошли позднѣе 423 года. Такъ въ IX кн. (гл. 2) Созоменъ повѣствуетъ о событіи открытія частицъ отъ мощей св. сорока мучениковъ, но это случилось около 438 года, въ патріаршество св. Прокла (см. арх. Сергія. „Полный мѣсяцесловъ Востока“, т. II, часть II, стр. 75).

[2]) Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret, S. 13.

предисловіи къ сочиненію (представляющемъ изъ себя панегирикъ Ѳеодосію Младшему, которому посвящается самый трудъ) указывается одинъ такой фактъ изъ жизни Ѳеодосія, который произошелъ въ указанномъ году. Здѣсь говорится, что весьма недавно (πρώην) императоръ совершилъ путешествіе по Азіи и возстановилъ городъ Ираклію въ Понтѣ и показалъ во время путешествія образцы терпѣливости и воздержности. А извѣстно, что это азійское путешествіе Ѳеодосій предпринималъ въ іюнѣ 443 г. [1]); значитъ трудъ Созомена не могъ явиться раньше указаннаго времени. Нельзя съ другой стороны появленіе труда далеко отодвигать отъ сейчасъ помѣченнаго момента времени. Въ 444 году произошло одно кровавое событіе, послѣ котораго авторъ не могъ говорить въ посвященіи его труда Ѳеодосію такъ, какъ онъ говоритъ. Созоменъ пишетъ: „только твое правленіе изо всѣхъ когда-либо бывшихъ въ продолженіе цѣлаго вѣка прославляется, какъ безкровное и незапятнанное убійствами". Но такъ выражаться послѣ 444 года Созоменъ едва-ли могъ. Дѣло въ томъ, что въ 444 году въ теченіе первой его половины императоръ, вслѣдствіе вновь возгорѣвшейся ревности въ отношеніи къ своей супругѣ, приказалъ умертвить пресвитера Севера и діакона Іоанна въ Іерусалимѣ [2]). Слѣдовательно, есть очень твердыя основанія сомнѣваться въ томъ, что трудъ свой Созоменъ закончилъ и выдалъ въ свѣтъ позднѣе 444 года. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ тому заключенію, что изданіе Созоменовой исторіи произошло въ промежутокъ времени между іюнемъ 443 года и второй половиной слѣдующаго года.

Церковная исторія Созомена въ сравненіи съ историческимъ трудомъ Сократа представляетъ мало интереснаго. Это главнымъ образомъ зависитъ отъ того, что Созоменъ, составляя свою исторію, имѣлъ подъ руками трудъ Сократа и многое изъ этого послѣдняго лишь повторилъ въ своемъ произведеніи. Не только распорядокъ матеріаловъ, но и весьма часто цѣлыя мѣста изъ Сократовой исторіи Созо-

[1]) Güldenpenning. Ibid. S. 12.

[2]) Ibidem.—Muralt. Essai de chronographie Byzantine, p. 52. Petersb. 1885.

менъ въ перифразѣ перенесъ въ свою. Мы не будемъ приводить выдержекъ изъ Созомена, которыя наглядно доказывали бы эту мысль. Это было бы слишкомъ утомительно, да и излишне въ виду того, что изъ дальнѣйшей нашей рѣчи о Созоменѣ подобный результатъ откроется самъ собою. Замѣтимъ только, что заимствованія Созомена изъ Сократа иногда бываютъ столь неискусны, что, по крайней мѣрѣ на взглядъ болѣе проницательнаго читателя, просвѣчиваютъ и тѣ бѣлыя нитки, которыми у Созомена сшито свое съ чужимъ. Извѣстный комментаторъ исторіи Созомена Валуа (или Валезій), принимая во вниманіе пріоритетъ Сократа по написанію церковной исторіи предъ Созоменомъ и значительное сходство между обоими историками, склоняется къ мысли, что Созоменъ былъ литературнымъ воромъ (plagiarius) [1]). Созоменъ былъ настолько безцеремоненъ, что выписывая изъ исторіи Сократа многое и очень многое, однакожъ ни единымъ словомъ не упомянулъ о Сократѣ: какъ будто его и на свѣтѣ не существовало. По мнѣнію извѣстнаго ученаго Адольфа Гарнака три четвертыя исторіи Созомена списаны у Сократа—въ томъ же порядкѣ и послѣдовательности, какъ тѣже матеріи изложены у послѣдняго [2]). Другой нѣмецкій ученыи Лудвигъ Іеепъ находитъ, что заимствованія Созомена имѣютъ нѣсколько меньшій объемъ; хотя онъ и не споритъ противъ того, что списанное Созоменомъ изъ Сократа „не очень-то мало“ (dieses Theil ist nicht ganz klein), но принимая во вниманіе слѣды самостоятельнаго знакомства Созомена съ тѣми сочиненіями, какими пользовался и Сократъ (св. Аѳанасій, Руфинъ, Филосторгій и проч.), склоняется къ болѣе мягкому сужденію о заимствованіяхъ Созомена изъ Сократа [3]). Впрочемъ точнаго и спеціальнаго сличенія всей исторіи Созомена съ цѣлымъ трудомъ Сократа еще не являлось въ

[1]) Valesii. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni, p. 24—25 (Migne, tom. 67).

[2]) Real-Encyklop. von Herzog-Hauck., B. XIV. Harnack'a artik: „Socrates und Sozomenos, s. 416.

[3]) Ieep. Quellenuntersuchungen... S. 139. 141.

научной литературѣ [1]). — Нужно сказать, древность была непритязательна въ вопросѣ о пользованіи чужими трудами; въ то время въ литературѣ рѣдко кто различалъ „мое отъ не мое". Но все таки и съ точки зрѣнія того времени плагіатъ Созомена представляетъ явленіе невиданное, поразительное. Вѣдь Созоменъ списывалъ у Сократа и въ тоже время объявлялъ читателю, что исторія составлена имъ вполнѣ самостоятельно, на основаніи самоличнаго изученія документовъ. Вотъ что говоритъ Созоменъ въ началѣ своей исторіи (I, 1): замѣтивъ о томъ, что имъ составленъ краткій историческій очеркъ первыхъ трехъ вѣковъ, вѣроятно на основаніи одного Евсевія (этотъ очеркъ, какъ мы говорили выше,—стр. 103—не дошелъ до насъ), Созоменъ затѣмъ продолжаетъ: „теперь, съ Божіей помощью, я разскажу о тѣхъ событіяхъ, которыхъ я былъ очевидцемъ или о которыхъ я собралъ свѣдѣнія отъ знающихъ и очевидцевъ прошедшаго и настоящаго. Что происходило до меня, о томъ узналъ я или изъ различныхъ опредѣленій, касающихся религіи, или изъ соборныхъ актовъ или документовъ, свидѣтельствующихъ о введеніи новшествъ (разумѣются еретическія произведенія), а также изъ императорскихъ и епископскихъ посланій, часть которыхъ и доселѣ можно найти въ архивахъ какъ дворцовыхъ, такъ и церковныхъ, а другая часть этихъ посланій разсѣяна тамъ и здѣсь и находится въ рукахъ ученыхъ мужей. Документы этого рода, пишетъ Созоменъ, сначала я хотѣлъ цѣликомъ помѣстить въ своей исторіи, но потомъ отложилъ это намѣреніе, боясь слишкомъ увеличить размѣры своего сочиненія; поэтому, я рѣшился приводить ихъ въ своей исторіи лишь въ сокращеніи. Впрочемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда слова извѣ-

[1]) Güldenpenning въ одномъ изъ своихъ прежнихъ сочиненій: Quellen zur Geschichte des Kaiser Theodosius des Gr. (Halle, 1878) сдѣлалъ опытъ сравненія пятой книги Сократа съ седьмой книгой Созомена, въ которыхъ равно описывается царствованіе Ѳеодосія Великаго (S. 25—31) и пришелъ къ такому выводу: изображеніе эпохи у Сократа и Созомена „удивительно сходно". Тотъ же авторъ вообще находитъ, что у Созомена съ Сократомъ можно встрѣчать „безчисленные случаи совпаденія въ распорядкѣ матеріаловъ, изложеніи и даже въ словахъ", изъ чего онъ выводитъ заключеніе, что Созоменъ пользовался Сократомъ, но молчалъ объ этотъ (S. 25).

стнаго писателя, заявляетъ историкъ, служатъ предметомъ споровъ и понимаются неодинаково; я помѣщаю сполна самый текстъ, дабы истина явилась въ полномъ свѣтѣ". Само собою понятно, что кто говоритъ такъ, какъ Созоменъ въ настоящемъ случаѣ, тотъ долженъ быть увѣренъ въ своей ученой самостоятельности и долженъ имѣть доказательства самостоятельнаго труда и изученія источниковъ. Но Созоменъ отнюдь не можетъ предъявить такихъ доказательствъ. Всѣ тѣ документы, на которые онъ ссылается какъ на такіе, какіе открыты и собраны имъ самимъ — разумѣемъ соборныя опредѣленія и акты, посланія императоровъ и епископовъ,—именно и заимствованы цѣликомъ изъ Сократа. Еслибы Созоменъ собралъ эти документы независимо отъ Сократа, то онъ натолкнулся-бы на нѣсколько документовъ, неизвѣстныхъ Сократу, и помѣстилъ-бы въ своей исторіи; но этого то и нѣтъ у Созомена. Самостоятельный собиратель документовъ, какимъ выставляетъ себя Созоменъ, по какой-то непонятной случайности, собралъ лишь тѣже документы, какіе имѣлъ подъ руками и Сократъ [1]). Такимъ образомъ, развязность, съ какой Созоменъ обманываетъ читателя, выставляя себя самостоятельнымъ историкомъ, еще болѣе усугубляетъ его непростительный грѣхъ — грѣхъ плагіата. — Высказывая мнѣніе о несамостоятельности Созомена, мы должны однако замѣтить, что Созоменъ настолько постарался о томъ, чтобы плагіатъ не особенно бросался въ глаза—онъ передаетъ содержащееся въ церковной исторіи Сократа недословно, а въ видѣ перифраза, — настолько постарался, что до послѣдняго времени вводилъ нѣкоторыхъ ученыхъ въ ошибку: иные изъ ученыхъ высказывали мнѣніе, что Сократъ и Созоменъ оба писали независимо одинъ отъ другого, пользуясь лишь однородными матеріалами [2]). Но такое мнѣніе въ настоящее время не

[1]) Encykl. Von Herzog — Hauck., B. XIV: Socr. und Sozom. S. 416. Замѣчательно, что Созоменъ предѣломъ для своего историческаго повѣствованія избралъ тотъ-же 439 годъ, до какого доведена была исторія Сократа,— значитъ и въ этомъ отношеніи Созоменъ былъ въ зависимости отъ Сократа.

[2]) Такъ думали: строгій критикъ Бароніевыхъ анналъ Антонъ Пажи,

имѣетъ уже ни одного защитника и должно быть отнесено къ числу тѣхъ ошибокъ, отъ которыхъ новѣйшая наука успѣла освободиться.

Теперь спрашивается: если исторія Созомена въ существѣ дѣла лишь повтореніе Сократа, то что могло побудить его къ написанію и публикованію его труда? Съ какою цѣлію, по какимъ побужеиямъ Созоменъ составилъ свою исторію, издавъ въ свѣтъ, подъ именемъ своего, почти цѣликомъ чужой трудъ, — трудъ Сократа лишь въ новой редакціи, издавъ быть можетъ черезъ годъ-два послѣ появленія въ публикѣ исторіи своего предшественника? Въ недавнее время на этотъ вопросъ попытался дать опредѣленный отвѣтъ извѣстный, не разъ нами поименованный, ученый Адольфъ Гарнакъ. Изложимъ и разберемъ взглядъ этого ученаго на интересующій насъ вопросъ. Гарнакъ спрашиваетъ себя: „не писалъ-ли Созоменъ своей исторіи для другого кружка читателей, чѣмъ какой имѣлъ въ виду Сократъ и потому: не могъ-ли разсчитывать, что тамъ трудъ его предшественника совсѣмъ неизвѣстенъ?“ Это самое вѣроятное предположеніе, заявляетъ указанный ученый и прибавляетъ: есть всѣ резоны полагать, что Созоменъ писалъ свою исторію спеціально для монаховъ и именно монаховъ палестинскихъ, къ которымъ онъ имѣлъ болѣе или менѣе близкія отношенія. Для большей убѣдительности своего предположенія Гарнакъ распространяется о родинѣ и воспитаніи Созомена. Созоменъ родился въ Палестинѣ и вѣроятно въ Газѣ (V, 3. 9—10. 21—22; VII, 15, 28). Его первоначальное воспитаніе происходило подъ вліяніемъ палестинскихъ монаховъ, какъ объ этомъ онъ самъ говоритъ въ своей исторіи. Кругъ его знакомыхъ изъ періода юности состоялъ или изъ монаховъ или лицъ, душевно расположенныхъ къ монахамъ. Въ числѣ лицъ, имѣвшихъ особенное

Herzog. Encykl. XVI, 404, Holzhausen, 22 et cet., Stäudlin, S. 64—72, Baur—Die Epochen, S. 26. (Послѣдній съ присоединеніемъ ограничительнаго: „кажется“). Наиболѣе самостоятельную часть исторіи Созомена составляетъ девятая книга, но она, несомнѣнно, самая неудачная во всемъ трудѣ этого историка.

значеніе въ исторіи жизни Созомена, самъ онъ упоминаетъ дѣда своего, неизвѣстнаго по имени, и родственника или друга его дѣда, — нѣкоего Алафіона, и оба они были друзьями и почитателями монашества. Алафіонъ былъ исцѣленъ отъ болѣзни знаменитымъ палестинскимъ патріархомъ монаховъ — Илларіономъ; дѣти и внуки этого Алафіона строили монастыри и отличались аскетизмомъ (V, 15). Такія-то лица составляли среду, въ которой вращался Созоменъ въ молодыхъ лѣтахъ. Впечатлѣнія дѣтства и юности сохранились—замѣчаетъ Гарнакъ—у Созомена во всей свѣжести на всю жизнь. Желая ясно выразить свою признательность къ палестинскимъ монахамъ и монахо-любцамъ, онъ и написалъ свою исторію. Для этого онъ придалъ ей особенный монашескій колоритъ. Что мысль послужить монахамъ своей исторіей дѣствительно была у Созомена, это видно изъ первой главы его исторіи, въ которой (главѣ) онъ прямо говоритъ, что онъ имѣлъ въ виду описать и подвиги монаховъ какъ изъ благодарности къ тѣмъ изъ нихъ, которые имѣли важное значеніе въ его жизни, такъ и для того, чтобы показать подвижникамъ послѣдующихъ вѣковъ примѣры подвижнической добродѣтели (кн. I, гл. 1 fin.).— Итакъ вотъ чѣмъ объясняется, объявляетъ Гарнакъ, то обстоятельство, что Созоменъ взялъ на себя трудъ изложить вновь исторію Сократа и издать ее въ свѣтъ. Онъ имѣлъ въ виду ограниченный кругъ читателей-монаховъ и любителей монашества въ Палестинѣ, напередъ былъ увѣренъ, что въ этихъ кружкахъ, далекихъ отъ центровъ умственнаго просвѣщенія, неизвѣстна церковная исторія Сократа, а потому ни мало не задумываясь, онъ взялъ и воспользовался готовымъ трудомъ — индѣ переиначивъ его, индѣ добавивъ, индѣ перефразировавъ,—а въ цѣломъ— испещривъ его разсказами о различныхъ монахахъ-подвижникахъ, въ особенности подвижникахъ палестинскихъ [1]).

Такъ представляетъ дѣло Гарнакъ. Но можетъ-ли выдерживать серьезную критику это мнѣніе? Едвали. Вѣрно то,

[1]) Encyklop. XVI, S. 415, 418—419.

что Созоменъ былъ близокъ съ кружками монашескими, особенно въ Палестинѣ, желалъ пересказать изъ жизни подвижниковъ-монаховъ, что не было пересказано другими. Но всѣ предположенія Гарнака, построенныя на этомъ основаніи, о происхожденіи сочиненія Созомена не имѣютъ дѣйствительнаго значенія. Во первыхъ, нельзя себѣ представить, чтобы Созоменъ пришелъ къ странной мысли написать исторію исключительно для монаховъ, въ увѣренности, что его трудъ не выйдетъ изъ тѣсныхъ предѣловъ. Вѣдь, исторія не тоже, что частное письмо! Во вторыхъ, можно съ полною ясностію доказывать, что Созоменъ и не думалъ прятаться съ своимъ трудомъ. Въ одномъ мѣстѣ своей исторіи онъ прямо заявляетъ, что его трудъ назначается для чтенія какъ посвящающихъ (т. е. духовныхъ лицъ: μυσταγωγοῖς), такъ и посвящаемыхъ (т. е. простыхъ вѣрующихъ: μύσταις). Онъ, Созоменъ, былъ даже увѣренъ, что его книгу могутъ читать и внѣ предѣловъ христіанскихъ круговъ. „Мою книгу, замѣчаетъ онъ, по всей вѣроятности будутъ читать и нѣкоторые не посвященные“ (разумѣются язычники: ἀμυήτων I, 20). Можно-ли послѣ этого утверждать, что Созоменъ назначалъ свою книгу для тѣсныхъ кружковъ монашескихъ? Наконецъ, не слѣдуетъ забывать и того обстоятельства, что сочиненіе Созомена начинается длиннымъ посвященіемъ въ честь императора, причемъ испрашивается, чтобы императоръ выразилъ свое сужденіе о книгѣ. Спрашивается: къ чему могло бы служить такое посвященіе, если бы книга не назначалась для публики? Разъ она была въ рукахъ императора, она дѣлалась извѣстною въ придворныхъ, слѣдовательно, образованнѣйшихъ кругахъ. Развѣ такъ поступаютъ лица, желающія, чтобы ихъ сочиненіе не выходило за предѣлы извѣстнаго тѣснаго кружка? Такимъ образомъ мы видимъ, что гипотеза Гарнака не имѣетъ достаточной твердости.

Итакъ нужно искать другіе пути къ рѣшенію разсматриваемаго вопроса. Нельзя-ли находить, что у Созомена было подъ руками хоть нѣсколько такихъ источниковъ, какихъ не было у Сократа и содержаніе которыхъ онъ хотѣлъ внести

въ историческій трудъ? Затѣмъ: не могло-ли явиться у Созомена желаніе измѣнить, переиначить взгляды Сократа на лица и событія—вѣдь, эти взгляды были подчасъ оригинальны и не согласовались съ воззрѣніями тогдашняго общества? Говоримъ: нельзя-ли объяснить предпріятіе Созомена тѣмъ или другимъ изъ сейчасъ указанныхъ путей? Попытаемся. Прежде всего является несомнѣннымъ фактомъ, что въ распоряженіи Созомена дѣйствительно были такіе источники, какихъ не было у Сократа. Такъ Созоменъ разсказываетъ не мало новыхъ фактовъ касательно исторіи монашества и вообще подробно характеризуетъ этотъ институтъ (I, 12—14; III, 14; VI, 20; 28—34; VIII, 19); онъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи новый источникъ, когда разсказывалъ о христіанствѣ въ Персіи (II, 9—15); зналъ исторію аскетическихъ подвиговъ св. Мартина Турскаго, но зналъ ли онъ: Vita Martini, написанную Сульпиціемъ Северомъ—не видно (III, 14 fin.); у него встрѣчаемъ свѣдѣнія о Иларіи Пуатьерскомъ, какъ писателѣ (V, 13); его свѣдѣнія о Западѣ и западныхъ событіяхъ изъ времени императора Гонорія были обстоятельнѣе, чѣмъ у Сократа (разумѣемъ собственно девятую книгу Созомена, но разсказы его изъ этого царствованія не имѣютъ отношенія къ исторіи церкви); сообщая извѣстія о событіяхъ Константинопольскихъ, онъ передаетъ нѣчто такое, что прошелъ молчаніемъ Сократъ; Созоменъ былъ также богатъ разными слухами и часто пользуется ими въ изложеніи исторіи. Могъ-ли Созоменъ, обладая тѣми новыми свѣдѣніями, почерпнутыми изъ разныхъ источниковъ, о чемъ мы сейчасъ сказали,—принять на себя трудъ составленія исторіи, при существованіи въ наличности труда Сократова? То правда, что прибавки, какія дѣлаетъ Созоменъ на основаніи новыхъ источниковъ не столь важны и не столь значительны—въ сравненіи съ тѣмъ, что разсказано Сократомъ—и не могутъ, повидимому, приводить къ мысли, что Созоменъ началъ писать свою исторію потому, что обладалъ нѣкоторыми новыми данными или новыми источниками. Новое, даваемое Созоменомъ, по своему значенію почти ничтожно по сравненію съ тѣмъ, что сдѣлано было уже Сократомъ, и

Созоменъ, ради сообщенія *этого новаго*, повидимому, не могъ предпринять своего труда, по крайней мѣрѣ—едвали разсудительный человѣкъ взялся-бы за такой нелегкій трудъ по такимъ неважнымъ соображеніямъ [1]). Но нужно сказать: чего не сдѣлалъ бы другой, при томъ ученомъ багажѣ, какимъ обладалъ Созоменъ, то могъ сдѣлать этотъ историкъ, отличаясь слишкомъ большею дозою смѣлости и самонадѣянности. Примѣръ бывалый!

Нельзя ли, какъ мы замѣтили выше, еще думать, что Созоменъ потому рѣшился пересмотрѣть и переиздать исторію Сократа, что для него, Созомена, казались не симпатичными основныя точки зрѣнія Сократа, представлялись сомнительными и невѣрными? Отчего-же не думать и такъ? Въ самомъ дѣлѣ, у Созомена воззрѣнія на лица и явленія не всегда сходятся съ Сократомъ? Посмотримъ-же, въ чемъ именно выразилось измѣненіе воззрѣній на лица и явленія у Созомена въ сравненіи съ Сократомъ? Мы знаемъ, что Сократъ былъ ревностнымъ почитателемъ Оригена; объ этомъ симпатизированіи знаменитому александрійскому учителю Сократъ открыто заявляетъ въ своей исторіи, а у Созомена ничего подобнаго нельзя искать—и нѣтъ. Далѣе, Сократъ высоко ставитъ и сочувственно относится къ эллинской наукѣ и поэзіи, Созоменъ же совсѣмъ не причисляетъ себя къ почитателямъ эллинской музы. Въ этомъ отношеніи заслуживаютъ особеннаго вниманія сужденія Сократа и Созомена по слѣдующему случаю: когда императоръ Юліанъ ограничилъ доступъ христіанскимъ юношамъ къ полученію эллинскаго образованія, то нѣкоторые христіане для того, чтобы дать знать Юліану, что они будто бы вовсе и не нуждаются въ эллинской наукѣ, начали писать поэмы и драмы съ христіанскимъ содержаніемъ. Такъ поступили двое Аполлинаріевъ—отецъ и сынъ; по примѣру Гомера они изложили въ

[1]) Собственно Созоменъ зналъ лучше Сократа исторію монашества и исторію христіанства въ Персіи, но историческія очень большія подробности о монашествѣ приличнѣе было бы записать не въ общей исторіи, но въ отдѣльномъ сочиненіи; а что касается исторіи христіанства въ Персіи, то она у Созомена исполнена ошибокъ.

стихахъ древнееврейское бытописаніе — до временъ Саула, раздѣливъ эту поэму на 24 части. Мало того, они писали трагедіи, чтобы отнять славу у Еврипида, и лирическія стихотворенія, чтобы затмить Пиндара; сочиняли также комедіи, заимствуя содержаніе для разныхъ родовъ поэзіи изъ Св. Писанія (Сократъ. III, 16; Созом. V, 18). Сократъ, передавая въ своей исторіи свѣдѣнія объ этой затѣѣ двухъ Аполлинаріевъ, не придаетъ факту серьезнаго значенія; онъ замѣчаетъ, что какъ скоро умеръ Юліанъ, всѣ тотчасъ-же забыли о поэтическихъ экспериментахъ обоихъ Аполлинаріевъ,—такъ что какъ будто бы этихъ поэтическихъ опытовъ совсѣмъ и не существовало на свѣтѣ. Едвали нужно добавлять, что сужденія Сократа здравы и умны. Созоменъ же, разсказывая о томъ-же фактѣ въ своей исторіи, смотритъ на него иначе. Онъ стоитъ на сторонѣ сочинителей пародій, т. е. двухъ Аполлинаріевъ и пишетъ: „если-бы люди не увлекались древностью и не отдавали предпочтенія тому, къ чему привыкли, то они труды Аполлинарія (Младшаго) ставили-бы и изучали-бы наравнѣ съ древними поэтами и тѣмъ болѣе дивились бы дарованіямъ христіанскихъ писателей, что каждый изъ языческихъ авторовъ занимался однимъ родомъ твореній, а наши преуспѣли заразъ во всѣхъ родахъ поэзіи, показавъ достоинство каждаго изъ нихъ“. Такъ Созоменъ поправляетъ Сократа; очевидно, онъ не всегда раздѣляетъ точку зрѣнія своего руководителя. Тоже замѣтно и въ другихъ случаяхъ. Сократъ съ почтеніемъ относится къ іерархіи, но не считаетъ себя вправѣ молчать о недостаткахъ іерархическихъ лицъ; этого послѣдняго Созоменъ не только почти не дѣлаетъ, но и ставитъ клиръ, по его идеѣ, на недосягаемую высоту, наприм., онъ пишетъ: „священство имѣетъ равную честь съ царскимъ достоинствомъ, а въ дѣлахъ священныхъ, замѣчаетъ онъ, іерархія стоитъ даже выше царскаго достоинства“ (II, 34). Эти и подобныя разницы въ воззрѣніяхъ на предметы и явленія могутъ давать основаніе къ утвержденію, что Созоменъ потому и написалъ церковную исторію, представляющую собой новое, нѣсколько измѣненное изданіе Сократа, что желалъ поправить этого историка

въ воззрѣніяхъ. Правда, высказанное сейчасъ предположеніе можетъ встрѣчать нѣкоторыя возраженія. Такъ нельзя выпускать изъ вниманія того, что если есть различіе въ воззрѣніяхъ у Созомена по сравненію съ Сократомъ, то еще болѣе сходства во взглядахъ у обоихъ историковъ. Разницы, повидимому, отступаютъ на задній планъ въ сравненіи съ сходствомъ, какъ въ цѣломъ, такъ и во многихъ мелочахъ, между Созоменомъ и Сократомъ: видно, что первый (Созоменъ) очень послушно слѣдовалъ за вторымъ. Въ этомъ отношеніи можно указать на слѣдующее: задачу исторіи и обязанности историка Созоменъ описываетъ (I, 1; III, 15) такъже, какъ и Сократъ; сужденія Созомена по вопросамъ догматическимъ и именно касательно догматическихъ споровъ IV вѣка совершенно Сократовскія: онъ такъ-же, какъ и его предшественникъ, находитъ, что лучше было бы, если бы этихъ споровъ не послѣдовало вовсе (I, 16; II, 18) и расположенъ не одобрять тонкія препирательства объ употребленіи тѣхъ или другихъ терминовъ въ отношеніи къ лицамъ Св. Троицы (III, 5, 15); вообще Созоменъ всѣ взгляды на исторію аріанскаго движенія и аріанскихъ соборовъ съ ихъ вѣроопредѣленіями прямо заимствуетъ у Сократа; даже тамъ, гдѣ свѣдѣнія у Созомена особенно богаты—въ исторіи монашества — и здѣсь Созоменъ нерѣдко лишь повторяетъ мысли и сужденія Сократа. Если бы Созоменъ въ самомъ дѣлѣ не хотѣлъ—представляется такъ—раздѣлять воззрѣній Сократа, и ради этого издалъ свою исторію, описывающую то же время, какое описалъ и Сократъ, то если гдѣ, такъ въ особенности ему слѣдовало бы отступить отъ Сократа во взглядѣ на новаціанство и новаціанъ, (мы знаемъ, что Сократъ замѣтно симпатизировалъ новаціанамъ), но тутъ-то, во взглядахъ на новаціанъ меньше всего и расходится Созоменъ съ Сократомъ. Созоменъ здѣсь— въ исторіи новаціанъ—цѣликомъ заимствовалъ большую часть извѣстій Сократа, почти безъ всякихъ перемѣнъ (I, 16, 22 и др.); онъ даже съ точностію воспроизводитъ самыя оригинальныя и бросающіяся въ глаза сужденія Сократа о новаціанахъ (IV, 20 fin.). Очевидно, Созоменъ не находилъ въ исторіи Со-

крата по этому предмету ничего такого, что онъ считалъ-бы нужнымъ измѣнить и поправить. Все это такъ—скажемъ мы. Возраженія подобнаго рода несомнѣнно могутъ существовать. Но что же тутъ удивительнаго? Конечно, человѣкъ съ крѣпкимъ умомъ, передѣлывая чужой трудъ на свой ладъ, подвелъ бы все содержаніе его подъ свою точку зрѣнія. Но очевидно, Созоменъ не обладалъ подобнымъ умомъ. Его проницательности хватило лишь на то, чтобы передѣлать только нѣкоторые взгляды Сократа, а не всѣ его взгляды. Развѣ мы не видимъ сплошь и рядомъ подобныхъ примѣровъ! Итакъ, кажется, нѣтъ основаній спорить противъ мнѣнія, что Созоменъ потому между прочимъ издалъ свою исторію въ свѣтъ, что, не раздѣляя нѣкоторыхъ историческихъ взглядовъ Сократа, онъ захотѣлъ вмѣсто нихъ выразить другіе, болѣе ему симпатичные.

Вообще, разрѣшая вопросъ о мотивахъ, которыми руководился Созоменъ при изданіи своей исторіи, нѣтъ необходимости прибѣгать къ утонченнымъ гипотезамъ. Явленіе это могло произойти по побужденіямъ, хотя и сложнымъ, но вовсе не мудренымъ. Созоменъ издалъ въ свѣтъ свою контрафакцію—частію потому, что чувствовалъ себя могущимъ разсказать нѣчто такое, чего не разсказалъ, а можетъ быть и не зналъ Сократъ, но что Созоменъ считалъ очень важнымъ; частію же и потому, что находилъ нужнымъ передѣлать нѣкоторые взгляды Сократа. Каждое изъ этихъ двухъ побужденій въ отдѣльности слабо, но взятыя вмѣстѣ достаточно объясняютъ смѣлый поступокъ Созомена. Къ этому могло присоединиться еще и слѣдующее: Созоменъ захотѣлъ изложить разсказанное Сократомъ—языкомъ риторическимъ, витіеватымъ, который тогда начали любить и которымъ онъ владѣлъ въ совершенствѣ; безъ сомнѣнія и авторское самолюбіе играло непослѣднюю роль при изданіи Созоменомъ его исторіи.

Несмотря на то, что исторія Созомена болѣе, чѣмъ на половину заимствована изъ Сократа и вообще представляетъ передѣлку Сократовской исторіи, мы не считаемъ лишнимъ охарактеризовать ее по отличительнымъ ея особенностямъ.

Созоменъ все же наложилъ на свою исторію значительный личный отпечатокъ и даже въ нѣкоторой степени далъ тонъ для послѣдующихъ писателей историковъ греческой церкви. Итакъ приступимъ къ характеристикѣ исторіи Созомена.

Какъ ни странно это, Созоменъ, приступая къ изложенію церковной исторіи, смотрѣлъ на это дѣло, какъ на такое дѣло, которое не только не исключало, а даже предполагало проявленіе какого-то прямо божественнаго содѣйствія и чуть-ли не вдохновенія. „Между эллинами, говоритъ онъ, болѣе знаменитые люди, обладая прекраснымъ авторскимъ талантомъ, трудились надъ описаніемъ не важныхъ или вымышленныхъ предметовъ. Что же касается до меня, то приступая къ изложенію церковной исторіи, я не насиловалъ своей природы, ибо увѣренъ былъ, что такъ какъ эта исторія по своему предмету есть дѣло нечеловѣческое—Богу не трудно будетъ явить меня писателемъ ея даже сверхъ всякаго чаянія“ (I, 1). Странныя мистическія слова—въ особенности въ устахъ такого человѣка, который большую часть своей исторіи похитилъ у своего предшественника. Кромѣ этого, какого то мистическаго воззрѣнія на дѣло историка, отмѣтимъ еще то у Созомена, что онъ какъ то слишкомъ узко понимаетъ свою задачу, ко вреду для полноты и цѣлостности своего труда. Онъ при случаѣ объявляетъ, что онъ будетъ излагать лишь одни внѣшнія событія, относящіяся до церкви, и не будетъ касаться догматовъ церковныхъ и входить въ сужденія о нихъ, это, по его взгляду, не дѣло историка (III, 15), но подобный отказъ не основателенъ. Спрашивается: возможно ли точнымъ образомъ понимать и уяснять себѣ событія, если отнять отъ нихъ главную силу, ихъ вызывающую и опредѣляющую — именно, христіанство въ той или другой формѣ понимаемое, или исторію догматовъ. Говорить, наприм., о событіяхъ того времени, о которыхъ говоритъ авторъ, именно движеніяхъ аріанскихъ и проч., и не говорить въ тоже время о томъ, какъ эти событія, эти движенія относятся къ самой христіанской догматикѣ, значитъ скользить по поверхности исторіи и не входить въ ея глубины. Правда, въ своей исторіи онъ касается догматовъ, но лишь

настолько, насколько они искажались въ ересяхъ. Указанная узость въ пониманіи задачи историка, кажется, объясняется у Созомена его воззрѣніемъ, что будто бы въ исторіи, назначенной для публики, не должно быть рѣчи о такихъ высокихъ матеріяхъ, какъ христіанскіе догматы, потому что исторію его могли читать и язычники, а это, по сужденію Созомена, представлялось дѣломъ опаснымъ для самой вѣры. Онъ самъ разсказываетъ, что сначала онъ хотѣлъ было внести въ свою исторію символъ Никейскій, но, замѣчаетъ онъ, „люди благочестивые и знающіе дѣло разсудили, что объ этомъ должны говорить и слушать только посвященные (т. е. христіане) и посвящающіе (лица духовныя) и я рѣшился послѣдовать ихъ совѣту, потому что, говоритъ онъ, мою книгу будутъ (пожалуй) читать и нѣкоторые непосвященные (т. е. язычники); поэтому тайны, о которыхъ надобно молчать, я постараюсь держать сохраненными, сколько нужно“ (I, 20). При другомъ случаѣ, намекнувъ о тѣхъ безпорядкахъ въ церкви Константинопольской, какими сопровождалось низверженіе съ каѳедры св. Іоанна Златоуста, Созоменъ не хочетъ описывать прискорбныхъ событій. „Я умолкаю, говоритъ онъ, чтобы и непосвященный кто-либо (т. е. язычникъ) не прочиталъ написаннаго“ (VIII, 21). Очевидно, Созоменъ приступаетъ къ своему дѣлу не съ тою широтою и свободою изслѣдованія, не съ тѣмъ желаніемъ обнять историческую истину, съ какими долженъ приступать къ дѣлу историкъ, всецѣло проникнутый своею задачею [1]).

Созоменъ принадлежитъ къ типу тѣхъ историковъ, которые пишутъ для своего времени, поэтому считаютъ нужнымъ принимать во вниманіе разныя, не рѣдко стѣснительныя, условія времени; и поэтому хотя они и угождаютъ своимъ современникамъ, но потомки многимъ не удовлетворяются въ ихъ разсказахъ, такъ какъ эти послѣдніе замѣ-

[1]) Быть можетъ, въ настоящемъ случаѣ у Созомена примѣняется къ дѣлу такъ называемая disciplina arcani, по которой христіане опасались говорить предъ язычниками и іудеями о сокровеннѣйшей сторонѣ религіи христіанской, какъ предъ лицами, неспособными достойно оцѣнить этой стороны, но въ V вѣкѣ, вѣкѣ торжества христіанства надъ древними религіями, disciplina arcani была анахронизмомъ.

чаютъ, что писатель зналъ больше, чѣмъ сколько описалъ, и сожалѣютъ, что онъ не выполнилъ своего дѣла, какъ слѣдуетъ. При той узости, какая отличаетъ церковно-историческія воззрѣнія Созомена, едва-ли мы въ правѣ ожидать чего-нибудь важнаго отъ историческаго труда Созомена и мы дѣйствительно не ошибаемся въ этомъ отношеніи.

При характеристикѣ труда Созомена мы будемъ имѣть въ виду тѣ стороны этого труда, въ которыхъ авторъ является наиболѣе самостоятельнымъ писателемъ. Несомнѣнно, Созоменъ наиболѣе самостоятеленъ въ изслѣдованій жизни монашества тѣхъ временъ. Это зависѣло отъ того, что онъ съ ранняго дѣтства воспиталъ въ себѣ горячую любовь къ монашеству [1]); послѣдствіемъ этой привязанности сдѣлалось то, что описаніе монашества стало главнымъ предметомъ въ его исторіи [2]) и опредѣлило во многихъ отношеніяхъ характеръ сужденій историка о лицахъ и явленіяхъ.

Обслѣдованіе своего любимаго предмета повѣствованія—монашества, историкъ начинаетъ съ самаго опредѣленія, что такое монашество, опредѣленія, въ которомъ выражаетъ великія хвалы этому институту. „Монашеское любомудріе — пишетъ онъ—есть самое полезное дѣло, нисшедшее отъ Бога къ людямъ. Оно не заботится объ учености и діалектической тонкости, какъ дѣлѣ излишнемъ, которое только отнимаетъ время у занятій лучшихъ, а жить правильно нисколько не помогаетъ. Обижаемое оно не ослабѣваетъ, терпящее зло не мститъ, угнетаемое болѣзнью или недостаткомъ необходимаго не падаетъ духомъ, но тѣмъ болѣе хвалится, что цѣлую жизнь, подвизаясь въ терпѣніи и кротости, становится сколь возможно для человѣческой природы ближе къ Богу“ (I, 12). Такова сущность монашества по Созомену. Признавая его за идеалъ истинно-христіанской жизни, Созоменъ беретъ на себя задачу истолковывать въ этомъ именно возвышенно-христіанскомъ духѣ каждую подробность жизни монашеской,

---

[1]) Ex educatione hausisse mihi videtur Sozomenus ardentissimum illum amorem monasticae vitae. Valesii, p. 23.

[2]) Иногда исторію Созомена прямо называютъ „монашеской переработкой труда Сократа“. A. Harnack: Theol. Literaturzeit., 1879, S. 420.

каждую мелкую черточку ея. И такимъ образомъ, онъ является не только историкомъ монашества, но и ревностнымъ истолкователемъ особенностей этого института. Онъ хочетъ этимъ доказать, какое большое значеніе имѣетъ монашество въ средѣ прочихъ явленій міра христіанскаго. „По примѣру пророка Иліи нѣкоторые монахи одѣвались въ кожанныя одежды, думаю (ἐμοὶ δοκεῖν) для того,—замѣчаетъ Созоменъ, чтобы при взглядѣ на кожу всегда имѣть въ памяти добродѣтели пророка. Говорятъ, что и прочія одежды египетскихъ монаховъ выражали нѣкоторое любомудріе, а не случайно отличались отъ другихъ. Такъ наприм., они облекались въ хитоны безъ рукавовъ, давая тѣмъ разумѣть, что руки не должны быть готовы на обиду. На головѣ носили шапочку, называемую кукуліонъ, дабы жить чисто и непорочно, подобно дѣтямъ, питающимся молокомъ, на которыхъ возлагаютъ такія шапочки; употребляли поясъ и покрывало, изъ которыхъ первымъ опоясывали чресла, а другимъ облекали шею и плеча, внушая мысль, что надобно быть готовымъ на служеніе Богу и для христіанской дѣятельности“ (III, 14).

Восторженное отношеніе Созомена къ такому историческому явленію, какъ монашество, имѣло различныя слѣдствія, отразившіяся такъ или иначе въ его историческомъ повѣствованіи. Прежде всего, онъ не беретъ на себя труда опредѣлить, какіе разсказы изъ исторіи монашеской жизни умѣстно помѣстить въ общей церковной исторіи и какіе нѣтъ. Въ этомъ отношеніи большое различіе между Сократомъ и Созоменомъ. Сократъ смотритъ на христіанскихъ аскетовъ его времени, какъ на людей, наиболѣе внимательныхъ къ своей жизни, углубленныхъ въ свои дѣйствія, взвѣшивающихъ каждый свой шагъ; какъ люди самоуглубленные, монахи, по Сократу, иногда высказывали мудрыя истины, достойныя быть преданными памяти потомства (Сокр. IV, 23). Съ этой точки зрѣнія онъ и характеризуетъ представителей монашескаго института (см. напр. его разсказы объ Арсеніи, Піорѣ, Памвѣ: ibid.). Не такъ поступаетъ Созоменъ. Не обращая вниманія на задачу, какую долженъ имѣть въ

виду историкъ церкви, онъ приводитъ рядомъ, безъ разбора и такіе факты, которые дѣйствительно поучительны для каждаго христіанина, и такіе, которые лишь удивляютъ читателя. Такъ у Созомена встрѣчаемъ разсказы въ родѣ слѣдующаго: монахъ Апеллесъ, при появленіи ему демона въ видѣ прекрасной женщины, вытащивъ изъ огня желѣзо, которое обрабатывалось его руками, обжегъ имъ лице демона, причемъ послѣдній убѣжалъ съ воплемъ и скрежетомъ зубовъ“ (VI, 28).

Но этотъ, указанный недостатокъ еще не такъ важенъ. Гораздо важнѣе то, что Созоменъ, подъ вліяніемъ своего энтузіастическаго отношенія къ монашеству, начинаетъ освѣщать историческіе факты невѣрно и тенденціозно. Онъ начинаетъ грѣшить противъ историческаго безпристрастія. Принадлежность извѣстнаго лица къ монашеству заставляетъ историка выгораживать это лице отъ возводимыхъ на него обвиненій и рисовать его жизнь и дѣятельность въ чертахъ, не оправдываемыхъ точными историческими данными. Укажемъ прежде всего на слѣдующій фактъ для доказательства нашей мысли. Нѣкто Евстаѳій, епископъ Севастійскій, по сказанію Сократа, дѣлалъ многое вопреки церковныхъ правилъ: отклонялъ отъ вступленія въ бракъ и училъ воздерживаться отъ разныхъ родовъ пищи, внушалъ избѣгать собраній церковныхъ и имѣть вмѣсто нихъ собранія въ домахъ, училъ такъ же поститься въ воскресенье, приказывалъ уклоняться какъ отъ грѣха отъ благословенія и общенія съ женатыми священниками. За все это названный епископъ низложенъ былъ на соборѣ Гангрскомъ, а ученіе его анаѳематствовано. Таково повѣствованіе Сократа объ Евстаѳіи Севастійскомъ (II, 43). Не то находимъ у Созомена. Онъ не хочетъ, чтобы такой человѣкъ, какъ Евстаѳій, человѣкъ съ монашескими тенденціями, какъ это видно изъ его старанія отвлекать людей отъ брака, изъ его предписаній о постахъ,—чтобы такой человѣкъ признавался лицемъ, анаѳематствованнымъ церковью. Чтожъ дѣлаетъ Созоменъ, чтобы спасти репутацію Евстаѳія? Онъ изображаетъ исторію Евстаѳія въ другомъ видѣ. Изъ лжеучителя, осужден-

наго церковію, Евстаѳій становится въ глазахъ Созомена достойнымъ всякаго уваженія, основателемъ монашества въ своей странѣ (Арменіи). Самое лжеученіе снимается съ него, Евстаѳія, и приписывается неразумію нѣкоторыхъ его учениковъ; о немъ самомъ дается знать, что если у него и были нѣкоторыя крайности въ воззрѣніяхъ, то онъ исправился отъ этого недостатка. Вообще, Евстаѳій является по Созомену, человѣкомъ замѣчательныхъ нравовъ, который возбуждалъ удивленіе образомъ свой жизни (III, 14, [1]). На такое-то извращеніе фактовъ рѣшается Созоменъ, подъ вліяніемъ желанія защитить репутацію лицъ, принадлежавшихъ къ монашескимъ кружкамъ. Представимъ другой примѣръ, который тоже можетъ доказывать, насколько чрезмѣрная привязанность его къ монашеству мѣшала ему быть безпристрастнымъ историкомъ. Созоменъ съ явнымъ сочувствіемъ говоритъ о высотѣ нравственной жизни македоніанъ, о чемъ мы не находимъ указаній у другихъ писателей. Объясненіе этого факта благорасположенности Соземена къ македоніанамъ, даетъ намъ одна примѣчательная въ настоящемъ случаѣ фраза, въ которой онъ выражаетъ свое наблюденіе надъ образомъ жизни македоніанъ; фраза эта гласитъ: правила препровожденія жизни у главъ македоніанъ сходны съ монашескими“ (IV, 27) [2]). Подобное замѣчаніе самого Созомена лучше всякаго комментарія показываетъ, почему Созоменъ находитъ въ македоніанахъ высоту нравственной жизни, чего не находятъ у нихъ другіе историки. Подвижническою строгою жизнью главъ македоніанъ Созоменъ объясняетъ сильное распространеніе этой ереси въ народѣ, при чемъ не изъявляетъ сожалѣнія о заблужденіи народа [3]).—

[1]) Не слѣдуетъ еще забывать, что Евстаѳій принадлежалъ къ ереси аріанской и до конца жизни не отказывался отъ этого заблужденія. См. примѣч. къ этому мѣсту у Валуа. Migne, Gr. tom. 67, p. 1079.

[2]) Слич. IX, 2, гдѣ Созоменъ прямо нѣкоторыхъ македоніанъ представляетъ людьми дружественными съ монашескими кругами.

[3]) Если мы сравнимъ разсказъ Созомена съ разсказомъ Сократа объ образѣ поведенія македоніанъ, то найдемъ, что и Сократъ (II, 38) упоминаетъ, что одинъ изъ первыхъ послѣдователей Македонія, нѣкто Мараѳоній, занимался устройствомъ мужскихъ и женскихъ монастырей, но онъ разсматриваетъ это какъ единичный фактъ и не дѣлаетъ такихъ широкихъ вы-

Такъ какъ Созоменъ является историкомъ-спеціалистомъ, описывавшимъ въ особенности житія подвижниковъ, то это обстоятельство приводитъ его къ тому, что онъ и всѣхъ замѣчательнѣйшихъ церковныхъ представителей изображаетъ такъ, какъ будто они были по преимуществу монахами. Наприм. Василія Великаго и Григорія Богослова авторъ хвалитъ больше всего за то, что они „презрѣвъ софистику и судебное ораторство избрали жизнь любомудрственную"—монашескую (VI, 17) [1]), хотя болѣе, чѣмъ простою подвижническою жизнью ,Василій и Григорій извѣстны своими блестящими богословскими произведеніями и своимъ служеніемъ пользамъ вселенской церкви. Вообще Созоменъ мало обращаетъ вниманія на другія заслуги историческихъ лицъ, кромѣ подвижническаго совершенства. Наконецъ, нужно упомянуть и о томъ, что подъ вліяніемъ своихъ горячихъ симпатій къ монашеству, Созоменъ приписываетъ монашеству такіе подвиги и заслуги, которые лишь отчасти могутъ быть приписаны монашескому институту. Онъ считаетъ монашество центромъ миссіонерства, привлекавшаго язычниковъ въ церковь (III, 17 init.). Всю заслугу успѣшной борьбы церкви съ аріанствомъ на Востокѣ и Египтѣ (VI, 20, 27) онъ приписываетъ опять монашеству, забывая даже о первыхъ двухъ вселенскихъ соборахъ; считаетъ тоже монашество важнѣйшимъ участникомъ въ борьбѣ съ аполлинаристами, что едва-ли можно доказать.

Нельзя сказать, чтобы Созоменъ умѣлъ воздерживаться отъ утрировки. Онъ не принадлежалъ къ числу тѣхъ историковъ, которые помнятъ классическое правило: ne quid nimis—ни о чемъ не говори свыше мѣры. Въ этомъ отношеніи не лишне будетъ привести сдѣланныя Созоменомъ характеристики двухъ царственныхъ личностей — современ-

---

водовъ, какіе дѣлаетъ Созоменъ,—не говоритъ объ увлекательности образа жизна македоніанъ для многихъ изъ прочихъ христіанъ.

[1]) Та же фраза, правда, встрѣчается и у Сократа (IV, 26), но онъ вслѣдъ за тѣмъ дѣлаетъ живую характеристику литературныхъ трудовъ Василія Великаго и Григорія Богослова, о каковой заслугѣ этихъ лицъ Созоменъ говоритъ вскользь.

наго императора Ѳеодосія Младшаго и его сестры Пульхеріи. Ѳеодосій и его сестра являлись для Созомена тѣмъ же, чѣмъ былъ для Евсевія Константинъ Великій — если не больше. Посмотримъ, въ какихъ чертахъ Созоменъ описываетъ Ѳеодосія. „Величайшимъ и царственнымъ украшеніемъ считалось—говоритъ Созоменъ о древнихъ царяхъ—если повелитель всѣхъ пріобрѣталъ хотя одну частицу общественныхъ добродѣтелей. Напротивъ державный царь Ѳеодосій, при помощи Божіей, стяжалъ всякую добродѣтель". По Созомену, онъ вполнѣ уподобляется Богу, дождящему на праведныхъ и неправедныхъ. И переступая всякую мѣру хвалы, историкъ говоритъ: „кратко сказать, мы вправѣ назвать тебя, по выраженію Гомера, царемъ царственнѣе твоихъ предшественниковъ. Ибо иные изъ нихъ, какъ извѣстно, не пріобрѣли ничего достойнаго удивленія, а другіе прославили свое царствованіе однимъ или двумя подвигами. Напротивъ державный Ѳеодосій, соединяя всѣ добродѣтели, всѣхъ превзошелъ и благочестіемъ, и человѣколюбіемъ, и мужествомъ, и воздержаніемъ, и справедливостію, и щедростію, и великодушіемъ". По Созомену, Ѳеодосій былъ выше даже Александра Македонскаго (предисл. къ исторіи). Въ своемъ восхищеніи по поводу Ѳеодосія, историкъ какъ будто готовъ оставлять въ тѣни высокія достоинства самого Константина Великаго, замѣчательнѣйшаго изъ предшественниковъ Ѳеодосіевыхъ. Такъ поступаетъ нашъ историкъ, увлекаясь желаніемъ возвести современнаго ему императора въ идеалъ. А что касается Пульхеріи, сестры Ѳеодосія, то Созоменъ говоритъ, что Богъ немедленно внималъ ея молитвамъ т. е. исполнялъ ихъ, и что Богъ удостоивалъ ее прямыхъ откровеній (IX, 1: πολλάκις αὐτῇ, περὶ τῶν πρακτέων προφαίνεσθαι; ibid. 3). Но этого мало. Въ своемъ панегирикѣ Пульхеріи Созоменъ для ея возвеличенія допускаетъ явное преувеличеніе и неправду. Такъ, перечисливъ различныя достоинства этой царственной особы, историкъ пишетъ: „тщательно, и мудро предотвращала она всякій случай, грозившій вѣрѣ введеніемъ новыхъ и ложныхъ догматовъ. И если въ наше время нѣтъ больше ересей, то главною причиною того была

она“ Пульхерія (IX, 1 [1]). Насколько правдивъ такой отзывъ, достаточно припомнить, что времена Ѳеодосія Младшаго и Пульхеріи ознаменованы были тѣми весьма извѣстными движеніями, какія произведены были въ церкви несторіанствомъ, о чемъ Созоменъ какъ бы вовсе забываетъ.

Вообще недостатки исторіи Созомена замѣтнѣе ея достоинствъ. Ученые не высокаго мнѣнія относительно научнаго достоинства сужденій Созомена. Генрихъ Валуа находитъ у него не мало легкомысленнаго и дѣтскаго (сравнивая Созомена съ Сократомъ, знаменитый издатель и комментаторъ этихъ двухъ историковъ замѣчаетъ: contra vero in Sozomeno quaedam levia ac puerilia) [1]). Въ томъ же родѣ отзываются и другіе ученые [2]). И дѣйствительно, Созоменъ нерѣдко выражаетъ мнѣнія, отличающіяся недозрѣлостію и поверхностныя. Вотъ приходится, наприм., говорить ему о томъ, что Константинъ Великій вдѣлалъ въ шлемъ и узду гвозди, открытые вмѣстѣ съ крестомъ Христовымъ; и нашъ историкъ, необинуясь, готовъ видѣть въ этомъ обстоятельствѣ исполненіе пророчества Захаріи: „въ день онъ будетъ еже въ уздѣ коня свято Господу“ (Захар. 14, 20. Соз. II, 1). Какъ не признать отзывъ Генриха Валуа справедливымъ, когда читаемъ у Созомена, что св. Ефремъ Сиринъ „легкостію и блескомъ слога, обиліемъ и мудростію мыслей превзошелъ знаменитѣйшихъ греческихъ писателей“ (III, 16),—какъ будто возможно сравнивать величины несоизмѣримыя; въ такомъ же родѣ извѣстный его отзывъ объ Аполлинаріи, вздумавшемъ соперничать въ лирикѣ, комедіи и трагедіи съ древними греческими писателями, и если не превзошедшемъ Пиндара и Еврипида, по словамъ Созомена, то сравнявшимся съ ними въ достоинствахъ (V, 18). Созоменъ доходитъ до такого легкомыслія, что не прочь даже восхвалять убійство Юліана, если оно совершено христіаниномъ изъ ревности по вѣрѣ (VI, 2). Ни мало несомнѣваясь, онъ вѣритъ въ привидѣнія, (IV, 3) и проч.

---

[1]) Замѣтно подражаніе Евсевію, который въ „жизни Константина“ подобнымъ же образомъ говоритъ объ этомъ императорѣ.

[2]) Valesii. loc. cit. p. 24.

[3]) Stäudlin, 54—55. Harnack (Real—Encykl.), 419—20.

Къ наиболѣе виднымъ достоинствамъ Созомена можно отнести прежде всего то, что онъ способенъ былъ усвоять лучшія мысли писателей, подъ вліяніемъ которыхъ онъ находился, какъ авторъ исторіи. Созоменъ не вовсе былъ чуждъ правильныхъ представленій о задачѣ исторіи и обязанностяхъ историка (I, 1). Пусть эти представленія перешли къ нему отъ Сократа, но уже заслуживаетъ вниманіе то, что Созоменъ внесъ ихъ въ свою исторію; а еще важнѣе то, что онъ старался до извѣстной степени сообразоваться съ ними въ исполненіи своего дѣла. Такъ желая быть безпристрастнымъ, онъ, можетъ быть подъ вліяніемъ Евсевія, утверждаетъ, что и язычники, жившіе до времени Христа, были подготовлены къ принятію христіанства не меньше іудеевъ (I, 1). Вслѣдствіе того же желанія не отступать отъ правды, Созоменъ, вѣроятно подъ вліяніемъ Сократа, не хочетъ умалчивать объ умственныхъ способностяхъ и образованности нѣкоторыхъ еретиковъ, хоть въ этомъ случаѣ историкъ заходитъ дальше Сократа. Онъ не отказывается сдѣлать похвальный отзывъ объ образованности, способностяхъ и литературныхъ успѣхахъ касательно представителей аріанства—Аэція (III, 15) и Акакія Кесарійскаго (IV, 23), а равно извѣстнаго Аполлинарія Лаодикійскаго (V, 18), даже касательно самого ересеначальника аріанства—Арія (I, 15 cf. III, 14 fin.) [1]). Дѣлая такимъ образомъ одобрительные отзывы о нѣкоторыхъ еретикахъ, Созоменъ чувствуетъ возможность упрека, что онъ хвалитъ подобныхъ лицъ не къ мѣсту и не къ дѣлу; поэтому онъ считаетъ нужнымъ оговориться: „да не покажутся кому нибудь непріятными похвальные мои отзывы о нѣкоторыхъ еретикахъ; я хвалю (ἐπαινέσας ἔχω) ихъ краснорѣчіе и ученость, но не хвалю ихъ пониманія догматовъ“ (III, 15)—благоразумное разграниченіе. Нельзя отказывать Созомену въ умѣньи самостоятельно, путемъ критики, обсудить тотъ или другой вопросъ. Такъ онъ съ достоин-

[1]) Рождается вопросъ: не заняты ли эти мнѣнія историкомъ отъ Филосторгія, съ трудомъ котораго, какъ извѣстно, Созоменъ былъ знакомъ непосредственно? По крайней мѣрѣ вліяніемъ Сократа едва ли можно объяснить вышеприведенные отзывы.

ствомъ опровергаетъ розсказню язычниковъ, что Константинъ Великій будто потому обратился къ христіанству, что ему было отказано со стороны языческихъ жрецовъ въ прощеніи убійства сына его — Криспа (I, 5). Не нужно оставлять безъ вниманія и того, что нѣкоторые его разсказы отличаются особенною живостію, обстоятельностію и правдивостію, таковъ наприм. подробный разсказъ его о св. Златоустѣ, которому онъ глубоко сочувствуетъ (VIII, 2 и дал.).

Вообще, хотя исторія Созомена по своему значенію ниже исторіи Сократа, однакожъ современный историкъ, изучающій IV и V вѣка, не можетъ обойтись безъ Созомена. Историкъ такой глубокой древности, какъ Созоменъ, никогда не потеряетъ своего значенія, какъ бы онъ ни былъ несамостоятеленъ. Уже самъ по себѣ подобный историкъ съ своими личными воззрѣніями остается глубоко-знаменательнымъ историческимъ фактомъ, не говоря о той пользѣ, какую онъ можетъ оказывать наукѣ своими наблюденіями и замѣтками, — хотя бы по второстепеннымъ вопросамъ.

Θеодоритъ, епископъ Кирскій.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Θеодоритъ, епископъ Кирскій. — Когда написана церковная исторія Θеодорита? — Зависимость его отъ Сократа и въ особенности отъ Созомена; — причина появленія Θеодоритова труда: глубокія антіохійскія симпатіи писателя и его желаніе уравнять въ глазахъ читателя историческое значеніе антіохійской церкви со знаменитой александрійскою и даже показать преимущества въ этомъ отношеніи первой церкви предъ послѣднею; доказательства на все это. Обиліе религіозно-нравственныхъ сентенцій въ исторіи Θеодорита;— наклонность къ пышнымъ эпитетамъ въ повѣствованіи о представителяхъ церкви и къ умолчанію о „погрѣшностяхъ единовѣрныхъ дѣятелей", — признаки безпристрастія въ сужденіи объ этихъ дѣятеляхъ;—суровые приговоры Θеодорита о врагахъ церкви—и еретикахъ; особливое отношеніе историка къ Несторію и несторіанству. — Отзывы современныхъ намъ ученыхъ о церк. исторіи его; — мѣсто Θеодорита въ ряду прочихъ продолжателей Евсевія.

Жизнь и дѣятельность Θеодорита, епископа Кирскаго, хорошо извѣстны въ исторіи и не требуютъ разъясненій, по крайней мѣрѣ въ главныхъ своихъ чертахъ. Для нашей цѣли достаточно припомнить лишь слѣдующее: Θеодоритъ родился въ Антіохіи въ 390 или 393 году, сдѣлался епископомъ Кирскимъ, въ Антіохійскомъ патріархатѣ, въ 423 году, скончался въ 457 году и принадлежалъ къ числу образованнѣйшихъ пастырей Восточной церкви V-го вѣка.

Когда написана „Церковная Исторія" Θеодорита? Такъ какъ Θеодоритъ доводитъ свою исторію только до конца 428 года, то ясно, что она написана не раньше этого года, но когда именно: вскорѣ-ли послѣ 428 года или-же спустя болѣе или менѣе значительное время послѣ этого года? Θеодоритъ самъ не указываетъ, когда выдалъ онъ въ свѣтъ свой трудъ. Поэтому открывается нужда въ изысканіи по указанному вопросу. Несомнѣнно прежде всего то, что исторія

Ѳеодорита написана много позднѣе 428 года. Въ его исторіи, хотя и безъ указанія даты, упоминаются мимоходомъ такія событія, которыя случились въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ пятаго вѣка. Такъ въ пятой книгѣ его исторіи (гл. 36 и 37 (36) [1]) упоминается о перенесеніи мощей св. Іоанна Златоуста (изъ Команъ) въ Константинополь, а это произошло въ 438 году [2]). Здѣсь-же (гл. 37 (36) указывается на то, что императоръ Ѳеодосій Младшій выдалъ строгій указъ противъ язычества, а это случилось почти одновременно съ вышеуказаннымъ событіемъ, именно въ 435 году. Затѣмъ въ этомъ-же мѣстѣ церковной исторіи Ѳеодорита упоминается еще о второй войнѣ императора съ Персами, а эта вторая война по всѣмъ признакамъ возгорѣлась въ 441 году; такъ какъ у Ѳеодорита замѣчено, что Персы воспользовались затруднительнымъ положеніемъ дѣлъ въ Византійской имперіи, то по всей вѣроятности здѣсь нужно разумѣть войну съ Вандалами [3]), въ которой приняли участіе и Западная и Восточная половины Римской имперіи, а эта борьба съ Вандалами относится къ 440—441 годамъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе и на одно умолчаніе, которое имѣетъ мѣсто въ исторіи Ѳеодорита и изъ котораго можно выводить нѣкоторыя заключенія о времени изданія Ѳеодоритомъ его исторіи. Ѳеодоритъ совсѣмъ молчитъ о супругѣ Ѳеодосія Евдокіи, несмотря на то, что она имѣла большое вліяніе на своего мужа въ правительственныхъ дѣлахъ; въ этомъ случаѣ Ѳеодоритъ поступаетъ, какъ и Сократъ и Созоменъ, и конечно по тѣмъ же причинамъ, по какимъ такъ и поступали и эти послѣдніе: послѣ 440 года происходитъ

[1]) Въ разныхъ изданіяхъ Церковной Исторіи Ѳеодорита принятъ различный счетъ *главъ:* такъ, напр., въ изданіи Валезія (съ котораго сдѣланъ русскій переводъ Церк. Исторіи Ѳеодорита) принятъ одинъ счетъ главъ, а у Сирмонда и Шульце (отпечатано у Migne)—другой. Для удобства справокъ мы помѣщаемъ двоякій счетъ главъ: Валезія (принятый въ русскомъ изданіи) и Сирмондовъ-Шульце (принятый Минемъ), причемъ на первомъ мѣстѣ ставимъ тотъ, а на второмъ этотъ. Иногда впрочемъ счетъ главъ у вышеуказанныхъ издателей сходится, въ такомъ случаѣ мы ставимъ одну цифру безъ всякихъ добавленій.

[2]) Архим. Сергія. Полный мѣсяцесловъ Востока. Томъ II, часть I, стр. 24.

[3]) Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. S. 21—22.

разладъ между Θеодосіемъ и Евдокіей, поэтому историкамъ неудобно было говорить о ней ни въ тонѣ похвальномъ, ни въ тонѣ укоризненномъ. Вмѣсто того, чтобы сообщить извѣстія касательно Евдокіи, нашъ историкъ съ особеннымъ удареніемъ сообщаетъ свѣдѣнія о томъ благотворномъ вліяніи, какое имѣли на дѣтство Θеодосія его сестры (V, 36). Итакъ, и изъ факта молчанія историка о женѣ Θеодосія видно, что Θеодоритъ написалъ свою исторію не раньше сороковыхъ годовъ пятаго вѣка.—Теперь постараемся точнѣе опредѣлить, когда же Θеодоритъ издалъ свой трудъ? Трудъ изданъ еще въ царствованіе Θеодосія Младшаго, потому что этотъ императоръ представляется еще продолжающимъ царствовать (ibid: ὁ νῦν βασιλεύων); значитъ сочиненіе Θеодорита появилось не позже іюля 450 года, когда послѣдовала смерть Θеодосія. Можно находить достаточныя указанія, что сочиненіе выдано никакъ не позже, какъ за годъ до этого событія; основаніемъ для этого заключенія можетъ служить слѣдующее: Θеодоритъ говоритъ (ibid.) о Θеодосіи, что этотъ государь „общницами въ славословіи имѣетъ (ἔχει) сестеръ“, но сестеръ у него было четыре, и изъ нихъ Флакилла умерла въ 431 году, Аркадія въ 444, Марина въ августѣ 449 года, Пульхерія же пережила Θеодосія [1]); принимая во вниманіе эти хронологическія данныя, можно утверждать, что Θеодоритъ издалъ свою исторію никакъ не позднѣе 449 года, такъ какъ послѣ этого года онъ не могъ бы говорить о участіи въ славословіи Θеодосія его сестеръ: въ живыхъ послѣ 449 года у императора осталась лишь одна сестра. Итакъ по вопросу о времени изданія исторіи Θеодорита съ несомнѣнностію можно утверждать, что она появилась не вскорѣ послѣ 428 года, какимъ она заканчивается, а не раньше сороковыхъ годовъ пятаго столѣтія. Гюльденпеннингъ склоняется къ мысли, что исторія написана Θеодоритомъ въ 448 или 449 году, когда по проискамъ Діоскора онъ долженъ былъ отказаться отъ широкой церковно-общественной дѣятельности и оставаться безвы-

[1]) Güldenpenning, S. 22—23.

ѣздно въ городѣ Кирѣ. Этимъ празднымъ временемъ Ѳеодоритъ и воспользовался для составленія своей исторіи [1]).

Такимъ образомъ открывается, что хотя исторія Ѳеодорита доведена лишь до 248 года, она однакожъ написана въ концѣ сороковыхъ годовъ, значитъ позже, чѣмъ когда писали Сократъ и Созоменъ свои церковно-историческіе труды.

Возникаетъ вопросъ, въ какомъ отношеніи исторія Ѳеодорита, какъ позднѣйшая по происхожденію, стоитъ къ трудамъ Сократа и Созомена? Вопросъ этотъ до послѣдняго времени оставался въ наукѣ въ неопредѣленномъ положеніи и только въ послѣднее время онъ получилъ болѣе твердую постановку. Знаменитый французскій ученый Валуа, жившій въ XVII вѣкѣ, высказалъ мысль, что Ѳеодоритъ писалъ послѣ Сократа и Созомена, знакомъ былъ съ ихъ трудами и не могъ оставаться внѣ вліянія ихъ [2]). Но взглядъ этотъ не удержался въ наукѣ. Въ началѣ нынѣшняго столѣтія ученые снова возвращаются къ тому рѣшенію вопроса, какое дано извѣстнымъ критикомъ Бароніевыхъ анналъ--АнтономъПажи и какое заключалось въ предположеніи, что Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ писали независимо другъ отъ друга. Съ большею настойчивостію раскрывалъ это предположеніе Гольцгаузенъ [3]). Въ такомъ колеблющемся положеніи оставался вопросъ до времени послѣднихъ двухъ десятилѣтій. По мѣрѣ того, какъ ученые углублялись въ изслѣдованіе вопроса объ источникахъ древней церковной исторіи, необходимо встрѣчались съ частнымъ вопросомъ: въ какомъ отношеніи стоитъ Ѳеодоритъ къ Сократу и Созомену. Но на первыхъ порахъ ученые принуждены были отвѣчать уклончиво на вопросъ; потому что мало было охоты углубляться въ изслѣдованіе такой стороны въ наукѣ, которая обѣщала

---

[1]) Ibid. 25.

[2]) Theodoreti Hist. Ecclesiastica. Praefatio Valesii, p. VII. Augustae Tourinor. 1748.

[3]) Commentatio de fontibus et cet. p. 33—34. Къ мнѣнію Гольцгаузена (и Баура) присоединяется и авторъ сочиненія „о блаж. Ѳеодоритѣ“ проф. Н. Глубоковскій (Т. II. М. 1890, стр. 263 и дал.); но мы не раздѣляемъ его взгляда и несогласны съ его аргументаціей.

мало положительныхъ результатовъ. Гюльденпеннингъ, встрѣтившись съ вопросомъ при изученіи царствованія Ѳеодосія Великаго, счелъ себя вправѣ замѣтить только: „что Ѳеодоритъ пользовался Сократомъ и Созоменомъ представить убѣдительныя доказательства на это трудно“ [1]). Почти въ такихъ же словахъ выражается и Адольфъ Гарнакъ, когда ему необходимо было сказать что-либо опредѣленное объ отношеніи Ѳеодорита къ Сократу и Созомену. „Объ отношеніи Ѳеодорита къ его предшественникамъ нѣтъ еще изслѣдованій, поэтому и я воздерживаюсь отъ собственнаго сужденія“ [2]). Конецъ неопредѣленному положенію вопроса положилъ не разъ нами цитированный нѣмецкій ученый Іеепъ. Въ своемъ изслѣдованіи объ источникахъ, какими пользовались древнегреческіе историки, онъ прямо утверждаетъ [3]) о зависимости Ѳеодорита какъ отъ Сократа, такъ и отъ Созомена; онъ съ рѣшительностію высказываетъ мысль, что многочисленные документы, представляющіеся общими у Ѳеодорита съ Сократомъ, заняты Ѳеодоритомъ у Сократа. Наконецъ, въ 1889 году, Гюльденпеннингъ обстоятельнѣе занялся тѣмъже вопросомъ и подтвердилъ новыми данными воззрѣніе Іеепа [4]). Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ на нашъ взглядъ, старинное мнѣніе Валуа восторжествовало.

Представимъ нѣсколько болѣе наглядныхъ доказательствъ зависимости Ѳеодорита отъ Сократа и Созомена.

Зависимость Ѳеодорита отъ Сократа можно видѣть на слѣдующихъ примѣрахъ. Ѳеодоритъ въ первой книгѣ своей исторіи (гл. 15 и 16 (14 и 15) помѣщаетъ рядомъ два письма Константина Великаго къ Евсевію Кесарійскому, изъ которыхъ въ первомъ идетъ рѣчь о возобновленіи и построеніи церквей, по прекращеніи гоненій, а во второмъ о необходимости изготовить экземпляры Св. Писанія для богослужебнаго употребленія жителей Константинополя. Откуда Ѳео-

[1]) Güldenpenning. Die Quellen zur Geschichte des Kaisers Theobosius. Halle, 1878, S. 24.

[2]) Herzog-Hauck. Real-Encykl. B. XIV. S. 405. Leipz. 1884.

[3]) Ieep. Quellenuntersuchungen. S. 155. Leipz. 1884.

[4]) Güldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret.

доритъ заимствовалъ эти письма? Съ перваго раза кажется дѣло яснымъ: историкъ взялъ ихъ изъ Евсевіева сочиненія „Жизнь Константина", гдѣ они находятся и откуда они заимствуются многими послѣдующими писателями. Но этого нельзя утверждать о Ѳеодоритѣ. У Евсевія эти письма помѣщены въ различныхъ книгахъ его сочиненія (первое во II кн., гл. 46; а второе — IV, гл. 36), у Ѳеодорита эти же письма стоятъ почему-то рядомъ. Если мы раскроемъ церковно-историческія сочиненія Сократа и Созомена, то усмотримъ, что разбираемыя письма Ѳеодоритъ заимствовалъ не у Евсевія, а у одного изъ сейчасъ упомянутыхъ историковъ пятаго вѣка. Ѳеодоритъ не могъ заимствовать ихъ у Созомена, потому что послѣдній только упоминаетъ ихъ, а текста ихъ не приводитъ (II, 4); онъ взялъ ихъ изъ Сократа, это открывается изъ того, что Сократъ приводитъ указанныя письма рядомъ, не слѣдуя Евсевію, какъ поступаетъ и Ѳеодоритъ (Сокр. I, 9). Другой примѣръ въ такомъ-же родѣ. Ѳеодоритъ въ одномъ мѣстѣ своей исторіи (I, 31 (29) утверждаетъ во первыхъ, что Аѳанасій сосланъ былъ Константиномъ въ Галлію, именно въ Триръ; во-вторыхъ, что это случилось въ тридцатый годъ царствованія Константина. То и другое указаніе Ѳеодоритомъ взято изъ Сократа. Первое указаніе не могло быть заимствовано Ѳеодоритомъ ни изъ Аѳанасія, ни изъ Созомена, откуда могъ бы занять это же извѣстіе Ѳеодоритъ; ибо Аѳанасій въ своихъ твореніяхъ (Апологія противъ Аріанъ), говоря о Галліи какъ мѣстѣ своей ссылки, не упоминаетъ Трира, а Созоменъ хотя и упоминаетъ этотъ городъ, но весь его разсказъ о ссылкѣ Аѳанасія (II, 28) далекъ отъ Ѳеодоритова. Можно утверждать, что Ѳеодоритъ разсматриваемое указаніе взялъ изъ Сократа (I, 35). Другимъ указаніемъ о тридцатомъ годѣ царствованія Константина, какъ времени ссылки Аѳанасія, Ѳеодоритъ опять одолженъ Сократу, хотя оно у перваго поставлено на другомъ мѣстѣ, чѣмъ какъ оно стоитъ у Сократа (Ѳеод. I, 31 (29); Сокр. I, 37).

Еще точнѣе и опредѣленнѣе можно доказывать степень зависимости Ѳеодорита отъ Созомена. Разсматривая разсказъ

Ѳеодорита объ обрѣтеніи креста Христова во времена Константина, мы находимъ, что историкъ несомнѣнно пользовался, кромѣ Руфина и Сократа, еще и Созоменомъ. Въ самомъ дѣлѣ у Созомена мы встрѣчаемъ очень оригинальную замѣтку о томъ, что въ употребленіи, какое сдѣлано Константиномъ изъ гвоздей, открытыхъ вмѣстѣ съ крестомъ, исполнилось пророчество Захаріи: „и будетъ еже въ уздѣ коня свято Господу“ (II, 1). То же замое замѣчаніе встрѣчаемъ и у Ѳеодорита (I, 18 (17), но послѣдній могъ заимствовать его только у Созомена. Другой примѣръ. Ѳеодоритъ разсказываетъ случай преслѣдованія императоромъ Валентомъ епископа Едесскаго Варсы и другихъ клириковъ (IV, 16—17) 14—15). Главный источникъ, откуда черпалъ свои свѣдѣнія Ѳеодоритъ въ указанномъ разсказѣ—опредѣлить было бы трудно, такъ какъ объ этомъ говорятъ и Руфинъ, и Сократъ, и Созоменъ, если бы авторъ не поименовалъ одно должностное лицо Едессы и тѣмъ самымъ не открылъ-бы намъ: кто главный руководитель Ѳеодорита. Ѳеодоритъ упоминаетъ Едесскаго префекта, по имени Модеста; а такъ какъ это имя изъ числа историковъ указываетъ одинъ Созоменъ (VI, 18 сл. Сокр. IV, 18), то не остается сомнѣнія, что Ѳеодоритъ извѣстіемъ о событіи одолженъ преимущественно Созомену [1]). Еще примѣръ. Ѳеодоритъ сообщаетъ свѣдѣнія (IV, 23 (20) объ избраніи Моисея во епископы Сарациновъ. Событіе это разсказывается и Руфиномъ, и Сократомъ, и Созоменомъ. При сличеніи извѣстій Ѳеодорита по этому случаю съ извѣстіями Созомена открывается, что Ѳеодоритъ несомнѣнно читалъ Созомена, когда сообщалъ извѣстіе о постановленіи Моисея въ епископы. Это можно видѣть изъ того, что Ѳеодоритъ называетъ Сарациновъ „измаильтянами“, какъ не называютъ ихъ ни Сократъ, ни Руфинъ, но какъ называетъ ихъ Созоменъ (VI, 38), указывающій и причину, по которой будто бы потомки Измаила стали именоваться новымъ именемъ: Сарацины. Хотя можно

[1]) Правда, имя: „Модестъ“ Ѳеодоритъ могъ прочесть у Григорія Нисскаго, но не доказано, чтобы Нисскій руководилъ историкомъ при составленіи его труда.

было бы привести и другіе образцы зависимости Ѳеодорита отъ Созомена, но полагаемъ, что и приведенныхъ достаточно для нашей цѣли [1]).

Замѣтимъ одно: зависимость Ѳеодорита отъ Сократа и Созомена не можетъ ни мало отнимать чести у Ѳеодорита, ибо это долгъ каждаго послѣдующаго историка — совѣтоваться съ болѣе ранними историками.

Если Ѳеодоритъ писалъ свою исторію послѣ того, какъ появились труды Сократа и Созомена, которые извѣстны были епископу Кирскому, то само собою напрашивается вопросъ: что побудило Ѳеодорита взяться за это дѣло, — тѣмъ болѣе, что этотъ историкъ не довелъ своего труда даже до той грани времени, до какой простираются церковныя исторіи Сократа и Созомена? Въ исторіи Ѳеодорита нѣтъ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Правда въ началѣ своего труда (I, 1) (praefatio), Ѳеодоритъ вскользь упоминаетъ, что онъ имѣетъ въ виду записать незаписанное историками (τὰ λειπόμενα συγγράψαι), но это, кажется, нужно понимать такъ, что онъ считаетъ себя прямымъ продолжателемъ Евсевія (ibid.), а не такъ, что онъ хочетъ пополнить Сократа и Созомена, о которыхъ онъ совсѣмъ молчитъ. При томъ, еслибы онъ хотѣлъ пополнить Сократа и Созомена, какъ иногда думаютъ [2]), то онъ не сталъ бы пересказывать того, что уже было разсказано его предшественниками, однакожъ онъ не считаетъ лишнимъ и еще разсказать о томъ, что уже было оповѣщено Сократомъ и Созоменомъ. У Ѳеодорита не было также намѣренія поправлять ошибки его предшественниковъ [3]), потому что, если онъ иногда и поправляетъ Сократа и Созомена, то это

---

[1]) См. еще у Güldenpenning'a Kirchengesch. des Theodor., S. 48—49. Вообще Гюльденпеннингъ въ этой своей книгѣ помѣстилъ обстоятельныя таблицы, въ которыхъ по порядку указывается, какая глава Исторіи Ѳеодорита занята имъ отсюда или оттуда: указывается несомнѣнный или вѣроятный источникъ тѣхъ или другихъ извѣстій этого историка (62—96). Но входить въ разсмотрѣніе этихъ таблицъ—мы не считаемъ удобнымъ.

[2]) Praefatio Valesii. Loc. citat., p. VII. Cnf. Migne. Gr. tom. 82. Valesii Annotat., p. 1521.

[3]) Мнѣніе Валуа (Валезія). См. выше.

случайность, а не цѣль твердо намѣченная [1]). Цѣль, какую поставилъ себѣ Ѳеодоритъ при написаніи исторіи, опредѣленно имъ не выражена, но она въ значительной мѣрѣ открывается при внимательномъ чтеніи его исторіи. Онъ не думалъ ни пополнять Сократа и Созомена, ни поправлять ихъ, онъ хотѣлъ написать такую же общую исторію церкви извѣстнаго времени, но въ ней онъ хотѣлъ освѣтить новымъ свѣтомъ жизнь и дѣятельность церкви Антіохійской и вообще церковнаго округа Сирскаго; освѣтить, какъ съ тѣмъ, чтобы показать значеніе этой части общества христіанскаго въ совокупной жизни церкви, такъ и съ тѣмъ, чтобы дать нѣкоторое руководство для своихъ современниковъ, захваченныхъ движеніемъ монофизитскимъ. Посмотримъ, какими путями Ѳеодоритъ идетъ къ достиженію своихъ намѣреній. Прежде всего, онъ старается изобразить въ возможно яркихъ блестящихъ чертахъ всѣхъ православныхъ епископовъ Антіохійскихъ IV и начала V вѣка. Начать съ Евстаѳія Антіохійскаго (323—340 г.). Ѳеодоритъ отводитъ ему почетнѣйшее мѣсто между членами перваго вселенскаго собора, приписываетъ ему честь торжественнаго привѣтствованія императора Константина рѣчью на этомъ соборѣ (I, 7 (6), о чемъ никто изъ историковъ не упоминаетъ. Ѳеодоритъ почитаетъ Евстаѳія истиннымъ и великимъ столпомъ церкви, онъ говоритъ: „нѣкоторые, удостоенные священства, не только не хотѣли назидать церковь, но старались подорвать самыя ея основанія, ибо на тѣхъ именно, которые управляли церковью согласно съ апостольскимъ ученіемъ, сплетали клеветы, низлагали ихъ и изгоняли“. Далѣе авторъ упоминаетъ первѣе всего Евстаѳія, котораго онъ называетъ „величайшимъ столпомъ благочестія“ (I, 25 (24). Очевидно, онъ старается поднять Евстаѳія на ту высоту, на какой стояли самые главные поборники православія того времени [2]). Съ такимъ же призна-

[1]) Güldenpenning. Die Kirchengesch. des Theodoret. S. 20. У этого автора приведены примѣры.

[2]) Поднять значеніе Евстаѳія для Ѳеодорита, принадлежавшаго къ антіохійскому церковному округу, тѣмъ болѣе было нужно, что церковные

ніемъ великихъ заслугъ для церкви Ѳеодоритъ описываетъ и другаго Антіохійскаго епископа Мелетія (358—381 г. съ промежутками). Историкъ истощаетъ всѣ хвалы при описаніи этого лица. Онъ именуетъ его „святымъ", „великимъ" (II, 31 (27), „дивнымъ" (III, 4 (2), „кротчайшимъ изъ всѣхъ людей", „божественнымъ" (V, 3) и т. д.; указываетъ на особенную мудрость и проницательность Мелетія, который поставлялъ пастырями въ другія мѣста лицъ, отличавшихся многими высокими достоинствами (V, 4); указываетъ на безбоязненность Мелетія, который во времена Юліана даетъ убѣжище сыну одного жреца, обратившемуся къ христіанству (III, 14 (10). Весьма замѣчательны разсказы Ѳеодорита объ отношеніи Ѳеодосія Великаго къ Мелетію, о чемъ мы ничего не знаемъ изъ другихъ источниковъ того времени. По разсказу Ѳеодорита Ѳеодосій, когда онъ былъ еще военачальникомъ, видѣлъ слѣдующій сонъ: „ему представилось во снѣ, будто епископъ Антіохійскій Мелетій (котораго нужно сказать Ѳеодосій въ то время совсѣмъ не зналъ) возложилъ на него царскую порфиру и главу его украсилъ царскимъ вѣнцомъ" (V, 6). Смыслъ сна понятенъ: онъ предвѣщалъ Ѳеодосію царскій престолъ, что впослѣдствіи и оправдалось. Первое свиданіе Ѳеодосія, уже въ качествѣ царя, съ Мелетіемъ, по разсказу историка, произошло при слѣдующихъ обстоятельствахъ: Ѳеодосій прибылъ на соборъ второй вселенскій, происходившій какъ извѣстно въ Константинополѣ, пожелалъ увидѣть Мелетія, бывшаго на соборѣ, но онъ приказалъ не указывать ему Мелетія—въ увѣренности, что онъ самъ узнаетъ являвшееся ему во снѣ лицо. „И дѣйствительно, разсказываетъ Ѳеодоритъ, когда собрались всѣ епископы въ царскіе палаты, Ѳеодосій прямо подошелъ къ Мелетію, обнялъ его, началъ цѣловать ему глаза, уста, грудь, голову и короно-

---

историки, предшественники Ѳеодорита, позволяли себѣ произносить сужденія, невыгодныя для чести Евстаѳія. Такъ Сократъ писалъ: „Люди слабые и неспособные отличаться собственными дѣлами хотѣли обратить на себя вниманіе порицаніемъ тѣхъ, которые лучше ихъ" (разумѣется: Оригенъ). Къ числу такихъ недостойныхъ людей историкъ относитъ и Евстаѳія (VI, 13).

вавшую его правую руку" (V, 7). Разсказъ этотъ встрѣчается только у одного Ѳедорита [1]).—Вообще всѣхъ православныхъ епископовъ Антіохійскихъ Ѳеодоритъ въ высшей степени прославляетъ, при чемъ онъ превозноситъ иногда и такихъ лицъ между ними, о которыхъ ничего замѣчательнаго неизвѣстно въ исторіи. Ѳеодоритъ въ слѣдующихъ чертахъ описываетъ личность Флавіана (381—404 г.): „Флавіанъ, говоритъ историкъ, былъ лицемъ, избравшимъ аскетическій образъ жизни, и открытымъ поборникомъ апостольскаго ученія", еще и „не получивъ должности священнослуженія и находясь въ числѣ мірянъ, днемъ и ночью онъ возбуждалъ всѣхъ къ ревности по благочестію" (II, 24 (19); „напоръ волнъ (еретичества) будто предъ нѣкіимъ оплотомъ сокрушился предъ Флавіаномъ"; боровшіеся противъ Аріева богохульства „бросали стрѣлы противъ этой ереси, стрѣлы, которыя доставлялъ имъ Флавіанъ изъ своего ума, будто изъ какого колчана; а самъ онъ легко разрывалъ сѣти еретиковъ и доказывалъ, что ихъ возраженія — паутина" (IV, 25 (22) Сл. V, 3). Флавіана историкъ именуетъ „мудрѣйшимъ" (ibid.). Положимъ Флавіанъ — довольно извѣстная историческая личность, но Ѳеодоритъ, какъ мы сказали, прославляетъ и такихъ епископовъ антіохійскихъ, которые неизвѣстны никакими важными заслугами. Такъ онъ говоритъ о Порфиріи (404 — 413 г.): „Порфирій оставилъ много памятниковъ человѣколюбія, славился также и силою духа" (V, 35); объ Александрѣ (413 — 418): „достойный всякой хвалы Александръ, еще до епископства проводилъ время на поприщѣ подвижническомъ, явился мужественнымъ поборникомъ (истины), потому что уча словомъ, наставленія свои подтверждалъ и жизнію". „Божественный Александръ—

[1]) Разсказы Ѳеодорита о Мелетіи представляютъ собою поправку извѣстій о немъ же другихъ историковъ, поправку, направленную къ прославленію этого Антіохійскаго епископа. Сократъ, напр., говоритъ о Мелетіи, что онъ былъ посвященъ въ епископы аріанами, что онъ подписалъ на соборѣ Селевкійскомъ аріанское (акакіанское) исповѣданіе вѣры, что болѣе строгіе исповѣдники, единосущіе въ Антіохіи, не хотѣли имѣть съ нимъ общенія, какъ человѣкомъ, поставленнымъ аріанами (II, 44; V, 5. Слич. Созом. VII, 3).

говоритъ Ѳеодоритъ—богатъ былъ любомудріемъ, текучестью слова и другими безчисленными дарованіями". „Онъ употреблялъ всѣ средства къ возстановленію единодушія въ Антіохійской церкви и успѣлъ присоединить къ церкви отдѣлившихся", чему дивились и іудеи и язычники, ибо „видѣли, какъ потоки (лицъ отдѣлившихся) вливаются въ море церкви„ (III, 5 (2); V, 35); о Ѳеодотѣ (419—422): „онъ жемчужина смиренномудрія, мужъ отличавшійся кротостію и украшавшійся дисциплиною въ жизни" (V, 38 (37), мужъ „божественный" (V, 40 (39). Кромѣ того у Ѳеодорита встрѣчаемъ много высокихъ похвалъ большей части епископовъ, принадлежавшихъ къ антіохійскому церковному округу, какъ, извѣстнымъ (Діодору, Ѳеодору Мопсуестскому), такъ и неизвѣстнымъ (Афраату, Ѳеодоту Іерапольскому, Исидору Кирскому, Евлогію и т. д.). Такимъ образомъ не подлежитъ сомнѣнію, что Ѳеодоритъ въ своей исторіи имѣлъ въ виду возвеличить и прославить значеніе своей родной Антіохійской церкви и Антіохійскаго церковнаго округа [1]).

Ѳеодоритъ не довольствуется тѣмъ, что онъ высоко ставитъ значеніе Антіохійской церкви, онъ желаетъ проводить параллель между церковію Антіохійскою и знаменитѣйшею тогда греческой церковію—Александрійскою; онъ хочетъ дать знать, что слава церкви Антіохійской ничуть не ниже славы церкви Александрійской. Мы легко поймемъ намѣреніе Ѳеодорита, если обратимъ вниманіе на то, что ему въ теченіе своей жизни не мало приходилось бороться съ Кирилломъ Александрійскимъ, которому онъ не сочувствовалъ и по его кончинѣ, и на то, что Ѳеодоритъ писалъ исторію въ такое время, когда Діоскоръ Александрійскій явно домогался власти надъ всѣмъ греческимъ христіанскимъ міромъ. Желая провести вышеуказанную параллель, Ѳеодоритъ вопервыхъ изображаетъ Евстаѳія Антіохійскаго такимъ же великимъ мужемъ, такимъ же столпомъ церкви, какимъ былъ и Аѳанасій Александрійскій, о чемъ и гово-

[1]) Проф. Глубоковскій говоритъ: „восточно-сирійская церковь (антіохійскій округъ) въ исторіи Ѳеодорита представлена въ небываломъ освѣщеніи" (т. II, 320). Это—правда.

ритъ прямо (I, 25 (24). Въ разсказѣ Ѳеодорита объ Евстаѳіи и его страданіяхъ можно находить также параллель между Аѳанасіемъ и Евстаѳіемъ [1]). Далѣе Ѳеодоритъ показываетъ явную наклонность представить антіохійское монашество совершенно равнымъ по значенію съ монашествомъ александрійскаго округа (Египетскимъ). Много славы Египетской церкви придавало тамошнее монашество; Ѳеодоритъ хочетъ дать знать читателю, что Египетское монашество не есть что либо исключительное. У него (IV, 27 (24) есть разсказъ подъ заглавіемъ: „Св. Юліанъ (подвижникъ антіохійскій) и Антоній Великій", въ которомъ говорится, что какъ Юліанъ, такъ и Антоній Великій проявляли ревность по благочестію и высоту ихъ жизни совершенно въ одномъ и томъ же родѣ: какъ Антоній приходилъ нарочито изъ пустыни въ Александрію, чтобы заявить народу о нечестіи аріанъ, тоже дѣлалъ и Юліанъ, не разъ оставляя съ подобнымъ же намѣреніемъ пустыню и появляясь въ Антіохіи, тотъ и другой прославились великими чудесами. Вообще отмѣчается та черта антіохійскихъ подвижниковъ пустынь, что они не отказывались брать на себя бремя епископскаго служенія и съ дерзновеніемъ обличали людей, заслужившихъ этого, хотя бы то были лица высокопоставленныя (IV, 26 (23); V, 20 (19) [2]).

Даже мало того, что историкъ проводитъ параллель между знаменитою церковію Александрійскою и своей родной Антіохійскою, онъ какъ будто бы желаетъ показать, что пожалуй церковь Антіохійская лучше и выше церкви Александрійской. И это опять таки довольно объясняется отношеніями Ѳеодорита къ Кириллу и въ особенности къ Діоскору Александрійскому. Правда, Ѳеодоритъ нерѣдко и

[1]) Güldenpenning въ примѣчаніяхъ на 21 гл. первой книги Ѳеодоритовой исторіи (S. 65).

[2]) У Ѳеодорита есть отдѣльное историческое сочиненіе, посвященное описанію жизни и дѣятельности сирскихъ подвижниковъ IV и V-го вѣковъ (Religiosa Historia), но за свѣдѣніями касательно этого труда нашего историка отсылаемъ читателя къ сочиненію г. Глубоковскаго о Ѳеодоритѣ, т. II, стр. 412—39, гдѣ можно находить обстоятельное знакомство съ указаннымъ произведеніемъ Кирскаго епископа.

очень рѣшительно прославляетъ нѣкоторыхъ епископовъ Александрійскихъ, наприм., Аѳанасія Великаго, Петра, Ѳеофила (V, 22). Но нужно обратить вниманіе на то, что онъ хвалитъ отдѣльныхъ личностей, принадлежащихъ Александрійской церкви, но избѣгаетъ хвалить заслуги и значеніе цѣлой Александрійской церкви. И можно даже догадываться, что Ѳеодоритъ желалъ въ своей исторіи доказать, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Александрійская церковь уступаетъ по своему церковно-историческому значенію—Антіохійской церкви. Въ церкви Александрійской, не безъ особеннаго намѣренія говорится у Ѳеодорита, возникла гибельнѣйшая изъ ересей—аріанская. Не даромъ у Ѳеодорита ересь Арія служитъ исходнымъ пунктомъ его повѣствованія, съ нея начинается разсказъ у него. А какое зло принесло аріанство—на этомъ вопросѣ историкъ сосредоточиваетъ свое особенное вниманіе. Сама Александрійская церковь заразилась тяжкою болѣзнью и вмѣстѣ съ тѣмъ заразила ею другія общины христіанскія въ другихъ мѣстахъ. „Гдѣ сначала и какъ посѣяны были эти плевелы (аріанство)—я разскажу", говоритъ Ѳеодоритъ на первыхъ страницахъ своей исторіи. „Есть городъ Александрія,—городъ величайшій и многолюднѣйшій". Отсюда-то и вышло аріанство. Изобразивъ далѣе Арія, какъ орудіе противника истины (діавола), историкъ говоритъ, въ чемъ заключалось его ученіе и замѣчаетъ: „ученіе свое онъ (Арій) распространялъ не только въ церкви, но и на сходбищахъ и ходя по домамъ увлекалъ на свою сторону всѣхъ, кого могъ" (I, 2 (1). Въ церкви Александрійской было оказано мало сопротивленія ереси. Она распространилась здѣсь, а отсюда и по другимъ странамъ. „Богохульство, пишетъ Ѳеодоритъ, распространилось въ церквахъ Египетскихъ и восточныхъ; происходили дѣла горькія и достойныя слезъ" (I, 6 (5). Но не одинъ Арій возмущалъ церковь Египетскую; не меньшія смуты произвелъ и Мелетій Ѳиваидскій; онъ, по словамъ Ѳеодорита, въ нач. IV вѣка „надѣлалъ шуму и смятенія во всей Ѳиваидѣ и въ пограничномъ съ ней Египтѣ". Ѳеодоритъ не удовлетворяется тѣмъ, что въ слишкомъ

преувеличенныхъ чертахъ изображаетъ Мелетіанскій расколъ начала IV-го вѣка, онъ утверждаетъ, что расколъ этотъ продолжался до временъ самого Ѳеодорита и вызвалъ новыя заблужденія. „Слѣды Мелетіева безумія сохранились и до настоящаго времени", пишетъ Ѳеодоритъ: по крайней мѣрѣ въ тѣхъ странахъ есть какія-то общества монаховъ, которыя „не слушаютъ здраваго ученія" (I, 9 (8). Очевидно Александрія и церковь Египетская рисуются какимъ-то очагомъ, гдѣ съ легкостію и быстротою зарождаются и спѣютъ самыя вредныя заблужденія. Въ этомъ отношеніи Египетъ и Александрія много ниже Антіохійскаго церковнаго округа, гдѣ всегда хранилась вѣра христіанская въ народѣ съ большею твердостію; а если и были здѣсь волненія и безпорядки, то ихъ, какъ даетъ разумѣть Ѳеодоритъ, вносили постороннія лица, въ родѣ западнаго пришельца Павлина и различныхъ проходимцевъ, насильственно занимавшихъ Антіохійскую каѳедру (I, 22 (21); II, 9 (7) и т. д. [1]). Желаніе историка поставить Антіохійскую церковь—въ широкомъ смыслѣ этого слова, выше Александрійской проглядываетъ и въ другихъ фактахъ, встрѣчающихся въ разсматриваемой исторіи. Едва-ли случайно въ разсказахъ о православныхъ епископахъ, страдавшихъ отъ казней аріанъ, первое мѣсто отводится Евстаѳію, а не Аѳанасію; послѣдній названъ „*другимъ* столпомъ (ἄλλον πύργον) благочестія" (I, 25 (24), если только здѣсь не хронологическое исчисленіе историческихъ происшествій. Но едва-ли чѣмъ либо подобнымъ можно объяснить то обстоятельство, что при исчисленіи преемства епископовъ въ важнѣйшихъ церквахъ Ѳеодоритъ о епископахъ Антіохійскихъ говоритъ прямо послѣ Римскихъ (I, 3 (2). Заключительная глава исторіи Ѳеодорита, гдѣ списки епископовъ важнѣйшихъ церквей идутъ въ такомъ порядкѣ: Римскіе, Антіохійскіе, Александрійскіе — есть явное доказательство желанія историка поднять церковно-историческое значеніе Антіохіи на

[1]) Вѣроятно, для того, чтобы не помрачить славы церкви Антіохійской, Ѳеодоритъ ни слова не говоритъ о многочисленныхъ аріанскихъ символахъ, сочиненныхъ на антіохійскихъ соборахъ IV вѣка.

счетъ Александріи. — Несомнѣнно, Ѳеодоритъ писалъ свою исторію во время развитія монофизитства (V, 3)—этого египетскаго порожденія: Діоскоръ былъ архіепископъ Александрійскій. Историкъ, уже не мало потерпѣвшій отъ первоначальныхъ монофизитовъ и убѣжденный, что его страданія въ этомъ случаѣ не кончились, очень естественно, могъ придти къ мысли написать такую исторію, которая служила бы нѣкотораго рода обвинительнымъ актомъ противъ той церкви, изъ которой вышли Арій, Мелетіанскій расколъ, монофизитство. Это Ѳеодоритъ и сдѣлалъ составленіемъ своей исторіи. Но это только половина дѣла Ѳеодоритова. Съ другой стороны ему нужно было показать (а это онъ и сдѣлалъ, какъ указано было выше), что Антіохійская церковь, несмотря на нѣкоторыя печальныя явленія въ средѣ ея, все же была могущественною поборницею истины въ IV и началѣ V-го вѣка. Если таково прошедшее Антіохійской церкви, то легко догадываться, даетъ замѣтить историкъ, что и въ позднѣйшее время не было причинъ отступать ей отъ славнаго пути, и значитъ и въ эпоху монофизитскую, не смотря на вражду Александріи къ Антіохійцамъ, она остается твердою хранительницею вѣры—и ей, этой церкви, нужно больше вѣрить, чѣмъ представителямъ Александрійской церкви, изъ нѣдръ которой появлялись ересь за ересью. Итакъ цѣль исторіи Ѳеодорита—полемико-апологетическая, въ виду появленія монофизитства.

Укажемъ характеристическія черты церковной исторіи Ѳеодорита. Исторія его наполнена сентенціями, направленными къ возбужденію религіозно-нравственнаго чувства. Быть можетъ, это зависѣло отъ того, что она принадлежитъ перу духовнаго лица. Представимъ нѣсколько примѣровъ. Вотъ послѣ царствованія Юліана наступаетъ царствованіе Іовіана, въ которомъ христіане съ значительною основательностію чаяли найти себѣ покровителя и благодѣтеля въ духѣ Константина. И однакожъ, проходитъ нѣсколько мѣсяцевъ со времени его воцаренія и смерть похищаетъ второго Константина. Пользуясь этимъ случаемъ, Ѳеодоритъ замѣчаетъ:

„я думаю, что общій Распорядитель надъ всѣмъ ради обличенія нашего несчастія сначала даруетъ намъ блага, но потомъ снова отнимаетъ ихъ, научая насъ чрезъ это, какъ легко для Него подавать намъ все, что Ему угодно, и что мы будемъ недостойны Его благъ, если не станемъ проводить жизнь лучшую“ (IV, 5 (4). Или съ другой стороны, наблюдая въ исторической жизни событія, когда злыхъ правителей смѣняютъ добрые, напр., Валента Граціанъ, Θеодоритъ выражаетъ слѣдующую назидательную мысль: „Человѣколюбецъ (Богъ) управляетъ своимъ милосердіемъ и правосудіемъ, какъ бы вѣсами и браздами: когда видитъ, что кто-либо беззаконіями превышаетъ мѣру Его человѣколюбія, тогда правосуднымъ наказаніемъ препятствуютъ стремительности зла“ (V, 1). У Θеодорита въ различныхъ мѣстахъ его исторіи разсѣяно не мало въ подобномъ родѣ моральныхъ афоризмовъ. Онъ пишетъ: „Такъ предъ великими дѣлами людей благоговѣютъ невольно даже враги ихъ“ (II, 32, (28) и т. д. Онъ хочетъ придать своей исторіи характеръ назидательности, но эта черта не проходитъ красною нитью чрезъ все его повѣствованіе и потому не составляетъ необходимаго элемента, неразрывно связаннаго съ этимъ повѣствованіемъ.

Θеодоритъ любитъ, говоря о болѣе важныхъ и даже менѣе важныхъ духовныхъ представителяхъ церкви, прилагать къ нимъ эпитеты: „святый, дивный, мудрый, святѣйшій, великій, божественный, учитель церкви“ и пр., но такое почтеніе къ предстоятелямъ церкви не превращаетъ его въ панегириста лицъ духовныхъ. Такъ напримѣръ, желая извинить Константина Великаго, рѣшившагося сослать Аѳанасія съ ссылку въ Галлію, авторъ справедливо винитъ въ этомъ случаѣ не царя, который не могъ хорошо разобраться въ религіозныхъ спорахъ, а епископовъ, его окружавшихъ, которые „хотя, по словамъ историка, и были лукавы, но однако-же, скрывая это [1]), показывали всѣ наружныя досто-

[1]) Κρύπτουσι τὴν πονηρίαν (вмѣсто послѣдняго слова иногда впрочемъ читается: ἀλήθειαν).

инства“ (I, 33 (31). Впрочемъ все же положеніе Ѳеодорита, какъ высшаго духовнаго лица, заставляло его быть не только очень осторожнымъ, но и прибѣгать къ молчанію тамъ, гдѣ историческое безпристрастіе требовало бы полнаго разсказа. Отсюда, описывая несчастія св. Златоуста, онъ избѣгаетъ назвать по имени враговъ Златоуста, т. е. Ѳеофила Александрійскаго и другихъ; историкъ объясняетъ свой поступокъ тѣмъ, что, по его мнѣнію, „событія печальныя (въ церкви) подобаетъ описывать короче (συστέλλειν) и прикрывать погрѣшности единовѣрныхъ дѣятелей“ (V, 34) [1]) Ѳеодоритъ, видимо, щадитъ религіозно-нравственное чувство своихъ читателей.

Въ сужденіяхъ о лицахъ, заблуждающихся касательно истины, Ѳеодоритъ является значительно суровѣе, чѣмъ Сократъ и даже Созоменъ. Приведемъ, напр., его отзывы о Юліанѣ отступникѣ. По мнѣнію Ѳеодорита, самъ Юліанъ былъ жилищемъ демоновъ-губителей (εἰσοικισάμενος τοὺς δαίμονας) (III, 20 (15). По его разсказу, въ одномъ капищѣ (въ Каррахъ) по смерти Юліана нашли женщину, повѣшенную за волосы съ распростертыми руками и разсѣченнымъ чревомъ (III, 26 (21); въ другомъ мѣстѣ, въ антіохійскомъ дворцѣ, будто бы найдено было множество ящиковъ, наполненныхъ человѣческими головами и многіе антіохійскіе колодцы будтобы завалены были мертыми тѣлами; „все это, по увѣренію историка, составляло остатки Юліановыхъ гаданій по внутренностямъ“ (III, 27 (22). Оба приведенныя извѣстія встрѣчаются изъ древнихъ только у Ѳеодорита: историкъ заимствуетъ ихъ изъ народной молвы весьма сомнительнаго качества. Отвращеніе, какое питаетъ историкъ къ Юліану, достигаетъ высшей степени и выражается между прочимъ въ слѣдующемъ: онъ не хочетъ въ одной и той-же „книгѣ“ своей исторіи совокуплять разсказа о двухъ преемственныхъ царствованіяхъ Юліана и Іовіана; ему представляется такое

[1]) Возможно, что въ этомъ случаѣ авторъ непроизвольно слѣдуетъ Созомену, разсказомъ котораго о Златоустѣ онъ пользовался и который прямо говоритъ, что онъ кой-о-чемъ изъ исторіи страданій Златоуста „по необходимости молчитъ“ (VIII, 21).

совокупленіе безчестіемъ для благочестиваго Іовіана. Третью книгу своей исторіи, заключающую сказаніе о Юліанѣ Θеодоритъ заканчиваетъ словами: „разсказомъ о смерти тирана я заканчиваю эту книгу, ибо считаю неприличнымъ разсказъ о нечестивомъ правленіи поставлять въ соприкосновеніе съ исторіей царствованія лица благочестиваго“ (т. е. Іовіана). Вообще, если сравнимъ разсказъ о Юліанѣ у Сократа, Созомена и Θеодорита, то найдемъ, что чѣмъ болѣе проходитъ времени отъ той эпохи, когда жилъ Юліанъ, тѣмъ болѣе въ представленіяхъ историковъ возрастаетъ и степень зла и нечестія, какія приписываются отступнику.—Наравнѣ съ язычествомъ, т. е. одинаково строго, судилъ Θеодоритъ и о ересяхъ. Не только аріанство, но и ереси не столь важныя заслуживаютъ у Θеодорита очень суровыхъ приговоровъ. Ересь Аполлинарія, возникшая вслѣдствіе излишней ревности понять малодоступное разуму, или точнѣе—ея послѣдователи обзываются у историка „разбойническою шайкою“ (λῃστρικὸν λὸχον) (V, 40 (39). Онъ сильно ратуетъ противъ ереси Мессаліанъ (евхитовъ) и находитъ, что приверженцы ея заслуживаютъ самыхъ крутыхъ мѣръ; объ одномъ мелитинскомъ епископѣ онъ замѣчаетъ: „это былъ мужъ украшенный божественною ревностію, который, увидѣвъ, что ересью мессаліанъ заразились многіе монастыри или лучше сказать вертепы разбойниковъ (σπήλαια λῃστρικὰ), сжегъ ихъ и изгналъ волковъ изъ стада“ (IV, 11 (10). Но такое суровое отношеніе къ этимъ сектантамъ не совсѣмъ понятно: мессаліане были крайніе мистики, и какъ всѣ мистики они были не тверды въ догматахъ, но не имѣли ничего такого, что производило бы отталкивающее впечатлѣніе [1]).—Впрочемъ Θеодоритъ не всегда такъ строго относится къ еретикамъ, какъ это видимъ на приведенныхъ примѣрахъ. Въ своей исторіи онъ ни мало не является врагомъ несторіанства. И разгадку этого явленія нужно искать въ извѣстныхъ об-

[1]) У Θеодорита есть отдѣльное сочиненіе, посвященное изложенію ученій еретическихъ и опроверженію ихъ, подъ загавіемъ: Haereticarum fabularum compendium, гдѣ рѣчь идетъ о ересяхъ древнихъ и современныхъ автору. О немъ можно читать въ сочиненіи г. Глубоковскаго.

стоятельствахъ его жизни. Ѳеодоритъ какъ при появленіи несторіанства, такъ и во время III вселен. собора держитъ сторону Несторія. Хотя впослѣдствіи Ѳеодоритъ и порываетъ связи съ Несторіемъ, но и послѣ того не скоро отказывается отъ его идей. Такое отношеніе Ѳеодорита къ несторіанству какъ нельзя болѣе выразилось и въ его исторіи. Онъ, не обинуясь, относится съ замѣчательною похвалою къ истиннымъ родоначальникамъ несторіанства— Діодору Тарсійскому и Ѳеодору Мопсуестскому. О первомъ онъ такъ отзывается: „мудрѣйшій, мужественнѣйшій Діодоръ, подобно прозрачной и великой рѣкѣ доставлялъ своему стаду питіе и потоплялъ богохульство противниковъ“ (IV, 25 (22); еще: „во время сильной бури Діодоръ спасъ корабль церкви отъ потопленія“ (V, 4). А еодора Мопсуестскаго онъ называетъ „учителемъ всей церкви (πάσης ἐκκλησίας διδάσκαλος), который своимъ овцамъ доставлялъ превосходное пастбище“ (V, 40 (39). Что касается самаго Несторія, распространителя и поборника идей Діодора и Ѳеодора, то авторъ о немъ ничего не говоритъ въ своей исторіи. И это, мы думаемъ, сдѣлано не безъ намѣренія: что въ самомъ дѣлѣ могъ сказать Ѳеодоритъ о Несторіи? Онъ не могъ ни хвалить его, ни порицать. Онъ не могъ хвалить его, потому что Несторій осужденъ церковію; онъ не могъ и порицать его, потому что не хотѣлъ помрачать своей прежней дружбы къ Несторію. Молчаніе представлялось самымъ лучшимъ исходомъ изъ его положенія. Хотя онъ и пережилъ всѣ фазы развитія несторіанства, времена III-го вселенскаго собора, однакоже не вноситъ въ свою исторію сказанія объ этой эпохѣ. Онъ заблагоразсудилъ не говорить о томъ времени, въ происшествіяхъ котораго онъ лично былъ замѣшанъ. — Глубокою причиною указаннаго отношенія Ѳеодорита къ Несторію, Діодору и Ѳеодору Мопсуестскому было то, что историкъ былъ ревностнымъ приверженцемъ антіохійской школы, во главѣ которой въ его время стояли въ особенности Діодоръ и Ѳеодоръ. Ѳеодоритъ хранилъ сердечную привязанность къ главамъ школы антіохійской. Нужно замѣтить, что похвальный отзывъ, какой

дѣлаетъ о Θеодорѣ Мопсуестскомъ Θеодоритъ, не прошелъ ему даромъ. Папа Григорій Великій внесъ исторію Θеодорита, въ index librorum prohibitorum (такой индексъ существовалъ и въ древней церкви), т. е. запретилъ чтеніе ея, какъ вредной книги, христіанамъ. Папа писалъ: „эту исторію апостольскій престолъ запрещаетъ принимать, такъ какъ она во многомъ (?) исполнена лжи, а Θеодора Мопсуестскаго чрезмѣрно хвалитъ, считая его великимъ учителемъ церкви“ [1]).

Значеніе церковной исторіи Θеодорита въ современной наукѣ оцѣнивается неодинаково. Одни ставятъ ее низко, другіе очень возвышаютъ этотъ трудъ. Къ порицателямъ исторіи Θеодорита относятся ученые Іеепъ и Гюльденпеннингъ. Первый изъ нихъ говоритъ: „въ ряду греческихъ церковныхъ историковъ самый незначительный,—безъ сомнѣнія,—это Θеодоритъ“. „Только самая небольшая часть исторіи Θеодорита (благодаря первоначальности извѣстій) обращаетъ на себя вниманіе изслѣдователя, да и эта часть имѣетъ или мало или никакого интереса для серьезнаго историка“. „Отъ Θеодорита, какъ церковнаго историка, мало мы можемъ ожидать хорошаго“, заключаетъ свои отзывы нѣмецкій ученый [2]). Гюльденпеннингъ явно идетъ по слѣдамъ Іеепа. Онъ находитъ, что въ исторіи Θеодорита мало существеннаго содержанія, что авторъ не имѣлъ склонности писать дѣйствительную исторію и что вообще Θеодориту не стоило писать свою исторію въ пяти книгахъ [3]). Другіе ученые хвалятъ исторію Θеодорита, какъ, напримѣръ, Филиппъ Шаффъ и Альцогъ. Послѣдній говоритъ: „между всѣми продолжателями Евсевія Θеодоритъ самый лучшій; содержаніе исторіи онъ тщательно изслѣдуетъ,

[1]) Ipsam historiam sedes apostolica suscipere recusat, quoniam multa mentitur, et Theodorum Mopsuestiae nimium laudat atque usque ad diem obitus sui magnum doctorem ecclesiae fuisse perhibet (Epp. VI, 31. Migne. Tom. 77). Говоря такъ, Григорій поименовываетъ не Θеодорита, а Созомена; но такъ какъ извѣстно, что похвалы Θеодору заключаются въ исторіи Θеодорита, а не Созомена, то справедливо видятъ простую ошибку въ томъ, что папа назвалъ здѣсь Созомена, а не Θеодорита. Очевидно, онъ имѣетъ въ виду этого послѣдняго.

[2]) Ieep. S. 154. 156—7.

[3]) Güldenpenning. Die Kirchengesch. des Theodoret. S. 101.

слогъ его простъ и сообразенъ съ предметомъ“ [1]). Но и порицатели и панигиристы Ѳеодорита не чужды преувеличеній. Хулители исторіи Ѳеодорита разсматриваютъ ее какъ матеріалъ для гражданской, а не церковной исторіи, а между тѣмъ въ этомъ-то послѣднемъ отношеніи она очень важна. Перечислимъ-же тѣ документы, которые находимъ у Ѳеодорита, и которыхъ не знали или не приводятъ Сократъ и Созоменъ. Въ первой книгѣ встрѣчаемъ три важныхъ посланія—Александра Александрійскаго, Арія и Евсевія Никомидійскаго (гл. 4 — 5 (3 — 5); выдержку изъ сочиненія Евстаѳія Антіохійскаго (8 (7); конецъ посланія Константина противъ Евсевія Никомидійскаго и Ѳеогниса (20 (19); посланіе того-же Константина къ собору Тирскому (29 (27). Во второй книгѣ — посланіе собора Сардикійскаго (8 (7); посланіе собора Константинопольскаго къ Георгію Александрійскому (28 (24). Въ четвертой книгѣ—посланіе императоровъ: Валентиніана, Валента къ Азійскимъ епископамъ (8 (7); посланіе Иллирійскаго собора къ нимъ-же (9 (8); посланіе Петра Александрійскаго (22 (19). Въ V-ой книгѣ—посланіе Константинопольскаго собора къ римскому (9); посланіе Дамаса Римскаго (10 и 11). Всѣ эти документы важны и придаютъ значеніе исторіи Ѳеодорита, не говоря о многихъ поправкахъ, дополненіяхъ и извѣстіяхъ, находящихся у Ѳеодорита. Такимъ образомъ хулители не правы; но не совсѣмъ правы и панигиристы исторіи Ѳеодорита. Они хвалятъ ее, конечно, потому главнымъ образомъ, что исторія Ѳеодорита по своему содержанію наиболѣе подходитъ къ типу церковно-историческихъ трудовъ и авторъ является въ ней знающимъ свое дѣло богословомъ. Но это одна сторона. Нужно еще помнить, что исторія Ѳеодорита не свободна отъ историческихъ ошибокъ, которыя иногда являются чѣмъ-то непонятнымъ [2]); она какъ будто умышленно сторонится отъ прагматическаго изложенія явленій [3]); она не безъ тенденцій, какъ мы показали выше, и слаба

[1]) Alzog. Grundriss der Patrologie.. S. 293. Freiburg. 1869.
[2]) Ieep. 155.
[3]) Güldenpenning. 98.

по части хронологіи [1]). Слѣдовательно ставить высоко значеніе церковной исторіи Ѳеодорита — нѣтъ твердыхъ основаній.

Сравнивая вообще Сократа, Созомена и Ѳеодорита, можно сказать: историкъ, имѣя Сократа, легче можетъ обойтись безъ Созомена, чѣмъ безъ Ѳеодорита: послѣ Сократа Ѳеодоритъ самый нужный изъ продолжателей Евсевія.

[1]) Примѣры хронологическихъ ошибокъ Ѳеодорита см. у г. Глубоковскаго. Т. II, стр. 335—336.

Компиляторы Сократа, Созомена и Θеодорита.

Глава восьмая.

Компиляторы Сократа, Созомена и Θеодорита.— На Востокѣ — Θеодоръ Чтецъ (VI в.), замѣтки о его компиляціи (неизданной); на Западѣ — Кассіодоръ (VI-го же в.), необходимѣйшія свѣдѣнія о его компиляціи, невысокія качества этого труда.

Историческіе труды тріады греческихъ историковъ V-го вѣка—Сократа, Созомена и Θеодорита довольно скоро сдѣлались предметомъ компиляціи. Ихъ компилировали и на Востокѣ и на Западѣ: тамъ—Θеодоръ Чтецъ, а здѣсь Магнъ Аврелій Кассіодоръ. Скажемъ о томъ и другомъ изъ компиляторовъ Сократа, Созомена и Θеодорита.

Θеодоръ Чтецъ.—Изъ жизни этого писателя—историка почти ничего неизвѣстно. Онъ былъ родомъ изъ Пафлагоніи и проходилъ должность чтеца въ Константинополѣ, при знаменитомъ Софійскомъ храмѣ [1]); писалъ же онъ въ первой четверти VI-го вѣка. Его компиляція сохранилась до нашего времени, но остается въ рукописяхъ. Причина этого послѣдняго явленія заключается въ томъ, что трудъ Θеодора, представляя собой выборку изъ вышеуказанныхъ церковныхъ историковъ, безъ всякихъ прибавленій изъ какихъ-либо другихъ источниковъ, не возбудилъ интереса и желанія издать его въ свѣтъ [2]). Ученые ограничились тѣмъ, что извлекли изъ компиляціи Θеодора и издали лишь тѣ мѣста, которыя служатъ варіантами для существующихъ полныхъ трудовъ Сократа, Созомена и Θеодорита [3]).

Трудъ Θеодора извѣстенъ подъ именемъ: Historia Tri-

---

[1]) Свиды лексиконъ, подъ словомъ: Θеодоръ. Migne. Gr. Tom. 86, pars I. Notitia de Theodor. Lectore, p. 159—162.

[2]) Stäudlin. Geschichte der Kirchengeschichte. S. 77.

[3]) Herzog — Hauck. Encyklop. Band XVI: Theodorus Lector, S. 395.

partita—исторіи троякой, въ виду того, что она составлена на основаніи трехъ историковъ—Сократа, Созомена и Ѳеодорита. Такъ какъ трудъ этотъ не изданъ, то приходится сообщить о немъ свѣдѣнія, заимствуя ихъ изъ вторыхъ рукъ. Есть разница между первой и второй половиной компиляціи Ѳеодора. Первая заслуживаетъ сравнительно большаго вниманія. Ѳеодоръ началъ свою компиляцію изложеніемъ эпохи Константина, съ 20-го года этого царствованія, и довелъ эту половину своей компиляціи до конца царствованія Констанція, т. е. до вступленія на престолъ Юліана. Содержаніе этой части компиляціи раздѣлено было у Ѳеодора на двѣ книги: первая обнимала событія отъ 20-го года царствованія Константина до собора Тирскаго, а вторая отъ времени этого собора до смерти Констанція [1]). Здѣсь компиляторъ старается дать единое, цѣлое и непрерывное повѣствованіе; онъ пользуется разсказами то Сократа, то Созомена, то Ѳеодорита, смотря по тому, кто изъ нихъ повѣствуетъ яснѣе и опредѣленнѣе; если же о какомъ событіи говоритъ одинъ изъ указанныхъ историковъ, а другіе молчатъ, то онъ вноситъ въ свою исторію этотъ разсказъ, стараясь дать ему соотвѣтствующее мѣсто [2]). Эта первая половина Ѳеодоровой компиляціи получаетъ значеніе отъ того, что она имѣетъ въ виду изъ нѣсколькихъ разрозненныхъ сказаній создать одно цѣлое. Вторая половина Ѳеодоровой компиляціи обнимаетъ исторію церкви отъ начала царствованія Юліана до той эпохи, на описаніи которой остановился Сократъ (439 г.); [3]) опять и эта половина раздѣлена у компилятора на двѣ книги, при чемъ смерть императора Валента служила разграничительной чертой, отдѣляющей первую книгу отъ второй [4]). (Всего въ Historia tripartita Ѳеодора было 4-ре книги, которыя, вѣроятно, имѣли у него непрерывающійся счетъ, начиная отъ первой и до четвертой). Эта половина не имѣетъ никакого

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. VI. (1884) въ статьѣ De-Boor'a zur Kenntnis der Handschriften der Griechischen Kirchenhistoriker., S. 488.

[2]) Migne. Notitia, p. 159—160.

[3]) По другому извѣстію: Созоменъ (De-Boor).

[4]) De-Boor. Op. cit., S. 488.

значенія въ наукѣ, потому что она составлена была на основаніи единственно исторіи Созомена. Historia tripartita Ѳеодора извѣстна была и пользовалась вниманіемъ со стороны хрониста Ѳеофана, при написаніи имъ своей хронографіи [1]).

Другого компилятора трудовъ Сократа и его сотоварищей находимъ на латинскомъ Западѣ. Это былъ, какъ мы сказали, *Маннъ Авреліи Кассіодоръ*.

Кассіодоръ (род. 477 г., ум. въ семидесятыхъ годахъ VI-го вѣка) есть знаменитая историческая личность. Онъ былъ канцлеромъ и первымъ министромъ при готскомъ королѣ Ѳеодорихѣ въ Римѣ и пользовался большимъ вліяніемъ у наслѣдниковъ Ѳеодориха до Витигеса. Но подъ конецъ жизни онъ сдѣлался аббатомъ, основаннаго имъ въ Италіи монастыря (называвшагося Vivarium и находившагося въ Бруттіи), а вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ церковнымъ писателемъ, написавшимъ церковную исторію, озаглавлявшуюся, какъ и трудъ Ѳеодора: Historia tripartita. Цѣль составленія у него не чисто научная: онъ составилъ свою исторію лишь для того, чтобы дать назидательное чтеніе монахамъ своего монастыря и восполнить, основанную имъ при этомъ монастырѣ, библіотеку.

Распространяться много о Historia tripartita Кассіодора нѣтъ нужды; скажемъ о ней не многое, чтобы имѣть о ней нѣкоторое понятіе. Трудъ Кассіодора сохранился до нашего времени и извѣстенъ въ печати [2]). Онъ названъ Historia tripartita потому же, почему это названіе усвоено и вышеуказанному произведенію Ѳеодора; онъ сочиненъ на основаніи Сократа, Созомена и Ѳеодорита и есть компиляція изъ нихъ. Кассіодоръ велѣлъ перевести этихъ трехъ греческихъ историковъ на латинскій языкъ другу своему адвокату Епифанію съ тѣмъ, чтобы греки не тщеславились, что они одни владѣютъ такими замѣчательными и полезными для всѣхъ христіанъ сочиненіями. Когда же они были переведены на латинскій языкъ, Кассіодоръ задумалъ соста-

[1]) Ieep. Quellenuntersuchungen zu den Griechisch. Kirchenhistoriker, S.159.

[2]) Наприм., напечатанъ въ латинской серіи патрологіи Миня, томъ 69. Этимъ изданіемъ пользуемся и мы.

вить изъ трехъ сочиненій одно [1]), и раздѣлить его на 12 книгъ; для этого онъ выбиралъ у каждаго изъ историковъ то, что казалось ему лучшимъ — пользуясь то однимъ, то другимъ историкомъ, при чемъ взятое изъ одного историка пополнялось извѣстіями изъ остальныхъ двухъ. Каждую изъ 12 книгъ своей исторіи Кассіодоръ раздѣлилъ на нѣсколько главъ, при чемъ въ каждой главѣ указывалъ: изъ какого греческаго историка заимствовано ея содержаніе. Кассіодоръ заботился о полнотѣ разсказа; поэтому онъ предпочиталъ одно извѣстіе другому, болѣе подробное и обстоятельное краткому и сжатому. Вообще можно примѣчать, что разсказы касательно такъ называемой внѣшней исторіи церкви, напримѣръ о гоненіяхъ при Юліанѣ и въ Персидскомъ царствѣ, а также о происхожденіи и распространеніи монашества — онъ беретъ большею частію изъ Созомена; а при разсказахъ о догматическихъ спорахъ руководителями его были Сократъ и Ѳеодоритъ. Далѣе: такъ какъ Сократъ точнѣе другихъ по части хронологіи, то хронологическія данныя Кассіодоръ беретъ изъ того же Сократа, притомъ иногда такъ, что вводитъ ихъ и въ разсказы, заимствованные у Созомена и Ѳеодорита. Стремленіе къ полнотѣ и подробности заставляетъ Кассіодора иногда сшивать разсказъ изо всѣхъ трехъ греческихъ историковъ. Это случалось тогда, когда дѣло касалось предмета, особенно дорогого для сердца писателя. Такъ разсказъ объ обрѣтеніи креста Христова сшитъ у него (lib. II, cap. 18) изъ десяти отдѣльныхъ лоскутковъ; изъ числа этихъ отрывковъ пять заимствованы изъ Сократа, три изъ Созомена и два изъ Ѳеодорита.—Не смотря на то, что Кассіодоръ стремился къ полнотѣ, въ его исторіи встрѣчаются пропуски въ сравненіи съ оригиналами. Пропуски эти писатель иногда объясняетъ, т. е. указываетъ, отчего они произошли. Такъ у Кассіодора опущены нѣкоторыя подробности изъ жизни св. Аѳанасія; пропускъ сдѣланъ на томъ основаніи, что обстоятельства жизни Аѳанасія, какъ замѣчаетъ писатель, переданы уже въ исторіи латинскаго историка Ру-

[1]) Historia tripartita. Praefatio.

фина (III, 4); на томъ же основаніи пропущены разсказы объ обращеніи въ христіанство Индійцевъ и Иберійцевъ. Что касается добавленій отъ себя, то они очень немногочисленны въ трудѣ Кассіодора; они сдѣланы по преимуществу въ томъ случаѣ, когда текстъ книги былъ бы не совсѣмъ понятенъ для латинскихъ читателей. Такъ у Кассіодора встрѣчаемъ поясненія философскихъ терминовъ (наприм., выраженія: софизмы: VII, 19), игры словъ (εὐσεβής и ἀσεβής: V, 39; сл. Сокр., II, 43), греческихъ названій книгъ и т. д.

Сочиненіе Кассіодора не удовлетворительно и какъ переводъ, и какъ компиляція. Переводъ историковъ Сократа, Созомена и Ѳеодорита, сдѣланный другомъ Кассіодора, Епифаніемъ, заслужилъ въ наукѣ самые строгіе приговоры. Видно, что Епифаній не глубоко зналъ греческій языкъ. Переводъ носитъ ясные слѣды того времени, когда латынь начала сильно портиться; для тонкаго слуха она кажется варварскою—тѣмъ болѣе, что переводчикъ рабски держался своего оригинала: онъ переводилъ слово-въ-слово. Но еще важнѣе то, что переводчикъ при переводѣ многое или совсѣмъ, или отчасти извратилъ, вслѣдствіе недостаточнаго знанія греческаго языка и тѣхъ предметовъ, о которыхъ шла рѣчь у греческихъ историковъ. Въ переводѣ указываютъ много неправильно переведенныхъ греческихъ выраженій. Такъ, наприм., слово: ипостась, около котораго вращались догматическіе споры на Востокѣ въ IV вѣкѣ, передается словомъ: сущность (substantia), а не лице [1]). Иногда смыслъ историческихъ явленій совершенно извращается. Такъ разсказъ Созомена о томъ, какъ въ концѣ IV вѣка въ Константинополѣ по одному случаю уничтожено было существованіе отдѣльныхъ духовниковъ, назначавшихся спеціально для выслушиванія исповѣди, въ передачѣ Кассіодора теряетъ свой истинный смыслъ (IX, 35). О переводѣ еще слѣдуетъ замѣтить, что если переводчикъ не зналъ значенія какого-либо греческаго слова, то онъ оставлялъ его безъ перевода, давъ ему латинскую форму [2]).

[1]) Lib. XII, cap. 12. Впрочемъ нѣкоторые читаютъ у Кассіодора вмѣсто: substantia для обозначенія лица: subsistentia.

[2]) Блаженный Ренанъ (beatus Rhenanus,—предокъ извѣстнаго Эрне-

Сочиненіе Кассіодора—неудовлетворительно съ другой стороны и какъ компиляція. Книга представляетъ собой компиляцію различныхъ отрывковъ безъ должнаго плана; связь между отрывками только самая внѣшняя. Чтобы достигнуть связности, Кассіодоръ лишь вставляетъ отъ себя частицы въ родѣ: igitur, interea, porro и проч. Хотя въ предисловіи Кассіодоръ и говоритъ, что онъ изложитъ разсказы однимъ стилемъ, но это на дѣлѣ не оправдывается; книгу съ полной справедливостію обзываютъ: cento historiarum [1]).—Такъ какъ Кассіодоръ безъ существенныхъ измѣненій беретъ тѣ или другія мѣста изъ греческихъ историковъ, то его изложеніе не имѣетъ ни единства, ни закругленности. Многое, что было у мѣста въ трудахъ греческихъ историковъ, является не къ дѣлу и не къ мѣсту у Кассіодора, является даже совсѣмъ непонятнымъ и нарушаетъ связь сочиненія. Наприм., Созоменъ въ своей исторіи въ посвященіи ея говоритъ льстивыми фразами объ императорѣ Ѳеодосіи Младшемъ; раскрываетъ здѣсь же планъ, которому онъ хочетъ слѣдовать при изложеніи историческихъ повѣствованій, планъ, которому книга Созомена не совсѣмъ соотвѣтствуетъ. Кассіодоръ, ни мало не раздумывая, вноситъ и эти рѣчи греческаго историка въ свой трудъ; но какой смыслъ могли имѣть онѣ въ его Historia tripartita? Въ головѣ читателя получается какой-то сумбуръ. Или: Сократъ въ заключеніе своей исторіи говоритъ о какомъ-то Ѳеодорѣ, поручившемъ ему составить эту исторію; а Созоменъ въ своемъ произведеніи подробно разсказываетъ о своихъ личныхъ отношеніяхъ, и своихъ родственникахъ и знакомыхъ—все это умѣстно и не можетъ заслуживать осужденія въ трудахъ Сократа и Созомена; но когда тоже самое переноситъ въ свою Historia tripartita и Кассіодоръ, то это становится совершенно излишнимъ и безъ толку путаетъ читателя. Есть и другіе

ста Ренана) говорилъ о переводчикѣ, что онъ былъ равно невѣжественъ какъ въ греческомъ, такъ и въ латинскомъ языкѣ и называетъ его переводъ не переводомъ (versio), а извращеніемъ (perversio). См. Franz. Aurelius Cassiodorius., S. 108. Breslau, 1872.

[1]) Franz. Cassiodorius., S. 114. Кстати напомнимъ, что Cento значитъ: одежда, сшитая изъ лоскутьевъ.

немаловажные недостатки въ исторіи Кассіодора, если ее разсматривать какъ компиляцію. Въ оригиналахъ, т. е. у Сократа, Созомена и Ѳеодорита, нерѣдко встрѣчаются указанія или ссылки въ теченіи разсказа на предъидущія главы или книги. Компиляторъ, ни мало не сумнясь, повторяетъ въ своемъ трудѣ и эти совсѣмъ неумѣстныя въ данномъ случаѣ указанія или ссылки, такъ какъ читатель не въ состояніи отыскать то, на что ему указывается.—Книга Кассіодора переполнена повтореніями. Что пересказано на основаніи одного греческаго историка, тоже самое еще разъ повторяется на основаніи другого и третьяго; такіе случаи нерѣдки. Хронологія сильно страдаетъ въ трудѣ Кассіодора. Нужно сказать, что она и у греческихъ историковъ, за исключеніемъ развѣ Сократа, не отличается точностію; еще запутаннѣе является она въ произведеніи Кассіодора.—Компиляторъ по мѣстамъ старается болѣе или менѣе сокращать повѣствованія и документы оригиналовъ; и это дѣлается у него съ большимъ вредомъ для его произведенія. Такъ, наприм., передавая разсказъ Сократа о томъ, какой символъ Евсевій Кесарійскій предложилъ отцамъ Никейскаго собора, въ качествѣ лучшаго исповѣданія вѣры,—компиляторъ настолько сокращенно передаетъ этотъ символъ, что ровно ничего не поймешь, что заключалъ въ себѣ символъ Евсевія. Именно: послѣ краткихъ словъ Евсевія, служащихъ предисловіемъ къ символу, Кассіодоръ затѣмъ изо всего символа приводитъ лишь слѣдующія слова: „ибо и Господь нашъ І. Христосъ, посылая учениковъ на проповѣдь, сказалъ: шедше, научите вся языки“ (Lib. II, c. 11). Подобныя сокращенія и опущенія сдѣланы компиляторомъ впрочемъ безо всякой тенденціи. Только на одно мѣсто въ исторіи Кассіодора можно указать, какъ на намѣренную фальсификацію. Дѣло въ слѣдующемъ: Сократъ разсказываетъ (VII, 17), что одинъ жидъ изъ корыстныхъ побужденій не разъ крестился то тамъ, то здѣсь, наконецъ съ тѣмъ же намѣреніемъ обратился за крещеніемъ къ церкви новаціанской, къ епископу новаціанскому Павлу, но лишь только приступлено было ко крещенію, какъ случилось изумительное чудо и лицемѣрный

человѣкъ уличенъ въ своемъ преступленіи. Въ исторіи же Кассіодора (XI, 14) этотъ разсказъ переданъ такъ, что какъ будто бы дѣло было не въ сектантской новаціанской церкви, а въ православной. Учинена такъ называемая pia fraus [1]). Еще одно замѣчаніе объ исторіи Кассіодора, какъ компиляціи. Рабски слѣдуя оригиналамъ, Кассіодоръ не беретъ на себя труда исправлять извѣстія, заключающіяся въ нихъ, хотя ошибочность нѣкоторыхъ изъ этихъ извѣстій была очевидна для римлянина. Такъ онъ вноситъ въ свою исторію неправильное сообщеніе Сократа, что въ Римѣ постятся предъ пасхой только три недѣли и при томъ за исключеніемъ субботъ и дней воскресныхъ, тогда какъ Кассіодору хорошо было извѣстно обыкновеніе въ Италіи поститься предъ пасхой шесть недѣль, не исключая и дней субботнихъ, которые уже давно сдѣлались днями постными на Западѣ. Или: изъ того же Сократа Кассіодоръ беретъ совершенно невѣрное извѣстіе, что будто въ римской церкви никто, и даже самъ римскій епископъ, не имѣлъ права и обычая проповѣдывать въ храмѣ предъ народомъ [2]) (IX, 38 et 39). — Вообще находятъ, что Кассіодоръ оказалъ бы больше пользы христіанскому обществу Запада, если бы не бралъ на себя труда составлять компиляціи на основаніи греческихъ историковъ, а удовольствовался бы простымъ переводомъ этихъ послѣднихъ [3]).— Какъ ни мало удовлетворительна оказывалась исторія Кассіодора, однакожъ она вмѣстѣ съ исторіей Руфина была и учебникомъ для юношей [4]) и настольной книгой для богослова во всѣ средніе вѣка на Западѣ. По Кассіодоровой исторіи учился въ школѣ даже Лютеръ [5]).

---

[1]) Впрочемъ можетъ быть въ этомъ случаѣ виноватъ не самъ Кассіодоръ, а позднѣйшіе переписчики. Franz, S. 117.

[2]) Franz старается найти извиненіе для Кассіодора (S. 107).

[3]) Franz, S. 120. Считаемъ справедливымъ замѣтить, что трудъ Франца оказывалъ намъ очень нужную помощь.

[4]) Herzog-Hauck. Encyklop. B. III, Artik. Cassiodorius. S. 150. Изд. 2.

[5]) Stäudlin. Geschichte der Kirchengesch., S. 94.

Дальнѣйшіе продолжатели Евсевія VI вѣка.

Глава девятая.

Ѳеодоръ Чтецъ и Евагрій.—Общая характеристика ихъ трудовъ.—Опять *Ѳеодоръ Чтецъ*, — свѣдѣнія о церк. исторіи его, дошедшей до насъ лишь въ неполномъ видѣ. — *Евагрій Схоластикъ*, — черты изъ его жизни; — содержаніе его исторіи; — ея источники, — бо́льшее знакомство писателя со свѣтскими, чѣмъ церковными историками; — характеристика Евагріева труда: особенность его взгляда на ереси, несопровождавшагося однако должными послѣдствіями:—типичность изображеній и стремленіе характеризовать личности на основаніи внутреннихъ ихъ качествъ и свойствъ (примѣры); — „одна крайность создавала другую";—герой въ его исторіи;—черты сходства Евагрія съ прежними церковными историками; — суевѣрія историка; — научная важность церк. исторіи Евагрія.—Замѣчанія о литературѣ т. н. Византійскихъ историковъ VI-го и дальнѣйшихъ вѣковъ.

Какъ Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ, церковные историки V-го вѣка, были непосредственными продолжателями историка Евсевія, именно его труда—исторія первыхъ трехъ вѣковъ, такъ церковные историки VI-го вѣка—прежде упомянутый нами Ѳеодоръ Чтецъ и Евагрій Схоластикъ были въ свою очередь *продолжателями продолжателей* Евсевія. Между историками предъ этимъ разсмотрѣнной нами группы—Сократомъ, Созоменомъ и Ѳеодоритомъ съ одной стороны, и этими двумя историками—Ѳеодоромъ и Евагріемъ съ другой, нѣтъ никакого существеннаго различія въ исторической точки зрѣнія. Отношенія, въ какихъ эти двѣ группы историковъ стоятъ одна къ другой, суть только отношенія простого преемства: гдѣ одна группа оканчиваетъ свое повѣствованіе, тамъ подхватываетъ нить разсказа другая. И то, что побуждаетъ историковъ этой новой группы къ написанію исторіи—это не стремленіе понять и изслѣдовать предметы церковно-исторической жизни съ какой нибудь иной, новой, болѣе основательной точки зрѣнія, которая наиболѣе соотвѣтствовала бы объективной истинѣ. Ни-

чего такого не находимъ. Побужденіемъ къ начертанію церковной исторіи служитъ для нихъ единственно сознаніе, что есть нѣчто случившееся, что никѣмъ еще не было разсказано, но что однакожъ заслуживаетъ того, чтобы быть разсказаннымъ и сохраненнымъ для памяти потомства. Въ этомъ отношеніи весьма характеристичны вступительныя слова, которыми открываетъ разсказъ Евагрій и которыя съ полнымъ правомъ могъ бы повторить и другой его сотоварищъ—Ѳеодоръ Чтецъ. „Евсевій, Созоменъ, Ѳеодоритъ и Сократъ весьма усердно трудились надъ описаніемъ и пришествія Сына Божія на землю (чего, замѣтимъ, эти историки въ самомъ дѣлѣ не сдѣлали), и дѣяній апостоловъ, и подвиговъ мученическихъ и всего, что прежде совершалось и похвальнаго и противнаго тому, и свое описаніе довели до нѣсколькихъ лѣтъ царствованія Ѳеодосія Младшаго. Но, такъ какъ послѣдующихъ событій, которыя развѣ немного уступаютъ прежнимъ, никто еще не изложилъ въ связномъ разсказѣ, то я вздумалъ принять на себя этотъ трудъ и написать о томъ исторію. Пусть будетъ знать каждый читатель—что, когда, гдѣ, какъ, противъ кого и кѣмъ до нашего времени совершено было, пусть не утаится ни что достопамятное, что до сихъ поръ оставалось скрытымъ, вслѣдствіе человѣческой лѣности и содружественной съ ней забывчивости“ (Prooemium. Cnf. Lib. V, cap. 24). Вотъ единственно, что и побуждаетъ эту новую группу писателей—историковъ взяться за перо. Здѣсь нѣтъ и мысли о томъ, чтобы критически отнестись къ методу предшествующихъ церковныхъ историковъ: онъ, повидимому, безусловно хорошъ на ихъ взглядъ.

Церковная Исторія *Ѳеодора Чтеца* обнимала событія отъ конца царствованія Ѳеодосія Младшаго до начала царствованія Юстина I (по Свидѣ: Юстиніана, но это ошибка). Она, очевидно, назначалась сдѣлаться продолженіемъ трудовъ Сократа и Созомена. Это произведеніе Ѳеодора не дошло до насъ въ полномъ видѣ. Изъ него сохранились лишь извлеченія, изъ которыхъ видно между прочимъ, что исторія Ѳеодора дѣлилась на двѣ книги. Нерѣдко выра-

жается мнѣніе, что этотъ экстрактъ сдѣланъ греческимъ церковнымъ историкомъ XIV вѣка Никифоромъ Каллистомъ [1]). Основаніемъ подобнаго мнѣнія служитъ то, что въ рукописяхъ этотъ экстрактъ открытъ со слѣдующимъ заглавіемъ: ἐκλογοὶ ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλίστου, т. е. извлеченія, (записанныя) съ голоса или подъ диктовку Никифора Каллиста. Но указанное мнѣніе въ настоящее время потеряло значеніе. Еще одинъ изъ прежнихъ издателей „извлеченій" изъ Ѳеодора — Генрихъ Валуа (Валезій) выражалъ мысль, что Каллистъ едва ли зналъ въ полномъ видѣ церковную исторію Ѳеодора, такъ какъ еслибъ онъ имѣлъ ее подъ руками, то внесъ бы въ составленную имъ, Каллистомъ, собственную церковную исторію и какіе-нибудь другіе отрывки изъ труда Ѳеодора, кромѣ тѣхъ, которые, и помимо Никифора, можно находить въ сохранившихся до насъ извлеченіяхъ изъ Ѳеодора; поэтому Валуа думалъ, что Никифоръ имѣлъ въ своемъ распоряженіи лишь тѣ же извлеченія изъ Ѳеодора, какими владѣемъ и мы [2]). Въ настоящее время люди науки все болѣе и болѣе склоняются въ пользу мнѣнія Валуа. Во-первыхъ найдено, что тѣми же извлеченіями, какія дошли до насъ, пользовался еще хронографъ Ѳеофанъ, слѣдовательно они существовали за нѣсколько столѣтій до Никифора и не были впервые сдѣланы этимъ послѣднимъ [3]). Во-вторыхъ, изученіе рукописей греческихъ церковныхъ историковъ показало, что имя Никифора Каллиста случайно и ошибочно присоединено къ разсматриваемымъ нами извлеченіямъ изъ исторіи Ѳеодора [4]). Можно

[1]) Въ патрологіи Миня извлеченія изъ Ѳеодора носятъ такое заглавіе: Excerpta ex Historia ecclesiastica Theodori Lectoris ab Nicephoro Callisto collecta (Tom. 86, pars I). Отсюда и въ русскомъ изданіи находимъ такое же заглавіе: „Извлеченіе изъ Церковной Исторіи Ѳеодора Чтеца", по изложенію (?) Никифора Каллиста (Спб. 1853).—Свѣдѣнія о Каллистѣ и его Церковной Исторіи можно находить въ моей книгѣ: „Очерки византійско-восточной церкви отъ конца XI до половины XV вѣка", стр. 590—604. Москва, 1892.

[2]) См. Stäudlin. Geschichte der Kirchengesch., S. 78; Herzog-Hauck: Encyklop. Band XV, Artik. Theodorus Lector. Въ изданіи же Миня ученыхъ сужденій Валуа по разсматриваемому вопросу не напечатано.

[3]) De-Boor. Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker (loc. cit.). S. 490.

[4]) См. подробнѣе у De-Boor'a же, S. 484 et cet.

сожалѣть, что исторія Ѳеодора не сохранилась до насъ [1]), такъ какъ она богата была интересными и новыми сообщеніями касательно первоначальнаго монофизитства и отношеній монофизитовъ къ Халкидонскому собору. Впрочемъ на основаніи той компиляціи изъ Ѳеодоровой исторіи, какая дошла до насъ, трудно составить обстоятельное сужденіе о произведеніи Ѳеодора. А потому мы спѣшимъ перейти къ болѣе опредѣленной характеристикѣ труда Евагрія, который дошелъ до насъ въ полномъ составѣ.

Евагрій, подобно Ѳеодориту, родомъ былъ сиріецъ, происходилъ изъ города Епифаніи въ такъ называемой второй Сиріи. На мѣсто родины указываетъ самъ онъ въ слѣдующихъ словахъ: „епископъ *нашей* Епифаніи Косьма“ и проч. (Церк. Истор. III, 34). Историкъ, очевидно, называетъ Епифанію „нашей“ въ виду того, что это была его родина. Родился онъ въ царствованіе Юстиніана, въ 536 или 537 году [2]). Евагрій получилъ довольно основательное образованіе и сталъ заниматься адвокатурой (схоластикъ). Жизнь свою онъ проводитъ не въ родномъ городѣ, а въ знаменитой Антіохіи. Здѣсь онъ вступилъ въ особенно близкія отношенія къ антіохійскому патріарху Григорію (573 — 593 г.). Евагрій помогалъ Григорію и какъ адвокатъ, и какъ человѣкъ научно - образованный. Григорій подвергся тяжкой клеветѣ, онъ обвинялся въ преступной связи съ собственной сестрою, бывшей уже замужемъ. Это кляузное дѣло разбиралось на соборѣ, въ Константинополѣ, въ присутствіи самого Григорія. Обвиняемый вышелъ изъ суда оправданнымъ. Въ этомъ случаѣ Евагрій оказалъ важныя услуги патріарху своимъ искусствомъ адвоката: онъ явился на соборъ и защищалъ обвиняемаго (VI, 7). Евагрій много помогалъ Григорію и своимъ образованнымъ перомъ. Онъ писалъ для Григорія оффиціальныя донесенія императору, письма, проповѣди и т. д. Нѣкоторыя изъ этихъ произве-

---

[1]) Важность и цѣнность исторіи Ѳеодора утверждаютъ: Stäudlin, 78; авторъ статьи о Ѳеодорѣ въ энциклопедіи Герцога-Гаука и др.

[2]) Valesii praefatio in histor. ecclesiast. Euagrii. Migne, Gr. Tom. 86, pars II, p. 2409—2410.

деній Евагрія даже прямо являлись съ именемъ Григорія, какъ будто бы они были написаны этимъ патріархомъ (VI, 24). Изъ сейчасъ разсказанныхъ фактовъ рисующихъ жизнь Евагрія видно, что онъ былъ близокъ къ церковнымъ сферамъ и значитъ могъ быть опытнымъ описателемъ церковныхъ дѣлъ. Можно догадываться, что Евагрій былъ на хорошемъ счету и въ высшихъ гражданскихъ правительственныхъ сферахъ. Такъ, когда у императора Маврикія родился сынъ, Ѳеодосій, и Евагрій составилъ по этому случаю рѣчь, то ему дано было рѣдкое отличіе — онъ получилъ почетный титулъ префекта (VI, 24) [1]). Время кончины Евагрія остается неизвѣстнымъ. Кажется, впрочемъ онъ не пережилъ границы, раздѣляющей шестой вѣкъ отъ VII-го.

Церковная исторія Евагрія обнимаетъ эпоху отъ средины царствованія Ѳеодосія Младшаго, отъ 431 года,—года созванія III вселенскаго собора, до двѣнадцатаго года царствованія Маврикія, до 594 года. Она доведена до того времени, до какого Евагрій и хотѣлъ довести свой трудъ. Въ послѣдней главѣ своей исторіи онъ говоритъ: „здѣсь на 12-мъ году правленія Маврикія пусть и остановится моя исторія; о дальнѣйшихъ событіяхъ предоставляю говорить и писать желающимъ“. Очень возможно, что исторія Евагрія и написана въ томъ самомъ 594-мъ г., до какого она доведена; по крайней мѣрѣ самъ Евагрій ясно говоритъ, что въ этомъ году онъ занимался уже писаніемъ своей исторіи (III, 33) [2]). — Церковная исторія Евагрія состоитъ изъ шести книгъ. Что касается источниковъ исторіи Евагрія то нельзя сомнѣваться, что онъ имѣлъ подъ руками много мемуаровъ, которые были полезны Евагрію при составленіи его исторіи (V, 24). Примѣчено, что если Евагрій пользовался при написаніи той или другой книги какими либо свѣтскими историками, то онъ въ этомъ случаѣ не смѣшивалъ извѣстій, принадлежащихъ разнымъ ли-

[1]) Это титло Евагрій удерживаетъ и въ надписаніи его къ исторіи: ἀπὸ ἐπάρχων = ex praefectis.

[2]) Valesii. Praefatio, p. 2411—2412.

цамъ, а всегда слѣдовалъ какому нибудь одному, оставляя въ сторонѣ другихъ [1]). Такъ въ первыхъ трехъ книгахъ своей исторіи Евагрій пользовался Евстафіемъ Епифанійскимъ [2]); въ четвертой—Прокопіемъ Кессарійскимъ, при этомъ разсматриваемый церковный историкъ знакомъ былъ не только съ „Исторіей Войнъ“ Прокопія и сочиненіемъ его „О Постройкахъ“ (de aedificiis), но и псевдопрокопіевой „Тайной исторіею“ (historia arcana) [3]), т. е. со всѣми сочиненіями, приписываемыми Прокопію, какъ восхваляющими, такъ и порицающими Юстиніана и его царствованіе; въ пятой книгѣ Евагрій слѣдуетъ извѣстіямъ Менандра [4]) и т. д. Всѣми этими источниками Евагрій пользовался преимущественно для знакомства съ политическимъ и общественнымъ положеніемъ имперіи въ описываемое имъ время. Нѣкоторыхъ свѣтскихъ историковъ авторъ цитируетъ единственно для того, чтобы опровергнуть ихъ показанія. Такъ, Евагрій очевидно, знакомъ былъ съ языческимъ писателемъ Зосимою (жившимъ въ началѣ V-го вѣка), но съ нимъ нашъ историкъ только полемизируетъ, наприм., по вопросу объ обращеніи Константина Великаго въ христіанство и по вопросу объ убіеніи этимъ же императоромъ жены своей Фавсты и сына Криспа (III, 40—41).—Что касается познаній Евагрія въ богословской и церковно-исторической литературѣ, то нельзя утверждать, чтобъ этого рода познанія его были обширны. Генрихъ Валуа справедливо упрекаетъ Евагрія въ томъ, что онъ недостаточно знакомъ былъ съ памятниками церковно-исторической жизни прошлаго времени [5]). Евагрій, наприм., не читалъ и не зналъ такого произведенія, какъ сочиненіе Евсевія: Vita Constantini, и

[1]) Ieep. Quellenuntersuchungen, S. 169.

[2]) Ieep. Ibidem. Евстаѳій Епифанійскій въ одномъ изъ своихъ сочиненій описалъ исторію отъ троянской войны до 12 года царствованія Византійскаго императора Анастасія (Евагр. V, 24).

[3]) Ieep. S. 161. Изъ тайной исторіи Евагрій, по Ieепу, взялъ извѣстія: IV, 30; IV, 32.

[4]) Ieep. 163.

[5]) Illud tamen in eo reprehensionem meretur, quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticae monumentis, quantam in legendis profanis scriptoribus. Praefatio, p. 2411.

свѣдѣнія объ обстоятельствахъ крещенія Константина Великаго почерпалъ не изъ этого источника, а изъ Ѳеодорита (III, 41). Впрочемъ Евагрій, но кажется случайно, имѣлъ подъ руками и очень цѣнные памятники церковно-исторической науки. Такъ онъ пользовался полнымъ экземпляромъ актовъ IV вселенскаго Халкидонскаго собора (I, 18. Глава эта очень большая). Несомнѣнно такъ же, что Евагрій обладалъ большею наблюдательностію и много зналъ и слышалъ о томъ, что замѣчательнаго случилось въ его время. Какъ церковный историкъ своего времени, Евагрій имѣетъ большую цѣнность.

Что касается характера разсматриваемой исторіи, то Евагрій въ сравненіи съ предшествующими историками замѣчателенъ попыткою установить точный взглядъ на значеніе ересей въ исторіи христіанской жизни. Каждый изъ предшествующихъ церковныхъ историковъ посвящалъ ересямъ болѣе или менѣе видное мѣсто въ своемъ трудѣ, не давая себѣ яснаго отчета, почему ересь, какъ историческое явленіе, достойна вниманія историка. Евагрій, повидимому, хотѣлъ восполнить этотъ пробѣлъ, замѣчавшійся у историковъ прежняго времени. Отсюда является у него попытка формулировать вопросъ о значеніи ересей въ исторіи церкви—опредѣленнѣе и точнѣе. Вотъ что говоритъ онъ: „никто изъ язычниковъ не долженъ смѣяться надъ нами, если у насъ по временамъ являются новыя мнѣнія касательно вопросовъ вѣры, ибо испытывая и изслѣдуя христіанскую религію и желая выразить къ ней свое почтеніе и дать знать о ея высотѣ, мы составляемъ относительно нѣкоторыхъ сторонъ ея такія или другія мнѣнія. Но ни одинъ изобрѣтатель ереси не хотѣлъ умышленно произносить хулу на вѣру; ни одинъ не рѣшался намѣренно попирать божественное; а всякій изъ еретиковъ, выражая свое мнѣніе, думалъ, что онъ понимаетъ вѣру лучше предшественниковъ. Впрочемъ существенное и главное всѣми у насъ исповѣдуется единогласно. Если же въ какомъ-либо отношеніи и появляется у насъ новое ученіе, то нужно сказать, что Спаситель даровалъ намъ свободу“ (αὐτεξούσιον) въ изслѣ-

дованіи религіи: „Спасителю угодно, дабы то, что мы исповѣдуемъ, исповѣдывалось нами съ полнымъ разумѣніемъ; это настоящій путь по которому должна тещи св. церковь“ (I, 11). Воззрѣніе это заслуживаетъ вниманія. Евагрій хочетъ видѣть въ ересяхъ скорѣе ошибочно направленное стремленіе раскрыть истину, чѣмъ явное желаніе попрать ее. Онъ хочетъ провести грань между дѣйствительно сознательнымъ зломъ и безсознательнымъ заблужденіемъ въ исторіи. Но по странному противорѣчію себѣ, этотъ взглядъ остается у Евагрія лишь теоріей, которая быстро забывается авторомъ, когда онъ встрѣчается съ ересью лицомъ къ лицу въ области прошедшей исторической жизни. Въ этомъ случаѣ онъ оказывается такъ же суровъ въ отношеніи къ ересямъ, какъ Евсевій, Созоменъ и др. Забывая объ этомъ сейчасъ приведенномъ отзывѣ своемъ о еретикахъ, Евагрій слѣдующими словами открываетъ свое повѣствованіе о Несторіи. „Послѣ того, какъ нечестіе Юліана,—говоритъ Евагрій на своемъ вычурномъ языкѣ,—было потоплено въ крови мучениковъ, а неистовство Арія связано цѣпями, выкованными въ Никеѣ, да и Евномій съ Македоніемъ, сокрушившись о священный градъ, низвержены св. Духомъ (какъбы сильнымъ дуновеніемъ вѣтра)—въ Босфоръ“, т. е. послѣ того, какъ Евномій и Македоній осуждены были на соборѣ Константинопольскомъ II-мъ вселенскомъ, послѣ всего этого „ненавистникъ демонъ воздвигаетъ на насъ необыкновенную и небывалую войну“ (I, 1). Подъ этой войной Евагрій разумѣетъ ничто другое, какъ ересь Несторія. Самого Несторія онъ, далѣе, обзываетъ „богоборственною гортанью“, „вторымъ сонмищемъ Каіафы“ (I, 2). Такъ кончается попытка Евагрія провести новый взглядъ въ историческомъ изслѣдованіи о ересяхъ, отрѣшиться отъ общепринятаго воззрѣнія на ереси. Историкъ сворачиваетъ на старый путь. И однакожъ точное проведеніе указаннаго его взгляда могло бы дать его исторіи новый, дотолѣ мало сознаваемый интересъ въ изученіи ересей. Быть можетъ историку удалосьбы доказать, что отъ ересей истекаетъ не одно только зло для церкви. Самъ Евагрій говоритъ: „надобно дивиться не-

изреченной премудрости Бога, вѣщавшаго апостолу Павлу: „сила бо Моя въ немощахъ совершается“ (2 Кор. 12, 9). То есть—замѣчаетъ историкъ—отъ чего расторгаются члены, то самое способствуетъ и располагаетъ къ утвержденію правыхъ и неукоризненныхъ догматовъ (ἀρθὰ δόγματα), — тѣмъ самымъ вселенская церковь Божія возбуждается къ возрастанію (πρὸς αὔξησιν) и восхожденію къ небесамъ“ (I, 11).

Кромѣ этой особенности исторіи Евагрія, которая впрочемъ, какъ мы видимъ, не сопровождалась никакимъ результатомъ для метода церковно-историческаго, — въ его исторіи встрѣчаемъ еще ту особенность, что онъ не остается при одномъ голомъ разсказѣ о событіяхъ, случившихся въ жизни того или другого лица, какъ это до сихъ поръ было въ обыкновеніи у историковъ обозрѣннаго нами цикла,—онъ хочетъ каждое изъ болѣе замѣчательныхъ лицъ возвести въ характеръ, въ типъ. Отсюда его стремленіе характеризовать личность на основаніи внутреннихъ ея качествъ и свойствъ. Характеристики эти разнообразны и не лишены интереса. Приведемъ для образца нѣкоторыя изъ нихъ. Вотъ сдѣланная имъ характеристика Антіохійскаго патріарха, Анастасія (561—572 г.). „Анастасій былъ отлично свѣдущъ въ св. Писаніи и до того строгъ въ своихъ правилахъ и образѣ жизни, что обращалъ вниманіе и на самые маловажные предметы и никогда не измѣнялъ постоянству и твердости—ни въ житейскихъ отношеніяхъ, ни въ дѣлахъ религіи. А нравъ свой онъ такъ воздерживалъ, что ни ласкательство, ни вкрадчивая рѣчь не склоняли его къ несправедливости, ни жестокость и суровость (со стороны) не удерживали его отъ правды. Въ бесѣдахъ важныхъ слухъ его былъ открытъ, языкъ, остроумно рѣшающій вопросы, обиловалъ словами; напротивъ при разговорахъ безполезныхъ онъ совершенно заграждалъ свой слухъ и полагалъ храненіе устамъ, такъ что слово его измѣрялось разумомъ и молчаніе было превосходнѣе слова“ (IV, 40). Въ такомъ же родѣ находимъ у Евагрія характеристику и другого патріарха Антіохійскаго, Григорія: „Умомъ и добродѣтелями души превосходилъ онъ,—го-

воритъ Евагрій объ этомъ патріархѣ,—превосходилъ всѣхъ (?), настойчиво выполняя каждое предначертанное дѣло, недоступенъ былъ для страха и такъ твердъ, что не уступалъ и не потворствовалъ мірской власти. Онъ весьма способенъ былъ возбуждать благорасположенность къ себѣ во всѣхъ,—кто по какимъ-либо обстоятельствамъ встрѣчался съ нимъ. По внѣшнему своему обращенію онъ былъ любезенъ, въ разговорахъ пріятно краснорѣчивъ, въ дѣлахъ, требовавшихъ немедленнаго мнѣнія, остеръ болѣе чѣмъ кто-либо другой“ и пр. (V, 6). Хотя приведенныя нами Евагріевы характеристики двухъ патріарховъ, повидимому, выставляютъ Евагрія историкомъ, дѣломъ котораго было составленіе панегириковъ въ честь высокопоставленныхъ лицъ, но это не всегда такъ у нашего историка. Подчасъ его характеристики желчны и злы. Таковъ, напр., его отзывъ о знаменитомъ Юстиніанѣ. Евагрій выставляетъ его человѣкомъ корыстолюбивымъ, ненасытнымъ, отдавшимъ все подвластное ему царство на откупъ (IV, 30), называетъ звѣрскостью его пристрастіе къ цирковой партіи голубыхъ (IV, 32), непохвально отзывается объ его стремленіи вмѣшиваться въ религіозные споры того времени (IV, 39), и указавъ на образъ его смерти, Евагрій замѣчаетъ о немъ, что онъ сошелъ въ преисподнее судилище (V, 1). — Отъ характеристикъ отдѣльныхъ лицъ Евагрій, хотя и рѣдко, возвышается до общихъ характеристикъ положенія всей церкви того или другого времени. Онъ старательно при этомъ подмѣчаетъ тѣ оттѣнки, какіе отличаютъ одну религіозную партію отъ другой. Такова его характеристика начала царствованія императора Анастасія (кон. V-го и нач. VI в.) III, 30). Подобное стремленіе дѣлаетъ честь историку. Подъ его перомъ исторія перестаетъ быть сборникомъ разнокачественныхъ и пестрыхъ сказаній. Личности, которыя онъ описываетъ, изъ непонятныхъ, безжизненныхъ автоматовъ превращаются въ живыя лица, одушевляемыя такими или другими мотивами; общій взглядъ начинаетъ господствовать надъ историческими матеріалами. Впрочемъ все это находимъ у Евагрія не болѣе, какъ въ зачаточныхъ формахъ.

Въ общемъ же историкъ Евагрій вѣрно слѣдуетъ той церковно-исторической манерѣ излагать событія, которая указана Евсевіемъ, принята Созоменомъ и Ѳеодоритомъ, перешла по наслѣдству и къ Евагрію. Подобно тому, какъ Евсевій Константина Великаго, Руфинъ Ѳеодосія Великаго, а Созоменъ Ѳеодосія Младшаго, Евагрій возводитъ современнаго императора Маврикія (582—602 г.)—въ идеалъ совершенства, расточаетъ ему хвалы, превознося до небесъ его доблести. У историковъ того времени образовалось какъ-бы правило находить для себя героя и не жалѣть красокъ для изображенія его достоинствъ. „Въ одномъ Маврикіи—говорилъ Евагрій—гармонически сочетавались благочестіе и стремленіе къ благоденствію (подданныхъ), и такъ какъ въ немъ благочестіе брало перевѣсъ, то онъ далекъ былъ отъ ошибокъ". „Онъ старался носить порфиру и вѣнецъ не тѣлесно только, но и душевно, ибо какъ одинъ изо всѣхъ прежде бывшихъ царей царствовалъ надъ самимъ собою, представляя собой живой образецъ добродѣтели" (VI, гл. 1). Отсюда историкъ каждый фактъ изъ жизни своего героя дѣлаетъ предметомъ панигирическаго восхищенія. Простое событіе заключенія брака императоромъ—и то заставляетъ историка замѣтить: „словомъ, въ родѣ человѣческомъ знаменитѣе и великолѣпнѣе этого торжества не было" (VI, 1). Разсыпаясь въ похвалахъ лицамъ, которымъ историкъ сочувствуетъ, онъ не удерживаетъ потоковъ злословія, когда ему приходится говорить о людяхъ, которые ему не нравятся. Одна крайность создавала другую. И наконецъ, подобно многимъ продолжателямъ Евсевія—Сократу, Созомену, Филосторгію, которые въ своихъ историческихъ трудахъ, описывая состояніе церкви, описываютъ въ тоже время состояніе государства, такъ какъ съ переходомъ императоровъ въ христіанство и ихъ дѣла стали разсматриваться, какъ предметъ, имѣющій отношеніе къ церковной исторіи—подобно указаннымъ историкамъ Евагрій отводитъ слишкомъ большое мѣсто въ своей исторіи повѣствованію о событіяхъ характера гражданскаго, не обращая вниманія на то: служатъ ли они къ уясненію событій церковныхъ или нѣтъ, и

потому по мѣстамъ его исторія перестаетъ быть исторіею церковною.

Историкъ Евагрій со всею полнотою отражаетъ въ своей исторіи духъ и характеръ своего времени. Его понятія и воззрѣнія весьма нерѣдко, нисколько не возвышаются надъ понятіями и воззрѣніями массы. Являясь слишкомъ довѣрчивымъ историкомъ, Евагрій безо всякаго сомнѣнія и колебанія заноситъ на страницы своего произведенія всякіе разсказы о знаменіяхъ, которыми предвѣщалось, по его мнѣнію, то или другое событіе. И почти нѣтъ событія, сколько нибудь значительнаго, которое, по увѣренію историка, не предвѣщалось бы напередъ тѣмъ или другимъ способомъ. „Тогда открылось, — говоритъ суевѣрный Евагрій про одно время, — много чудесныхъ явленій, предвѣщавшихъ будущія бѣдствія: такъ, при началѣ войны мы видѣли только-что родившагося теленка, у котораго было двѣ головы на одной шеѣ“ (V, 8). Царствованіе Маврикія предуказано было, по разсказу историка, „сновидѣніемъ его отца, благоуханіемъ отъ земли во время его рожденія и видѣніемъ отъ самого Маврикія завѣсы церковной, объятой пламенемъ“ (V, 21) и проч. При такомъ взглядѣ на пророчественныя явленія, историкъ не осмѣливается сомнѣваться въ ихъ значеніи, онъ только изумляется имъ и съ полнымъ довѣріемъ передаетъ разсказъ о нихъ потомству.

При многихъ своихъ недостаткахъ, исторія Евагрія важна въ томъ отношеніи, что она описываетъ эпоху III-го, IV-го и V-го вселенскихъ соборовъ, эпоху, никѣмъ еще тогда полно и послѣдовательно неописанную. Въ особенности она важна для изученія монофизитскихъ волненій послѣ Халкидонскаго собора, которыя изложены у Евагрія съ большою подробностію и на основаніи достовѣрныхъ извѣстій. Это была эпоха, по Евагрію, безчисленныхъ интригъ, чтеніе о которыхъ производитъ безотрадное впечатлѣніе. — Евагрій, подобно Ѳеодориту, обратилъ въ своей исторіи особенное вниманіе на положеніе церкви Антіохійской (VI в.). Это обстоятельство тѣмъ важнѣе, чѣмъ бѣднѣе мы свѣдѣніями о церковномъ положеніи не только второстепенныхъ, но даже

и важнѣйшихъ городовъ Византійской имперіи, за исключеніемъ Константинополя, о которомъ больше всего говорятъ историки съ V-го вѣка. — Изъ документовъ, нашедшихъ мѣсто, въ книгѣ Евагрія, заслуживаютъ преимущественнаго вниманія извлеченія изъ актовъ Халкидонскаго вселенскаго собора. Эти извлеченія оказываютъ помощь историку при изученіи и оцѣнкѣ текста, дошедшихъ до насъ отъ позднѣйшихъ временъ—актовъ Халкидонскаго собора.

На Евагріи, церковномъ историкѣ VI-го вѣка, заканчивается развитіе церковно-исторической науки въ древне-греческой церкви: послѣ Евагрія церковная исторіографія прекратилась.

Почему церковная исторіографія съ VI вѣка замерла въ древней церкви, обстоятельно отвѣчать на этотъ вопросъ—нѣтъ надобности. Достаточно сказать, что съ этого времени замѣчается вообще упадокъ богословской научной дѣятельности и литературы. Одинаковую судьбу съ прочими отраслями богословскаго вѣдѣнія раздѣляетъ и церковная исторія, и это тѣмъ естественнѣе, чѣмъ менѣе церковная исторія, какъ наука, назначена удовлетворять насущнымъ итересамъ религіозно-умственной жизни общества. Если съ VI вѣка прекращается развитіе церковной исторіографіи, то отсюда однако не слѣдуетъ дѣлать заключенія, что изсякло въ древней церкви всякое стремленіе имѣть представленіе о прошедшихъ судьбахъ церкви. Съ VI вѣка появляется и продолжается много вѣковъ особый родъ исторической литературы; творцы ея называются Византійскими историками. Эти писатели до извѣстной степени восполняли пробѣлъ въ знаніяхъ, чувствовавшійся съ прекращеніемъ церковной исторіографіи. Но кто такое Византійскіе историки? Наименованіе это характеризуетъ извѣстнаго рода писателей, обладающихъ нѣкоторыми особенностями. Характеристическія черты Византійскихъ историковъ заключаются въ слѣдующемъ: во-первыхъ, всѣ они въ существѣ дѣла не историки въ нашемъ теперешнемъ смыслѣ слова, а хронисты, лѣтописцы, такъ какъ они большею частію описываютъ свое время —

время, когда они жили; еще точнѣе ихъ можно назвать составителями мемуаровъ, потому что они не ограничиваются сообщеніемъ извѣстій о современныхъ имъ историческихъ фактахъ, но передаютъ множество историческихъ подробностей, анекдотовъ, любятъ заглядывать въ закулисную жизнь описываемыхъ лицъ, любятъ вскрывать мелкія сокровенныя пружины, движущія и заправляющія дѣятельностію главныхъ историческихъ личностей, причемъ историки весьма часто впадаютъ въ субъективизмъ, судятъ по личной и нерѣдко пристрастной мѣркѣ. Во-вторыхъ, большинство Византійскихъ историковъ принадлежитъ къ свѣтскому званію; какъ лица свѣтскія, они главнымъ образомъ интересуются политическимъ состояніемъ Византійскаго государства, а описанію дѣлъ церковныхъ отводятъ второстепенное мѣсто. Смѣшеніе политическаго и церковнаго элемента въ ихъ трудахъ составляетъ общую ихъ особенность. Въ-третьихъ, почти всѣ эти историки съ особеннымъ вниманіемъ описываютъ ходъ дѣлъ и событій именно въ Византіи, все же прочее имѣетъ для нихъ второстепенный интересъ и въ особенности они мало занимаются исторіей западной половины Европы, не исключая Рима. Это историки—Византійцы въ строгомъ смыслѣ слова. Къ сожалѣнію, труды ихъ не отличаются высокими достоинствами. Лишь немногіе между ними пишутъ чистымъ стилемъ и умѣютъ съ достоинствомъ передавать историческіе факты. Почти всѣ труды ихъ простыя компиляціи или сборники фактовъ безъ надлежащаго плана и литературнаго, и научнаго вкуса; авторамъ ихъ недостаетъ критическаго таланта, а часто и способности произносить правильныя сужденія; они вѣрятъ въ самыя нелѣпыя басни; пристрастіе и лесть налагаютъ печать на ихъ произведенія, а суевѣрія дѣлаютъ чтеніе этихъ же произведеній непріятнымъ. Одинъ знатокъ Византійскихъ древностей (Сенъ-Круа, у Choell'я) въ слѣдующихъ словахъ характеризуетъ Византійскихъ историковъ: „Многіе изъ Византійскихъ писателей берутъ на себя претензію составить общую исторію, начиная отъ сотворенія міра и кончая временами, когда они сами жили. Но, принимаясь за подобную задачу, они въ своихъ

трудахъ смѣшиваютъ и церковное, и гражданское, и наваливаютъ въ кучу безъ разбора все, что находятъ въ книгахъ, какія у нихъ были подъ руками. Для нихъ было все хорошо; они ни мало не вглядывались ни въ эпоху, когда они сами жили, не изслѣдовали тѣхъ писателей, изъ которыхъ они выписывали иногда по цѣлымъ страницамъ (и даже гораздо болѣе, добавимъ мы), не давали себѣ отчета, каковъ ихъ авторитетъ. Они даже не заботились о томъ, чтобы указывать тѣхъ авторовъ, какими они пользуются, они намѣренно хоронятъ концы въ воду, чтобы скрыть свой плагіатъ. Лучше эти историки, когда они описываютъ событія среднихъ вѣковъ и сообщаютъ свѣдѣнія касательно Восточной имперіи. Здѣсь они имѣютъ подъ собою болѣе твердую почву и вполнѣ заслуживаютъ того, чтобы ихъ читать и изучать. Но во всякомъ случаѣ у нихъ почти всегда недостаетъ послѣдовательности и связи; ихъ сочиненія представляютъ аналогію съ тѣми дѣйствіями, о которыхъ они говорятъ, а въ этихъ дѣйствіяхъ нѣтъ ни плана, ни мотивовъ, ни порядка. Сверхъ того, они до излишества довѣрчивы, любятъ въ особенности басни". „Эти компиляторы, нагромождая безъ разбора кучу фактовъ и излагая ихъ безъ вкуса и критики, воображаютъ себѣ, что они могутъ заслуживать имени историковъ".

Значитъ: если не розами усыпанъ путь современнаго церковнаго историка, изучающаго, при пособіи греческихъ церковно-историческихъ трудовъ IV, V и VI вѣка, древнюю христіанскую исторію, то буквально долженъ пробираться среди терній церковный историкъ, излагающій исторію церкви болѣе позднихъ вѣковъ. И значитъ: древняя греческая церковная исторіографія представляетъ явленіе сравнительно болѣе отрадное, чѣмъ вся прочая греческая историческая литература прежнихъ вѣковъ христіанской церкви.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Нѣсколько предварительныхъ замѣчаній.

Во главѣ научнаго движенія въ области церковной исторіи настоящаго столѣтія безъ сомнѣнія стоитъ протестантская наука германская. Здѣсь издается масса книгъ по церковной исторіи, носящихъ такой или другой отпечатокъ, такое или другое направленіе, возбуждающихъ самый живой интересъ, затрогивающихъ самыя глубокія задачи. Можно сказать, что кто не знаетъ современной церковно-исторической науки германской, тотъ не знаетъ вовсе этой науки. Это такая истина, которая хорошо сознается нашей богословской средой и знакомство съ указанной наукою считается обыкновенно важнѣйшимъ дѣломъ для церковнаго историка русскаго. Кто не знаетъ, какъ много сдѣлано было для науки такими талантливыми историками церковными XIX-го столѣтія, какъ Неандеръ, Гизелеръ, Бауръ, хотя послѣдній сдѣлалъ это не столько съ положительной стороны, сколько съ отрицательной,—поставляя новыя задачи и возбуждая своими воззрѣніями богословскую мысль, но и его заслугъ для науки отвергать никакъ нельзя, — говоримъ, кто не знаетъ этихъ дѣятелей въ области церковно-исторической науки? Изучить ихъ труды, по крайней мѣрѣ главнѣйшіе, опредѣлить ихъ достоинства и недостатки дѣло не только полезное, но и въ высшей степени желательное, по крайней мѣрѣ намъ такъ кажется. Но труды этихъ поименованныхъ историковъ не могутъ быть разсматриваемы, изучаемы и должнымъ образомъ оцѣниваемы безъ знаком-

ства съ состояніемъ церковно-исторической науки до настоящаго столѣтія. Церковная исторія девятнадцатаго столѣтія, какъ наука, была подготовляема ранѣе. Когда, какъ и отъ кого происходила эта подготовка, на эти вопросы изслѣдователь можетъ отвѣчать съ должной полнотой и увѣренностію только тогда, когда окинетъ своимъ взоромъ все теченіе протестантской церковно-исторической науки, начиная отъ первыхъ временъ реформаціи... Эта наука развивалась въ такой тѣсной связи однихъ моментовъ съ другими, каждой эпохи съ предъидущею, что или нужно начать съ появленія реформаціи обзоръ этого движенія, или вовсе отказаться уяснить себѣ и понять его въ настоящемъ свѣтѣ.

Такимъ образомъ обозрѣніе церковно-историческихъ трудовъ протестантскихъ германскихъ богослововъ, жившихъ и дѣйствовавшихъ съ самой первой поры реформаціоннаго періода, является какъ звено, необходимое для надлежащей оцѣнки явленій церковно-исторической науки настоящаго столѣтія, текущаго времени. Но и само по себѣ это обозрѣніе прежнихъ историковъ не лишено глубокаго интереса. Богословская литература какого угодно вѣка есть предметъ наиглавнѣйшій въ разслѣдованіяхъ церковнаго историка. Церковно-историческая литература составляетъ часть общей богословской литературы и, думаемъ, наиболѣе характеристичную. Потому что церковный историкъ какой либо эпохи, прежнихъ временъ,—какъ сказано нами и раньше (стр. 5—6)—разсматриваетъ жизнь христіанскаго общества не съ одной какой нибудь стороны, а со многихъ, если не всѣхъ. Церковно-историческая литература переживаетъ всякую другую литературу и остается замѣчательнѣйшимъ памятникомъ прошедшей исторіи, какъ носительница и выразительница—духа своего времени и общаго сознанія христіанской церкви этого времени.

Изображать исторію церковной историографіи протестантской въ Германіи во всѣхъ ея проявленіяхъ было бы трудомъ слишкомъ обширнымъ и длиннымъ. Въ виду этого мы ограничимъ свою задачу. Мы представимъ рядъ очерковъ по этой исторіи, которые, останавливая вниманіе на

немногихъ, но главныхъ трудахъ церковныхъ историковъ, тѣмъ не менѣе давали бы, если не полное, то во всякомъ случаѣ вполнѣ достаточное знакомство съ ходомъ развитія церковно-исторической науки въ области протестантской Германіи. Взять немногихъ дѣятелей на указанномъ поприщѣ, но описать ихъ выпукло и показать ихъ значеніе для своего времени и для послѣдующаго въ исторіи науки—будетъ задачею нашего дѣла.

Что касается литературы, имѣющей отношеніе къ протестантской церковной исторіографіи, то о ней нужно замѣтить слѣдующее: въ русской литературѣ богословской нѣтъ ни одного сочиненія, посвященнаго этому дѣлу, за исключеніемъ перевода „исторіи церковной исторіи“, заимствованной изъ введенія къ „апостольской исторіи“ Филиппа Шаффа и помѣщенной въ „трудахъ Кіев. Д. Акад.“ (1861 г.). Но эта „исторія церковной исторіи“ по нашему мнѣнію неудовлетворительна: она обозрѣваетъ слишкомъ многихъ протестантскихъ церковныхъ историковъ, и потому говоритъ о каждомъ изъ нихъ слишкомъ кратко, обще, блѣдно; это скорѣе конспектъ исторіи церковной исторіи, чѣмъ самая исторія. Въ западной литературѣ есть обстоятельный трудъ по указанному вопросу, разумѣемъ: Baur'a. Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung (Tübingen, 1852). Но кромѣ того, что этотъ трудъ на Руси извѣстенъ развѣ только немногимъ спеціалистамъ, онъ не всегда и вездѣ удовлетворителенъ. Лучше обработана въ немъ исторія протестантской церковно-исторической науки новѣйшаго времени до 19 вѣка, хуже, слабѣе—исторія этой науки за истекающій вѣкъ. Но и лучшая часть труда не безъ недостатковъ. Иногда Бауръ утрируетъ мысли и воззрѣнія церковныхъ историковъ, и въ такомъ видѣ, невѣрномъ, изображаетъ этихъ историковъ предъ читателемъ. Иногда онъ восхваляетъ церковныхъ историковъ паче мѣры, не по заслугамъ. Все это требуетъ пересмотра. А исторія церковно-исторической науки XIX-го столѣтія обозрѣна имъ совсѣмъ недостаточно. Напр., Неандера онъ совсѣмъ не понимаетъ, и неудивительно: Бауръ и Неандеръ имѣютъ точки зрѣнія на исторію различныя,

подчасъ до противоположности. О Гизелерѣ Бауръ даетъ понятіе слишкомъ недостаточное: онъ пишетъ о немъ и мало и обще. Затѣмъ, не по винѣ его, въ его трудъ не вошло обозрѣніе замѣчательнѣйшихъ сочиненій церковно-историческихъ, явившихся во второй половинѣ вѣка, и само по себѣ понятно, что въ его трудѣ нѣтъ оцѣнки его собственной церковно-исторической научной дѣятельности. Далѣе, для характеристики даннаго историка Бауръ большею частью беретъ факты, касающіеся среднихъ и новыхъ вѣковъ, мы же наоборотъ сосредоточимъ наше вниманіе при обозрѣніи трудовъ церковно-историческихъ на фактахъ, почти исключительно касающихся жизни древнихъ христіанъ. Мы уже не говоримъ о томъ, что сужденія Баура, пропитанныя раціоналистическимъ свободомыслiемъ, побуждаютъ изслѣдователя новѣйшей церковно-исторической литературы обсудить дѣло иначе, чѣмъ какъ это у Баура, слѣдовательно болѣе безпристрастно. Есть и еще въ западной наукѣ сочиненія, посвященныя исторіи новѣйшей церковной исторіи, но они устарѣли и потому имѣютъ меньшее значеніе (разумѣемъ Stäudlin'a) [1]).

Какими путями шла протестантская церковно-историческая наука въ Германіи, что новаго дала она богословской наукѣ, какія задачи поставляла она и какъ рѣшала ихъ, какъ и какимъ методомъ вела она свое дѣло—это будетъ предметомъ самыхъ очерковъ. Теперь же, въ началѣ нашего изслѣдованія, намъ слѣдуетъ выяснить лишь то: какимъ образомъ она возникла и съ какими вопросами выступала она на самыхъ первыхъ же порахъ?

Протестанты очень быстро поняли недостаточность прежней церковной исторіографіи, и греческой, и латинской. Они поняли, что это было не научное изученіе прошедшаго исторіи церкви, а сборъ фактовъ, безпритязательный разсказъ о событіяхъ, на чемъ никакъ не могло успокоиться и чѣмъ никакъ не могло удовлетвориться мыслящее сознаніе. Евсевіи, Сократы, Созомены и Руфины не стали болѣе удовлетворять сознанія протестантовъ, какъ они удовлетворяли

[1]) Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. Hannover, 1827.

христіанъ прежнихъ вѣковъ. Составители уже перваго главнѣйшаго протестантскаго сочиненія: „Магдебургскія центуріи“ ясно понимали, чего именно недоставало древнимъ церковнымъ историкамъ. Они говорили тоже, что скажетъ и каждый теперешній церковный историкъ: „могутъ пожалуй утверждать, что, взявшись писать церковную исторію послѣ Евсевія, мы дерзаемъ дѣлать тоже, что составлять Иліаду послѣ Гомера. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла оказывается вовсе не то. Многихъ церковныхъ историковъ и даже Евсевія не всегда можно читать съ надлежащей пользою, ибо у нихъ ничего не говорится касательно исторіи церковнаго ученія, его развитія, а между тѣмъ ученіе составляетъ сердце въ церкви, да кажется они неправильно понимали и сущность этого дѣла. О церковныхъ спорахъ они передавали извѣстія не съ должною строгостію, мимо ересей проходили съ чувствомъ холодности и равнодушія. Очень мало можно находить у нихъ указаній на измѣненія въ церковныхъ обрядахъ, именно почему одни возникали, другіе отмѣнялись. Исторію церковнаго управленія нельзя изучить по нимъ съ полною ясностію. Вообще они больше говорятъ объ отдѣльныхъ лицахъ, ибо только ихъ они описываютъ или хвалятъ. Наконецъ у нихъ перемѣшаны въ одно такіе предметы, которые имѣютъ между собою сходство очень отдаленное“ [1]). Словомъ, древніе церковные историки по преимуществу имѣютъ значеніе матеріала церковно-историческаго. И это со времени первыхъ протестантовъ остается истиной несомнѣнной. Не находя у древнихъ историковъ церковно-историческаго научнаго сознанія, протестанты волей-неволей должны были доходить до этого сознанія собственными усиліями, какъ скоро проявилась у нихъ потребность церковно-историческаго знанія. А эта потребность не могла не возникнуть у нихъ, потому-что само протестантство было переворотомъ въ теченіи исторіи церкви. Къ сожалѣнію, это научное церковно-историческое сознаніе явилось у первыхъ протестантовъ не какъ результатъ изученія исторіи церкви, не на основаніи дѣй-

[1]) Centuriae Magdeburgenses. Tom. 1., praefatio, p. 1. 2. Norimbergae. 1757.

ствительныхъ фактовъ, а теоретически, на основаніи ихъ богословскихъ доктринъ и взглядовъ. Развитіе научнаго церковно-историческаго сознанія условливалось въ протестанствѣ главнымъ образомъ измѣненіемъ воззрѣнія на церковь въ сравненіи съ воззрѣніемъ, какое господствовало дотолѣ. На взглядъ протестантства церковь въ ея историческомъ бытіи, въ прошедшихъ судьбахъ ея жизни, жизни— не только внѣшней, но и внутренней, не только нравственной, но и догматической, представлялась явленіемъ, подлежащимъ такимъ же перемѣнамъ и даже уклоненіямъ отъ своего пути, какія бываютъ со всякимъ другимъ явленіемъ. Она могла, по ихъ воззрѣніямъ, идти и по прямой дорогѣ, но могла и сворачивать на дорогу ложную, и на этой послѣдней дорогѣ она даже болѣе оставалась, по ихъ воззрѣніямъ, чѣмъ на дорогѣ надлежащей. Изъ такого протестантскаго воззрѣнія на церковь возникала необходимость для историка въ его сужденіяхъ о прошедшихъ судьбахъ церкви становиться, такъ сказать, выше самой церкви, быть судьею ея дѣяній. Указанный взглядъ на церковь въ протестантскомъ мірѣ заявилъ себя на первыхъ же порахъ тѣмъ, что церковная исторія въ ихъ средѣ сдѣлалась наукою пытливою, критическою, исключительною чертой ея сдѣлались свобода и самостоятельность сужденій. Историку приходилось не просто передавать въ наученіе потомству, что и какъ было въ церкви въ древнія времена, но и оцѣнивать ходъ этой жизни; въ сознаніи своего права произносить приговоры, историкъ долженъ былъ возвышаться надъ историческимъ матеріаломъ, развитіе церкви должно было подвергнуться критическому анализу. Здѣсь конечно лежала возможность отрицательнаго направленія въ наукѣ, извращеннаго пониманія исторіи церкви, какъ это и видимъ въ раціонализмѣ и сектахъ, но здѣсь же лежали и задатки оживленія, углубленія, сознанности и критичности церковно-исторической науки. И дѣйствительно, протестантская сфера первая сдѣлала изъ исторіи церковной дѣйствительную науку, и по крайней мѣрѣ прочно поставила ее на этомъ пути.

Магдебургскія центуріи:

I. Готтфридъ Арнольдъ.

Магдебургскія центуріи. Готтфридъ Арнольдъ (XVI и XVII в.). Историко-полемическое направленіе церковной исторіографіи.—*Магдебургскія центуріи*,—происхожденіе ихъ,—планъ центурій, достоинства и недостатки ихъ,—главная идея центурій, достоинства и еще больше недостатки въ изображеніи папства,—взглядъ центурій на ереси и еретиковъ,—особенности въ сужденіяхъ объ отцахъ и учителяхъ церкви.—Противодѣйствіе центуріямъ со стороны католицизма.—Бароній и его анналы. *Арнольдъ* и его сочиненіе: „безпристрастная исторія церкви и ересей",—условія появленія труда Арнольда,—сужденіе его о клирѣ въ исторіи,—мрачное представленіе исторіи церкви, особенно съ IV вѣка,—чѣмъ условливался благосклонный взглядъ его на еретиковъ и ереси и въ чемъ онъ состоялъ?—Оцѣнка „исторіи" Арнольда.

Всѣ протестантскіе историки новѣйшаго времени, съ начала реформаціи, раздѣляются на нѣсколько группъ, послѣдовательно смѣнявшихъ одна другую, отличающихся одна отъ другой своими особенностями и научнымъ методомъ. Эти группы находятся между собою въ тѣсной, взаимной связи. Каждая послѣдующая группа въ своей дѣятельности опирается на научное развитіе предыдущей и въ свою очередь служитъ исходнымъ пунктомъ и основаніемъ для позднѣйшихъ группъ. Этотъ ходъ идетъ безъ замѣтныхъ скачковъ и представляетъ собой въ полномъ смыслѣ исторію *развитія* науки.

Рядъ церковно-историческихъ писателей въ протестантскомъ мірѣ открывается группой *историковъ-полемистовъ*. Въ этой группѣ чистое изученіе науки ради самой науки перемѣшано съ интересомъ полемическимъ. Историки эти не просто изучаютъ науку, но хотятъ обратить ее въ средство для доказательства правоты своихъ богословскихъ воззрѣній и неправоты воззрѣній противниковъ (римско-католиковъ).

А иногда церковно-историческія сочиненія направляются одною протестантскою партіею противъ другой съ подобной же цѣлію. Хотя полемическій интересъ долженъ быть чуждъ истинной науки церковно-исторической, тѣмъ не менѣе въ настоящемъ случаѣ онъ оказалъ свою пользу: онъ въ первый разъ еще побудилъ христіанскій міръ къ углубленному изученію прошедшихъ судебъ церкви.

Главнѣйшимъ и замѣчательнѣйшимъ выраженіемъ этого направленія, а вмѣстѣ и первымъ церковно-историческимъ сочиненіемъ, обязаннымъ по своему происхожденію протестантской наукѣ, были такъ называемыя *Магдебургскія центуріи* въ 13 томахъ in folio, явившіяся между 1559 и 1574 годами [1]). Сочиненіе это называется центуріями, потому что въ немъ каждое столѣтіе (centum) разсматривается отдѣльно, какъ цѣлое, какъ періодъ, Магдебургскими же, потому что предприниматели его жили въ Магдебургѣ и здѣсь изданы первые томы сочиненія [2]).

Изданіе магдебургскихъ центурій, имѣющееся у насъ подъ руками, украшено прелестной виньеткой. На ней изображена прекрасная дикая мѣстность, окруженная горами и лѣсами; среди этой мѣстности строится красивое зданіе. Работа ведется съ оживленною дѣятельностію. Одни обтесываютъ камень, другіе на носилкахъ относятъ его въ строющееся зданіе, одни везутъ на тачкахъ песокъ и известь, другіе носятъ на плечахъ воду въ ведрахъ. Зданіе достроивается и надъ окончаніемъ его трудится множество усердныхъ работниковъ. Случайно или намѣренно виньетка эта служитъ дѣйствительно лучшимъ напоминаніемъ о тѣхъ историческихъ обстоятельствахъ, при которыхъ создавались и издавались Магдебургскія центуріи. Центуріи предста-

[1]) Болѣе полное заглавіе сочиненія такое: Centuriae Magdeburgenses, seu ecclesiastica historia integram ecclesiae catholicae ideam complectens etc., congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. У насъ подъ руками Баумгартеново изданіе того же сочиненія: Norimbergae, 1757 г.

[2]) Издатели очень признательны были городу Магдебургу и въ знакъ выраженія своихъ чувствъ ухитрялись производить первую половину названія города: *Magde* отъ еврейскаго слова *meged*, что значитъ: очень благородный, превосходный.

вляютъ собой дѣйствительно трудъ не одного человѣка, а многихъ тружениковъ, трудъ коллективный; онѣ требовали самой усиленной, разнообразной, живой дѣятельности ученыхъ, и создавались тогда, когда церковно-историческая наука представляла собой дикую пустыню, но много обѣщающую, если культивировать ее...

Лишь только сознана была въ протестантскомъ мірѣ потребность воспользоваться церковной исторіей, какъ арсеналомъ для защиты вѣрованій протестантовъ и для отраженія враждебныхъ нападеній со стороны папистовъ, за эту задачу берется цѣлый кружокъ протестантскихъ ученыхъ, во главѣ которыхъ стоялъ Матѳей Фляцкій (1520—1575 г.). Ему принадлежалъ въ главныхъ чертахъ планъ сочиненія, онъ вербовалъ ученыхъ, нужныхъ для выполненія дѣла, онъ болѣе всѣхъ хлопоталъ о матеріальномъ обезпеченіи тружениковъ, онъ собиралъ книги и рукописи, но онъ не былъ авторомъ сочиненія, какъ не былъ имъ никто и изъ другихъ дѣятелей въ предпріятіи. Авторомъ были многіе и никто въ особенности. Предпринимателямъ нужно было преподѣдить невѣроятныя трудности для успѣха своего дѣла. Нужно удивляться смѣлости, энергіи и искусству, съ какими протестантскіе ученые выполнили свой трудъ. Они подлинно, какъ выражается Веннрихъ, „сами вскапывали почву, должны были взрывать скалы и потомъ уже утверждать фундаментъ для зданія“ [1]). Ученые не только должны были писать, но и прежде собирать матеріалы для сочиненія и для этого они ѣздили съ одного мѣста на другое, изъ одной страны въ другую, съ сѣвера на югъ. Они старались всячески собирать всевозможныя печатныя и непечатныя сочиненія для выполненія своей задачи и сравнивать ихъ. Возникли оживленныя сношенія, безпрерывная корреспонденція между протестантскими учеными [2]). И самъ Фляцій не отказывался отъ этой черновой работы: онъ посѣщалъ въ особенности библіотеки въ монастыряхъ, знакомился съ рукописями и

[1]) Wennrich. Ueber die Magdeburger Centurien. S. 1. Magdeburg, 1874.

[2]) Даже дамы по мѣрѣ силъ содѣйствуютъ успѣху предпріятія, такъ, напр., это можно сказать о женѣ одного изъ сотрудниковъ—Марка Вагнера.

сочиненіями, имѣющимися въ нихъ, и пріобрѣталъ ихъ [1]). Разумѣется этого нельзя было производить безпрепятственно. Монахи римско-католическихъ монастырей, гдѣ были библіотеки, очень неохотно пускали къ себѣ этихъ нежеланныхъ гостей и иногда, подъ различными предлогами, просто отказывались показывать книжныя сокровища. За это протестантскій ученый Лангуетъ, извѣдавшій на себѣ всѣ непріятности имѣть дѣло съ невѣжественными латинскими монахами, называетъ ихъ: „canes, turpes asini“ [2]). Протестантскіе ученые должны были работать втихомолку, подъ величайшимъ секретомъ, яко тати въ нощи. Одно неосторожное слово могло испортить все дѣло. Въ особенности они боялись враждебныхъ махинацій со стороны папистовъ. Фляцій, сообщая одному изъ своихъ пріятелей о намѣреніи составить центуріи, писалъ ему: verum vide, ne facile cuiquam hoc consilium meum communices, nisi fido ac adjuvare volenti. Si enim papistae olfecerint, tanto studiosius omnia occultabunt“ [3]). При другомъ случаѣ тотъ же Фляцій писалъ: „vereor... ut papistas de nostro consilio praemoneamus et ad opprimenda talia monumenta excitemus“ [4]). Такой громадный трудъ—и начатъ тайкомъ, тайкомъ собирались и матеріалы. По истинѣ удивительно! Куда только, въ какую страну, не заглядывали предприниматели труда для обогащенія себя нужными матеріалами! Они изслѣдовали библіотеки не только Германіи, но и въ Англіи, и Франціи, и Даніи, и Венгріи, и Италіи, и въ самомъ Римѣ, и Болгаріи, и Валахіи [5]). Даже не забыли и нашего отечества. Фляцій писалъ одному изъ своихъ сотрудниковъ: „optavi saepe et in Moschoviam inqvisitionem fieri posse“. И это наконецъ приведено было въ исполненіе [6]). Какъ собраніе документовъ, такъ и мате-

[1]) Stäudlin, S. 141—2.

[2]) Schulte. Beiträge zur Enstehungsgeschichte der Magdeburger Centurien, S. 82. 118. Neisse., 1877.

[3]) Schulte, S. 67.

[4]) Ibid. S. 77.

[5]) Ibid. S. 75, 80, 82, 83, 92.

[6]) При одномъ случаѣ онъ писалъ своему пріятелю: „quod in Moschovia laboras, recte facis“ Schulte. S. 92.

ріальное положеніе издателей, которымъ потребовались большія деньги и на самое печатаніе и на плату трудящимся ученымъ, были весьма затруднительны. Становится просто непонятнымъ, какимъ образомъ возможенъ былъ этотъ гигантскій трудъ составленія и изданія центурій, почти безъ денегъ. Правда самъ Фляцій трудился безъ всякаго вознагражденія, такъ онъ писалъ въ одномъ письмѣ: „ego mihi ex ista summa (какую онъ надѣялся кой отъ кого получить) nihil plane expecto et tamen libenter quacunque ratione opus adjuvabo [1]); правда, что и нѣкоторые сотрудники въ предпріятіи не только ничего не получали, но даже жертвовали отъ себя немалыя суммы денегъ въ видахъ исполненія труда, таковъ былъ Вигандъ, профессоръ Кенигсбергскій и впослѣдствіи провинціальный епископъ [2]). Но все-таки денегъ требовалась бездна, а ихъ было у нашихъ ученыхъ очень мало. Фляцій такъ писалъ о положеніи финансовъ своей корпораціи: „nos egemus ipsi vel certe non abundamus in thesauro [3]). Въ praefatio къ первой центуріи центуріаторы (такъ будемъ для краткости называть составителей центурій) приглашаютъ всѣхъ благочестивыхъ христіанъ поддержать ихъ предпріятіе своими пожертвованіями, замѣчая, что они просятъ не какихъ-нибудь громадныхъ денегъ, а лишь самаго необходимаго, и обѣщая давать отчетъ въ употребленіи денегъ не только жертвователямъ, но и врагамъ [4]). Они находили, что безъ субсидіи трудъ не можетъ быть продолженъ. Пожертвованія были: безъ нихъ нельзя было и думать о завершеніи труда, но все-таки ихъ было недостаточно, или по крайней мѣрѣ, что называется въ обрѣзъ. Въ praefatio къ первой центуріи, издатели жаловались, что лица, на которыхъ можно было больше всего разсчитывать (potentes), съ удовольствіемъ иждивая деньги „на собакъ, охоту, пирушки, попойки, роскошь въ платьѣ и забавы, остаются скупыми, когда дѣло идетъ о поддер-

[1]) Schulte. S. 77.
[2]) Stäudlin. S. 144.
[3]) Schulte. S. 83.
[4]) Centur. Magdeb., p. 10.

жаніи предпріятія центуріаторовъ" (quovis punice aridiores sint) [1]). Доброхотныя даянія были слишкомъ скромны, слишкомъ ничтожны (eleemosynae parvae, seu spontanea sacrificia sane modica et tenuia). Бѣдные ученые, взявшіе на себя работу по составленію центурій, награждались недостаточно, въ чемъ они не могли не сознаваться, не смотря на свою нетребовательность и безкорыстіе (nec pro laborum conditione operarii satis sustentantur, sicut ipsimet optimi testes sunt) [2]). Въ письмахъ Фляція на ряду съ разсужденіями объ открытіи важныхъ памятниковъ историческихъ, на ряду съ учеными замѣчаніями о ходѣ научнаго труда центуріаторовъ, встрѣчаемъ заботливые толки о томъ, гдѣ и какъ какой-нибудь ученый, принимающій участіе въ составленіи центурій, можетъ добыть два или три жалкихъ талера на пропитаніе [3]). Фляція безпокоитъ такой ничтожный вопросъ (cupimus scire): получилъ, или еще не получилъ одинъ ученый, нужные ему на издержки, девять талеровъ [4]). Однакожъ, говоримъ, ученые предприниматели центурій не оставались безъ нѣкоторой поддержки со стороны протестантскаго общества. Нашлись благородные люди, которые обязались ежегодно вносить извѣстную сумму денегъ для успѣха предпріятія, хотя такихъ было и немного (paucissimi) [5]). Центуріаторы много разсчитывали на поддержку своего дѣла со стороны коронованныхъ особъ протестантскаго міра, разсчитывали, что они назначатъ отъ себя по нѣскольку стипендій для содержанія ученыхъ богослововъ, тружениковъ историковъ, но эти надежды оправдались только въ очень незначительной мѣрѣ [6]). Съ бо̀льшимъ сочувствіемъ отозвались къ нуждамъ центуріаторовъ частныя лица въ протестантскомъ мірѣ: они помогали и деньгами, и книгами, и другими способами [7]), въ особенности

[1]) Centur. Magdeb. t. I praef., p. 8.
[2]) Centur. Magdeb. t. I praef., p. 9.
[3]) Schulte, S. 113.
[4]) Ibid. S. 114.
[5]) Centur. Magd. t. I praef., p. 9.
[6]) Schulte, S. 72, 76, 84, 66, 67.
[7]) Ibid. S. 61, 90 und ѡ.

много, кажется, помогало нашимъ ученымъ Саксонское дворянство [1]).

Для составленія и изданія центурій образована была корпорація ученыхъ богослововъ, изъ которыхъ каждый имѣлъ свои строго-опредѣленныя обязанности [2]). Во главѣ всего предпріятія стояло пять заправителей дѣла (gubernatores), людей обладавшихъ полнымъ церковно-историческимъ знаніемъ. Одинъ изъ нихъ былъ кассиромъ всей корпораціи. Онъ хранилъ деньги, онъ и разсчитывалъ ученыхъ тружениковъ. На немъ лежала обязанность каждые три мѣсяца давать отчетъ о доходахъ и расходахъ. Подъ руководствомъ этихъ пяти заправителей работало еще десять человѣкъ: семеро молодыхъ богослововъ извлекали матеріалы изъ церковно-историческихъ документовъ, сообразуясь съ заранѣе выработанною программой. Ихъ сравнивали съ пчелами (quasi apiculae queadam), которыя собираютъ медъ съ различныхъ цвѣтовъ. Затѣмъ, двое другихъ, болѣе ученыхъ и болѣе опытныхъ мужей, подводили эти матеріалы подъ извѣстныя рубрики: распространеніе христіанства, богословское ученіе, іерархія и пр. Трудъ потомъ просматривался и исправлялся кѣмъ нибудь изъ заправителей. Затѣмъ устанавливалась окончательная редакція центуріи и снова просматривалась кѣмъ либо изъ тѣхъ же заправителей. Назначено было наконецъ отдѣльное лице, которому поручена была бѣловая переписка [3]).

Трудъ обнималъ 13 вѣковъ, состоялъ изъ 13 центурій, впослѣдствіи впрочемъ явились продолжатели, доведшіе его до конца 16 вѣка [4]).

Магдебургскія центуріи имѣютъ высокое церковно-историческое значеніе. Высоко цѣня это значеніе, одинъ ученый такъ говоритъ (Baur): „еще не было ни одного историческаго труда, который былъ бы начатъ съ такимъ яснымъ

---

[1]) Ibid. S. 133.

[2]) Мысль объ устройствѣ такой корпораціи вполнѣ принадлежитъ Фляцію, какъ это можно видѣть изъ его писемъ Schulte. 76.

[3]) Centur. Magd., praef., p. 9. 10.

[4]) Stäudlin, S. 144—5.

сознаніемъ задачи, какую вообще имѣетъ разрѣшить церковная исторія; начатъ—при такомъ строго опредѣленномъ и методически начертанномъ планѣ, который и приводится въ исполненіе, насколько это возможно" [1]). И въ самомъ дѣлѣ, это сочиненіе не только обогащаетъ церковно-историческую науку изслѣдованіемъ очень многихъ только со времени Магдебургскихъ центурій, открытыхъ источниковъ, [2]) и заботливо и строго изучаетъ различныя стороны церковно-исторической жизни, но оно составляетъ эпоху главнымъ образомъ потому, что въ основѣ его положена идея ясно проведенная, и въ составителяхъ его видно широкое понятіе о наукѣ церковно-исторической, отъ котораго они и отправляются. Уже самый планъ сочиненія показываетъ, что оно обработывалось въ такомъ родѣ, въ какомъ еще не обработывалось ни одно церковно-историческое сочиненіе доселѣ, хотя этотъ планъ и несвободенъ отъ недостатковъ, естественныхъ на первыхъ порахъ. Вотъ планъ труда: каждый вѣкъ разсматривался, какъ отдѣльный періодъ въ исторіи, составлялъ отдѣльную центурію, и каждая центурія для болѣе обстоятельнаго и раздѣльнаго обозрѣнія событій и явленій времени раздѣлялась на 16-ть отдѣленій. Въ первыхъ трехъ отдѣленіяхъ каждой центуріи обыкновенно сначала въ общихъ чертахъ описывается характеръ и содержаніе исторіи даннаго столѣтія, затѣмъ дѣлается обзоръ, какъ широки были внѣшніе предѣлы христіанства и гдѣ они распространены далѣе въ опредѣленное столѣтіе, наконецъ дѣлалось болѣе или менѣе широкое описаніе внѣшняго положенія церкви—находилась ли она подъ гоненіемъ, или наслаждалась миромъ. Таково обыкновенно содержаніе первыхъ трехъ отдѣленій. Затѣмъ, въ 4-мъ важнѣйшемъ отдѣленіи, насколько возможно полно, анализировалась и излагалась вся сущность церковнаго ученія даннаго вѣка—по отдѣльнымъ пунктамъ; 5-е отдѣленіе разсуждаетъ объ ересяхъ и заблужденіяхъ; 6-е отдѣленіе говоритъ объ обрядахъ и це-

[1]) Baur. Die Epochen, S. 44.

[2]) Въ особенности дороги центуріи извлеченіями изъ рукописей. Schulte, S. 68.

ремоніяхъ церковныхъ; 7-е объ устройствѣ и управленіи церковномъ, при чемъ особенное вниманіе обращалось на то, что содѣйствовало соединенію отдѣльныхъ церквей въ единую церковь, также на отношеніе церкви къ государству и на вопросъ о главенствѣ Римской церкви; 8-е отдѣленіе о схизмахъ, расколахъ и менѣе значительныхъ спорахъ; 9-е о соборахъ; 10-е о жизни или личныхъ отношеніяхъ епископовъ и церковныхъ учителей; 11-е о еретикахъ; 12-е о мученикахъ; 13-е о чудесахъ; 14-е о внѣшнихъ или политическихъ отношеніяхъ іудеевъ, затѣмъ въ 2-хъ заключительныхъ отдѣленіяхъ—15 и 16—дается отчетъ относительно явленій въ области нехристіанскихъ религій и объ измѣненіяхъ въ политическихъ судьбахъ народовъ [1]). Трудъ, какъ показываетъ этотъ обзоръ, совершенъ по самому широкому плану, и ничто не оставлено безъ вниманія, что болѣе существеннымъ образомъ принадлежитъ къ содержанію церковной исторіи; даже кругъ предметовъ, какой онъ описываетъ, скорѣе широкъ, чѣмъ тѣсенъ. Этотъ планъ въ особенности важенъ въ томъ отношеніи, что имъ впервые церковно-историческіе матеріалы распредѣляются по группамъ, по средству предметовъ, а не разсматриваются только въ хронологическомъ порядкѣ, какъ это было доселѣ. Значеніе такого разсматриванія церковно-историческихъ матеріаловъ по группамъ, остается неоспоримымъ въ наукѣ и до нашихъ дней. „Единство плана настолько замѣчательно, что даже въ мелкихъ подробностяхъ трудно открыть, что сочиненіе писано не одною, а нѣсколькими руками“ [2]) Но при этихъ достоинствахъ центуріи имѣютъ и слишкомъ очевидные недостатки. Сюда прежде всего нужно отнести чисто внѣшнее дѣленіе исторіи по столѣтіямъ,—какъ будто бы каждое столѣтіе есть законченное цѣлое—періодъ [3]);—далѣе невѣрность данныхъ, на которыхъ часто

[1]) Подробное развитіе плана vid: in Centur. Magdeb. T. praeatio.

[2]) Wennrich, S. 2.

[3]) Отъ этого иногда случается, что то или другое изъ 16 отдѣленій, будучи бѣдно содержаніемъ въ извѣстномъ вѣкѣ, пополняется свѣдѣніями изъ слѣдующаго вѣка.

опираются центуріи, пользованіе такими сочиненіями, которыя вовсе не могутъ быть источниками церковной исторіи. А еще болѣе чувствительный недостатокъ центурій — это именно слишкомъ дробное распредѣленіе церковно-историческихъ матеріаловъ по отдѣленіямъ, что приводитъ нашихъ историковъ не только къ нерѣдкимъ повтореніямъ, напр., исторія одного и того же папы разсказывается и въ предисловіи къ центуріи, и въ 10, и 11 и послѣднемъ отдѣленіи; но часто также приходится разъединенно разсматривать такіе однородные предметы, которые должны бы быть разсматриваемы вмѣстѣ, такъ, напр., въ центуріяхъ въ одномъ мѣстѣ говорится о ересяхъ, въ другомъ о еретикахъ, въ одномъ отдѣленіи о гоненіяхъ, въ другомъ о мученикахъ. И вообще замѣчаютъ большой недостатокъ необходимой обработки церковно-историческихъ матеріаловъ, такъ что въ нѣкоторыхъ случаяхъ трудъ представляетъ не столько научно-историческое изложеніе, сколько сборникъ документовъ и извѣстій [1]).

Обращаемся къ разсмотрѣнію центурій по ихъ основнымъ качествамъ и свойствамъ. Въ чемъ состоитъ идея центурій? Центуріи суть плодъ желаній протестантскихъ богослововъ XVI вѣка представить церковь христіанскую до этого времени, въ особенности, поскольку она находилась подъ папскимъ вліяніемъ, въ такомъ видѣ, изъ котораго во очію для каждаго являлось бы, что церковь въ своемъ историческомъ теченіи исполнена была столькихъ заблужденій, такой тьмы касательно истины, такого нравственнаго распаденія годъ отъ году все увеличивавшихся, что только реформація вывела ее изъ такого ужаснаго положенія. Доказать эту мысль центуріи хотятъ двоякимъ образомъ: 1) изображеніемъ папства, какъ величайшаго факта извращенія церкви въ ея внѣшнемъ положеніи, [2]) и 2) представленіемъ ересей, какъ факта ея внутренняго разложенія.

Центромъ все болѣе и болѣе увеличивающагося извра-

[1]) Baur, Die Epochen, S. 45—46.

[2]) Этотъ взглядъ явился у центуріаторовъ преднамѣренно. Изъ переписки Фляція видно, что они напередъ поставили это себѣ цѣлію. Schulte, S. 74.

щенія и помраченія церкви служитъ папство, по воззрѣнію центуріаторовъ. И какъ рѣшительное убѣжденіе протестантовъ было то, что папа есть антихристъ, то и центуріаторы видѣли въ церкви, поскольку въ ней господствовалъ папа, только царство антихриста. Отсюда первымъ и главнымъ стремленіемъ центурій было со всею строгостію прослѣдить судьбу этого антихристова царства отъ первыхъ началъ его до того высшаго пункта, когда оно нашло себѣ мстителя въ протестантствѣ. И это дѣло центуріаторы совершили съ большимъ критическимъ талантомъ. Протестантство по самой природѣ своей носило въ себѣ задатки критическаго элемента: выступая, какъ противоположность римско-католичеству, оно должно было во что бы то ни стало оспаривать притязанія католической церкви, должно было ниспровергать ложныя утвержденія со стороны этой послѣдней, должно было спрашивать объ основаніяхъ, на которыхъ утверждается то или другое преданіе, должно было заявлять свое сомнѣніе и подозрѣніе въ отношеніи самаго общепризнаннаго; отсюда критицизмъ въ протестантствѣ, которымъ и заявляютъ себя Магдебургскія центуріи. И ни въ какихъ другихъ отдѣлахъ своего сочиненія центуріаторы не являются лучшими критиками, какъ именно въ отдѣленіяхъ, въ которыхъ они изслѣдуютъ исторію папства. Уже съ самыхъ первыхъ временъ исторіи Римской церкви они начинаютъ вскрывать всю безосновательность притязаній, съ какими являлось папство, и затѣмъ со всею внимательностію слѣдятъ, что дѣлается или самими папами для расширенія своей власти, или что дѣлается со стороны ихъ противниковъ для ограниченія подобныхъ притязаній. Чтобы со всею рѣшительностію отнять у папства его притязанія на высшія права въ церкви, для этого центуріаторы обращаются къ самымъ первымъ временамъ христіанства. Они разбираютъ указаніе папистовъ въ свою пользу на изреченіе: *ты еси Петръ* (Мѳ. 16, 18) и стараются доказать, что здѣсь имя Петра употреблено вмѣсто коллективнаго имени прочихъ апостоловъ. Далѣе, они доказывали, что если Петръ и былъ въ Римѣ, то былъ весьма корот-

кое время, а не 25 лѣтъ, какъ утверждали паписты и отнюдь не имѣлъ достоинства епископа, епископовъ [1]). Такъ какъ далѣе, въ интересахъ папства, исторія первоначальнаго христіанства въ западной церкви была обезображена, появилось много неподлинныхъ документовъ (напр. лжеисидоровы декреталіи), по которымъ папы II и III вѣка являются дѣйствующими такъ, какъ они могли дѣйствовать только въ XI вѣкѣ, то великою заслугой центуріаторовъ было открытіе подложности этихъ документовъ [2]). „Способъ, какимъ они вели это дѣло, нужно признать прямо образцовымъ для исторической критики“ [3]). Не признавая за папствомъ никакихъ особенныхъ правъ на основаніи первоначальной исторіи христіанства, центуріаторы, вслѣдствіе этого, берутъ задачу раскрыть то, при помощи какихъ способовъ папство достигло своего незаконнаго господства въ церкви. Ничего не опущено центуріаторами для рѣшенія такой задачи, что можетъ съ правомъ или вопреки праву подтверждать такой взглядъ. Со всею чуткостію протестантскаго недовѣрія слѣдятъ они за тѣми стремленіями въ папствѣ, изъ совокупности которыхъ постепенно выработалась папская узурпація. Спеціальный терминъ, которымъ центуріаторы обозначаютъ папское главенство—это терминъ: „тайна беззаконія“ (mysterium iniquitatis), терминъ, встрѣчающійся въ Н. Завѣтѣ (2 Сол. 2, 7). Центуріаторы слѣдятъ, какъ это mysterium iniiquitatis какъ бы зародилось во чревѣ, какъ потомъ оно явилось на бѣлый свѣтъ, какъ начало оно возрастать въ своемъ могуществѣ и утверждаться. Въ особенности въ исторіи развитія папства центуріаторы останавливались на томъ фактѣ изъ VII столѣтія, что папа Бонифацій III получаетъ титло главы всѣхъ церквей отъ греческаго императора Фоки смертоубійцы; этимъ фактомъ центуріаторы пользуются для доказательства: какъ мало въ глазахъ каждаго благомыслящаго должна имѣть значеніе такая санкція въ отношеніи къ пап-

[1]) Centur. Magd. T. I, p. 944—950.
[2]) Centur. Magd. T. II, 485—492; T. III, 464—470.
[3]) Wennrich. S. 13.

ству, какъ санкція Фоки, обагрившаго свои руки смертоубійствомъ. Но какъ ни много возбуждаетъ сомнѣній подобная санкція, тѣмъ не менѣе, по убѣжденію центуріаторовъ, только съ этого времени папство начинаетъ выражать свою власть во всей своей полнотѣ [1]). И центуріаторы съ этого именно времени считаютъ уже прямой своей задачею въ дальнѣйшемъ ходѣ исторіи изображать: „какимъ образомъ антихристъ (папа)—собственныя слова центурій—сидя въ храмѣ Божіемъ, показываетъ себя вмѣсто Бога, становится по истинѣ сыномъ погибели, ищетъ славы и власти міра сего, возвышаетъ себя надъ тѣми, кои глаголются боги, т. е. надъ государями, и возносится надъ звѣремъ, т. е. имперіею Римскою"—поясняютъ центуріи. Въ десятомъ вѣкѣ, который у нихъ называется saeculum obscurum, тьма въ церкви стала настолько велика, что хотя и нельзя сказать, что церковь въ это время уничтожилась, но очень трудно найти, гдѣ именно она была; потому что папа, сдѣлавшись свѣтскимъ властелиномъ церкви, управлялъ ею съ большею тиранніею, чѣмъ который либо изъ римскихъ императоровъ. По мнѣнію центурій, эта власть антихриста обнаруживается между прочимъ въ культовыхъ—богослужебныхъ учрежденіяхъ Римской церкви, непохвальныхъ обрядахъ и церемоніяхъ. Починъ введенія подобныхъ беззаконныхъ учрежденій центуріаторы находятъ въ томъ, что съ дозволенія преждеупомянутаго императора Фоки, папа Бонифацій IV, тотъ самый пантеонъ, который посвященъ былъ у язычниковъ-римлянъ матери боговъ Цибелѣ и прочимъ богамъ, теперь передѣлываетъ и посвящаетъ въ честь Маріи и всѣхъ святыхъ. Центуріаторы въ качествѣ протестантовъ являлись врагами тѣхъ многоразличныхъ усложненій, которыми ознаменовываетъ себя церковь въ своемъ богослужебномъ культѣ по сравненію съ первоначальными временами ея; главнымъ виновникомъ этого они считаютъ

[1]) Къ сожалѣнію, подъ руками у насъ находились только четыре первыхъ тома центурій, обнимающихъ четыре вѣка, а потому ссылки на содержаніе этого труда за позднѣйшее время намъ приходится брать изъ Баурова сочиненія „Epochen" и другихъ сочиненій.

папу и потому говорятъ „антихристъ, т. е. папа, по отверженіи Бога, долженъ былъ почитать иного Бога и ввести всякаго рода идолопоклонство, и долго, и скрытно разсѣевать сѣмена онаго къ соблазну людей“. Здѣсь подъ идолопоклонствомъ центуріаторы именно и разумѣютъ культовую сторону церкви. Такъ иконопочитаніе они называютъ служеніемъ „богамъ чуждымъ“, „Ваалу и Астартѣ“ и „золотому тельцу“ [1]).

Тенденція, которая одушевляла центуріаторовъ,—это именно желаніе представить папу антихристомъ во всей исторіи христіанской церкви приводитъ ихъ ко многимъ погрѣшностямъ. Благодаря этой idée fixe, они вносятъ въ свою исторію такіе факты, которыхъ не можетъ признать истинными даже поверхностная критика и которыми однакожъ пользуются они, потому что подобные факты хорошо направлялись противъ папства. Сюда можно отнести сказку о паписсѣ Іоаннѣ, которою не преминули воспользоваться центуріаторы для доказательства, что папство есть вавилонская блудница, описанная въ Апокалипсисѣ. Приводя сказку о паписсѣ Іоаннѣ, центуріаторы замѣчали: „Богъ въ этомъ вѣкѣ, попустивъ изумительное и необычайное преступленіе, показалъ гнусность первосвященническаго сѣдалища и воочію всѣхъ явилъ эту вавилонскую блудницу, чтобы благочестивые познали, что святое первосвященническое достоинство, почитаемое цѣлымъ свѣтомъ, есть мать всякаго прелюбодѣянія духовнаго и тѣлеснаго“. Полагая разграниченіе между истинными и ложными чудесами, они однакожъ охотно вѣрятъ, если, наприм., разсказывается, что порочный папа по смерти ввергается злыми духами въ жерло Этны [2]). Кромѣ неразборчивости въ выборѣ фактовъ, къ какой приводитъ центуріаторовъ ихъ тенденціозность, воззрѣніе ихъ, что папа есть антихристъ, имѣло своимъ послѣдствіемъ еще то, что они вовсе отказываются цѣнить достоинства хотя какого либо изъ папъ. Все, что папы ни совершали, по воззрѣнію центурій, образуетъ лишь безко-

[1]) Baur. 46—50; Wennrich, S. 14.
[2]) Wennrich, S. 21.

нечную ткань дьявольскихъ намѣреній и стремленій, поэтому неудивительно, что всѣ дѣйствія папъ и даже несомнѣнно имѣющія нравственный характеръ, каковы: любовь къ справедливости нѣкоторыхъ изъ нихъ, заботы ихъ о порядкѣ и законности, могущество, съ какимъ они противодѣйствовали тиранніи властителей міра, попеченія ихъ о смягченіи нравовъ и просвѣщеніи,—все это или извращено или забыто центуріаторами. И замѣчательный изъ папъ, какимъ былъ Гильдебрандъ, для центуріаторовъ ни болѣе ни менѣе, какъ monstrum omnium, quae haec terra portavit, monstrosissimum. Изъ дѣйствій этого папы центуріаторы въ особенности возмущаются его борьбой съ свѣтскою властію и его запрещеніемъ брака священникамъ; по ихъ воззрѣнію, въ этихъ дѣйствіяхъ Гильдебранда видна ясно печать антихриста. Порицая всячески папъ, центуріаторы, при изображеніи споровъ папъ съ императорами, королями, епископами, всегда становятся на сторонѣ папскихъ противниковъ, осыпая этихъ оппонентовъ папства всевозможными похвалами [1]).

Какъ мало можетъ имѣть притязанія на историческую истинность подобное отношеніе къ дѣлу—это понятно само собою. Взглядъ партіи проходитъ чрезъ все изображеніе папства и лишь полемическій интересъ опредѣляетъ собою руководящую точку зрѣнія.

Вторымъ послѣ папства важнѣйшимъ явленіемъ, способствовавшимъ затемнѣнію и помраченію истинной церкви до реформаціи, были, по центуріямъ, какъ мы сказали выше, ереси и еретики. Если папство затемняетъ церковь въ ея по преимуществу внѣшнихъ отношеніяхъ, то ереси помрачаютъ внутренній блескъ церкви по воззрѣнію центурій. Отсюда, ереси бичуются съ такою же безпощадностію, какъ и папство. Ненависть центуріаторовъ къ еретикамъ можетъ развѣ сравниться по своему характеру съ ненавистію къ нимъ Евсевія. Виновникъ ересей въ церкви по центуріямъ, какъ и по Евсевію, есть именно діаволъ. Предисловіе къ центуріямъ начинается ничѣмъ другимъ, какъ жалобой на страш-

[1]) Baur. S. 50—53.

ное затемнѣніе евангельской и апостольской истины въ послѣдующей церкви, которое производитъ діаволъ. Этотъ врагъ человѣческаго рода, по словамъ центурій, не имѣлъ другой цѣли, кромѣ той, чтобы „по свой ненависти и неистовству въ отношеніи къ Богу и людямъ, похищая небесную истину, изливать и распространять на погибель людей страшныя заблужденія“ [1]). Подъ этими заблужденіями центуріаторы разумѣютъ, какъ вообще утаеніе отъ взора людей исторической истины, такъ и въ частности ереси. „Въ этомъ дѣлѣ—ересяхъ (говорятъ центуріаторы въ другомъ мѣстѣ),—ярость дьявольская созерцается самымъ виднымъ образомъ. Этими злохуленіями діаволъ хотѣлъ затемнить церковь Христову и въ основѣ ее нисповергнуть, чтобы досадить такимъ образомъ Богу (Deo aegrefaceret) и отклонить многихъ отъ ученія истиннаго. И какъ благіе и спасительные учители церкви, замѣчаютъ центуріи,— суть дары Божіи, такъ еретики наоборотъ суть органы и страшныя силы діавола“ [2]). „Едва чрезъ божественное провидѣніе спасительная истина открылась во всей ея ясности, какъ діаволъ, разсуждаютъ центуріаторы, тотчасъ, по отношеніи отъ сего міра свидѣтелей истины—апостоловъ, именно со II-го же вѣка началъ дѣлать страшныя попытки вторгнуться на оставленное апостолами мѣсто, какъ бы въ запустѣлый домъ“ [3]). И вотъ, отправляясь отъ такой точки зрѣнія на ереси, центуріаторы останавливаютъ вниманіе читателя на томъ, какъ въ самое короткое время послѣ апостоловъ, діаволъ, чрезъ Сатурнина, Василида, Карпократа и цѣлый рядъ гностиковъ открыто распространилъ въ церкви вреднѣйшія и страшнѣйшія ереси. Понятно, что это точь-въ-точь взглядъ Евсевія. Такъ мало подвинулась историческая наука, въ этомъ случаѣ, со времени IV столѣтія. Та же борьба свѣта и тьмы, добраго и злого принципа проходитъ, по воззрѣнію центуріаторовъ, какъ и по Евсевію, чрезъ всѣ вѣка христіанской жизни. И даже центуріаторы въ этомъ случаѣ впадаютъ въ большую край-

[1]) Centur. Magd. T. I. Epistola dedicatoria.
[2]) Ibid., T. II, praefatio.
[3]) Ibid., T. II, p. 79.

ность, чѣмъ ересененавистникъ Евсевій. Если, по воззрѣніямъ Евсевія, діаволъ производитъ нестроенія и безпокойства, такъ сказать, на окраинахъ церкви Божіей, и ему удавалось дѣло лишь въ частныхъ случаяхъ, тамъ или здѣсь, то центуріаторы приходятъ прямо къ манихейскому дуалистическому воззрѣнію: по центуріямъ выходитъ, что діаволъ, какъ манихейскій князь міра, утверждаетъ престолъ въ самой срединѣ христіанства, изливаетъ ядъ своего вреднаго воздѣйствія на всѣ стороны христіанской жизни, такъ что церковь становится чуть не всецѣло какъ бы діавольскою, антихристовою [1]). Едвали нужно говорить о ненаучности такого воззрѣнія, при помощи котораго центуріи хотятъ объяснить темныя стороны церковно-исторической жизни. Въ центуріяхъ въ самыхъ рѣзкихъ чертахъ описываются не только такія ереси, какъ гностики, аріане, пелагіане, но съ не меньшею строгостію даже такіе сектанты, которые по духу были близки протестантству, напримѣръ, вальденсы, альбигойцы.

Изображая въ исторіи папства и ересей темныя стороны древней и средневѣковой исторіи церкви, находя здѣсь основаніе и проявленіе какъ помраченія, такъ и распаденія церковнаго, центуріаторы, какъ естественно, не могли оставаться при изображеніи однѣхъ темныхъ сторонъ исторіи. Они должны были находить въ той же исторіи и проявленія свѣтлыя, отрадныя, указать носителей истины, при помощи которыхъ эта истина и дошла до времени реформаціи. Они и дѣйствительно дѣлаютъ это. Но въ чемъ же они это находятъ? Свѣтъ истины въ эти темныя времена, по воззрѣнію центуріаторовъ, сохранялся въ ученіи церкви, въ догмѣ. Отсюда догма для Магдебургскихъ центурій есть тотъ средоточный пунктъ, около котораго двигалась церковно-историческая жизнь, есть тотъ главнѣйшій нервъ, которымъ жила церковь. „Исторія догмы, говорятъ центуріи, есть изображеніе состава вѣроученія, какъ оно въ томъ или другомъ вѣкѣ было изложено учителями. Догма есть то, чего

[1]) Baur. Epochen, S. 56; Wennrich, S. 11. 12.

душа благочестивыхъ по преимуществу ищетъ и есть какъ-бы свѣтъ и самое солнце церковной исторіи“ [1]). Носителями и выразителями этого ученія были отцы и учители церкви; о нихъ центуріи замѣчаютъ: „благіе спасительные учители церкви суть дары Божіи“. Такой взглядъ на догму и носителей ея, такое вниманіе къ догмѣ, повидимому, обѣщало, что центуріаторы возьмутъ на себя замѣчательную задачу, какую еще ни одинъ историкъ не бралъ на себя, именно изложить исторію развитія церковныхъ догматовъ. Но это оказывается напраснымъ ожиданіемъ. Центуріаторы не могли разрѣшить подобной задачи, и не могли вотъ почему: какъ скоро догма являлась открытою и раскрытою во всей полнотѣ въ Евангеліи и у апостоловъ, то на долю послѣдующей церкви оставалось, по ихъ воззрѣнію, только вѣрно до буквальности понимать и передавать предложенное въ вѣкъ Христа и апостоловъ. Этимъ наносился ударъ правильному и серьезному изученію исторіи догматовъ; весь интересъ изученія этой исторіи для центуріаторовъ сводился къ вопросу: сходно ли и насколько сходно дальнѣйшіе выразители догмы передали ученіе Новозавѣтнаго Писанія, а съ этимъ для нихъ терялъ всякое значеніе вопросъ о богословскихъ направленіяхъ съ ихъ разнообразіемъ въ древней церкви. Это одна причина. Другая состояла въ томъ, что они изучали исторію догматовъ односторонне; они подразумѣвали подъ истинно-евангельскимъ и апостольскимъ ученіемъ свои чисто лютеранскія понятія [2]), въ особенности объ оправданіи вѣрою; для нихъ интересъ изученія сосредоточивался на томъ, чтобъ во что бы то ни стало отыскивать у отцовъ и учителей церкви принципы лютеранизма. Конечно, это не могло способствовать имъ всесторонне и серьезно изучать догматическое развитіе церкви. Но это вело еще и къ тому, что они лишь у немногихъ писателей и учителей церковныхъ съумѣли находить — да и то конечно не вполнѣ — искомую ими, своеобразно понятую, евангельскую и апостольскую истину, вслѣдствіе чего они должны

[1]) Centur. Magd. T. I, praefatio, p. 3.
[2]) Baur. Epochen, S. 60, 61; Wennrich, S. 10.

бы были отрицать у большинства учителей церкви согласіе съ Евангеліемъ и апостольскимъ ученіемъ, словомъ причислять ихъ къ еретикамъ. Это было бы послѣдовательно съ ихъ стороны, однакожъ центуріаторы не рѣшались на такой слишкомъ смѣлый шагъ. Чтобы помочь дѣлу, они изобрѣтаютъ очень оригинальный исходъ, но въ сущности фальшивый. Въ центуріяхъ утверждалось, что большинство отцовъ и учителей церкви, не оставаясь вполнѣ вѣрными первоначальному ученію христіанскому, въ то же время не принадлежали и къ еретикамъ: они образуютъ собою нѣчто среднее между истинными выразителями ученія и явными извратителями его—еретиками. Къ этой срединѣ принадлежали очень многіе изъ отцовъ и учителей церкви. Центуріаторы дали этой срединѣ названіе „уклоненія отъ истиннаго ученія“ [1]). И въ этомъ уклоненіи отъ истиннаго ученія центуріи должны были обвинить чуть не всѣхъ отцовъ церкви. Уже отцовъ и учителей церкви II вѣка составители ихъ обличаютъ во многихъ богословскихъ заблужденіяхъ [2]). Даже, наприм., о самомъ Августинѣ, на которомъ именно и строютъ свою доктрину протестанты, центуріаторы не могли не замѣтить, что „онъ удержалъ немало ошибокъ отъ прежнихъ учителей, хотя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ мыслилъ правильнѣе“. И вообще въ каждомъ столѣтіи въ исторіи церковнаго ученія они отмѣчали рядъ мнѣній, по которымъ, державшіеся оныхъ отцы и учители, если не причислялись къ еретикамъ, то однакожъ далеко и не одобрялись. Этотъ свой взглядъ на отцовъ и учителей центуріаторы формулировали въ слѣдующемъ видѣ: „даже величайшіе мужи не только не чужды общихъ слабостей (касательно ученія), но и обнаруживали въ высшей степени недостойныя (turpissimos) ошибки во мнѣніяхъ; это видно даже на знаменитѣйшихъ отцахъ церкви“ [3]). Для всякаго понятно, какъ шатко и двусмысленно то положеніе, какое даютъ центуріаторы большинству отцовъ, поставляя ихъ между православіемъ и

[1]) Centur. Magd. T. I, praefatio, p. 3.
[2]) Centur. Magd. T. II, praefatio.
[3]) Centur. Magd. T. I, praefatio.

ересью. Да и притомъ, если отцы и учители не свободны отъ ошибокъ и заблужденій—пусть даже только въ нѣкоторыхъ пунктахъ, — то и еретики никогда не бываютъ настолько превратны въ своемъ ученіи, чтобы погрѣшать во всѣхъ пунктахъ: ошибка еретиковъ, за какую они получаютъ подобное имя, по большей части также касается какого-либо одного пункта вѣроученія и большею частію несправедливо было бы утверждать о нихъ, что они отступаютъ отъ церковнаго ученія во всѣхъ пунктахъ. Послѣ этого съ точки зрѣнія центуріаторовъ было бы явною несправедливостію, какъ скоро у отцовъ и учителей находится смѣсь православія и неправославія, и у еретиковъ—тоже самое, причислять первыхъ къ защитникамъ истины церковной, а вторыхъ къ врагамъ церкви. Такою-то путаницей понятій страдаютъ воззрѣнія центуріаторовъ на представителей церкви, выразителей и носителей христіанской догмы. При всей колеблемости центурій во взглядѣ на отцовъ и учителей церкви — одно особенно замѣтно, что ихъ воззрѣнія клонились къ отрицанію дѣйствительнаго значенія отцовъ церкви въ исторіи церкви. Это — новость, которой еще доселѣ не знала церковная исторіографія.

Непосредственную противоположность Магдебургскимъ центуріямъ протестантскому историческому сочиненію XVI вѣка, составляютъ Annales ecclesiastici кардинала Цезаря Баронія (1538—1607 г.) въ 12 томахъ in fol. Причиною ихъ появленія была внутренняя необходимость, побуждавшая къ подобному дѣлу. Магдебургскія центуріи произвели сильное и изумительное впечатлѣніе на римско-католическую церковь, привели ее въ движеніе. Ея интересы были слишкомъ живо затронуты ими, оскорблены, осмѣяны. При этомъ ясно обнаруживалось, что паписты въ своемъ лагерѣ не могли указать ни на одно сочиненіе, которое бы съ своей стороны могло соперничать съ центуріями. Слѣдовало парализовать вліяніе центурій на умы, слѣдовало не только просто написать церковную исторію въ римско-католическомъ духѣ, но и сколько возможно превзойти центуріи въ учености, богатствѣ фактовъ, новости и интересѣ; слѣдовало,

подобно тому какъ авторы Магдебургскихъ центурій всю сумму историческихъ фактовъ призываютъ на помощь своему протестантскому дѣлу, призвать исторію служить интересамъ церкви римской. Подобную задачу и беретъ на себя авторъ сочиненія: Annales Ecclesiastici, Бароній [1]).

Бароній, приступая къ своему труду, бросаетъ взглядъ на церковныхъ историковъ прежняго времени, и обо всѣхъ нихъ, въ томъ числѣ и о центуріаторахъ, высказывается въ пренебрежительномъ тонѣ. Онъ говоритъ, что доселѣ еще вовсе не являлось полной, точной и истинной церковной исторіи. Онъ громко жалуется на несовершенство древнихъ церковныхъ историковъ. Что же касается до Магдебургскихъ центурій, то Бароній называетъ ихъ центуріями сатаны, которыя изрыгнулъ адъ на вредъ церкви. Бароній хочетъ быть выше, истиннѣе, безпредзанятѣе всѣхъ прежъ-

[1]) Бароній принадлежалъ къ монашеской римской конгрегаціи Ораторіанцевъ, основателемъ которой былъ Филиппъ Нери. Эта конгрегація замѣчательна была тѣмъ, что въ ней поощрялись занятія церковными древностями. Ораторіанцы обязаны были отъ своего учредителя Филиппа Нери ежедневно въ собраніи остальныхъ членовъ читать сочиненія собственнаго пера о религіозныхъ предметахъ, причемъ не требовалось непремѣнно, чтобы они носили исключительно поучительный тонъ. Къ этой цѣли въ особенности служили біографіи великихъ отцовъ и учителей церкви, а также и вообще разсказы о событіяхъ изъ церковной исторіи. Необходимость готовиться къ подобнымъ чтеніямъ въ собраніи членовъ конгрегаціи побудила Баронія, молодого сочлена ея, обратиться къ чтенію первоисточниковъ церковной исторіи. Это занятіе увлекло Баронія; онъ сталъ читать не только писателей церковныхъ, но и свѣтскихъ, изъ тѣхъ и другихъ дѣлалъ выдержки, относящіяся къ церковной исторіи. Такъ работалъ Бароній 30 лѣтъ. Особенно важное значеніе въ его работахъ имѣли извлеченія изъ рукописей Ватиканской библіотеки, куда ему позволенъ былъ доступъ. Кажется, въ началѣ Бароній не имѣлъ въ виду обработывать свои матеріалы въ видѣ отдѣльнаго цѣлаго сочиненія; онъ работалъ, повинуясь внутреннему влеченію. Но начальникъ конгрегаціи Нери и друзья Баронія заставили его воспользоваться его богатыми матеріалами и познаніями къ пользѣ своей церкви и въ противодѣйствіе центуріямъ,—написать церковную исторію. Бароній повиновался, и результатомъ его работъ были названные нами „Annales“, явившіеся въ печати въ числѣ 12 томовъ между 1588—1607 годами и обнимающіе 12 первыхъ вѣковъ христіанской эры. Бароній имѣлъ нѣсколько продолжателей и критиковъ своего труда, между послѣдними замѣченъ Антоній Пажи, французскій францисканецъ, издавшій въ 1705 году въ четырехъ томахъ свои критическія замѣчанія на Баронія подъ заглавіемъ: „Critico-historico-chronologica narratio“.—Herzog, Encyklopädie, T. II, S. 105 (изд. 2-е); Stäudlin. S. 197—8. 202.

нихъ историковъ. На это уже должно указывать, по его мнѣнію, самое названіе его труда „Annales“ (лѣтописи). Названіе „анналъ“, какъ изъясняетъ Бароній въ предисловіи къ своему труду, онъ выбралъ для своего сочиненія въ томъ же смыслѣ, въ какомъ „древніе отъ исторіи отличали анналы — именно исторія пересказываетъ дѣла своего времени, которыя авторъ или видѣлъ или могъ видѣть, и нетолько пересказываетъ, что происходило, но и какимъ образомъ, подъ какими вліяніями, напротивъ, замѣчаетъ Бароній — писатель анналъ пересказываетъ дѣла давно минувшія и съ которыми по большей части незнакомъ его вѣкъ, и повѣствованіе о такихъ дѣлахъ, случившихся въ каждомъ году, подтверждаетъ памятниками“ [1]). (Бароній — какъ видимъ—въ своихъ понятіяхъ отступаетъ отъ нашихъ понятій о лѣтописи и исторіи; исторія, по мнѣнію его, повѣствуетъ о настоящемъ, а лѣтопись о прошедшемъ; такихъ же понятій въ древности держался и Тацитъ). Подобнымъ указаніемъ, почему именно онъ выбираетъ для своего повѣствованія форму анналъ, Бароній хотѣлъ показать себя свѣту украшеннымъ ореоломъ неподкупнаго безпристрастія, чтобы доставить себѣ перевѣсъ въ особенности надъ центуріями.

Главный предметъ, на которомъ сосредоточивается вниманіе анналъ — это папство, чего не скрываетъ отнюдь и Бароній, когда говоритъ: „моя задача чрезъ всѣ вѣка показать, насколько сознавалось и сохранялось видимое главенство католической церкви, отъ Христа Господа установленное, на Петрѣ основанное и отъ его законныхъ, истинныхъ наслѣдниковъ, римскихъ первосвященниковъ, ненарушимо охраняемое, благочестиво оберегаемое и никогда не повреждаемое, — показать, что сознавалась и сохранялась всегда единая видимая глава этого таинственнаго тѣла Христова, какой подчинялись остальные члены“ [2]). И поставивъ себѣ за правило полагать храненіе устамъ своимъ касательно полемико-апологетическихъ цѣлей своего сочиненія, Бароній во введеніи къ сочиненію лишь слѣдующимъ деликатнымъ

[1]) Annales Ecclesiastici. Antverpiae. 1597. Tom. I, praefatio.
[2]) Annales. Tom. I, praefatio.

образомъ намекаетъ о своемъ истинномъ намѣреніи, какое онъ имѣлъ, описывая свой главный предметъ—именно папство. Указавъ на существованіе нелестнаго для папы мнѣнія о немъ, какъ объ антихристѣ, Бароній говоритъ, что это весьма схоже съ тѣмъ, какъ если бы кто либо изображеніе какого нибудь царя, украшенное съ изумительною роскошью жемчугомъ, разбилъ, а тѣми жемчугами вздумалъ украсить безобразнѣйшее изображеніе какого-либо чудовища и сталъ бы безстыдно утверждать, что этотъ-то образъ и есть тотъ самый образъ благороднѣйшаго царя, который и долженъ быть украшенъ драгоцѣнными камнями. Подобнымъ же образомъ, прибавляетъ Бароній, нѣкоторые обезображиваютъ и прекраснѣйшій образъ церкви, дѣлая изъ церкви синагогу сатаны, изъ Іерусалима Вавилонъ, и наконецъ, что страшно и сказать, изъ Христа (?) дѣлаютъ антихриста“ [1]). Съ такою же тактикой, съ какой онъ во введеніи къ своему труду, сколько возможно, умышленно игнорируетъ своихъ протестантскихъ противниковъ, и въ продолженіе своего сочиненія онъ лишь рѣдко касается воззрѣній центуріаторовъ, какъ будто бы полемика для него дѣло стороннее, какъ будто бы для него важнѣе всего объективность фактовъ, историческая подлинность источниковъ, полнота и богатство представленія предмета—и только. Прикрываясь такимъ безпристрастіемъ, Бароній съ цѣлію поймать на свою удочку непроницательнаго читателя самымъ докторальнымъ тономъ увѣряетъ, что все, что онъ будетъ разсказывать, все это до послѣднихъ мелочей заимствуется изъ несомнѣнныхъ источниковъ. Бароній говоритъ: „у древнихъ римлянъ, со времени самаго основанія города, поручено было понтифексамъ составленіе анналъ, церковь христіанская выражала не меньшую заботливость. Почти одновременно съ возникновеніемъ Римской церкви св. Климентъ епископъ Римскій, назначилъ для составленія церковныхъ анналъ семь нотаріевъ, которымъ даны въ помощники иподіаконы. Все, что ими записывалось, все это, по увѣренію Баронія, самымъ

[1]) Annales. Tom. I, praefatio.

внимательнымъ образомъ пересматривалось папами и потомъ сохранялось въ архивахъ церковныхъ“ [1]).

Стараясь такимъ образомъ поставить свой трудъ касательно его достовѣрности выше всякаго сомнѣнія, Бароній съ полною безцеремонностію начинаетъ пѣть свою папскую пѣсню. И вотъ для него несомнѣнный фактъ, что апостолъ Петръ въ 44 году по Р. Хр. приходитъ въ Римъ, облекаетъ себя властію Римскаго епископа и остается на этой каѳедрѣ цѣлыхъ 25 лѣтъ [2]). Въ послѣдующей исторіи папства Бароній самымъ беззастѣнчивымъ образомъ приводитъ, гдѣ нужно ему, и такіе папскіе декреталіи, которые отвергнуты и опровергнуты были центуріаторами и въ которыхъ папа римскій уже съ самаго начала этой церкви обозначается какъ episcopus universalis ecclesiae. Играя безпристрастіемъ какъ мячемъ, онъ отказывается отъ извѣстнаго, выгоднаго для папства, документа: donatio Constantini, по смыслу котораго будто бы Константинъ В. передалъ папѣ права императорскія надъ западною имперіею, отказывается, но совершенно по другой причинѣ, чѣмъ какъ это дѣлали протестанты. Баронію кажется несогласнымъ съ достоинствомъ римскаго первосвященника получать дары отъ человѣка. „Это противно чести римской церкви, чтобы она одолжена была подобнымъ подаркомъ человѣку, чтобы владѣла humano jure тѣмъ, чѣмъ она можетъ владѣть divino jure. Она не можетъ получить отъ человѣка то, что ей уже дано въ лицѣ Петра, князя апостоловъ, отъ Бога и Христа“ [3]), т. е. власть высшую самой императорской власти. Что же касается до существованія акта donatio Constantini, то Бароній думаетъ, что этотъ актъ составленъ греками съ цѣлію компрометировать священный Римъ. Это всегдашняя лазейка Баронія: если документъ почему нибудь не угоденъ ему, при его стремленіи оправдывать и защищать папство, то онъ преспокойно приписываетъ его или грекамъ, или

[1]) Annales, T. II (in init.). Epistola Baronii ad papam Sixtum V. Antverpiae, 1597.

[2]) Annales. T. I, p. 322.

[3]) Annales. T. III, p. 226—7.

еретикамъ. Бароній, наприм., встрѣчается съ такимъ фактомъ: папа Гонорій, при всей своей папской непогрѣшимости, попадаетъ въ актахъ VI вселенскаго собора въ списокъ приверженцевъ моноѳелитской ереси. Бароній нисколько не затрудняется отвергнуть этотъ фактъ. Онъ говоритъ, что дѣло это очень естественное: еретики поставили это имя въ списокъ ересіарховъ, а въ первоначальныхъ актахъ соборныхъ этого имени быть не могло, по увѣренію Баронія [1]). Самымъ затруднительнымъ фактомъ, съ которымъ приходилось имѣть дѣло Баронію, это былъ фактъ дарованія папѣ Бонифацію греческимъ императоромъ Фокою титла: „епископъ всей церкви". Но историкъ нашъ ничуть не теряется при видѣ такого факта. Что будто императоръ Фока впервые далъ папѣ подобное титло—это, по взгляду его, клевета нововводителей, — такъ онъ называетъ здѣсь центуріаторовъ, — которые, по его словамъ, пользовались всевозможными махинаціями для ниспроверженія ученія о главенствѣ римской церкви. Но такъ какъ самого документа, на которомъ опирались центуріаторы, нельзя было вовсе игнорировать, то Бароній старается дать этому документу другое толкованіе. Онъ говоритъ, что Фока въ этомъ случаѣ лишь отнималъ титло епископа всей церкви у патріарховъ церкви Константинопольской, которые неправо присвоивали себѣ титулъ, принадлежащій лишь папѣ. Да и спорить тутъ, по Баронію, собственно не изъ чего, когда отъ времени пришествія Господа до самаго Фоки — какъ показываютъ анналы—нельзя указать ни одного года, когда-бы не блистало главенство римской церкви; „итакъ легче, замѣчаетъ Бароній, утверждать, что не свѣтитъ солнце, или не согрѣваетъ огонь, чѣмъ затемнить повсюду разсѣянный лучъ этой истины" [2]). Въ такомъ-то видѣ представляется исторія папства у Баронія въ противоположность центуріямъ.

Какъ составители центурій при своихъ цѣляхъ видятъ доказательство особенной божественной милости касательно

[1]) Annales. Tom. VIII, p. 547—8.
[2]) Annales. Tom. VIII, p. 198—200.

церкви въ томъ, что, при всемъ затемнѣніи ея первоначальнаго блеска въ послѣапостольскія времена, оставались еще такія лица, которыя сохраняли слово Евангелія въ большей или меньшей чистотѣ и которыя не дозволяли вовсе померкнуть истинной вѣрѣ, такъ точно и Бароній съ своей стороны старается указать факты особеннаго благоволенія Божія къ исторіи церкви римской и папству. Тѣ и этотъ, центуріаторы и Бароній, какъ бы хотятъ поставить провидѣніе на своей сторонѣ. Всѣ дары божественной милости, по Баронію, обильно изливались всегда на церковь римскую и чѣмъ тяжеле было для нея время, тѣмъ ярче обнаруживалось это божественное покровительство папству. Отсюда Бароній даетъ выводить заключеніе, что церковь римская была всегда предметомъ явнаго промышленія Божія. Ладья Петрова никогда не затоплялась волнами и бурями, потому что, говоритъ Бароній, Христосъ всегда оставался на ней. Если и посѣщали римскую церковь несчастія, если Христосъ, — выражается метафорически Бароній, припоминая извѣстное евангельское сказаніе, — по временамъ какъ бы и спитъ, то спитъ на томъ же самомъ кораблѣ церкви римской [1]).

Изъ этого очерка Бароніевой исторіи видно, что она такъ же служитъ духу партіи, такъ же мало имѣетъ притязанія на истинно научное свободное изслѣдованіе историческое, какъ и магдебургскія центуріи. Различіе между этими сочиненіями только то, что центуріаторы, отправляясь отъ своей точки зрѣнія, на все въ исторіи церкви смотрятъ пессимистически, — Бароній напротивъ въ духѣ оптимизма. Еще различіе: Бароній менѣе пристрастенъ, чѣмъ центуріаторы, это зависило конечно отъ того, что папство и римскій католицизмъ, при всѣхъ своихъ крайностяхъ, имѣли за себя много историческаго, тогда какъ центуріаторы, защищая протестующую партію въ церкви, должны были отвоевывать каждый шагъ свой путемъ упорной борьбы со всѣмъ установившимся въ церкви [2]).

[1]) Annales. Saecul. X—mi, cap. I.

[2]) Baur. Epochen, S. 81.

За магдебургскими центуріями въ сферѣ протестантской исторіографіи слѣдуетъ весьма значительный періодъ времени, равняющійся полуторастолѣтію, въ продолженіе котораго церковная исторія не дѣлаетъ значительныхъ успѣховъ; правда не было недостатка въ различныхъ трудахъ по церковной исторіографіи, но выдающагося изъ ряда въ этихъ трудахъ не встрѣчается ничего. Это прежде всего зависило отъ большаго значенія магдебургскихъ центурій; онѣ были слишкомъ яркимъ церковно-историческимъ научнымъ явленіемъ, чтобы могло достать смѣлости у кого либо противопоставить этому сочиненію свое. Поэтому, занялись главнымъ образомъ, переработкой, ассимилированіемъ и изученіемъ того богатаго историческаго матеріала, какой давался центуріями. Перерывъ въ развитіи исторіографіи съ другой стороны объясняется тѣмъ, что умы того времени въ сферѣ церковной заняты были дѣломъ, оставлявшимъ на заднемъ планѣ исторіографію. Теологическая дѣятельность первыхъ двухъ вѣковъ реформаціи направлена была по преимуществу къ тому, чтобы какъ можно тверже обосновать догматическую систему протестантскую во всѣхъ ея подробностяхъ,—въ особенности въ борьбѣ съ враждебными ей партіями. Надъ всѣми интересами богословской науки господствовалъ интересъ полемическій. Но чѣмъ больше догматизмъ господствовалъ въ сферѣ церковной, чѣмъ больше было споровъ изъ за него, тѣмъ сильнѣе многіе начали чувствовать—какъ мало такое положеніе дѣлъ благопріятствовало истинному процвѣтанію христіанской жизни, христіанскаго общества. Споры казались безконечными и безплодными. Отсюда въ противоположность догматизму, господствовавшему вообще въ протестантствѣ, въ нѣкоторыхъ сферахъ его развивается такъ называемое піетистическое направленіе, которое, придавая слишкомъ малое значеніе формуламъ и опредѣленіямъ вѣры, сущность христіанства полагало лишь въ дѣятельной христіанской жизни, въ благочестіи сердца. Представителемъ этого антидогматическаго движенія въ протестантствѣ былъ Шпенеръ. Новое движеніе не было безплоднымъ, оно значительно охладило

догматическій жаръ времени, оно развило само изъ себя большую силу и жизненность. Этому-то направленію церковная исторіографія и обязана появленіемъ значительнаго послѣ центурій церковно-историческаго сочиненія, изданнаго въ концѣ 17-го столѣтія и озаглавленнаго: „безпристрастная исторія церкви и ересей“ и принадлежащаго перу піетиста, ученика Шпенерова, Готтфрида Арнольда (1666—1714) [1]).

Церковно-историческій трудъ Арнольда, хотя и выходитъ изъ другого лагеря, чѣмъ откуда вышли магдебургскія центуріи, тѣмъ не менѣе онъ стоитъ на той же полемической почвѣ, на какой стояли центуріаторы. Въ этомъ отношеніи Арнольдъ принадлежитъ къ одной и той же церковно-исторической группѣ вмѣстѣ съ этими послѣдними. Какъ у нихъ задача церковно-историческая еще не выдѣлена отъ задачи полемической, такъ и у Арнольда. Не живой, непосредственный интересъ къ изученію исторіи, служитъ побужденіемъ къ написанію историческаго труда, но духъ полемики,—крайнее нерасположеніе къ направленію тогдашней церкви, желаніе борьбы съ своей эпохой. Арнольдъ былъ крайне недоволенъ духомъ своего времени: споры и взаимныя проклятія, составлявшіе преобладающій элементъ тогдашней протестантской церкви, насиліе надъ свободой совѣсти, выражавшееся въ стремленіи одной партіи восторжествовать надъ другою въ дѣлѣ формулированія догмы и многія другія нерадостныя явленія, замѣчавшіяся въ протестантской церкви, приводили Арнольда къ убѣжденію, что истинное христіанство не въ догматахъ и символахъ, но въ покаяніи и обращеніи сердца къ Богу, въ искренней вѣрѣ и любви, — словомъ во всемъ томъ, что облагораживаетъ нравственные инстинкты человѣка и его практическую жизнь. Отсюда догматизмъ времени вызывалъ у Арнольда громкія жалобы; догматическій формализмъ и авторитетъ символовъ были для него жалкимъ явленіемъ,

[1]) Unpartheysche Kirchen-und Ketzerhistorien vom Anfang des Neuen Testbis auf das Jahr Christi 1688. Zurich. Первые два тома изданы въ 1699 году а два послѣдніе въ 1700 году.

чуждымъ истиннаго христіанства. Въ развитіи подобнаго направленія были виноваты, по Арнольду, и Лютеръ и Меланхтонъ. Это зло не уменьшилось и послѣ этихъ вождей протестантства, но еще возрастало. Отсюда вся исторія двухъ вѣковъ реформаціи давала ему лишь поводъ къ жалобамъ, что состояніе церкви протестантской, чѣмъ далѣе, тѣмъ становилось хуже, печальнѣе. Такъ смотрѣлъ Арнольдъ на свое время, въ такомъ рѣшительномъ противодѣйствіи стоялъ онъ къ догматизму своего времени. И это воззрѣніе легло въ основу всего его историческаго труда, придавая ему характеръ не спокойнаго историческаго изслѣдованія, а характеръ труда полемическаго по преимуществу. Насколько предубѣжденъ, насколько возмущенъ былъ историкъ догматизмомъ своего времени, настолько же онъ становится недоволенъ тѣмъ же догматизмомъ и тогда, когда встрѣчается съ нимъ во всей исторіи [1]).

Изъ такого основного полемическаго воззрѣнія Арнольда, направленнаго противъ догматизма и формулированія истины христіанской въ видѣ опредѣленныхъ символовъ — вытекаютъ главныя особенности его труда: 1) большое нерасположеніе къ клиру, 2) порицаніе всего развитія догматическаго — въ области исторіи церкви.

Арнольдъ, подобно центуріаторамъ, смотритъ на исторію церкви, какъ на доказательство,—что съ постепеннымъ утвержденіемъ ея въ мірѣ, истинный ея образъ затмѣвался, христіанство извращалось, вѣра все менѣе и менѣе стала служить истиннымъ пользамъ человѣка. Причиною этого явленія было не одно папство, которое въ такихъ мрачныхъ чертахъ изображалось центуріаторами и въ еще болѣе мрачныхъ чертахъ — самимъ Арнольдомъ, но и клиръ, который Арнольдъ разсматриваетъ, какъ силу враждебную для истинныхъ успѣховъ христіанства. Та самая вина въ испорченности церкви, которая у центуріаторовъ получаетъ конкретный образъ въ лицѣ папы, падаетъ, по Арнольду, и на

[1]) Baur. Epochen, S. 84—6, 88—9. Нѣсколько замѣчаній объ Арнольдѣ можно находить въ статьѣ проф. Курганова. „Прав. собесѣдн.“ 1879, августъ, стр. 346.

клиръ. Церковь, по сужденію Арнольда, въ ея историческомъ бытіи все болѣе и болѣе становилась царствомъ антихриста, но растлѣніе ея онъ относитъ не къ началу папства, а еще ранѣе: къ первому іерархическому устройству церковному и ко всему тому, что соединено съ этимъ устройствомъ. Отсюда, для Арнольда IV вѣкъ церкви, въ которомъ, по его словамъ, клиръ съ своею мощью и притязаніями вполнѣ выработалъ свой извращенный и нечестивый характеръ, есть время полнаго разложенія церкви. Отсюда же, онъ порицаетъ Константина В., если за что, то въ особенности за его милости и привиллегіи, которыми онъ одарилъ, по выраженію Арнольда, льстивый клиръ [1]). Теперь, чѣмъ такъ особенно провинился клиръ, по мнѣнію Арнольда? Арнольдъ, какъ мы сказали, былъ врагъ догматизма и формулированія догмы, этимъ и объясняется его нерасположеніе къ клиру, ибо извѣстно, что церковная іерархія всегда оставалась въ исторіи хранительницей догмы, и въ средѣ ея происходило, смотря по обстоятельствамъ, формулированіе догмы въ видѣ символовъ и вѣроопредѣленій. Такое формулированіе догмы, совершавшееся по иниціативѣ іерархіи, было, по мнѣнію Арнольда, истинною смертью живаго христіанства. Вотъ слова Арнольда: „въ средѣ церкви—съ IV вѣка—не стало болѣе истинной дѣятельной вѣры, и религія заключилась въ терминологію, нужную только для разсудка, и выражалась лишь во внѣшнемъ устномъ исповѣданіи вѣры и въ другихъ operibus operatis. Кто соглашался съ данною общеустановленною формулою и не сомнѣвался въ авторитетѣ и власти епископовъ, тотъ назывался православнымъ, не смотря на то былъ ли онъ истиннымъ христіаниномъ или нѣтъ. Кто же богословскія мнѣнія и хитроумныя изреченія, изобрѣтенныя клиромъ, какъ противныя убѣжденіямъ его совѣсти, не принималъ, тотъ считался еретикомъ. Вслѣдствіе этого, заключаетъ Арнольдъ,—большая часть народа стала въ такое положеніе, что почти вовсе не отличалась отъ язычниковъ!“ [2]).

[1]) Arnold. Unpartheische Historie, S. 174. 176. Theil I. Franckfurt am M. 1729.

[2]) Arnold. Unparth. Hist. Th. I, S. 154.

Такъ невыгодно отзывается Арнольдъ о клирѣ въ своей церковной исторіи, разсматривая его, какъ величайшее препятствіе на пути къ преуспѣянію христіанства. Но этимъ, какъ мы замѣтили, вражда его къ догматизму и догматическому формулированію истинъ вѣры—не ограничивается. Изъ той же вражды у него весьма непосредственно вытекаетъ порицаніе всей исторіи догматическаго развитія церкви, поскольку оно выразилось въ спорахъ и въ стремленіи свести догматизирующую мысль къ опредѣленной нормѣ. А такъ какъ такой характеръ носитъ почти вся исторія церкви, то Арнольдъ произноситъ самый жесткій приговоръ надъ всей исторіей церкви. Какъ врагъ догматическаго формализма, Арнольдъ истинное христіанство въ церкви находитъ только въ апостольское время и ближайшія къ нему времена. Здѣсь только, по нему, не было ничего фальшиваго, никакого принужденія въ вѣрѣ, никакой власти и авторитета клира, не было никакого ложнаго христіанства, а было только дѣятельное христіанство, вѣра и любовь, миръ и единеніе. Сходясь съ центуріями во взглядѣ на это время, Арнольдъ тѣмъ рѣшительнѣе расходится съ ними во взглядѣ на послѣдующія времена. Отсюда, даже тѣ отцы церкви и тѣ факты изъ церковной исторіи, на которые съ одобреніемъ смотрѣли центуріаторы, заслуживаютъ отъ Арнольда лишь одно порицаніе. И уже четвертый вѣкъ, въ которомъ былъ первый вселенскій соборъ и къ которому съ уваженіемъ относятся центуріаторы, былъ далеко не по душѣ Арнольду. На тогдашніе догматическіе споры, на тогдашнія стремленія къ формулированію догмы въ символахъ, онъ смотритъ какъ на язву церкви. Отсюда онъ порицаетъ даже Аѳанасія В., стараясь отыскивать въ его дѣятельности не мало заблужденій [1]), онъ пренебрежительно смотритъ на Никейскій вселенскій соборъ и на его ученіе объ единосущіи Сына Божія съ Отцомъ; онъ находитъ въ этомъ узкую ограниченность, по которой широтѣ евангельскаго ученія предпочитается пустая формула и даже одно ничего незна-

[1]) Arnold. Th. I, S. 159.

чущее слово: единосущіе, слово,—котораго притомъ нѣтъ вовсе въ Св. Писаніи [1]). Смотря на тѣ бурные догматическіе споры, которые волновали IV вѣкъ, Арнольдъ замѣчаетъ: въ это время по истинѣ разрѣшился отъ узъ сатана и ничто уже болѣе не связывало его. И вотъ четвертый вѣкъ, такъ называемый золотой вѣкъ христіанской церкви, превращается у Арнольда въ вѣкъ весьма подозрительнаго достоинства. Нашъ историкъ о немъ говоритъ: „вездѣ я встрѣчаю самыя явныя заблужденія знаменитѣйшихъ учителей, которые, несмотря на то, считались православными. И какъ между такъ называемыми православными, такъ и въ средѣ другихъ партій встрѣчается много нечестивыхъ и лживыхъ учителей, такъ что только смотря на все вообще можно узнать мѣру отпаденія церкви отъ истиннаго христіанства. Повсюду и въ особенности на сторонѣ такъ называемыхъ православныхъ господствовало невѣріе и плоды его—гнѣвъ, ненависть, ложь, пороки и убійства“ [2]). Таковъ былъ, по изображенію Арнольда, IV вѣкъ; чѣмъ больше проходило времени послѣ IV вѣка, тѣмъ горшимъ и горшимъ становилось положеніе церкви; все болѣе и болѣе растлѣвается она. Это, какъ видимъ, какая то іереміада, а вовсе не исторія церкви.

Это, кажется, лучше всего чувствовалъ и самъ Арнольдъ. Ему естественно долженъ былъ представляться вопросъ: если церковь пребывала истинною только въ вѣкъ апостольскій и въ ближайшее къ нему время, такъ неужели все остальное время церковь жила безъ истины? Нѣтъ, Арнольдъ отыскиваетъ наслѣдниковъ и носителей истины евангельской и въ послѣдующее время,—но гдѣ же онъ находитъ ихъ? въ ересяхъ и еретикахъ. Этотъ взглядъ Арнольда составляетъ главную оригинальную особенность его сочиненія. Къ такому странному выводу Арнольдъ приходитъ по слѣдующимъ своеобразнымъ рефлексіямъ. Если православная церковь дѣйствительно была такъ испорчена, какъ онъ былъ убѣжденъ въ этомъ, то онъ полагалъ, что

[1]) Ibid., S. 190—191.
[2]) Ibid., S. 154. 199.

и сужденія ея объ еретикахъ такъ же мало истинны сами въ себѣ, какъ мало сама церковь была истиннымъ христіанствомъ. И если церковь православная не истинна и извращена и составляетъ собою прямую противоположность истинѣ, то слѣдовательно за истинныхъ христіанъ нужно считать тѣхъ, которыхъ она въ своемъ заблужденіи въ противоположность себѣ считаетъ не истинными христіанами — словомъ еретиковъ. Устанавливая подобный взглядъ на ереси и еретиковъ, Арнольдъ перестраиваетъ въ своемъ духѣ всю исторію ересей. И уже Симонъ волхвъ, первый еретикъ по времени, получаетъ подъ перомъ Арнольда совершенно иной характеръ, чѣмъ съ какимъ онъ является у прежнихъ историковъ. Большая часть заблужденій, приписываемыхъ исторіею Симону, снимается съ него [1]). Сочувственно говоритъ онъ и о другихъ еретикахъ древней церкви. Такъ еретиковъ Валентина и Маркіона онъ не только не хочетъ считать такими поборниками зла и людьми безславными, какими они дотолѣ изображались, но утверждаетъ, что ихъ ученіе есть плодъ самостоятельнаго размышленія о божественныхъ вещахъ и что въ ихъ ученіи выражается, по Арнольду, лишь достойное всякой хвалы религіозное убѣжденіе. Защищаетъ онъ и манихеевъ отъ всего, что приписывалось имъ касательно

[1]) Личность и ученіе Симона являются у него совсѣмъ въ другомъ видѣ. Онъ опровергаетъ какъ басню сказаніе, что будто между апостоломъ Петромъ и Симономъ былъ споръ о томъ, кто изъ нихъ можетъ творить большія чудеса и будто Симонъ для доказательства своей способности творить захотѣлъ подняться на воздухъ, но по молитвѣ Петра упалъ и разшибся. Арнольдъ въ опроверженіе этого сказанія показываетъ, что подобный случай былъ въ Римѣ, но не съ Симономъ, а съ однимъ фокусникомъ при Неронѣ, который дѣйствительно хотѣлъ подняться на воздухъ, но упалъ и разшибся, какъ объ этомъ повѣствуетъ Светоній. Что касается до ученія Симона, то Арнольдъ доказываетъ, что приписываемое этому еретику ученіе не есть подлинное. Такъ Симону приписывали, что онъ училъ о себѣ: я истинный Мессія и Христосъ, я являлся въ видѣ Бога Отца на Синаѣ и пр. и въ доказательство этого указывали на статую, находившуюся близъ Рима, съ надписью: „Simoni Sancto Deo“. Въ опроверженіе такихъ воззрѣній на Симона Арнольдъ доказываетъ, что въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ ученіе или заблужденіе Симона представляется совсѣмъ не такимъ, а статуя поставленная въ Римѣ, не есть Симонова статуя, а Геркулесова, надпись которой ложно понята была древними. Arnold. Th. I. S. 42—43.

ихъ ученія, онъ находитъ, что противники манихеевъ недостаточно понимали смыслъ ихъ ученія и умышленно старались выставить ихъ въ самыхъ мрачныхъ краскахъ [1]). Что касается IV и V вѣка, когда такъ широко разростаются догматическіе споры, въ какихъ принимали участіе и еретики, то Арнольдъ, становясь на сторонѣ еретиковъ, однакожъ замѣчаетъ, что онъ хвалитъ ихъ не за ихъ ученіе, а за ихъ благочестіе. Въ спорахъ,—сознается Арнольдъ,—еретики часто отступали отъ истины, но — увѣряетъ онъ, въ томъ виноваты не сами еретики, а сторона православныхъ, такъ какъ эти послѣдніе своею страстію къ спорамъ, своими гоненіями доводили еретиковъ до крайностей [2]). Говоря о замѣчательнѣйшемъ явленіи IV вѣка — аріанствѣ, Арнольдъ находитъ въ этой ереси весьма многія добрыя стороны. Онъ говоритъ объ аріанахъ: „въ ихъ обществахъ процвѣтала самая строгая нравственность и удерживался точный порядокъ; изъ всей исторіи этихъ временъ видно,—говоритъ онъ, что они во многомъ оказывались лучшими, чѣмъ всѣ другіе. Они исполнены были опасенія, какъ бы не впасть въ какое-либо суевѣріе, отсюда-то, по нему, такъ крѣпко и придерживались они единства Божества, отвергая божественность Сына Божія; онъ хвалитъ ихъ за ихъ противленіе иконопочитанію, какъ явленію суевѣрному, видитъ въ нихъ борцовъ противъ тираніи епископовъ и противъ ихъ нововведеній [3]). Изъ еретиковъ V вѣка Арнольдъ съ особеннымъ одушевленіемъ говоритъ о Пелагіи. Пелагій, говоритъ онъ, потому отвергалъ благодать и настаивалъ на возможности дѣлать доброе собственными силами, что тогдашніе учители церкви изобрѣли ученіе о благодати съ цѣлію прикрыть свои грѣхи. Еслибы, замѣчаетъ Арнольдъ о Пелагіи,—тогдашніе учители церкви въ самомъ дѣлѣ ратовали за высоко-нравственную жизнь, они не отнеслись бы враждебно къ его ученію и результатъ для церкви получился бы совершенно другой [4]) и пр. и пр.

[1]) Arnold. Th. I, s. 71—75. 131.
[2]) Arnold. Th. I, 262.
[3]) Ibid., S. 203.
[4]) Arnold. Th. I, s. 258.

Сочиненіе Арнольда пользовалось у піетистовъ высокимъ уваженіемъ. Одинъ изъ друзей Арнольда выразился, что „это лучшая книга послѣ библіи“ [1]). Разумѣется, это парадоксъ. Однакожъ книга не безъ достоинствъ. Разсматривая отношеніе нашего историка къ ересямъ и еретикамъ, мы должны сознаться, что Арнольдъ своимъ трудомъ много пролилъ свѣта въ области исторической. Его критика источниковъ изученія ересей замѣчательна. Его гуманное, снисходительное отношеніе къ ересямъ сдѣлалось съ тѣхъ поръ усвоеннымъ наукой и прежняя повальная брань и глумленіе надъ еретиками перестали имѣть мѣсто въ наукѣ. Въ новѣйшихъ протестантскихъ историческихъ трудахъ ересь является уже не положительнымъ зломъ, не какимъ-либо преступленіемъ, достойнымъ казни, а явленіемъ, выражающимъ богословскую пытливость, криво направленную; въ трудахъ новѣйшихъ историковъ ересь изображается какъ бы тѣнію, рельефнѣе выражающею достоинство истины, какъ тѣнь на картинѣ увеличиваетъ яркость свѣтлыхъ колеровъ. Заслуги Арнольда въ этомъ отношеніи нельзя не признать. Но это не значитъ еще, что основное воззрѣніе Арнольда на ереси, какъ на истинное христіанство, — сколько-нибудь вѣрно. Напротивъ это воззрѣніе рѣшительно ложно. Такое міровоззрѣніе отнюдь не можетъ быть положено въ основу научнаго построенія церковной исторіи. Въ самомъ дѣлѣ, въ корнѣ Арнольдова воззрѣнія лежитъ явная ошибка: пусть будетъ правильнымъ отрицательное сужденіе, что еретики не могутъ быть тѣмъ, за что считаетъ ихъ церковь во враждѣ съ ними; но это сужденіе слишкомъ быстро, неожиданно и не логично приводитъ его къ положительной мысли, что еретики въ такомъ же смыслѣ суть истинные христіане, въ какомъ православные не могутъ быть ими. Его безпристрастная исторія ересей, — какъ онъ называетъ ее, — была бы безпристрастною, если бы онъ только не раздѣлялъ обыкновеннаго предразсудка относительно еретиковъ

[1]) Stäudlin, S. 155.

и не становился бы въ этомъ случаѣ безъ критики на сторону православныхъ, но его безпристрастная исторія прямо становится пристрастною, когда онъ поставляетъ себѣ за правило въ противность церкви всегда брать сторону еретиковъ и тѣмъ болѣе достохвальнаго и добраго отыскивать у нихъ, чѣмъ болѣе непріязненъ взглядъ на нихъ у православныхъ. Такимъ образомъ сужденіе Арнольда, отъ котораго отправляется его исторія, есть сужденіе апріорическое и притомъ ложное. Въ добавокъ, хотя Арнольдъ и увѣряетъ, что въ каждомъ отдѣльномъ сужденіи объ извѣстномъ еретикѣ, онъ основывается на безпристрастномъ изслѣдованіи источниковъ, но общій взглядъ, изъ котораго онъ исходитъ, имѣетъ слишкомъ исключительное вліяніе на него, чтобы можно было считать его сужденіе всегда за непредзанятое. И въ самомъ дѣлѣ, онъ часто является панигиристомъ еретика не по какой другой причинѣ, но единственно по ненависти и нерасположенію къ православнымъ, отсюда онъ всегда былъ склоненъ извинять еретиковъ во всемъ, въ чемъ обвинялись они, и если ужъ нельзя было сдѣлать этого, такъ онъ по крайней мѣрѣ старался неблаговидный образъ дѣйствованія еретиковъ производить вообще изъ ихъ неустрашимой любви къ добру, изъ ревности къ истинѣ. Съ другой стороны, совершенно невозможное дѣло, чтобы церковь, начиная съ IV вѣка, была тѣмъ, чѣмъ она была для Арнольда, чтобы руководители церкви безъ всякихъ исключеній были орудіями зла, лицемѣрія и испорченности. Такое воззрѣніе Арнольда на церковь, кромѣ его рѣшительной невѣроятности, отнимаетъ еще всякій живой интересъ у исторіи. Если церковь съ началомъ IV вѣка растлѣлась, то чѣмъ должна быть исторія въ дальнѣйшемъ своемъ теченіи, какъ не повтореніемъ однѣхъ и тѣхъ же картинъ зла и нравственныхъ безобразій? Такою она дѣйствительно и становится для Арнольда. У него, начиная съ IV вѣка, повторяется одна и таже тема въ различныхъ варіантахъ, и читатель напередъ знаетъ, что будетъ разсказываться потомъ. Самъ Арнольдъ, излагая въ своей исторіи печальную повѣсть о распаденіи цер-

кви въ отчаяніи замѣчаетъ: „въ такія испорченныя времена нельзя найти ничего добраго ни въ средѣ духовенства, ни въ средѣ мірянъ“. Но такая мысль не только не достойна религіи христіанской, но отрицается уже и просто человѣческимъ достоинствомъ [1]).

[1]) Baur, S. 98—99. 104—5.

II. Вейсманнъ. Мосгеймъ.

Вейсманнъ. Мосгеймъ (Первая полов. XVIII в.).—Супранатурально-прагматическое направленіе церк. исторіографіи.—*Вейсманнъ*, характеристика его церковно-историческихъ воззрѣній,—достоинства и недостатки ихъ. Отношеніе Иннокентія еп. Пензенскаго къ Вейсманну.—*Мосгеймъ*, его общія понятія о задачѣ и содержаніи церк. исторіи,—требованія отъ историка,—принципы развитія церковной исторіи—вліяніе философіи на исторію церкви;—критическія замѣчанія о церк. исторіи Мосгейма. — Отзывъ Меѳодія архіеп. Тверскаго о Мосгеймѣ.

Послѣ Готтфрида Арнольда въ направленіи протестантской церковной исторіографіи происходитъ переворотъ. Этимъ переворотомъ исторіографія главнымъ образомъ одолжена тѣмъ крайностямъ, до какихъ доходитъ прежнее полемическое направленіе церковно-исторической литературы. Для всѣхъ стало очевиднымъ, что разработывать церковную исторію, держась тѣхъ полемическихъ пріемовъ, съ которыми велось это дѣло доселѣ, болѣе невозможно. Являлось настойчивое желаніе сдѣлать такой шагъ въ исторіографіи, который оставлялъ бы позади себя прежній методъ и приводилъ бы къ изученію исторіи для самой исторіи, поскольку она есть наука и, слѣдовательно, должна быть чужда духа партій и личныхъ интересовъ. И въ той мѣрѣ, какъ при прежней, полемической точкѣ зрѣнія, выходя изъ какого-либо заранѣе составленнаго предположенія, разсматривали исторію съ этой именно точки зрѣнія, ей подчиняли весь историческій матеріалъ, теперь должны были изучать и всматриваться въ естественную связь историческихъ событій, чтобы, такимъ образомъ, понять случившееся на основаніи дѣйствительнаго его развитія, а не на основаніи предвзятой идеи. Съ этимъ естественно долженъ былъ исчезать самъ собой и тотъ полемическій жаръ, который доселѣ одушевлялъ церковныхъ

историковъ въ протестантскомъ мірѣ. Вообще трудъ Арнольда съ его крайностями не остался безъ благодѣтельныхъ послѣдствій въ сферѣ исторіографіи. Вмѣсто того страстнаго полемическаго возбужденія, какое при каждомъ случаѣ давало знать о себѣ—у центуріаторовъ (Баронія) и Арнольда,—и которое часто выражалось слишкомъ неумѣренно, теперь, съ началомъ XVIII вѣка, въ качествѣ благотворной реакціи болѣе и болѣе входитъ въ употребленіе спокойный, мягкій, миролюбивый тонъ исторіографіи, наиболѣе сообразный съ достоинствомъ исторіи.

Направленіе, которое ближайшимъ образомъ порождается крайностями полемической церковно-исторической литературы, можно назвать, какъ дѣлаетъ Шаффъ, *супранатурально-прагматическимъ*. Что такое супранатуральный прагматизмъ? Супранатурализмомъ вообще называется вѣра въ божественность христіанства, вѣра въ провидѣніе, управляющее ходомъ дѣлъ въ церкви христіанской. Но супранатурализмъ у историковъ, о которыхъ мы хотимъ говорить, былъ нѣсколько ограниченнѣе: онъ хотя и вѣритъ въ божественное происхожденіе христіанства, но не совсѣмъ рѣшительно допускаетъ обнаруженіе божественныхъ дѣйствій въ дальнѣйшемъ развитіи церкви христіанской; онъ твердо держится библіи, но скептически относится къ церковности, т. е. къ той формѣ христіанства, въ какой оно являлось въ той или другой церкви. Прагматическимъ же это направленіе исторіографіи называютъ по господствующему въ немъ методу. Въ ней явилась потребность не просто только разсказывать событія, но вмѣстѣ съ тѣмъ посредствомъ психологіи находить причины ихъ въ тайныхъ побужденіяхъ и склонностяхъ человѣческаго сердца. Прагматизмъ этотъ не довольствуется простымъ изложеніемъ фактовъ, но хочетъ понять и указать внутреннюю связь между причиной и дѣйствіемъ. Въ этомъ отношеніи онъ составляетъ несомнѣнный прогрессъ въ исторіографіи [1]).

[1]) Schaff. Geschichte der Apost. Kirche. 2-te Ausgabe. S. 72—73. Leipzig, 1854.

Первымъ, по времени, представителемъ этого новаго направленія былъ тюбингенскій профессоръ Христіанъ Эбенгардъ Вейсманнъ († 1747), издавшій въ 1718—19 годахъ курсъ церковной исторіи, озаглавленный: „введеніе въ церковныя достопамятности исторіи Новаго Завѣта“ Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae Novi Testamenti). Трудъ этотъ значительно отличается отъ трудовъ его предшественниковъ. Въ сочиненіи Вейсманна стоитъ уже на заднемъ планѣ тотъ принципъ духа злобы, который съ такой замѣчательной ролью фигурируетъ въ Магдебургскихъ Центуріяхъ и въ Безпристрастной исторіи Арнольда, когда историкамъ нужно было объяснить темныя явленія въ христіанской жизни прошлыхъ вѣковъ. Вейсманнъ болѣе уже не видитъ темныхъ, направленныхъ ко вреду христіанства, обнаруженій вліянія духа злобы ни въ папствѣ и ересяхъ, подобно центуріаторамъ, ни въ клирѣ, подобно Арнольду, и вообще онъ далекъ отъ того, чтобы допускать личное и непосредственное дѣйствіе подобнаго принципа въ исторіи. А съ этимъ онъ по большей части подыскиваетъ естественное объясненіе тамъ, гдѣ предшественники его видѣли вмѣшательство злаго начала. Напр., папство онъ разсматриваетъ какъ явленіе естественное, которое возникло вслѣдствіе того, что власть церковная съ теченіемъ времени сосредоточилась въ рукахъ немногихъ высшихъ іерарховъ, изъ которыхъ болѣе другихъ могущественный іерархъ, римскій, начинаетъ выражать стремленіе возобладать надъ прочими своими собратіями. Начало папства онъ указываетъ въ IV вѣкѣ. Съ этого времени, по Вейсманну, римскій престолъ при своемъ умѣньи пользоваться обстоятельствами настолько возрастаетъ въ своемъ авторитетѣ, что, если тогда еще и не было мысли о папской монархіи и абсолютизмѣ, тѣмъ не менѣе здѣсь положены прочныя основанія для развитія папской власти, какою она явилась въ средніе вѣка. Отъ преобладанія духовно-папскаго владычества въ церкви, по Вейсманну, подавлена была божественная, евангельская, чисто духовная власть церкви, но при всемъ томъ не сатанинскою, не антихристовою сдѣла-

лась церковь, какъ казалось это центуріаторамъ и Арнольду, а лишь мірскою и плотскою [1]). Такое отношеніе къ дѣлу должно было вывести Вейсманна на болѣе правильный путь въ пониманіи исторіи, и этотъ путь у него виднѣе, чѣмъ у его предшественниковъ. Его исторія папства настолько близка къ истинѣ, насколько были далеки въ данномъ случаѣ его предшественники.—Тотъ же духъ умѣренности, духъ критическаго изслѣдованія отличаетъ Вейсманна и въ воззрѣніи на еретиковъ: ни ненависть, ни пристрастіе къ нимъ не закрываютъ глазъ его при разсмотрѣніи характера ересей. Онъ чуждъ и восхваленій еретиковъ, какія находимъ у Арнольда, и утрированной строгости, столь обыкновенной дотолѣ въ воззрѣніи на нихъ, а потому онъ становится на болѣе объективный путь въ этомъ отношеніи. При взглядѣ на II вѣкъ съ его громаднымъ числомъ ересей—въ особенности гностическихъ—Вейсманнъ ищетъ объясненія этого поразительнаго явленія въ причинахъ естественныхъ; обращаетъ въ этомъ случаѣ наше вниманіе на великое умственное броженіе и духовный кризисъ, которые вообще имѣли мѣсто въ I и II вѣкахъ, указываетъ намъ на вліяніе іудейства и язычества, на вліяніе философіи въ сферѣ развитія ересей, на естественную склонность человѣческаго сердца простой истинѣ христіанства предпочитать воображаемую высшую мудрость [2]). Касательно дошедшихъ до насъ сказаній объ еретикахъ, онъ полагаетъ, что сказанія эти, часто рисующія еретиковъ въ самомъ страшномъ образѣ, преувеличены и есть продуктъ фантазіи. Онъ склоненъ думать, что въ распространеніи ересей нерѣдко виноваты сколько сами еретики, столько и тѣ, кто ратовалъ противъ нихъ; именно, по Вейсманну, весьма часто самыя незначительныя заблужденія, о которыхъ лучше всего было-бы молчать, вслѣдствіе страсти къ спорамъ были причиной великихъ движеній, движеній, которыхъ сами по себѣ заблужденія безъ указаннаго условія не произвели бы; и

[1]) Introductio in memorabilia. Pars 1, p. 426. 433. Halae Magdeburgicae. 1755.

[2]) Introductio in memorabilia, p. 123. 162. 163.

даже такія ереси, по мнѣнію его, какъ несторіанство и евтихіанство, не были столь опасны, какими постарались сдѣлать ихъ современники [1]).

Какъ въ вопросѣ о происхожденіи папства и ересей, такъ и въ другихъ отношеніяхъ Вейсманнова исторія показываетъ относительный прогрессъ, какой сдѣлалъ уже духъ времени въ наукѣ церковно-исторической. Даже внѣшняя сторона церковно-историческихъ трудовъ этого времени показываетъ, какъ господственно сталъ относиться духъ изслѣдователя къ находящимся въ его распоряженіи историческимъ матеріаламъ. Прежнія церковно-историческія сочиненія, въ особенности Магдебургскія центуріи, поражаютъ насъ весьма почтеннымъ объемомъ, они изумляютъ насъ тѣмъ прилежаніемъ, съ которымъ такъ много собрано въ нихъ фактовъ и документовъ; въ нихъ, какъ своего рода запасныхъ магазинахъ, сложено многое на пользу слѣдующихъ временъ, но содержаніе этихъ трудовъ составляетъ по большей части лишь необработанный матеріалъ, простое собраніе документовъ, которые не были достаточно освѣщены и приспособлены для подлежащихъ цѣлей исторіи. Обработка церковно-историческихъ матеріаловъ должна была выразиться въ сокращеніи объема историческихъ сочиненій, потому что въ этомъ случаѣ несущественное должно было уступить мѣсто болѣе существенному, каждый частный случай долженъ былъ получить интересъ не самъ по себѣ, а только потому, выражаетъ онъ или не выражаетъ собою общую точку зрѣнія, вслѣдствіе этого все не нужное для этой цѣли—обоснованія главной точки зрѣнія—могло быть съ полнымъ правомъ опускаемо, исключаемо. Вейсманновъ трудъ, состоящій лишь изъ двухъ томовъ, тогда какъ прежде писали томовъ по 12 и 13, являетъ собой признакъ научной обработки исторической почвы. Кромѣ этого господства надъ матеріаломъ, трудъ Вейсманна носитъ на себѣ ясный слѣдъ того времени, когда, владычествовавшій дотолѣ, догматическо-церковный интересъ уступаетъ мѣсто болѣе свобод-

[1]) Introductio in memorabilia, p. 522. 527. 531. 557.

ному, всестороннему, универсальному стремленію, никакъ не дѣлая исторію средствомъ къ постороннимъ цѣлямъ, сдѣлать ее цѣлію для самой себя. Исторія уже перестаетъ привлекать вниманіе, какъ средство для той цѣли, чтобы оправдать данное вѣроисповѣданіе среди различныхъ обществъ протестантскихъ, она получаетъ живой интересъ сама по себѣ, какъ дѣйствительность, изученіе которой даетъ истинную пищу любознательности [1]). Впрочемъ, при всѣхъ своихъ достоинствахъ трудъ Вейсманна далекъ еще отъ совершенства. Его исторія не указываетъ общихъ основаній, въ силу которыхъ историческая жизнь двигалась впередъ и развивалась, рядъ событій не вытекаетъ послѣдовательно изъ предъидущаго ряда подобныхъ же событій, историку не достаетъ общаго воззрѣнія на ходъ дѣлъ церковныхъ. Вейсманнъ по большей части довольствуется отдѣльными очерками и его исторія чаще всего состоитъ изъ біографическихъ извѣстій объ учителяхъ и предстоятеляхъ церкви. Раздѣленіе исторіи по вѣкамъ, наслѣдованное отъ прежнихъ историковъ, раздробляетъ у него историческій разсказъ къ ущербу для цѣлостности впечатлѣнія.

Сочиненіе Вейсманна хорошо извѣстно было одному изъ русскихъ писателей по церковной исторіи, въ началѣ нынѣшняго столѣтія. Разумѣемъ русскаго церковнаго историка Иннокентія Смирнова, епископа Пензенскаго († 1819), автора извѣстнаго „Начертанія церковной исторіи“ [2]). Иннокентій при составленіи названнаго учебника въ значительной мѣрѣ пользовался трудомъ Вейсманна: introductio in memorabilia, несмотря на то, что этотъ послѣдній былъ писателемъ протестантскимъ. Чтобы доказать наше мнѣніе наглядными при-

---

[1]) Baur. Die Epochen der Kirchl. Geschichtschreibung. S. 115—117.

[2]) Вопросъ объ отношеніи русскихъ писателей—богослововъ къ протестантскимъ, полагаемъ, вопросъ не безъинтересный и не только не безъинтересный, но и важный для опредѣленія того пути, по которому шло наше богословское просвѣщеніе. Въ виду этого теперь при изученіи Вейсманнова труда, а затѣмъ и послѣдующихъ протестантскихъ историковъ, мы постараемся, насколько возможно, указывать, въ какихъ отношеніяхъ русская историческая литература стояла къ протестантской церковно-исторической литературѣ, о которой у насъ будетъ рѣчь.

мѣрами, позволимъ себѣ сдѣлать нѣсколько выписокъ изъ Начертанія Иннокентія и сравнить ихъ съ соотвѣтствующими мѣстами изъ сочиненія Вейсманна. Уже самыя заглавія вѣковъ,— Вейсманнъ и Иннокентій излагаютъ исторію по вѣкамъ, а не по періодамъ, разсматривая каждый вѣкъ, какъ нѣкоторое законченное цѣлое — у Иннокентія почти буквально сходятся съ Вейсманновыми заглавіями. Напр., II вѣкъ церковной исторіи Иннокентій заглавляетъ: „вѣкъ гностическій, колеблющійся между свѣтомъ откровенія и разумомъ, но еще пылающій пламенемъ апостольскимъ“ [1]). Такое-же заглавіе II вѣка у Вейсманна (seculum gnosticum, fluctuans in bivio inter illuminationem evangelicam et rationem humanam, ardens tamen ex reliquiis ignis et luminis apostolici) [2]). Тоже встрѣчаемъ при разсмотрѣніи заглавія III вѣка у Иннокентія. Вотъ заглавіе Иннокентіево: „вѣкъ, удручаемый гоненіями, ревностію прошедшаго вѣка пламенѣющій, новатіанскій“ [3]). Это заглавіе также заимствовано изъ Вейсманна (seculum persecutionis et castigationis ecclesiae luxuriantis, plurimum tamen seruans in bonis ex pietate priorum temporum, Novatianum) [4]). Что касается до самаго содержанія Начертанія Иннокентіева, то оно также въ большей мѣрѣ заимствуется изъ Вейсманна. Не приводя многихъ доказательствъ, удовольствуемся указаніемъ одного примѣра. То, что говоритъ Иннокентій о св. Иринеѣ есть простой переводъ изъ Вейсманна, съ нѣкоторыми сокращеніями въ сравненіи съ оригиналомъ. Иннокентій пишетъ объ Иринеѣ слѣдующее: „Ириней, родомъ грекъ, вѣроятно азійскій, по собственному свидѣтельству ученикъ и тщательный наблюдатель Поликарпа. Онъ зналъ какъ стихотворцевъ и философовъ, такъ писателей священныхъ и неписанныя достопамятности церкви. По кончинѣ Поѳина, онъ былъ епископомъ Ліонскимъ. Изъ его сочиненій остаются пять книгъ противъ ересей. Фотій (cod. 120) замѣчаетъ, что Ириней

[1]) Начертаніе, стр. 1. Изд. 7-ое. М. 1849.
[2]) Introductio in memor., p. 136.
[3]) Стр. 60.
[4]) Introductio in memor., p. 225.

вымышленными имъ доводами иногда затемняетъ достовѣрнѣйшія истины вѣры. Сіе разсужденіе чрезмѣрно нравится Клерику и ему подобнымъ. Но таковые иногда судятъ о силѣ доводовъ, не соображая обстоятельствъ, въ которыхъ оные употреблены. Такъ Ириней четверичное число евангелистовъ соединяетъ приспособительно съ числомъ странъ свѣта; и ему смѣются" [1]). Здѣсь Иннокентій повторяетъ слова и сужденія Вейсманна [2]).

Къ тому же типу церковныхъ историковъ супранатурально прагматическаго направленія и даже съ большимъ правомъ, чѣмъ Вейсманнъ, принадлежалъ Іоаннъ Лоренцъ Мосгеймъ († 1755), издавшій въ 1726 году свое главное церковно-историческое сочиненіе: Institutiones Historiae ecclesiasticae. Кромѣ этого труда, онъ написалъ рядъ другихъ сочиненій, посвященныхъ церковно-историческимъ предметамъ [3]). Мосгеймъ занимаетъ первое мѣсто въ числѣ церковныхъ историковъ XVIII вѣка, ему усвояютъ имя отца новой церковной исторіографіи [4]). Такое титло онъ получаетъ въ особенности потому, что въ его распоряженіи церковная исторія покидаетъ свой торжественный церковно-отеческій тонъ, въ какомъ она дотолѣ писалась, выступая въ качествѣ строгой проповѣдницы нравственности и покаянія; покидая такой тонъ, она болѣе и болѣе сближается въ

---

[1]) Стр. 18 и 19 (прим.: a).

[2]) Съ какою буквальностію Иннокентій въ указанномъ случаѣ слѣдуетъ Вейсманну, это ясно будетъ видно, если приведемъ подлинныя слова послѣдняго объ Иринеѣ: Irenaeus, gente Graecus, Asiam ex probabili coniectura patriam habuit, Polycarpi auditor et discipulus discendi ardissimus, atque accuratissimus viri sancti observator... Poëtas, philosophos tenebat ad unguem. Scripturam S. iu promtu habebat; innumera retinuerat, quae viva voce apostolorum discipuli docuerant. Episcopum Lugdunensem fuisse constat. Scripta memorabilia, e quibus soli nunc libri de haeresibus supersunt.—Photius de Irenaeo judicavit (cod. 120), „quod nonnunquam obscurret spuriis rationibus christianas religionis veritates". Abutuntur illa photiana ad contemtum Irenaei Clericus et qui... Illud censemus injustum esse, quando ex illustrantibus argumentis sive similitudinibus more veterum... Exem. gratia numerum quaternarium Evangeliorum illustrat Irenaeus per aleusionem ad 4 plagas mundi. Et eo nomine irridetur.—Introductio in memorabilia, p. 149—151.

[3]) Между ними заслуживаетъ особеннаго вниманія его сочиненіе: De rebus christianorum ante Constantinum magnum commentarii.

[4]) Schaff. Gesch. der Apost. Kirche, S. 74.

своемъ характерѣ съ общей политической исторіей. Какъ прежде по преимуществу поучались исторіей, такъ теперь стали изучать ее.

У Мосгейма прежде всего долженъ быть отмѣченъ установленный имъ методъ, по которому онъ хочетъ изслѣдовать исторію. Что такое церковная исторія, какое понятіе должно соединять съ этимъ именемъ, доселѣ на это почти вовсе не обращалось вниманія. Церковные историки обходились безъ изслѣдованія задачи церковной исторіи. Иначе ведетъ дѣло Мосгеймъ. Онъ выходитъ отъ точно установленнаго понятія исторіи церкви и опредѣляетъ ее, какъ ясный разсказъ о томъ, какія судьбы испытывало общество христіанское и при какихъ условіяхъ; онъ сравниваетъ это общество съ государствомъ, котораго состояніе вслѣдствіе событій внѣшнихъ и происшествій внутреннихъ различнымъ образомъ измѣняется, и поэтому Мосгеймъ различеніе внѣшнихъ и внутреннихъ сторонъ въ исторіи церкви дѣлаетъ главнымъ основаніемъ для дѣленія своей исторіи на внѣшнюю и внутреннюю. Внѣшній отдѣлъ исторіи долженъ показывать, что благопріятнаго или неблагопріятнаго случилось съ обществомъ христіанскимъ; внутренній же отдѣлъ долженъ повѣствовать о христіанствѣ, какъ религіи, и тѣхъ измѣненіяхъ, какія имѣли здѣсь мѣсто. Аналогія исторіи церковной съ исторіей гражданской или политической помогаетъ Мосгейму болѣе точнымъ образомъ распредѣлить содержаніе внутренней церковной исторіи по группамъ, подчинивъ ихъ опредѣленному порядку. Такъ, по Мосгейму, церковь имѣетъ своихъ правителей—въ учителяхъ, изъ которыхъ одни какъ предстоятели церквей, другіе, какъ лица знаменитыя своими писаніями, стояли во главѣ управленія церковію; церковь имѣла, далѣе, какъ и гражданское общество, свои законы, какъ божественные, такъ и человѣческіе, — къ божественнымъ, по Мосгейму, относится, содержащееся въ св. Писаніи, ученіе вѣры и нравственности,— къ человѣческимъ, узаконенія, касающіяся культа и всего съ нимъ соединеннаго. Что въ этихъ отношеніяхъ съ теченіемъ времени *измѣняется* въ церкви, это и есть пред-

метъ церковной исторіи. И какъ въ свѣтскихъ обществахъ или государствахъ время отъ времени поднимаются войны и рождаются неустройства, такъ точно, по Мосгейму, бываетъ и въ церкви: въ ней относительно ученія и обрядовъ возникаютъ иногда сильныя споры, виновники которыхъ на церковномъ языкѣ называются еретиками [1]). Уже эти опредѣленія Мосгеймомъ исторіи и ея задачи показываютъ, что здѣсь мы стоимъ существенно на другой точкѣ зрѣнія, чѣмъ на какой стояли съ прежними историками начальныхъ временъ реформаціи. Какъ прежде понятіе церкви и, отсюда понятіе церковной исторіи слишкомъ съуживалось, потому что протестанты центуріаторы видѣли церковь только въ протестантствѣ, отрицая ея въ католичествѣ и другихъ христіанскихъ обществахъ, Арнольдъ же видѣлъ церковь за древнее время преимущественно въ ересяхъ, а въ его время въ піетизмѣ, такъ Мосгеймъ, разсматривая церковь, какъ общество, во всемъ подобное политическому обществу, тѣмъ самымъ подводитъ подъ это понятіе и католичество и протестантство, и православіе и ереси, подобно тому какъ государство заключаетъ подъ своимъ понятіемъ не только истинныхъ сыновъ отечества, но и отщепенцевъ общества, всю совокупность общества. Вслѣдствіе этого у Мосгейма исторія церкви должна была отнестись съ равнымъ интересомъ ко всѣмъ явленіямъ въ области церковной жизни.

Устанавливая опредѣленное понятіе объ исторіи церкви и ея содержаніи, Мосгеймъ съ большою чуткостью опредѣляетъ условія и требованія, какія только и могутъ, по его мнѣнію, сдѣлать изъ писателя церковной исторіи безпристрастнаго изслѣдователя. Важнѣйшимъ правиломъ для историка онъ поставляетъ постоянную бдительность въ отношеніи къ сознательной или безсознательной предзанятости, которая вредитъ историку въ его дѣлѣ. Мосгеймъ находитъ, что историкъ долженъ беречься троякаго рода рабства, рабства, которое создаютъ для него *время*, *люди*, *мнѣнія* (triplex servitus potissimum imminet temporum, hominum et

[1]) Institutiones historiae ecclesiasticae antiguae et recentioris, p. 3—6. Edit. altera, Helmstadii, 1764.

opinionum. Частнѣе анализируя каждый изъ этихъ видовъ рабства, онъ говоритъ: *время*, въ которое мы живемъ, имѣетъ столь большую силу надъ нами, что мы о древнихъ временахъ судимъ по нашему времени и думаемъ, что теперь можетъ случиться или не можетъ, то и прежде такъ же или могло случаться или не могло. Опредѣляя второй видъ рабства историка, онъ разсуждаетъ: *люди*, свидѣтельствамъ которыхъ мы придаемъ особенную цѣну, преимущественно (будто бы) тѣ, которые окружены ореоломъ высшей святости и добродѣтели, вводятъ насъ въ обманъ своимъ авторитетомъ. А относительно третьяго вида рабства, отъ котораго долженъ предостерегать себя историкъ, Мосгеймъ говоритъ: пристрастіе къ извѣстному ученію или *мнѣніямъ*, которымъ и мы сами преданы, такъ господствуетъ надъ нами, что мы, не желая и не разумѣя того, выставляемъ событія въ ложномъ свѣтѣ. Въ этомъ случаѣ—говоритъ онъ—аргументируютъ такимъ образомъ: мы такъ думаемъ, поэтому должны также были думать и древніе христіане; мы то или это считаемъ за истинно-христіанское правило, поэтому и древніе христіане должны были слѣдовать ему; этого теперь нѣтъ, значитъ не было и прежде [1]). При такомъ взглядѣ Мосгейма на то, что составляетъ возможную независимость или свободу историка, очевидно идеаломъ его была такая исторія, которая была бы наиболѣе объективною. И нельзя отрицать, что научное изслѣдованіе историческихъ предметовъ у Мосгейма носитъ на себѣ характеръ объективности въ такой мѣрѣ, въ какой мы доселѣ ни у кого еще не встрѣчали въ области церковной исторіографіи. Уже самый тонъ изложенія, ему въ особенности свойственный, тонъ спокойный, чуждый какъ восхваленій, такъ и ненависти, свободный отъ всякаго раздраженія, краснорѣчиво свидѣтельствуетъ объ этомъ его качествѣ. Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что эта объективность представленія и изображенія дѣла переходитъ иногда у него въ рѣшительную безъинтересность. Поэтому, даже такія сцены, какъ сцена

[1]) Institutiones, p. 7.

Григорія VII съ Генрихомъ IV въ Каноссѣ, проходятъ предъ глазами читателя такъ же назамѣтно, какъ и всякій другой самъ по себѣ ничтожный историческій фактъ. Эта черта холодности при изображеніи событій, вслѣдствіе которой предъ глазами нашими проходитъ великое, не дѣлая болѣе впечатлѣнія, какъ и малое, составляетъ характеристическую черту Мосгеймовой исторіи [1]).

Изъ всего сказаннаго нами о Мосгеймовой исторіи видно, во 1-хъ, что для него общество христіанское съ его исторіей являлось такимъ же предметомъ изученія, какъ и всякое другое человѣческое общество — ни больше, ни меньше; во 2-хъ, что задача истиннаго историка при выполненіи имъ своего дѣла должна состоять въ стремленіи понять церковную исторію такою, какою она была а не такою, какою предписываютъ ей быть или данная форма вѣроисповѣданія, или духъ полемики, или личный вкусъ писателя.

Если, затѣмъ, обратимся къ разсмотрѣнію характера и свойствъ самой церковной исторіи Мосгейма, то для насъ интересно здѣсь видѣть стремленія его открыть, установить и провести чрезъ всю исторію особые научные принципы, опредѣляющіе ходъ исторіи. Не даромъ считается Мосгеймъ историкомъ прагматикомъ. У древнихъ церковныхъ историковъ весь ихъ прагматизмъ исчерпывался тѣмъ, что вездѣ, гдѣ видѣли важнѣйшія измѣненія въ положеніи церкви въ хорошую или худую сторону,—во всемъ этомъ видѣли дѣйствіе или противодѣйствіе того или другого изъ двухъ началъ—божественнаго или демоническаго, изъ антагонизма этихъ началъ и объяснялось движеніе исторіи церкви. Напротивъ у Мосгейма, который не желалъ смѣшивать сверхъестественное и натуральное, непостижимое и подлежащее критическому анализу, историческій прагматизмъ долженъ былъ принять болѣе простой, обыкновенный, жизненный характеръ. Вмѣсто того, чтобы искать разъясненія событій въ намѣреніяхъ и планахъ сверхчувственнаго міра, Мос-

[1]) Baur. Epochen d. Kirchl. Gesch.—schreib. S. 122—123.

геймъ старается изучать въ дѣйствующихъ лицахъ мотивы, побудительныя причины, подъ вліяніемъ которыхъ и происходятъ измѣненія въ исторіи церкви. Такъ какъ, по Мосгейму, исторія получаетъ только тогда свою истинную цѣну, если не только показываетъ, что случилось, но и *какъ* и *почему* случилось, т. е. если событія изъясняются изъ своихъ причинъ [1]), то Мосгеймъ для этой цѣли требуетъ отъ историка, чтобы онъ, вмѣстѣ съ свидѣтельствами писателей о событіи, въ особенности строго изучилъ и человѣческую природу; ибо, по сужденію Мосгейма, кто знакомъ съ духовными способностями, характерами и наклонностями людей, силою ихъ страстей, тотъ только изъ этого источника можетъ легко объяснить случившееся [2]). Такой взглядъ на изученіе явленій церковной исторіи, какъ само по себѣ понятно, долженъ былъ ввести въ изслѣдованіе исторіи такой-же интересъ разнообразія, какой считался принадлежностію лишь политической исторіи. Такимъ образомъ, первымъ движущимъ принципомъ въ сферѣ церковно-исторической, Мосгеймъ признаетъ всю совокупность частныхъ характеровъ, частныхъ намѣреній и стремленій, какіе были у лицъ, дѣйствующихъ въ то или другое время въ исторіи церкви. — Другимъ рѣшительнымъ принципомъ, движущимъ церковно-историческими событіями были, по Мосгейму, повременная встрѣча, борьба и соединеніе между идеями философскими даннаго времени и христіанствомъ. Это взаимодѣйствіе христіанства и философіи Мосгеймъ считаетъ величайшимъ факторомъ въ исторіи церкви. Вслѣдствіе этого, для цѣлей изученія церковной исторіи въ особенности считаетъ онъ необходимымъ знаніе исторіи философіи [3]). Самъ Мосгеймъ изъ его глубокаго знакомства съ философіей сдѣлалъ въ своихъ историческихъ

[1]) Institutiones p. 6.—Non tantum quid gestum est, sed etiam quare hoc vel illud evenerit declarare, id est eventa cum caussis suis coniungere, oportet.

[2]) Institutiones, ibid.—Eventuum caussas exploraturo humanae naturae cognitio multum proderit: mortalium ingenia, studia, lididines, affectuumque humanorum vit et impotentiam.

[3]) Institutiones, p. 6.—Cognitione historiae, in primis, philosophicae nihil est conducibilius.

трудахъ многостороннее примѣненіе къ изученію церковной исторіи. При помощи исторіи философіи онъ съ успѣхомъ раскрылъ сущность гностицизма и его развѣтвленій, пролилъ новый свѣтъ на исторію манихейства, оцѣнилъ отношеніе неоплатонической философіи къ христіанству, глубоко анализировалъ систему Оригена и то отношеніе, въ какое Оригенъ поставилъ теологію къ философіи, показалъ происхожденіе оригеновскаго аллегорическаго толкованія Писанія и пр. [1]). Но въ той же самой философіи, которая, по Мосгейму, вносила новые элементы, служащіе къ раскрытію христіанства и которая составляла движущій принципъ исторіи церкви, онъ находитъ и опаснѣйшаго врага христіанства. Уже церковные учители и отцы II вѣка, по мнѣнію его, заходили слишкомъ далеко въ своемъ примѣненіи философіи къ христіанскому ученію. Примѣръ того, какой плодъ могло приносить у христіанъ усвоеніе греческой философіи, можно видѣть въ лицѣ сектаторовъ Ѳеодота и Артемона (монархіанъ) [2]). Особеннаго же порицанія заслуживаетъ, по взгляду Мосгейма, школа александрійская, въ которой идеи философскія нашли себѣ такой открытый пріемъ [3]).

Для характеристики воззрѣній Мосгейма о вредномъ вліяніи философіи на христіанскую церковь соберемъ тѣ замѣчанія, какія онъ дѣлаетъ въ своей церковной исторіи объ отношеніи преимущественно платонизма и неоплатонизма къ христіанству. Опредѣляя взаимодѣйствіе неоплатонизма и христіанства, Мосгеймъ съ сожалѣніемъ говоритъ: „этотъ новый родъ философіи, какъ скоро принятъ былъ христіанами, въ особенности Оригеномъ и другими учителями, сопровождался великимъ вредомъ для дѣла христіанскаго. Эта философія привела христіанскихъ ученыхъ къ тому, что многія истины нашей вѣры, сами по себѣ ясныя и понятныя, они обезобразили примѣсью философской темноты и привнесли въ ученіе Спасителя много такого, чего

[1]) Institut. p. 56. 118. 110—112. De rebus christianorum ante Constantinum magnum commentarii, p. 183. 28. Gelmstadii. 1753.

[2]) Instit., p. 96. De rebus, p. 430.

[3]) De rebus, p. 272. 299.

не найдешь ни въ одной священной книгѣ. Вслѣдствіе этого вліянія христіанская религія въ послѣдующіе вѣка настолько приняла чуждаго для нея, что образовала какъ бы родъ смѣшанной религіи изъ идей христіанскихъ и платоническихъ". Къ такому измѣненію христіанской религіи, по Мосгейму, учители церкви приведены были двоякимъ образомъ: съ одной стороны нѣкоторые изъ христіанскихъ учителей, находя согласіе между идеями философскими и истинами христіанскими, считали дѣломъ позволительнымъ выражать заповѣди Христа языкомъ философовъ, законодателей; съ другой стороны сюда же вели и споры со врагами церкви: эта борьба въ особенности съ людьми, обладавшими философскими знаніями, побуждала учителей церкви, оставляя простоту вѣры, излагать истины вѣры въ какихъ либо философскихъ схемахъ, и такъ какъ эти схемы не всегда хорошо обнимали религіозную истину, то считали дѣломъ позволительнымъ сообразность изложенія ея съ требованіями философіи. Во главѣ такихъ лицъ, по сужденію Мосгейма, былъ Оригенъ. „Плѣненный любовію къ платонической философіи, онъ, по Мосгейму, хотѣлъ подчинить универсальную религію законамъ этой философіи. Самъ Оригенъ въ этомъ случаѣ былъ еще довольно остороженъ и не безбоязненно принимался за это дѣло, но его ученики и послѣдователи, забывая благоразуміе своего учителя, уже безъ всякой осторожности обращались для изъясненія истинъ божественныхъ къ философскимъ воззрѣніямъ" [1]). Подъ вліяніемъ философіи, по мнѣнію Мосгейма, измѣняется не только догматика христіанская, но и нравственное христіанское ученіе. Именно, изъ платоническихъ доктринъ производитъ Мосгеймъ появленіе идей о монашеской аскетической жизни. Развитіе монашества онъ объясняетъ подражаніемъ языческимъ философамъ платоническаго направленія. Онъ такъ разсуждаетъ: христіане ни въ чемъ не хотѣли уступать ни грекамъ, ни римлянамъ, ни другимъ народамъ, поскольку въ средѣ этихъ народовъ было не мало мудрецовъ и фило-

[1]) Institut. p. 72. 73. 76. 110.

софовъ, отличавшихся отъ остального народа и всѣмъ своимъ образомъ жизни, и даже одеждою. Изъ этихъ философовъ христіанамъ въ особенности нравились платоники и пиѳагорики, проповѣдывавшіе двоякій образъ жизни: одинъ доступный лишь философамъ, которые должны своими добродѣтелями превосходить всѣхъ, и другой—образъ жизни,—назначенный для толпы, погруженной въ обыденныя занятія. Именно, платоники предписывали своимъ послѣдователямъ такія правила: душа мудраго, сколько возможно, должна избѣгать соприкосновенія съ тѣлеснымъ, тлѣннымъ, предохранять себя отъ вожделѣній чувственныхъ, питать тѣло пищею простою, искать уединенія и предаваться созерцанію. Основы этого ученія, говоритъ Мосгеймъ, лежатъ въ платоническихъ догматахъ о душѣ, демонахъ, матеріи и мірѣ. Эти доктрины, думаетъ Мосгеймъ, были усвоены христіанами и отсюда появилась жизнь монашеская, аскетическая въ христіанской церкви [1]). Вліяніемъ языческой платонической философіи Мосгеймъ объясняетъ наконецъ происхожденіе почти всей совокупности христіанскаго богослужебнаго культа, т. е. тѣхъ внѣшнихъ обрядовъ, въ которыхъ выражалось, въ особенности съ IV вѣка, христіанское богопочитаніе. „Всѣ документы этого вѣка, говоритъ Мосгеймъ о IV вѣкѣ, показываютъ, какъ значительно увеличилось число церковныхъ церемоній. Причиной этого есть философія платоническая, или, если хотите, народное суевѣріе о демонахъ, усвоенное платониками, а отъ нихъ уже принятое и христіанами. Изъ мнѣнія платониковъ, а за ними христіанъ, о природѣ демоновъ и ихъ свойствахъ объясняется начало многихъ обрядовъ, каковы: публичныя молитвословія, умноженіе постовъ, удаленіе отъ супружеской жизни. Отсюда же, по Мосгейму, получило начало и почитаніе святыхъ, и мощей, и поклоненіе иконамъ и проч. [2]).

Изъ вышеуказанныхъ воззрѣній Мосгейма на философію открывается, что философія является въ исторіи церкви движущимъ принципомъ не только положительнаго харак-

[1]) Institut. p. 80.
[2]) Institut. 116. 147.

тера, т. е. какъ принципъ, условливавшій жизненность церковно-историческаго развитія, но и принципомъ отрицательнаго характера, поскольку философія была враждебна христіанству и дала элементы, исказившіе благотворное вліяніе его на человѣчество.

Такимъ образомъ Мосгеймъ вообще допускаетъ въ церкви постоянную борьбу христіанства съ враждебнымъ ему принципомъ, но такимъ принципомъ является не духъ злобы, бурно вторгающійся въ нѣдра церкви (какъ въ Магдебургскихъ центуріяхъ), но самый духъ человѣческій, поскольку онъ выразилъ себя въ философіи и заявилъ себя привязанностію къ языческимъ воззрѣніямъ. Должно сказать, что разсматриваніе церковной исторіи съ такой точки зрѣнія, съ какой разсматриваетъ Мосгеймъ, придаетъ немало интереса изученію исторіи. Ея задача становится серьезнѣе и разностороннѣе: христіанство, какъ опредѣленное міровоззрѣніе, становится лицомъ къ лицу съ другимъ міровоззрѣніемъ и изученіе ихъ взаимодѣйствія привноситъ какъ бы драматическій интересъ въ церковно-историческую науку. Чѣмъ большія усилія, нерѣдко небезплодныя, употребляетъ Мосгеймъ къ тому, чтобы христіанскія своеобразныя мнѣнія и системы извѣстныхъ учителей и еретиковъ разсматривать при свѣтѣ философіи, тѣмъ больше даетъ онъ доказательствъ, какое богатое содержаніе открывается въ этой области для изслѣдованій церковнаго историка. Заслугъ Мосгейма въ этомъ отношеніи отрицать нельзя, особенно для своего времени.

Но можно ли сказать, что церковная исторія въ трудахъ Мосгейма достигаетъ высшаго совершенства въ методѣ изслѣдованія предмета? Далеко нѣтъ. Мы видѣли, что движущими принципами въ исторіи церкви, по Мосгейму, являются съ одной стороны частныя лица, дѣйствующія въ церкви, съ ихъ характерами, наклонностями, страстями, съ другой взаимодѣйствіе философіи и христіанства. Но въ сущности изслѣдованіе этихъ сторонъ въ прошедшей жизни церкви еще далеко не даетъ и не можетъ дать истиннаго понятія о развитіи христіанской церкви. Его историческому

воззрѣнію не достаетъ главнаго: объясненія того значенія, какое имѣло само христіанство для религіознаго и нравственнаго развитія человѣчества. Если сущность церковной исторіи заключается въ опредѣленіи того, какъ дѣйствовали въ сферѣ церковно-исторической эти или другія лица, какъ отражалась философія на христіанствѣ, то съ этимъ отдѣльныя личности и чисточеловѣческая мысль являются главнымъ предметомъ историческаго изслѣдованія, и исторія церковная изъ исторіи христіанства переходитъ просто въ исторію человѣческой культуры. Частнѣе: если отдѣльные дѣятели въ церкви съ ихъ наклонностями, мотивами, страстями, служатъ причиной совершающихся измѣненій въ церкви, то эти измѣненія должны быть случайны и произвольны, но о случайномъ и произвольномъ нельзя сказать ни того, откуда оно происходитъ, ни того, куда направляется, потому что ни его источникъ не можетъ быть разуменъ, ни послѣдствія его—устойчивы. Понятіе исторіи, какъ явленія, подчиненнаго опредѣленнымъ силамъ, опредѣленнымъ законамъ, постоянно дѣйствующимъ, разрушается въ основѣ. Если, съ другой стороны, философія вліяетъ на христіанство, и этимъ условливается церковно-историческое движеніе, въ такомъ случаѣ активною силою является не христіанство, а именно философія; само по себѣ христіанство, какъ будто вовсе не проявляетъ никакой жизненности, не оно собою создаетъ исторію, а нѣчто постороннее—философія. Принципъ исторіи церкви христіанской, если она не всуе называется христіанскою, долженъ лежать въ христіанствѣ — и нигдѣ болѣе, все остальное должно быть разсматриваемо какъ среда и условія, въ которыхъ совершается теченіе жизни церковной.—Нужно еще сказать, что объясненіе многихъ явленій въ церкви вліяніемъ платонизма или неоплатонизма у Мосгейма слишкомъ мелочно и придирчиво. Онъ хочетъ объяснить изъ посторонняго вліянія каждую частность, каждую подробность, но это натяжка и односторонность.

Въ числѣ внѣшнихъ достоинствъ исторіи Мосгейма нужно поставить то, что она дѣлаетъ собой попытку, не покидая разсмотрѣнія историческаго матеріала по вѣкамъ,

раздѣлить исторію церкви на періоды. Раздѣленіе исторіи церкви на періоды, которые обхватываютъ собою большее или меньшее число вѣковъ, какъ одно цѣлое, было прогрессомъ въ исторической наукѣ; такое отношеніе показываетъ, что исторія отъ частностей начинаетъ возвышаться до общихъ воззрѣній. Такихъ періодовъ насчитываетъ Мосгеймъ 4: отъ начала церкви до Константина Вел., отъ Константина до Карла Вел., отъ Карла до реформаціи, отъ реформаціи до временъ, когда жилъ историкъ [1]). Но такое раздѣленіе на періоды у Мосгейма еще очень недостаточно. Во 1-хъ, въ основу дѣленія приняты болѣе явленія внѣшнія, чѣмъ внутреннія: вовсе не важнымъ для церкви, было, напр., царствованіе Карла; во 2-хъ, Мосгеймъ въ своей исторіи ни чѣмъ не мотивируетъ такое раздѣленіе, не дѣлаетъ общихъ характеристикъ, изъ которыхъ бы было видно, почему въ его исторіи заканчивается одинъ періодъ и открывается другой.

Изъ русскихъ писателей по церковной исторіи дѣлаетъ довольно обстоятельный отзывъ о Мосгеймѣ Меѳодій Смирновъ, архіепископъ Тверской († 1815), въ своемъ сочиненіи: Liber historicus de rebus, in primitiva ecclesia christiana gestis [2]). Отзывъ Меѳодія очень строгъ и не всегда справедливъ, но во всякомъ случаѣ онъ показываетъ, что Мосгейма, этого лучшаго церк. историка XVIII вѣка, въ свое время знали, читали у насъ и имѣли о немъ опредѣленное критическое мнѣніе. Въ liber historicus Меѳодій говоритъ о Мосгеймѣ: „этотъ исторіографъ въ своихъ Institutiones, сколько возможно, старается о томъ, чтобы все святое и божественное въ исторіи низвести къ человѣческому и небожественному происхожденію, или просто поставить въ рядъ общихъ натуральныхъ явленій. Что можетъ быть дерзновеннѣе этого? Такъ онъ отвергаетъ самыя засвидѣтельствованныя чудеса, напр., отвергаетъ чудо, бывшее съ громоноснымъ легіономъ при Маркѣ Аврелiи“. „Другой примѣръ нечестія Мосгейма читатель можетъ видѣть въ

[1]) Instit., p. 8.
[2]) Mosquae. 1805.

его разсказѣ о II вѣкѣ, гдѣ онъ старается дѣлать нападки на древнѣйшіе христіанскіе соборы, принадлежащіе этому вѣку. Вотъ что говоритъ Мосгеймъ: „эти соборы, которыхъ до сего вѣка совсѣмъ не было, даже и слѣдовъ ихъ невидно, — извратили почти весь образъ церкви“ и пр. [1]). Указывая основанія сужденія, если только можно назвать ихъ основаніями, онъ ничего другого не обнаруживаетъ, пишетъ Меѳодій, кромѣ своего нечестиваго желанія лишить авторитета соборы и ихъ опредѣленія и потворствовать *свободѣ* народной. Но спрашивается: развѣ можно когда либо оставаться какъ гражданамъ, такъ и вѣрующимъ безъ собраній и предписаній отъ болѣе умныхъ людей? (я ужъ не говорю о томъ, что соборы учреждены самимъ Господомъ). Пусть каждый размыслитъ: лучше ли шли бы дѣла въ церкви, если бы имѣли перевѣсъ народныя желанія, непросвѣщенная толпа? Представимъ и еще примѣръ превратнаго сужденія Мосгейма, пишетъ далѣе Меѳодій. При описаніи того же II вѣка Мосгеймъ говоритъ, что ко II вѣку относится „происхожденіе тѣхъ воззрѣній на нравственную жизнь христіанскую, которыя сдѣлались источникомъ неисчислимыхъ золъ во всей послѣдующей церкви. Учители церковные, живя среди народовъ, отличавшихся природными особенно строгими нравственными идеями, каковы Сирійцы и Египтяне, усвоили себѣ этотъ образъ воззрѣній и начали учить о двоякой формѣ нравственной жизни: высшей, и нисшей, чрезвычайной и обыкновенной; одну предписывали людямъ свободнымъ отъ дѣлъ мірскихъ и желавшимъ высокой славы, другую людямъ,—обязаннымъ житейскими заботами. Кромѣ того, они начали отличать евангельскіе *совѣты* отъ евангельскихъ *заповѣдей*; заповѣди, по ихъ мнѣнію должны сохранять всѣ, а совѣты только избранныя натуры“. „Авторъ, говоритъ Меѳодій, въ дальнѣйшихъ главахъ своего сочиненія, указываетъ въ объясненіе этого явленія на то, что будто христіанство развивалось подъ вліяніемъ

[1]) Меѳодій не договариваетъ: Мосгеймъ потому считаетъ соборы вредными для церкви, что они вводятъ принудительную униформу въ учрежденіяхъ и стѣсняютъ свободу членовъ общества.

различныхъ философскихъ системъ, такъ что христіанскіе учители первоначальной Церкви стали послѣдователями этихъ системъ. Sed toto coelo errat", замѣчаетъ Меѳодій о Мосгеймѣ. Опровергая Мосгейма, Меѳодій, затѣмъ, защищаетъ мнѣніе о различіи евангельскихъ заповѣдей отъ совѣтовъ, указываетъ, что нельзя производить аскетической христіанской морали отъ философовъ, когда первымъ отшельникомъ въ христіанскія времена былъ Іоаннъ Предтеча, который былъ не изъ числа философовъ, „да и Самъ Христосъ показалъ столько и такихъ образцовъ воздержанія, что развѣ только слѣпой кротъ не увидалъ бы этого". Приведши наконецъ мнѣніе Мосгейма о томъ, что въ первоначальной церкви всѣмъ священнослужителямъ, не исключая епископовъ, позволенъ былъ бракъ и что только впослѣдствіи по причинамъ суевѣрнымъ началъ вторгаться въ клиръ целибатъ, и, подробно опровергнувъ это мнѣніе, Меѳодій произноситъ такой приговоръ надъ Мосгеймомъ: „явно лжетъ этотъ послѣдователь Лютера и возводитъ клевету на невинныхъ". Въ заключеніе своихъ разсужденій о Мосгеймѣ русскій церковный историкъ даетъ самый нелестный отзывъ о всѣхъ вообще протестантскихъ церковныхъ историкахъ. Онъ говоритъ: „лютеране или протестанты написали много церковныхъ исторій, но въ нихъ хорошее утаивается, а худое умышленно выставляется на видъ и преувеличивается, въ нихъ разсказывается не то, что дѣйствительно сдѣлано церковію, а лишь заблужденія, пороки и соблазны. Историки-протестанты въ этомъ даже открыто сознаются. Кромѣ того, они постоянно объявляютъ, что это или то сомнительно, подложно, или въ какомъ нибудь отношеніи подозрительно, и стараются всему этому не давать значенія; въ особенности они являются врагами учителей церкви" [1]).

[1]) Liber historicus, p. 2—9.

III. Земледъ. Планкъ. Гэнке.

Земледъ. Планкъ. Гэнке. (Вторая половина XVIII и нач. XIX вѣка)—Прагматико-раціоналистическое направленіе церк. исторіографіи. — *Земледъ*, мрачный взглядъ его на церковь и даже первенствующую,—его собственныя представленія о сущности христіанства и о принципахъ, которымъ подчинялась историческая жизнь церкви,—отрицаніе значенія господствующей церкви въ исторіи и пристрастіе ко врагамъ церкви;—замѣчанія о достоинствахъ и въ особенности недостаткахъ его трудовъ.—*Планкъ*,—задача его сочиненія „исторія христіанско-церковнаго общественнаго устройства", взглядъ на происхожденіе христіанской церкви, выводъ отсюда относительно его раціонализма и прагматизма; — характеристика его воззрѣній на дальнѣйшее развитіе христіанскаго общества, въ особенности подъ вліяніемъ папства; — недостатки его историческаго метода.— *Генке*, достоинства его „общей исторіи церкви" со стороны прагматизма;—раціонализмъ его въ разсказѣ о жизни Христа;—сужденіе его о сущности ученія Христа;—отклоненіе церкви отъ этого ученія, причины явленія; — жесткое сужденіе его о главнѣйшихъ представителяхъ церкви, примѣры.— Реакція въ отношеніи къ раціоналистическому направленію въ исторіи.

Во второй половинѣ XVIII вѣка и въ началѣ XIX-го прежнее супранатуральное направленіе въ церковно-исторической наукѣ протестантской Германіи смѣняется новымъ, менѣе благопріятнымъ для надлежащей разработки и пониманія церковно-историческихъ задачъ, направленіемъ прагматико-раціоналистическимъ. Такое измѣненіе въ ходѣ развитія церковно-исторической науки условливалось тѣмъ сильнымъ вліяніемъ, какое оказали на протестантскихъ теологовъ вольфіанская популярная философія, кантовскій критицизмъ и французскій энциклопедизмъ. Названное нами направленіе исторіографіи не есть въ собственномъ смыслѣ историческое. Оно не имѣло серьезнаго, глубокаго призванія изучать исторію, объяснять факты протекшей жизни христіанской, установить болѣе правильный и вѣрный взглядъ на судьбы церкви; исторія обращаетъ на себя вниманіе представителей этого направленія преимущественно какъ средство для того, чтобы если не подорвать значенія христіанства, то по крайней

мѣрѣ умалить въ глазахъ общества значеніе религіознаго элемента въ жизни человѣка; для этой цѣли изъ исторіи христіанства избирались и предъявлялись преимущественно такіе факты, которые указывали на темныя стороны въ исторіи церкви, и подобные факты историки старались выставлять какъ самыя характеристическіе, какъ такіе, въ которыхъ выразилась самая сущность религіозной жизни человѣчества въ прежнее время. Это направленіе называется *раціоналистическимъ*, потому что оно не только не признаетъ провидѣнія, распоряжающагося судьбами исторіи, но даже въ самомъ происхожденіи христіанства почти видитъ обыкновенное, естественное явленіе, а въ лицѣ Христа обыкновенное историческое лицо. Причемъ нѣкоторые изъ историковъ этой группы индифферентно, равнодушно, безъ любви и ненависти относятся къ судьбамъ христіанства, а другіе изъ нихъ съ сарказмомъ, насмѣшкой набрасываются на исторію церкви и стараются сдѣлать изъ исторіи зрѣлище человѣческихъ заблужденій и страстей. *Прагматическою* же эта группа историковъ называется потому же, почему и предъ этимъ разсмотрѣнная группа историковъ, лучшимъ представителемъ которыхъ былъ Мосгеймъ. Здѣсь видно тоже стремленіе къ объясненію явленій изъ извѣстныхъ причинъ, но эти причины отыскиваются больше всего въ субъектахъ, дѣйствующихъ въ исторіи, въ ихъ личныхъ мотивахъ и наклонностяхъ. Вообще этотъ прагматизмъ былъ невысокаго качества; онъ изучаетъ отдѣльныхъ историческихъ дѣятелей, но не цѣлую исторію въ ея генетическомъ развитіи. Впрочемъ, разсматриваемое направленіе церковной исторіографіи остается не вовсе безъ заслугъ для науки. Извѣстный историкъ Шаффъ, который отнюдь не принадлежитъ къ раціоналистамъ, говоритъ, что раціоналисты-историки оказали пользу для науки прежде всего въ томъ, что они употребили самую смѣлую критику и этимъ путемъ многое представили въ иномъ свѣтѣ; содѣйствовали новому, болѣе свободному и безпредзанятому пониманію исторіи; затѣмъ подъ ихъ перомъ понятіе о церковной исторіи расширилось: такъ, всѣ прежніе историки протестантскіе и

католическіе только въ исторіи ересей видѣли движеніе и развитіе, а ученіе церковное считалось у нихъ чѣмъ-то лишеннымъ всякаго движенія, застывшимъ въ однѣхъ и тѣхъ-же формахъ, безжизненнымъ, раціонализмъ же въ самой церкви, подобно тому какъ и въ сектахъ, подмѣтилъ движеніе, перемѣну [1]).—Изъ числа довольно многихъ представителей прагматико-раціоналистическаго направленія мы разсмотримъ лишь Землера, Планка и Гэнке.

Человѣкомъ, въ которомъ главнымъ образомъ высказалось указанное направленіе церковной исторіографіи и который съ полнымъ правомъ заслуживаетъ имя отца этого направленія, былъ Іоганнъ Соломонъ Землеръ († 1791). Ему принадлежитъ не мало церковно-историческихъ сочиненій, изъ которыхъ приближается къ представленію курса цѣлой церковной исторіи сочиненіе его подъ заглавіемъ: „избранныя главы церковной исторіи“ (Historiae ecclesiasticae selecta capita), въ 3-хъ томахъ, явившееся въ 1767—9 годахъ [2]).

Раціоналистъ Землеръ [3]) начинаетъ свое дѣло построенія исторіи съ разрушенія установившихся воззрѣній на церковь. Въ его церковно-историческихъ сочиненіяхъ повсюду слышатся сѣтованія, что доселѣ еще не являлось истинной и дѣйствительной церковной исторіи, что все, что ни сдѣлано по этой части не только римско-католиками, но и протестантами не заслуживаетъ имени церковной исторіи. Онъ съ большимъ нерасположеніемъ и даже ненавистію высказывается противъ единства церкви въ вѣрованіяхъ и учрежденіяхъ; весьма низко цѣнитъ заслуги отцевъ и учителей церкви; повсюду въ исторіи церкви онъ видитъ лишь возра-

---

[1]) Schaff. Gesch. d. Apost. Kirche. s. 80.

[2]) Рядомъ съ этимъ сочиненіемъ можетъ быть поставлено его же сочиненіе: Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus d. Kirchengeschichte. 3 Bände. 1773—9.

[3]) Въ нашемъ распоряженіи нѣтъ подлинныхъ сочиненій Землера, почему въ изложеніи сужденій о немъ мы будемъ пользоваться — Бауромъ: Die Epochen d. Kirchl. Geschichtschreibung, Штэйдлиномъ: Geschichte und Literatur d. Kirchengeschichte, Шаффомъ: Geschichte d. Apost. Kirche (allgem. Einleitung), статей о Землерѣ въ Энциклопедіи Герцога (B. 14). Въ рус. литературѣ нѣсколько замѣчаній о Землерѣ (на основаніи Баура) можно находить у г. Курганова (Прав. Собесѣдн., 1879 г., часть II, стр. 348—350).

станіе невѣжества и суевѣрій, при помощи которыхъ утверждалось господство епископовъ; подъ личинной религіи проникли въ церковь, по сужденію его, испорченность и заблужденія [1]). Главный упрекъ, который дѣлаетъ онъ исторіи церкви у него, — не какъ у Арнольда, съ которымъ онъ имѣетъ много общаго [2]),—состоитъ не въ томъ, что по винѣ властителей церкви, епископовъ, вошло много въ церковь испорченности и заблужденій, а въ томъ собственно, что въ церкви утвердилась неизмѣняемость системы ученія и дисциплины, каковая неизмѣняемость, по Землеру, противорѣчитъ нравственной природѣ и абсолютности христіанства. Истинное понятіе объ исторіи церкви поэтому имѣетъ, по мнѣнію его, только тотъ, кто отправляется отъ воззрѣнія, что церковь становится неистинною, ложною, недостойною самого имени христіанства, поскольку въ ней приходитъ все къ твердой, однажды навсегда установленной, формѣ, поскольку отдѣльная личность въ ней вынуждается подчиняться церковному авторитету вмѣсто того, чтобы быть свободною въ своей вѣрѣ, словомъ—поскольку церковь получаетъ имя каѳолической. И такъ какъ, установившееся въ церкви, правило касательно неизмѣняемости извѣстныхъ сторонъ ея почти такое же древнее, какъ сама христіанская церковь, притомъ же, такъ какъ все, что принадлежитъ къ неизмѣняемому характеру церкви, есть только преданіе изъ первенствующей церкви, то Землерова полемика противъ неистинныхъ представленій о церковной исторіи съ особенною силою накидывается на первый періодъ церкви: Землеръ громко жалуется, что доселѣ еще не было написано дѣйствительной исторіи первыхъ столѣтій. Если взоръ Арнольда, опечаливаемый созерцаніемъ, какъ ему представлялось, распаденія церкви съ IV вѣка, однакожъ свѣтлѣлъ и прояснялся, какъ скоро онъ устремлялся на времена апостольской церкви, которая предносилась ему, какъ возвышенный идеалъ

[1]) Baur. Die Epochen, S. 133.

[2]) Землеръ принадлежитъ къ піетистамъ; неудивительно, если онъ на многое въ исторіи смотритъ глазами Арнольда, взглядъ котораго намъ извѣстенъ.

для всей послѣдующей церкви, то Землеръ напрягаетъ всѣ усилія, чтобы разрушить и этотъ, единственно свѣтлый для Арнольда, образъ апостольской церкви, представивъ его обманчивымъ и ничтожнымъ. Это величайшій древній предразсудокъ, восклицаетъ онъ, что будто первенствующая церковь, церковь апостольская и ближайшихъ къ ней временъ, есть всесовершеннѣйшій образецъ церкви и осуществляетъ собою божественное предначертаніе христіанской религіи [1]). Отправляясь отъ этой точки зрѣнія, онъ не полагаетъ никакихъ границъ своей критической запальчивости относительно исторіи первыхъ трехъ вѣковъ. Чѣмъ болѣе въ исторіи этихъ вѣковъ есть такихъ сторонъ, которыя для послѣдующихъ христіанъ представляются высокочтимыми, достойными подражанія, тѣмъ болѣе вооружается онъ противъ славы этихъ вѣковъ. Онъ ни во что ставитъ подвиги мучениковъ первыхъ вѣковъ; всю религіозность первенствующихъ христіанъ онъ сводитъ къ тому, что они чуждались языческихъ храмовъ и не приносили идольскихъ жертвъ; причину Діоклитіанова гоненія полагаетъ въ самихъ христіанахъ и т. д. Что касается до письменныхъ свидѣтельствъ, по которымъ христіане этой эпохи представляются въ другомъ свѣтѣ, чѣмъ какъ хочетъ того Землеръ, то онъ или не довѣряетъ имъ или считаетъ ихъ подложными. Даже противъ письма Плинія младшаго, виѳинскаго намѣстника, къ императору Траяну о христіанахъ, которое всѣми считалось подлиннымъ и которое хорошо отзывается о христіанахъ, Землеръ выставляетъ множество, впрочемъ тщетныхъ, аргументовъ съ цѣлію доказать его подложность. Онъ утверждаетъ по поводу этого письма, что и христіане въ то время (нач. II-го вѣка) были очень немногочисленны, чтобъ на нихъ могли обращать серьезное вниманіе Плиній и Траянъ, и самое письмо, по Землеру, слишкомъ много расточаетъ похвалъ христіанамъ, такъ что его могъ сочинить только какой-нибудь панегиристъ изъ партіи христіанъ, въ родѣ Тертулліана. Такого-то характера критика Землера

[1]) Baur. Die Epochen, S. 137—138.

касательно даже первыхъ вѣковъ христіанства, времени апостольскаго и послѣапостольскаго [1]). Относительно дальнѣйшей исторіи церкви онъ показываетъ еще большее нерасположеніе. Монаховъ и анахоретовъ называетъ сумасшедшими, епископовъ по большей части интриганами, Августина — хитрымъ и коварнымъ, Ѳеодорита — суевѣрнымъ, Бернгарда—ханжествующимъ [2]).

Стоя на такой точкѣ разрушенія всего, что доселѣ считалось предметомъ достойнымъ вниманія историка, конечно нельзя было помышлять о построеніи церковной исторіи. Это хорошо сознавалъ и самъ Земперъ, а потому, чтобы отыскать какое-либо существенно-важное содержаніе церковной исторіи, онъ вынуждается составить свое собственное понятіе о сущности христіанства, и съ этой измышленной имъ точки зрѣнія и разсматривать самую исторію христіанства. Его взглядъ на христіанство состоитъ въ томъ, что содержащееся въ Писаніяхъ новаго завѣта ученіе Христа и апостоловъ не заключаетъ ничего въ себѣ столь твердаго и однажды навсегда рѣшеннаго, на что можно было бы смотрѣть какъ на нѣчто, долженствующее лечь, въ видѣ неизмѣнной нормы, въ основу всего развитія христіанской церкви. Христосъ, разсуждаетъ Земперъ, далъ право каждому индивидууму касательно вѣры мыслить такъ, какъ онъ самъ, индивидуумъ, хочетъ, исповѣдывать свою религію, какую онъ найдетъ благопріятною для себя. „Христіанство, говоритъ Земперъ, въ существѣ своемъ есть выясненное отъ Христа для сознанія человѣчества—право индивидуальности, право для каждаго имѣть свою собственную религію приватную, въ противоположность ко всему, что выдаетъ себя за религію господствующую, обязательную.“ Исходя изъ этого измышленнаго понятія о религіи христіанской, Земперъ, какъ церковный историкъ, находитъ интересъ лишь въ томъ, чтобы разсматривать, какъ въ исторіи христіанской церкви внутреннее субъективное право индиви-

[1]) Ibid., S. 138—139.
[2]) Herzog. Real-Encycl., B. XIV, 266. I Auflage.

дуальности относится ко всему тому, что въ противоположность ему выступаетъ съ правомъ религіи однажды навсегда установленной, узаконенной, неизмѣняемой, оффиціальной, господствующей, православной. Вся исторія церкви, по взгляду Землера, есть въ сущности споръ и притомъ постоянный, споръ внутренней и индивидуальной религіи съ религіей оффиціальной, господствующей. Отсюда, во всей массѣ церковно-историческихъ явленій онъ видитъ ничто иное, какъ безплодную попытку придать характеръ неизмѣняемости тому, что по своей природѣ свободно и измѣняемо. На взглядъ Землера церковь есть только аггрегатъ индивидуумовъ, которые не соединены между собой никакой другой связью, кромѣ чисто формальнаго права на индивидуальную религіозную свободу, равно принадлежащую каждому. Дѣйствительнымъ содержаніемъ церковной исторіи, предметомъ главнаго вниманія историка, должно быть, поэтому, ничто другое, какъ безпрерывная смѣна постоянно видоизмѣняющихся религіозныхъ воззрѣній; движущимъ принципомъ, заправляющимъ этимъ теченіемъ, служитъ субъективный интересъ индивидуальности обнаруживать реакцію противъ того, что хотѣло бы положить на безконечное разнообразіе религіозныхъ стремленій индивидуумовъ печать однообразія, печать неизмѣняемости. Вся область исторіи, разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, есть абсолютно измѣнчивый элементъ, здѣсь ничто не остается твердымъ, ничто не имѣетъ постоянства; все, что устанавливается, устанавливается лишь для того, чтобы снова разрушаться [1]). Поэтому еретики и сектанты, какъ главные разрушители всякаго прочнаго строя въ исторіи будь то въ догмѣ, будь то въ учрежденіяхъ церкви, пользуются особеннымъ вниманіемъ историка. „Если признать неправильною мысль, что много добрыхъ христіанъ находилось внѣ церкви, тамъ же, гдѣ отводится мѣсто еретикамъ и язычникамъ, то мы поставлены были бы въ затрудненіе, ибо великія и важныя слѣдствія христіанской религіи оставалось бы отыскивать

[1]) Baur. ibid., S. 140—2.

только въ средѣ такъ называемыхъ православныхъ," замѣчалъ Землеръ [1]).

Недостатки такого историческаго міросозерцанія слишкомъ очевидны, чтобы нужно было много распространяться о нихъ. Если, выступающіе на сцену исторіи, субъекты получаютъ свое значеніе исключительно вслѣдствіе, принадлежащаго имъ, права на индивидуальную религію, если ихъ сближаетъ одна религіозная свобода, то они стоятъ въ исторіи одни подлѣ другихъ безъ всякаго взаимообщенія въ мысляхъ и чувствахъ; имъ не достаетъ самаго важнаго — объективной связи, которая объединяла бы ихъ въ цѣлое, живущее, мыслящее и чувствующее. Исторія церкви остается, такъ сказать, безъ церкви. Исторія становится только безпорядочнымъ зрѣлищемъ субъективной свободы и произвола. То, что могло бы привести индивидуумы къ единству, сплотить въ одно цѣлое, подлежащее изученію, т. е. единство опредѣленныхъ вѣрованій и религіозныхъ стремленій, это есть, по Землеру, нѣчто аномальное, достойное осужденія, то, чего не должно быть. Словомъ, Землеръ строитъ свою исторію безо всякой высшей идеи [2]). Его представленія о христіанствѣ не имѣютъ ни малѣйшей опредѣленности и не даютъ никакой твердой точки опоры для историка христіанства. Справедливо зачѣчаетъ одинъ нѣмецкій критикъ Землера: „на вопросъ, что составляетъ объективную истину въ христіанствѣ, съ точки зрѣнія Землера приходится отвѣчать, что такою объективною истиною остается трансцендентальный *иксъ*" (=x) [3]). Для надлежащей обработки исторіи церкви и исторіи догматовъ, по сужденію того же критика, Землеру недостаетъ и глубокаго религіознаго духа, и философскаго свободнаго отъ предразсудковъ сужденія. Онъ не возвышается до идеи историческаго развитія: онъ разсказываетъ церковную исторію по вѣкамъ. Масштабомъ, при помощи котораго онъ оцѣниваетъ прошедшіе вѣка, служатъ для него тѣ понятія, которыя были мод-

[1]) Herzog. Encycl., XIV, 266. I-e Auflage.
[2]) Baur. ibid., s. 149.
[3]) Herzog, ibid. 263.

ными въ его время: просвѣщеніе (это, какъ извѣстно, была такъ называемая эпоха просвѣщенія), толерантность, свобода, мораль [1]). Землеръ любитъ прибѣгать къ смѣлымъ, но безосновательнымъ гипотезамъ. Онъ не имѣлъ настолько чувства, чтобы понять образъ жизни, настроеніе и религіозныя учрежденія древнихъ христіанъ [2]). Внѣшняя сторона историческихъ трудовъ Землера, по единодушному свидѣтельству его критиковъ, отличается множествомъ недостатковъ; его изложеніе даже современники порицали, находя его хаотическимъ. Этому впрочемъ не слѣдуетъ удивляться. По свидѣтельству самого Землера, онъ былъ заваленъ работой, имѣлъ въ качествѣ профессора отъ 4 до 5 лекцій ежедневно и написалъ 171 сочиненіе [3]). Къ достоинствамъ историческихъ трудовъ Землера относятъ: проницательную критику и остроуміе въ заключеніяхъ, необычайное прилежаніе въ изученіи источниковъ, ненасытную любознательность, вслѣдствіе чего онъ „дѣлаетъ много новыхъ открытій и возбуждаетъ духъ изслѣдованія“ [4]).

Другими представителями разсматриваемаго нами направленія въ церковной исторіографіи были Планкъ и Гэнке [5]). Будучи раціоналистами, они, однакожъ, какъ увидимъ ниже, во многомъ разнятся отъ Землера въ методѣ изложенія исторіи.

Готтлибъ Іаковъ Планкъ (1751—1833 г.) въ области церковной исторіографіи знаменитъ сочиненіемъ, озаглавляющимся такъ: „исторія христіанско-церковнаго общественнаго устройства“ (Geschichte der christlich—kirchlichen Gesellschafts—Verfassung), въ пяти томахъ; первый томъ этого сочиненія вышелъ въ 1803 году, а послѣдній въ 1809.

---

[1]) Ibid., 265.

[2]) Staudlin. Geschichte der Kirchengeschichte, s. 167—8.

[3]) Herzog, ibid., s. 296.

[4]) Schaff. Gesch. d. Apost. Kirche, s. 81. Stäudlin, 167.

[5]) Хотя сочиненіе Планка, подлежащее нашему обзору, явилось нѣсколько позже такого же сочиненія Гэнке, но мы будемъ говорить сначала о Планкѣ, а потомъ о Гэнке, послѣдуя въ этомъ случаѣ примѣру Баура, который разсматриваетъ Гэнке послѣ Планка, потому что Гэнке съ меньшимъ увлеченіемъ преслѣдуетъ субъективные интересы и взгляды въ изученіи исторіи, и поэтому дѣлаетъ шагъ впередъ въ наукѣ въ сравненіи съ Планкомъ. Baur, ibid., s. 192.

Цѣлію сочиненія Планка „исторія христіанско-церковнаго общественнаго устройства“ было, какъ онъ объясняетъ во введеніи, дать просто исторію христіанской церкви, какъ внѣшняго института, а потому въ этой исторіи онъ имѣлъ въ виду представить и изложить лишь то, что принадлежитъ къ исторіи христіанъ, какъ организованнаго цѣлаго во внѣшнихъ отношеніяхъ. Поэтому онъ сообщаетъ понятіе объ его происхожденіи, его образованіи, послѣдовательномъ развитіи его организаціи, время отъ времени измѣняющейся, его формѣ управленія, его отношеніи къ другимъ обществамъ, въ особенности обществу государственному и его вліяніи на это послѣднее. О томъ же, что принадлежитъ къ исторіи христіанства, какъ ученія, Планкъ почти вовсе не говоритъ, а равно и другихъ сторонъ христіанской церкви касается настолько, насколько это нужно для яснаго представленія его главной задачи [1]). Сообразно съ такимъ планомъ Планкъ излагаетъ исторію христіанской церкви отъ древнѣйшаго времени до реформаціи.

По свойствамъ своего труда Планкъ раціоналистъ, но раціоналистъ, не бросающій грязью въ исторію христіанства, а со вниманіемъ и интересомъ изучающій ее, хотя этотъ интересъ сосредоточивается не на самомъ христіанствѣ, а лишь на судьбахъ общества христіанъ. Притомъ, онъ прагматикъ: прагматизмъ на оставляетъ его ни на минуту; Планкъ не приводитъ ни одного факта безъ того, чтобы не объяснить его или не дать ему опредѣленное мѣсто въ исторіи христіанъ, но за то его объясненія часто страдаютъ отсутствіемъ основательности и отличаются легковѣсностію. Все это можно видѣть и наблюдать на первыхъ же главахъ его исторіи. Первоначальное образованіе христіанскаго общества при І. Христѣ и Его апостолахъ описывается Планкомъ слѣдующимъ образомъ: „Около 15 года царствованія императора Тиверія среди іудейской націи является Основатель христіанства, въ качествѣ Учителя народа. Необыкновенный Мужъ Этотъ объявляетъ Себя среди

[1]) Planck. Geschichte d. Christl. Gesellschaft—verfass., Vorrede.

соотечественниковъ Учителемъ религіи, находитъ скоро нѣсколько друзей и приверженцевъ, которые не только охотно слушали Его, но и были Ему вполнѣ преданы; они вступаютъ съ Нимъ во взаимообщеніе съ цѣлію вмѣстѣ съ Нимъ и подъ Его водительствомъ распространять Его ученіе, какое Онъ развивалъ,—насколько возможно въ большемъ кругѣ. Этихъ людей, которыхъ Онъ самъ называлъ апостолами, было немного, и они не отличались ни особенною проницательностію, ни особенными дарованіями, но за то они отличались честностью, простотою сердца и духа, вѣрностію ученію, ими узнанному. Общій народный голосъ часто раздавался для прославленія Этого Учителя и громадная толпа собиралась послушать Его, ибо онъ былъ Учитель сильный въ словѣ и въ дѣлѣ; но этотъ же самый народъ съ фанатизмомъ согласился на Его смерть, такъ какъ народъ впослѣдствіи подъ вліяніемъ своихъ представителей и главъ, содѣйствовалъ Его умерщвленію. По истеченіи не полныхъ трехъ лѣтъ со времени явленія Христа на проповѣдь, главы націи открыли, что Іисусъ — такъ назывался этотъ могущественный Учитель—создалъ себѣ планъ ввести въ міръ новую религію, а ихъ національную религію незамѣтно вытѣснить. Впрочемъ не это собственно открытіе возбудило ихъ ненависть къ нему, а то, что Онъ былъ смѣлый проповѣдникъ истины, многократно позволявшій Себѣ обличать ихъ гордость, лицемѣріе и порочную жизнь. Открытіе, какое они сдѣлали касательно цѣлей Іисуса, было вполнѣ основательно, но мѣры, къ какимъ они прибѣгли при этомъ случаѣ, служили лишь къ скорѣйшему осуществленію того великаго намѣренія Христова, которому они хотѣли противодѣйствовать. Насильственная смерть Христа сдѣлала возможнымъ, что Его ученіе въ формѣ новой религіи нашло доступъ въ міръ. Это сдѣлалось возможнымъ чрезъ то вліяніе, какое смерть Христа имѣла на Его друзей и приверженцевъ. Друзья и приверженцы Его пришли къ твердому убѣжденію, что Христосъ воскрешенъ отъ Бога и перешелъ къ высшему небесному состоянію. Вслѣдъ затѣмъ все, что находили необыкновеннымъ въ Его жизни и

чему удивлялись, все это разомъ явилось въ другомъ свѣтѣ. Теперь Онъ сдѣлался для нихъ предметомъ религіознаго почитанія. Теперь для нихъ стало священнѣйшею задачею пронести не только Его ученіе, но и Его исторію повсюду въ міръ, чтобы всѣхъ людей призвать къ почитанію Его лица и къ соблюденію Его ученія. Теперь въ ихъ собственной душѣ Его ученіе соединилось съ вѣрою во все, что великаго, удивительнаго и чрезвычайнаго разсказывалось о Немъ.—Неоспоримо и другія внѣшнія обстоятельства благопріятствовали ревности, съ какой апостолы по Его смерти старались пріобрѣтать приверженцевъ Его религіи. Среди ихъ націи цѣлыя тысячи при одномъ извѣстіи о воскресеніи Христа чувствовали себя вынужденными вѣрить и всему прочему, что разсказывалось о Немъ, и присоединяться къ числу Его почитателей. Движеніе, вслѣдствіе этого возникшее въ Іерусалимѣ, скоро возбудило вниманіе іудейскаго національнаго собранія — синедріона, но мѣры, какія приняты были по поводу движенія, служили опять лишь къ успѣху новаго дѣла, ибо эти мѣры дали ближайшее побужденіе приверженцамъ новаго дѣла образовать изъ себя тѣснѣйшій союзъ, о чемъ они прежде не думали, — да вѣроятно и долго не стали бы думать объ этомъ, — и такимъ образомъ образовалось собственно религіозное общество, съ тѣмъ вмѣстѣ самосохраненіе этого общества и его распространеніе болѣе и болѣе обезпечивались. — Іудеи, которые сначала приняли ученіе апостоловъ, на первыхъ порахъ такъ же мало, какъ и сами апостолы, думали, что они отклонятся отъ древней религіи ихъ отцевъ или даже совсѣмъ порвутъ связи съ нею. Все новое, содержащееся въ ихъ ученіи, казалось прямо выродилось изъ іудейства или по крайней мѣрѣ настолько облеклось въ древне-іудейскія формы, что новое гармонировало съ древнимъ. Главнымъ ученіемъ новаго общества была идея о Мессіи, но эта идея была и у всѣхъ Іудеевъ. Словомъ первые приверженцы ученія Христова едва ли думали, что они могутъ и должны будутъ образовать религіозное общество, отдѣльное отъ іудейскаго. Но эта мысль, хотя ея и не было въ

душѣ членовъ этого общества, была возбуждена въ нихъ внѣшними обстоятельствами чрезъ ихъ враговъ и преслѣдователей. Видя рѣшительную ненависть, какую питали къ нимъ ихъ соотечественники, они почувствовали живую потребность тѣснѣе соединиться между собою и твердо сомкнуться въ одно цѣлое. Однакожъ не долго оставались въ такомъ неопредѣленномъ положеніи; они формально были исключены изъ того общества (іудейскаго), къ какому они доселѣ принадлежали. Прошло нѣсколько времени и Іудеи вполнѣ отъ нихъ отреклись, заключали для нихъ свои синагоги, закрыли для нихъ свой храмъ. Что же оставалось имъ дѣлать? имъ оставалось окончательно выдѣлить себя изъ среды Іудеевъ, а съ этимъ измѣнился у нихъ и взглядъ на цѣль и духъ новаго ученія, принятаго ими. Теперь они увидѣли, что они не должны оставаться при древнемъ іудействѣ, но должны возвыситься надъ нимъ. Теперь они поняли, что Христосъ говорилъ имъ о почитаніи Бога духомъ и истиною. Теперь они ясно сознали, что они дѣствительно суть нѣчто другое въ сравненіи съ Іудеями, и съ этихъ поръ новое религіозное общество образовало новую церковь“ [1]). Изъ этихъ разсужденій Планка о происхожденіи христіанскаго общества и церкви видны отличительныя черты его историческихъ воззрѣній. Онъ говоритъ о Христѣ и его апостолахъ, какъ о лицахъ обыкновенныхъ, объ ихъ дѣлѣ, какъ о дѣлѣ обыкновенномъ, обязанномъ своими успѣхами разнымъ обыкновеннымъ обстоятельствамъ. Этимъ Планкъ заявляетъ о своемъ раціонализмѣ. Здѣсь же мы знакомимся и съ характеромъ его прагматизма: этотъ прагматизмъ не считаетъ невозможнымъ для себя объяснять самыя важныя событія изъ самыхъ незначительныхъ причинъ. Простая вѣра во мнимое воскресеніе Христа (Планкъ не допускаетъ достовѣрности этого событія) воодушевляетъ его учениковъ быть вѣрными его ученію; гоненіе синедріона побуждаетъ ихъ ближе сомкнуться въ одно цѣлое, общество; закрытіе со строны Іудеевъ храма и синагогъ для нихъ

[1]) Planck. Geschichte., B. I, s. 1—12.

побуждаетъ ихъ понять, что они составляютъ общество людей съ новымъ духомъ и образовать изъ себя церковь.

Въ дальнѣйшемъ теченіи своего сочиненія, Планкъ, оставаясь вѣрнымъ этой указанной чертѣ его прагматизма, въ тоже время старается выказать особенную проницательность въ пониманіи историческихъ событій и явленій. Онъ берется разоблачать самыя сокровенныя намѣренія, какія въ томъ или другомъ историческомъ случаѣ имѣли извѣстныя лица. Его прагматизмъ хочетъ проникать до самой глубины сердца человѣческаго и хочетъ въ каждомъ историческомъ явленіи усматривать преднамѣренность, сознательный актъ извѣстнаго лица или совокупности людей извѣстной эпохи. Онъ разсматриваетъ исторію такъ, какъ будто бы здѣсь все напередъ было разсчитано и не было ничего случайнаго. Поэтому не только въ исторіи церковной позднѣйшихъ временъ, но и въ исторіи древней Планкъ каждое явленіе, каждое измѣненіе разсматриваетъ со строжайшею пытливостію, онъ взвѣшиваетъ, какое намѣреніе могло лежать въ основѣ при этомъ, и лежало, насколько это намѣреніе сознавалось, какую выгоду предвидѣли извлечь изъ того, что стремились къ осуществленію данной идеи; рѣчь постоянно идетъ о средствахъ, помощію которыхъ приводился въ движеніе данный планъ, объ искусственныхъ мѣрахъ, какими пользовались главы церкви для того, чтобы упрочить какой-либо новый видъ господства надъ народомъ, объ умоначертаніяхъ, въ которыхъ ясно напередъ представлялись и цѣль къ какой шли, и пути, какіе вели къ цѣли. Вслѣдствіе такого метода исторія получаетъ характеръ разумности, но при этомъ остроумный историкъ забываетъ одно, какъ легко свою собственную абстрактную мысль навязать, какъ сознательное намѣреніе, историческимъ лицамъ, которымъ подобная мысль и на умъ не приходила [1]).

Первые два тома „исторіи“ Планка содержатъ изысканія о состояніи церковнаго общества и іерархіи въ древней церкви. Здѣсь авторъ показываетъ большое остроуміе. На

[1]) Herzog. Encykl. B. XI, s. 759 (Planck.) I. Auflage.

основаніи немногихъ отрывочныхъ свидѣтельствъ, краткихъ каноническихъ опредѣленій, онъ умѣетъ возстановить образъ древне-церковной іерархіи и ея многоразличныхъ отношеній. Нѣкоторыя замѣчанія Планка въ этихъ двухъ первыхъ томахъ сохраняютъ свое значеніе въ наукѣ и до настоящаго времени. Съ третьяго тома исторія церковнаго общества у Планка переходитъ въ исторію собственно папства, и историкъ исключительно переносится на западъ. Здѣсь утонченность соображеній и догадокъ автора доходитъ до крайнихъ своихъ предѣловъ. Исторія папства получаетъ особенный глубокій смыслъ, хотя историкъ, какъ протестантъ, конечно нисколько не сочувствовалъ папству. Эта исторія папства читается у него съ такимъ же интересомъ, съ какимъ читается какая-либо исторія политики императоровъ и королей, такъ что совершенно забываешь, что стоишь не на почвѣ политической исторіи, а на почвѣ исторіи церковной. Исторія папства разсматривается у него съ точки зрѣнія, такъ сказать, дипломатической. И вотъ исторія папъ, которая у центуріаторовъ представляется плодомъ діавольскихъ козней, теперь у Планка является результатомъ самыхъ утонченныхъ плановъ, плодомъ системы самой искусной церковной политики, плодомъ ловкихъ маневровъ дипломатической смѣтливости. Нашъ историкъ, помимо воли, является панегиристомъ и апологетомъ папства. Папы Григорій VII, Иннокентій III, Бонифацій VIII и многіе другіе являются осуществителями, по Планку, очень мудрыхъ плановъ. Каждый шагъ они дѣлаютъ съ размышленіемъ, планосообразно, съ благоразумною разсчетливостію; они пользуются къ своей выгодѣ всѣми возможными обстоятельствами, даже самыми неважными. Такъ эпоху XI, XII и XIII вѣка, на которую падаетъ особенное возвышеніе папства, Планкъ разсматриваетъ, какъ такую эпоху, въ которую преимущественно выразилось планосообразное дѣйствованіе цѣлаго ряда папъ въ видахъ собственнаго возвышенія; во главѣ ихъ стоитъ Григорій VII. Приступая къ описанію этой эпохи, Планкъ задаетъ себѣ вопросы: дѣйствительно ли папы имѣли въ виду тѣ выгоды,

которыя должны были проистекать изъ ихъ попытокъ, направленныхъ къ церковнымъ реформамъ? сознавали ли они тѣ выгоды, къ которымъ должны были приводить ихъ усилія? И безъ всякаго колебанія отвѣчаетъ на подобные вопросы положительно. Уже въ дѣятельности папъ, руководимыхъ Гильдебрандомъ, до времени его восшествія на папскій престолъ, Планкъ отмѣчаетъ такія мѣры, которыя, будучи весьма значительны и весьма дѣйствительны, отличались тончайшею, проникающею въ отдаленное будущее мудростью [1]). Переходя къ дѣятельности Григорія VII, когда онъ сталъ папою, Планкъ постоянно посвящаетъ своего читателя въ глубочайшіе планы этого папы и не перестаетъ удивляться глубинѣ его благоразумія: „невозможно не признать въ Григоріи папы, дѣйствующаго съ хитрою разсудительностію; достойную удивленія мудрость, которая руководила имъ, мы въ особенности тогда почувствуемъ, когда поймемъ цѣлый планъ его, который онъ, сдѣлавшись папою, рѣшился осуществить“ [2]). Затѣмъ онъ развертываетъ предъ читателемъ этотъ планъ, указывая, что послѣднею и высшею цѣлію Григорія было не только возвысить папство въ церкви и надъ церковію, но и сдѣлать власть папскую совершенно независимою отъ власти государственной. „Не можетъ быть никакого сомнѣнія, по мнѣнію Планка, въ томъ, что Григорій работалъ для этой цѣли планосообразно; всѣ главныя предпріятія его правленія, неоспоримо, были именно сюда направлены“. Указанною цѣлію проникнута не только знаменитая борьба Григорія противъ инвеституры свѣтскихъ правителей, но и борьба его за безбрачіе духовенства [3]), что конечно очень трудно связывать съ главной идеей дѣятельности Григорія — сдѣлать церковь независимою отъ государства, но Планкъ этимъ мало стѣсняется. Съ той же точки зрѣнія, какъ выраженіе систематическаго образа дѣйствованія папъ, Планкъ разсматриваетъ и тѣ мѣры [4]), какія употреблялись папами

[1]) Planck. Geschichte. B. IV, Abschnitt 1, S. 35—36. 60.
[2]) Planck, ibid., S. 104.
[3]) Planck. ibid., S. 113, 154.
[4]) Planck. ibid., B. IV. Abschnitt 2, S. 618.

той же эпохи для достиженія ими абсолютизма во всей западной церкви. Планкъ различаетъ девять главныхъ ступеней (die Haupt — schritte), посредствомъ которыхъ папы пришли къ абсолютизму въ церкви. Первою главною ступенью было требованіе папами присяги въ послушаніи своему престолу отъ всѣхъ епископовъ церкви. Второю главною ступенью—притязаніе папъ утверждать избраніе епископовъ всѣхъ странъ, третьею — право посылать легатовъ во всѣ церкви ad visitandas ecclesias и т. д. [1]). Совокупность этихъ ступеней приводитъ папъ къ абсолютному главенству въ церкви. — При всемъ остроуміи Планка читатель изумляется не столько папамъ, творцамъ такой мудрой политики, сколько самому историку, который черезчуръ глубоко умѣетъ проникать въ сокровеннѣйшія мысли людей, слишкомъ хорошо умѣетъ расплетать нити тканей, самымъ сложнымъ образомъ сплетенныхъ. Но это удивленіе не увеличиваетъ довѣрія читателя къ историку.

Изъ того же направленія церковной исторіографіи, о которомъ мы говоримъ, намъ остается еще охарактеризовать Генриха Филиппа Конрада Гэнке († 1809). Онъ принадлежалъ къ школѣ Землера. Его сочиненіе, озаглавляющееся: „общая исторія христіанской церкви въ порядкѣ времени", издано въ концѣ прошлаго столѣтія [2]). Какъ Планкъ витаетъ въ сферѣ гипотезъ, искусственныхъ комбинацій, тонкихъ плановъ и предначертаній, такъ Гэнке становится въ своемъ трудѣ на болѣе твердую почву фактической исторіи. Прагматизмъ Гэнке главнымъ образомъ состоитъ въ искусствѣ вводить частный фактъ въ рядъ прочихъ историческихъ фактовъ; онъ искусно группируетъ черты, служащія къ характеристикѣ лицъ и временъ; событія въ его исторіи идутъ въ неразрывной связи; когда ему приходится произносить сужденіе, онъ беретъ во вниманіе какъ частное и личное, такъ и общую сумму обстоятельствъ и условій времени. Исторія Гэнке, покоясь на почвѣ фактическаго, въ

[1]) Planck, ibid., S. 611 und s. w.

[2]) Allgemeine Geschichte der christlich. Kirche nach Zeitfolge. B. I — VI. Braunschw.

тоже время не бѣдна и общими рефлексіями и соображеніями, которыя то вплетаются въ самый разсказъ, то предпосылаются ему [1]).

Теперь посмотримъ, какія черты характеризуютъ его какъ историка раціоналистическаго направленія. Раціоналистическая тенденція довольно ясно обнаруживается уже въ сочиненіяхъ Землера и Планка, но всего яснѣе у Гэнке. Послѣдній съ значительною откровенностью заявляетъ свою раціоналистическую точку зрѣнія. О лицѣ Христа онъ говоритъ, какъ о лицѣ простого человѣка. О самомъ фактѣ чуднаго рожденія Христа онъ высказывается съ сомнѣніемъ; онъ говоритъ, что о такомъ фактѣ не знали наиболѣе приближенные ко Христу ученики — разумѣется Іоаннъ Богословъ—и полагаетъ, что это позднѣйшая легенда, возникшая изъ желанія возвысить лицо Великаго Учителя [2]). О Его воспитаніи замѣчаетъ, что Онъ получилъ научное образованіе, какое получили прочіе Іудеи, какое только позволяли время, когда, и мѣсто, гдѣ Онъ жилъ, но подробности, замѣчаетъ онъ, остаются неизвѣстны; затѣмъ, онъ признаетъ, что Христосъ съ ранняго дѣтства отличался прекрасными талантами [3]). О чудесахъ І. Христа Гэнке говоритъ уклончиво и видитъ въ нихъ не болѣе какъ благодѣянія, которыя можетъ оказывать человѣкъ высокой души и любящаго сердца несчастнымъ, угнетеннымъ, изъ своихъ ближнихъ, причемъ о величайшихъ чудесахъ Христа умалчивается [4]). Воскресенія и вознесенія Христа онъ не признаетъ; такъ, разсказавъ исторію смерти Христа, онъ замѣчаетъ: „тѣмъ кажется и кончилось дѣло“, и если однакожъ далѣе упоминаетъ о воскресеніи и вознесеніи Христа, то говоритъ безъ всякой увѣренности въ дѣйствительности такихъ событій [5]). Вообще взглядъ Гэнке на Христа характеризуютъ такимъ образомъ: „въ человѣческой

---

[1]) Baur. Die Epochen, S. 192.
[2]) Henke, Allgem. Geschichte d. Kirche. B. I, S. 39—40.
[3]) Henke, ibid., S. 41—42.
[4]) Henke, ibid., S. 50.
[5]) Henke, ibid., S. 53—4.

исторіи Христа онъ признавалъ проявленіе такого необычайнаго величія, въ которомъ онъ видѣлъ, если не Божество (Gottheit), то божественность (Göttlichkeit) Христа, и въ дѣлахъ Его признавалъ дѣла Того, Кто послалъ Его“ [1]). Ученіе І. Христа Гэнке принимаетъ въ видѣ очень простомъ. Ученіе Его, по Гэнке, было лишь улучшеннымъ іудействомъ. Все, что было разумнаго и нравственнаго въ ученіи іудейства, это и составляло сущность проповѣди Христа. Онъ только очистилъ іудейскую религію отъ всякихъ примѣсей и наростовъ. Такъ Онъ возставалъ противъ произвольныхъ объясненій закона, какія встрѣчались среди іудейскихъ книжниковъ, ревностно вооружался противъ мелочной и механической набожности, противъ жертвъ и пр. Его задачею было вселить въ сердца людей дѣтскую преданность и довѣріе къ Богу и любовь къ ближнимъ. Словомъ Онъ выдѣляетъ изъ суммы іудейскихъ вѣрованій такія религіозныя представленія, которыя могли быть пріемлемы всѣми людьми и всѣмъ доступны. Успѣхъ проповѣди Христа Гэнке объясняетъ частію тѣмъ, что Его идеи были вполнѣ сообразны съ разумомъ и истиною, частію достоинствами личнаго характера Христа и чистотою Его нравовъ [2]). Таково было начало церкви христіанской, по Гэнке.

Чтобы удержать себя на высотѣ идей Христа, церковь должна была вѣрно слѣдовать простымъ и яснымъ воззрѣніямъ своего Первоучителя, но на самомъ дѣлѣ, по Гэнке, было не такъ. Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ болѣе терялся характеръ и затемнялся образъ первоначальной церкви. Отсюда, задачею Гэнке становится раскрыть, что неразумнаго и противонравственнаго вошло въ церковь и при какихъ условіяхъ. Главными причинами, содѣйствовавшими уклоненію церкви съ праваго пути, по сужденію его, были: слѣпая привязанность къ человѣческому авторитету, духъ партій, сектаторство, принужденіе надъ совѣстію, поверхностное просвѣщеніе, фанатизмъ и сепаратизмъ всякаго рода

[1]) Herzog, Encycl. V, S. 780 (Henke). Изд. 2-ое.
[2]) Henke. Allg. Geschichte, B. I, s. 48—50.

и т. д. [1]). Во всемъ теченіи своемъ церковь представляется ему далекою отъ ея первоначальнаго идеала; исторія церкви на взглядъ его есть рядъ достойныхъ сожалѣнія и смѣшныхъ картинъ, рисующихъ печальныя заблужденія человѣческаго разума, картинъ—ожесточенныхъ и кровавыхъ распрей, мелочныхъ интригъ, лицемѣрныхъ козней и великихъ насилій. Все это привходитъ въ церковь подъ самыми благовидными личинами. Эта испорченность церкви начинается, по Гэнке, въ особенности съ IV вѣка, когда къ христіанству примѣшиваются религіозныя формы тѣхъ націй, между которыми христіанство распространилось. Благодаря главамъ церкви, епископамъ, которые всячески поддерживали эти ложныя формы въ видахъ болѣе легкаго господства надъ необразованными и суевѣрными массами народа, и благодаря вообще іерархіи, превратившей простыя христіанскія истины въ утонченныя догматическія формулы, христіанство все болѣе и болѣе отпадало отъ своего первообраза [2]). Вслѣдствіе подобныхъ воззрѣній историка, большинство церковно-историческихъ дѣятелей, служащихъ украшеніемъ церкви, подвергаются безпощадной критикѣ Гэнке. Представимъ нѣкоторые примѣры. Тертулліана онъ называетъ разстроенной головой, дикой натурою, этому лицу для прикрытія его слабостей необходимо было хвастовство. Ученіе его Гэнке считаетъ близкимъ къ языческому суевѣрію; сюда онъ относитъ требованія Тертулліана молитвы за умершихъ, его воззрѣнія касательно чудодѣйственности молитвы и поста, его мысли о крещеніи, какъ средствѣ къ очищенію грѣховъ и пр. [3]). Аѳанасій вел., по Гэнке, гордый упрямецъ, который изъ-за своихъ идей былъ причиною многихъ смятеній въ церкви и который злоупотреблялъ своимъ авторитетомъ. Августина онъ называетъ остроумнымъ діалектическимъ болтуномъ, въ особенности за его идеи о природѣ и силахъ человѣка, развитыя имъ въ борьбѣ съ пелагіанами [4]). Папа

[1]) Henke, ibid., S. 6.
[2]) Henke, ibid., S. 258 u. s. w. Baur. Die Epochen, S. 194.
[3]) Henke, ibid., S. 140. 142. 143.
[4]) Henke, ibid., S. 267. 317.

Григорій великій, по Гэнке, былъ низкимъ льстецомъ, научившимся у діавола облекаться въ ангела свѣтлаго, и тѣмъ только отличавшимся отъ діавола, что діаволъ чрезъ гордость палъ, а Григорій подъ личиною смиренія превознесъ себя. Также худо отзывается Гэнке о папѣ Григоріи VII [1]).

Обстоятельный разборъ раціоналистическихъ историческихъ сочиненій Землера, Планка и Гэнке считаемъ излишнимъ. Воззрѣнія ихъ такъ мало имѣютъ основы въ фактахъ исторіи, такъ отзываются фантазіей и субъективизмомъ, что разбирать ихъ, значило бы напрасно тратить время. А главное, неотразимый ударъ всѣмъ подобнымъ воззрѣніямъ и теоріямъ XVIII и начала XIX-го вѣка наноситъ знаменитый Неандеръ своими учеными трудами и всей своею дѣятельностію, о которомъ дальше и пойдетъ у насъ рѣчь. Неандеръ выступилъ на борьбу съ раціонализмомъ указаннаго времени, и эта борьба, веденная путемъ серьезнаго и строгаго изученія исторіи христіанской, а не путемъ разбора и опроверженій раціоналистовъ, была лучшей критикою мнѣній Гэнке и другихъ раціоналистовъ-историковъ. Раціоналисты-историки главнымъ образомъ и заслуживаютъ вниманія потому, что своими крайностями вызвали къ бытію и дѣятельности, такъ называемую, ортодоксально-протестантскую историческую школу Неандера, которая представляетъ глубоко-знаменательное явленіе XIX вѣка. Господство историковъ-раціоналистовъ составляетъ собой такой историческій моментъ, который условливалъ собою появленіе въ послѣдующее затѣмъ время новыхъ задачъ въ церковной исторіи, лучшей обработки ея и болѣе глубокаго пониманія христіанства и его значенія во всемірной исторіи.

[1]) Henke, ibid., S. 425. B. II, S. 138—139.

IV. Августъ Неандеръ.

Августъ Неандеръ († 1850 г.) Возбужденіе религіозныхъ интересовъ и религіознаго духа въ Германіи (нач. XIX в.) — *Августъ Неандеръ.* — Біографическія свѣдѣнія о немъ. — Заслуги его для церковно-исторической науки. — „Общая исторія христіанской религіи и церкви" Неандера. — Общія замѣчанія о достоинствахъ труда. — Характеристика и разборъ его: церковно-историческіе научные вопросы, рѣшаемые здѣсь. I. Отношеніе христіанства, какъ элемента сверхъестественнаго, къ человѣчеству, какъ элементу естественному; — взаимодѣйствіе элементовъ; — назидательный характеръ исторіи Неандера. — Замѣчанія объ этой сторонѣ Неандерова труда. — II. Отношеніе христіанства, какъ абсолютной истины и совершенства, къ измѣнчивости и многообразію явленій человѣческой природы; формы христіанской исторической жизни, служащія и не служащія къ выраженію христіанства; — ихъ историческое значеніе. — Примѣры. — Сужденіе о теоріи. — Индивидуализмъ историческихъ изображеній у Неандера и недостатки этого индивидуализма. — III. Отношеніе христіанства, какъ религіи духа, къ внѣшней церковности, выражаемой іерархіею съ ея функціями — узаконеніями касательно богослуженія и вѣроученія. — Частнѣе: а) мнѣніе его о происхожденіи іерархіи, отзывы его, б) объ исторіи богослуженія, и в) о регламентаціи догматовъ: сужденіе его о помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ. — Неудовлетворительное рѣшеніе Неандеромъ вопроса объ отношеніи христіанства и церкви въ исторіи. — Школа Неандера. — Вліяніе его у насъ въ Россіи.

Церковная исторіографія XVIII вѣка высказала себя со всѣми достоинствами и недостатками въ лицѣ ея важнѣйшихъ представителей. Въ общемъ недостатки брали перевѣсъ надъ достоинствами, и церковная исторіографія должна была для своихъ дѣйствительныхъ успѣховъ сдѣлать новый шагъ въ своемъ развитіи. Ни школа супранатуральнаго прагматизма, ни школа раціоналистическаго прагматизма не могли приблизить церковную исторію къ ея цѣли. Первая школа, хотя и крѣпко держалась христіанства, какъ великаго и сверхъестественнаго начала жизни человѣчества, однакожъ понимала христіанство слишкомъ неопредѣленно, понимала его какъ силу, дѣйствіе которой вовсе не сознавалось въ исторіи, по крайней мѣрѣ историки этого направленія не умѣли показать, въ чемъ состоитъ значеніе

христіанства во всемірной исторіи; вторая школа совсѣмъ не имѣла призванія понять христіанство, потому что она за христіанство принимала свои собственные представленія о христіанствѣ, и большинство фактовъ церковной исторіи для нея оставались непонятными и даже были достойными глумленія. Чтобы вывести церковную исторіографію изъ этого довольно безплоднаго круговращенія, необходимо было прежде всего возбудить и оживить религіозныя идеи въ обществѣ, ибо, какъ извѣстно, XVIII вѣкъ былъ неблагопріятенъ для религіи. Такія благопріятныя условія для религіи, а съ нею и для исторіографіи церковной, являются въ концѣ XVIII и въ особенности въ началѣ XIX вѣка. Главными благопріятными условіями, повліявшими на оживленіе религіознаго сознанія были: частію естественная реакція со стороны религіознаго духа противъ невѣрія предшествующаго вѣка, частію плодотворная дѣятельность многихъ замѣчательнѣйшихъ философовъ, историковъ и богослововъ этого времени, такихъ глубочайшихъ идеалистовъ, какъ романтикъ Шлегель, философы Шеллингъ и Гегель, историкъ Гердеръ и богословъ Шлейермахеръ. Въ особенности религіозное вліяніе Шлейермахера было замѣчательнымъ событіемъ времени. Разсматривая возбужденіе религіознаго сознанія въ началѣ XIX вѣка, преимущественно въ средѣ нѣмецкаго протестантизма, одинъ историкъ съ свойственнымъ ему остроуміемъ замѣчаетъ: „блудный сынъ нѣмецкаго протестантизма мало-по-малу началъ стыдиться тѣхъ желудей, которыми онъ такъ долго питалъ себя, съ чувствомъ покаянія ударилъ себя въ грудь и рѣшился возвратиться въ отеческій домъ древней, но въ то же время вѣчно юной, вѣры церковной“ [1]). Проще сказать, подъ вліяніемъ указанныхъ нами условій произошло съ началомъ XIX вѣка возбужденіе религіозныхъ интересовъ въ протестантской Германіи.

Изъ этого оживленія выродилась знаменитая въ исторіи церковно-исторической науки школа Неандерова, полу-

[1]) Schaff. Gesch. der apost. Kirche. S. 86. Leipz. 1854.

чившая свое названіе отъ имени замѣчательнѣйшаго церковнаго историка—Августа Неандера, прозваннаго „отцемъ новѣйшей церковной исторіи“ [1]).

Позволимъ себѣ посвятить нѣсколько словъ описанію личности и жизни творца новой эпохи въ исторіографіи.—Неандеръ родился въ 1789 году въ Геттингенѣ. Его родители и по національности и по вѣрѣ были евреи. Его первые годы прошли печально, потому что отецъ его мало заботился о семьѣ. Если же, при всемъ томъ, Неандеръ имѣлъ возможность получить основательное образованіе, то этимъ онъ обязанъ одному изъ своихъ родственниковъ (доктору медицины Штиглицу). Сначала Неандеръ имѣлъ намѣреніе сдѣлаться юристомъ. Но къ счастію для церковно-исторической науки, судьба готовила ему другое поприще. Въ 1806 году онъ дѣлается христіаниномъ [2]). Обращенію его къ христіанству въ особенности способствовало изученіе сочиненій философа Платона, который сдѣлался для него тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ для многихъ знаменитыхъ христіанскихъ ученыхъ древней церкви—приготовительною школою для новой религіи. Но его первоначальное христіанство не было чистымъ лучемъ истины. Первоначальныя представленія его о христіанствѣ были перемѣсью идей Бема и Шлейермахера. Первое время по обращеніи въ христіанство Неандеръ не покидаетъ мысли избрать юридическую карьеру, но вскорѣ измѣняетъ свое намѣреніе и посвящаетъ себя изученію теологіи и философіи. Теологію Неандеръ изучаетъ частію въ Галльскомъ университетѣ подъ руководствомъ Шлейермахера, который положилъ сѣмена своего богословствованія въ душу Неандера, что ясно отразилось на церковной исторіи его, частію нашъ историкъ изучалъ теологію въ университетѣ Геттингенскомъ, гдѣ на него имѣлъ особенно замѣтное вліяніе извѣстный

[1]) Herzog. Real.-Encykl. B. X. S. 245. (Art. Neander, von Uhlhorn). Изд. 1-ое.

[2]) При переходѣ въ христіанство онъ перемѣнилъ свое прежнее имя Давида на новое Іоганна *Августа* Вильгельма, прежнюю фамилію Менделя на фамилію Неандера, которая должна была указывать на обновленіе его внутренняго человѣка (Neander=νεος—ανηρ).

уже вамъ Планкъ. Планкъ не только пробудилъ въ немъ мысль посвятить себя профессурѣ по предмету теологіи, но и возбудилъ его къ занятію нѣкоторыми церковно-историческими монографіями, въ которыхъ такъ отличался онъ позднѣе. Чѣмъ болѣе Неандеръ углублялся въ изученіе теологіи и церковной исторіи, и чѣмъ больше знакомился съ кружкомъ серьезныхъ и безпристрастныхъ богослововъ, тѣмъ больше онъ приходилъ къ мысли, что пониманіе христіанства Шлейермахеромъ, который былъ для Неандера дотолѣ идеаломъ, небезупречно, —такъ какъ Шлейермахеръ былъ пантеистъ, не вѣрилъ въ чудеса евангельской исторіи, не признавалъ подлинности многихъ книгъ новозавѣтныхъ, вообще мало вѣрилъ въ богодухновенность и богооткровенность библіи, подъ Божествомъ Христа понималъ въ высшей степени развитое въ Немъ богосознаніе и пр., — а вмѣстѣ съ тѣмъ молодой Неандеръ созрѣвалъ для намѣренія изучить христіанскую истину самобытно въ христіанскихъ источникахъ и исторіи. Какъ скоро Неандеръ приходитъ къ этой мысли, онъ отлагаетъ въ сторону Шлейермахера, Шеллинга и подобныхъ, и ихъ мѣсто занимаютъ Новый завѣтъ и отцы церкви. Съ этого времени онъ окончательно рѣшился посвятить свою жизнь изученію церковной исторіи. Въ 1812 году мы уже встрѣчаемъ Неандера въ качествѣ профессора теологіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ, въ этомъ же году онъ издаетъ свою первую церковно-историческую монографію: „императоръ Юліанъ и его время“, которая показала — какого талантливаго историка пріобрѣтаетъ себѣ богословская наука. Недолго остается Неандеръ въ Гейдельбергѣ. Шлейермахеръ и другіе богословы Берлинскаго университета побудили его перейти въ университетъ столичный. Въ этомъ университетѣ Неандеръ остается профессоромъ во всю остальную жизнь, начиная отъ 1813 до 1850 года, до времени его смерти [1]).—Рѣдко

[1]) Herzog. Real.—Encykl., X. S. 235—8. Нѣкоторое понятіе о Неандерѣ, какъ профессорѣ, можно составить себѣ на основаніи воспоминаній о немъ, напечатанныхъ въ одномъ англійскомъ журналѣ и переведенныхъ въ *Чтен. об. люб. Дух. пр.* „Неандеръ входитъ въ аудиторію. На столѣ лежитъ длин-

можно найти ученаго, который оставилъ бы послѣ себя такое богатое наслѣдство ученыхъ трудовъ, какое осталось послѣ Неандера. Неандеръ написалъ очень большое количество церковно-историческихъ монографій. Между ними видное мѣсто, кромѣ сочиненія объ императорѣ Юліанѣ, занимаютъ: „генетическое развитіе важнѣйшихъ гностическихъ системъ“ (1818 г.), „св. Златоустъ и церковь его времени“ (1822), „Достопримѣчательности изъ исторіи христіанства“ (1822), „Антигностикъ, духъ Тертулліана и введеніе въ его сочиненія“ (1825), и пр. Но всѣ эти разнородныя и замѣчательныя сочиненія его были лишь приготовительными ступенями къ его знаменитому труду: *Общая Исторія христіанской религіи и церкви* (Allgemeine Geschichte d. christlichen Religion und Kirche). Первый томъ этого труда явился въ 1825 году, а послѣдній, доводящій исторію церкви до папы Бонифація VIII, въ 1845 году. Всего 5 томовъ въ 10 отдѣлахъ (Abtheilungen). Послѣ его смерти издана еще часть его исторіи до собора Базельскаго (въ позднѣйшихъ изданіяхъ счетъ томовъ измѣненъ). Какъ бы введеніемъ въ церковную исторію Неандера служатъ его сочиненія: „Жизнь Іисуса“ (1837) и „исторія насажденія и управленія христіанской церкви чрезъ Апостоловъ“ (1832).

Неандеръ съ своими церковно-историческими трудами составляетъ эпоху въ развитіи науки церковно-исторической. Важнѣйшая заслуга его для науки заключается въ слѣдующемъ.

Прежде всего Неандеръ первый возвысился до истинно-

ное, очиненное, гусиное перо. Въ продолженіе многихъ лѣтъ студенты ежедневно клали на столъ свѣжее перо, а старое уносилось каждымъ изъ нихъ по очереди на память о дорогомъ профессорѣ. Вертя перо въ рукахъ, съ закрытыми глазами, склонившись къ столу, Неандеръ начинаетъ свою лекцію. Звучный голосъ его такъ полонъ души, что находитъ отголосокъ въ сердцѣ каждаго. Перо въ постоянномъ движеніи; онъ то вертитъ его между пальцами, то обрываетъ его верхушку. При этомъ ораторъ ежеминутно перемѣняетъ свое положеніе. Потокъ словъ не прекращается. Чистый и богатый онъ прямо льется изъ сердца и неотразимо увлекаетъ собою сердца слушателей. Великій и рѣдкій талантъ Неандера состоялъ въ томъ, что онъ столько же воспламенялъ энтузіазмъ, сколько и просвѣщалъ слушателей. Въ одно и то же время онъ училъ, воспитывалъ, очищалъ и укрѣплялъ“. 1871 г., Апрѣль, стр. 34.

научной объективности. До него даже лучшіе историки были настолько субъективны, что нерѣдко вовсе искажали истину въ угоду своимъ тенденціямъ. Неандеръ же самымъ дѣломъ показалъ приложеніе къ церковно-исторической наукѣ того исторіографическаго пріема, при которомъ субъективное отношеніе историка становится въ гармоническую связь съ фактическою историческою истиною". Онъ показалъ истинное значеніе объективной исторической правды въ дѣлѣ исторіографіи церковной, что такъ мало понималось его предшественниками. Ибо прежніе историки, съ цѣлію проникать въ сокровеннѣйшіе планы индивидуумовъ, являвшихся на сценѣ исторической, изучали церковно-историческіе документы лишь поскольку они давали матеріалъ для психическихъ наблюденій, другія же стороны источниковъ оставались въ пренебреженіи. Вмѣсто безпристрастнаго разсмотрѣнія явленій, вмѣсто вѣрности въ пониманіи фактовъ, прежняя исторіографія отличалась гордымъ презрѣніемъ ко всему, что не соотвѣтствовало личнымъ взглядамъ историка. Напротивъ Неандеръ въ своихъ сочиненіяхъ показываетъ образецъ истинно-объективнаго историческаго метода, въ силу котораго историкъ долженъ судить о фактахъ не по своему личному вкусу и прихоти, а по чувству той справедливости, на какую указываетъ изученіе источниковъ.

Далѣе, — Неандеръ далъ новое направленіе церковно-историческому прагматизму. Этотъ прагматизмъ понимался прежними историками односторонне. Ни прагматики супранатуралисты, ни прагматики раціоналисты не создали истинно-научнаго метода. Ихъ прагматизмъ не соотвѣтствовалъ задачѣ историка христіанства. Въ самомъ дѣлѣ, историки раціоналисты, принимая христіанство за естественное, чисто-человѣческое явленіе, въ исторіи христіанства и церкви видѣли развитіе обыкновеннаго историческаго процесса въ человѣчествѣ: человѣчество жило въ религіозной сферѣ по своимъ естественнымъ началамъ и стремленіямъ. Съ другой стороны, историки супранатуралисты хотя признавали божественность христіанства, признавали его откровенный характеръ, но совсѣмъ не указывали, какое дѣйствительное

значеніе имѣло христіанство въ исторіи человѣчества: какъ и въ чемъ выражалось его творческое и воспитательное значеніе въ исторіи. Нужно было, въ виду направленія этихъ двухъ классовъ историковъ, указать, въ чемъ состояло и какъ выражалось дѣйствіе элемента сверхъестественнаго, христіанства, какъ могучей силы, вошедшей въ жизнь человѣческую, или, что тоже, придать жизненный характеръ принципу супранатуралистовъ, и указать такъ же, въ чемъ и какъ выражалась дѣятельность самого человѣка въ процессѣ исторіи христіанства: что самъ человѣкъ былъ дѣятелемъ въ исторіи церковной, это раскрывали, и очень широко, раціоналисты историки, но въ полной-ли мѣрѣ человѣкъ былъ дѣятелемъ въ этой исторіи—оставалось вопросомъ, на который раціоналисты, при ихъ точкѣ зрѣнія, отвѣта правильнаго дать не могли. Прагматизмъ обѣихъ прежнихъ школъ былъ очень не высокаго качества. Онъ не зналъ другихъ силъ, движущихъ исторію, кромѣ личныхъ силъ отдѣльныхъ индивидуумовъ. Поэтому, прагматизмъ этотъ съ удивительною скрупулезностію изучалъ мысли и волю историческихъ индивидуумовъ, ихъ планы и намѣренія, будь то добрые или злые, и эти особенности индивидуумовъ считалъ исключительными мотивами всѣхъ явленій и измѣненій въ области церковной исторіи. О какой-либо высшей причинности, господствующей надъ индивидуумами и знать не хотѣли, а если нѣкоторые изъ нихъ (супранатуралисты) и допускали такую причинность въ смыслѣ провидѣнія или божественнаго плана, то все же эта причинность являлась безжизненною силою, движущеюся въ безконечной дали отъ міра человѣческаго [1]). Отрѣшиться отъ этого прагматизма со всѣми его крайностями и было истинною задачею Неандера. Неандеръ всегда ищетъ причины явленій въ человѣкѣ и его свойствахъ, но съ этимъ онъ всегда твердо помнилъ о томъ принципѣ историческаго развитія, какимъ есть само христіанство. Само христіанство, какъ опредѣленная и могучая сила, прившедшая въ міръ человѣческій, всегда у

[1]) Herzog. Real—Encykl. X, S. 239.

него является движущею силою въ исторіи, и при всемъ томъ эта сила у него никогда не переходитъ въ насиліе надъ человѣкомъ и человѣчествомъ. Словомъ, въ своемъ прагматизмѣ Неандеръ качественно обновляетъ супранатуралистическій и раціоналистическій принципы прежнихъ историковъ и объединяетъ ихъ къ выгодѣ для своей задачи.

Наконецъ, Неандеръ возвратилъ церковной исторіи уваженіе, котораго она несправедливо лишена была. Извѣстно, что вмѣсто раскрытія полноты вліянія христіанства на человѣчество, церковная исторія подъ перомъ многихъ и притомъ замѣчательнѣйшихъ историковъ превратилась въ галлерею картинъ человѣческой глупости, если не зла, надъ которыми оставалось только смѣяться и которыя надлежало лишь порицать. Образцы подобнаго отношенія къ историческимъ личностямъ мы уже показали въ лицѣ историковъ прагматико-раціоналистической школы. Съ своей стороны Неандеръ никогда не молчитъ о темныхъ сторонахъ въ исторіи церкви, но онъ умѣетъ дать имъ настоящее мѣсто, не впадая въ утрировку. Онъ сгруппировалъ все свѣтлое въ исторіи въ такія яркія картины, что исторія церковная стала не смѣшною, но глубоко-знаменательною. Въ одномъ изъ своихъ трудовъ Неандеръ прямо даетъ понять, отчего происходятъ такія явленія въ церковной исторіографіи, что церковь представлялась чуть не скопищемъ зла и нравственнаго безобразія, какою она была у прагматиковъ-раціоналистовъ. Признавая, что рядомъ съ свѣтлыми сторонами исторіи церкви подчасъ въ ней попадаются и темныя стороны, Неандеръ замѣчаетъ: „кто совнѣ разсматриваетъ эти темныя явленія (т. е. безъ всякаго сочувствія христіанству), и уже самымъ своимъ міровоззрѣніемъ становится въ противоположность къ христіанству, тотъ легко можетъ случайное въ процессѣ историческаго развитія смѣшать съ существеннымъ и въ такомъ видѣ (т. е. не вѣрномъ) понимать и самое христіанство. Это замѣчаніе, говоритъ онъ, примѣняется ко всѣмъ, кого уже въ первыя столѣтія видимъ враждебно нападающими на христіанство“ [1]).

[1]) Neander. Allgem. Gesch. B. I, Abth. 1, S. 86. Gotha. 1856.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о мѣстѣ, какое занимаетъ Неандеръ въ ряду другихъ церковныхъ историковъ, обратимся къ разсмотрѣнію его обширнаго и талантливаго труда, озаглавливающагося: „Общая Исторія христіанской религіи и церкви". Кромѣ этого капитальнаго сочиненія, Неандеръ написалъ, какъ мы сказали, огромное количество отдѣльныхъ монографій, напр., о Тертулліанѣ, Златоустѣ и пр., но мы не будемъ входить въ разборъ ихъ достоинствъ, потому что это завлекло бы насъ далеко; замѣтимъ лишь одно: его монографіи столь высоко цѣнятся учеными, что ему усвоиваютъ имя отца (Schöpfer) церковно-исторической монографической литературы [1]).

По глубокой и самостоятельной учености исторія Неандера есть трудъ единственный въ своемъ родѣ. По отзыву почитателя Неандерова Ульмана, имя ученаго есть собственное имя Неандера. Что въ особенности характеризуетъ Неандера, какъ истинно ученаго,—это тотъ признакъ, что онъ говоритъ въ своей исторіи всегда и исключительно на основаніи первоисточниковъ, тщательно имъ перечитанныхъ. По счастливому выраженію того же Ульмана, Неандеръ въ своихъ историческихъ работахъ предлагаетъ своему читателю не воду, заимствованную изъ отводныхъ каналовъ (т. е. ничего онъ не беретъ изъ вторыхъ рукъ), а потому часто перемѣшанную съ чуждыми ей элементами, мутную, но чистое питье, непосредственно зачерпнутое изъ источника. Этимъ характеромъ первоначальности и свѣжести запечатлѣно все, что выходило изъ рукъ Неандера, и было естественнымъ слѣдствіемъ богатаго и совершенно самостоятельнаго изученія подлинныхъ историческихъ матеріаловъ, которому онъ предавался съ неустаннымъ прилежаніемъ. Неандеръ съ такимъ тщаніемъ изучилъ источныхъ писателей, именно отцовъ церкви и средневѣковыхъ писателей, какъ этого еще не бывало,— [2]) что имѣло громадное

[1]) Baur. Die Epochen der kirchl. Geschichtschr., s. 202.

[2]) Не излишнимъ считаемъ привести слѣдующій трогательный анекдотъ, характеризующій любовь Неандера къ изученію св. отцовъ и заключающійся въ вышеупомянутой нами статьѣ въ журналѣ: *Чт. общ. люб. Дух.*

вліяніе на новѣйшую обработку церковной исторіи. Изъ этихъ церковныхъ писателей, которыхъ онъ изслѣдовалъ съ открытымъ чувствомъ для воспріятія истины, онъ весьма много новаго извлекъ на свѣтъ Божій, поэтому его трудъ со стороны изученія источниковъ неоцѣнимъ. Неандеръ до такой степени изучилъ духъ и характеръ отеческой письменности,—это важнѣйшее пособіе для изученія исторіи—до такой степени проникся отеческими идеями, что одинъ богословъ въ надгробной рѣчи Неандеру называетъ его „младшимъ изъ отцовъ церкви“ [1]). Другой цѣнитель Неандера, принимая во вниманіе широту изученія имъ источниковъ всѣхъ вѣковъ, говоритъ (это-Клингъ), что Неандеръ „въ исторіи повсюду, какъ бы у себя дома“ [2]). Другая черта, отличающая Неандера какъ истиннаго ученаго — это безпристрастіе. Онъ не разсматриваетъ христіанство въ его исторіи съ какой-нибудь узкой, заранѣе намѣченной точки зрѣнія. Онъ съ равнымъ стараніемъ изучаетъ и оповѣщаетъ и о свѣтлыхъ и о темныхъ сторонахъ церковной исторіи. Несмотря на то, что по его воззрѣнію исторія должна служить цѣли назиданія, онъ далекъ былъ отъ того, чтобы все, не служащее непосредственно этой цѣли, выбросить за бортъ, какъ лишній балластъ; онъ далекъ былъ также отъ того, чтобы въ худо понятыхъ интересахъ христіанства—искажать, наполнить исторію ложью, некрасивое прикрашивать, чуждое святости выставлять святымъ, скрывать

пр. „Однажды прусскій король Фридрихъ Вильгельмъ пригласилъ Неандера ѣхать съ собою въ Карлсбадъ. Неандеръ явился предъ королемъ въ толстомъ, туго набитомъ, пальто.—„Дорогой профессоръ, воскликнулъ съ улыбкою король. на дворѣ такая страшная жара, а вы въ такомъ толстомъ пальто! Посмотримъ, что здѣсь такое? Вотъ что! въ одномъ карманѣ отецъ (церкви), въ другомъ тоже; всѣ карманы набиты отцами церкви“. И на замѣчаніе Неандера, что это небольшой запасъ чтенія на дорогу, король сказалъ: „этого запаса хватитъ на мѣсячное путешествіе“. Сестра Неандера, всю жизнь посвятившая заботамъ о немъ, хорошо зная вкусы своего брата, вмѣсто всякихъ другихъ подарковъ на рождественскіе праздники и въ день его рожденія, подносила ему по нѣскольку фоліантовъ рѣдкихъ изданій св. отцовъ, чѣмъ доставляла ему величайшее удовольствіе. Кн. 4, стр. 31. 35.

[1]) Neander. Allgem. Geschichte. 3-te Auflage. Gotha. 1856. Vorrede von Dr. C. Ullmann. s. IX. X.

[2]) Kling. Beitrag zu Neanders Lebensbilde. Stud. und Kritiken. 1851, II, s. 505

темныя стороны христіанской жизни, нѣтъ, при всей любви къ христіанству онъ старается возможно правильно представлять всѣ формы явленія. Въ подобномъ безпристрастіи Неандеровы критики видятъ великую заслугу его исторіи [1]). — Другія достоинства церковной исторіи Неандера, согласно съ его критиками, можно изобразить въ слѣдующихъ словахъ. „По формальному совершенству, проницательности, красотѣ и изяществу слога, такъ же, какъ и по логическому остроумію, иные еще могутъ быть поставлены рядомъ съ Неандеромъ и даже превосходить его. Но ничего подобнаго Неандеру нельзя найдти, когда дѣло касается повсюду просвѣчивающей у него правдивости, историческаго прямодушія и непредзанятости, критическаго благоразумія и осторожности. Онъ все постигаетъ, всюду проникаетъ до глубочайшихъ основъ, вѣрно оцѣниваетъ и отдѣляетъ истинное и правое отъ прилипающаго къ нему ложнаго, неистиннаго и превратнаго“ [2]). Къ этому еще нужно прибавить, что въ Неандерѣ ученый и христіанинъ оставались въ такомъ гармоническомъ сочетаніи, въ какомъ рѣдко можно встрѣтить это. Прекрасно охарактеризовалъ Неандера одинъ, выше уже цитированный нами, критикъ его, когда сказалъ о немъ: „взаимопроникновеніе христіанскаго элемента и научнаго элемента у Неандера настолько сильно, настолько истинно, настолько представляетъ собою явленіе единственное, что мы должны сказать: Неандеръ былъ христіанинъ, потому что онъ былъ ученымъ, онъ былъ ученымъ, потому что былъ христіанинъ. Онъ также мало думалъ оказать услугу христіанству чрезъ ненаучность, какъ и наукѣ чрезъ отрицаніе христіанства“ [3]). Вслѣдствіе этихъ-то своихъ безсмертныхъ достоинствъ трудъ Неандера можно по всей справедливости вмѣстѣ съ Ульманомъ назвать *вѣчно юнымъ* [4]), т. е. нестарѣющимся, всегда дорогимъ.

---

[1]) Hagenbach. Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte. Stud. und Kritiken, 1851, III, s. 569.

[2]) Kling. Stud. und. Krit., s. 505.

[3]) Hagenbach. S. 569.

[4]) Vorrede von Ullmann., s. XVI.

Исторія Неандера обнимаетъ эпоху отъ временъ первыхъ гоненій на христіанъ до собора Базельскаго, или кануна реформаціи, слѣд., есть исторія древней церкви по преимуществу.

Неандеръ, приступая къ созданію своей исторіи, не дѣлаетъ никакихъ предварительныхъ замѣчаній о томъ, что онъ разумѣетъ подъ церковной исторіей, — какой ея предметъ, задача, методъ; читателю самому предоставляется составить себѣ понятіе объ этомъ на основаніи самой его исторіи. Какія же спрашивается основныя начала церковной исторіи Неандера? Церковная исторія Неандера задается разрѣшить слѣдующіе три вопроса, представляющіеся уму серьезнаго историка: 1) въ какомъ отношеніи христіанство, какъ элементъ сверхъестественный, стоитъ къ человѣчеству вообще, какъ элементу естественному; 2) въ какомъ отношеніи христіанство, какъ абсолютная истина и абсолютное совершенство, стоитъ въ исторіи къ конечной природѣ человѣка съ ея перемѣнчивостію и неустойчивостію въ истинѣ и добрѣ, и если эти элементы не стоятъ разобщенно, то въ чемъ и какъ примиряются они въ исторіи? 3) въ какомъ отношеніи христіанство, взятое само по себѣ, какъ религія духа, какъ чисто нравственное освященіе и духовная жизнь, стоитъ къ христіанству историческому, какъ совокупности всѣхъ церковныхъ формъ,—христіанство, какъ религія духа, къ христіанству въ его внѣшней церковности?

Эти вопросы, весьма важные въ дѣлѣ исторіографіи, Неандеръ разрѣшаетъ впрочемъ не теоретически, не въ видѣ общихъ разсужденій, на какія онъ былъ вообще скупъ, а самымъ дѣломъ, въ раскрытіи всего богатства церковно-историческаго содержанія.

I. Итакъ, въ какомъ отношеніи христіанство, какъ элементъ сверхъестественный, стоитъ къ человѣчеству, какъ элементу естественному? Такъ какъ такое или другое рѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ такого или другого взгляда на самое христіанство, то Неандеръ, только установивъ опредѣленный взглядъ на христіанство, приходитъ къ раз-

рѣшенію даннаго вопроса. „Христіанство мы считаемъ, говоритъ Неандеръ, не силою породившеюся изъ сокровеннѣйшихъ глубинъ самой человѣческой природы, но силою происшедшею отъ неба, которая въ своемъ существѣ, какъ и въ своемъ происхожденіи возвышена надъ всѣмъ, что можетъ создать человѣческая природа своими собственными средствами; эта сила должна доставить человѣческой природѣ новую жизнь, должна преобразовать ее по своимъ внутреннимъ основаніямъ". Въ этомъ признаніи, которое Неандеръ высказываетъ въ началѣ своей исторіи, лежитъ корень всего его церковно-историческаго міровоззрѣнія. Христіанство для него реальное жизненное начало, а не просто ученіе, и притомъ начало не какое-нибудь человѣческое, но это свыше нисшедшая жизнь, жизнь божественная, входящая въ жизнь человѣческую, чтобы преобразовать ее. И вотъ исторія церкви для Неандера становится исторіей такого процесса, въ которомъ жизнь божественная приходитъ въ соприкосновеніе и сопроникновеніе съ жизнію человѣческою. Для уясненія этой истины Неандеръ пользуется евангельскою притчей о закваскѣ. „Исторія научаетъ насъ, говоритъ онъ, признавать, что какъ ни мало брошено закваски въ массу человѣчества, но она постепенно сквасила эту массу" [1]). „Какъ небольшое количество закваски, брошенное въ большую массу муки, производитъ въ ней процессъ броженія, и, дѣйствуя чрезъ свою внутреннюю силу на массу, дѣлаетъ подобнымъ себѣ все смѣшеніе, такъ и христіанство какъ небесный ферментъ (закваска), чрезъ силу божественной жизни (привходящей въ человѣчество) вызываетъ процессъ броженія въ человѣческой природѣ,— этотъ процессъ начинается во внутреннѣйшей глубинѣ природы человѣческой, простираетъ свои дѣйствія какъ на мысль, такъ и на внѣшнюю жизнь, чтобы все самоуподобить, все преобразовать, перестроить" [2]). Таково, по Неандеру, дѣйствіе элемента сверхъестественнаго на человѣчество, но и человѣчество, будучи элементомъ низшимъ,

[1]) Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. 1, S. 1.
[2]) Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. 1, S. 185.

второстепеннымъ, не остается при этомъ процессѣ въ положеніи мертвенной пассивности. Неандеръ говоритъ: „хотя христіанство вступаетъ въ человѣчество, какъ высшій преобразовательный принципъ, но оно, христіанство, не чрезъ чудо только совершаетъ свое дѣло, а слѣдуетъ тѣмъ же законамъ развитія, какъ и все остальное". Самое это вступленіе божественнаго элемента въ человѣчество потому и возможно, по Неандеру, что человѣческая природа по своему созданію способна къ принятію этого высшаго принципа, пріемлема въ отношеніи къ христіанству. „Хотя христіанство, по словамъ Неандера, можетъ быть понимаемо только какъ нѣчто возвышенное надъ природою и разумомъ, какъ то, что сообщается изъ высшаго источника, однакожъ оно стоитъ съ существомъ и ходомъ развитія человѣческой природы въ необходимой связи, безъ этой связи оно не могло бы и выполнить своего назначенія поставить человѣческую природу на высшую степень, безъ этой связи оно вообще не могло бы дѣйствовать на природу человѣческую" [1]).

Такимъ возвышеннымъ пониманіемъ христіанства въ его отношеніи къ человѣчеству, какъ скоро это пониманіе дѣйствительно проходитъ чрезъ всю исторію, обусловливается особенный характеръ Неандеровой исторіи—это назидательность. Не та сентиментальная назидательность, которая читаетъ нравственныя сентенціи, а та, которая проистекаетъ у Неандера отъ точнаго осуществленія его задачи—представить христіанство въ его реформирующемъ значеніи для человѣчества. Для Неандера исторія церкви есть сознаніе церкви о своей собственной жизни, какъ осуществленіе идеала христіанства въ явленіи, и потому она должна быть назидательна. Самъ Неандеръ говоритъ: „представить исторію церкви, какъ доказательство божественной силы христіанства, представить какъ школу христіанскаго наставленія, какъ раздающійся чрезъ всѣ вѣка голосъ назиданія, наученія и предостереженія для всѣхъ хотящихъ слушать,—

[1]) Neander. Allg. Gesch. ibid., S. 1.

это было съ самыхъ раннихъ лѣтъ главною цѣлію и моей жизни и моихъ научныхъ занятій“ [1]). Сдѣлаемъ немногія замѣчанія касательно этой первой, изложенной нами, стороны церковной исторіи Неандера. Прежде всего его воззрѣнія на отношеніе супранатуральнаго, божественнаго, и естественнаго человѣческаго элемента, слишкомъ реальны и матеріальны, и потому мало удобны для исторіи. По его воззрѣнію приточная закваска есть христіанство или божественная жизнь, а приточная мука есть человѣчество въ его исторіи, приточный процессъ броженія (кваса) есть указаніе на тотъ процессъ, какъ происходитъ проникновеніе человѣчества божественнымъ элементомъ. Намъ кажется, что историкъ, подобнымъ образомъ истолковывая евангельскую притчу, забываетъ основное герменевтическое правило, именно, что хотя притчи служатъ къ возможно наглядному пониманію извѣстной истины, но толкователь никогда не долженъ усиливаться отыскивать полнаго соотвѣтствія между притчею и тѣмъ, что объясняется ею. Въ такомъ видѣ, какъ понимаетъ историкъ евангельскую притчу, ее очень трудно приложить къ исторіи христіанства. Этихъ затрудненій не могъ избѣжать и самъ Неандеръ. Въ самомъ дѣлѣ, его представленія о христіанствѣ, какъ о божественной жизни, влитой въ жизнь человѣческую, отличаются такой матеріализаціей, что историкъ будетъ въ затрудненіи указать—въ чемъ и на чемъ, въ комъ и на комъ слѣдуетъ наблюдать жизнедѣятельность этого божественнаго элемента въ исторіи человѣчества. Говоримъ: самъ Неандеръ не могъ препобѣдить этого затрудненія въ своей исторіи. Возвѣщать о свѣтлыхъ явленіяхъ, о свѣтлыхъ личностяхъ въ исторіи еще не значитъ говорить о божественной жизни, заквашивающей человѣчество, да и фактовъ свѣтлыхъ въ исторіи, по изображенію самого же Неандера, немного: жизнь божественная въ исторіи человѣчества не столько открывается, сколько скрывается. Значитъ, опредѣленіе христіанства для историка должно быть проще и яснѣе. Притомъ

[1]) Neander. Allg. Gesch. B. I, Abth. 1. Vorrede. S. VII. Hamburg. 1825. изданіе 1-е.

опредѣленіе Неандеромъ отношенія христіанства, какъ божественной жизни, изливающейся въ жизнь человѣческую, требовало совсѣмъ другого раскрытія исторіи, чѣмъ какое находимъ у него самого. Если христіанство, по Неандеру, подобно новой плодотворной атмосферѣ снизошло на человѣчество, если оно есть внѣшній факторъ, назначенный непосредственно и неотразимо дѣйствовать на человѣчество (какъ это происходитъ съ закваской въ мучной массѣ), то дѣйствіе этого фактора должно постоянно проявляться въ свойственныхъ ему сверхъестественныхъ обнаруженіяхъ. Не такъ у Неандера. Христіанство, будучи божественною жизнію, привходящею въ человѣчество, уже мало, слишкомъ слабо проявляетъ себя въ свойственныхъ ему сверхъестественныхъ обнаруженіяхъ въ вѣка послѣапостольскія,—во второмъ и третьемъ вѣкѣ,—а въ позднѣйшіе вѣка вѣяніе этой жизни ни въ чемъ уже незамѣтно въ исторіи человѣчества, по Неандеру. Правда, Неандеръ, чтобы скрасить подобную непослѣдовательность, допускаетъ такое объясненіе: сначала христіанство, какъ принципъ супранатуральный, стояло въ качествѣ противоположности къ элементу естественному, человѣчеству, и потому заявляло себя чудесами (вѣкъ апостольскій), потомъ христіанство начало приходить мало-помалу въ гармонію съ человѣчествомъ, а потому стало обнаруживать себя въ фактахъ, свойственныхъ самой человѣческой жизни, отсюда чудесъ стало меньше (вѣкъ послѣапостольскій), наконецъ, когда человѣчество сопроникло христіанствомъ, чудесъ не стало (IV и позднѣйшіе вѣка). Но это вѣдь теорія, которая такъ и останется теоріей. Эта теорія тѣмъ менѣе убѣдительна, что съ наибольшимъ проникновеніемъ христіанства въ человѣчество совпадаетъ по самому же Неандеру упадокъ и извращеніе церкви,—IV-й и позднѣйшіе вѣка. Отсюда видно, что исторія церкви Неандера не есть удовлетворительное приложеніе идей его объ отношеніи элемента сверхъестественнаго и естественнаго къ исторіи христіанской. Что касается до стремленія Неандера быть назидательнымъ въ своей исторіи, то, отдавая дань уваженія намѣренію историка, мы, однакожъ, должны

замѣтить, что оно имѣло и свое невыгодное вліяніе на характеръ его исторіи. Что́ дѣйствительно назвать назидательнымъ—вопросъ субъективный. Вслѣдствіе этого, подчиняясь своему личному вкусу, онъ подробно излагаетъ такія историческія явленія, которыя сами по себѣ слишкомъ незначительны въ ряду другихъ явленій и которыя едва ли заслуживали мѣста въ общей церковной исторіи. Съ этимъ вмѣстѣ соединялся другой недостатокъ: когда фактъ представлялъ назидательность, историкъ относится къ нему не такъ критически какъ бы слѣдовало; не придавая значенія видѣніямъ и чудесамъ при другихъ случаяхъ, онъ готовъ вѣрить имъ, если лица, которымъ приписываются подобныя вещи, были по душѣ Неандеру, какъ образцы добродѣтели и благочестія. Масштабъ, при помощи котораго должно происходить опредѣленіе внутренней истинности явленія, выпадаетъ изъ рукъ историка...

II. Теперь войдемъ въ разсмотрѣніе того, какъ разрѣшается Неандеромъ другой серьезный съ научной церковно-исторической точки зрѣнія вопросъ, именно: въ какомъ отношеніи христіанство, какъ абсолютная истина, абсолютное совершенство, стоитъ въ конечной природѣ человѣка съ ея перемѣнчивостію и неустойчивостію въ истинѣ и добрѣ. Если они не исключаютъ себя взаимно, то въ чемъ и какъ примиряются онѣ въ исторіи? Съ этимъ мы приходимъ къ разсмотрѣнію самыхъ существенныхъ сторонъ Неандеровой исторіи. Отношеніе это понимаетъ Неандеръ нѣсколько мистично, но тѣмъ не менѣе не въ ущербъ ни для характера христіанства, ни для достоинства человѣчества. Божественная жизнь, по сужденію Неандера, во Христѣ выразилась и представилась самымъ совершеннымъ образомъ. „Въ Немъ, какъ первообразѣ, какъ второмъ Адамѣ, христіанство явилось во всей своей полнотѣ, поэтому явилось возвышеннымъ надъ всѣми противоположностями. Но что во Христѣ было единымъ, всецѣлымъ, то въ дальнѣйшемъ развитіи, какое вышло отсюда для человѣчества, должно было индивидуализироваться, получить частныя формы, видовыя отличія“. Единая божественная жизнь должна была

видоизмѣняться, выражаться многообразно, входя въ разнообразіе человѣческой жизни. Христіанство не должно было уничтожать естественныхъ свойствъ индивидуумовъ, а просвѣтить, очистить, возвысить ихъ, отсюда должны были возникнуть такія или другія формы жизни христіанской, и каждая должна была отобразить въ свойственномъ ей родѣ всецѣлую жизнь Христа или вообще божественную жизнь. Но ни въ какой формѣ христіанской жизни божественная жизнь Христа не представлялась во всей цѣлости и полнотѣ; каждая форма выражала какую-нибудь одну сторону христіанства, такъ что одна форма пополняла другую и въ свою очередь нуждалась въ другой для своей полноты. И только во всей совокупности явленій, въ теченіе всей исторіи, всецѣлый и полный Христосъ или Его божественная жизнь приходитъ къ своему выраженію. Таково по воззрѣнію Неандера, отношеніе абсолютно совершеннаго христіанства къ измѣнчивости и многообразію человѣческой жизни—въ лучшихъ и наиболѣе ясно выражающихъ собою христіанство направленіяхъ въ исторіи. Но не всѣ направленія были именно таковы, были направленія и нездравыя, патологическія; были такія формы въ исторіи христіанства, въ которыхъ человѣческое брало перевѣсъ надъ божественнымъ и которыя вмѣсто того, чтобы служить пополненіемъ другихъ формъ христіанства, развивались до противоположности въ отношеніи этихъ послѣднихъ, исключая себя взаимно. Однакожъ Неандеръ не допускаетъ, чтобы эти противоположности развивались въ безконечность; они по Неандеру, на извѣстной точкѣ своего развитія, должны снова войти въ кругъ здравыхъ явленій и съ своей стороны восполнить общую совокупность цѣлаго христіанскаго историческаго развитія. Неандеръ въ своей исторіи и вызываетъ предъ читателемъ эти разнообразныя формы христіанской мысли и жизни, эти противоположности направленій. И вотъ предъ нами какъ противоположности: внѣшнее и внутреннее благочестіе, привязанность къ міру и борьба съ нимъ, раціоналистическое и супранатуралистическое направленіе, спекулятивное и практическое бого-

словствованіе и пр. Всѣ эти явленія, отклоняясь одно отъ другого, затѣмъ снова встрѣчаются; враждуя одно съ другимъ, затѣмъ снова сближаются. Когда явленія встрѣчаются и объединяются, тогда обще-церковное развитіе дѣлаетъ шагъ впередъ. Явленія какъ бы для того и расходятся, чтобы всестороннѣе обнять истину. Эта враждебность явленій и объединеніе ихъ, борьба ихъ и взаимное примиреніе и есть движущій принципъ Неандеровой исторіи [1]).

Спѣшимъ пояснить эту Неандерову теорію болѣе наглядным образомъ — примѣрами изъ самой его исторіи. Христіанство, единое въ главѣ его — Христѣ, уже распадается на четыре формы въ лицѣ апостоловъ. Или, говоря языкомъ Неандера, единая божественная жизнь Христа индивидуализируется въ апостолахъ сообразно съ ихъ личными особенностями. Вотъ какъ Неандеръ говоритъ объ этомъ: „Этотъ законъ, — который мы только что указали, — находитъ себѣ примѣненіе въ тѣхъ, кто между Христомъ и послѣдующимъ развитіемъ церкви образуютъ изъ себя посредствующихъ членовъ, въ этихъ органахъ и носителяхъ Его духа для всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ, — именно въ апостолахъ. Уже здѣсь пониманіе и представленіе божественной истины, при всемъ ея единствѣ, выражается въ четырехъ главныхъ направленіяхъ, какъ это ясно становится, если мы сравнимъ между собою, говоритъ Неандеръ, Іакова и Петра, Павла и Іоанна. Духъ Христовъ, нисколько не стѣсняя индивидуальныхъ особенностей въ апостолахъ, а напротивъ одушевляя оныя своимъ дыханіемъ, въ тоже время еще слишкомъ мощно обнаруживалъ свою силу касательно этихъ особенностей и потому различія въ апостолахъ не могли развиться до исключающихъ себя противоположностей одно къ другому. Различіе въ этомъ случаѣ было подчинено высшему единству“ [2]). Въ дальнѣйшей исторіи христіанства тѣ или другія свойства человѣческой природы склоняли однихъ христіанъ болѣе къ этому изъ указанныхъ апостольскихъ направленій, другихъ къ другимъ.

[1]) Herzog. Real—Encykl. X, 241—2. Art. Neander.
[2]) Neander. Allgem. Geschichte. B. I. Abtheil I, s. 185.

Въ свою очередь христіане понимали эти направленія то такъ, то иначе. И вообще, чѣмъ большій кругъ послѣдователей пріобрѣтало христіанство, чѣмъ различнѣе они были, тѣмъ больше видоизмѣнялся и образъ пониманія и усвоенія христіанства. Однѣ изъ этихъ формъ считаетъ Неандеръ здравыми, стоящими въ связи съ первоначальнымъ христіанствомъ, другія—нездравыми, патологическими, идущими въ сторону отъ христіанской истины. Къ нездравымъ, болѣзненнымъ явленіямъ въ первоначальной христіанской исторіи Неандеръ относитъ Евіонитовъ, Гностиковъ, Манихеевъ, потому что въ нихъ человѣческое, въ особенности наслѣдованное отъ древней культуры, затемняло и помрачало свѣтлые лучи христіанской истины, жизнь божественная не господствовала надъ жизнію человѣческой [1]). Одновременно съ указанными болѣзненными формами христіанства въ остальномъ обществѣ христіанскомъ развивались направленія и формы, однѣ съ другими несогласныя, но все же здравыя. Такими здравыми формами христіанства были: неодинаковыя направленія въ церкви, борющейся съ гностицизмомъ. Именно одни изъ членовъ церкви совершенно не признавали никакой истины въ гностицизмѣ, прерывали съ нимъ всякія связи, другіе, напротивъ, не отказывали въ существованіи истины и въ самомъ гностицизмѣ, находили здѣсь стремленія, которыя заслуживали удовлетворенія. Въ связи съ этимъ, одни находили, что христіанство есть религія супранатуральная и потому она не можетъ терпѣть никакого потворства притязаніямъ разума, другіе, напротивъ, утверждали, что въ христіанствѣ сверхъестественное и человѣческое—разумное—должны приходить въ гармонію. Здѣсь лежало зерно неодинаковаго богословствованія церкви Римской и церкви Александрійской. Неандеръ указываетъ и другія здравыя формы христіанской жизни, которыя, оставаясь здравыми, въ тоже время различались одна отъ другой. Такъ греческая народность, легко подвижная, одаренная богатыми духовными силами, живая

[1]) Neander. Ibid., s. 286, 278.

и стремительная дала основаніе церкви восточной съ ея разнообразіемъ богословскихъ направленій; напротивъ римская народность, не столь живая и подвижная, любившая порядокъ и дисциплину, любившая держаться традицій, наложила свой характеръ на церковь римскую, придавъ ей свои качества. Частнѣе: христіанское богословіе первохристіанской церкви было одного характера въ Александріи, другого въ малой Азіи, еще другого въ Римѣ и отличнаго отъ всѣхъ нихъ въ Карѳагенѣ. Во всемъ этомъ высказались индивидуальныя свойства мѣстностей и народовъ и различныхъ историческихъ условій, среди которыхъ насаждалось христіанство. Вообще человѣческія формы условливали историческій характеръ христіанства. Несмотря на различіе видовъ христіанства, опредѣлявшихся указанными условіями, все это были виды, по Неандеру, чисто христіанскіе [1]). Между этими разнообразными видами христіанства возникали противоборство, несогласія, споры, но они вели только къ тому, что историческое христіанство вступало въ новый моментъ своего развитія. Такъ, по Неандеру, борьба съ гностицизмомъ привела христіанъ къ болѣе ясному, сознательному пониманію какъ всего круга христіанскихъ истинъ, такъ въ особенности отдѣльныхъ сторонъ въ христіанскомъ ученіи [2]). Борьба съ монтанизмомъ привела церковь къ великой истинѣ, что ожиданія монтанистовъ будто Духъ св. непремѣнно будетъ проявлять себя и въ послѣдующей церкви, какъ въ вѣкъ апостольскій, въ чрезвычайныхъ дарахъ, пророчествахъ, излишни, такъ какъ Духъ св. теперь дѣйствуетъ своимъ оживляющимъ вліяніемъ на всю совокупность человѣческой жизни въ ея натуральномъ теченіи [3]). Столкновеніе Александрійской богословской школы съ противоположными ей школами имѣло въ результатѣ то, что вся церковь признала значеніе спекулятивнаго, умосозерцательнаго элемента въ христіанскомъ богословіи [4]).

[1]) Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. I, S. 278—280.
[2]) Neander. Ibid., S. 186.
[3]) Neander. Ibid., S. 289.
[4]) Neander. Ibid., S. 306.

Изложивъ теорію Неандера о томъ, какъ христіанство, переходя въ человѣчество, индивидуализируется, принимаетъ разнообразныя формы, и пояснивъ эту теорію наглядными примѣрами, мы должны произнести свое сужденіе о такомъ методѣ построенія исторіи. Воззрѣніе Неандера, высказывающееся въ данномъ случаѣ, величественно и симпатично. Историкъ, разсматривая исторію съ такой точки зрѣнія, имѣетъ возможность излагать всѣ явленія христіанской жизни съ равнымъ интересомъ, равнымъ вниманіемъ, всѣ они дороги ему. Этимъ условливается, такъ сказать, любвеобильность историка ко всѣмъ фактамъ исторической жизни. Исторія пріобрѣтаетъ характеръ разнообразія, постояннаго движенія, полной жизни. Можно только пожалѣть, что нашъ историкъ прикладываетъ свой методъ къ дѣлу не съ такою послѣдовательностію, рѣшительностію и повсюдностію, какъ бы это было желательно. Но этому мѣшала историческая объективность Неандера, онъ боялся, какъ бы, подгоняя историческіе факты подъ мѣрку своей теоріи, не стереть дѣйствительнаго облика церковно-историческихъ явленій. Вообще нужно сказать, что указанный методъ Неандера весьма плодотворенъ для исторіи. При такой широтѣ воззрѣній, при такой любвеобильности пониманія историческаго движенія, какъ это находимъ у Неандера, одна великая опасность грозитъ ему: какъ бы не перемѣшать историческія формы, хорошо выражающія христіанство, съ формами, искажающими оное. Далекій отъ Арнольдова пристрастія къ ересямъ, Неандеръ, правда, старается положить разграничительную черту, отдѣляющую ересь отъ истиннаго выраженія истинно-христіанской жизни въ исторіи; Неандеръ говоритъ: „если въ историческомъ ходѣ развитія сила духа Христова не господствуетъ болѣе надъ человѣческимъ элементомъ, а напротивъ человѣческое конечное получаетъ господствующее значеніе, то возникаютъ взаимно исключающія себя односторонности, пренебрегающія той или другой стороной божественной истины“ [1]). Въ этой-то одно-

[1]) Neander. Ibid., S. 186.

сторонности и заключается по нему сущность ереси. Но какъ трудно въ такомъ случаѣ отдѣлить ересь отъ истиннаго ученія, когда, по Неандеру, каждая индивидуальная особенность и лица, и мѣстности, и національности должна была налагать такой или другой, болѣе или менѣе, человѣческій оттѣнокъ на самое воспринятое христіанство? И мы дѣйствительно видимъ, что Неандеръ болѣе на словахъ, чѣмъ на дѣлѣ, разграничиваетъ ересь отъ церковнаго ученія. На это особенно хорошо указываетъ слѣдующее сознаніе самаго Неандера. Сопоставляя ересь и церковное пониманіе христіанства, объ ихъ различіи онъ замѣчаетъ: „въ ересяхъ единство христіанства распадается на многія, взаимно исключающія другъ друга, противоположности, развитіе же церковной теологіи отличается (отъ подобныхъ крайностей) только тѣмъ, что здѣсь единство христіанскаго сознанія выражается съ большею силою, и потому дѣло не доходитъ до рѣзко исключающихъ одна другую противоположностей, но также и здѣсь, замѣчаетъ онъ, положенное въ основѣ единство не можетъ оставаться безъ появленія противоположностей, но только онѣ подчиненнаго характера“ [1]). Слѣдовательно, по Неандеру, выходитъ, что всякое богословское направленіе относительно истинно и относительно неистинно. И ересь и церковное ученіе — относительно истинны и относительно неистинны. Не будетъ абсурдомъ съ точки зрѣнія Неандера сказать, что по нему церковное ученіе есть ничто иное какъ ересь, только не развившаяся до своихъ крайностей, а ересь есть также, болѣе или менѣе недоразвившееся, правильное ученіе. Смѣшеніе ереси и церковнаго ученія очевидно. Послѣ этого нисколько неудивительно, если въ исторіи Неандера монтанизмъ представляется такою же законною формою выраженія христіанства, какъ и ученіе прочей церкви, полемизировавшей противъ монтанизма; если монархіане рѣшительно становятся на одну доску предъ судомъ исторіи вмѣстѣ съ борцами противъ этого направленія, вышед-

[1]) Neander, ibid., S. 279.

шими изъ Александрійской школы, — Оригеномъ, и пр. Главное, отъ чего зависила эта особенность исторіи Неандера, состоитъ въ томъ, что онъ, съ своей точки зрѣнія, не допускалъ, чтобы какая-либо опредѣленная форма ученія христіанскаго имѣла право въ исторіи выставлять себя какъ истинную въ противоположность другимъ — неистиннымъ. Словомъ, онъ не допускаетъ мысли о бытіи въ каждое данное время господствующей церкви, господствующей во имя присущей ей истины.

Спускаясь въ своей исторіи отъ обозрѣнія направленій въ христіанствѣ, какъ главныхъ носителей божественной жизни Христа, къ болѣе второстепеннымъ, дробнымъ проявленіямъ и органамъ этой божественной жизни—отдѣльнымъ христіанскимъ личностямъ, индивидуумамъ, Неандеръ съ большимъ вниманіемъ останавливается на этомъ, въ высшей степени подвижномъ, элементѣ человѣчества, однакожъ выражающемъ собою, такъ или иначе, по нему, полноту Христа. Его уваженіе предъ индивидуальною христіанскою жизнію, его внимательность къ личностямъ церковной исторіи, его способность понять и описать ихъ принадлежатъ къ отличительнымъ чертамъ его, какъ историка. Неандеръ имѣетъ въ такой мѣрѣ, въ какой не имѣетъ никакой другой историкъ не только уваженіе, но даже благоговѣніе предъ христіанскими индивидуальностями: индивидуальность для него нѣчто священное. И это уваженіе опирается у него на глубокомъ основаніи, онъ благоговѣетъ предъ ними, какъ предъ носителями и органами христіанской жизни. Отсюда онѣ становятся однимъ изъ важнѣйшихъ предметовъ его исторіи. Съ великою преданностію дѣлу историка, съ великою заботливостію онъ стремится постигать образы христіанской индивидуальной жизни и найденную имъ драгоцѣнность извлекаетъ на свѣтъ во всемъ ея блескѣ и цѣлостности. Изъ этой преданности дѣлу проистекаетъ у Неандера способность влагать жизнь въ историческіе индивидуумы, находить и открывать христіанскую жизнь подъ каждой покрышкой, въ каждой формѣ, повидимому даже чуждой требуемаго содержанія. Цѣль изо-

браженія индивидуальностей, какъ носителей христіанской жизни, въ отношеніи къ задачѣ церковно-исторической — прекрасна [1]). По Неандеру, христіанство должно постепенно проникнуть все человѣчество, преобразуя его, и въ этомъ процессѣ реформированія каждому времени и національности предуказана свойственная ихъ характеру извѣстная миссія. Но на чемъ другомъ наблюдать это преспѣяніе христіанства, какъ не на отдѣльныхъ, болѣе выдающихся личностяхъ, служащихъ средоточными пунктами и какъ бы маячными огнями для жизни остальныхъ? Неандеръ именно хочетъ показать, какъ въ лицѣ индивидуумовъ созрѣвало для христіанской жизни цѣлое общество, сложенное изъ такихъ единицъ [2]). Но, къ сожалѣнію, въ своемъ стремленіи характеризовать общее чрезъ индивидуальное, цѣлое чрезъ частное, Неандеръ заходитъ слишкомъ далеко. У него въ исторіи индивидуальное слишкомъ перевѣшиваетъ общее. Общество христіанъ для него какой-то внѣшній аггрегатъ индивидуумовъ, цѣлое распадается на отдѣльныя личности. Отсюда, въ исторіи Неандера отдѣльное лицо получаетъ преимущественное значеніе предъ цѣлымъ обществомъ, индивидуализированное предъ коллективнымъ. Вмѣсто цѣлой церкви мы имѣемъ предъ собою только совокупность отдѣльныхъ, исполненныхъ христіанскою жизнію, индивидуумовъ [3]). Съ этимъ естественно соединяется, что біографическій элементъ получаетъ въ его исторіи исключительное мѣсто, исторія грозитъ распасться въ рядъ біографій. До какой степени любовь къ біографическимъ очеркамъ увлекала Неандера, объ этомъ можно судить хотя по слѣдующему примѣру: Неандеру нужно было описать окончательную судьбу оригенистовъ, и вотъ онъ, разсказывая объ этомъ, вплетаетъ въ разсказъ біографіи: Епифанія Кипрскаго, Іеронима и подробно Златоуста, только потому, что такъ или иначе эти лица замѣшаны были въ споры изъ за оригенистовъ. Съ указаннымъ недостаткомъ соединяется

[1]) Herzog. Real—Encykl. B. X, S. 242.
[2]) Neander. Ibid., B. I, Vorrede von Ullmann. S. XII.
[3]) Herzog. Real—Encykl. X, 243.

другой недостатокъ: при всей живости церковно-историческаго движенія въ исторіи Неандера, при всемъ богатомъ разнообразіи характеровъ, Неандеровой исторіи не достаетъ однакожъ въ собственномъ смыслѣ идеи развитія. Хотя индивидуумы и смѣняются въ теченіе исторіи, но главныя черты, изъ которыхъ слагается ихъ историческое значеніе, въ одномъ какъ и другомъ индивидуумѣ остаются однѣ и тѣ же; поэтому, несмотря на перемѣну мѣстъ и временъ, предъ нами является все одинъ и тотъ же обликъ, все одни и тѣ же элементы божественной жизни, только иначе комбинированные, и развитія историческаго — нѣтъ. Да и могло-ли быть иначе, если возьмемъ во вниманіе слѣдующее признаніе самого Неандера: „человѣческая природа, оставаясь одною и тою же по своему существу, постоянно должна одинаковымъ образомъ относиться къ христіанству, ея главныя направленія во злѣ, какъ и добрѣ, одни и тѣ же, хотя по различію временъ и бываютъ различны формы, подъ которыми эти направленія обнаруживаются“ [1]). Поэтому, если читатель и охотно слѣдуетъ за Неандеромъ, когда онъ въ исторіи вызываетъ тотъ или другой индивидуумъ и посвящаетъ насъ въ жизнь ихъ съ ея многоразличіемъ, однакожъ въ концѣ концовъ остается чувство неудовлетворенности, потому что мысль не находитъ того, что указывало бы на *дѣйствительное движеніе исторической жизни.* Предъ нами картинная галлерея безъ конца, въ которой мы видимъ образы всегда схожіе одни съ другими и въ которой наконецъ впечатлительность нашего духовнаго зрѣнія сильно притупляется [2]). Если и происходитъ постоянное движеніе, смѣны явленій въ исторіи Неандера, однакожъ мы, по выраженію Баура, не знаемъ — впередъ или назадъ движется исторія, радоваться намъ или печалиться [3]).

III. Намъ остается еще разсмотрѣть: какъ Неандеръ разрѣшаетъ третій и послѣдній вопросъ изъ указанныхъ нами

---

[1]) Neander. Allg. Gesch. B. I. Abtheil. I. S. I, Hamburg. 1825. Изд. 1-е.
[2]) Herzog. Real—Encykl. X, 243.
[3]) Baur. Die Epochen d. Kirchl. Geschichtschreib. S. 217.

выше, съ которыми необходимо встрѣчается историкъ ищущій правильнаго рѣшенія церковно-историческихъ задачъ. Это именно вопросъ объ отношеніи христіанства, какъ религіи духа и жизни въ духѣ, къ христіанству, развившемуся въ опредѣленныя историческія формы церковности, къ христіанству, поскольку во главѣ церкви стоитъ іерархическій элементъ съ его вліяніемъ на внѣшній христіанскій культъ—богослуженіе—и регулированіе догмы христіанской. Напередъ замѣтимъ, что разрѣшеніе этого вопроса такъ мало удачно у Неандера, что этотъ пунктъ можно назвать Ахиллесовой пятой Неандеровой исторіи. Неандеръ считаетъ непримиримыми понятія: *христіанство и церковь*, онъ признаетъ то и другое за двѣ различныя, исключающія другъ друга, области. О томъ, что онъ разъединяетъ понятія—христіанство и церковь, Неандеръ заявляетъ уже самымъ заглавіемъ своей исторіи, когда надписываетъ свой трудъ: исторія христіанской *религіи* и—*церкви*. Для Неандера истинная церковь — это всѣ христіане, а церковь съ внѣшнимъ авторитетомъ, церковь заправляющая христіанскимъ обществомъ и регулирующая и внѣшній культъ и догму—есть явленіе ненормальное. Всѣ христіане — церковь, всѣ они священство и другой церкви и другого священства нѣтъ и быть не можетъ—утверждаетъ Неандеръ. Когда Моисей высказалъ желаніе, — развиваетъ свою теорію Неандеръ,—чтобы духъ Божій почивалъ на всѣхъ и всѣ сдѣлались пророками, то это было пророчествомъ о томъ, что осуществлено чрезъ Христа. Теперь уже нѣтъ особеннаго священства, особеннаго класса пророковъ, чрезъ которыхъ совершалось бы развитіе царства Божія и отъ которыхъ зависилобы религіозное сознаніе общества. Такъ какъ Христосъ уничтожилъ то, что раздѣляло людей отъ Бога и такъ какъ Онъ вводитъ всѣхъ въ общеніе съ Богомъ, то съ этимъ сглажена всякая разграничительная черта, полагавшая различіе между людьми. Христосъ, пророкъ и первосвященникъ для всего рода человѣческаго, содѣлался концемъ всякаго спеціальнаго пророческаго и священническаго служенія. Теперь нѣтъ уже ни духовныхъ, ни мірянъ, но всѣ, какъ

христіане, стали людьми, одушевленными духомъ Божіимъ [1]). Отсюда происходитъ то, что Неандеръ разсматриваетъ іерархическій элементъ церкви, какъ явленіе ненормальное, антипатично относится къ богослуженію, какъ учрежденію внѣшнему насчетъ внутренняго служенія Богу, а на регламентированіе христіанской догмы на соборахъ голосомъ пастырей церкви смотритъ какъ на узурпацію правъ, принадлежащихъ каждому христіанину, какъ священнику... Въ данномъ случаѣ вполнѣ можно согласиться съ однимъ критикомъ Неандеровой исторіи (Ульгорнъ), который говоритъ: „исторія христіанства Неандера написана, какъ комментарій къ евангельской притчѣ о закваскѣ, каковая притча изображаетъ внутреннее проникновеніе человѣчества божественною жизнію; но что касается другой притчи, служащей пополненіемъ первой и представляющей возрастаніе царства Божія со внѣшней стороны, его ростъ и развитіе, какъ организма изъ-внутри ко внѣ, и именно съ этой послѣдней стороны по преимуществу, — разумѣемъ притчу Христову о зернѣ горчичномъ,—то эта притча не находитъ для себя приложенія въ исторіи Неандера“ [2]), что конечно несправедливо.

Теперь посмотримъ, какъ судитъ Неандеръ объ іерархическомъ элементѣ въ исторіи и другихъ сторонахъ церкви, тѣсно связанныхъ съ этимъ элементомъ.

Искаженіе понятія церкви, какъ всеобщаго священства, по Неандеру, началось тотчасъ послѣ временъ апостольскихъ и выразилось въ различеніи епископовъ отъ пресвитеровъ, лицъ духовныхъ отъ мірянъ [3]). Образованіе священнической касты условливалось, по нему, двумя причинами, которыя хотя обѣ не вытекаютъ изъ духа христіанства, однакожъ одна изъ нихъ извинительнѣе, чѣмъ другая. Первая состояла въ слѣдующемъ: „за временами первоначальнаго христіанскаго одушевленія, говоритъ онъ, за временами того изліянія Духа, которое оставляло на заднемъ планѣ различіе въ степени умственнаго образованія членовъ

[1]) Neader. Allg. Gesch. B. I, Abtheil. 1, S. 98.
[2]) Herzog. Real—Encykl. X, 243.
[3]) Neander. Allgem. Gesch. B. I, Abtheil. 1, S. 104.

общества, слѣдовали другія времена, въ которыя человѣческое наиболѣе выдвинулось въ ходѣ развитія церкви. Различія въ степени умственнаго образованія и христіанскаго вѣдѣнія выступили болѣе ярко, и потому случилось, что управленіе дѣлами, касающимися христіанскаго общества, стало поручаться старѣйшинамъ въ церквахъ, наставленіе обществъ чрезъ слово усвоено было тѣмъ, которые какъ учители стали во главѣ". Такова по Неандеру, первая причина возникновенія спеціальнаго пресвитерства въ христіанствѣ, но къ этой причинѣ присоединяется еще рѣшительно ненормальный факторъ; въ немъ то, этомъ послѣднемъ факторѣ, и лежитъ истинная причина, почему общее пресвитерство замѣнилось пресвитерствомъ касты. „Къ тому, говоритъ Неандеръ, что вытекло изъ процесса историческаго развитія, привзошла еще идея, чуждая христіанской точки зрѣнія". Неандеръ говоритъ здѣсь о проникновеніи въ сознаніе христіанскаго общества воззрѣній отжившаго іудаизма. „Человѣчество не могло, замѣчаетъ онъ, удержаться на высотѣ чистой религіи духа, іудейская точка зрѣнія была еще близка для массъ народныхъ, перешедшихъ изъ язычества; изъ стремленія христіанства къ самобытности образовалось снова воззрѣніе, родственное ветхозавѣтному міровоззрѣнію, произошло омірщеніе царства Божія, явилась новая дисциплина подзаконная" [1]). И вотъ явилось іудейское левитство въ христіанствѣ. Конечно при такомъ пониманіи іерархическаго элемента Неандеръ не могъ дать ему соотвѣтствующаго мѣста въ своей исторіи. Антипатія къ іерархическому элементу заставляетъ его сочувственнѣе, вопреки справедливости, относиться ко всѣмъ антиіерархическимъ движеніямъ, начиная съ раскола карѳагенскаго, произведеннаго Новатомъ, изъ какихъ бы причинъ этотъ расколъ не возникалъ; онъ видитъ въ подобныхъ случаяхъ проявленіе идей всеобщаго священства въ борьбѣ съ спеціальнымъ священствомъ, идей, которыя имѣли мѣсто, по нему, во времена апостольскія.

[1]) Neander. Allgem. Gesch. B. I, Abtheil. 1, S. 106.

Несправедливо относясь къ іерархическому элементу въ исторіи церкви, не придавая ему дѣйствительнаго историческаго значенія, Неандеръ такъ же относится и къ тому, что тѣсно соединено съ этимъ элементомъ—къ культовой сторонѣ христіанскаго развитія. Для него опредѣленное богослуженіе такое же ненормальное явленіе, какъ и спеціальное священство. Онъ говоритъ: „то, въ чемъ коренилось собственнѣйшее существо истинно-христіанскаго культа, то, чѣмъ этотъ истинный культъ отличался отъ всѣхъ другихъ религіозныхъ культовъ, — это было воззрѣніе, которымъ первоначально опредѣлялась вся христіанская жизнь, именно идеей общаго христіанскаго священства и съ нею идеей богопочитанія въ духѣ и истинѣ, богопочитанія не соединеннаго ни съ какимъ временемъ, ни съ какимъ мѣстомъ, ни ограниченнаго никакимъ родомъ опредѣленныхъ дѣйствій, но все въ жизни одинаковымъ образомъ объемлющаго". Это собственнѣйшее существо христіанскаго культа развивалось въ обществахъ христіанъ изъ язычниковъ, сначала въ противоположность іудейству, а потомъ и язычеству [1]). Отсюда установленіе богослужебныхъ временъ, богослужебныхъ дѣйствій и проч. Неандеръ разсматриваетъ какъ отпаденіе отъ того духовнаго богослуженія, съ какимъ единственно, по нему, и должно было оставаться христіанство. Узаконенное богослуженіе было, по Неандеру „ниспаденіемъ съ той точки, на которой стоялъ христіанинъ прежде, какъ служитель религіи лишь въ духѣ, и на которой онъ, нося въ себѣ еще двѣ природы (благодатную и грѣховную), не могъ удержаться; ниспаденіе въ область чувственности съ ея немощами, т. е. внѣшнее богослуженіе, становилось тѣмъ необходимѣе, чѣмъ болѣе проходилъ жаръ первохристіанскаго одушевленія". И здѣсь, какъ въ учрежденіи іерархіи, первая реакція противъ чистаго духовнаго богослуженія, по Неандеру, послѣдовала со стороны тогоже іудейства. „И въ этомъ случаѣ, говоритъ онъ, какъ и въ отношеніи къ идеѣ всеобщаго священства, партикуля-

[1]) Neander. Allg. Gesch., ibid., s. 158.

ризмъ іудейскихъ воззрѣній затемняя истину, примѣшался къ тому, что первоначально вытекало изъ чистаго развитія христіанской жизни“ [1]). Нечего говорить, что при такомъ воззрѣніи на христіанскій культъ, Неандеръ не могъ и не хотѣлъ надлежащимъ образомъ цѣнить церковно-историческое значеніе этой формы христіанскаго развитія. Его изслѣдованія находили въ этой сторонѣ христіанской жизни лишь пунктъ, на которомъ онъ давалъ полную свободу своимъ горькимъ сожалѣніямъ, о якобы растлѣніи и искаженіи первоначальнаго христіанства въ дальнѣйшей его исторіи. Кромѣ того, нужно сказать, что его воззрѣніе о томъ, что іерархія и христіанскій культъ слагались подъ вліяніемъ іудейства, исторически узко: древнія историческія формы никогда не повторяются въ исторіи; если іудейство и вліяло на образованіе іерархіи и богослуженія, то рядомъ съ нимъ имѣли вліяніе и многія другія причины.

Не отдавая должнаго въ историческомъ отношеніи ни іерархическому элементу церковной жизни, ни тѣсно соединенному съ нимъ христіанскому культу, который былъ, по Неандеру, такимъ же продуктомъ іудейскаго вліянія, какимъ была и сама іерархія, Неандеръ естественно не могъ цѣнить надлежащимъ образомъ и церковнаго формулированія догмы, которое совершалось на соборахъ и которое выражало въ осязательномъ видѣ степень и характеръ сознанія христіанской идеи въ христіанскомъ обществѣ; такое формулированіе догмы, а вмѣстѣ и соборы уже по тому самому были неугодны ему, что они—дѣло клерикальное. Съ такой, неблагопріятной для историческаго безпристрастія, точки зрѣнія онъ разсматриваетъ какъ помѣстные соборы II и III вѣка, такъ и самые соборы вселенскіе. Говоря о первыхъ, онъ хотя и не отрицаетъ того значенія ихъ, какое имѣютъ вообще всякіе другіе конгрессы, но въ отношеніи къ дѣлу развитія церкви онъ находитъ въ нихъ весьма много невыгодныхъ сторонъ. Онъ видитъ въ нихъ фальшивое и вредное направленіе уже по тому одному, что на нихъ епископы за то

[1]) Neander. Allg. Gesch., ibid., S. 161.

только, что они епископы, признавались органами, просвѣщенными отъ Св. Духа; онъ усматриваетъ выраженіе самообольщенія и духовной гордости со стороны епископовъ, когда они соборныя рѣшенія объявляли, сопровождая ихъ многознаменательною фразою: „изволися Св. Духу и намъ“ [1]). Но, кромѣ этого, соборы помѣстные онъ разсматриваетъ какъ препятствіе для христіанскаго развитія церкви частію потому, что, устанавливая твердые законы, они тѣмъ самымъ останавливали прогрессивное теченіе дѣлъ въ христіанствѣ, частію потому, что епископы употребляли соборы, какъ средство для утвержденія своей незаконной власти надъ церковію [2]).

Еще рѣзче и жестче его отзывы о соборахъ вселенскихъ: онъ положительно отказывается видѣть въ нихъ дѣйствительную силу церкви, онъ отрицаетъ всякую авторитетность ихъ въ дѣлахъ вѣры и церкви. Неандеръ такъ говоритъ: хотя и утверждаютъ, что „собиравшимся во имя Христово епископамъ не можетъ не доставать духа Христова, и что этотъ духъ, какъ всемогущая истина, не можетъ допускать лжи, но, замѣчаетъ Неандеръ, этого-то предполагаемаго условія, т. е., что епископы собирались во имя Христово, здѣсь, на этихъ соборахъ, часто не достаетъ. Объ этихъ соборахъ, говоритъ онъ, часто можно сказать все, что угодно, а уже никакъ не то, что они собирались во имя Христово. Да и гдѣ ручательство за то, спрашиваетъ онъ, чтобы тѣ, которые лишены были чувства, необходимаго для воспріятія голоса божественнаго—могли быть органами этого божественнаго голоса для остальной церкви?“ Этого мало по Неандеру. „Въ духовныхъ и святыхъ вещахъ отдѣльное лицо вовсе не обязано подчиняться большинству, ибо духъ отдѣльнаго лица чрезъ свою свободу, чрезъ чистоту своей воли, можетъ въ ходѣ христіанскаго развитія упреждать и цѣлое множество, особенно если это множество соединено не духомъ истины, а духомъ своего времени. Отдѣльное лицо можетъ становиться поборникомъ христіанской свободы, тогда какъ

[1]) Placuit nobis Spiritu Sancto suggerente (Cypr.).
[2]) Neander. Allgem. Gesch. B. I. Abtheil. 1. S. 113.

множество можетъ быть плѣнено въ рабство. Если отдѣльныя лица, подчиняясь духу истины, могутъ, упреждая множество, приходить къ надлежащей истинѣ, то неужели они и при этомъ обязаны подчиняться господствующему духу неправды"—выраженіемъ которой, по Неандеру, бывали соборы? „Да если бы, замѣчаетъ Неандеръ, чрезъ вселенскій соборъ и говорилъ духъ истины, то приговоръ онаго можетъ быть обязателенъ только для того, кто, руководясь собственнымъ духомъ истины, призналъ бы подобный приговоръ вѣрнымъ, на основаніи божественнаго слова". Въ противномъ случаѣ, „это было бы уничиженіемъ предъ человѣческимъ авторитетомъ; съ этимъ рабство духа полагалось бы на мѣсто того истиннаго смиренія, которое воздаетъ честь единому Богу, какъ Духу абсолютной истины и которое содѣлываетъ насъ свободными, освобождая отъ рабства предъ человѣческимъ ослѣпленіемъ" (der Wahn) [1]). Таковъ взглядъ Неандера на соборы вселенскіе. Можно ли что-либо сказать большее въ ихъ укоризну? Какое уваженіе можетъ питать къ соборамъ тотъ, кто, не обинуясь, допускаетъ, что соборы могутъ лгать? А потому Неандеръ въ исторіи церкви слишкомъ мало придаетъ положительнаго значенія соборамъ и даже соборамъ вселенскимъ. И когда говоритъ онъ о соборахъ вселенскихъ въ своей исторіи, то въ такомъ неблагопріятномъ для нихъ духѣ, что становится вовсе непонятнымъ такое нерасположеніе къ нимъ историка. Такъ, весь ходъ III вселенскаго собора онъ готовъ сводить, если такъ можно сказать, къ личному зажигательству знаменитаго Кирилла Александрійскаго. Не придавая харектера истинности рѣшеніямъ соборовъ вселенскихъ, остается, съ точки зрѣнія Неандера, неразрѣшимымъ вопросъ: гдѣ въ церкви искать истины христіанской, если ея нѣтъ въ соборахъ вселенскихъ и когда ее нельзя искать во мнѣніяхъ частныхъ лицъ, ибо мнѣнія этихъ послѣднихъ могутъ быть такъ же различны, какъ и безосновательны. Если христіанской истины нѣтъ въ рѣшеніяхъ соборовъ вселенскихъ и ее нѣтъ возможности отыскать

[1]) Neander. Allgem. Gesch. B. I, Abtheil. 2, S. 509—510.

у частныхъ лицъ, то гдѣ же въ церкви находить ее? Съ точки зрѣнія Неандера получается печальный отвѣтъ: нигдѣ...

Приведенныхъ нами воззрѣній Неандера относительно іерархіи, христіанскаго культа и соборовъ достаточно, чтобы убѣдиться: какъ мало удовлетворительно разрѣшенъ имъ вопросъ объ отношеніи христіанства, какъ религіи духа, къ христіанству, какъ совокупности опредѣленныхъ, установленныхъ теченіемъ исторіи, церковныхъ формъ. Идеальная религія христіанская для него остается безъ осязательнаго проявленія въ исторіи христіанства: она сама по себѣ, а церковь сама по себѣ. Недостатокъ этотъ особенно отозвался невыгодно на изложеніи Неандеромъ исторіи съ IV вѣка, когда іерархія, культъ и догматическая дѣятельность церкви достигаютъ высшаго развитія. Неандеръ накладываетъ мрачный колоритъ на всю церковную исторію съ IV вѣка; исторія эта превращается въ плачевную пѣснь, іереміаду о несовершенствахъ церкви. Разбираемый недостатокъ замѣтенъ не для одного православнаго читателя Неандеровой исторіи, онъ бросается въ глаза и протестантамъ; его воззрѣнія на отношеніе христіанства и церкви не удовлетворяютъ и послѣднихъ. Протестантскіе критики Неандера (напр. Ульгорнъ, Шаффъ и др.) прямо заявляютъ объ этомъ видномъ недостаткѣ его исторіи, потому что его воззрѣнія на отношеніе христіанства и церкви напоминаютъ скорѣе воззрѣнія квакеровъ, баптистовъ, чѣмъ доктрины болѣе строгаго протестантства [1]).

Нужно ли упоминать, что научная дѣятельность Неандера не осталась безъ сильнаго вліянія на ученыхъ богослововъ Германіи? Около него сгруппировался весьма широкій кругъ учениковъ, составляющихъ его школу. Къ лучшимъ между ними принадлежатъ: Ульманъ, Гагенбахъ, Герике, Куртцъ, Герцогъ, Шаффъ и проч.

Если въ заключеніе нашего очерка о Неандерѣ посмотримъ на то, какое значеніе имѣлъ этотъ историкъ въ развитіи нашей русской, церковно-исторической литературы, то

[1]) Herzog. Real-Encykl. X, 243—244. Schaff. Gesch. der Apost. Kirche. S. 102. Leipz., 1854.

должны будемъ признать, что его труды не остались безъ нѣкотораго вліянія въ указанной литературѣ. Безъ сомнѣнія, Неандеръ имѣлъ особенно сильное вліяніе на литературу и ученыхъ своей страны въ тридцатыхъ, сороковыхъ и пятидесятыхъ годахъ текущаго столѣтія. Но трудно надѣяться, чтобы въ это-жъ самое время Неандеръ нашелъ себѣ сочувствіе и послѣдователей въ русской церковно-исторической литературѣ. Въ тридцатыхъ, сороковыхъ и пятидесятыхъ годахъ наши богословы еще съ боязливостію смотрѣли на протестантскихъ богослововъ, частію потому, что въ нихъ еще не выдохлась старая закваска прежнихъ русскихъ школъ, воспитывавшихся на латыни и латино-католическихъ авторитетахъ, частію потому, что въ высшихъ духовныхъ сферахъ подозрительно смотрѣли на протестантскихъ богословскихъ писателей, въ сочиненіяхъ которыхъ предполагались лишь однѣ ереси, опасныя для чистоты вѣры. Неандера, поэтому, читали и изучали гораздо меньше, чѣмъ сколько можно было ожидать того. Съ теченіемъ времени старая латынь и боязнь западныхъ, протестантскихъ, ересей потеряли свое значеніе. Неандера стали читать всѣ, кто призванъ былъ изучать церковную исторію, но въ это время— отъ 50-хъ до нынѣшнихъ годовъ — богатство другихъ церковно-историческихъ протестантскихъ сочиненій дѣлало невозможнымъ господство Неандера въ умахъ русскихъ богослововъ. Многіе спеціальные вопросы лучше, шире, основательнѣе и, пожалуй, безпристрастнѣе, часто на основаніи новыхъ источниковъ, изслѣдованы другими, помимо Неандера, протестантскими учеными. Напримѣръ, кто въ настоящее время можетъ удовлетвориться изслѣдованіями Неандера о гоненіяхъ, церковно-отеческой литературѣ, исторіи іерархіи и богослуженія? Все это въ настоящее время представляется для каждаго русскаго историка, знакомаго съ протестантской литературой, недостаточнымъ, не полнымъ, нѣсколько устарѣвшимъ. Поэтому, искать какого либо вліянія Неандера на ученыхъ богослововъ нашихъ дней — нельзя. Никто не возьметъ на себя смѣлости воспользоваться Неандеровыми взглядами по какому либо вопросу и выступить

съ подобнымъ изслѣдованіемъ въ свѣтъ, если не желаетъ прослыть человѣкомъ незнакомымъ съ еще болѣе новой протестантской литературой. Вслѣдствіе указанныхъ нами причинъ, искать болѣе или менѣе обширнаго вліянія Неандера на умы русскихъ церковныхъ историковъ нельзя ни въ то время, когда особенно процвѣталъ Неандеръ въ своей странѣ, ни въ текущее время, когда знакомство для русскихъ историковъ съ протестантской литературой сдѣлалось непремѣнною обязанностію. Однакожъ нельзя отрицать по крайней мѣрѣ нѣкотораго вліянія Неандера на нашу литературу. Во главѣ лицъ, относившихся съ особенною любовію и сочувствіемъ къ Неандеру, можно поставить покойнаго профессора церковной исторіи въ М. Дух. Академіи А. В. Горскаго. Авторъ „исторіи Моск. Дух. Академіи“ прямо замѣчаетъ о Горскомъ, что „Неандеръ былъ любимѣйшимъ руководителемъ Горскаго въ области историческихъ изслѣдованій“ [1]). Нѣтъ сомнѣнія, что авторъ исторіи Академіи разумѣетъ подъ историческими изслѣдованіями Горскаго не печатные труды его, не его монографіи. У Горскаго нѣтъ изслѣдованій, которыя бы по своему предмету были общими съ Неандеромъ. То, что составляетъ предметъ монографій Горскаго, у Неандера изслѣдовано очень кратко въ „исторіи“ и не представляетъ общаго съ этимъ трудомъ знаменитаго нѣмецкаго ученаго. Но Неандеръ отразился собственно въ академическихъ лекціяхъ Горскаго. Будучи знакомъ съ рукописными лекціями Горскаго, я могу съ рѣшительностію утверждать, что Неандеръ побудилъ Горскаго забросить старыя латинскія историческія сочиненія, которыми онъ руководился сначала своей профессорской дѣятельности, и работать частію по Неандеру, частію самостоятельно, но съ полнымъ забвеніемъ прежней латинской литературы. Есть отдѣлы въ лекціяхъ Горскаго, которые несомнѣнно взяты у Неандера, хотя и значительно переработаны частію на основаніи личнаго знакомства съ источниками, частію по другимъ, преимущественно нѣмецкимъ, монографіямъ и статьямъ. Сюда

[1]) Смирнова С. Исторія М. Д. Академіи до ея преобразованія, стр. 40. М. 1879.

можно отнести исторію гоненій, исторію борьбы христіанскихъ императоровъ съ язычествомъ, исторію церковной литературы первыхъ трехъ вѣковъ и исторію церковнаго ученія того же времени. Вообще Горскаго можно считать послѣдователемъ Неандера, но съ ограниченіями [1]). Больше всего сближало Горскаго съ Неандеромъ сродство духа. Иногда называли Горскаго даже „русскимъ Неандеромъ". Мы далеки отъ того, чтобы думать, что будто Горскій сдѣлалъ столько же для церковно-исторической науки, сколько Неандеръ. Горскій былъ знающимъ свое дѣло піонеромъ русской церковно-исторической науки, принимая во вниманіе то, что сдѣлано имъ въ литературѣ. Но если обратимъ вниманіе на духъ, направленіе, идеи ученой дѣятельности Горскаго, то въ этомъ нельзя не усматривать большого сходства между нимъ и Неандеромъ (въ особенности, если мы возьмемъ Горскаго не въ томъ видѣ, какъ онъ обнаружилъ себя въ литературѣ, а въ цѣломъ его образѣ: по нашему мнѣнію, Горскій какъ ученый, какъ церковный историкъ, какъ личность очень мало выражается литературными трудами,— онъ былъ выше, серьезнѣе, глубже, проницательнѣе и привлекательнѣе, чѣмъ какимъ рисуютъ печатные его труды). Неандеръ своею жизнію и дѣятельностію осуществлялъ любимое свое изреченіе: pectus est, quod theologum facit [2]). Горскій былъ также theologus pectoralis. Онъ нераздѣльно слилъ въ себѣ изслѣдователя, ученаго, съ человѣкомъ вѣры и христіаниномъ. Его лекціи и отчасти сочиненія отражали эту замѣчательную черту, сближающую его съ Неандеромъ. Неандеръ былъ историкомъ, не любившимъ говорить съ чужого голоса, старательно изучившимъ самые источники науки, былъ строго критическимъ ученымъ, та же черта отличала и Горскаго. Неандеръ былъ всегда идеаломъ для Горскаго.—Въ литературѣ нашей, церковно-исторической, Неандеръ имѣлъ также подражателей. Мы разумѣемъ по-

[1]) См. нашу статью въ *Чт. общ. люб. Дух. просвѣщ.* 1879, кн. I, стр. 147—148.

[2]) Эти слова въ качествѣ эпиграфа украшали первое изданіе церковной исторіи Неандера.

койнаго петербургскаго профессора Чельцова. Извѣстная „Исторія церкви“ его, томъ I, есть простая передѣлка первыхъ главъ церковной исторіи Неандера. По крайней мѣрѣ съ полнымъ правомъ это можно сказать о большей части книги, гдѣ излагается исторія гоненій на христіанъ, борьба языческихъ писателей съ христіанствомъ и характеристика апологетики II и III вѣка. Впрочемъ провѣрка исторіи Чельцова по исторіи Неандера показываетъ, что первый не все и не въ такомъ видѣ переноситъ въ свой трудъ, что и въ какомъ есть у Неандера, а съ нѣкоторыми измѣненіями. Нѣкоторыя свѣдѣнія переданы подробнѣе, чѣмъ у Неандера, напримѣръ, о философѣ Порфиріи, о болѣе замѣчательныхъ мученикахъ; находящееся въ текстѣ у Неандера, въ книгѣ Чельцова помѣщено подъ строкой и т. д. Тяжелый слогъ Неандера, обремененный длинными періодами, превращается у Чельцова въ легкій, пріятный. Есть у Чельцова пропуски сравнительно съ исторіей Неандера. Онъ пропускаетъ, напримѣръ, извѣстіе, встрѣчаемое у Неандера, что въ одно изъ гоненій (Септимія Севера) христіане покупали свою безопасность деньгами, или что въ другое гоненіе (Діоклитіана) было много такихъ исповѣдниковъ, которые брали на себя этотъ подвигъ изъ видовъ корыстолюбивыхъ: они разсчитывали на денежную помощь со стороны христіанскаго общества. Въ указанныхъ случаяхъ опускаются не какія либо крайнія сужденія Неандера, но прямо историческіе факты. Видно, что Неандеръ подвергся искаженіямъ въ передѣлкѣ. Но прежде чѣмъ винить автора въ этомъ, нужно знать: зависило ли это отъ него самого или отъ какихъ нибудь случайныхъ обстоятельствъ? (напр., отъ цензуры). Чельцовъ написалъ только одинъ томъ своей исторіи, на этомъ и закончилъ свое дѣло. Слѣдуетъ пожалѣть, что этотъ талантливый историкъ сдѣлалъ меньше для науки, чѣмъ сколько онъ могъ [1]). — Въ теперешнемъ учебникѣ по церковной

[1]) О талантѣ Чельцова, по нашему мнѣнію, лучше всего можетъ дать понятіе его небольшая статья: „О павликіанахъ, напечатанная въ *Хр. Чт.*, 1877 г., и произнесенная въ качествѣ рѣчи на академическомъ актѣ въ Петербургѣ.

исторіи въ семинаріяхъ, г. Смирнова, въ нѣкоторыхъ изданіяхъ его можно встрѣтить также мѣста, представляющія переводъ изъ церковной исторіи Неандера. Такъ трактатъ о судьбѣ оригенистовъ въ IV и дальнѣйшіе вѣка, параграфъ о св. Максимѣ исповѣдникѣ, какъ богословѣ и писателѣ и пр. составляютъ сокращенный переводъ сужденій Неандера о тѣхъ же вопросахъ. Но нужно ли считать это признакомъ, что составитель учебника — почитатель и послѣдователь Неандера или принимать за простую случайность? Мы думаемъ, что вѣрнѣе будетъ послѣднее, принимая во вниманіе, что книга г. Смирнова есть безцвѣтная компиляція, составленная по тому, что попадалось подъ руку.

Вообще вліяніе Неандера на русскую церковно-историческую литературу проявилось гораздо меньше, чѣмъ это можно было ожидать, какъ скоро знаемъ, что Неандеръ принадлежитъ къ числу самыхъ симпатичныхъ истолкователей христіанства, какихъ не только очень мало у насъ, но которые и на Западѣ составляютъ явленіе исключительной важности.

V. Фердинандъ Христіанъ Бауръ.

Фердинандъ Христіанъ Бауръ († 1860 г.). Новотюбингенская школа и ея раціоналистическій характеръ, — въ какомъ отношеніи эта школа стоитъ къ раціоналистической школѣ конца XVIII вѣка?—Церковный историкъ Бауръ. — свѣдѣнія о его жизни и дѣятельности, — подъ какими вліяніями развились воззрѣнія Баура на христіанство и исторію церкви?—Исчисленіе церковно-историческихъ трудовъ Баура.—Отзывы о значенія Баура.—Общіе взгляды Баура на задачу и методъ церковной исторіи.—Приложеніе принциповъ Гегелевой философіи къ построенію церковной исторіи Бауромъ.—Взглядъ его на происхожденіе христіанства: борьба и примиреніе петринизма и павлинизма.—Значеніе гностицизма и монтанизма въ дальнѣйшемъ развитіи церкви.—Взгляды его на развитіе догмы, на христіанство въ борьбѣ съ языческимъ государствомъ, на нравственныя отношенія въ христіанствѣ—въ первые три вѣка. — Его исторія церкви отъ начала IV до конца VI вѣка: язычество и христіанство.—Догматическіе споры,— отношенія іерархіи къ государству.—Критическія замѣчанія о церковной исторіи Баура: выспренность его научно-историческихъ представленій, — сужденіе о движущихъ принципахъ въ его исторіи (борьба противоположностей), — раціонализмъ Баура. — Послѣдователи Баура и упадокъ школы. — Отношеніе русской богословской науки къ Бауру.

Въ то время, какъ возникла и развилась въ Германіи школа Неандера, извѣстная съ именемъ протестантско-ортодоксальной школы, народилась и достигла замѣчательнаго процвѣтанія въ той же Германіи другая школа совершенно противоположнаго характера. То была школа раціоналистическая, проведшая свои воззрѣнія до послѣднихъ крайностей какъ по вопросу о происхожденіи христіанства и новозавѣтнаго канона, такъ и по вопросу о развитіи церковно-исторической жизни вообще, начиная отъ древнѣйшихъ временъ до настоящаго. Разумѣемъ школу ново-тюбингенскую. Ея главные представители вышли изъ Тюбингенскаго университета, здѣсь, въ этомъ же университетѣ, дѣйствовали въ качествѣ профессоровъ и положили новое направленіе въ ходѣ богословской дѣятельности тюбингенскихъ ученыхъ богослововъ: раньше тюбингенцы были ревностными защитниками супранатурализма въ богословской

наукѣ, а теперь стали столь же ревностными защитниками раціоналистическихъ принциповъ въ ней. Главой тюбингенскихъ ученыхъ этого новаго направленія былъ Фердинандъ Христіанъ Бауръ.

Была ли эта раціоналистическая школа тюбингенская наслѣдницей и продолжительницей въ развитіи тѣхъ идей, какими заявила себя тоже раціоналистическая школа второй половины XVIII вѣка, о которой мы говорили выше, или она возникла и утвердилась независимо отъ прежней раціоналистической школы? Нельзя не признавать, что тюбингенская школа раціоналистическаго духа шла въ общемъ по тому же пути отрицанія общепризнанныхъ христіанскихъ воззрѣній, произвольнаго критицизма, какъ и прежняя раціоналистическая школа, и „пришла, какъ и эта, къ одному и тому же результату разрушенія церкви и христіанства". Но несомнѣнно также, что школа тюбингенская не была прямою преемницею дѣла прежней раціоналистической школы; она возникла и развивалась независимо отъ прежней таковой же школы, потерявшей въ началѣ XIX вѣка значеніе въ кругахъ богословскихъ. Своимъ происхожденіемъ она одолжена больше всего гегельянизму. Школа эта прямо или непрямо старалась приложить къ вопросамъ о развитіи христіанства и церкви тѣ идеи, какія высказаны были Гегелемъ съ цѣлію уясненія вообще исторіи человѣчества. Въ своихъ принципахъ и воззрѣніяхъ школа тюбингенская существенно расходилась съ прежней раціоналистической. Та примыкаетъ къ воззрѣніямъ, возникшимъ въ такъ называемую эпоху просвѣщенія, имѣла прямо практическую цѣль—подорвать значеніе христіанства въ жизни современнаго общества, а эта стоитъ въ связи съ лучшими проявленіями философствующаго духа въ Германіи и приходитъ къ отрицательнымъ результатамъ вслѣдствіе ложнаго пути, на какой стала здѣсь наука богословская. Прежняя раціоналистическая школа въ своихъ прозведеніяхъ, была суха, малоинтересна, не имѣла внѣшнихъ достоинствъ въ изображеніи предметовъ, напротивъ ново-тюбингенская школа одѣваетъ свои идеи въ заманчивую одежду научности и искусной діалектики. Прежняя была деи-

стична, новая пантеистична. Прежняя, разрушая сложившіяся представленія о христіанствѣ и исторіи его, на этомъ отрицательномъ результатѣ и успокоивалась, новая напротивъ, разрушая представленія, какія доселѣ имѣли мѣсто въ богословской наукѣ, взамѣнъ ихъ создаетъ свои, которыя и выдаетъ за положительный результатъ научныхъ работъ; прежняя хотѣла только раскрыть, чѣмъ не были христіанство и церковная исторія древнихъ временъ, а новая указываетъ, что такое было первоначальное христіанство и какъ нужно представлять себѣ жизнь церкви. Можно даже положительно утверждать, что тюбингенская школа имѣла цѣлію—вести борьбу и поразить прежнюю раціоналистическую школу и показать ея легкомыслiе и непониманіе ею идей христіанскихъ (какъ это мы докажемъ нѣсколько позднѣе). Наконецъ вліяніе тюбингенской школы на умы общества было гораздо сильнѣе и знаменательнѣе, чѣмъ прежней таковой же школы [1]).

Обращаемся къ изображенію и оцѣнкѣ ученой дѣятельности и церковно-историческихъ трудовъ Баура, который, какъ мы сказали, стоялъ во главѣ разсматриваемой школы.

Бауръ года на три былъ моложе Неандера (Бауръ род. въ 1792 г.) и десятью годами пережилъ († 1860) послѣдняго. Слѣдовательно они были въ собственномъ смыслѣ современниками. Бауръ былъ сынъ вюртембергскаго пастора; высшее богословское образованіе получилъ въ Тюбингенскомъ университетѣ, куда онъ поступилъ въ 1809 году. По окончаніи курса, сначала онъ былъ репетентомъ въ Тюбингенской семинаріи, потомъ былъ переведенъ въ профессоры новоучрежденной низшей семинаріи въ Блаубейэрѣ. Въ качествѣ профессора въ этой послѣдней школѣ Бауръ показалъ себя человѣкомъ отличныхъ дарованій, такъ что его „пребываніе здѣсь окружило его идеальнымъ блескомъ“ [2]). Въ 1826 году Бауръ дѣлается профессоромъ богословія и церковной исторіи въ университетѣ Тюбингенскомъ. Онъ

[1]) Отчасти въ этомъ родѣ разсуждаетъ и Schaff. Einleitung. in die Kirchengeschichte, s. 110,—при его сочиненіи: Gesch. der Apost. Kirche. 1854.

[2]) Herzog. Encyklopädie, B. II, s. 163—4, изд. 2-е, 1878.

избранъ былъ въ университетъ при слѣдующихъ обстоятельствахъ. Смерть проф. Бенгеля сдѣлала вакантною одну изъ каѳедръ въ богословскомъ факультетѣ. Поднялся вопросъ: кѣмъ замѣстить ее. Факультетъ имѣлъ въ виду нѣсколько кандидатовъ, въ числѣ которыхъ были Неандеръ и Бауръ. Послѣдній обратилъ на себя вниманіе ученаго міра своимъ сочиненіемъ подъ заглавіемъ: „Символика и Миѳологія", представлявшимъ попытку освѣтить исторію классическихъ религій при помощи принциповъ новѣйшей религіозной философіи. Факультетъ, помѣщая Баура въ списокъ кандидатовъ, однакожъ не особенно настаивалъ на его кандидатурѣ, замѣчая о немъ въ своемъ представленіи въ совѣтъ университета: „при всей своей учености, при геніальности взгляда, при отличномъ философскомъ умѣ, Бауръ имѣетъ однакожъ такое воззрѣніе на религіозныя вещи, вслѣдствіе котораго нельзя питать къ нему (Бауру) довѣрія". Но случились обстоятельства, которыя придали особенное значеніе кандидатурѣ Баура. Сто двадцать четыре студента богословія представили факультету петицію, въ которой просили членовъ его при избраніи новаго профессора отдать преимущество именно Бауру. Королевское министерство съ своей стороны также склонилось при выборѣ и утвержденіи профессора въ богословскій Тюбингенскій факультетъ въ пользу Баура. Министерство, высказывая мнѣніе, что полезнѣе всего для факультета будетъ такой профессоръ, который „умѣлъ бы поставлять въ связь положительную христіанскую религію съ естественными и непреложными законами мышленія, который съумѣлъ бы удерживаться и отъ догматическаго схоластицизма и плевелъ ханжества, который былъ бы, словомъ, разумнымъ учителемъ съ яснымъ взглядомъ, съ умомъ, наклоннымъ къ спокойному изслѣдованію, съ практическимъ чувствомъ, способнымъ къ оцѣнкѣ чисто нравственной тенденціи ученія христіанства",—рѣшилось назначить Баура профессоромъ на вакантную каѳедру [1]). Бауръ оставался профессоромъ въ Тюбингенѣ до самой смерти,

[1]) Weizsäcker. Lehrer und Unterricht an der theolog. Facultät der Universität Tübingen. s. 144—6. 149. Tübingen, 1877.

въ продолженіе 34 лѣтъ. Чтенія его въ качествѣ профессора въ разное время обнимали слѣдующій обширный кругъ наукъ: всю церковную исторію и исторію догматовъ; далѣе—исторію религіи и философію религіи, символику, церковное право; затѣмъ—введеніе въ Новый завѣтъ и теологію Новаго завѣта. Онъ занимался также и экзигисисомъ: Дѣянія Апостольскія, посланія къ Коринѳянамъ, Галатамъ, посланіе Іакова, писанія Іоанна со включеніемъ Аппокалисиса—вотъ предметы его экзигитическихъ работъ [1]). Передадимъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ университетскомъ преподаваніи Баура и его личномъ характерѣ со словъ его ученика Шмидта, который, нужно замѣтить, чуждъ пристрастія, относясь, какъ увидимъ ниже, очень строго къ своему учителю. „Бауръ былъ именно такимъ мужемъ, который способенъ былъ собирать юношество вокругъ своей каѳедры, юношество проникнутое одушевленіемъ. Онъ представлялъ собой возвышенный импонирующій образъ; этотъ образъ отпечатлѣвался даже на его внѣшности: въ Баурѣ видна была важность и достоинство теолога безъ всякаго, впрочемъ, жеманства (Manierirtheit); въ свои лекціи онъ умѣлъ вливать ту внутреннюю теплоту, съ какой онъ самъ отдавался изученію науки. Его изложенію въ лекціяхъ недоставало элегантности, но за то оно отличалось поразительною ясностію и опредѣленностію, чувствовался полетъ научнаго одушевленія". Онъ былъ способенъ возбуждать къ себѣ „почтеніе". „Это былъ образъ ученаго въ прекраснѣйшемъ смыслѣ слова". Къ чувствительнымъ недостаткамъ его, какъ профессора, относилось то, что онъ читалъ свои лекціи, пользуясь записками (а это такъ мало гармонировало съ представленіемъ о немъ, какъ талантливомъ профессорѣ), а также то, что онъ облекалъ свою рѣчь въ длинные періоды и вообще излагалъ мысли языкомъ тяжеловатымъ. Въ обращеніи съ посторонними онъ былъ сухъ и вообще былъ неловокъ, отпечатлѣвая на себѣ истинный характеръ „Шваба". Онъ велъ жизнь почти совершенно уединенную, такъ что во

[1]) Ibid., S. 171.

всю свою жизнь едва ли онъ переступалъ границы своего отечества, довольствуясь очень небольшими и притомъ рѣдкими путешествіями въ окрестные города. Былъ молчаливъ не только въ обществѣ, но и въ домашнемъ кругу. Несмотря на все это, учащееся юношество глубоко уважало Баура, онъ былъ популяренъ, но этою популярностію онъ одолженъ былъ не какому-нибудь потворству (Koketterie) молодежи въ ея вкусахъ; слушатели съ напряженіемъ внимали своему профессору, „потому что интересъ предметомъ у этого мужа оставлялъ назади какой бы то ни было, даже малѣйшій, субъективный интересъ". „Юношество чувствовало себя прикованнымъ къ нему, потому что цѣнило смѣлость его критики, новизну его результатовъ, выдающіяся свойства его личности" [1]).

Подъ какимъ вліяніемъ развивалась дѣятельность Баура? Кто изъ современныхъ ему великихъ мужей имѣлъ значеніе для развитія его дѣятельности и насколько? Полагаютъ, что онъ сначала находился подъ вліяніемъ знаменитаго Шлейермахера, а потомъ началъ примѣнять въ своихъ трудахъ идеи философа Гегеля. Но трудно рѣшить вопросъ: насколько эта склонность къ философіи Гегеля была сознательнымъ актомъ со стороны Баура? Самъ онъ прямо не поставлялъ себя въ число почитателей Гегеля. Однакожъ остается несомнѣннымъ, что основныя воззрѣнія его о существѣ религіи, о развитіи исторіи заимствованы имъ отъ Гегеля. Переходъ его отъ Шлейермахера подъ знамя Гегеля совершился постепенно и быть можетъ совсѣмъ незамѣтно для него [2]). Увлеченіе Баура Гегелемъ не было какимъ нибудь явленіемъ исключительнымъ. Большая часть научно-образованныхъ протестантовъ преклонилась предъ идеями такого мощнаго мыслителя, какъ Гегель. Нельзя однакожъ думать, что вліяніе гегельянизма на умы германскихъ богослововъ было исключительно вреднымъ. Напро-

[1]) Herzog. Encykl., B. II, s. 164—5 (изд. 2-е); ibid., B. XX, s. 765 (изд. 1-е). Та и другая статья носятъ заглавіе: Baur und die Tüb. Schule и принадлежатъ одному и тому же автору — Шмидту.

[2]) Herzog. Encykl. II, s. 165.

тивъ, по отзыву Шмидта, Гегелева философія дала толчекъ къ глубочайшему разсмотрѣнію исторіи догмы и церкви [1]). Таково же и сужденіе Шаффа. По его сужденію, эта философія „побудила къ болѣе глубокому и разумнѣйшему (geistvoll) изученію исторіи. Эта философія стала въ противодѣйствіе революціонному, самодовольному „просвѣщенію" предыдущаго столѣтія; она противопоставила произволу значеніе закона (въ исторіи), субъективному мнѣнію общій разумъ исторіи" [2]). Въ особенности благотворно отозвалась эта философія на трудахъ Баура. Бауръ при помощи этой философіи наносилъ чувствительный ударъ тому дешевому раціонализму, который развился въ концѣ XVIII вѣка. „Если нельзя отрицать, замѣчаетъ Шмидтъ, что философія Гегеля ознаменовала себя прекраснѣйшими плодами въ области исторіи вообще, то должно также признать, что для Баура вліяніе Гегелевой системы было весьма благотворно" [3]). Бауръ „приложилъ Гегелевы принципы о разумности и необходимости (т. е. о закономѣрности) историческихъ явленій въ особенности къ исторіи христіанской догмы и христіанской церкви и этимъ снова возвратилъ исторіи догматовъ и исторіи церкви достоинство научности, какого они совсѣмъ лишились подъ руками раціонализма и раціонализирующаго супранатурализма" [4]). Впрочемъ отличительную особенность Баура въ примѣненіи принциповъ Гегеля къ теологіи составляетъ не то, что онъ началъ разсматривать исторію догматовъ и исторію церкви, примѣняя къ нимъ категоріи этого философа (это дѣлали и другіе помимо него), а въ томъ, что онъ примѣнилъ правила этой философіи къ исторіи новозавѣтнаго канона и исторіи евангельской [5]). Но это влеченіе Баура пользоваться готовыми принципами модной философіи имѣло слѣдствіемъ съ другой стороны и то, что эта философія увлекла его въ

---

[1]) Ibid., 166.
[2]) Schaff, ibid., 91. 108.
[3]) Herzog. Encykl., II, 165.
[4]) Ibid.. 177.
[5]) Ibid., 167.

крайности, которыя сдѣлали его труды столь же недолговѣчными и столь же неблагопріятными для интересовъ богословскаго знанія, какою стала и сама система Гегеля. Гегелевы категоріи сдѣлались въ трудахъ Баура тѣмъ прокрустовымъ ложемъ, которое искажало, извращало и безобразило подлинныя черты христіанской исторіи [1]). Односторонность этихъ принциповъ вела къ тому, что грозила великая опасность, какъ бы держась ихъ не возвратиться снова къ тому прежнему раціонализму, отъ котораго хотѣли отрѣшиться [2]). И дѣйствительно, Бауръ сталъ болѣе вліятельнымъ раціоналистомъ новѣйшаго времени, чѣмъ какимъ былъ кто-либо изъ раціоналистовъ прежняго времени. Замѣчательно, что Бауръ не избѣжалъ нѣкотораго вліянія на него собственныхъ своихъ учениковъ (рѣдкое явленіе), такъ что былъ въ нѣкоторомъ родѣ ученикомъ своихъ учениковъ. Такъ, сочиненіе его ученика Штраусса: „Жизнь Іисуса“ побудило его рѣшительнѣе стать на тотъ путь, на которомъ, къ сожалѣнію, видитъ его исторія [3]). Также двое другихъ учениковъ его К. Планкъ и Кестлинъ своими взглядами на происхожденіе христіанства оказали свою долю вліянія на его теоріи относительно того же вопроса [4]).

Не перечисляя всѣхъ многочисленныхъ сочиненій Баура, касающихся различныхъ богословскихъ предметовъ, укажемъ лишь главнѣйшіе его церковно-историческіе труды. Ему принадлежатъ монографіи: „Исторія Манихейства“ (1831), „Исторія христіанскаго Гносиса“ (1835), о Псевдоклиментинахъ (1848), „три разсужденія (Abhandlungen) по исторіи древней философіи и отношенія ея къ христіанству“ (изданы Целлеромъ въ 1875 году и заключаютъ слѣдующіе трактаты: объ Аполлоніи Тіанскомъ, Сократъ и Христосъ, Сенека и Павелъ), „Христіанское ученіе объ искупленіи“ (1838), „Ученіе о Троичности и вочеловѣченіи Бога“ (три тома, 1841 — 3), „Учебникъ (Lehrbuch) исторіи христіанской

[1]) Ibid., 166.
[3]) Ibid., 178.
[3]) Ibid., 166.
[4]) Ibid., 172.

догмы" (1847), „Чтенія по исторіи догмы" (три тома, 1865 — 7), „Посланія Игнатія и ихъ новѣйшіе критики" (1848). Кромѣ того Бауръ написалъ полную исторію христіанской церкви, введеніемъ къ которой служитъ его сочиненіе: „Эпохи церковной исторіографіи" (1852). Именно: „Христіанство и христіанская церковь первыхъ трехъ вѣковъ" (1853); „Христіанская церковь отъ начала IV до конца VI вѣка" (1859). Остальные томы его исторіи выданы уже по смерти его: „Христіанская церковь среднихъ вѣковъ" (1861, это сочиненіе приготовлено было къ печати еще самимъ Бауромъ). Два послѣднихъ тома исторіи изданы Целлеромъ и сыномъ Баура на основаніи рукописей этого тюбингенскаго ученаго, а именно: „Церковная исторія новѣйшаго времени отъ реформаціи до конца XVIII столѣтія" (1863) и „Церковная исторія XIX столѣтія" (1862). Многія сочиненія Баура имѣли по нѣскольку изданій [1]). Трудно указать въ Германіи ученаго историка, который написалъ бы такое громадное количество сочиненій, какъ это видимъ у Баура. Едва ли въ этомъ отношеніи онъ не превосходитъ даже и плодовитѣйшаго писателя Неандера. Ученое трудолюбіе Баура составляетъ предметъ удивленія для его критиковъ. Такъ одинъ изъ нихъ говоритъ: „Наука была собственнымъ, истиннымъ культомъ Баура; онъ служилъ ей съ самоотверженною преданностію, съ почти безпримѣрнымъ самопожертвованіемъ силъ духовныхъ и тѣлесныхъ" [2]).

Своею вліятельною профессорскою дѣятельностію и своими церковно-историческими сочиненіями Бауръ пріобрѣлъ высокое мѣсто въ ряду историковъ текущаго столѣтія. Критики Баура слѣдующимъ образомъ отзываются о значеніи его въ исторіи богословской науки. Одинъ изъ нихъ заявляетъ, что „съ Бауромъ открылся новый періодъ въ исторіи тюбингенской богословской школы" [3]); другой называетъ его „красой цѣлаго университета" и признаетъ, что Бауръ имѣлъ

[1]) Herzog. Encykl. II, s. 172. 183.
[2]) Herzog. Encykl. XX, 765.
[3]) Weizsäcker (см. выше). S. 144.

„самое глубокое вліяніе на исторію теологіи“, находя, что въ ряду передовыхъ людей (Bahnbrecher), содѣйствовавшихъ столь блестящему и богатому развитію церковно-исторической и историко-догматической науки, онъ занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ [1]); третій пишетъ о Баурѣ: это былъ „мужъ импонирующей учености, смѣлой критики, поразительнаго дара систематизаціи и неустанной продуктивности“, и если ничѣмъ другимъ, такъ по крайней мѣрѣ онъ тѣмъ замѣчателенъ, что его „изслѣдованія возбудительно и плодотворно дѣйствовали на западную церковь и въ особенности содѣйствовали глубокому научному пониманію и защитѣ историческаго первохристіанства“ [2]).

Прежде чѣмъ войти въ анализъ самой церковной исторіи Баура, познакомимся съ представленіями его, какихъ онъ держался относительно задачи церковнаго историка и церковно-историческаго метода. Нужно сказать, что церковно-историческій методъ Баура и взглядъ его на задачу историка, какъ это изложено имъ въ одномъ его сочиненіи, служащемъ введеніемъ въ его исторію (именно въ сочиненіи: „Эпохи церковной Исторіографіи“), взятые отдѣльно отъ ихъ приложенія, носятъ на себѣ печать несомнѣнныхъ достоинствъ. Такъ, онъ находитъ, что историкъ долженъ быть только какъ-бы зрителемъ того, что нѣкогда совершалось, зрителемъ, который ради объективной истины долженъ отказаться отъ всякаго субъективизма, чтобы такимъ образомъ не причинить ущерба историческому безпристрастію. Формулируя свои требованія относительно безпристрастія историка, онъ говоритъ: „не только историческая матерія по содержанію и объему должна быть такъ многосторонне и такъ основательно изслѣдована и критически обработана, чтобы историкъ обладалъ въ полной мѣрѣ своими матеріалами, но также давно признано, что историкъ можетъ соотвѣтствовать своей задачѣ лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ, освобождаясь отъ всякой односторонности субъективныхъ взглядовъ и интересовъ, какого бы рода они ни

[1]) Herzog. Encykl. II, 177—S.

[2]) Schaff (см. выше), s. 109, 114.

были, входитъ въ объективность самого дѣла и вмѣсто того, чтобы дѣлать исторію рефлексомъ собственной субъективности, скорѣе онъ самъ долженъ быть зеркаломъ, въ которомъ отражаются историческія явленія въ ихъ истинномъ и дѣйствительномъ образѣ“ [1]). Такое воззрѣніе, будучи подобно воззрѣнію Неандера, нужно сознаться, было значительнымъ шагомъ впередъ въ сравненіи съ узкораціоналистическими взглядами, господствовавшими въ средѣ прежнихъ историковъ раціоналистовъ, которые не могли придти къ идеѣ истиннаго пониманія исторіи, какъ скоро они выходили изъ заранѣе составленнаго представленія о христіанствѣ, какъ явленіи, не имѣющемъ дѣйствительнаго значенія, и съ этой именно точки зрѣнія смотрѣли на всю исторію христіанства [2]).

Но, выставленная Бауромъ, объективность, какъ истинная цѣль исторіи, не должна, по его разсужденію, состоять въ бездушной передачѣ фактовъ прошедшаго безъ всякаго прагматизма. Нѣтъ, прагматизмъ, по нему, долженъ быть душою исторіи. Онъ упрекаетъ предшествующихъ историковъ за то, что „идея въ ихъ трудахъ въ какой-то дали, въ какомъ-то неопредѣленномъ образѣ двигалась (такъ сказать) надъ явленіями, къ которымъ она относилась, что она—идея не была настолько у нихъ сильна и жива, чтобы проникать и одушевлять историческій матеріалъ, какъ душа проникаетъ тѣло, и чтобы она могла быть движущимъ принципомъ всего ряда явленій, въ которыхъ выражается теченіе исторіи“ [3]). И эта идея, которая должна одушевлять исторію, и этотъ принципъ, который долженъ двигать исторіей, повидимому, понимаются Бауромъ совершенно правильно. Спрашивается, говоритъ онъ, въ чемъ состоитъ идея христіанской церкви? Сколь ни труднымъ представляется этотъ вопросъ съ перваго раза, отвѣчаетъ Бауръ, однакожъ онъ въ сущности очень простъ. Идея церкви есть само христіанство, а подъ христіанствомъ нужно по-

[1]) Baur. Epochen d. Kirchlichen. Geschichtschreibung. S. 247.
[2]) Herzog. B. XX, 774.
[3]) Baur. Epochen. S. 247.

нимать общецерковное сознаніе, въ какой бы оно формѣ не проявлялось, что въ лицѣ Христа объединилось Божество и человѣчество; а вмѣстѣ съ этимъ къ существу христіанства нужно относить и все то, въ чемъ выражалось христіанское сознаніе относительно Откровенія, какъ абсолютной истины, относительно искупленія и спасенія. Указанная идея церкви находитъ свое реализированіе прежде всего въ исторіи догмы, когда церковь такъ или иначе учила о лицѣ Христа со всѣми сюда принадлежащими понятіями о Логосѣ, о Троицѣ, о двухъ природахъ во Христѣ и ихъ отношеніяхъ, — т. е. въ вопросахъ, которыми церковь занята была въ особенности въ ея первые вѣка. И Бауръ замѣчаетъ: всякое изображеніе первыхъ періодовъ церкви, если оно не рисуетъ въ полномъ свѣтѣ ихъ догматическаго характера, поэтому можетъ дать только не вѣрный образъ древней церкви; исторію догматовъ нельзя отдѣлять отъ исторіи церкви; при подобномъ условіи церковная исторія оставалась бы безъ своей существеннѣйшей части [1]). Такое признаніе со стороны Баура за исторіей догматовъ христіанства первенствующаго мѣста въ церковной исторіи дѣлаетъ честь церковно-историческому міровоззрѣнію Баура. Вопреки господствующимъ воззрѣніямъ прежняго раціонализма, который видѣлъ въ исторіи догматовъ только отпаденіе христіанства отъ самого себя и который пренебрежительно относился къ этой части церковной исторіи, Бауръ сдѣлалъ исторію догмы собственною душею церковной исторіи. Онъ нашелъ въ исторіи догматовъ важнѣйшее выраженіе христіанскаго сознанія даннаго времени и чрезъ это разрушилъ одинъ изъ тѣхъ предразсудковъ, отъ которыхъ страдала исторіографія прежняго времени и отъ которыхъ не свободенъ былъ и славный Неандеръ [2]).

Намъ нужно сдѣлать еще одно заѣчаніе касательно воззрѣній Баура на методъ историка, и мы покончимъ съ его теоретическими взглядами по этому вопросу. Частнѣйшими принципами, условливавшими разнообразіе, подвиж-

[1]) Epochen. S. 251—2.
[2]) Herzog. B. XX, 771—2.

ность церковно-историческихъ явленій, по Бауру, такъ же какъ и по Неандеру, служитъ встрѣча и борьба противоположностей въ направленіяхъ. Отсюда, онъ говоритъ: протестъ противъ того, что установилось въ церкви, противоположность къ тому, что утвердилось, отрицаніе существующаго порядка — вотъ принципъ, одушевляющій исторію церкви [1]). Такое возникновеніе противоположностей во внутреннемъ состояніи церкви, по Бауру, всегда ведетъ къ высшему и высшему развитію церкви. Впрочемъ, подробности объ этой борьбѣ противоположностей, условливающей, по Бауру, развитіе церкви, мы изобразимъ при ознакомленіи съ самой его исторіей.

Таковы теоретическіе взгляды Баура на дѣло церковнаго историка; теперь посмотримъ, какъ именно Бауръ примѣняетъ эти взгляды на практикѣ, т. е. въ своей церковной исторіи. Всегда ли онъ остается вѣренъ имъ? На это нужно отвѣчать отрицательно. Въ самомъ дѣлѣ, рекомендуя безпредвзятость, какъ высшее условіе для историка церкви, самъ Бауръ однакожъ строитъ и обработываетъ исторію церкви по готовымъ теоріямъ. Церковная исторія Баура въ существѣ дѣла есть опытъ приложенія философскихъ идей Гегеля къ прошедшимъ судьбамъ христіанства. Поэтому, чтобы понять надлежащимъ образомъ его исторію съ ея тезисами, антитезисами, съ ея положеніями и противоположеніями, съ ея околичностями, по которымъ проводится Бауромъ развитіе христіанства, нужно взять во вниманіе главные принципы этой философіи. Разгадку всей міровой жизни Гегелева философія предполагаетъ найдти въ абсолютной идеѣ, какъ этотъ философъ называетъ Божество, съ ея прогрессомъ и развитіемъ. Явленія природы и исторіи, по этой философіи, суть осуществленіе стремленія абсолютной идеи къ высшему и высшему саморазвитію. Чтобы раскрыть свое содержаніе абсолютная идея вѣчно воплощается въ новыя и новыя формы. Но эта идея не стремится вдругъ осуществлять, воплощать себя, она начинаетъ съ самыхъ

[1]) Epochen. S. 255.

элементарныхъ проявленій и раскрывается послѣдовательно, подвергая себя безчисленному ряду метаморфозъ, безконечному процессу, чтобы постепенно обнаруживать свое содержаніе. Этотъ безконечный процессъ развитія совершается не по кратчайшему пути, не по прямой линіи, абсолютная идея совершаетъ свое развитіе извилистымъ, кружнымъ путемъ. Въ этомъ процессѣ каждая стадія развитія начинается крайнею односторонностію, а каждая послѣдующая ступень не только отрицаетъ предшествующую въ ея историческомъ явленіи, но и существенно преобразуетъ ее въ ея принципѣ, такъ что въ концѣ каждой стадіи получается результатъ, совершенно не соотвѣтствующій началу. И этотъ процессъ безконеченъ. Подобныя же стадіи развитія проходитъ у Баура и христіанство въ своемъ развитіи и историческомъ бытіи.

Послѣ этого поясненія приступаемъ къ анализированію церковной исторіи Баура. Мы впрочемъ разсмотримъ лишь его исторію первыхъ трехъ вѣковъ и болѣе или менѣе коснемся его исторіи отъ IV до VII вѣка.

Церковная исторія Баура первыхъ трехъ вѣковъ замѣчательна своими оригинальными взглядами на сущность и происхожденіе христіанства. Эти его взгляды излагаются здѣсь въ первыхъ двухъ обширныхъ главахъ. На этомъ отдѣлѣ Баурова труда умѣстенъ былъ бы эпиграфъ, которымъ Дантъ украсилъ врата ада: „оставь надежду всякъ, сюда идущій“. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь Бауръ требуетъ, чтобы читатель отказался чуть ли не отъ всего, съ чѣмъ сжился христіанскій міръ въ продолженіе XVIII-ти вѣковъ. Отличительный характеръ его воззрѣній въ этомъ случаѣ состоитъ въ смѣшеніи цѣлыхъ вѣковъ между собою, перваго со вторымъ, начала вѣка съ концомъ, въ смѣшеніи истиннаго и достовѣрнаго съ неподлиннымъ и вымышленнымъ, въ смѣшеніи основнаго и первоначальнаго со второстепеннымъ и маловажнымъ, богооткровеннаго съ еретическимъ и пр.

Вотъ представленіе Баура о происхожденіи христіанства: христіанство явилось въ очень простой формѣ, въ формѣ чисто нравственнаго ученія. Оно стояло въ самыхъ тѣсныхъ связяхъ съ основными воззрѣніями іудейства, изъ котораго

оно породилось. Одно отличало первоначальное христіанство отъ іудейства — это вѣра во Христа, какъ Мессію, и потомъ вѣра въ Его воскресеніе, когда стремленія Христа достигнуть общаго признанія Себя Мессіею закончились Его смертію [1]). Но несмотря на это отличіе, христіанство вначалѣ было лишь слегка измѣненнымъ іудействомъ: подобно іудеямъ, христіане питали величайшую привязанность ко всему іудейскому и враждебность къ языческому міру. Словомъ, это была какъ бы секта іудейская. Во главѣ общества сталъ ап. Петръ и подлѣ него Іаковъ и Іоаннъ. Въ этомъ видѣ христіанство не заключало въ себѣ никакихъ задатковъ развитія до значенія міровой религіи, поэтому, сообразно съ Гегелевыми философскими представленіями, оно раждаетъ другую крайность, изъ борьбы съ которой и происходитъ дальнѣйшее развитіе церкви. Подлѣ христіанства въ іудейской формѣ является христіанство въ языческой формѣ. Представителемъ этого направленія былъ ап. Павелъ. Имѣя предшественникомъ своей проповѣди Стефана, Павелъ началъ учить, что человѣкъ оправдывается не закономъ, какъ думали Іудеи, но чрезъ одну вѣру въ распятаго Христа, и потому и язычники, не соблюдающіе іудейскаго закона и чуждые обрѣзанія, также достойны принятія въ церковь, какъ Іудеи. Далекій отъ іудейско-партикуляристическихъ идей, Павелъ, по Бауру, понялъ христіанство выше, духовнѣе. Онъ обратился съ своею проповѣдью къ языческимъ народамъ и успѣхъ увѣнчалъ его дѣло. Такъ произошло двоякое евангеліе: евангеліе обрѣзанія и евангеліе свободы, и оба стали одно отъ другого независимыми [2]). Направленіе Павлово короче обозначаетъ Бауръ—павлинизмомъ, Петрово съ приверженцами—петринизмомъ. Далѣе, по Бауру, произошла страшная борьба между двумя этими направленіями. Борьба эта есть необходимое требованіе Гегелевой философіи, ибо, по этой, только изъ борьбы двухъ противоположностей можетъ выработываться новая стадія развитія

[1]) Baur. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, S. 29. 36. 39—40. 3-te Ausgabe, Tübingen, 1863.

[2]) Ibid. 42—52.

идеи. Памятниками этой борьбы, по Бауру, служатъ: со стороны павлинизма посланія Павла къ Коринеянамъ, Галатамъ и Римлянамъ [1]), со стороны петринизма—Апокалипсисъ [2]). Въ этихъ произведеніяхъ Бауръ находитъ полное отраженіе идей, будто бы одушевлявшихъ первоначально эти двѣ партіи. Долго длилась, по Бауру, борьба этихъ партій—весь первый и половину II вѣка: изъ-подъ вліянія этой борьбы вышли и нѣкоторыя другія новозавѣтныя писанія, написанныя уже не тѣми лицами, имена которыхъ они носятъ.—Между тѣмъ, какъ въ крайнихъ сферахъ петритизма и павлинизма вражда доходитъ до высшей степени ожесточенія, болѣе умѣренныя стороны того и другого направленія начинаютъ постепенно сближаться и стремиться къ примиренію. Эта новая стадія въ развитіи христіанства опять у Баура соотвѣтствуетъ Гегелевой философіи, по которой, чтобы извѣстныя крайности выработали извѣстный результатъ въ процессѣ развитія идеи, онѣ должны путемъ борьбы придти къ примиренію, взаимно другъ друга ограничить, образовавъ изъ себя высшую новую форму. И дѣйствительно, по воззрѣнію Баура, такъ и случилось съ указанными противоположностями. Петринизмъ, по Бауру, наприм., дѣлаетъ ту уступку павлинизму, что признаетъ равноправность на царствіе Божіе язычниковъ, какъ и Іудеевъ, отказывается отъ всеобщей обязательности обрядоваго закона; съ своей стороны павлинизмъ дѣлаетъ ту уступку петринизму, что рядомъ съ вѣрою, какъ условіемъ спасенія, не отвергаетъ и дѣла, въ которыхъ полагали сущность спасенія іудействующіе; тотъ же павлинизмъ принимаетъ христіанскую жизнь формы іудейскаго іерархическаго устройства [3]). Сближеніе между двумя направленіями было поводомъ къ появленію цѣлаго ряда литературныхъ примирительныхъ попытокъ. Сюда Бауръ пріурочиваетъ нѣкоторыя изъ новозавѣтныхъ писаній, допуская, что они явились уже въ II вѣкѣ, между которыми видное мѣсто занимаютъ Дѣянія Апостольскія [4]).

[1]) Ibid. 53—69.
[2]) Ibid. 80—83.
[3]) Ibid. 101—109.
[4]) Ibid. 125.

На чемъ примирились двѣ враждующія партіи, объ этомъ лучше всего заявляютъ Евангеліе отъ Іоанна и Іоанновы посланія, написанныя кѣмъ-то во II вѣкѣ. Въ этихъ произведеніяхъ Бауръ находитъ соединеніе идей павлинизма и петринизма въ одно цѣлое ученіе; по Бауру, въ этихъ произведеніяхъ, носящихъ имя Іоанновыхъ, іудейство и язычество представляются въ равномъ отношеніи къ царству благодати; то и другое, равно тьма, въ томъ и другомъ нѣтъ божественной жизни, тому и другому равно Слово хочетъ даровать жизнь. Съ явленіемъ Христа равно уничтожается іудейство и язычество. Поклоненіе Богу отнынѣ не на горѣ Гаризинъ, какъ думали язычествующіе Самаряне, ни въ Іерусалимѣ, какъ думали Іудеи, но вездѣ, и притомъ духовное. Отношеніе человѣка къ Богу должно выражаться не въ жертвахъ и обрѣзаніи, какъ думалъ первоначальный петринизмъ и не въ вѣрѣ только, субъективномъ чувствѣ человѣка, какъ думалъ павлинизмъ, а во внутреннемъ единеніи съ Самимъ Богомъ, обнаруживающемся въ любви [1]). Вслѣдствіе подобнаго примиренія двухъ первоначальныхъ направленій, разногласіе между ними къ срединѣ II вѣка уже совершенно исчезаетъ повсюду изъ памяти. Этимъ и заканчивается процессъ развитія первоначальнаго христіанства, по Бауру. Христіанство является теперь въ качествѣ, какъ выражается онъ, „всеобщаго принципа спасенія“ [2]). Этимъ же полагается основа для развитія самой вселенской церкви въ ея ученіи и учрежденіяхъ.

Изложивъ воззрѣнія Баура на происхожденіе и свойства первоначальнаго христіанства, мы не имѣемъ въ виду входить въ разборъ этихъ воззрѣній [3]). Потому что вопросы, какихъ касается здѣсь Бауръ, выходятъ за предѣлы нашей компетенціи—это вопросы о догматикѣ церкви евангельской, апостольской и о происхожденіи новозавѣтнаго канона. Изло-

[1]) Ibid. 146 u. s. w.

[2]) Ibid. 172.

[3]) Это уже сдѣлано въ нашей литературѣ въ основательныхъ статьяхъ г. Виноградова: „Ново-тюбингенская школа“. *Труды К. Д. Академ.* 1863, т. II и III.

женіемъ подобныхъ воззрѣній историка Баура мы хотѣли разъяснить ту исходную точку, тѣ основныя начала, отъ которыхъ онъ отправляется въ построеніи имъ церковной исторіи. Наша спеціальная задача состоитъ въ томъ, чтобы показать какія особенности представляетъ исторія Баура собственно по вопросамъ церковной исторіи послѣ апостольскаго періода, оцѣнить методъ и пріемы Баура въ этомъ случаѣ, къ этому дѣлу теперь и обращаемся.

Христіанство по своему происхожденію закончило, по Бауру, важнѣйшія стадіи своего развитія къ срединѣ II-го вѣка; съ этого времени у него и начинается собственно церковная исторія. Восторжествовавъ надъ двумя крайними воззрѣніями—петринизмомъ и павлинизмомъ, христіанство не остановилось въ своемъ развитіи, оно встрѣтилось со многими новыми задачами, которыя условливали съ его стороны борьбу, переходъ къ новымъ формамъ единенія и примиренія, отчего рождался прогрессъ въ теченіи церкви. Такъ, прежде всего Бауръ показываетъ, какъ, какими путями пришло христіанство къ идеѣ *о церкви каѳолической*, т. е. такой церкви, которая стоитъ выше всякихъ частныхъ направленій, присвоивавшихъ себѣ названіе истинно христіанскихъ обществъ. Говоря о томъ, какимъ образомъ христіанство пришло къ сознанію своей каѳоличности, Бауръ вводитъ въ свое повѣствованіе разсказъ о слѣдующихъ матеріяхъ: о гностицизмѣ и монтанизмѣ, о школѣ Александрійской и о противоположныхъ ей школахъ, о церковномъ преданіи, объ епископатѣ и іерархіи. Теперь посмотримъ, какъ пользуется Бауръ всѣми этими матеріалами, чтобы доказать развитіе идеи каѳолической церкви въ христіанскомъ обществѣ. Лишь только христіанство примирило въ себѣ такія противоположности, какъ петринизмъ и павлинизмъ, оно встрѣтилось съ другими противоположностями, съ которыми ему пришлось вести сильную и продолжительную борьбу,—такими противоположностями по отношенію къ нему были: гностицизмъ и монтанизмъ. Гностицизмъ былъ характера эклектическаго, онъ хотѣлъ обнять и примирить въ себѣ всѣ направленія мысли человѣческой, но его цѣли

были не религіозныя, а философскія. При такомъ своемъ стремленіи гностицизмъ не оставилъ безъ вниманія и христіанства. Онъ хотѣлъ воспринять въ себя и христіанство, разсматривая его какъ одинъ изъ моментовъ общечеловѣческаго развитія, съ тѣмъ вмѣстѣ онъ хотѣлъ заставить христіанство перестать быть религіею и стать въ рядъ другихъ явленій философскаго характера. Конечно въ этомъ случаѣ великая опасность грозила самостоятельности христіанства. Христіанство могло стушеваться, сгладиться, потерять свой специфическій характеръ въ системѣ гностицизма. Христіанству нужно было поставить оплотъ противъ всеразрушающаго духа гностицизма. Такой оплотъ найденъ христіанствомъ въ идеѣ о каѳоличности церкви, въ идеѣ о томъ, что она выше всякихъ другихъ частныхъ направленій, которыя лишь окрашиваются красками христіанскими [1]). Другимъ врагомъ, съ которымъ пришлось вести борьбу христіанству, былъ монтанизмъ. Монтанизмъ имѣлъ совсѣмъ другую тенденцію, чѣмъ какою одушевленъ былъ гностицизмъ. Въ противоположность гностицизму, монтанизмъ хотѣлъ отказать христіанству въ связяхъ съ міромъ, не допускалъ, чтобы христіанство назначено было служить дальнѣйшему развитію всѣхъ силъ человѣчества. Христіанство, по монтанистическому ученію, должно было стать въ рѣшительную противоположность къ міру. Монтанисты исполнены были мысли, что христіанство есть проповѣдь лишь объ имѣющемъ скоро послѣдовать концѣ міра. Вообще, по монтанизму, христіанство не назначено было къ тому, чтобы преобразовать міръ своимъ высшимъ вліяніемъ. Монтанизмъ слѣдовательно представлялъ собою опасность въ отношеніи къ христіанству не меньшую, чѣмъ и гностицизмъ. Гностицизмъ хотѣлъ обезличить христіанство, признавая его принципомъ міроваго прогресса наравнѣ съ многими другими принципами, монтанизмъ хотѣлъ изолировать христіанство отъ всякихъ отношеній къ міру и тѣмъ въ конецъ разрушить его универсальный характеръ. Свой палладіумъ, свою

[1]) Kirchengesch. der drei erst. Jahrhund. S. 175—6. 234.

защиту противъ узкихъ, воззрѣній монтанизма христіанство, по Бауру, находитъ опять въ той же идеѣ каѳолической церкви, идеѣ, которая сдѣлалась оплотомъ христіанства и противъ гностицизма и противъ монтанизма [1]).

Какимъ же образомъ чрезъ эту борьбу съ гностицизмомъ и монтанизмомъ христіанство пришло къ идеѣ о каѳолической церкви? Борьба съ этими направленіями была сильна и продолжительна, но способы, какіе употреблялись въ этой борьбѣ, не всегда были полезны для цѣли. Такъ, борьба съ гностицизмомъ, на первыхъ порахъ имѣла мало успѣха. Какъ мы сказали, по Бауру, гностицизмъ хотѣлъ поставить христіанство въ рядъ другихъ многочисленныхъ явленій философствующаго духа человѣческаго, хотѣлъ разсматривать его, какъ одинъ изъ видовъ философскаго развитія, ничѣмъ неотличный стъ другихъ видовъ того же характера. Отсюда рождался вопросъ: въ какомъ отношеніи христіанство стоитъ къ философскому развитію языческаго міра? За этотъ вопросъ главнѣе всего принялась школа Александрійская съ Климентомъ и Оригеномъ во главѣ, но рѣшенія, къ какимъ пришла эта школа не приводили къ желанной цѣли. Она допустила такую тѣсную связь христіанства съ языческой философіей, что христіанство готово было потерять свою индивидуальность. Иначе разрѣшили вопросъ объ отношеніи христіанства къ философіи школы западно-христіанскія съ Иринеемъ и Тертулліаномъ во главѣ; эти школы отвергли всякое отношеніе христіанства къ указанной философіи, но и это было дѣломъ безполезнымъ для развитія церковнаго сознанія, потому что такое разрѣшеніе вопроса не давало никакого опредѣленія, что же такое христіанство въ его противоположности гностицизму [2]). То, чего не дали церкви въ ея борьбѣ съ гностицизмомъ ни школа Александрійская, ни школы западно-христіанскія,— это найдено церковію въ ученіи о преданіи. Церкви въ борьбѣ съ гностицизмомъ нужно было выяснить тѣ критеріи, по которымъ можно отличать истинную церковь отъ цер-

[1]) Ibidem. S. 243. 247.
[2]) Ibid. 252—253.

квей, не имѣющихъ права на подобное названіе. Нужно было указать такіе признаки, по которымъ она могла бы отличать себя отъ всего, что ложно присвоивало себѣ ея права. Такимъ критеріемъ и сдѣлалось ученіе о преданіи. Церковь развила ученіе о преданіи, въ силу котораго она признала, что только та церковь, которая живетъ въ общеніи съ ученіемъ Христа, апостоловъ и церквей апостольскихъ, есть истинная церковь. Церкви же, не имѣющія подобнаго общенія, суть церкви еретическія. Съ ученіемъ о преданіи церковь выдѣлила себя отъ всякихъ другихъ обществъ, не имѣвшихъ связи съ первохристіанскою церковію. Въ ученіи о преданіи, по воззрѣнію Баура, церковь высказала, что истинное христіанское ученіе только въ ней, въ остальныхъ же обществахъ лишь ложное ученіе, а слѣдовательно только она имѣетъ полное право на существованіе, остальныя же общества гностическія должны исчезнуть, какъ явленія ненормальныя. Ученіе о преданіи должно было доказывать, что ея ученіе есть подлинная правая вѣра, какой нѣтъ въ другихъ обществахъ. Христіанство такимъ образомъ приходитъ къ идеѣ: что такое каѳолическая церковь и чѣмъ она отличается отъ обществъ еретическихъ [1]).

Церковь выдѣлила себя, какъ опредѣленное „я“ отъ всякихъ „не я“. Но развитіемъ ученія о церковномъ преданіи дѣло борьбы христіанства съ гностицизмомъ не ограничилось. Ученіе о преданіи было чѣмъ-то отвлеченнымъ и потому нуждалось въ реальной формѣ, которая бы служила показателемъ дѣйствительнаго существованія преданія въ церкви. Такою формою и былъ, по Бауру, іерархическій епископатъ, возникшій въ теченіе II вѣка—изъ пресвитеріата. Ученіе о преданіи, по воззрѣнію историка, ознаменовывается на практической почвѣ церкви появленіемъ и развитіемъ епископата. Когда явилось ученіе о преданіи, какъ критеріи истины христіанской, само собой сдѣлалось необходимымъ, чтобы были опредѣленные носители преданія,

[1]) Ibidem. 256—8.

какими носителями его и стали епископы [1]). Это было, по Бауру, выгодно для церкви: если гностическія секты во взаимныхъ спорахъ дробились до безконечности, представляя собой какую-то волнующуюся массу, то христіанство въ епископатѣ нашло твердый центръ, около котораго и сгруппировались члены христіанской церкви [2]). Идея о каѳолической церкви, развитая въ ученіи о преданіи, теперь стала въ епископатѣ осязательною, наглядною. Каѳолическая церковь отъ идеи, какая дана въ ученіи о преданіи, перешла къ явленію, реализированію.

Другія историческія опредѣленія для епископата, по воззрѣнію Баура, церковь пріобрѣла въ борьбѣ съ другимъ врагомъ ея—монтанизмомъ. Борьба съ монтанизмомъ служитъ къ точнѣйшему выясненію правъ, какими съ этихъ поръ стали обладать епископы. Такимъ образомъ борьба эта сдѣлалась моментомъ, служащимъ къ наибольшему выясненію идеи каѳолической церкви, поскольку каѳоличность эта совпадала съ понятіемъ объ епископатѣ. Мечтательный монтанизмъ помышлялъ лишь о концѣ міра, хотѣлъ прервать всякія связи съ нимъ, отсюда онъ не хотѣлъ терпѣть въ своемъ обществѣ людей, которые впадали въ грѣхи смертные, напримѣръ отреченіе отъ вѣры во время гоненія и пр. Церковь христіанская въ противоположность монтанизму развила ученіе, что члены церкви не могутъ быть безгрѣшными, и что она, церковь, имѣетъ право разрѣшать грѣхи, въ какіе впадаютъ христіане. Этимъ ученіемъ церковь поставила себя въ связь съ міромъ, съ которымъ ничего общаго не хотѣлъ имѣть монтанизмъ. Епископы усвоили себѣ право прощать грѣхи вѣрующимъ и съ этимъ церковь поставила себя лицемъ къ лицу ко всему міру, не міру только святому, но и грѣшному. Понятіе церкви стало шире, болѣе всеобъемлющимъ. Ученіе монтанистовъ, что христіанство назначено къ тому, чтобы разобщить вѣрующихъ отъ остальнаго міра, было устранено. Въ борьбѣ съ тѣмъ же монтанизмомъ церковь или епископатъ выработали

[1]) Ibidem. 260.
[2]) Ibidem. 274. 284—5.

ученіе о соборахъ, какъ органахъ св. Духа. Монтанисты, какъ извѣстно, притязательно утверждали, что Духъ Св. говоритъ чрезъ ихъ пророковъ; церковь отвергла это мечтательное ученіе, но за то она стала учреждать соборы и учить, что соборы епископовъ суть органы Св. Духа [1]). Въ этомъ ученіи епископатъ пріобрѣлъ новую черту, его отличающую.

Такимъ образомъ въ борьбѣ христіанства съ гностицизмомъ и монтанизмомъ теченіемъ исторіи воздвигнуто зданіе іерархическаго епископата, въ которомъ реализировалась идея о каѳолической церкви. Нельзя не видѣть, что Бауръ и здѣсь развитіе церкви, какъ и ранѣе, проводитъ, подчиняя оное Гегелевымъ принципамъ. Гностицизмъ и монтанизмъ были противоположностями въ отношеніи къ христіанству, съ этими противоположностями идетъ борьба, которая приводитъ церковь къ высшему развитію.

Общую оцѣнку церковно-историческихъ воззрѣній Баура мы представимъ ниже, здѣсь же ограничимся лишь нѣсколькими замѣчаніями по поводу сейчасъ изложеннаго. Какъ ни интересно идетъ у Баура раскрытіе происхожденія епископата и другихъ явленій, тѣсно съ нимъ соединенныхъ, тѣмъ не менѣе строгая исторія находитъ въ этихъ воззрѣніяхъ Баура немало такого, съ чѣмъ нельзя согласиться. Главный недостатокъ здѣсь тотъ, что Бауру въ интересахъ его систематическаго изложенія дѣла необходимо было представить, какъ моменты послѣдующіе одинъ за другимъ, то, что въ сущности было одновременнымъ и теченіемъ исторіи было иначе размѣщено, чѣмъ какъ это находимъ у Баура. Напримѣръ, школа Александрійская и ея миссія примирить христіанство съ философіею является у Баура моментомъ болѣе раннимъ въ сравненіи съ развитіемъ ученія о преданіи; на самомъ же дѣлѣ эта школа создалась и выразила себя позднѣе эпохи развитія преданія. Ириней и Тертулліанъ, раскрывшіе ученіе о преданіи, жили во II и началѣ III вѣка, а школа Александрійская процвѣтала въ III вѣкѣ.

[1]) Ibid. 288—293, 297.

Бауръ насильственно этой школѣ далъ такое мѣсто въ общемъ теченіи исторіи, какое не можетъ принадлежать ей. Далѣе, ученіе о преданіи у Баура является моментомъ предшествующимъ, а появленіе епископата моментомъ послѣдующимъ, но съ этимъ нельзя согласиться. Епископатъ въ началѣ и срединѣ II вѣка является совершенно сложившимся, тогда какъ ученіе о преданіи въ своей окончательной формѣ принадлежитъ, по самому же Бауру, Тертулліану, который жилъ въ концѣ II и въ началѣ III вѣка. Слѣдовательно, епископатъ является въ исторіи независимо отъ ученія о преданіи (становясь здѣсь на точку зрѣнія Баура, мы умалчиваемъ о томъ, что епископатъ появляется еще во времена апостоловъ, что̀ составляетъ истину неопровержимую для тѣхъ, кто признаётъ подлинность посланій ап. Павла). По Бауру выходитъ, что сначала появился монтанизмъ и развилъ свою теорію о духовныхъ дарованіяхъ, а потомъ въ противодѣйствіе монтанизму появились въ церкви соборы, но такое мнѣніе противорѣчитъ исторіи, ибо самыя первыя обнаруженія монтанизма, когда онъ еще не переходилъ предѣловъ Малой Азіи, встрѣтили себѣ опроверженіе со стороны соборовъ, какъ свидѣтельствуетъ Евсевій. Слѣдовательно, соборы не суть результатъ борьбы церкви съ монтанизмомъ, какъ думаетъ Бауръ. Вообще въ своемъ изложеніи исторіи развитія каѳолической церкви Бауръ перетасовываетъ факты въ такомъ родѣ, какого не можетъ допускать строго-хронологическая исторія.

Но продолжаемъ анализъ церковной исторіи Баура первыхъ трехъ вѣковъ. Послѣ того, какъ Бауръ изложилъ исторію происхожденія епископата, онъ обращается къ изложенію собственно догматическаго развитія церкви II и III вѣка. Рефлексирующій Бауръ говоритъ: „церковь заключилась въ опредѣленныя формы съ тѣхъ поръ, какъ она стала смотрѣть на епископовъ, какъ на представителей апостольскаго преданія и носителей церковнаго сознанія, но это сознаніе было чѣмъ-то очень неопредѣленнымъ, простою формою безъ содержанія, пока догма или содержаніе апостольскаго преданія и христіанскаго откровенія не была

вложена въ опредѣленныя понятія и не приведена къ опредѣленному выраженію“ [1]). Богословскіе споры II и III вѣка и служили, по Бауру, къ уясненію теологическаго сознанія церкви. Главнѣйшимъ вопросомъ, на которомъ сосредоточивается дѣятельность церкви даннаго времени въ отношеніи къ развитію догмы, былъ вопросъ о Сынѣ Божіемъ. Происхожденіе споровъ по этому вопросу онъ объясняетъ такъ: въ срединѣ II вѣка понятія о лицѣ Христа слагаются въ ту форму, въ какой они являются въ Евангеліи Іоанна [2]). Не безъ борьбы съ различными крайностями возникло это ученіе о Логосѣ, какое заключено въ евангеліи Іоанна, но какъ бы то ни было оно стало господствующимъ. Съ этого момента Бауръ допускаетъ новое дальнѣйшее развитіе догмы. Это развитіе совершалось чрезъ выдѣленіе новыхъ крайнихъ воззрѣній изъ ученія о Логосѣ, какъ оно изложено въ Евангеліи Іоанна. Въ самомъ дѣлѣ, по Бауру, въ этомъ ученіи можно различать два момента: 1) Логосъ разсматривается здѣсь какъ тождественный съ Богомъ Отцемъ и, слѣдовательно, объединяется съ нимъ; 2) Логосъ является здѣсь какъ самостоятельная личность и, слѣдовательно, существенно отличается отъ Отца [3]). Христіанское сознаніе церкви II и III вѣка тѣснѣе примыкало то къ тому, то къ другому изъ этихъ указанныхъ моментовъ, и вотъ отсюда явились крайнія теологическія мнѣнія, которыя вступали въ борьбу между собою и тѣмъ содѣйствовали дальнѣйшему раскрытію догмы.

Какъ скоро сознаніе становилось на сторону тождества Логоса съ Отцомъ, возникало направленіе теологическое, извѣстное съ именемъ монархіанъ; но какъ скоро то же сознаніе становилось на противоположную сторону—именно крѣпче держалось ученія о самостоятельной божеской личности Сына Божія, развивалось направленіе, крайнимъ выраженіемъ котораго было аріанство. Борьба эта двухъ, взаимно исключающихъ себя, направленій не была безплод-

[1]) Ibid. 306.
[2]) Ibid. 328.
[3]) Ibid. 332.

ною для развитія догмы, изъ нея вышло то знаменитое въ исторіи церкви ученіе о единосущіи Сына Божія съ Отцомъ, которое изложено на соборѣ Никейскомъ. Въ никейскомъ ученіи Бауръ видитъ примиреніе крайностей, которыя замѣчались въ ученіи церкви III вѣка и въ аріанствѣ, и считаетъ его важнѣйшимъ въ исторіи теологическаго развитія церкви явленіемъ; въ этомъ ученіи, по Бауру, христіанство выразило себя въ возможномъ соотвѣтствіи съ своей идеею [1]). Въ этихъ, указанныхъ нами, явленіяхъ только и находитъ Бауръ развитіе христіанства, какъ догмы во I и III (и началѣ IV) вѣкахъ. Что касается другихъ сторонъ христіанскаго ученія, то, по Бауру, онѣ не были еще опредѣлены въ это время въ своемъ характерѣ. Это были вопросы, которыхъ рѣшеніе предоставлено было будущему [2]). Что сказать объ этой части Баурова труда? Во 1) что касается до монархіанства, то оно не во всѣхъ его видахъ можетъ находить для себя основаніе въ Евангеліи Іоанна, наприм., монархіанство евіонитское скорѣе примыкаетъ къ остальнымъ Евангеліямъ, чѣмъ къ этому, во 2) что касается до аріанизма, то Евангеліе Іоанново съ его возвышеннымъ ученіемъ о Логосѣ положительно не было благопріятно этому ученію. Слѣдовательно, соглашаться съ Бауромъ въ вопросѣ о происхожденіи этихъ направленій изъ направленія Іоаннова Евангелія нѣтъ основаній. Да притомъ же указанное Баурово воззрѣніе коренится на представленіи, что Евангеліе Іоанново есть результатъ бурныхъ споровъ петринизма и павлинизма, если же отрѣшиться отъ подобнаго воззрѣнія, то Евангеліе Іоанна потеряетъ то преобладающее значеніе, какое даетъ ему Бауръ въ исторіи догматическаго развитія церкви.

Въ остальныхъ двухъ отдѣленіяхъ своего труда: „Исторія церкви первыхъ трехъ вѣковъ“ Бауръ разсматриваетъ христіанство съ одной стороны какъ могучую силу, противо-

[1]) Die christliche Kirche von Anfang 4 bis zum Ende des 6 Jahrh., s. 79. 2-te Ausgabe. Tübingen. 1863. Cf. Kirchengesch. B. I, s. 370. Если здѣсь же на стр. 362 Бауръ отзывается, повидимому, неблагосклонно о Никейской догмѣ, что онъ разумѣетъ не самое ученіе, а лишь формулу, въ какую оно заключено.

[2]) Kirchengeschichte u. s. w. B. I, s. 363—364.

поставившую себя язычеству, съ другой тоже христіанство какъ нравственный принципъ, имѣвшій цѣлію возродить человѣчество. Здѣсь Бауръ не ведетъ христіанство чрезъ тѣ перипетіи противоположностей, какъ это было съ христіанствомъ, которое онъ разсматриваетъ со сторонъ, уже изложенныхъ нами. Здѣсь предъ нами просто яркія картины изъ жизни христіанства того времени, а не остроумныя изысканія о судьбахъ христіанства, съ какими (изысканіями) мы имѣли дѣло доселѣ. Поэтому, методъ изложенія исторіи въ этихъ отдѣленіяхъ Баурова труда не представляетъ особеннаго научнаго интереса.

Покончивъ обзоръ церковной исторіи Баура первыхъ трехъ вѣковъ, мы бросимъ теперь возможно краткій взглядъ на его исторію дальнѣйшихъ трехъ вѣковъ отъ IV до VII вѣка. Говоримъ: краткій взглядъ, потому что съ основными научными началами Баура мы уже довольно познакомились изъ сказаннаго прежде.

Ходъ развитія исторіи церкви отъ IV до VII вѣка Бауръ опять понимаетъ подъ формой борьбы противоположностей, изъ которой однакожъ всегда возникаетъ новое и притомъ большею частію высшее единство. Объ этомъ ясно заявляютъ уже первыя строки второго тома его исторіи, который мы теперь обозрѣваемъ. Бауръ говоритъ: „первый періодъ христіанской церкви съ переходомъ Константина въ христіанство достигъ своего опредѣленнаго заключенія; христіанство пришло къ своей цѣли, къ которой оно стремилось въ продолженіе первыхъ трехъ вѣковъ, оно возсѣло на императорскій тронъ римскаго государства и взяло въ свои руки бразды власти надъ міромъ; христіанство и язычество теперь помѣнялись своими ролями; міръ разомъ получилъ христіанскую наружность настолькоже, насколько еще недавно онъ носилъ на себѣ окраску язычества. Но это было однако же только внѣшнее утвержденіе христіанства; для болѣе внимательнаго наблюденія открывается, что подъ этимъ внѣшнимъ явленіемъ лежало зерно, имѣющихъ вновь развиться, *противоположностей*“ [1]).

[1]) Die Christliche Kirche von Anfang des 4 bis zum Ende des Jahr., S. I.

Какія же это противоположности, какъ возникаютъ онѣ, и къ чему приводятъ? Отвѣты на эти вопросы дадутъ намъ видѣть въ какомъ родѣ свой историческій методъ прилагаетъ Бауръ къ IV, V, VI вѣкамъ церкви, столь знаменитымъ въ церковной исторіи.

Первая противоположность, на какую указываетъ Бауръ въ исторіи IV, V, VI вѣковъ, это противоположность христіанства и язычества. Язычество, хотя и уступило христіанству императорскій тронъ, однакожъ (оно) оставалось еще серьезною силою, живы еще были языческія идеи, языческія религіозныя представленія. Царствованіе Юліана показало, что язычество, какъ сумма идей и воззрѣній, далеко еще не было въ конецъ низвергнутымъ. Христіанство и язычество оставались непримиренными, какъ два чуждыхъ другъ другу міра. Такая противоположность рождала для церкви, по Бауру, потребность примиренія. Самъ Бауръ объ этомъ разсуждаетъ: чтобы одолѣть въ конецъ врага, когда онъ имѣетъ нѣкоторое дѣйствительное значеніе, нужно уступить ему хотя нѣкоторыя права на бытіе. Это-то, по нему, и сдѣлала церковь разсматриваемаго времени. Въ продолженіе эпохи IV и V вѣка она вступила въ извѣстныя связи съ міромъ классическо-языческимъ. Такое сближеніе онъ находитъ въ сочиненіяхъ извѣстнаго Синезія Киринейскаго, епископа изъ неоплатониковъ, и въ особенности въ сочиненіяхъ Псевдодіонисія Ареопагита. Въ практикѣ такое сближеніе, по Бауру, выразилось въ томъ, что въ церкви стали почитать языческихъ боговъ, хотя и подъ другимъ именемъ и въ другой формѣ, именно подъ именемъ и формою ангеловъ; демоническій культъ язычниковъ—демонами у язычниковъ назывались низшіе боги или добрые геніи — перешелъ въ христіанствѣ въ аналогическій съ нимъ культъ святыхъ [1]). Такимъ образомъ изъ двухъ противоположностей христіанства

[1]) Ibidem. S. 3. 65. Несправедливо Бауръ происхожденіе церковнаго ученія объ ангелахъ и почитаніи святыхъ ищетъ во вліяніи неоплатонизма на христіанство въ IV и V вѣкахъ, ибо весьма развитая ангелологія находится уже у Иринея, о почитаніи же святыхъ мучениковъ говорятъ многіе подлинные мученическіе акты II и III вѣковъ.

и язычества образовалось одно міровоззрѣніе, но оно конечно мало соотвѣтствовало чистой идеѣ христіанства, отчего возникли новые виды борьбы, которые въ концѣ привели къ реформаціи...

Еще болѣе интересныя формы противоположностей въ томъ же родѣ Бауръ указываетъ въ исторіи христіанской догмы даннаго времени. Обращая свое вниманіе на эту эпоху столь богатую, какъ никакая другая, догматическими спорами и движеніями, Бауръ находитъ, что христіанская догма порождаетъ изъ себя многія „противоположности". Это зависѣло отъ того, что догма сама по себѣ обладала неистощимымъ стремленіемъ къ наибольшему и наибольшему опредѣленію. Какъ скоро хотѣли опредѣлить и выяснить извѣстную догматическую истину, непремѣнно являлись противоположныя воззрѣнія, потому что богатство содержанія догмы позволяло неодинаковыя, а разнообразныя рѣшенія вопроса [1]). Представимъ примѣры изъ исторіи Баура въ указанномъ родѣ. Бауръ говоритъ: „такія имена, какъ имена Арія и Аѳанасія, Несторія и Кирилла, Пелагія и Августина, обозначаютъ противоположности, относящіяся до различныхъ сторонъ христіанской догмы". Соборъ Никейскій „осудилъ аріанство, но не подавилъ его, такъ что послѣ этого собора аріанство вступаетъ въ собственную стадію своего развитія" [2]). Въ это время съ наибольшею ясностію выразились отличія ученія аріанскаго и антиаріанскаго. Аріанство и Никейская догма, Арій и Аѳанасій представляли собой двѣ противоположности въ ученіи вѣры. Аѳанасій утверждалъ, что Христосъ есть Сынъ Божій, равнаго существа съ Отцомъ, и тѣмъ самымъ доказывалъ, что чрезъ Христа, какъ Искупителя, родъ человѣческій сталъ въ самыя близкія отношенія къ Божеству, къ Отцу, напротивъ Арій и аріане утверждали, что Сынъ Божій тварь, и тѣмъ, разлучая Сына отъ Отца, разлучали человѣка отъ Бога, потому что искупительное посредничество Христа, какъ твари, не могло уничтожить той бездны, которая раздѣляетъ чело-

[1]) Ibidem. 216—217.
[2]) Ibid., S. 123. 79.

вѣка, какъ существо конечное, отъ Бога, какъ существа безконечнаго. „Между тѣмъ, какъ по Аѳанасію, христіанство есть религія единенія Бога и человѣка, по Арію, сущность христіанскаго откровенія состоитъ только въ томъ, что человѣкъ пришелъ къ сознанію, что онъ какъ и все конечное, находится въ состояніи отторженія по отношенію къ абсолютной сущности Божества". По Аѳанасію, христіанство имѣетъ живѣйшій интересъ для человѣка, поскольку христіанство облагодатствовало родъ человѣческій, поскольку оно приводитъ человѣка къ реальной истинѣ—спасенію, для аріанъ же, при ихъ раціоналистической точкѣ зрѣнія, существо христіанства сводилось къ чисто теоретическому познанію. „Аріанство — врагъ всего мистическаго, трансцендентнаго, всего, что не подлежитъ діалектическому опредѣленію и не сводится къ опредѣленнымъ понятіямъ". По Аѳанасію, Христосъ снялъ съ человѣка осужденіе, наложенное на него Богомъ и искупилъ его грѣхъ, напротивъ, по воззрѣнію Арія, задача дѣла Христова состояла въ томъ, что чрезъ Него лишь открыта для человѣка воля Божія. „Отсюда видно, замѣчаетъ Бауръ, какое важное значеніе имѣетъ споръ аріанскій, хотя, повидимому, все дѣло здѣсь сводилось къ вопросу о томъ, какое понятіе имѣть о Сынѣ Божіемъ". Этотъ вопросъ былъ лишь конкретной формой, подъ которой подразумѣвался болѣе общій вопросъ: въ чемъ состоитъ дѣло Христа, въ чемъ состоитъ сущность христіанства? Еслибы восторжествовало не Аѳанасіево, а Аріево пониманіе христіанства, разсуждаетъ Бауръ, въ такомъ случаѣ, какъ необходимое слѣдствіе, былобы такое униженіе христіанства и такое превращеніе его въ раціонализмъ, чрезъ которыя оно низошло бы въ рядъ обыкновенныхъ человѣческихъ явленій. Христосъ сталъ бы тѣмъ, чѣмъ Онъ сталъ впослѣдствіи въ понятіяхъ Соцініанъ [1]). Весь ходъ споровъ аріанъ, по сознанію Баура, привелъ лишь къ тому, что стали цѣнить значеніе никейской догмы и признавать ее „какъ общій объединительный пунктъ

[1]) Ibidem. S. 97—100.

для всѣхъ [1]). Однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ теченіе споровъ IV вѣка, по сужденію Баура, было не одинаковое отношеніе главъ церкви къ власти свѣтской, отсюда рождалась противоположность, усилившая религіозныя движенія. У главныхъ защитниковъ никейской догмы, напр., у Аѳанасія, защита никейскаго ученія соединялась съ рѣшительнымъ противодѣйствіемъ императорскому вмѣшательству въ дѣла вѣры; у нихъ преслѣдовался іерархическій интересъ. Напротивъ, аріане искали защиты для своего ученія у императорской власти, аріанскіе епископы были органами императора въ дѣлѣ церкви. Этому порядку вещей въ эпоху аріанскую положилъ конецъ Ѳеодосій Великій, потому что въ его лицѣ церковь и государство (разумѣется, временно) пришли къ единенію [2]). — Закончились споры о св. Троицѣ, но сейчасъ же начались другіе—христологическіе. Появленіе ихъ Бауръ объясняетъ такимъ образомъ: въ спорахъ о Троицѣ, съ утвержденіемъ ученія объ ὁμοούσιος, догматическое движеніе доходитъ до крайняго пункта, до какого только можно дойти, движась въ превыспренней, трансцендентальной области; дальнѣйшее движеніе неминуемо должно было совершить оборотъ отъ божественнаго, на которомъ доселѣ покоилась мысль богословствующая, къ человѣческому. Явилась реакція. Эту реакцію знаменуютъ христологическіе споры. Въ нихъ Христосъ разсматривается не какъ только Богъ, но и какъ человѣкъ. И тотчасъ же обнаружились противоположности въ пониманіи ученія о Богочеловѣкѣ. Аѳанасій и аріане допускали въ человѣческой природѣ Христа плоть или тѣло, но о душѣ Христа Аѳанасій ничего не говоритъ, а аріане положительно отрицаютъ бытіе человѣческой души во Христѣ. Аполлинарій, занявшійся съ особеннымъ стараніемъ вопросомъ о естествахъ во Христѣ, тоже не допускалъ бытія въ Немъ духа человѣческаго, или что тоже души въ собственномъ смыслѣ (онъ допускалъ въ Немъ лишь душу анимальную), примыкая въ своемъ ученіи не къ аріанамъ, а кажется (es scheint) къ Аѳанасію.

[1]) Ibidem. 93.
[2]) Ibidem. 83. 95—96.

Но эта теорія не удовлетворила богословскую мысль, потому что Аполлинарій отвергалъ ту часть человѣческой природы Христа, въ которой „заключается принципъ человѣческой личности [1]). Вопреки воззрѣніямъ Аполлинарія развивается ученіе, которое всѣми мѣрами старается доказать, что во Христѣ были обѣ природы—божеская и человѣческая въ ихъ полнотѣ, т. е. и человѣчество съ тѣломъ и совершенною душой. Это было богословствованіе церкви Антіохійской, выступившей противъ воззрѣній направленія церкви Александрійской, которое, держась принциповъ Аѳанасія, въ лицѣ Григорія Богослова и въ особенности Григорія Нисскаго пришло къ мысли, что „человѣчество во Христѣ есть только покровъ для Божества, только форма Его бытія (на землѣ), лишенный сущности призракъ (wesenloser schein) и что нельзя утверждать, что Христосъ имѣлъ истинно человѣческую природу". Представители антіохійскаго богословствованія Діодоръ Тарсійскій и Ѳеодоръ Мопсуестскій свою задачу поставляли въ слѣдующемъ: „если доселѣ обращали свой взоръ только на божественную природу Христа, а на человѣческую почти совсѣмъ не обращалось вниманія, то теперь также и человѣческая сторона Его должна придти къ признанію и ей должно было усвоить такое же право, какое доселѣ имѣла только природа божественная". Давно уже подготовлявшаяся противоположность двухъ различныхъ догматическихъ системъ приходитъ въ лицѣ Несторія и Кирилла къ открытому спору [2]). Нѣсколько позднѣе сторону александрійскаго богословствованія принимаетъ Евтихій, сторонуже противоположную поддерживали богословы Антіохійской церкви [3]). Происходитъ сильная и ожесточенная борьба между двумя противоположными богословскими направленіями [4]).

[1]) Ibid. 102—104.

[2]) Ibid. 106—7. 109—10.

[3]) Ibid. 114.

[4]) Въ приведенныхъ воззрѣніяхъ Баура, въ особенности на движенія христологическія, не мало неправильностей и односторонностей, но разборъ и опроверженіе ихъ считаемъ дѣломъ излишнимъ, полагая, что христологическое ученіе достаточно раскрыто нами въ сочиненіи: „Вселенскіе соборы IV и V вѣка," 1896 г. (изд. 2), въ которомъ и можно находить противовѣсъ воззрѣніямъ Баура, хотя авторъ прямо и не поставлялъ себѣ цѣлію разбирать Баура.

По тому же пути, по которому шли споры христологическіе, двигались и споры пелагіанскіе. Здѣсь отъ вопросовъ трансцендентальныхъ богословская мысль опять приходитъ къ вопросамъ реально-антропологическимъ. Ученіе Пелагія о свободѣ человѣческой въ дѣлѣ спасенія и ученіе Августина о значеніи божественной благодати въ дѣлѣ того же спасенія были противоположностями, которыя тоже нуждались въ примиреніи [1]).

По основному церковно-историческому методу Баура всѣ указанныя противоположности въ концѣ концовъ должны приходить къ высшему единству; такъ и было, по его мнѣнію, въ каждомъ изъ вышеуказанныхъ споровъ. Въ заключеніе этихъ споровъ, говоритъ онъ, „вслѣдствіе церковнаго рѣшенія оба члена противоположности поставляемы были въ связь между собою“. Въ спорѣ съ Аріемъ развилось и утвердилось ученіе о личной субстанціи Сына въ ея отношеніи къ существу Отца, въ спорѣ съ Несторіемъ—ученіе объ отношеніи двухъ природъ Христа къ единству лица, а въ спорѣ съ Пелагіемъ—ученіе о свободѣ человѣческой воли, какъ существенномъ аттрибутѣ самосущей (für sich seienden) природы человѣческой, въ ея отношеніи къ божественной благодати. Въ первыхъ двухъ спорахъ одинъ изъ двухъ членовъ противоположности долженъ былъ отступить назадъ въ разсужденіи другого члена съ его абсолютной трансцендентностью (т. е. попросту одна изъ партій должна была кой-въ-чемъ уступить другой, сбавлять свои требованія), и такимъ образомъ различіе должно было приходить къ моменту единства. Тоже было и въ спорѣ пелагіанскомъ: хотя, повидимому, Августинъ и одержалъ побѣду, но однакожъ „принципъ свободы въ интересѣ нравственнаго сознанія оставался всегда довольно сильнымъ“ [2]).

Еще новыя противоположности, условливавшія историческое развитіе церкви данной эпохи, образовались изъ отношенія духовной и свѣтской власти, что и разсматривается этимъ историкомъ въ отдѣлѣ объ іерархіи. Бауръ разсу-

[1]) Ibid. 123—124.
[2]) Ibidem. 123—4. 181.

ждаетъ: съ тѣхъ поръ какъ іерархія образовала изъ себя въ эпоху первыхъ вѣковъ могущественную силу, родъ новаго владычества надъ міромъ, съ тѣхъ поръ какъ іерархія получила высокое значеніе въ христіанскомъ мірѣ, императорская власть, которая тоже считала себя могучею силою въ мірѣ, должна была очутиться въ положеніи противоположности въ отношеніи къ іерархической власти церкви. Столкнулись двѣ силы, которыя могли спорить относительно абсолютнаго господства надъ міромъ. Каждая изъ нихъ должна была стремиться возобладать надъ другой. Отсюда сдѣлалась возможною борьба между ними. Иные результаты дала эта борьба на западѣ, иные на востокѣ. На западѣ, говоритъ Бауръ, гдѣ вліяніе императоровъ на духовную власть было слабѣе, власть духовная брала перевѣсъ надъ своею противоположностію — властію свѣтской; и вотъ, по его замѣчанію, папы Левъ великій и Григорій великій стоятъ уже теперь на прагѣ средневѣковой церкви, какъ истинные предтечи имѣющаго скоро утвердиться папства. Напротивъ весь интересъ отношеній разсматриваемыхъ двухъ властей на востокѣ состоитъ, по Бауру, только въ томъ, что іерархія и императорская власть противостоятъ одна другой, взаимно ограничивая себя, причемъ, какъ выражается Бауръ, „ни одна изъ этихъ двухъ властей здѣсь не приходитъ къ чистой самостоятельности своего бытія“ [1]).

Здѣсь и прервемъ нашъ обзоръ церковной исторіи Баура отъ IV до VII вѣка. Содержаніе ея кажется довольно уяснилось для насъ. Да и вообще второй томъ исторіи Баура представляетъ немного оригинальнаго....

Намъ слѣдуетъ теперь сдѣлать замѣчанія касательно общаго характера и метода церковно-историческихъ построеній Баура.

Отличительная особенность, составляющая самую характеристическую черту его исторіи—это одухотворенность, выспренность его научно-историческихъ представленій. Подъ этою одухотворенностію, выспренностію мы понимаемъ, ни-

[1]) Ibidem. S. 1—3.

когда не покидающее Баура, стремленіе входить во внутренній смыслъ событій, имъ изслѣдуемыхъ, — стремленіе, такъ сказать, разрѣшать фактъ въ идею и давать найденной идеѣ такое или другое, но строго опредѣленное мѣсто въ общей гармоніи цѣлаго труда. Такого свойства нельзя въ подобной полнотѣ находить не только у болѣе давнихъ церковныхъ историковъ, но и у историковъ болѣе новыхъ и замѣчательныхъ. Такого глубокаго проникновенія въ сущность излагаемыхъ предметовъ не встрѣчаемъ ни у Планка, важнѣйшаго представителя такъ называемаго субъективно-прагматическаго направленія исторіографіи, потому что Планкъ хотя и стремится всячески выдти изъ роли простого повѣствователя и возвыситься до серьезно-прагматическаго изложенія, тѣмъ не менѣе мотивы, движущіе событіями, у него указываются не въ цѣломъ строѣ церкви, но лишь въ отдѣльныхъ индивидуумахъ; почему часто отдѣльнымъ личностямъ приписывается болѣе, чѣмъ сколько позволяетъ дѣйствительный ходъ исторіи; такого господства надъ матеріаломъ, какое у Баура, не находимъ даже и у самого Неандера, потому что его преимущественное тяготѣніе къ характеристикѣ отдѣльныхъ личностей, если и не низводитъ цѣлостности его труда къ біографическимъ очеркамъ, во всякомъ случаѣ много мѣшаетъ полному раскрытію проводимыхъ имъ идей. Напротивъ Бауръ въ своей исторіи ведетъ дѣло раскрытія историческаго развитія церкви съ такимъ искусствомъ, что не остается ни одной важной стороны церковной исторіи, которая не вошла бы такъ или иначе въ его систему, какъ звено, нужное для гармоніи цѣлаго; причемъ движущіе принципы указываются не въ характерѣ отдѣльныхъ личностей, но въ совокупности историческихъ данныхъ въ ихъ цѣломъ. Въ системѣ Баура его стремленія всюду находить смыслъ, скрывающійся подъ фактами, часто приводятъ его къ заслуживающимъ полнаго вниманія выводамъ. Сюда можно, напримѣръ, отнести его воззрѣнія на борьбу церкви съ аріанствомъ. Это, по Бауру, не какая нибудь мелочная борьба изъ-за личныхъ интересовъ и изъ-за ничего не значущихъ словъ. Короче это,

по его сужденію, не явленіе, при видѣ котораго остается только пожимать плечами (какъ выходило это по воззрѣніямъ прежнихъ раціоналистовъ историковъ); нѣтъ, въ защитникахъ никейской догмы выразилось, по Бауру, стремленіе понять христіанство, какъ высшее абсолютно-божественное откровеніе, понять Христа, какъ дѣйствительно божественнаго посредника между Богомъ и человѣкомъ, понять общеніе человѣка съ Богомъ, какъ дѣйствительный благодатный союзъ между небомъ и землей. Напротивъ, въ аріанской доктринѣ Бауръ видитъ желаніе отвергнуть, разорвать тотъ благодатный союзъ, какой устанавливается чрезъ Христа между Богомъ и людьми; если Христосъ тварь, то дѣйствительнаго общенія между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ и быть не можетъ [1]). Съ другой стороны припомнимъ, въ какихъ идеальныхъ чертахъ рисуетъ Бауръ значеніе церковнаго епископата? Это, по Бауру, не какая нибудь церковная аристократія, деспотически властвующая надъ неразумнымъ народомъ (опять: какъ полагали раціоналисты прежней школы), напротивъ, по Бауру, это былъ своего рода центръ духовной жизни церкви, безъ котораго самое существованіе церкви едва ли было возможно. Итакъ одухотворенное, выспреннее пониманіе исторіи — вотъ первая черта Баурова труда. Мы далеки отъ того, чтобы утверждать, что это стремленіе господствовать надъ фактами всегда вело Баура къ благимъ результатамъ. Во-первыхъ, Бауръ весьма часто обращается слишкомъ безцеремонно съ фактами, мнетъ ихъ какъ горшечникъ глину, онъ то урѣзываетъ, то преувеличиваетъ ихъ значеніе, и это для того, чтобы они лучше, удобнѣе служили его выспреннимъ воззрѣніямъ. Справедливо замѣчаетъ о Баурѣ Шаффъ, что онъ „слишкомъ философиченъ, чтобы быть вѣрнымъ историкомъ“ [2]). Во-вторыхъ, желаніе сдѣлать свой трудъ, сколько возможно болѣе, прагматическо-спекулятивнымъ заставляетъ Баура совершенно не обращать вниманія на индивидуальный, личный элементъ въ исторіи церкви [3]). Его

[1]) B. II, 97—8.
[2]) Schaff (см. выше), s. 109.
[3]) Herzog. II, s. 166. 178.

исторія какъ будто движется во внѣмірномъ пространствѣ, гдѣ нѣтъ не лицъ, ни личныхъ отношеній; историкъ почти ничего не говоритъ ни о индивидуальныхъ порывахъ благородныхъ, ни индивидуальныхъ интересахъ низменныхъ, хотя тѣ и другіе нерѣдко служили мотивами въ ходѣ исторіи. Его исторія какая-то совѣмъ безличная. Въ ней лица только упоминаются, а не дѣйствуютъ, какъ должны дѣйствовать живые индивидуумы. Но въ общемъ одухотворенность и выспренность Бауровой исторіи составляетъ ея достоинство.

Скажемъ далѣе, какъ слѣдуетъ судить о тѣхъ движущихъ принципахъ, какими поддерживалось церковно-историческое развитіе христіанскаго общества и христіанской идеи, по Бауру. Возникновеніе противоположностей въ данный моментъ бытія христіанства, борьба этихъ противоположностей и примиреніе ихъ, чтобы изъ этого примиренія снова народились противоположности и т. д. — вотъ процессъ, подъ которымъ Бауръ понимаетъ церковно-историческое движеніе. Мы представили выше много примѣровъ такого метода Бауровскаго построенія исторіи. Такая черта не есть у этого историка что либо совершенно новое. Мы видѣли прежде, что и Неандеръ понимаетъ исторію церкви подъ такими же формами; и если у Неандера такой методъ придаетъ разнообразіе и живость его историческимъ построеніямъ, то должно сказать тоже самое въ данномъ случаѣ и о Баурѣ. Впрочемъ методъ этотъ не совсѣмъ одинъ и тотъ же у Баура и Неандера. По Неандеру, возникновеніе противоположностей въ области церковно-исторической жизни обусловливалось: или характеромъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, какъ это было въ апостолахъ, или характеромъ странъ и народовъ, гдѣ утверждалось христіанство, почему монтанизмъ является въ одномъ мѣстѣ, оригенизмъ въ другомъ, почему Западъ въ своемъ догматическомъ развитіи не таковъ, какъ Востокъ, и прочее,— или проникновеніемъ въ христіанство элементовъ чуждыхъ ему, отсюда возникновеніе іерархіи подъ іудейскимъ вліяніемъ и т. д. Вообще, по Неандеру, возникновеніе противоположностей находитъ для себя основаніе исключительно въ свойствахъ природы самого человѣка и

условіяхъ исторической жизни его. Не то видимъ у Баура: у него противоположности отыскиваются не внѣ христіанства, не въ условіяхъ его историческаго бытія, но внутри самого христіанства, въ глубинахъ его существа. Между тѣмъ какъ Неандеръ при его точки зрѣнія признаетъ христіанство всегда остающимся въ тождествѣ съ самимъ собою,—измѣняются и движутся собственно сферы, въ какія вступаетъ христіанство, у Баура же является подвергающимся подобнымъ метаморфозамъ христіанство само въ себѣ, и притомъ изъ своихъ внутреннихъ потребностей. Отсюда въ исторіи Баура христіанство становится то лучше—то хуже, то чище,—то темнѣе. Христіанство живетъ, какъ и самъ человѣкъ, и потому раздѣляетъ всѣ жребіи обыкновенной жизни, будутъли они благими или злыми. То оно растетъ, то задерживается въ своемъ развитіи; то идетъ по правому пути, то по ложному. И нѣтъ другого христіанства, всегда неизмѣннаго въ своемъ существѣ, кромѣ того, какое находится въ данный моментъ въ колеблющейся мысли человѣческой. Такое пониманіе исторіи христіанства возможно только съ точки зрѣнія Баура. Бауръ, какъ извѣстно, считаетъ христіанство, по его существу и свойствамъ, явленіемъ исторически создавшимся, а не откровенною истиною, данною свыше. Вслѣдствіе этого, ему не было нужды выдѣлять христіанство отъ другихъ человѣческихъ явленій. Христіанство есть такоеже явленіе, какъ и всякое другое человѣческое явленіе. Но для того, кто не думаетъ раздѣлять воззрѣній Баура на сущность и происхожденіе христіанства, его пониманіе развитія христіанства въ исторіи, какъ будто бы оно подобно всякому другому человѣческому явленію,—остается капитальнымъ и невознаградимымъ недостаткомъ церковной исторіи Баура. Другимъ недостаткомъ методическаго построенія Бауровой исторіи нужно признать то, что, принимаясь за созданіе исторіи, онъ мало помнитъ тѣ пріемы, какіе онъ самъ рекомендовалъ, какъ истинные пріемы историка, именно, что исторія не должна быть рефлексомъ самого историка, а историкъ долженъ быть лишь зеркаломъ, въ которомъ во всей объективности должны отражаться явленія исторіи. Го-

воримъ: Бауръ мало помнитъ объ этомъ, ибо увлекаясь идеею примѣненія философскихъ воззрѣній Гегеля къ церковной исторіи, онъ уже не хочетъ ставить своего умозрѣнія въ зависимость отъ данныхъ и фактовъ, онъ не хочетъ ставить себя въ нормальное отношеніе къ дѣйствительной исторіи, такъ чтобы не историкъ создавалъ исторію, а исторія создавала историка, напротивъ Бауръ хочетъ предвзятый субъективизмъ поставить законодателемъ исторіи. Изъ идеи онъ хочетъ получить знаніе о томъ, какъ должно быть, для того, чтобы не имѣть нужды наблюдать, какъ это есть на самомъ дѣлѣ. Вслѣдствіе чего Бауръ хочетъ передѣлать самые факты, перемѣшать и размѣстить ихъ въ иномъ порядкѣ, нежели какъ они были размѣщены ходомъ событій въ дѣйствительной исторіи, и все это потому, что въ такомъ дѣйствительномъ видѣ они очень неудобно укладываются въ тѣхъ схемахъ, которыя такъ дороги Бауру, вслѣдствіе его наклонности къ Гегелевскимъ доктринамъ. Отсюда, такъ много произвола въ построеніи имъ не только исторіи первоначальнаго христіанства, но и исторіи дальнѣйшихъ временъ христіанской церкви. Но, несмотря на всѣ эти недостатки, Бауровъ методъ разсматриванія событій христіанской церкви подъ формою возникающихъ и исчезающихъ противоположностей представляетъ явленіе, не лишенное грандіозности. Мысль, слѣдя за нитью его повѣствованія, незамѣтно переходитъ отъ одной комбинаціи къ другой все съ новымъ и новымъ интересомъ. Въ особенности его раскрытіе исторіи догматовъ—вопросъ, въ которомъ онъ говоритъ какъ спеціалистъ, — отличается находчивостью и остроуміемъ.

Самое важное обвиненіе, которое тяготѣетъ на Баурѣ и которое дѣлаетъ чрезвычайно подозрительной его исторію, есть обвиненіе въ раціонализмѣ. Что Бауръ раціоналистъ, этого отрицать никто не станетъ. Но было бы въ высшей степени несправедливо считать его злобнымъ раціоналистомъ, заклятымъ врагомъ христіанской религіи. Вся его исторія есть лучшее тому доказательство. Между тѣмъ какъ въ лицѣ другихъ представителей раціоналистическаго направленія почти каждое христіанское явленіе въ исторіи: догматическіе

споры, іерархія, культъ возбуждаютъ самыя ожесточенныя нападки, ничего подобнаго не видимъ у Баура. Напримѣръ о догматическомъ развитіи церкви, объ іерархіи онъ говоритъ съ одушевленіемъ и сочувствіемъ. Съ какимъ, далѣе, уваженіемъ, съ какимъ сознаніемъ величія христіанства, говоритъ онъ о нравственныхъ силахъ христіанства, о его безмѣрномъ превосходствѣ надъ язычествомъ? Между тѣмъ какъ прежніе раціоналисты, Землеръ и Гэнке, позволяли себѣ глумиться надъ самыми великими богословами IV и V вѣка, считали Аѳанасія съ его идеями причиной смутъ церковныхъ, называли глубокомысліе Августина діалектической болтовней и коварствомъ (см. выше стр. 303, 317), Бауръ высоко цѣнитъ богословскую дѣятельность главнѣйшихъ отцовъ и учителей церкви IV и V вѣка. Онъ говоритъ: „какимъ богатствомъ духовныхъ силъ владѣла церковь IV и половины V вѣка, какую продуктивность развивала она въ спорахъ этого періода! Въ такихъ учителяхъ церкви, какъ Аѳанасій..., три великихъ Каппадокійца, Василій Великій и оба Григорія — Назіанзинъ и Нисскій, Іоаннъ Златоустый и, примыкающіе къ нему, Антіохійцы, церковь переживала время, которое какъ въ теологическомъ, такъ и въ общемъ научномъ отношеніи должно быть названо классическимъ тѣмъ болѣе, что она въ такихъ образованныхъ на классической литературѣ мужахъ дѣйствительно сіяла еще отблескомъ древняго классическаго времени. И не только восточная греческая церковь проявляла столь свѣжую жизненную силу, но даже и западная церковь не уступала ей: Августинъ превосходитъ всѣхъ другихъ оригинальностью и глубиною духа, а Іеронимъ заявилъ себя эрудиціею въ области изслѣдованія библіи“ [1]). Вотъ одно изъ главныхъ различій между раціонализмомъ прежнихъ временъ и Бауровымъ! Такъ говоритъ, какъ говоритъ Бауръ объ отцахъ церкви, раціоналистъ въ худшемъ смыслѣ слова не будетъ. Бауръ раціоналистъ, но раціоналистъ не безъ вѣры, хоть онъ и вѣруетъ по своему. Его вѣрой были религіозныя представленія Гегеля, который

[1]) Baur. B. II. S. 4.

хотя и не отрицалъ мірового значенія христіанства, но и не принималъ его въ томъ смыслѣ, какъ бы слѣдовало. „Гегель признавалъ христіанство абсолютной религіей и приписывалъ идеямъ о воплощеніи и троичности Божества, конечно понимая ихъ въ смыслѣ очень различномъ отъ церковнаго ученія, глубокую философскую истинность, такъ что весь универсусъ, внѣшнюю природу и человѣка разсматривалъ съ точки зрѣнія троичности. Эта филофія во всѣхъ вѣкахъ усматривала господство высшихъ силъ, Духа Святаго, хотя и не въ библейскомъ смыслѣ, но однакожъ разумѣла мірового Духа, который пользуется людьми, какъ орудіями къ исполненію Его плановъ“ [1]). Такого же рода былъ и раціонализмъ Баура. Какіе богатые плоды для богословской науки принесъ бы Бауръ, если бы онъ шелъ по слѣдамъ Неандера и его учениковъ, — какъ драгоцѣнны были бы труды его! Теперь же его значеніе въ наукѣ оказывается не столько положительнымъ, сколько отрицательнымъ. Его раціонализмъ сдѣлался камнемъ преткновенія для плодотворной дѣятельности его въ области богословія.

Школа Баура имѣла въ свое время многихъ и талантливыхъ учениковъ и послѣдователей. Къ нимъ причисляютъ Штраусса, Целлера, Кестлина, Швеглера, К. Планка, Гильгенфельда, Ричля, Вейцзеккера, преемника Баурова по каѳедрѣ въ Тюбингенѣ, Отто Пфлейдерера и пр. [2]). Но эти ученики Баура не спасли Тюбингенской школы отъ паденія. Со смертію Баура она пришла къ упадку. Бауръ былъ истиннымъ воплощеніемъ идей этой школы. Смерть Баура была смертью самой школы. Его большія историко-догматическія сочиненія считаются съ точки зрѣнія теперешней науки уже отжившими свой вѣкъ [3]). По различнымъ причинамъ нѣкоторые изъ его учениковъ перемѣнили даже богословскую профессію на другія и этимъ много содѣйствовали ослабленію школы, такъ поступилъ Эдуардъ Целлеръ [4]), пере-

[1]) Schaff. (см. выше) S. 108—9.

[2]) Herzog. II, 168, 179. XX, 768.

[3]) Ibid. II, S. 182. 178.

[4]) Целлеръ составилъ восторженное описаніе жизни и дѣятельности Баура—восторженное чуть не до апоѳеозы. Vorträge und Abhandlungen geschichtliches Inhalts, s. 354 u. s. w. Leipzig. 1865.

мѣнившій занятіе богословіемъ на философію и стяжавшій себѣ громкое имя въ этой послѣдней наукѣ. Главнымъ-же образомъ упадокъ школы выразился въ томъ, что представители критическихъ началъ Баура, держась общаго характера этой критики, существенно измѣнили взгляды его, образовавъ такъ сказать умѣренно-бауровскую школу. Но отсюда еще далеко не слѣдуетъ, что Баурова школа совсѣмъ отжила свой вѣкъ. По наблюденіямъ Шмидта, число богослововъ, принадлежащихъ къ школѣ Баура, „отнюдь не слѣдуетъ считать ничтожнымъ“ (keineswegs unterschätzt) [1]). И дѣйствительно, рѣдко можно встрѣтить въ настоящее время протестантско-нѣмецкую книгу, посвященную вопросамъ о первыхъ вѣкахъ христіанства (собственно I и II вѣковъ), которая не носила бы печати Бауровыхъ воззрѣній, хотя большею частію съ измѣненіями, ограниченіями, смягченіями. Школа Баура не столько пала, сколько такъ сказать расплылась. Лицами, которымъ богословская наука одолжена пораженіемъ ново-тюбингенскихъ идей въ ихъ чистомъ видѣ, можно считать: Дорнера, Лехлера, Тирша, Ланге, Гофмана, Ульмана и Неандера, хотя послѣдній и стоялъ вдали отъ прямой полемики противъ Бауровой школы; а потомъ Ричля и А. Гарнака. [2]).

Сообразно принятому нами намѣренію указывать на отношеніе русской богословской литературы къ замѣчательнѣйшимъ церковно-историческимъ дѣятелямъ нѣмецкимъ, считаемъ нужнымъ сдѣлать это, говоря и о Баурѣ, хотя хорошо понимаемъ, что трудно будетъ найти дѣйствительное вліяніе этого нѣмецкаго ученаго на русскую мысль по первостепеннымъ вопросамъ по той простой причинѣ, что между воззрѣніями Баура и русской церковно-исторической наукою лежитъ чуть не цѣлая пропасть [3]). Тѣмъ не менѣе Бауръ

[1]) Herz. II, 163.

[2]) О печальномъ состояніи Бауровой школы можно почерпнуть свѣдѣнія изъ нашей статьи: „Столѣтній юбилей Баура“ (Богословск. Вѣстникъ, 1892, т. IV).

[3]) Русская литература о Баурѣ, какъ историкѣ, ограничивается слѣдующимъ: статьями г. Виноградова: „Новотюбингенская школа“ (*Труды К. Д. А.*, 1863, т. II и III), авторъ которыхъ занимается разборомъ мнѣнія

довольно извѣстенъ въ русской литературѣ и ему даютъ цѣну въ ней. Затѣмъ къ Бауру то обращаются за пособіемъ и наученіемъ по нѣкоторымъ вопросамъ, у него наиболѣе хорошо обработаннымъ, то опровергаютъ его. Такъ встрѣчаются отзывы, свидѣтельствующіе, что его труды цѣнятъ у насъ довольно высоко. Напримѣръ, авторъ статей: „Новотюбингенская школа", г. Виноградовъ, давая твердый отпоръ крайнимъ Бауровымъ воззрѣніямъ, въ то же время говоритъ: „можно положительно сказать, что въ области богословской науки еще не являлось школы, которая была-бы столь организованною въ своемъ составѣ и притомъ имѣла бы столько талантливыхъ представителей, обладающихъ и такою широкою ученостью, которой отдаютъ уваженіе самые противники, и вмѣстѣ такимъ остроуміемъ и изобрѣтательностію, съ которыми они не только выработали для себя совершенно новый взглядъ на важнѣйшія церковно-историческія событія, но и отыскали для себя опору въ новыхъ источникахъ, самими же ими обработанныхъ, съ которыми они наконецъ по нѣсколькимъ, повидимому, ничтожнымъ даннымъ умѣли создать полный и подробный, хотя конечно невѣрный образъ прошедшаго въ теченіе цѣлыхъ двухъ столѣтій". И о самомъ Баурѣ говоритъ, что онъ „превосходно изучилъ древнюю литературу", „съ удивительнымъ остроуміемъ и почти безпримѣрною сообразительностію употребилъ въ пользу своего воззрѣнія на первобытное христіанство сами по себѣ весьма скудныя и неопредѣленныя свѣдѣнія" [1]). Проф. петербургскаго университета Троицкій въ своей диссертаціи подъ заглавіемъ: „Изложеніе вѣры Армянскія" и пр. (П. Б. 1875) признаетъ монографію Баура: Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, т. е. Ученіе о Троицѣ и воплощеніи

Баура о происхожденіи христіанства и новозавѣтнаго канона; замѣчаніями г. Курганова (*Пр. Собес.*, 1879, т. III, стр. 14—22), имѣющими въ виду лишь воззрѣнія Баура, высказанныя въ концѣ его сочиненія: Die Epochen d. Kirchl. Geschichtschreibung. Если присоединимъ еще „исторію церковной исторіи", Шаффа, переведенную въ *Труд. К. Д. А.*, 1861, т. III, то, кажется, исчислимъ едвали не все.

[1]) Томъ II, стр. 173—4. Тамъ же, 225.

Бога (вмѣстѣ съ сочиненіемъ Дорнера „о Лицѣ Христа"), трудомъ „капитальнымъ" и „весьма существенно облегчившимъ ему его собственный трудъ" [1]), (сочиненіе названнаго профессора нѣкоторымъ образомъ посвящено исторіи монофизитства и моноѳелитства и православія этой эпохи). Г. Снегиревъ въ своей диссертаціи: „Ученіе о Лицѣ І. Христа въ первые три вѣка Христіанства" (Каз., 1870), вступая въ нерѣдкія препирательства съ Бауромъ, однакожъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ отдаетъ ему дань признательности, находя его изысканія весьма отчетливыми и обладающими достоинствами (напр., стр. 198) [2]).

Къ числу послѣдователей Баура, критикъ моего сочиненія: „Вселенскіе соборы IV и V вѣка, обзоръ ихъ догматической дѣятельности въ связи съ направленіями школъ александрійской и антіохійской", покойный проф. церковной исторіи въ Моск. Университетѣ, протоіер. А. М. Иванцовъ, относилъ и меня. А если и не относилъ прямо, то по крайней мѣрѣ заподозрѣвалъ въ приверженности къ доктринамъ и методу этого ученаго. Онъ говоритъ: „западные историки несомнѣнно имѣли большое вліяніе на г. Лебедева при составленіи его книги" (журналъ: „Прав. Обоз.", 1880, апр., 697). Но изъ всѣхъ западныхъ писателей при чтеніи моей книги припоминался моему критику больше всего, если не исключительно, Бауръ. Такъ, Бауръ прилагаетъ къ исторіи религіозныхъ движеній IV и V вѣка діалектическій гегелевскій законъ, по которому въ этихъ движеніяхъ сначала беретъ перевѣсъ одно направленіе, потомъ другое, затѣмъ между ними устанавливается соглашеніе (ibid., Февр. 343. Апр. 684). Тотъ же Бауръ раскрылъ отношеніе школъ александрійской и антіохійской къ богословскимъ спорамъ IV и V вѣка (Февр. 344). Наконецъ, Бауръ же не отличаетъ ереси отъ православія, признавая ихъ равноправными предъ судомъ исторіи. По мнѣнію критика, и я тоже недостаточно

[1]) Стр. V и VI.

[2]) Съ Бауромъ вели полемику проф. Гусевъ въ сочиненіи: „Ересь Антитринитаріевъ" (Каз., 1872) и проф. Болотовъ въ сочиненіи: „Ученіе Оригена о Св. Троицѣ" (Спб. 1879, стр. 440 и др.).

различаю ересь отъ православія и вообще можно, по его сужденію, сближать мой трудъ съ церковно-историческимъ кругозоромъ сказаннаго нѣмецкаго ученаго. — Признаемся откровенно, что такое умствованіе критика насъ поразило своею неожиданностію и побудило насъ тщательнѣе пересмотрѣть прежде всего „церковную исторію“ Баура и опредѣлить, насколько въ дѣйствительности есть сходства между нашимъ трудомъ и трудомъ Баура, и мы пришли къ тому результату, что сходства между ними очень мало. Сходство есть только тамъ, гдѣ можно найдти его не между только Бауромъ и моимъ сочиненіемъ, а между послѣднимъ и другими нѣмецкими сочиненіями, что зависило отъ того, что въ наукѣ есть выработанныя положенія, общепризнанныя (иначе какая же это была и наука, если бы въ ней не было такихъ положеній?), съ которыми не сходиться можно только въ томъ случаѣ, если вздумаешь въ видѣ оригинальности допускать какіе нибудь парадоксы. Мы совсѣмъ не обрѣтались подъ вліяніемъ Баура и не занимали у него какихъ либо выводовъ (за исключеніемъ весьма немногихъ случаевъ, процитированныхъ въ нашемъ трудѣ). Нашъ пересмотръ „церковной исторіи“ Баура показалъ намъ, что между Бауромъ и нами рѣшительное несходство и притомъ въ самыхъ важныхъ вопросахъ. Именно: по Бауру, аріанство одолжено своимъ происхожденіемъ школѣ александрійской и точнѣе Оригену (Kirchengesch., B. I, 354), а по нашему мнѣнію школѣ антіохійской. По его воззрѣнію и аріанство и Никейская догма развились подъ вліяніемъ Оригенизма (ibid. 354, 360), но это воззрѣніе принадлежитъ нашему критику, а не намъ. Исторія Никейскаго собора у Баура изложена на двухъ страницахъ, на которыхъ: во 1) разбираются объясненія Аѳанасія относительно значенія слова: „единосущный“, и во 2) подвергается неблагопріятной критикѣ эта формула (B. I, 361 — 2). Ничего такого нѣтъ у насъ. Бауръ приплетаетъ къ развитію аріанства философскія понятія о конечномъ и безконечномъ, о субстанціи и акциденсѣ (см. выше и Band. I, 359), а мы совершенно чужды подобныхъ представленій. У Баура указывается зна-

ченіе въ аріанскихъ спорахъ отношеній епископовъ къ пресвитерамъ и іерархіи къ государству (B. I, 363 и см. выше), у насъ ничего объ этомъ не говорится. Въ этомъ случаѣ, пожалуй, есть сходство у нашего критика съ Бауромъ. О второмъ Вселенскомъ соборѣ Бауръ говоритъ въ нѣсколькихъ строкахъ, лишенныхъ всякаго содержанія (B. II, 95), а у насъ рельефно указано значеніе антіохійской школы въ дѣятельности этого собора. По вопросамъ изъ исторіи христологическихъ движеній у насъ тоже очень мало сходства съ Бауромъ въ спорныхъ случаяхъ. Бауръ находитъ, что Аѳанасій училъ, что во Христѣ была человѣческая плоть, а о душѣ: была ли она во Христѣ или нѣтъ, этотъ отецъ, по Бауру, умалчиваетъ (II, 102). Мы же совсѣмъ не раздѣляемъ такого страннаго мнѣнія. По Бауру, Григорій Нисскій чистый монофизитъ (II, 106—7), а по нашему діофизитъ. Здѣсь же вскользь и совсѣмъ не у мѣста упоминаетъ Бауръ объ отношеніи Арія къ Лукіану, т.-е. къ антіохійской школѣ (II, 108), но этотъ вопросъ для Баура не имѣетъ особеннаго значенія, когда онъ выводитъ аріанство изъ Оригенизма. По воззрѣнію Баура, Кириллъ александрійскій аполлинаристъ (112), а мы опровергаемъ подобное воззрѣніе. Третій Вселенскій соборъ изложенъ у Баура въ двухъ словахъ (II, 112), а мы посвящаемъ ему довольно обстоятельную главу. Кириллъ, послѣ собора за время уніи, Бауромъ изображенъ — дѣйствующимъ двусмысленно, колеблющимся, двуличнымъ, угодливымъ и партіи александрійской и антіохійской (II, 113), иначе у насъ; Евтихій, по Бауру, есть только вѣрный ученикъ Аѳанасія и Кирилла (114), у насъ совсѣмъ другая точка зрѣнія на этого еретика. Здѣсь впрочемъ встрѣчается замѣтка очень близкая къ нашимъ воззрѣніямъ, именно Бауръ говоритъ: „соглашеніе партій (александрійской и антіохійской) было базисомъ для (установленія) каѳоличества“ (II, 114), т.-е. для возникновенія общепризнанной въ церкви формулы ученія о Христѣ. Но это же можно находить и у римско-католическаго писателя — Гефеле и у цѣлаго десятка западныхъ писателей. О соборѣ т. н. разбойничемъ мы писали, пользуясь въ значительной

мѣрѣ такими документами, какіе изданы послѣ смерти Баура, и здѣсь искать согласія не представляется возможности. О соборѣ Халкидонскомъ Бауръ говоритъ на двухъ страницахъ (II, 114—115), въ нашемъ же трудѣ этотъ соборъ — главная часть. Но и то, что сказано Бауромъ о соборѣ Халкидонскомъ неодинаково съ тѣмъ, что говоримъ мы. Ученіе о двухъ природахъ во Христѣ, провозглашенное на этомъ соборѣ, Бауръ называетъ „придворной догматикой“ (115), а мы вліянію двора на соборѣ не придаемъ значенія. Вѣроопредѣленіе Халкидонское Бауръ порицаетъ, оно, по Бауру (115), носитъ „характеръ половинчатости“ (Character einer Halbheit an sich). Напротивъ, я отношусь къ этому вѣроопредѣленію съ величайшимъ уваженіемъ. Въ заключеніе своихъ разсужденій о Халкидонскомъ соборѣ Бауръ говоритъ о заслугѣ, оказанной на этомъ соборѣ догматическому развитію церкви антіохійцами и папою Львомъ (116), но онъ не доказываетъ этого ни фактами, ни раскрытіемъ содержанія ученія этого собора и понимаетъ эту заслугу очень ограниченно,—въ томъ смыслѣ, что теперь ни одна изъ двухъ противоположныхъ церковныхъ партій уже не могла считать себя мыслящею единственно-правильно. Не такъ у насъ въ сочиненіи. Сравнивая ученіе монофизитское съ православнымъ, Бауръ говоритъ, что первое болѣе соотвѣтствуетъ законамъ разумнаго мышленія и есть болѣе логическій выводъ (II, 122), такихъ идей мы не признаемъ и несогласны съ ними. — Разсмотримъ еще другое сочиненіе Баура, имѣющее отношеніе къ нашей диссертаціи, именно: Die Lehre von d. Dreieinigkeit und Menschwerdung des Gottes (1841, Th. I.) Считаемъ обременительнымъ и неумѣстнымъ раскрывать весь тотъ процессъ, какимъ достигаются Бауромъ здѣсь тѣ или другіе результаты; поэтому, укажемъ только выводы, къ какимъ приходитъ Бауръ въ этомъ сочиненіи, чтобы видѣть: сходны ли они съ нашими, поскольку выводы составляютъ самое характеристичное и самое существенное во всякомъ сочиненіи. Въ подробности тѣмъ менѣе имѣемъ нужду пускаться, что очень многое изъ этого сочиненія Баура вошло въ „церковную

исторію“ его, о которой мы уже довольно говорили. Аріанство по своему происхожденію выводится въ этомъ трудѣ Баура отъ Оригена чрезъ посредство его ученика Діонисія александрійскаго (не такъ у насъ), но указывается также и значеніе антіохійской школы въ этомъ же вопросѣ, — приводится и толкуется извѣстное свидѣтельство Александра александрійскаго (S. 320. Cf. 348. 697); Бауръ здѣсь двоится совершенно такъ же, какъ двоился подчасъ и мой ученый критикъ въ своихъ взглядахъ на происхожденіе аріанства. Взгляды на сущность аріанства и его развитіе у Баура ничего не имѣютъ общаго съ нашимъ. Бауръ усматриваетъ въ аріанствѣ не только діалектическій элементъ (что указывается и у насъ), но и космологическій, приписываетъ аріанамъ философское стремленіе разрѣшить проблемму объ отношеніи безконечнаго и конечнаго (332—3, 353). Въ лицѣ Арія, вопреки мнѣнію Мёллера и Неандера, Бауръ видитъ человѣка, который понимаетъ вопросы догматики болѣе правильно и основательно, чѣмъ его враги, приписываетъ ученію Арія въ сравненіи съ ученіемъ его противниковъ большую проницательность и новизну, находитъ его ученіе болѣе разумнымъ (Geistigere) и болѣе полезнымъ въ практическомъ отношеніи (357), ничего такого мы не полагаемъ и не говоримъ. Бауръ унижаетъ противоаріанскую дѣятельность Василія В., Григорія Б. и Григорія Нисскаго, находя, что они ничего не могли прибавить къ тому, что сдѣлалъ Аѳанасій для раскрытія Никейскаго ученія и что они даже рѣшительнѣе обнаружили существенную недостаточность этого ученія (442). О II Вселенскомъ Соборѣ Бауръ не говоритъ ни слова, приводитъ лишь ученіе этого собора о Духѣ Святомъ, по символу (525). Изслѣдованія Баура здѣсь по исторіи христологической догмы имѣютъ существенныя несходства съ нашими въ выводахъ и заключеніяхъ. Аѳанасій и аріане, по его сужденію, допускали лишь тѣло въ человѣческой природѣ Христа (отрицая душу); Аѳанасій до такой степени умалялъ значеніе человѣческой природы во Христѣ, что былъ почти докетомъ (570. 574. 577. 581). Григорію Нисскому Бауръ

приписываетъ довольно странное ученіе, что будто онъ полагалъ, что въ лицѣ Христа вмѣсто божественной сущности находилась только сила Божія (649). Василію Вел., Григорію Бог. и Григорію Нисскому Бауръ приписываетъ положительный монофизитизмъ (678—9), Кирилла Александрійскаго считаетъ аполлинаристомъ и монофизитомъ (749. 770), какъ и въ своей „церковной исторіи". Бауръ находитъ, что между воззрѣніями богослововъ александрійскихъ и антіохійскихъ невозможно было никакого сближенія (774), что унія, соединившая споривщія стороны послѣ III Вс. собора, ничто, ибо это—атомистическое, какъ выражается онъ, соединеніе несоединимаго (782), вслѣдствіе этого не придаетъ значенія уніи, утверждаетъ, что Кириллъ и антіохійцы защищали унію неискренне, оставаясь въ душѣ приверженцами своихъ прежнихъ воззрѣній, вообще представляются людьми лукавствующими (799—800). Говоря о IV Вселенскомъ соборѣ, Бауръ допускаетъ, что папа Левъ Великій былъ несторіанствующимъ, ибо онъ, Бауръ, находитъ извѣстное догматическое посланіе Льва (о двухъ природахъ во Христѣ) не только стоящимъ въ связи съ ученіемъ вообще антіохійцевъ, но даже съ ученіемъ Ѳеодора Мопсуестскаго, и утверждаетъ, что осужденіе Львомъ несторіанства никакимъ образомъ не можетъ быть оправдано съ точки зрѣнія этого папы (817), и, несмотря на то, вѣроопредѣленіе халкидонское, по сужденію Баура, есть вполнѣ дѣло Льва (809), т. е. дѣло несторіанское. Но это однакожъ не мѣшаетъ Бауру видѣть въ вѣроопредѣленіи Халкидонскомъ непослѣдовательность, неопредѣленность, двойственность, половинчатость, безсодержательность (823), т. е. упрекать вѣроопредѣленіе въ томъ, что оно насильственно соединяетъ къ одному два разнородныхъ образа представленій александрійцевъ и антіохійцевъ. Читавшіе мой трудъ хорошо знаютъ, какъ далеки мы отъ подобныхъ выводовъ. Слѣдуетъ еще замѣтить, что въ этомъ сочиненіи Баура, кажется, нельзя находить приложенія того гегельянскаго метода, по которому борьба двухъ противоположностей приводитъ къ какому либо высшему единству.—Къ стыду на-

шему или нѣтъ, но мы должны сознаться, что другихъ сочиненій Баура, имѣвшихъ отношеніе къ нашей диссертаціи (напр. его „исторію догматовъ“) мы не читывали и знаемъ ихъ лишь по заглавію, а потому: есть ли сходство въ нашемъ сочиненіи съ этими сочиненіями Баура или нѣтъ — рѣшительно не знаемъ. Послѣ сказаннаго видно: у Баура дѣйствительно есть смѣшеніе православія и ереси въ исторіи, чего однако нельзя находить у насъ въ сочиненіи; наши изслѣдованія объ отношеніи школъ къ богословской дѣятельности вселенскихъ соборовъ очень различны отъ Бауровыхъ. Къ этому результату долженъ придти каждый, кто читаетъ вышеназванное наше сочиненіе, не имѣя намѣренія приписывать мнѣ мнѣній, въ качествѣ *выводовъ*, будто бы вытекающихъ изъ сочиненія, но въ сущности произвольныхъ, какихъ само сочиненіе не содержитъ.

Можно однако же возразить, что у насъ сходство съ Бауромъ не въ результатахъ и заключеніяхъ, а въ методѣ, пріемахъ, въ примѣненіи къ исторіи „гегелевскаго діалектическаго закона развитія“. Въ нашемъ сочиненіи, то правда, теченіе богословскихъ споровъ IV и V вѣка разсматривается подъ формой противоположностей, приходящихъ въ концѣ извѣстныхъ стадій къ примиренію. Но для этого вовсе не было надобности прибѣгать къ помощи „гегелевскаго закона“, усвояемаго Бауромъ, а достаточно было просто раскрыть дѣло, какъ оно представляется въ историческихъ матеріалахъ, какъ оно дано самой исторіей. Развѣ борьба аріанъ и защитниковъ никейскаго ученія, несторіанъ и противниковъ несторіанства не суть историческія противоположности, и развѣ Вселенскіе соборы своими вѣроопредѣленіями не положили конецъ спорамъ двухъ противныхъ сторонъ, не привели ихъ къ единству ученія? Отыскивать сходство между нашимъ трудомъ и трудами нѣмецкаго ученаго и въ данномъ случаѣ, по нашему убѣжденію, трудъ напрасный (повторяемъ: мы не пользовались Бауромъ и не ставили его образцемъ для себя), тѣмъ болѣе напрасный, что разсмотрѣніе церковно-историческихъ явленій подъ видомъ противоположностей, вступающихъ въ борьбу между собою, не есть пріемъ

только Баура. Это пріемъ былъ извѣстенъ и раньше Баура,— встрѣчается у Неандера, вовсе не гегельянца, — и послѣ Баура примѣнялся нерѣдко. Объ этомъ впрочемъ не умалчиваетъ и самъ критикъ, проф. о. Иванцовъ, находя даже, что и семинарскій учебникъ г. Смирнова (по церк. исторіи) разсуждаетъ въ родѣ моего сочиненія по даннымъ вопросамъ („Прав. Обоз.“ февр. 344, прим.; апр. 699).

VI. Гизелеръ. Газе. Ниднеръ. Гассе. Герцогъ и друг.

Гизелеръ. Газе. Ниднеръ. Гассе. Герцогъ и друг. (XIX вѣка). Обзоръ учебниковъ и руководство по церковной исторіи. — Значеніе этого рода литературы въ Германіи.—*Гизелеръ*, краткія свѣдѣнія о немъ; былъ ли онъ раціоналистомъ?— Учебникъ Гизелера: понятія его о церкви и церковной исторіи, — задача труда и преимущественная заслуга Гизелера, — критичность, — раздѣленіе исторіи и тонъ сочиненія. — *Газе*, отличіе его учебника отъ Гизелерова, — изображеніе индивидуальностей, — сжатость и обдуманность труда, — обиліе историческаго матеріала при всей сжатости; недостатки сочиненія. — *Ниднеръ*,—замѣчанія о его личности — свойства книги Ниднера — схематичность построенія и искусственность категорій,— примѣры.—*Гассе*,— общія свѣдѣнія о его личности и учебникѣ, — стремленіе къ осмысленному представленію исторіи,— гегельянецъ, доказательство этого,— достоинства книги,— русскій переводъ книги и замѣчанія о немъ.—*Эбрардъ*, качества его труда.—*Герцогъ*,— свѣдѣнія объ историкѣ и его Abriss'ѣ,— цѣль книги—прагматическое уясненіе развитія общецерковной жизни,—способность характеризовать личности (примѣръ),— недостатки книги. (Въ примѣчаніяхъ: Гфрёреръ,— Гагенбахъ,— Шаффъ,—Ротэ,—Энгельгардтъ,—Герикэ,—Мёллеръ).

Обзоръ церковной исторіи Неандера и Баура показалъ намъ, какого замѣчательнаго развитія достигла церковно-историческая наука въ XIX-мъ столѣтіи въ протестантской Германіи. Но такъ какъ ограничивать наши очерки по исторіи церковной историографіи этими двумя блестящими именами было бы несообразно со славой, какой по справедливости пользуется XIX вѣкъ по отношенію къ разработкѣ церковно-исторической науки въ Германіи, то мы позволимъ себѣ сказать (большею частію кратко) и о другихъ, хотя немногихъ, дѣятеляхъ въ разсматриваемой области, тѣмъ болѣе, что одинъ изъ нихъ—разумѣемъ Адольфа Гарнака—по широтѣ вліянія и учености едва ли и теперь не превосходитъ Неандера и Баура [1]). Мы остановимъ свое вниманіе

[1]) Между нѣмецкими историками XIX-го вѣка, труды которыхъ по своему объему и своему назначенію служатъ рѣшенію сравнительно широкихъ церковно-историческихъ задачъ, заслуживали бы вниманія слѣдующіе. Гфрёреръ, Гагенбахъ, Шаффъ и Ротэ; но останавливаться на нихъ мы не станемъ, по причинамъ, какъ намъ кажется, очень уважительнымъ. Гфрё-

на нѣкоторыхъ нѣмецкихъ курсахъ по церковной исторіи, имѣющихъ назначеніе учебниковъ и явившихся въ литера-

реръ—историкъ, который своею ученою дѣятельностью возбуждаетъ невольное недоумѣніе: представляется затруднительнымъ разрѣшеніе вопроса — куда его отнести: къ историкамъ-ли протестантамъ или папистамъ? Дѣло въ томъ, что Гфрёреръ началъ писать свою исторію не только въ духѣ протестантскомъ, но даже прямо раціоналистическомъ; но чѣмъ дальше подвигался впередъ его трудъ, тѣмъ больше авторъ переходитъ къ воззрѣніямъ строгаго римско-католика. Наконецъ Гфрёреръ формально обратился къ католической церкви. Гагенбахъ не можетъ имѣть мѣста въ нашихъ очеркахъ потому, что онъ жилъ и дѣйствовалъ не въ Германіи—нашъ же этотъ очеркъ посвящается *германскимъ протестантскимъ историкамъ*,—а въ Швейцаріи. Считаемъ неумѣстнымъ говорить въ своемъ трудѣ также и о Шаффѣ. Шаффъ, хотя и воспитывался на нѣмецкой церковно-исторической литературѣ, но жилъ въ Америкѣ и писалъ для американцевъ. Ротэ безъ сомнѣнія могъ бы войти въ наши очерки, еслибы его церковная исторія не была сочиненіемъ, выданнымъ уже по его смерти и если бы она не отличалась всѣми недостатками посмертнаго труда, далеко не доведеннаго до совершенства самимъ авторомъ.

Впрочемъ мы считаемъ не излишнимъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній о каждомъ изъ вышеуказанныхъ историковъ, такъ какъ они составляютъ довольно видныхъ представителей церковно-исторической науки и нѣкоторые изъ нихъ пользуются почетнымъ вниманіемъ въ кругахъ нашихъ богослововъ.

А. Ф. *Гфрёреръ* (Gfrörer) былъ профессоромъ въ Штутгартѣ и началъ издавать многотомную исторію церкви подъ заглавіемъ: Allgemeine Kirchengeschichte, выдалъ всего 7 томовъ, но не довелъ до конца,—она обнимаетъ первое тысячелѣтіе нашей эры. (Stuttgart, 1840—46). Судя по предисловію къ первому тому, Гфрёреръ хотѣлъ составить такую исторію, которая была бы короче Неандера и Гизелера (о Гизелерѣ будемъ говорить далѣе въ книгѣ) и которая по легкости изложенія имѣла бы болѣе обширный кругъ читателей, чѣмъ Гизелеръ, слишкомъ строгій ученый. Но ни той, ни другой цѣли авторъ не достигъ. Авторъ такъ расплылся въ изложеніи, что если бы онъ довелъ свой трудъ до конца, то его сочиненіе было бы гораздо обширнѣе Неандера и Гизелера. Въ предисловіи къ первому тому Гфрёреръ обѣщаетъ что послѣдующіе томы будутъ короче и сжатѣе, чѣмъ первый, но насколько онъ сдержалъ свое обѣщаніе, объ этомъ хорошо можно судить по послѣднему (7) тому его исторіи: здѣсь обозрѣны лишь три царствованія нѣмецкихъ императоровъ Генриха II, Конрада II и Генриха III. Кажется, Гфрёреръ не достигъ и другой цѣли—имѣть возможно болѣе широкій кругъ читателей среди образованной публики. Сколько знаемъ, трудъ его не достигъ даже и второго изданія. Значитъ, публика приняла его равнодушно. Впрочемъ томы исторіи Гфрёрера относительно среднихъ вѣковъ, по отзыву ученыхъ, богаты новыми данными и отличаются основательностію изслѣдованія. Для насъ лично трудъ его представляется мало интереснымъ, поспѣшнымъ въ заключеніяхъ, неудачно скомбинированнымъ и заключающимъ въ себѣ мало новаго и живаго (говоримъ о древней церк. исторіи его). Въ русской литературѣ Гфрёреръ совсѣмъ неизвѣстенъ. (См. о Гфрёрерѣ: Kurtz, Handbuch d. Kirchengeschichte, S. 30 Mitau, 1858, 2-te Ausgabe; Schaff, Sesch. d. Apost. Kirche. S. 89—90).

турѣ съ этимъ именемъ (Lehrbuch, Handbuch). Представляя себѣ учебникъ въ западной богословской наукѣ, мы должны

Карлъ Рудольфъ *Гагенбахъ* (Hagenbach † 1874) считается главой такъ называемой примирительной теологіи въ Швейцаріи, былъ 50 лѣтъ профессоромъ въ университетѣ въ Базелѣ. Онъ написалъ и издалъ полный курсъ церковной исторіи: Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19 jarhundert (третье изданіе; Leipzig, 1869—1872, 7 B de). Церковная исторія Гагенбаха не претендуетъ на новизну воззрѣній, на особенную научность и глубину свѣдѣній, она замѣчательна въ другомъ отношеніи. Она отличается яснымъ взглядомъ на вещи, достоинствами обработки, благородствомъ тона, закругленностью и наглядностью изложенія. Сочиненіе имѣетъ въ виду преимущественно публику, интересующуюся богословскимъ знаніемъ. И Гагенбахъ въ этомъ отношеніи вполнѣ удовлетворителенъ (См. о немъ Herzog, Encykl. B. V. 537—540, изд. 2-е). Въ русской литературѣ трудомъ Гагенбаха пользовались гг. Терновскіе при составленіи ихъ сочиненія: „Три первые вѣка христіанства, опытъ руководства по церковной исторіи“ (Кіевъ, 1878). Составители этого руководства справедливо замѣчаютъ о Гагенбахѣ въ предисловіи (стр. 1), что онъ „своею кроткою и свѣтлою объективностью напоминаетъ нашего Карамзина“.

Филиппъ *Шаффъ* (Schaff), былъ профессоромъ церковной исторіи въ Мерцерсбургѣ въ Пенсильваніи, наиболѣе извѣстенъ своимъ сочиненіемъ: Geschichte per alten Kirche (обнимаетъ первые шесть вѣковъ). Leipzig, 1867. Это громадный томъ въ 1250 страницъ. Шаффъ послѣдователь Неандера. Его исторія отличается простымъ, но изящнымъ языкомъ, искусствомъ группировки матеріала, теплымъ, живымъ чувствомъ въ отношеніи церкви и христіанству. Онъ замѣчателенъ также своею объективностью. Въ русской богословской средѣ онъ очень хорошо извѣстенъ. Имъ нерѣдко пользуются наставники церковной исторіи въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ какъ на урокахъ, такъ и въ литературныхъ произведеніяхъ. Шаффъ могъ бы быть съ пользою переведенъ на русскій языкъ, и это тѣмъ удобнѣе, что Шаффъ по своимъ воззрѣніямъ очень близко подходитъ къ воззрѣніямъ нашей церкви (О Шаффѣ есть статья въ Пр. Обозр. 1862, № 6, *С. С-ва*, но она касается лишь Апостольской исторіи этого автора).

Рихардъ *Ротэ* (Rote) былъ профессоромъ въ университетѣ въ Гейдельбергѣ. Послѣ его смерти однимъ изъ его друзей, профессоромъ Вейнгартеномъ, въ 1875 году издана церковная исторія Ротэ въ двухъ томахъ подъ заглавіемъ: Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich—kirchlichen Lebens (Heidelberg). Ротэ принадлежитъ къ числу очень извѣстныхъ писателей церковной исторіи. Онъ отличался особенною любовью къ занятію именно этимъ предметомъ. При одномъ случаѣ Ротэ писалъ въ письмѣ: „историческая теологія и я не суть различныя существа (Leute), исторія составляетъ мою первую научную любовь“ (Theil I, vorrede). Ротэ былъ гегельянцемъ, и въ его указанномъ трудѣ по церковной исторіи ясно отпечатлѣвается частію сознательное, частію безсознательное воспріятіе Гегельянизма; въ его трудѣ видно также соприкосновеніе съ сочиненіями Баура. (Th. II, Vorrede, XIII). Сочиненіе выражаетъ собою непреодолимую любовь автора къ апріорической конструкціи. Трудъ Ротэ изданъ съ нѣкоторыми особенностями, которыя объясняютъ, почему весь курсъ церковной исторіи умѣщается у издателя въ двухъ томахъ (онъ обхватываетъ эпоху до XVIII в.). Издатель счелъ нужнымъ опустить при печатаніи труда Ротэ

рѣшительно отказаться отъ нашихъ туземныхъ понятій объ учебникѣ. Русскій учебникъ чуть не по всякой наукѣ, а въ томъ числѣ и по церковной исторіи, въ особенности общей, въ большинствѣ случаевъ, есть поддѣлка подъ дѣтскій лепетъ, какое-то выраженіе благосклоннаго снисхожденія учителя къ неразумію наставляемыхъ. Оттого русскій учебникъ по церковной исторіи предлагаетъ своимъ паціентамъ, такъ сказать, научное млеко, въ разсчетѣ на еще не зрѣлую ихъ мысль и натуру; оттого, этого рода произведенія простоваты, наивны, а подчасъ и сентиментальны. Напротивъ, нѣмецкій учебникъ по церковной исторіи совсѣмъ другого характера; по русскому учебнику о немъ и приблизительно судить нельзя. Нѣмецкій учебникъ пишется не дилетантомъ и спекулянтомъ, а зрѣлымъ ученымъ, посвящающимъ составленію учебника много лѣтъ и тщательно его просматривающимъ, какъ скоро требуется новое изданіе; нѣмецкій ученый въ составленіи учебника часто полагаетъ всю свою славу. И учебникъ является въ сущности выраженіемъ многолѣтнихъ ученыхъ работъ историка и составляетъ крайне сжатое изложеніе матеріаловъ, которыхъ достаточно было бы для наполненія и изготовленія обширнаго курса исторіи, если бы эти матеріалы изложены были менѣе сжато и лаконично. Притомъ, содержаніе учебника излагается со всѣмъ научнымъ аппаратомъ, съ указаніемъ на литературу по тому или другому вопросу, съ выдержками изъ первоисточниковъ, съ немногословной критической оцѣнкой данныхъ, на которыхъ основывается раскрытіе извѣстнаго вопроса, и т. д. Да и назначеніе учебника совсѣмъ другое, чѣмъ у насъ: серьезный ученый учебникъ дается

все, что послѣднимъ прямо заимствовано откуда либо, у какихъ либо другихъ историковъ. Вслѣдствіе этого теченіе рѣчи въ книгѣ нерѣдко прерывается замѣчаніями въ родѣ слѣдующаго: дальше слѣдуетъ заимствованіе у того-то или того-то. Такими писателями, которыми пользовался Ротэ въ своемъ курсѣ чтеній, были Гизелеръ, Неандеръ, Бауръ, Газе. Сочиненіе Ротэ очень полезно подробной и тщательной обработкой вопросовъ о церковномъ устройствѣ и іерархіи. Несмотря на то, что Ротэ весьма значительно пользовался сочиненіями Баура, онъ однакожъ не былъ послѣдователемъ Бауровыхъ воззрѣній,—онъ шелъ своимъ путемъ, далекимъ отъ пути отрицательной критики.

въ руки не дѣтей и подростковъ въ среднеучебныхъ заведеніяхъ, а въ руки наставниковъ (Lehrer), будь то въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ или университетахъ, а также въ руки студентовъ [1]). Студентъ, изучающій церковную исторію въ западномъ университетѣ, не иначе слушаетъ курсъ лекцій у даннаго профессора, какъ напередъ запасшись, по указанію профессора, такимъ или другимъ изъ научно и добросовѣстно составленныхъ учебниковъ. Чтенія профессора уже напередъ предполагаютъ знаніе этого учебника, отсюда возникаетъ двоякая польза: и профессоръ не тратитъ словъ на разъясненіе такихъ вещей, которыя разъяснены въ данномъ учебникѣ и притомъ вполнѣ удовлетворительно: онъ имѣетъ просторъ и возможность обращать вниманіе на еще болѣе серьезные и глубокіе вопросы, чѣмъ какіе входятъ въ составъ учебника; да и слушающій съ полною сознательностію можетъ относиться къ труду и новымъ изысканіямъ профессора. Разумѣется, что это все говорится для того, чтобы показать, почему учебникъ по церковной исторіи на Западѣ серьезенъ и обладаетъ всѣми свойствами чисто научнаго произведенія, почему замѣчательные учебники стоятъ того, чтобы мы сдѣлали о нихъ нѣкоторыя, хотя большею частью не особенно обширныя, замѣчанія. Наши замѣчанія будутъ касаться задачъ, какія преслѣдуются тѣмъ или другимъ учебникомъ, пріемовъ, съ какими излагается учебникъ, особенностей, какія представляетъ тотъ или другой учебникъ по содержанію или изложенію и т. под.

Считаемъ самымъ лучшимъ дѣломъ изложить свѣдѣнія о выдающихся по своимъ достоинствамъ нѣмецкихъ учебникахъ, слѣдуя хронологическому появленію ихъ въ свѣтъ.

Между сочиненіями по церковной исторіи, написанными въ сжатомъ видѣ и имѣющими характеръ учебника, первое мѣсто какъ по времени появленія, такъ и по своимъ безспорнымъ достоинствамъ, принадлежитъ Lehrbuch'y Гет-

[1]) Объ этомъ даетъ знать историкъ Газе въ своемъ учебникѣ: Kirchengeschichte, Vorrede, s. XIII. XXII. Leipz. 1858.

тингенскаго профессора Гизелера, имя котораго довольно извѣстно и въ нашихъ богословскихъ кружкахъ.

Іоаннъ Карлъ Людвигъ Гизелеръ (Gieseler) родился въ 1793 году. Въ 1817 году онъ получилъ степень доктора философіи, а въ 1819 году, когда онъ получилъ и степень доктора теологіи, видимъ его уже профессоромъ въ новооткрытомъ университетѣ въ Боннѣ. Спустя 12 лѣтъ послѣ этого, онъ переходитъ въ университетъ въ Геттингенъ, гдѣ онъ раскрываетъ особенно широкую научную дѣятельность и гдѣ онъ остается профессоромъ до самой смерти, послѣдовавшей въ 1854 г. Онъ не былъ чисто кабинетнымъ ученымъ, напротивъ и въ вопросахъ администраціи онъ былъ очень искусенъ [1]), такъ что, по отзыву Редепеннинга, „онъ какъ будто бы и рожденъ былъ затѣмъ, чтобы стоять во главѣ другихъ“ [2]) по дѣламъ практической и административной жизни. Въ своей профессорской дѣятельности Гизелеръ занимался не одной церковной исторіей, но эта послѣдняя оставалась его главнымъ предметомъ. Какъ своими лекціями, такъ и своими церковно-историческими сочиненіями онъ пріобрѣлъ неизмѣнное уваженіе и имѣлъ большое вліяніе на науку своего времени. Съ особенною любовію онъ посвящалъ себя ученію древней греческой церкви, какъ это доказываютъ его сочиненія: ученіе Оригена и Климента о тѣлѣ Господа, ученіе монофизитовъ, исторія и ученіе Павликіанъ и пр. Всѣ его сочиненія отличаются самостоятельностію изслѣдованія. Онъ показываетъ повсюду въ своихъ произведеніяхъ чисто нѣмецкое прилежаніе [3]). Онъ былъ образцовымъ критикомъ церковно-историческихъ матерій, обладалъ рѣдкимъ даромъ быстро открывать пути, которые вели къ цѣли, и умѣлъ избѣгать каждаго лишняго шага, который не велъ, а отклонялъ бы въ сторону отъ цѣли. Вообще какъ въ жизни,

---

[1]) Herzog, Encykl. B. V, art. Gieseler, S. 165. Изд. 2-ое.

[2]) Redepenning. Gieseler's Leben und Wirken. S. LIV. Этотъ очеркъ помѣщенъ при пятомъ томѣ: Lehrbuch der Kirchengeschichte von Gieseler. Bonn. 1855.

[3]) Herzog, ibid. V, 166. 167.

такъ въ наукѣ онъ былъ ясенъ, опредѣленъ, остороженъ, добросовѣстенъ [1]). Такую характеристику находимъ у нѣмецкихъ ученыхъ касательно этого замѣчательнаго историка.

Обыкновенно Гизелеръ причисляется къ числу теологовъ раціоналистовъ. Дѣйствительно ли онъ былъ раціоналистъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ почитатель Гизелера Редепеннингъ въ слѣдующихъ словахъ: „вопросъ — былъ ли Гизелеръ раціоналистомъ, непосредственно послѣ его смерти, знаменитымъ догматистомъ, его сотоварищемъ (Дорнеромъ), былъ рѣшенъ отрицательно. И въ самомъ дѣлѣ, Гизелеръ никогда не былъ раціоналистомъ въ томъ смыслѣ, какъ вообще теперь понимаютъ имя раціоналиста. Отъ самаго начала своей литературной дѣятельности и до конца ея онъ съ неизмѣнною твердостію держался ученія объ оправданіи вѣрою. Онъ не поставлялъ человѣческій разумъ съ его познаніемъ выше божественной истины, данной намъ отъ Христа, онъ только того считалъ за христіанина, для кого Христосъ есть совокупность всякой высшей религіозной истины, которую никто не можетъ превзойти. Но съ другой стороны онъ былъ мужественный, сильный борецъ за права разума, на которыя никто не могъ посягать безнаказанно, разума — „этого свѣта, который не можетъ быть затемненъ въ васъ, иначе и весь человѣкъ погрузится во тьму. Только въ этомъ смыслѣ онъ былъ раціоналистомъ, и если въ наши дни всякій, кто одаренъ яснымъ логическимъ мышленіемъ, кто благоразумно различаетъ вѣрное и научно-твердое отъ произвольнаго и фантастическаго, легко получаетъ отъ враговъ такое въ сущности почетное имя (раціоналиста), то Гизелеръ въ полной мѣрѣ можетъ изъявлять притязаніе на подобную честь. Что всуе называютъ глубиной ученія и что въ сущности составляетъ излюбленную пустую спекуляцію, не знающую никакихъ эмпирическихъ основаній, или ниспровергшую такія основанія и безъ страха идущую вопреки всякой ло-

[1]) Redepenning (см. выше) S. XLVII. LI.

гикѣ, это сомнительное искусство было ему противно, и онъ справедливо могъ смѣяться, когда находилъ, что тотъ или другой считаетъ себя за спекулятивнаго теолога, не имѣя къ тому однакожъ никакихъ основаній. Въ его глазахъ каждое утвержденіе получало свое значеніе въ наукѣ лишь по степени дѣйствительной вѣрности, какою оно отличалось, и его основнымъ убѣжденіемъ было, что важнѣе всего въ теологіи—конечно трудное, но не невозможное,—выдѣленіе области пистиса (вѣры) отъ гносиса (науки), того, что составляетъ предметъ вѣры отъ того, что составляетъ человѣческую сторону въ отношеніи къ этому предмету, сторону, измѣняющуюся съ теченіемъ времени, но и при всѣхъ колебаніяхъ развивающуюся чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе, и представляющую обработку той сущности, которая дается вѣрой“ [1]).

Lehrbuch Гизелера состоитъ изъ пяти томомъ, которые обхватываютъ всю исторію христіанской церкви до пятидесятыхъ годовъ текущаго столѣтія. Первый томъ исторіи Гизелера явился въ 1824 году, затѣмъ вышли второй и третій томы, остальные два выданы въ свѣтъ послѣ уже его смерти, и потому они имѣютъ меньшее значеніе, чѣмъ первые три.

Ознакомимся съ трудомъ Гизелера. Прежде всего мы должны замѣтить, что при разсмотрѣніи Гизелерова курса мы не будемъ имѣть возможности разсуждать о матеріяхъ важныхъ, каковы вопросы о степени оригинальности его церковно-историческаго міросозерцанія, новизнѣ и широтѣ его метода и т. п., а должны будемъ ограничиться разсмотрѣніемъ вопросовъ болѣе простыхъ, второстепенныхъ, потому что трудъ Гизелера не разсчитываетъ ни на какую грандіозную реформу въ ходѣ изученія церковной исторіи.

Для ознакомленія съ особенностями труда Гизелера, обнимающаго въ первыхъ двухъ томахъ исторію церкви до реформаціи,—предметъ нашего главнаго вниманія—считаемъ

---

[1]) Redepenning. Gieseler's Leben (см. выше) S. XLIX—L.

за лучшее передать мысли, заключающіяся „во введеніи“ къ его исторіи, гдѣ авторъ говоритъ о предметѣ и задачѣ своего труда; при этомъ будемъ дѣлать наши замѣчанія о томъ, какъ прилагаетъ Гизелѐръ его идеи, здѣсь высказанныя, въ самой своей исторіи, къ какимъ послѣдствіямъ эти идеи вели его, насколько полезно и плодотворно отражались онѣ на выполненіи имъ труда. — Свое понятіе о церкви и церковной исторіи Гизелѐръ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „христіанская церковь есть религіозно-моральное общество, которое соединено общею вѣрою въ Христа, которое старается представить и осуществить въ своей совокупной жизни возвѣщенное отъ Христа царство Божіе, и потому стремится уготовлять себя къ участію въ немъ. Споры о различныхъ предметахъ христіанской вѣры и церковной жизни уже рано раздѣлили церковь на многія церковныя общества, изъ которыхъ каждое обыкновенно присвоивало себѣ исключительно имя истинной церкви Христовой, а всѣ другія отмѣчало именемъ ересей и сектъ. Мы будемъ судить объ этихъ различныхъ церковныхъ обществахъ, говоритъ Гизелѐръ, не со стороны ихъ внѣшней связи съ первохристіанствомъ, но со стороны ихъ внутренней связи съ Евангеліемъ (т.-е. хочетъ сказалъ Гизелѐръ: онъ будетъ оцѣнивать каждое церковное общество не на томъ основаніи, произошло оно или нѣтъ отъ первыхъ насадителей церкви, а на томъ, сообразно ли оно по своему характеру съ духомъ христіанства или нѣтъ?). Мы не будемъ считать какую-нибудь церковь за совершенное отображеніе общаго идеала церкви, съ другой стороны, не будемъ отказывать въ имени христіанской церкви каждой изъ церквей, какъ скоро она признаетъ Евангеліе основоположеніемъ для себя“ [1]). Отсюда Гизелѐръ опредѣляетъ „общую христіанскую исторію, какъ такую, которая разсматриваетъ все развитіе церкви въ главныхъ чертахъ, принимая во вниманіе всѣ церковныя отношенія, всѣ страны и всѣ партіи“ [2]). Такое

[1]) Lehrbuch der Kirchengeschichte. Band I. S. 1—3. Bonn. 1831. Auflage 3-te.

[2]) Ibid. 7—9.

отношеніе историка къ своему предмету имѣетъ большую важность, оно даетъ ему возможность съ полнымъ безпристрастіемъ опредѣлить значеніе каждаго церковнаго общества, даже каждой секты въ общемъ развитіи церкви; исторія съ этой точки зрѣнія можетъ быть изучаема sine ira et studio. И нужно сказать, что Гизелеръ въ своей исторіи остается вполнѣ вѣрнымъ этой точкѣ зрѣнія. Никто не можетъ сдѣлать ему упрека, что онъ въ своей исторіи служитъ интересамъ партіи, видамъ той церкви, къ которой онъ самъ принадлежалъ.

Послѣ опредѣленія понятія церковной исторіи Гизелеръ дѣлаетъ нѣкоторыя замѣчанія о задачѣ церковной исторіи. Посмотримъ, въ чемъ состоитъ, по его мнѣнію, эта задача? „Задача церковной исторіи, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы представить весь ходъ перемѣнъ и развитія церкви, какимъ она подвергалась со времени своего возникновенія, но представить такимъ образомъ, чтобы отсюда не только открывалось состояніе ея въ каждое время, но и уяснялось бы, какъ это совершилось, чрезъ какія вновь возникшіе факторы (событія) измѣнялось состояніе церкви [1]). Въ основѣ церкви, поясняетъ Гизелеръ, и слѣдовательно въ основѣ ея исторіи лежитъ идея царства Божія, но эта идея не всегда одинаковымъ образомъ понималась и выражалась въ церкви. Особенный видъ, какой эта идея принимала въ то или другое время, а равно и воззрѣнія въ церкви, условливаемыя даннымъ временемъ и возникающія изъ такого или другого пониманія основной идеи церкви, какъ царства Божія—составляютъ церковный характеръ эпохи. Этотъ-то церковный характеръ каждаго даннаго времени общая исторія и должна изобразить прагматически въ его развитіи и свойствахъ, въ его отношеніи къ извѣстнымъ народностямъ и государственной власти“ [2]). Судя по такому опредѣленію задачи церковной исторіи Гизелеромъ, можно было бы думать, что исторія его будетъ составлена въ видѣ генетическаго разсказа, причемъ каждая

[1]) Ibid. 3.
[2]) Ibid. S. 17—18.

эпоха являлась бы предъ нами носительницей такой или другой исторической идеи, какою исполнена была церковь даннаго времени, но въ сущности ничего подобнаго не дѣлаетъ Гизелеръ. Старательно собирая церковно-историческіе матеріалы даннаго времени, онъ предоставляетъ самому читателю составить понятіе объ эпохѣ. Ни о какихъ господствующихъ идеяхъ при изложеніи самой исторіи у него не говорится, а передаются факты, голые факты. Но, оставляя въ сторонѣ разъясненіе идей, господствующихъ въ церковной исторіи даннаго времени, Гизелеръ тѣмъ тщательнѣе, разборчивѣе и строже извлекаетъ изъ источниковъ факты важные для изученія характера и явленій времени, и въ этой-то тщательности и критичности выбора историческихъ фактовъ и заключается истинная слава Гизелера. До Гизелера еще никто не взвѣсилъ и не опредѣлилъ достовѣрности такихъ или другихъ историческихъ фактовъ съ такою серьезностію и критичностью, какъ сдѣлалъ это Гизелеръ,—говоримъ: никто, потому что трудъ его предупредилъ собою знаменитый трудъ Неандера, этого ученѣйшаго критика историческихъ матеріаловъ (слѣдуетъ сказать, что первый томъ исторіи Гизелера явился въ 1824 г., а первый томъ исторіи Неандера въ 1825). Гизелера въ указанномъ отношеніи можно назвать отцомъ здравой критики церковно-историческихъ фактовъ. Самъ онъ въ разсматриваемомъ нами „введеніи“ высказываетъ самыя строгія правила для историка касательно изслѣдованія церковно-историческихъ данныхъ, и на этотъ разъ онъ остается вполнѣ вѣренъ этимъ требованіямъ во всемъ своемъ трудѣ. „Церковно-историческое изысканіе, — говоритъ онъ, — имѣетъ своею цѣлію извлекать религіозные факты прямо изъ источниковъ и нуждается въ исторической критикѣ, чтобы рѣшать вопросы о подлинности, неповрежденности и достовѣрности источниковъ какъ въ цѣломъ, такъ и частностяхъ; и эта критика должна быть тѣмъ бдительнѣе, когда въ сферѣ церковной исторіи нерѣдко встрѣчаются извращенія исторической истины, будь то отъ легкомыслія и невѣжества, или отъ предвзятости взглядовъ и служенія интересу партіи,

или отъ приспособленія къ извѣстнымъ цѣлямъ, или отъ собственнаго самообмана. Въ тѣхъ случаяхъ, когда источники даютъ намъ фальшивое или не даютъ вовсе ничего, историческое изысканіе должно приходить по крайней мѣрѣ къ историческимъ догадкамъ, руководясь въ этомъ случаѣ причинною связью, аналогіей, характеромъ времени и лицъ и даже самыми фальшивыми данными источниковъ; вѣроятность этихъ историческихъ догадокъ часто близко подходитъ къ исторической истинѣ, но часто едва только возвышается надъ возможностью и другихъ предположеній. Заинтересованность какой-либо церковной партіею, равно какъ и предзанятость въ духѣ своего времени — должны быть далеки отъ церковно-историческаго изслѣдователя“ [1]). И дѣйствительно, самъ Гизелѐръ показалъ въ своемъ трудѣ достойный всякаго уваженія образецъ того, какъ строга должна быть церковно-историческая критика въ выборѣ своихъ данныхъ. Въ этомъ отношеніи Гизелерова исторія есть, какъ справедливо замѣчаетъ Бауръ, „полезнѣйшій трудъ въ новѣйшей исторической литературѣ“ [2]). Гизелеромъ въ его сочиненіи ведется дѣло такъ: весьма краткій и сжатый, сухой какъ скелетъ, и вообще не важный, текстъ его исторіи сопровождается обширными примѣчаніями изъ первоисточниковъ; все, о чемъ кратко и сжато авторъ говоритъ въ текстѣ, подтверждается выдержками изъ первоисточниковъ въ примѣчаніяхъ, эти же выдержки дѣлаются всегда на языкѣ подлинниковъ, а не въ переводѣ. Указанныя примѣчанія и составляютъ истинное богатство книгъ Гизелера. Они сдѣланы съ крайнею критичностью, вслѣдствіе чего множество истинъ, которыя по причинѣ некритичности проповѣдывались прежними историками, теперь, послѣ труда Гизелера, сдѣлались невозможнымъ анахронизмомъ въ наукѣ; не мало тумана сошло съ науки церковно-исторической, благодаря критикѣ Гизелера. Въ этихъ примѣчаніяхъ каждая эпоха, каждое явленіе и лице говорятъ у Гизелера сами за себя. Церковная исторія Гизелера, какъ

[1]) S. 16—17.

[2]) Die Epochen d. kirchl. Geschichtschreibung. S. 232.

выражаются о ней, есть „собраніе источниковъ и архивъ литературы“ [1]). Она сдѣлалась неизсякаемымъ кладеземъ, откуда черпались и черпаются доселѣ необходимые въ наукѣ обработанные матеріалы. По словамъ Редепеннинга, „въ томъ видѣ, какой данъ Гизелеромъ своему труду, онъ сдѣлался рудникомъ, изъ котораго черпалось такъ много церковно-исторической учености, и безъ этого рудника множество новѣйшихъ церковно-историческихъ руководствъ (Abrisse) совсѣмъ не увидало бы свѣтъ, или во всякомъ случаѣ они не могли бы давать такого богатства матеріала, какое находимъ въ нихъ“ [2]). Одно изъ главныхъ достоинствъ, какое принадлежитъ исторіи Гизелера и какое составляетъ ея неотъемлемую характеристическую черту, это объективность. Историкъ имѣетъ дѣло только съ фактическою стороной дѣла и съ своимъ сужденіемъ выступаетъ лишь настолько, насколько позволяютъ это самые ясные факты, имѣющіеся въ распоряженіи автора. Ни въ чемъ другомъ не замѣтно такъ стремленіе автора быть возможно болѣе объективнымъ, какъ въ той воздержности сужденій о такихъ лицахъ, относительно которыхъ симпатіи и антипатіи у западныхъ историковъ высказываются съ поразительною откровенностью [3]). Вы никогда не увидите ясно выраженныхъ симпатій и антипатій историка въ трудѣ Гизелера. Со стороны своей рѣдкой у историковъ объективности трудъ Гизелера служитъ превосходнымъ пополненіемъ труда Неандерова. Шаффъ замѣчаетъ: субъективность Неандера (т. е. историческая осмысленность фактовъ) и объективность Гизелера (т. е. фактическое богатство его труда), текстъ перваго и примѣчанія второго прекрасно восполняютъ одно другое, и оба они по своимъ исключительнымъ достоинствамъ на долгое время останутся важнѣйшими авторитетами въ наукѣ: Гизелѐръ со стороны критическаго выбора изъ источниковъ, а Неандеръ со стороны пониманія и переработки источниковъ [4]). Въ послѣднее время

[1]) Herzog. Encykl. V, 167.
[2]) Gieseler's Leben (см. выше). S. LII.
[3]) Baur. Die Epochen u. s. w. S. 233.
[4]) Schaff. Geschichte der alten Kirche. S. 22. Leipz. 1867.

трудомъ въ родѣ Гизелерова ознаменовалъ себя Дерптскій проф. Куртцъ, трудомъ, который особенно полюбился нашей русской ученой богословской средой. Куртцъ, впрочемъ, менѣе сжатъ и сухъ, чѣмъ Гизелѐръ.

Но продолжаемъ разсмотрѣніе „введенія“ въ исторію Гизелера. Наше вниманіе здѣсь останавливаетъ на себѣ еще его сужденіе касательно распорядка матеріаловъ въ церковной исторіи. Гизелѐръ въ теченіе всей церковной исторіи до настоящаго времени допускаетъ четыре періода, но какъ вести дѣло при изложеніи каждаго періода? „Содержаніе каждаго періода, говоритъ Гизелѐръ, можно излагать или хронологически или распредѣливши матеріалы по искуственно составленнымъ рубрикамъ (въ родѣ рубрикъ-іерархія, богословскіе споры, ереси и пр.). Оба пріема, замѣчаетъ Гизелѐръ, усвояемые односторонне, имѣютъ свои выгоды и невыгоды: при хронологическомъ изложеніи матеріаловъ однородное часто слишкомъ далеко отставляется одно отъ другого и цѣпь историческаго развитія разрушается; при изложеніи же матеріаловъ по искусственно составленнымъ рубрикамъ выходитъ то неудобство, что затемняется представленіе о томъ взаимодѣйствіи, въ какомъ находятся предметы, излагаемые подъ одной рубрикой, съ предметами, излагаемыми подъ другой (напр., вліяніе іерархіи на духовное просвѣщеніе, этого послѣдняго на догматику и т. д.), да и составить себѣ отчетливое понятіе о цѣломъ состояніи церкви даннаго времени бываетъ при этомъ затруднительно. Должно, разсуждаетъ Гизелѐръ, заботиться о томъ, чтобы сколько возможно соединить выгоды обоихъ пріемовъ и избѣгать ихъ недостатковъ“ [1]). Эти замѣчанія Гизелера, сами по себѣ очень простыя, о трудности цѣлесообразнаго распредѣленія матеріаловъ въ церковной исторіи, вполнѣ справедливы; исторія имѣетъ дѣло со слишкомъ громоздскимъ и разнообразнымъ матеріаломъ и потому не можетъ излагать его съ такою систематичностью, какая возможна въ наукахъ теоретическихъ,

[1]) S. 18. 19.

напр. въ философіи и спекулятивномъ богословіи. Выходъ изъ трудности, какой находитъ Гизелеръ при самомъ выполненіи своего труда, нельзя назвать счастливымъ. Онъ дѣлитъ каждый періодъ на мелкіе отдѣлы, въ хронологическомъ отношеніи, и въ каждомъ повторяетъ обозрѣніе іерархіи, ересей и пр., но съ этимъ пріемомъ онъ вынуждается крайне часто говорить объ однѣхъ и тѣхъ же матеріяхъ, и его исторія почти походитъ на исторію нашего Иннокентія, въ которой церковно-историческіе предметы разсматриваются по вѣкамъ. Однако же въ распредѣленіи матеріаловъ у Гизелера нѣкоторые нѣмецкіе ученые находятъ своего рода достоинства. Такъ авторъ статьи о Гизелерѣ въ „Энциклопедіи“ Герцога раскрываетъ мысль, что Гизеляръ въ указанномъ отношеніи выше Неандера. Именно, Неандеръ во всѣхъ частяхъ своей исторіи безъ всякихъ перемѣнъ повторяетъ однажды принятые рубрики: распространеніе христіанства, устройство, культъ, нравы, ученіе, не обращая вниманія на то какая изъ этихъ сторонъ въ данную эпоху имѣетъ преимущественное значеніе въ сравненіи съ прочими, Гизеляръ же не дѣлаетъ такъ: онъ при распредѣленіи матеріаловъ принимаетъ во вниманіе особый образъ даннаго времени и раздѣленіе и распредѣленіе историческаго матеріала у него условливается характеромъ самой исторіи [1]).

Наконецъ, сдѣлаемъ упоминаніе о тонѣ, въ какомъ, по Гизелеру, должно вестись изложеніе церковной исторіи. „Изложеніе церковно-историческихъ предметовъ, говоритъ онъ, должно быть достойно своего дѣла. Явленія въ сферѣ церковной постоянно затрогиваютъ наше религіозно-нравственное чувство. Они должны возбуждать въ насъ удивленіе, когда въ нихъ отпечатлѣвается нравственное величіе,— сожалѣніе, если они свидѣтельствуютъ о заблужденіи, — и негодованіе, если они даютъ знать о безнравственныхъ намѣреніяхъ и стремленіяхъ, но никогда не должны давать предмета для насмѣшки“ [2]). Въ своей исторіи Гизеляръ

[1]) Herzog. Encykl. V. 167.
[2]) S. 19.

руководится этимъ своимъ правиломъ, но въ такой мѣрѣ осторожно, что его удивленіе нисколько не передается читателю, его сожалѣнія не находятъ отклика въ нашемъ сердцѣ, его негодованіе не проникаетъ въ нашу душу. Историкъ этотъ пишетъ свою исторію съ такимъ безстрастіемъ, что изъ-за ученаго въ Гизелерѣ никто не разсмотритъ человѣка. И исторія его, если очень много даетъ для мысли и познанія, то, кажется, ровно ничего для сердца. Одинъ современный историкъ говоритъ о Гизелерѣ: „Неандеръ живетъ въ своихъ геройхъ, съ ними мыслитъ, чувствуетъ, дѣйствуетъ и страдаетъ, Гизелеръ же смотритъ на все въ исторіи какъ на что-то внѣшнее для него, безъ любви и ненависти, безъ симпатіи и антипатіи [1]). Слогъ Гизелера простой, ясный, чуждъ всякой искусственности и художественныхъ красотъ [2]).

Отъ разсмотрѣнія церковной исторіи Гизелера переходимъ къ характеристикѣ другаго замѣчательнаго по своимъ достоинствамъ церковно-историческаго труда Іенскаго профессора Карла Газе (Hase (†), каковой трудъ изданъ тоже въ формѣ учебника. Lehrbuch Газе принадлежитъ къ наиболѣе любимымъ нѣмецкою учащею и учащеюся средой богослововъ. Это сочиненіе имѣло цѣлый рядъ изданій (въ первый разъ издано въ 1834 г.). У насъ подъ руками 8-е изданіе этого курса, отъ 1858 г., но всего этотъ курсъ имѣлъ болѣе десяти изданій. Учебникъ Газе заключается въ одномъ, правда очень компактномъ, томѣ. Чѣмъ же замѣчателенъ трудъ Газе? Трудъ Газе въ своемъ родѣ не менѣе замѣчателенъ, какъ и трудъ Гизелера. Какъ Гизелеръ поставляетъ своею задачею подъ строкой, въ примѣчаніяхъ передать

[1]) Schaff. Gesch. der Apost. Kirche. S. 98.

[2]) Въ русской церковно - исторической литературѣ Гизелеромъ пользовались гг. Терновскіе въ своемъ „Опытѣ руководства по церк. исторіи: три первые вѣка христіанства“ (Кіевъ, 1878). Здѣсь въ предисловіи говорится: „въ основу очерковъ (нашихъ) положенъ (кромѣ Гагенбаха) Гизелеръ, который своею сжатостію, серьезностію и ученою основательностію подобенъ Шлоссеру (?), свободенъ отъ предзанятыхъ и крайнихъ отрицательныхъ воззрѣній“ (стр. 1). Безъ сомнѣнія Гизелеромъ пользуются многіе русскіе богословы, но скорѣе какъ справочной книгой, чѣмъ руководствомъ по вопросамъ древней и средне-вѣковой церкви.

всѣ главнѣйшіе факты церковной исторіи, такъ Газе возможно большее количество фактовъ хочетъ передать въ связномъ разсказѣ въ самомъ текстѣ сочиненія. Главною заботою автора при этомъ было то, чтобы въ его изложеніи каждая эпоха представлена была съ полнѣйшей объективностію: трудъ покоится на строго-фактическомъ основаніи, и авторъ говоритъ только фактами, извлеченными изъ источниковъ. Самъ Газе заявляетъ, что его намѣреніе состоитъ въ томъ, чтобы вмѣсто общаго и неопредѣленнаго, что доселѣ обыкновенно имѣло мѣсто въ учебникахъ, характеризовать данное время чрезъ индивидуальное и самое выразительное въ каждой эпохѣ; даже когда необходимо бываетъ прибѣгать къ общимъ чертамъ, и тогда должно просвѣчивать индивидуальное даннаго времени [1]). Въ этомъ отношеніи Газе до извѣстной степени идетъ по слѣдамъ Неандера; какъ Неандеръ въ основу своихъ историческихъ изслѣдованій всегда кладетъ біографію, такъ и Газе всегда хочетъ знакомить читателя съ даннымъ временемъ чрезъ представленіе жизни отдѣльныхъ лицъ, замѣчательнѣйшихъ выразителей стремленій церкви того времени. Но это дѣлается въ самыхъ сжатыхъ, обдуманныхъ чертахъ, предметъ изображается съ немногихъ наиболѣе типичныхъ сторонъ. До какой степени все размѣрено, взвѣшено въ его исторіи, объ этомъ лучше всего могутъ свидѣтельствовать слѣдующія слова самого Газе: въ „предисловіи“ къ 8-му изданію приведши слова Господа о томъ, что „за всякое праздное слово, какое скажутъ люди, дадутъ они отвѣтъ въ день суда“ (Мѳ. 12, 36), Газе замѣчаетъ: „не думаю, что Господь будетъ настолько немилосердъ, чтобы за всякое слово праздное, высказанное въ веселой бесѣдѣ въ кружкѣ пріятелей, потребовать въ самомъ дѣлѣ отвѣта; но что касается до печати, то мнѣ хотѣлось бы, чтобы это изреченіе въ данномъ случаѣ имѣло свою силу, и я самъ,—говоритъ Газе,—по крайней мѣрѣ въ этой книгѣ все пересмотрѣлъ: не найдется-ли въ ней чего либо такого, что

[1]) Kirchengeschichte. Lehrbuch für academische Vorlesungen. Vorrede, S. XIII. Leipzig., 1858. Auflage 8-te.

можно было бы вычеркнуть, какъ безполезное“ [1]). Этими-то свойствами, крайнею обдуманностью и безпредвзятостію и отличается наиболѣе всего учебникъ Газе. Кромѣ этихъ качествъ особенное значеніе труду Газе даетъ необыкновенно мастерское изложеніе. Авторъ съ замѣчательною тонкостію подмѣчаетъ индивидуальныя черты исторической личности и всегда воспроизводитъ ихъ въ самыхъ наглядныхъ, отчетливыхъ, изящныхъ выраженіяхъ. Въ этомъ отношеніи Газе значительно превосходитъ Неандера съ его тяжеловатымъ вялымъ языкомъ и Гизелера, который въ примѣчаніяхъ говоритъ на языкѣ подлинниковъ, не для всѣхъ одинаково доступномъ.

При всей сжатости, отличающей учебникъ Газе, сочиненіе это весьма обильно церковно-историческимъ содержаніемъ. Обиліе матеріаловъ, можно сказать, составляетъ характеристическую черту курса Газе, и это обиліе вообще составляетъ положительное достоинство книги. Такъ напр., Газе по справедливости въ своей исторіи удѣляетъ мѣсто раскрытію историческаго развитія догматовъ. Отъ этого много выигрываетъ его курсъ въ своихъ качествахъ. Доказывая потребность такого изложенія исторіи догматовъ въ исторіи церкви, Газе такъ разсуждаетъ: невозможно описывать церковныя движенія, напр., IV, V и VI вѣковъ, не объяснивъ хода развитія догматовъ, изъ какого развитія выходятъ и эти движенія; или какимъ образомъ возможно, замѣчаетъ онъ, ясное представленіе и изображеніе даннаго времени въ жизни церкви, когда мы не знаемъ о той вѣрѣ (т. е. ея судьбѣ и ея пониманіи), которою живетъ и движется церковь этого времени? Между исторіей догматовъ, какъ отдѣльной наукой, и исторіей тѣхъ-же догматовъ, какъ составной частью церковной исторіи, различіе формальное; первая разсматриваетъ догму, какъ понятіе въ развитіи изъ себя самого, вторая, т. е. церковная исторія, разсматриваетъ догму въ одеждѣ внѣшнихъ событій [2]). Эти мысли Газе о значеніи исторіи догматовъ въ сферѣ церковно-исто-

[1]) Vorrede, s. XXIII.
[2]) Hase, Vorrede. S. XIV.

рическаго изученія заслуживаетъ вниманія потому, что это одинъ изъ самыхъ раннихъ голосовъ, раздавшихся въ настоящемъ столѣтіи въ защиту важности соединенія церковной исторіи съ исторіей догматовъ, что доселѣ почти никѣмъ не сознавалось. Отправляясь отъ такого взгляда на вопросъ, Газе далъ подобающее мѣсто исторіи догматовъ въ своемъ курсѣ: такое расширеніе объема содержанія его книги никакъ нельзя ставить ему въ вину, а напротивъ даже нужно поставить ему въ заслугу въ исторіи развитія церковно-исторической науки.

Но вмѣстѣ съ достоинствами мы должны указать и на недостатки труда Газе. Безспорно, что по умѣнью отыскивать самое индивидуальное, самое характеристическое въ историческихъ дѣятеляхъ Газе стоитъ высоко въ ряду другихъ нѣмецкихъ историковъ; но, къ сожалѣнію, Газе подавляется обширностію собраннаго имъ матеріала, такъ что можно сказать: онъ собралъ матеріала больше, чѣмъ сколько нужно было для его цѣлей. При обширности матеріала Газе вынужденъ для большаго удобства подводить его подъ безчисленные отдѣлы, и это дѣлается во вредъ для ясности общей идеи, которая положена въ исторіи, потому что эта идея затемняется для читателя. Правда, въ его исторіи нѣтъ недостатка въ общихъ соображеніяхъ и руководящихъ мысляхъ, которыя должны выяснить значеніе тѣхъ матеріаловъ, какіе помѣщены въ данномъ отдѣленіи книги, но эти разсужденія и рефлексіи кратки и афористичны, и слишкомъ оторваны отъ тѣхъ предметовъ, которые должны уясняться ими: въ большинствѣ случаевъ нельзя общихъ разсужденій отдѣлять отъ самаго изображенія частныхъ предметовъ: одно должно идти рука объ руку съ другимъ [1]). Его стремленіе характеризовать историческія явленія чертами индивидуальными заставляетъ его устраняться отъ необходимыхъ объясненій прагматическаго свойства. Такъ, вмѣсто того, чтобы сказать намъ объ условіяхъ происхожденія монашества изъ духа своего времени, авторъ вдругъ рисуетъ предъ нами

[1]) Baur. Die Epochen... S. 238.

личность Антонія великаго, или же образъ Кипріана Карѳагенскаго замѣняетъ у него изображеніе общей церковной жизни III вѣка, характеристика папы Льва великаго дается вмѣсто раскрытія обстоятельствъ возвышенія римскаго первосвященническаго престола и пр. Обиліе предметовъ, которымъ всѣмъ Газе хочетъ дать мѣсто въ свой исторіи, обращается иногда во вредъ для ея достоинствъ. Такъ, желая показать, при какихъ условіяхъ христіанство смѣнило въ мірѣ іудейство и язычество, Газе разсуждаетъ и о границахъ греческой гуманности, и о Римѣ, какъ республикѣ, и о распаденіи Греціи, и о величіи и упадкѣ Рима, и объ Іудеяхъ въ разсѣяніи и пр., но изъ всего этого мы мало узнаемъ, какъ и при какихъ условіяхъ христіанство побѣдило міръ? Обиліе матеріаловъ, какъ мы замѣчали раньше, подавляетъ у автора раскрытіе самыхъ существенныхъ моментовъ въ исторіи церкви; въ погонѣ за фактичностію авторъ оставляетъ безъ вниманія духовныя нити, связующія факты. Чѣмъ больше матерій захватываетъ авторъ, чѣмъ всестороннѣе онъ хочетъ обозрѣть область церковной жизни, тѣмъ болѣе, чтобы не растеряться въ массѣ матеріаловъ, авторъ долженъ-бы имѣть предъ собою руководящую идею, ясно проведенную. Кромѣ того, нужно замѣтить, что Газе не составляетъ никакого опредѣленнаго понятія о христіанствѣ, какъ существеннѣйшемъ факторѣ въ исторіи, онъ представляетъ христіанство въ самой неопредѣленной формѣ, разрѣшаетъ его въ простую религію гуманности, и, отправляясь отъ этого столь неопредѣленнаго понятія, построеваетъ зданіе церковной исторіи, что́ ставитъ въ упрекъ этому историку и Шаффъ [1]).

Церковная исторія Газе обнимаетъ исторію церкви отъ начала христіанства до послѣдняго времени, такъ что въ его курсѣ въ изданіи 1858 года есть свѣдѣнія о состояніи церкви и за этотъ послѣдній годъ. Этотъ историкъ не въ равной мѣрѣ посвящаетъ вниманіе всѣмъ эпохамъ церковной исторіи: тогда какъ Гизелеръ усердно работалъ надъ

[1]) Schaff. Gesch. d. Apost. Kirche. S. 89.

древней церковной исторіей, Газе, напротивъ, съ бо́льшимъ тщаніемъ и подробностію излагаетъ новѣйшую церковную исторію.

На русскаго читателя книга Газе едва ли произведетъ пріятное впечатлѣніе. Она покажется ему суха и мало интересна. Русскій читатель не привыкъ къ такимъ скупымъ на слова и объясненія руководствамъ.

Отъ тридцатыхъ годовъ, къ какимъ относится первое изданіе книги Газе, переходя къ сороковымъ, мы встрѣчаемся съ изданіемъ новаго, очень замѣчательнаго Lehrbuch'a по церковной исторіи, разумѣемъ Lehrbuch Христіана Вильгельма Ниднера (Niedner), профессора въ Лейпцигѣ, потомъ Виртенбергѣ и наконецъ Берлинѣ. Вотъ нѣсколько свѣдѣній о личности Ниднера († 1865). Съ самыхъ юношескихъ лѣтъ Ниднеръ исключительно жилъ научными интересами; онъ не зналъ никакого другого міра, кромѣ міра книгъ, и чѣмъ дальше шло время, тѣмъ рѣшительнѣе отчуждался онъ отъ практической жизни. Цѣлые дни онъ не разставался съ своими книгами. Какъ большая часть такихъ людей, углубленныхъ въ науку, онъ отличался оригинальною разсѣянностью. О немъ, какъ и о Неандерѣ, на котораго онъ очень походилъ въ этомъ отношеніи, разсказывалось много самыхъ курьезныхъ анекдотовъ [1]). При всемъ томъ, если дѣло касалось его занятій онъ былъ точенъ и пунктуаленъ [2]). Религіозность, теплая дѣтская религіозность составляла тоже черту, отличавшую этого ученаго. Въ научномъ отношеніи онъ пользовался большимъ почетомъ. Его считали „великимъ ученымъ“, „общепризнаннымъ ученѣйшимъ изслѣдователемъ въ его области“ (т.-е. церковно-исторической). Послѣ смерти Неандера и Баура всѣми онъ считался единственнымъ лицемъ, которому принадлежитъ самое основательное знаніе церковно-исторической науки; онъ прекрасно былъ знакомъ съ своимъ предметомъ въ самомъ широкомъ объемѣ и не было такого церковно-истори-

[1]) Bemerkungen über Niedner's Character. Zeitschrift für die historische Theologie, 1866, s. 429.

[2]) Ibid. 430—431.

ческаго явленія, которое онъ зналъ бы изъ вторыхъ рукъ, а не изъ собственнаго изученія источниковъ. Несмотря на широту и глубину своихъ церковно-историческихъ познаній, онъ былъ очень скроменъ, никогда не могъ быть доволенъ своими учеными трудами. Какъ на доказательство этого указываютъ на слѣдующій фактъ. Когда разошлось первое изданіе его Lehrbuch'a и когда книгопродавцы обращались къ нему съ предложеніемъ издать вновь книгу, а такими были не только книгопродавцы Германіи, но и Голландіи и Англіи, Ниднеръ не считалъ себя въ правѣ принять отъ кого либо изъ нихъ подобное предложеніе, опасаясь, что его книга недостаточно обработана для того, чтобы заставить кого либо рискнуть издать ее. Онъ издавалъ книгу на собственный счетъ, не желая подвергать другихъ какому либо риску. Такъ, печатая въ 1861 году четвертое изданіе книги на свой счетъ, онъ объснялъ этотъ поступокъ тѣмъ, что „она слишкомъ поспѣшно изготовлена". Также онъ высказывалъ своимъ пріятелямъ, что онъ только тогда „можетъ-быть" опубликуетъ свое сочиненіе: Kirchen - und Dogmengeschichte, если онъ въ пятый разъ переработаетъ его [1]).

Lehrbuch Ниднера появился въ первый разъ въ 1846 г., при его жизни имѣлъ всего четыре изданія и еще былъ изданъ послѣ его смерти въ 1866 году. Этотъ Lehrbuch представляетъ собой толстый томъ и обнимаетъ исторію христіанской церкви отъ ея начала до послѣдняго времени. Ниднеръ составляетъ прямую противоположность Гизелеру и Газе. Гизелѐръ и Газе скупы на обобщенія, погружены въ фактическое, почти знать не хотятъ о прагматическомъ изложеніи. Напротивъ, Ниднеръ хочетъ всѣ факты церковно-исторической жизни освѣтить мыслію, перевести ихъ на языкъ логики и философіи. Для него первое дѣло идея, какую факты выражаютъ, самые же факты—матеріалъ, которымъ онъ распоряжается по своему усмотрѣнію. Бауръ такъ характеризуетъ трудъ Ниднера въ этомъ отношеніи: „если кто изъ новѣйшихъ церковныхъ историковъ стре-

[1]) Ibidem. 432.

мится весь церковно-историческій матеріалъ проанализировать со всею энергіею мысли, то это Ниднеръ“ [1]). Шаффъ говоритъ тоже: „Ниднеръ обработываетъ весь матеріалъ со всей энергіей мыслящей рефлексіи“ [2]). Подобный же взглядъ на Ниднера встрѣчаемъ и у другихъ цѣнителей этого историка, напр.: „онъ, Ниднеръ, жилъ чисто въ сферахъ мышленія“ [3]). Ниднеръ могъ явиться только въ такой странѣ, какъ Германія, гдѣ философія, по преимуществу спекулятивная, всегда находила и замѣчательныхъ представителей и ревностныхъ учениковъ, только въ такой странѣ онъ могъ найти и читателей, способныхъ понимать его и цѣнить. Ниднеръ, къ сожалѣнію, подводитъ историческій матеріалъ подъ такія логически-запутанныя опредѣленія, влагаетъ въ такія отвлеченно схоластическія формы, изобрѣтаетъ при этомъ такія странныя для слуха категоріи, что недоумѣваешь, какимъ образомъ такую простую вещь, какъ исторію, слѣдовательно дѣйствительную жизнь, жизнь полную реальнаго смысла, можно превращать въ какую-то странную игру для схоластическаго мышленія? Нужно сказать, что эти категоріи, подъ которыя подводитъ Ниднеръ историческія матеріи, если можно такъ выразиться, накладываются совнѣ на фактическую сторону исторіи, въ видѣ схемъ, въ которыя внѣшнимъ образомъ помѣщается матеріалъ, а потому исторія, какъ такая, не очень много страдаетъ отъ искусственности рамокъ, въ какія она вставляется. Ниднеръ пишетъ свою исторію такъ, что большая часть обыкновеннаго матеріала исторіи предполагается напередъ извѣстною читателю.—Для примѣра представимъ нѣсколько образцовъ изъ церковной исторіи Ниднера, изъ которыхъ будетъ видно, съ какою китайскою грамотою имѣетъ дѣло тотъ, кто изучаетъ этотъ курсъ. На первыхъ страницахъ у него помѣщено, „введеніе“; это введеніе онъ подводитъ подъ слѣдующія три категоріи: предметное ученіе, источное ученіе, форменное ученіе; а что говорится подъ этими категоріями въ ча-

[1]) Baur. Die Epochen... S. 244.
[2]) Die Gesch. d. Apost. Kirche. S. 90.
[3]) Zeitschrift (см. выше), S. 432.

стности, то развѣ съ трудомъ пойметъ и любитель отвлеченныхъ комбинацій. Такъ, источное ученіе имѣетъ у Ниднера слѣдующія дѣленія и подраздѣленія: I. Понятіе историческаго источника по своему объему 1) свойства источника. 2) широта понятія источника. II. Изслѣдованіе историческаго источника по его цѣнности: 1) историческая критика или гэйристика (Heuristik?), 2) два главныя правила для критики [1]). Форменное ученіе разсматривается подъ такими категоріями: I. Два основныхъ закона: 1) объемъ и глубина изслѣдованія; 2) стремленіе къ сближенію съ объективностію. II. Историческая форма, какъ представленіе (Darstellung). 1) прагматическая обработка матеріала; 2) философія исторіи; 3) два рода неисторіи, отрицательное и положительное нарушеніе понятія исторіи [2]). Представимъ еще примѣръ изъ самой исторіи Ниднера. Авторъ имѣетъ въ виду познакомить читателя съ „пониманіемъ и представленіемъ религіи въ обществѣ въ первые три вѣка“ и для сего подводитъ относящіеся сюда матеріалы подъ такія странныя рубрики. I. Теологія: теорія и практика религіи. II. Екклезіастика: теорія и практика религіознаго общества. Разсмотрѣніе теологіи происходитъ опять подъ двумя рубриками: 1) въ отношеніи между христіанскимъ и не христіанскимъ; 2) въ различіи между общею и высшею ступенью (?). Въ свою очередь эти двѣ послѣднія рубрики имѣютъ еще спеціальнѣйшее дѣленіе. Въ томъ же родѣ разсматривается и помянутая нами екклезіастика [3]). Искусственность категорій, въ какія влагается матеріалъ у Ниднера, заслужила общее неодобреніе въ средѣ нѣмецкихъ богослововъ. Къ этому еще присоединяется тяжелый, мудреный, какой-то дѣланный слогъ, съ своей стороны затрудняющій и безъ того неясный очеркъ Ниднеровой исторіи. Церковную исторію въ духѣ Ниднера разработывалъ Фрике (Fricke), но безъ успѣха. Въ настоящее время въ Германіи Ниднеръ не имѣетъ подражателей. На русскаго читателя исторія Ниднера производитъ устрашающее впечатлѣніе.

[1]) Lehrbuch d. christl. Kirchengeschichte. S. 12—13. Berlin. 1866 г.
[2]) Ibidem. S. 23—25.
[3]) Ibidem. 210—211.

Изъ церковныхъ историковъ, извѣстныхъ составленіемъ курса учебника и болѣе близкихъ къ нашему времени, за служиваетъ вниманія прежде всего Гассе (Hasse). Фридрихъ Рудольфъ Гассе родился въ 1808 г., былъ сынъ профессора церковной исторіи. Онъ учился въ Берлинѣ у такихъ замѣчательныхъ богослововъ, какъ Неандеръ, Шлейермахеръ, Маргейнекэ. Гассе сначала былъ профессоромъ церковной исторіи въ Грейсвальдѣ, а затѣмъ въ Боннѣ, умеръ въ 1862 году. Онъ отличался особенно талантливымъ изложеніемъ своихъ чтеній предъ слушателями, свободно импровизировалъ, историческія лица какъ бы оживали въ его чтеніяхъ [1]). Книга Гассе: Церковная исторія, имѣющая назначеніе учебника, издана не самимъ Гассе, а послѣ его смерти однимъ изъ его учениковъ. Она раздѣляется на три части, въ которыхъ изложена судьба церкви до начала XIX вѣка. Извѣстно, что книга Гассе переведена на русскій языкъ, что служитъ для насъ однимъ изъ побужденій необходить этого историка въ нашихъ очеркахъ, но переведена не вся, а только двѣ первыхъ части, обнимающихъ исторію церкви до реформаціи, третья же часть осталась безъ перевода.

Нѣмецкій издатель книги (Köhler) такъ мотивируетъ изданіе посмертнаго сочиненія Гассе: „кто знаетъ по собственному наблюденію, какъ бездушно учащіеся большею частію занимаются теперь церковною исторіей, какъ часто они смотрятъ на церковную исторію только какъ на́ лишенный всякой внутренней связи и жизни аггрегатъ фактовъ, знаніе которыхъ нужно только запечатлѣть въ памяти, ка́къ они нерѣдко вовсе не сознаютъ, что въ исторіи церкви подъ вліяніемъ божественныхъ и человѣческихъ факторовъ представляется процессъ, выходящій отъ опредѣленнаго исходнаго пункта и направляющійся къ опредѣленной цѣли, тотъ съ радостію встрѣтитъ „руководство къ церковной исторіи для учащихся“, которое, подобно предлагаемому, поставляетъ своею нарочитою задачею раскрыть идеи, приходящія къ обнаруженію въ исторіи; онъ съ радостію будетъ привѣт-

[1]) Herzog. Encykl. V, 641—3, изд. 2-е.

ствовать его даже въ томъ случаѣ, если усмотритъ, что авторъ иногда слишкомъ далеко заходитъ въ систематизаціи и схематизированіи“ [1]). Это, указанное издателемъ, качество—систематичность и логическая законченность—дѣйствительно присуще книгѣ Гассе и даетъ ей почетное мѣсто въ ряду прочихъ нѣмецкихъ руководствъ по церковной исторіи. Изучающій церковную исторію Гассе, не просто изучаетъ факты исторіи, но знакомится съ ходомъ, движеніемъ исторіи, научается судить о фактахъ и оцѣнивать ихъ значеніе. Издатель затѣмъ прибавляетъ, что онъ предпринимаетъ это изданіе не на основаніи записокъ слушателей Гассе, а на основаніи подлинной рукописи этого профессора, чѣмъ гарантируется, что издаваемый курсъ дѣйствительно передаетъ мысли, сужденія и научные результаты Гассе съ вѣрностью и точностью [2]).

Гассе былъ гегельянецъ, хотя и не слѣпой приверженецъ этой философіи [3]). Гегельянство довольно ясно проглядываетъ и въ самой церковной исторіи его. Достаточно прочесть его сужденія о періодахъ, на которые дѣлится исторія, и о характерѣ этихъ періодовъ, чтобы увидѣть, что Гегель положилъ на Гассе сильную печать своего вліянія. Гассе говоритъ: „на періоды церковной исторіи должно смотрѣть, какъ на такія пространства времени, въ которыхъ закончился рядъ фактовъ, т.-е. въ которыхъ выразилась извѣстная форма обнаруженія царства Божія въ видимой церкви. Такими формами обнаруженія представляются исторически реализовавшіяся: 1) простое бытіе церкви, заключенное въ самомъ себѣ, 2) выступленіе ея вовнѣ, въ противоположность или въ міръ, и 3) вслѣдствіе этого необходимый возвратъ въ себя. И дѣйствительно, сначала утверждается церковь безъ всякаго отношенія къ міру, въ непосредственномъ осуществленіи своей идеи, какъ особое общество само

---

[1]) Kirchengeschichte. Vorwort. S. III. 2-te Auflage. Leipzig. 1872. Церковная исторія Гассе. Переводъ съ нѣмецк. Н. Соколова. Предисловіе, стр. V. Казань. 1869—1870, т. I и II.

[2]) Kirchengeschichte. S. III—IV. Русск. пер. V—VI.

[3]) Herzog. V, 246.

для себя. Но послѣ того, какъ она такимъ образомъ достаточно укрѣпилась, она стала стремиться проникнуть въ міръ, вступила въ него, и чѣмъ дальше, тѣмъ больше сбрасывала съ себя первоначальную замкнутость, такъ что она все болѣе терялась во внѣшности, и наконецъ царство Божіе грозило сдѣлаться царствомъ міра сего. Чрезъ реформацію она хотѣла спасти себя отъ этого омірщенія и снова возвратиться къ самой себѣ, однакожъ, не прерывая союза съ міромъ, а сдѣлавъ его своимъ тѣломъ, она стремилась стать его душой. По этимъ тремъ главнымъ ступенямъ развитія исторія раздѣляется на древній, средній и новый періоды“ [1]). Въ этихъ категоріяхъ Гассе, подъ которыми у него понимается ходъ развитія церкви, для каждаго, хотя немного знакомаго съ философіей Гегеля, легко замѣтить отраженіе философіи Гегеля. Гассе переводитъ на языкъ церковной исторіи гегелевскія представленія о бытіи „идеи“ самой въ себѣ, о переходѣ идеи въ инобытіе, представленія, которыя кромѣ прочихъ сочиненій Гегеля, можно находить въ его „Логикѣ“. Нужно, впрочемъ, сказать, что Гегель помогъ Гассе отнестись къ исторіи церкви съ большею сознательностію, чѣмъ какъ это было у другихъ историковъ. Во всякомъ случаѣ онъ заставилъ историка не просто написать исторію, но и тщательно вдуматься въ нее.

Общія достоинства церковной исторіи Гассе справедливо указываетъ русскій переводчикъ въ слѣдующихъ словахъ: „въ содержаніи вѣрность и полнота фактовъ, въ построеніи систематичность и стройность, въ изложеніи точность, сила выраженій, сжатость, хотя иногда доходящая до своеобразности, но не до темноты, въ направленіи большею частію безпристрастіе. Наконецъ образовательное значеніе сочиненія не малое: обогащая читателя свѣдѣніями не только церковно-историческими, но и другими, находящимися съ ними въ связи, оно вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ пробуждать и развивать мысль“ [2]).

Что касается русскаго перевода церковной исторіи Гассе,

[1]) Kirchengeschichte. S. 4. Русск. пер., стр. 4—5.
[2]) Предисловіе, стр. VII.

то о немъ нужно сдѣлать слѣдующія замѣчанія. Издатель избралъ для перевода книгу мало пригодную для русскихъ читателей. У насъ наука церковно-историческая находится еще на очень невысокой ступени развитія. Поэтому, такой содержательный трудъ, какъ Гассе, подавляетъ читателя богатствомъ свѣдѣній: онъ, читатель, съ трудомъ можетъ оріентироваться въ массѣ свѣдѣній. Изобиліе свѣдѣній съ непривычки ему должно казаться бременемъ, ведущимъ за собой утомленіе и скуку. Общее построеніе книги, разсчитанное на академическаго слушателя въ Германіи, намъ еще далеко не подъ-силу. Отъ этого, можетъ быть, книга встрѣчена равнодушно на Руси и переводъ не могъ быть доведенъ до конца. Переводчикъ иногда дѣлаетъ совершенно умѣстныя измѣненія и пополненія въ русскомъ переводѣ. Нельзя того же сказать о пропускахъ, какіе иногда онъ позволяетъ себѣ. Такъ, онъ опускаетъ замѣчанія, какія дѣлаетъ Гассе, относительно сочиненій извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита, признавая эти замѣчанія „неимѣющими основательности“ [1]). Намъ кажется излишнимъ пуризмомъ опускать всѣ замѣчанія Гассе по указанному вопросу. Пожалуй можно было опустить мысль этого историка, что сочиненія, извѣстныя съ именемъ Ареопагита, составлены подъ вліяніемъ неоплатонизма, такъ какъ эта мысль не имѣетъ права гражданства въ нашей богословской литературѣ, но къ чему было опускать другія замѣчанія Гассе по тому же поводу, которыя, кажется, можно было бы удержать въ переводѣ безъ всякихъ колебаній и опасеній, напримѣръ, замѣчанія о томъ, что эти сочиненія быстро достигли высокаго уваженія въ церкви, что они съ несомнѣнностью сдѣлались извѣстны въ исторіи во время монофизитскихъ споровъ начала VI вѣка и пр. [2]). Переводъ издателя не всегда удовлетворителенъ, онъ тяжелъ и изпещренъ словами и оборотами, несвойственными русскому языку. Отчего это произошло, нашъ издатель самъ разъясняетъ, когда говоритъ: „чтобы соблюсти колоритъ и обо-

[1]) Томъ I, стр. 213.

[2]) Kirchengeschichte. S. 180—1.

ротъ мысли подлинника, иногда приходилось жертвовать чистотою русскаго языка; чтобы въ точности передать мысль и фразу автора, приходилось употреблять слова и фразы, не получившія у насъ общаго гражданства въ книгахъ“ [1]). Переводъ, какъ мы примѣтили, по мѣстамъ даже совсѣмъ неточенъ и неправиленъ. Напр., въ одномъ мѣстѣ перевода читаемъ при изложеніи состоянія нравственности предъ временами реформаціи: „не загробную жизнь хотѣли завоевать, но здѣшнюю жизнь должны были развивать и совершенствовать“ [2]). На основаніи этихъ словъ можно приходить къ мысли, что люди предъ временами реформаціи совсѣмъ забыли о загробной жизни, вычеркнувъ ее изъ числа предметовъ своихъ главныхъ заботъ. Но стоитъ обратиться къ подлиннику, чтобы убѣдиться, что такой странной мысли Гассе вовсе не высказываетъ. Издатель словами: „загробная жизнь“ перевелъ нѣмецкое слово: ein Ienseits (потусторонность), но связь рѣчи показываетъ, что Гассе говоритъ здѣсь о томъ, что люди стали забывать о такой „потусторонности“, какою были рыцарскіе идеалы (о загробной-же жизни здѣсь совсѣмъ нѣтъ рѣчи) [3]). Въ другомъ мѣстѣ русскій издатель книги говоритъ: „они (епископы на западѣ) большею частію происходили изъ дворянства, тогда какъ прочіе клирики были принимаемы изъ послушниковъ“ [4]). Сразу бросается въ глаза, что здѣсь что-то неладно: противопоставляются дворянство и послушники. Свѣрка съ подлинникомъ показываетъ, что издатель очень неудачно перевелъ: aus den Hörigen выраженіемъ „изъ послушниковъ“, тогда какъ нужно было перевести: „изъ числа подчиненныхъ“, т. е. изъ низшихъ классовъ [5]). Впрочемъ, мы не ставили себѣ задачей провѣрять переводъ по подлиннику. Отмѣтили же лишь такія фразы, которыя невольно бросались въ глаза. Безъ сомнѣнія, сличеніе русской книги съ

---

[1]) Томъ I, предисл. VIII.
[2]) Томъ II, 264.
[3]) Kirchengeschichte. S. 434.
[4]) Томъ I, 142.
[5]) Kirchengeschichte. S. 119.

нѣмецкой указало бы на многіе и болѣе важные промахи русскаго перевода.

Почти одновременно съ книгой Гассе (первое изданіе ея было въ 1864 г.) издано въ свѣтъ „Руководство по христіанской церковной исторіи и исторіи догматовъ“ (1865). Эрлянгенскаго консисторіальрата—Іоганна Генриха Августа Эбрарда [1]). Эбрардъ, если не ошибаемся, живъ и въ настоящее время. Онъ представляетъ собой ученаго проницательнаго, умнаго, хорошо изучившаго церковную исторію. Руководство Эбрарда, по нашему мнѣнію, принадлежитъ къ числу немногихъ книгъ по своимъ серьезнымъ достоинствамъ. Какія особенности представляетъ сочиненіе Эбрарда, по сравненію съ другими многочисленными нѣмецкими книгами, назначенными для руководства учащихся, — объ этомъ весьма обстоятельно говоритъ самъ Эбрардъ въ предисловіи къ первому тому своего сочиненія [2]).

Если мы выдѣлимъ изъ его объясненій здѣсь то, что составляетъ прямой результатъ протестантскаго исповѣданія автора, то должны будемъ согласиться, что историкъ этотъ имѣетъ твердый, зрѣлый и здравый взглядъ на церковную исторію. Сама церковная исторія Эбрарда есть самое точное осуществленіе тѣхъ требованій, какія онъ высказываетъ въ предисловіи. Трудъ Эбрарда читается съ пользою и интересомъ. Одно нѣсколько шокируетъ православнаго читателя исторіи Эбрарда: авторъ весьма часто произноситъ сужденія очень жесткія, вообще умѣренность и сдержанность въ выраженіяхъ и характеристикахъ не составляетъ принадлежности труда Эбрарда. Какъ высоко цѣнится трудъ Эбрарда на западѣ, намъ точно неизвѣстно. Въ русской же литературѣ трудъ Эбрарда совсѣмъ неизвѣстенъ: намъ не приходилось встрѣчать даже и цитатъ изъ исторіи этого автора, обстоятельство достойное сожалѣнія, потому что книга Эбрарда стоила бы вниманія нашихъ богослововъ.

Въ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годахъ явился трудъ

---

[1]) Handbuch der christl. Kirchen—und Dogmen—Geschichte. Erlangen. 1865. Три тома.

[2]) S. III—XII.

по церковной исторіи, заслуживающій такого же, и даже большаго вниманія, чѣмъ руководство Эбрарда. Говоримъ о церковной исторіи Іоганна Іакова Герцога (Herzog), ветерана богословской науки, извѣстнаго издателя богословской Энциклопедіи подъ заглавіемъ: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, профессора теологіи въ университетѣ Эрлянгенскомъ, умершаго въ 1882 году. Заглавіе труда такое: Abriss der gesammten Kirchengeschichte, т.-е. „Очеркъ общей церковной исторіи“ [1]). Церковная исторія Герцога есть плодъ многолѣтнихъ занятій автора своимъ предметомъ и во многихъ отношеніяхъ цѣнное пріобрѣтеніе науки церковно-исторической. Нѣмецкими критиками она встрѣчена съ большимъ сочувствіемъ [2]).

Герцогъ представляетъ собой протестантскаго ученаго съ умѣренными взглядами, способнаго отдавать должное и такимъ явленіямъ, которымъ лично онъ сочувствовать не можетъ. Эта черта отражается и на Церковной Исторіи его. Онъ судитъ мягко и безпредзанято. Напр., въ своемъ трудѣ отнюдь не отказывается указать тѣ заслуги, какія оказала римская церковь для развитія западнаго христіанства.

Хотя Церковная Исторія Герцога не названа самимъ авторомъ ни учебникомъ (Lehrbuch), ни руководствомъ (Handbuch), однако же она причисляется къ категоріи учебниковъ [3]). Она представляетъ собой болѣе обыкновеннаго обстоятельный учебникъ, который можетъ быть полезенъ и для болѣе широкаго круга читателей. Авторъ не излагаетъ всѣхъ элементарныхъ свѣдѣній по наукѣ, но старается преимущественно уяснить смыслъ церковно-историческихъ явленій, указывать взаимную связь ихъ въ теченіи исторіи. Авторъ мало придаетъ значенія разсказу событій и фактовъ, онъ ими пользуется, какъ матеріаломъ для начертанія общей картины церковно-историческаго развитія. Онъ постоянно

---

[1]) Трудъ заключаетъ три части (и тома); и онѣ обхватываютъ исторію церкви до XIX вѣка. I Theil, 1876; II Th. 1879; III Th. 1882. Erlangen.

[2]) См. Theologisches Literaturblatt, 1877, № 9. Theologische Literaturzeitung. 1879, № 10.

[3]) Theolog. Literaturzeitung. см. выше.

высказываетъ свои личные взгляды на событія и вызываетъ читателя на серьезныя размышленія. Внутренней сторонѣ исторіи церкви онъ посвящаетъ болѣе вниманія, чѣмъ внѣшней, именно съ большею тщательностію передаетъ исторію церковнаго ученія. Такой образъ обработки церковной исторіи придаетъ труду автора пріятную оживленность, хотя ищущій большихъ подробностей и частностей и вообще полноты не будетъ удовлетворенъ книгою.

Авторъ обладаетъ рѣдкимъ искусствомъ въ немногихъ словахъ характеризовать историческія личности. Изъ подъ его пера выходятъ личности отдаленнаго прошлаго живыми образами, носителями духа и идей своего времени. Представимъ для примѣра характеристику Герцогомъ александрійскаго учителя Оригена, какъ богослова. Герцогъ пишетъ: „Богословскіе труды Оригена суть продолженіе, пополненіе и частію усовершеніе трудовъ Климента. Оригенъ, хотя и стоитъ на той же почвѣ, какъ и учитель его, однакожъ отличается отъ него тѣмъ, что онъ простую вѣру ставитъ выше, чѣмъ Климентъ, и гностика (ученаго) не изображаетъ въ такихъ идеальныхъ чертахъ, какъ это дѣлаетъ тотъ же Климентъ. Сверхъ того, онъ по крайней мѣрѣ положилъ начало систематической обработкѣ того, что Климентъ излагалъ лишь фрагментарно. Сходится съ Климентомъ Оригенъ въ томъ, что онъ задачею теолога считаетъ объять мыслію христіанскую вѣру. Христіанство, происходя отъ Высшаго Разума, отъ Логоса, по самой своей природѣ разумно. Человѣческій разумъ, хотя также есть дѣло Высшаго Разума, однако затемненъ грѣхомъ, вслѣдствіе чего сдѣлалось необходимымъ откровеніе. Но такъ какъ разумъ не вполнѣ омрачился и такъ какъ Логосъ развиваетъ свою дѣятельность и внѣ сферы собственнаго откровенія, то истины вѣры находятся въ гармоніи съ высшими истинами разума. Отсюда-то происходитъ, что и у языческихъ мудрецовъ обрѣтается много истинъ; они получили ихъ частію непосредственно отъ Логоса, который дѣйствовалъ въ мудрецахъ, частію посредственно—чрезъ Моисея и пророковъ, у которыхъ они заимствовали эти истины. Вслѣдствіе этого Ори-

генъ приходитъ къ положенію, что различіе, какое находимъ между эллинской философіей и библейскимъ откровеніемъ, заключается больше въ формѣ. Платонъ и эллинскіе философы подобны тѣмъ врачамъ, которые лѣчатъ только лицъ высшихъ образованныхъ сословій; заслуга же христіанства состоитъ въ томъ, что оно высшія истины Разума сдѣлало достояніемъ всѣхъ, потому что оно возвѣщаетъ ихъ въ популярной формѣ. Но нѣкоторыя изъ этихъ истинъ скрыты подъ покровомъ исторіи, прямаго смысла, буквы. Задача христіанскаго богословія, поэтому, та, чтобы открыть эти истины въ Писаніи, къ чему и служитъ аллегорическое толкованіе, и объяснить ихъ посредствомъ философіи; вѣроученіе (Glaubensregel), въ которомъ было еще такъ много неопредѣленнаго, а многого и совсѣмъ недоставало, долженствовало быть восполнено при помощи Писанія и философской спекуляціи. Слѣдуя этому направленію, Оригенъ усвояетъ нѣкоторыя изъ платоническихъ ученій: ученіе о вѣчности міра, о предсуществованіи душъ, о паденіи ихъ, о заключеніи ихъ въ человѣческія тѣла. Что касается системы Оригена, то это есть система свободы, свободнаго опредѣленія воли со стороны Божества и человѣка; указанная черта проникаетъ его пониманіе какъ божественной, такъ и человѣческой дѣятельности. Богъ абсолютно свободное существо, твореніе міра дѣло свободы, рожденіе Сына тоже дѣло свободы, а не какой-либо божественный натуральный (т.-е. необходимый) процессъ; человѣкъ одаренъ свободою, свободно палъ, свободно возвращается къ блаженству. Въ связи съ этимъ стоитъ ученіе о святости Божества, о истинно-человѣческой природѣ Христа, которая съ своей стороны есть ручательство его моральной свободы“ [1]).

Герцогъ при составленіи своего сочиненія воспользовался всѣмъ богатствомъ монографической церковно-исторической литературы, которая такъ широко и хорошо обработана въ его отечествѣ. Въ сравненіи съ прежними трудами въ томъ же родѣ курсъ Герцога замѣчателенъ не-

[1]) Theil. I, 121.

обыкновенной простотой и изяществомъ изложенія. Ни утомительно длинныхъ періодовъ, ни туманныхъ философско-абстрактныхъ идей—ничего этого нѣтъ у Герцога. Вообще это сочиненіе составляетъ явленіе отрадное. Правда Герцогъ не вноситъ ничего особеннаго въ науку церковно-историческую, его также нельзя назвать совершенно самостоятельнымъ, но авторъ и не претендуетъ на что либо подобное.

Разумѣется, сочиненіе Герцога не безъ недостатковъ. Напримѣръ, помимо вѣроисповѣднаго интереса, которому не могъ не служить авторъ, сужденіе его о происхожденіи твердой іерархической организаціи каѳолической церкви, которая, организація, возникла, по его мнѣнію, изъ реакціи Монтанизму [1]), нужно назвать прямо антиисторическимъ. Далѣе, если авторъ утверждаетъ, что будто бы второй вселенскій соборъ не провозглашалъ ученія объ единосущіи Духа Св. съ первымъ и вторымъ Лицами Св. Троицы, потому что это ученіе имѣло въ то время еще многихъ противниковъ [2]), то такое мнѣніе нельзя назвать правильнымъ.

Вообще же сочиненіе Герцога настолько хорошо обработано, такъ учено и серьезно выполнено, такъ ясно и выразительно написано, что было бы весьма полезно перевести его на русскій языкъ [3]), [4]).

---

[1]) Ibid. S. 178.

[2]) Ibid. 273.

[3]) Часть церковной исторіи Герцога (послѣ раздѣленія церквей) съ измѣненіями переведена проф. Лопухинымъ въ его „Исторіи христіанской церкви", т. 2-й, Петерб., 1891.

[4]) Скажемъ нѣсколько словъ еще о другихъ нѣмецкихъ учебникахъ, не вошедшихъ въ наши очерки. Заслуживаетъ хотя краткаго упоминанія изъ нихъ прежде всего Руководство Іоганна Георга *Энгельгардта* (Engelhardt), профессора въ университетѣ въ Эрлянгенѣ († 1855). Его Handbuch d. Kirchengeschichte въ 4-хъ томахъ явился въ 1832—4 годахъ. Энгельгардтъ былъ человѣкомъ энциклопедическаго образованія, зналъ не менѣе 16 языковъ, знакомъ былъ не только съ исторіей, но и словесностью, поэзіею, искусствомъ. Возможно широкая ученость, универсальное образованіе были его цѣлію и идеаломъ. Это стремленіе однакожъ не причиняло никакого ущерба его церковно-историческимъ работамъ. Между учеными знатоками церковной исторіи его имя стоитъ высоко. Энгельгардтъ ставилъ себѣ цѣлію при составленіи своего Руководства — объективность и безпристрастіе, но это намѣреніе

VII. Адольфъ Гарнакъ.

Адольфъ Гарнакъ, нашъ современникъ. — Обстоятельства занятія Гарнакомъ церковно-исторической каѳедры въ Берлинскомъ университетѣ,— общія замѣчанія о теологическомъ направленіи Гарнака.—Его сочиненіе: Lehrbuch der Dogmengeschichte и раскрытая здѣсь философія древней церковной исторіи. — 1. Исторія первыхъ трехъ вѣковъ („Возникновеніе христіанской догмы"): исходныя точки зрѣнія, — ихъ крайняя неудовлетворительность; — Іисусъ Христосъ и „первое поколѣніе Его учениковъ",—отчего Гарнакъ почти ничего не знаетъ о Христѣ и этихъ ученикахъ Христа, — тенденціозное примѣненіе историкомъ принциповъ свѣтской исторіи къ раскрытію происхожденія христіанства; — эллино-римская культура гностицизма и іудаизмъ въ формѣ эллинизированнаго іудейства, какъ факторы дальнѣйшаго развитія христіанской церкви,— зачѣмъ они понадобились Гарнаку, — преувеличенныя и невѣрныя воззрѣнія его касательно значенія этихъ факторовъ,—его превратныя сужденія о замѣчательнѣйшихъ христіанскихъ явленіяхъ II и III вѣка.— 2. Тринитарные споры IV-го вѣка: аристотелизмъ и платонизмъ съ одной стороны и оригенизмъ съ другой, какъ факторы, начавшіе заправлять развитіемъ церкви съ этого вѣка, по мнѣнію Гарнака,—критическій разборъ этихъ факторовъ, какъ понимаетъ ихъ этотъ послѣдній;—недовольство Гарнака дѣятельностью I-го всел. собора,— Тертулліанъ на I-омъ всел. соборѣ,— зачѣмъ онъ нуженъ;—западно-аѳанасіанская партія тринитарныхъ споровъ (она же представительница никейскаго ученія о Сынѣ Божіемъ),— кризисъ въ историческомъ бытіи этой партіи,— появленіе „новаго православія",— представители этого „православія" (отцы каппадокійцы и Василій еписк. Анкирскій),—второй всел. соборъ, какъ важнѣйшій моментъ борьбы между „древнимъ православіемъ" и „новымъ православіемъ",—побѣда этого послѣдняго надъ „древнимъ православіемъ" (или никейскимъ ученіемъ);—„отцемъ церковнаго ученія о св. Троицѣ, утвердившагося въ церкви былъ Василій Анкирскій" (полуаріанинъ), по разсужденію Гарнака. — (Гарнакъ предъ судомъ дѣйствительной исторіи IV вѣка).—3. Христологическіе споры V, VI и VII в.—Чрезмѣрное оригинальничанье Гарнака въ изслѣдованіи этихъ вопросовъ, — первая фаза развитія христологическихъ споровъ,—Несторій и монофизитствующій (?) Кириллъ,— извращеніе историкомъ ученія Кирилла и его противонесторіанской дѣятельности; — вторая половина этой-же фазы: развитіе монофизитства, — похвальный листъ, выдаваемый Гарнакомъ собору монофизитскому „Разбойничему" за его якобы вѣрность „духу греческаго благочестія",—антипатіи этого историка къ собору Халкидонскому —(Г—къ именуетъ его разбойничимъ и предательскимъ),— Тертулліанъ на Халкидонскомъ соборѣ, зачѣмъ онъ появляется здѣсь, — мнѣніе Гарнака о томъ, что халкидонское ученіе было противно „духу греческаго благочестія" и что водворено оно на IV всел. соборѣ бла-

---

увлекало его очень далеко: въ его Руководствѣ не хватаетъ живой и проницательной обработки матеріала, недостаетъ проникновенія излагаемыхъ

годаря папѣ Льву и византійскому деспотизму. — (защищеніе исторической истины противъ Гарнака);—вторая фаза христологическихъ споровъ—борьба церковнаго Востока противъ Халкидонскаго вѣроученія, допускаемая Гарнакомъ, — недоказанность этой борьбы, — Юстиніанъ въ роли возстановителя древняго благочестія въ духѣ греческой церкви или что то-же въ роли яраго монофизита, — побѣда Юстиніана надъ халкидонской догмой и узурпаторствомъ папъ на V всел. соборѣ, или отомщеніе здѣсь папамъ за Халкидонскій соборъ (разборъ вышеприведенныхъ результатовъ нѣмецкаго ученаго);—третья фаза тѣхъ же споровъ—папство и его заботы объ отомщеніи Востоку за свое поруганіе при Юстиніанѣ,—моноѳелитство и вмѣшательство папъ въ эти споры,—удача: папы при помощи VI всел. собора насаждаютъ на Востокѣ діоѳелитство (=православіе), это естественное слѣдствіе халкидонской догмы и низвергаютъ моноѳелитство, родное дѣтище монофизитства, хранящее въ себѣ „духъ греческаго благочестія“,—„тріумфъ папы надъ Византіей“,—полная же „побѣда въ христологическихъ спорахъ—по словамъ Гарнака—досталась на долю (еретика) Аполлинарія“; (ошибки и извращеніе фактовъ Гарнакомъ). — Замѣтки по поводу разсужденія Гарнака о иконоборческихъ спорахъ.—Вмѣсто заключенія.

Въ газетѣ: „Московскія Вѣдомости“ въ 1888 году (№ 238) помѣщена была корреспонденція изъ Берлина, въ ко-

---

матерій мыслію. Четвертый томъ его Руководства посвященъ исключительно литературѣ и источникамъ церковной исторіи. Это послѣднее сдѣлано такъ старательно и искусно, что представляется цѣннымъ и для настоящаго времени, несмотря на то, что книга вышла ужъ очень давно (см. Herzog. Encykl., B. IV, s. 228—30, изд. 2-ое).—Ниже Энгельгардта по достоинствамъ, но популярнѣе Руководство по церковной исторіи Генриха Эрнеста Фердинанда *Герике* (Huericke), профессора въ университетѣ въ Галлѣ († 1878). Его Handbuch der Kirchengeschichte явился въ 1833 году (два тома) и достигъ девяти изданій. Герике былъ послѣдователемъ Неандера. Онъ не принадлежалъ сколько нибудь къ замѣчательнымъ историкамъ, не отличался оригинальностью. Онъ поставилъ себѣ цѣлію въ своемъ Руководствѣ передавать другимъ въ краткихъ очеркахъ то, что выработано не имъ и не есть плодъ его личныхъ работъ. Въ особенности онъ много пользовался сочиненіями Неандера. Герике былъ представителемъ строго—лютеранской доктрины и это не мало повредило достоинству его Руководства, потому что, говоря о временахъ церкви съ начала реформаціи, онъ позволяетъ себѣ самую ожесточенную полемику противъ реформатскаго исповѣданія: кажется вотъ онъ готовъ „вцѣпиться въ волосы“ своихъ недруговъ. Слогъ сочиненія тяжелый, шероховатый (см. о Герике: Herzog. Encykl. B. V, 456—7; Schaff. Gesch. d. Apost. Kirche, s. 88—9) —Изъ числа болѣе новыхъ Руководствъ по церковной исторіи вполнѣ заслуживаетъ вниманія: Lehrbuch der Kirchengeschichte Кильскаго профессора церковной исторіи Вильгельма *Меллера* (Moeller), теперь уже покойнаго. Названное его Руководство появилось въ двухъ компактныхъ томахъ въ 1889 году (во Фрейбургѣ). О задачахъ, какія поставилъ себѣ авторъ, онъ очень кратко говоритъ въ краткомъ предисловіи къ своему сочиненію. Онъ желаетъ дать читателю ясное понятіе о ходѣ общаго развитія церковной исторіи; стремится къ тому, чтобы ввиду обилія матеріала не потерять изъ виду самое существенное; наконецъ онъ намѣревается излагать только то, что считается общепризнаннымъ въ наукѣ, и избѣгать всего,

торой между прочимъ говорилось: „важнымъ событіемъ въ научномъ мірѣ является приглашеніе на здѣшнюю каѳедру марбургскаго теолога профессора Гарнака со стороны теологическаго факультета берлинскаго университета. Но это событіе, произведшее столько шума, далеко выходитъ за границы чисто-научной области и имѣетъ многосторонній интересъ, какъ по своему политическому значенію, такъ и потому, что представляетъ характеристическое проявленіе той борьбы за охраненіе положительнаго религіознаго содержанія, которая ведется внутри протестантскаго общества. Когда берлинскій богословскій факультетъ единодушно рѣшилъ пригласить Гарнака, верховный церковный совѣтъ (тоже, что и синодъ въ нашей церкви), стоящій на стражѣ ортодоксальнаго протестантизма, протестовалъ предъ министромъ исповѣданій противъ назначенія профессоромъ въ Берлинъ этого представителя средней (?) партіи, правда даровитаго, но отклоняющагося вмѣстѣ съ прочими послѣдователями Ричля отъ ортодоксальнаго ученія. Сначала министръ, потомъ все государственное министерство, не разсматривая богословской стороны вопроса, отклонили протестъ, какъ необоснованный юридически. Дѣло было предоставлено рѣшенію императора (Вильгельма II), который утвердилъ назначеніе Гарнака. Эти событія въ высшей степени обострили вопросъ. Если вѣрить нѣкоторымъ газетамъ, князь Бисмаркъ рѣшительно выступилъ противъ церковнаго совѣта, и министерство такъ серьезно отнеслось къ этому дѣлу, что, въ случаѣ благопріятнаго для церковнаго совѣта рѣшенія монарха, долженъ былъ послѣдовать министерскій кризисъ“.

что остается еще на степени гипотезы. Всего этого—нужно сказать,—Меллеръ и достигаетъ. Изъ его рукъ вышло прекрасное руководство, къ которому съ большей пользой могутъ обращаться не только учащіеся, но и учащіе. О чемъ не навести справку въ книгѣ его, обо всемъ получаются отвѣты сжатые, но не сухіе, обстоятельные при всей краткости ихъ, и искусно скомбинированные. Авторъ не пощадилъ труда освѣтить должнымъ свѣтомъ и такія стороны исторіи, на которыхъ другіе останавливаются лишь вскользь, — разумѣетъ исторію іерархіи, богослуженія, монашества. Безпристрастіе взгляда, размѣренность, съ какой онъ говоритъ о предметѣ столько, сколько онъ дѣйствительно заслуживаетъ, ясный языкъ и многочисленныя ссылки на литературу и источники—довершаютъ достоинства книги. Авторъ успѣлъ довести свое сочиненіе только до XVI вѣка.

Въ приведенной тирадѣ рѣчь идетъ именно объ Адольфѣ Гарнакѣ, профессорѣ церковной исторіи. Въ поясненіе вышеприведенныхъ словъ „Московскихъ Вѣдомостей“ считаемъ нужнымъ замѣтить: теологическій берлинскій факультетъ избралъ Гарнака на одну изъ здѣшнихъ каѳедръ, а императоръ утвердилъ это избраніе, безъ сомнѣнія, потому, что этотъ профессоръ дѣйствительно представляетъ выдающуюся личность по изумительной эрудиціи и трудолюбію и по остротѣ ума; верховный же церковный совѣтъ протестовалъ противъ избранія Гарнака факультетомъ тоже не безъ основанія: Гарнакъ почти чуждъ христіанскихъ вѣрованій и ясно говоритъ о своихъ убѣжденіяхъ въ своихъ сочиненіяхъ, избѣгая впрочемъ всякой полемики противъ христіанства.

Для характеристики Гарнака, какъ церковнаго историка, воспользуемся его сочиненіемъ: *Исторія догматовъ* [1]).

Какъ назадъ тому сорокъ лѣтъ главнымъ выразителемъ такъ-называемыхъ отрицательныхъ, на почвѣ научной, воззрѣній на христіанство и христіанскую церковь былъ Ф. Х. Бауръ, такъ въ настоящее время самымъ виднымъ представителемъ подобныхъ же воззрѣній въ нѣмецкой богословской наукѣ является Адольфъ Гарнакъ. Впрочемъ Гарнакъ не раздѣляетъ воззрѣній Баура. Болѣе или менѣе вѣрныхъ учениковъ Баура въ настоящее время немного въ Германіи. Но отъ этого обстоятельства нисколько не выигрываетъ германская церковно-историческая наука. Воззрѣнія Баура не находятъ себѣ жаркихъ приверженцевъ, но за то его *тенденціи* сохранились во всей силѣ, а его тенденціи, какъ извѣстно, состоятъ въ томъ, чтобы объяснить происхожденіе христіанства и развитіе церкви путемъ чисто естественнымъ.... Подобнаго рода тенденціи раздѣляютъ многіе нѣмецкіе богословы нашего времени. Но никто изъ нихъ не обнаруживаетъ этихъ тенденцій съ такою ясностію и съ такою энергіею, какъ Гарнакъ.

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band I: Die Entsehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg i. B. 1886. B. II: Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas. Freib. 1887. Von Dr. *Adolf Harnack*, Professor der Kirchengeschichte.

Его сочиненіе: „Исторія догматовъ“ [1]) (или точнѣе: учебникъ по исторіи догматовъ) есть весьма рѣшительная и многосторонняя попытка—объяснить происхожденіе христіанства и развитіе церкви съ точки зрѣнія раціоналистическихъ воззрѣній. Самое заглавіе сочиненія не совсѣмъ точно: оно, сочиненіе, даетъ гораздо больше, чѣмъ сколько дается такъ-называемыми „исторіями догматовъ“. И ужъ совсѣмъ не къ мѣсту названъ трудъ Гарнака: „учебной книгой“. Учебники съ такой широкой программой и проблематическими задачами не принято писать нигдѣ, не исключая Германіи. Первые два тома сочиненія Гарнака обнимаютъ исторію христіанства и христіанской церкви за древній періодъ ея—хотя и не со всѣхъ сторонъ. Это даетъ намъ право смотрѣть на сочиненіе Гарнака не какъ на обработку одной частной и спеціальной богословской дисциплины: исторіи догматовъ, но какъ на опытъ изложенія цѣлой науки—церковной исторіи за извѣстный періодъ и съ главнѣйшихъ сторонъ ея [2]). Такимъ образомъ сочиненіе Гарнака важнѣе, чѣмъ позволяетъ думать его заглавіе.

Освобождая себя отъ мелочного, фактическаго и текстуальнаго разбора труда Гарнака, мы разсмотримъ его сочиненіе съ болѣе общихъ точекъ зрѣнія и преимущественно съ точки зрѣнія того метода, которому слѣдовалъ нѣмецкій историкъ при уясненіи хода исторіи древней церкви. Цѣль критики, какъ намъ кажется, будетъ достигнута, но путемъ кратчайшимъ. Конечно, и намъ не избѣжать того, чтобы не разобрать этотъ или тотъ мелкій фактъ, частную мысль въ книгѣ, но это будетъ дѣломъ попутнымъ.

[1]) Предлежащій трактатъ о Гарнакѣ представляетъ собой сокращенную перепечатку нашихъ статей (1/3 этихъ статей) изъ журн. *Правосл. Обозрѣніе*, 1889, т. I (стр. 33—90; 295—340; 450—498).—Восполненіемъ нижеслѣдующихъ разсужденій о нѣмецкомъ церковн. историкѣ можетъ служить наша статья, подъ заглавіемъ: „*Сущность Христіанства*, по изображенію историка А. Гарнака“ (*Богосл. Вѣстникъ*, 1901 г., томъ 3).

[2]) Сочиненіе свое авторъ называетъ: Lehrbuch, но тѣмъ не менѣе по своему содержанію оно подходитъ къ типу „церковныхъ исторій“ съ довольно широкимъ планомъ и очень мало напоминаетъ т. н. „исторію догматовъ“. Въ виду всего этого мы затруднялись отнести опредѣленное мѣсто Гарнаку въ нашей книгѣ и пріурочили рѣчь о немъ къ концу отдѣла о протестантской историографіи, не зная—какъ поступить лучше.

I. — Гарнакъ начинаетъ свою книгу съ изображенія ученія Господа І. Христа. Но ученіе Христа представляется въ его книгѣ въ высшей степени бѣднымъ. Мы должны сказать, что Гарнакъ недалекъ отъ мысли, что у Основателя христіанства совсѣмъ не было никакого ученія. Такъ, нѣмецкій ученый сомнѣвается: объявлялъ ли І. Христосъ Себя Мессіей, находя, что эта часть Евангельскаго преданія еще требуетъ строжайшей критики? (S. 49) [1]). Гарнакъ, далѣе, не увѣренъ, что І. Христосъ училъ о своемъ второмъ пришествіи. „Что говорилъ по вопросу эсхатологическому Христосъ, и что—сказано не Христомъ, а произошло отъ Его учениковъ—объ этомъ никто ничего не можетъ сказать", замѣчаетъ нѣмецкій историкъ (S. 5). Христосъ, какъ поучаетъ Гарнакъ, не далъ никакихъ установленій, которыябы служили отличительною чертою общества христіанъ. Что Христосъ не установлялъ таинства крещенія, — это ясно и прямо утверждается Гарнакомъ (56); а что касается таинства причащенія, то установилъ ли это таинство Христосъ — ученый этотъ не говоритъ ни да, ни нѣтъ (склоняясь на нѣтъ), подъ тѣмъ предлогомъ, что значеніе словъ Христа о тѣлѣ и крови—„трудно уяснить" (51). Но что же слѣдуетъ изъ сейчасъ нами приведенныхъ фактовъ? А слѣдуетъ то, что Гарнакъ совсѣмъ упразднилъ личность Основателя христіанства; а отсюда въ свою очередь слѣдуетъ, что Гарнакъ пишетъ свою исторію, не имѣя исходной точки или точнѣе: исходной точкой его служитъ пустое пространство. Но вотъ вопросъ: имѣетъ ли право Гарнакъ взять исходной точкой пустое пространство? Почему онъ не воспользовался Евангеліями для изображенія І. Христа? На это у него есть свои причины, но эти причины частію неосновательны, но понятны, а частію и неосновательны и непонятны. Евангелія синоптиковъ онъ не признаетъ подлинными. Такъ, о Евангеліяхъ отъ Матѳея и Марка онъ утверждаетъ, что они долго считались въ церкви не апостольскими произведеніями, и только около средины II вѣка ихъ стали считать

[1]) Это и дальнѣйшія указанія на страницы, безъ обозначенія тома, относятся къ I-му тому сочиненія.

произведеніями вышеуказанныхъ евангелистовъ (273): Евангелію отъ Луки онъ также отказываетъ въ подлинности, такъ какъ оно съ именемъ Луки неизвѣстно было даже Маркіону (сред. II в.), а получило будто бы это имя позднѣе (179). Такія разсужденія, положимъ, совершенно неосновательны, но мы по крайней мѣрѣ понимаемъ, почему Гарнакъ не воспользовался синоптиками при изложеніи проповѣди Христа. Гарнакъ сынъ той ультрапротестантской среды, гдѣ такъ именно смотрятъ на историческій характеръ синоптиковъ; и мы можемъ искренне желать, чтобы онъ не слѣдовалъ рабски за другими, но не можемъ этого требовать. Другого рода вопросъ: почему Гарнакъ не пользуется, какъ источникомъ, Евангеліемъ отъ Іоанна? Отвергаетъ ли онъ подлинность и этого памятника, какъ отвергаетъ синоптиковъ? Не отвергаетъ и не признаетъ. Онъ говоритъ только: „возникновеніе Іоанновыхъ писаній, будучи разсматриваемо съ литературной и догматико-исторической стороны, составляетъ мудренѣйшую загадку, какую задаетъ древнѣйшая исторія христіанства“ (66). Тѣмъ не менѣе Гарнакъ совсѣмъ оставляетъ въ сторонѣ Евангеліе Іоанна, какъ будто его и на свѣтѣ не существуетъ. Теперь для насъ ясно, почему ученіе Іисуса Христа такъ блѣдно представлено у Гарнака. При изложеніи ученія Христа не принято во вниманіе свидѣтельство главнѣйшаго свидѣтеля о проповѣди Христа—свидѣтельство Евангелія Іоанна, и не принято по причинамъ совершенно непонятнымъ.

Кругъ истинъ, въ какомъ жило „первое поколѣніе учениковъ Христа“, т.-е. Его апостоловъ, Его непосредственныхъ учениковъ и послѣдователей апостольскихъ, выходитъ у Гарнака тоже непомѣрно скуднымъ. Нѣсколько очень простыхъ истинъ, почти не новыхъ—вотъ благовѣстіе, въ которое вѣровало и которымъ движилось „первое поколѣніе“ вѣрующихъ во Іисуса. Неужели Гарнакъ и въ самомъ дѣлѣ, съ его точки зрѣнія, не могъ отыскать такихъ памятниковъ, которые бы свидѣтельствовали о болѣе широкомъ кругѣ вѣрованій первенствующихъ послѣдователей Христа? Трудно было ему найти такіе памятники, но во

всякомъ случаѣ онъ могъ бы отыскать ихъ, еслибы захотѣлъ. Какъ трудно ему было отыскать такіе памятники, можно судить по той проскрипціи, какой онъ однимъ взмахомъ пера (доказательствъ — не ищите у Гарнака) подвергаетъ большую часть каноническихъ писаній, касающихся исторіи и ученія апостольскаго вѣка: кн҃ига Дѣяній св. апостоловъ — неподлинна; соборное посланіе Іакова, въ первоначальномъ своемъ видѣ, есть проповѣдь какого-то первохристіанскаго энтузіастическаго пророка, а потомъ уже въ преданіи оно получило имя Іакова, слѣдовательно оно неподлинно; первое соборное посланіе Петра первоначально было письмомъ неизвѣстнаго павлиниста (послѣдователя ап. Павла), а потомъ въ преданіи получило имя ап. Петра, слѣдовательно неподлинно; второе посланіе Петра очень позднее произведеніе, явилось въ свѣтъ послѣ средины II вѣка; посланія Іоанновы представляютъ, по своему происхожденію, „мудренѣйшую загадку“; соборное посланіе Іуды, по всей вѣроятности, первоначально было письмомъ неизвѣстнаго павлиниста и потомъ приписано ап. Іудѣ, слѣдовательно опять неподлинно; всѣ такъ называемыя пастырскія посланія Павловы произошли незадолго до 180 года, неподлинны; посланіе къ Евреямъ было первоначально письмомъ неизвѣстнаго мужа или Варнавы (замѣчательно — это посланіе Гарнакъ готовъ приписать Варнавѣ, а дѣйствительно приписываемое Варнавѣ посланіе — онъ считаетъ подлогомъ), а потомъ передѣлано въ посланіе ап. Павла; спеціально объ Апокалипсисѣ Іоанна авторъ замѣчаетъ, что оно первоначально никакого Іоанна не имѣло своимъ писателемъ (т.-е. ни ап. Іоанна, ни пресвитера Іоанна, которому оно иногда усваивалось древними), только около средины II вѣка оно получило значеніе произведенія ап. Іоанна, послѣ того, какъ въ текстъ Апокалипсиса внесено было имя Іоанна (S. 273. 275. 279). Само собою разумѣется, послѣ такого огульнаго отверженія подлинности болѣе 10 Новозавѣтныхъ писаній, касающихся временъ апостольскихъ — очень трудно составить обстоятельно изложеніе ученія апостоловъ и другихъ первыхъ послѣдователей

Христа. Невозможно писать исторію, не имѣя памятниковъ—это понятно само собой. Но читатель, конечно, замѣтилъ, что въ проскрипціонный листъ Гарнака не вошли многія посланія ап. Павла—представляющія очень не мало данныхъ для характеристики вѣрованій „перваго поколѣнія“ христіанъ. Почему и отчего? Дѣло темное, нуждающееся въ разъясненіяхъ. Вышеупомянутыя Новозавѣтныя Писанія (которыя мы исчислили) Гарнакъ отвергъ въ качествѣ источниковъ своего дѣла, потому что ихъ считаетъ неподлинными раціоналистическая клика нѣмецкихъ богослововъ: онъ—поклонникъ раціоналистической нѣмецкой теологіи, а потому налету хватаетъ ея безапелляціонные якобы научные приговоры—и покорно подчиняется имъ. Но не такъ просто рѣшается раціоналистическими нѣмецкими богословами вопросъ о большинствѣ Павловыхъ посланій, не упомянутыхъ нами выше. Даже раціоналистическіе богословы признаютъ ихъ подлинность. Судя по многимъ примѣрамъ, можно утверждать, что Гарнакъ сталъ бы пѣть съ чужого голоса, еслибы кто нибудь изъ его собратій объявилъ всѣ посланія Павла подложными, но этого-то и нѣтъ. Отвергать подлинность всѣхъ посланій Павла никто не рѣшается. Что оставалось дѣлать Гарнаку? Не самому же объявить ихъ подложными? Оставалось, твердо стоя на почвѣ *своей* науки, признать большинство Павловыхъ посланій подлинными, и на основаніи ихъ изобразить характеръ ученія „перваго поколѣнія“ вѣрующихъ во Христа. Но сдѣлать этого Гарнакъ не захотѣлъ (почему—объ этомъ скажемъ нѣсколько спустя). Гарнакъ рѣшился во чтобы то ни стало отказать посланіямъ Павла во всякомъ вліяніи на церковное вѣроученіе вплоть до конца II или даже начала III вѣка. И къ какимъ только уловкамъ онъ не прибѣгаетъ, чтобы скрыть отъ глазъ читателя самое существованіе неудобныхъ для его системы посланій Павловыхъ (т. е. большинства изъ нихъ). Не разъ онъ обращается къ благосклонному читателю и убѣждаетъ его забыть о посланіяхъ Павла, этого „бывшаго фарисея“. Читатель слушаетъ рѣчи Гарнака, но недоумѣваетъ и даже просто не вѣритъ ученому нѣмецкому

профессору. Авторъ начинаетъ съ первыхъ же страницъ своей книги увѣрять читателя, что посланія Павла долго оставались какъ бы подъ спудомъ и не имѣли вліянія на догматическое воспитаніе церкви. Онъ говоритъ: „пониманіе христіанства Павломъ не носило на себѣ слѣдовъ греческаго вліянія (а это развѣ обязательно нужно?). Въ этомъ свойствѣ Павлова ученія лежитъ основаніе, почему въ общее сознаніе христіанъ ничего не перешло изъ него кромѣ идеи о всеобщности спасенія, и потому дальнѣйшее развитіе церкви невозможно объяснять Павлинизмомъ“ (41). Какъ это ново! Другіе западные раціоналистическіе ученые все развитіе христіанства выводятъ изъ Павлова богословія и утверждаютъ, что „Павелъ есть Христосъ христіанства, а Гарнакъ увѣряетъ, что Павлово ученіе не имѣло никакого пріема и распространенія въ первохристіанскихъ обществахъ. Трудно добраться до истины, если взять руководителями современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ раціоналистическаго пошиба, а имя имъ „легіонъ“. Да положимъ Павелъ не имѣлъ вліянія на догматику первенствующей церкви, какъ хочетъ того Гарнакъ. Но вѣдь самъ-то Павелъ жилъ же въ апостольское время и раскрывалъ очень многія христіанскія вѣрованія съ замѣчательной полнотой; а между тѣмъ авторъ и о немъ-то и его ученіи не соблаговолилъ ничего сказать при изложеніи первохристіанской догматики. Павелъ и его догматика — факты, на которые обязанъ обратить вниманіе историкъ апостольскаго вѣка, если онъ не хочетъ морочить читателя. Но посмотримъ дальше, какъ изворачивается Гарнакъ, чтобы добыть себѣ право—не излагать Павлова ученія и отказать во всякомъ вліяніи его на церковь первыхъ временъ ея бытія. Гарнакъ увѣряетъ читателя, что историческіе слѣды знакомства церкви съ Павловымъ ученіемъ такъ „общи, (т. е. неясны), что нельзя представить ихъ въ опредѣленномъ образѣ“ (42); „Павлиническая теологія— говоритъ еще Гарнакъ — не тождественна ни съ первоначальнымъ евангельскимъ ученіемъ, ни съ какимъ-либо видомъ позднѣйшаго вѣроученія“ (93). Словомъ, авторъ очень усердно старается убѣдить читателя, чтобы онъ,

сколько возможно забылъ о посланіяхъ Павла — они чему-то мѣшаютъ въ работѣ Гарнака. Когда же наконецъ открыты были въ исторіи христіанства посланія Павла? когда и кто первый оцѣнилъ это неоцѣненное сокровище? Это случилось, по мнѣнію Гарнака, не раньше средины II вѣка. Изъ забвенія вывели эти посланія гностики—маркіониты и энкратиты: „Павлиническая теологія заняла у нихъ свое мѣсто“ (424). Вотъ какое благодѣяніе оказали христіанскому міру маркіониты и энкратиты. Какъ скоро впервые обращено было вниманіе этихъ еретиковъ на Павловы посланія, тогда и православная церковь—утверждаетъ онъ—не могла болѣе игнорировать ихъ. Но на первыхъ порахъ открытіе Павловыхъ посланій надѣлало немало хлопотъ православнымъ писателямъ: эти послѣдніе никакъ не могли въ своихъ воззрѣніяхъ приноровиться къ непривычнымъ для нихъ идеямъ (280)... Изо всѣхъ этихъ разсужденій Гарнака ясно видно, что этотъ ученый не хотѣлъ давать мѣсто Павлову богословію въ исторіи церкви до конца II вѣка.

Итакъ несомнѣнно, что бѣдность изображенія Гарнакомъ какъ ученія Основателя христіанства, такъ и первоапостольскаго времени—есть дѣло намѣренное, т.-е. совершенно искусственное. Гарнакъ изложилъ ученіе І. Христа, не беря въ руки Евангелія, а ученіе первохристіанскаго времени, не принимая во вниманіе Павловыхъ посланій. На то и на другое у него не было прочныхъ основаній и права—даже съ точки зрѣнія *его* науки и его собственныхъ научныхъ представленій. Но если у него не было солидныхъ научныхъ основаній и никакого права поступать такъ, какъ онъ поступилъ, зато у него была непреодолимая потребность сдѣлать именно такъ, а не иначе. Гарнакъ желалъ „построить“ свою исторію такъ, какъ дѣлаютъ свѣтскіе историки, не только не принимая въ разсчетъ дѣйствія сверхъестественныхъ началъ, но и представляя себѣ исторію, какъ развитіе человѣчества отъ низшихъ степеней цивилизаціи къ высшимъ степенямъ этой же цивилизаціи. Не будемъ говорить о томъ, правы ли свѣтскіе историки, руководящіеся подобными взглядами. Для насъ важно отмѣ-

тить въ настоящемъ случаѣ лишь то, что Гарнакъ держится этихъ взглядовъ, работая въ такой области, какъ церковная исторія. Церковная исторія не укладывается въ такія рамки, въ какія заключаютъ свѣтскіе историки гражданскую исторію. Церковная исторія имѣетъ своею точкою отправленія не минимумъ развитія, а полноту религіозныхъ идей. Этого однако не хотѣлъ взять въ разсчетъ Гарнакъ, и отсюда, какъ естественное слѣдствіе, выходило искаженіе имъ исторіи первохристіанства. По теоріи свѣтскихъ историковъ, начальная историческая стадія развитія даннаго общества (государства) проста, несложна, очень не богата идеями и учрежденіями, по сравненію съ послѣдующими стадіями жизни общества. Поэтому и Гарнаку нужно было представить первоначальную эпоху христіанства бѣдною идеями и учрежденіями. Но въ развитіи этого предзанятаго взгляда, онъ встрѣтился, послѣ различныхъ проскрипцій историческихъ памятниковъ, съ двумя важнѣйшими памятниками христіанской древности— Евангеліемъ Іоанна и посланіями Павла. Однакожъ Гарнаку невозможно было воспользоваться этими памятниками, какъ свидѣтельствомъ о характерѣ и свойствахъ ученія Христа и апостоловъ, невозможно было при точкѣ зрѣнія этого ученаго. Еслибы онъ изложилъ благовѣстіе Христово и ученіе первохристіанской эпохи по указаннымъ источникамъ, въ такомъ случаѣ благовѣстіе Христово оказалось бы безмѣрно широкимъ, и проповѣдь апостольская и вѣра первыхъ учениковъ Христовыхъ богатыми содержаніемъ и многообъемлющими. Но еслибы это послѣднее случилось, тогда первая стадія исторіи христіанства являлась бы разрушающею Гарнакову теорію о развитіи христіанскаго общества, какъ и всякаго человѣческаго общества, прогрессивнымъ образомъ — отъ болѣе простого къ болѣе сложному. Нужно было какънибудь развязать крѣпко затянутый узелъ, но вмѣсто того, чтобы развязать, Гарнакъ рѣшился разрубить его. И вотъ въ результатѣ — недостойныя серьезнаго историка махинаціи, при помощи которыхъ нѣмецкій ученый старается отдѣлаться отъ неудобныхъ, мѣшающихъ стройности развитія

его теоріи, памятниковъ. И вотъ появляются его, ни для кого неубѣдительныя и ничего не доказывающія, элюкубраціи, что Евангеліемъ отъ Іоанна нельзя пользоваться при изложеніи проповѣди Христа, потому что „оно, по своему происхожденію, мудренѣйшая загадка"; что нужно отказаться и отъ посланій Павловыхъ, какъ источника, откуда можно черпать свѣдѣнія о вѣрованіяхъ „перваго поколѣнія" послѣдователей Христовыхъ, потому-де, что они оставались безъ вліянія на религіозно-умственный строй апостольскаго вѣка.

Такимъ образомъ мы видимъ, что въ исходныхъ точкахъ зрѣнія трудъ Гарнака лишенъ основательности и тенденціозенъ. Невѣрность этихъ точекъ зрѣнія отражается невѣрностію раскрытія церковно-историческаго содержанія и дальнѣйшихъ стадій исторической жизни христіанства.

Собственно говоря, мы могли бы и закончить на этомъ разборъ всего труда Гарнака. Для насъ теперь ясно, что трудъ его является не соотвѣтствующимъ болѣе основательнымъ и распространеннымъ представленіямъ о первомъ важнѣйшемъ періодѣ церковно-исторической жизни. Если, какъ говорится, хорошее начало—половина дѣла, то худое начало, какъ у Гарнака, естественно портитъ почти все дѣло. Говоримъ: мы могли бы окончить разборъ книги Гарнака, ограничившись уже сдѣланными критическими замѣчаніями, такъ какъ мы открыли недостатки, которые неминуемо должны неблагопріятнымъ образомъ отозваться на всемъ трудѣ его; но мы сочли за лучшее не оставлять безъ критическихъ замѣчаній, по крайней мѣрѣ короткихъ, и дальнѣйшія разсужденія автора. Мы надѣемся, что такимъ образомъ будетъ еще нагляднѣе: съ какими трудностями приходится бороться историку, ставшему на ложную дорогу въ своемъ изслѣдованіи.

Прежде всего замѣтимъ, что общими принципами, заправляющими ходомъ развитія церковно-исторической жизни послѣ-апостольскихъ временъ (II и III в.), Гарнакъ считаетъ эллино-римскую культуру и іудаизмъ, въ особенности въ той его формѣ, какую представляло эллинизированное

іудейство (напр., іудейская александрійская философія). Не будемъ здѣсь распространяться о дѣйствительномъ значеніи перваго изъ указанныхъ принциповъ, такъ какъ объ этомъ вопросѣ скажемъ ниже, когда станемъ оцѣнивать взгляды Гарнака на формы и плоды вліянія эллино-римской культуры на христіанскую церковь. Сдѣлаемъ лишь замѣчаніе о такомъ факторѣ въ жизни церкви, какимъ было — эллинизированное іудейство. Гарнакъ приписываетъ ему очень большое значеніе въ дальнѣйшемъ ходѣ развитія церковно-исторической жизни. Онъ говоритъ, что это іудейство имѣло „замѣчательное вліяніе на возникновеніе каѳолическаго ученія вѣры". Изъ такого рѣшительнаго утвержденія Гарнакомъ своего мнѣнія слѣдовало бы выводить, что ученый историкъ очень хорошо знаетъ, какъ происходило это вліяніе и какія есть на это свидѣтельства. Въ дѣйствительности же Гарнакъ объ этомъ знаетъ такъ же мало, какъ всякій другой. Онъ сознается, что „нельзя указать никакой отдѣльной личности", чрезъ которую совершалось-бы это вліяніе (45). При другомъ случаѣ онъ заявляетъ, что „почти совсѣмъ недостаетъ прямыхъ свидѣтельствъ", на которыхъ утверждалось бы мнѣніе о зависимости христіанскаго міровоззрѣнія, принадлежавшаго церкви, отъ эллинизированнаго іудейства, какъ своего источника (74). А если такъ, то выставлять это іудейство, какъ принципъ, заправлявшій развитіемъ церкви—нѣтъ основаній. Это—догадка Гарнака, которая такъ и остается догадкой.

Но обращаемся къ судьбамъ церкви и ея вѣроученія, какъ эти судьбы представляетъ себѣ Гарнакъ. Много проходитъ времени, по сужденію этого ученаго, прежде чѣмъ церковь стала обладать системою догматическихъ ученій. Въ теченіе времени отъ 60 до 160 года она мало чѣмъ обогатилась въ сферѣ вѣроученія—по сравненію съ первохристіанской эпохой. Это были какіе-то обрывки вѣрованій. Правда, въ отдѣльныхъ христіанскихъ кружкахъ, по сужденію его, началось пробужденіе догматизирующей мысли, но здѣсь не было ничего опредѣленнаго, твердаго и устойчиваго. Въ ученіи видна колеблемость, замѣтны разнорѣчія

и даже прямыя противорѣчія. Такъ ли на самомъ дѣлѣ было, какъ думаетъ Гарнакъ? У Гарнака были *свои* причины какъ можно меньше приписывать значенія церкви указаннаго времени. Изучая это время, онъ не могъ найти источника, источника несомнѣннаго и важнаго, откуда бы можно было производить осложненіе религіозно-умственной жизни церкви. Приписать важное значеніе въ развитіи религіозно-умственной жизни—самому христіанству онъ не могъ потому, что христіанство, какъ онъ его понимаетъ (а мы уже видѣли, какъ онъ его понимаетъ), было лишь неопредѣленною энергіей безъ опредѣленнаго содержанія. Оставалось выводить количественное и качественное развитіе христіанскихъ идей изъ постороннихъ какихъ-либо вліяній, но всѣ старанія найти источникъ развитія христіанства были напрасны для эпохи 60—160 годовъ. Такимъ источникомъ, оросившимъ и оплодотворившимъ доселѣ безплодное христіанство, былъ, по Гарнаку, гностицизмъ. Но такъ какъ гностицизмъ, явившись во II вѣкѣ, не вдругъ и самъ развился и усовершенствовался, и не вдругъ могъ оказать благодѣтельное дѣйствіе на церковь, то пришлось Гарнаку отложить рѣчь о измѣненіи круга воззрѣній христіанъ, объ обогащеніи ихъ новыми лучшими идеями, какъ думаетъ этотъ ученый—до той поры, когда онъ станетъ излагать исторію христіанской жизни за время отъ 160 до 300 года. Единственно это, совершенно искусственное, соображеніе заставляетъ его изо всѣхъ силъ стараться о томъ, чтобы церковь безъ всякихъ, по его мнѣнію, причинъ, не являлась преждевременно болѣе богатою идеями, чѣмъ какъ нужно это нѣмецкому ученому. Онъ такъ ревностно старается представить эпоху христіанства отъ 60 до 160 г. бѣдною идеями, что ни говоритъ даже, при изученіи этой эпохи, о развитіи литературы христіанскихъ апологетовъ, отлагая рѣчь объ этомъ предметѣ почему-то до болѣе поздняго времени въ исторіи церкви. Конечно, такой маневръ нѣсколько помогаетъ ему съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ (кажущимся) проводить свои взгляды на ходъ развитія христіанской жизни изучаемаго имъ времени. Но

въ сущности путемъ подобныхъ искусственныхъ маневровъ, путемъ намѣреннаго молчанія о дѣйствительномъ состояніи догматизирующей мысли христіанъ, отъ 60 до 160 года,— Гарнакъ ничего не достигаетъ. Факты слишкомъ громко говорятъ противъ него. Какъ ни искажаетъ Гарнакъ, въ своемъ изложеніи, дѣйствительнаго состоянія христіанской догматики данной эпохи, эта догматика ясно говоритъ, что она была богата, а не бѣдна. Посмотримъ, напримѣръ, какихъ невѣроятныхъ хлопотъ и огорченій стоитъ ему раскрыть мысль, что будто въ эту эпоху еще не было у христіанъ ученія о божественномъ достоинствѣ І. Христа, Сына Божія. Это, какъ извѣстно, кардинальный догматъ въ христіанствѣ, и исторія церкви съ очевидностію доказываетъ, что этотъ догматъ всегда исповѣдывался христіанами съ самаго начала христіанства. Но Гарнакъ находитъ болѣе сообразнымъ съ его исторической теоріей, чтобы этотъ догматъ утвердился и раскрылся въ христіанствѣ — позднѣе, послѣ развитія гностицизма, въ предѣлахъ отъ 160 до 300 г.—и употребляетъ всѣ усилія изгладить этотъ догматъ изъ исторіи христіанства 60—160 гг. Разсмотримъ тѣ, достойныя лучшаго дѣла, усилія, которыя онъ употребляетъ съ этою цѣлію и которыя свидѣтельствуютъ противъ его раціоналистическихъ замысловъ. Гарнакъ, при всей своей предубѣжденности, не могъ не обратить вниманія на очень яркій фактъ, именно, что съ самыхъ первыхъ поръ христіане относились къ Основателю христіанства съ величайшимъ благоговѣніемъ. Фактъ этотъ кажется непонятнымъ раціоналистическому теологу и онъ старается какъ-нибудь затушевать его. Онъ, напр., говоритъ: „Іисусу, какъ Мессіи и Господу, воздавалось благоговѣйное почитаніе, это значитъ—умствуетъ нѣмецкій ученый—почиталось то *имя* (курсивъ въ подлинникѣ), какое Іисусу далъ Его Отецъ“ (56). Мудрено что-то! Гарнакъ встрѣчаетъ въ христіанской литературѣ отъ 60 до 160 года безчисленныя указанія на то, что Христосъ считался и назывался „Богомъ“. Нѣмецкій ученый старается какъ-нибудь благовидно (въ сущности: вовсе неблаговидно) отдѣлаться отъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ. Въ этомъ случаѣ

онъ прибѣгаетъ къ самымъ разнообразнымъ уловкамъ. Онъ вбиваетъ въ голову читателя мысль, что смущаться-де такимъ названіемъ не слѣдуетъ, „такъ какъ понятіе: Θεός очень варіировалось и было эластично, какъ въ срединѣ лицъ образованныхъ, такъ и необразованныхъ“ того времени. Вообще тогда „за боговъ считали—безстрастныхъ, блаженныхъ людей, продолжающихъ жить въ вѣчности“ (82). Не будемъ спорить, скажемъ мы на это; но почему имя Бога удержалось и впослѣдствіи за І. Христомъ, а всѣ другіе претенденты не удержали за собою этого великаго имени? Далѣе Гарнакъ старается выставить на видъ, что будто наиболѣе ясное свидѣтельство о Божествѣ Христа находится въ сочиненіяхъ подозрительнаго происхожденія — еретическихъ: въ апокрифѣ Acta Ioannis, у Маркіона, у монтанистовъ (140). Но вѣдь есть же свидѣтельства касательно этого ученія и у церковныхъ писателей? Есть,—этого не хочетъ отрицать Гарнакъ. Но ему кажется, что эти свидѣтельства нужно понимать не такъ, какъ обыкновенно понимаютъ. Ясное свидѣтельство Іустина, называющаго Христа Богомъ, онъ усиливается ослабить или тѣмъ соображеніемъ, что это имя дается Іустиномъ на основаніи Ветхозавѣтныхъ изреченій (да развѣ Ветхій Завѣтъ не переполненъ указаніями на достоинство Мессіи?), или же тѣмъ наблюденіемъ, что этотъ апологетъ слово: Θεός, употребляемое имъ въ отношеніи ко Христу, не предваряетъ членомъ: ὁ (но не такъ-ли поступаетъ и Оригенъ, учившій прямо о единосущіи Сына Божія, Христа, съ Богомъ Отцемъ?). Съ другими христіанскими свидѣтельствами II вѣка о Божествѣ Христа Гарнакъ поступаетъ еще страннѣе. Онъ утверждаетъ, что если въ христіанской литературѣ употреблялось именованіе Іисуса Богомъ, то это не съ тѣмъ, чтобы „возвысить достоинство Христа, но часто наоборотъ—съ тѣмъ, чтобы показать, что основаніе Его достоинства лежитъ не въ Немъ самомъ, но что Онъ есть только несамостоятельный возвѣститель (Offenbarer) Бога“ (131—133). Толкованіе ни съ чѣмъ несообразное. При помощи такихъ якобы ученыхъ операцій, какія позволяетъ себѣ Гарнакъ, самое ясное догматическое ученіе

древняго времени легко превратить—впрочемъ ради собственнаго удовольствія—въ самое неясное. Замѣчательно, что всѣ эти ученыя продѣлки не доставили желаемаго удовлетворенія и самому Гарнаку; онъ чувствуетъ, что не удалось ему раздѣлаться съ неудобными свидѣтельствами, какъ онъ надѣялся на это. А потому мы встрѣчаемъ странную жалобу на *„беззаботность* (die Unbekümmertheit) первохристіанскихъ писателей, отводившихъ Христу мѣсто Бога“ (128). Значитъ, по сужденію Гарнака, они поступали неразсудительно. Но разсудительно ли поступаетъ новѣйшій ученый, умышленно искажая смыслъ словъ первохристіанскихъ писателей?

Въ теченіе 60—160 годовъ церковь, по сужденію Гарнака, была бѣдна догматическимъ содержаніемъ, неустойчива въ своихъ вѣрованіяхъ и какъ бы мертвенна, но въ концѣ этой фазы въ жизни церкви возникаетъ и развивается, по словамъ того же ученаго, явленіе, которое въ самомъ скоромъ времени должно было обогатить церковь по части ея вѣрованій, дать имъ твердость и энергію и призвать ее къ жизни, оживотворить—словомъ „обновить лице“ церкви. Такимъ явленіемъ былъ, по мнѣнію Гарнака, гностицизмъ. Кто могъ ожидать такого мнѣнія отъ ученаго историка? Всѣ свои лучшіе комплименты онъ адресуетъ гностикамъ. Гностицизмъ для нѣмецкаго историка тотъ „ящикъ Пандоры“, откуда христіанская церковь могла заимствовать все, что ей нужно. Что обыкновенно говорится о каѳолической церкви—это самое теперь приписываетъ онъ гностицизму. „Гностики, говоритъ онъ, были единственными теологами своего времени; они возвели христіанство въ систему догматовъ, первые обработали систематическимъ образомъ преданія“ (163—164) и т. д. Онъ нашелъ у гностиковъ всего вдоволь — и наука-то ихъ была прекрасна: здѣсь возникли первыя ученыя комментаріи, философско-догматическія сочиненія, — и искусство-то у нихъ процвѣтало: гимны и оды религіозные, церковныя пѣсни родились у нихъ какъ грибы послѣ лѣтняго дождя. Но такъ ли это? Можно подумать, что до насъ дошла какая-то богатѣйшая

литература гностиковъ, предъ которой ученымъ остается удивляться и благоговѣть. Но въ дѣйствительности ничего такого нѣтъ. Отъ литературы гностиковъ дошли до насъ отрывки сохранившіеся большею частью въ трудахъ древнехристіанскихъ полемистовъ. Отправляясь отъ этой литературы, можно наговорить много пріятнаго о гностикахъ, какъ дѣлаетъ Гарнакъ, если ученый обладаетъ пылкой фантазіей и не любитъ стѣсняться въ выводахъ, подобно тому-же Гарнаку, но можно съ другой стороны утверждать, что литература эта безсвязна, противорѣчива, символизмъ ея доходитъ до бредней, что это такіе опыты теологическаго писательства, которые часто представляютъ собой какой-то дѣтскій лепетъ, какъ и утверждаютъ писатели, привыкшіе оцѣнивать явленія по ихъ дѣйствительности, а не мнимому значенію. Что взглядъ Гарнака на гностицизмъ не есть взглядъ науки, а есть частное, неавторизованное наукой мнѣніе, объ этомъ лучше другихъ знаетъ самъ разсматриваемый ученый. Онъ прямо говоритъ, что „до сихъ поръ еще никто не признавалъ за гностицизмомъ такого значенія въ исторіи догматовъ“, какое приписываетъ онъ этому явленію (163). Къ этому еще нужно прибавить, что черезчуръ оригинальный взглядъ Гарнака на гностиковъ безъ сомнѣнія никогда и не сдѣлается общепризнанною научною истиною, потому что этотъ взглядъ выдуманъ авторомъ для своихъ личныхъ потребностей. По его представленію, само по себѣ христіанство, какимъ оно появилось на почвѣ іудейской, лишено было почти всякаго содержанія. И для того, чтобы стать содержательнымъ, сдѣлаться великою міровою силою, каѳолическою церковію, христіанство должно было всосать въ себя живительные соки греко-римской культуры. Но когда же это случилось? Исторія ясно указываетъ, что въ III вѣкѣ христіанство сдѣлалось великою міровою силою. Поэтому Гарнаку, съ его точки зрѣнія, непремѣнно нужно было въ теченіе второго вѣка указать пунктъ, когда христіанство могло войти въ тѣсное общеніе съ греко-римской культурой. Но сколько ни напрягалъ зрѣнія нѣмецкій ученый, онъ не могъ открыть ничего сколько-

нибудь важнаго, что можно было бы признать за такой пунктъ. Чтобы найти себѣ выходъ изъ неловкаго положенія, Гарнакъ за неимѣніемъ ничего лучшаго, призналъ въ гностицизмѣ греко-римскій факторъ, которымъ будто бы и условливалось дальнѣйшее развитіе церкви. Но на этомъ затрудненія Гарнака не кончились. Для него, при всей его предвзятости взглядовъ, казалось всеже слишкомъ смѣлымъ, безъ всякихъ доказательствъ, признать, что культура греко-римскаго міра II вѣка и гностицизмъ — одно и тоже. Поэтому ему нужно было убѣдить читателя, что, имѣя дѣло съ гностицизмомъ, мы въ самомъ дѣлѣ имѣемъ дѣло съ греко-римской культурой. Убѣдить въ этомъ читателя оказалось очень трудно, потому что наука не думаетъ отожествлять греко-римскую культуру II вѣка съ гностицизмомъ. Нѣмецкому ученому, при такомъ положеніи вещей, ничего не оставалось дѣлать, какъ въ обширнѣйшей нѣмецкой литературѣ отыскать какого-нибудь писателя, который бы обмолвился словцомъ въ пользу указанной Гарнаковской тенденціи. Послѣ многихъ поисковъ Гарнакъ нашелъ одного писателя по фамиліи Іоэля (Joel), который говоритъ, что „гностицизмъ въ сильной степени носитъ греческій характеръ и въ особенности де выдвигается въ немъ на первый планъ платонизмъ“ (165). Но Гарнакъ при этомъ забылъ сообщить хоть какія-либо свѣдѣнія объ этомъ Іоэлѣ. По справкамъ оказывается, что Іоэль никогда не занимался исторіей гностицизма, что онъ есть еврейскій писатель, нисколько неизвѣстный въ наукѣ, написавшій двѣ тощихъ брошюры объ отношеніи христіанства и еврейства въ первые вѣка. Изъ этихъ-то брошюръ Гарнакъ и извлекъ вышеприведенныя воззрѣнія Іоэля на гностицизмъ.

Какъ ни фантастично то представленіе, какое составилъ себѣ Гарнакъ о значеніи гностицизма въ исторіи христіанской церкви, однакоже вліяніемъ гностицизма онъ объясняетъ всѣ дальнѣйшіе успѣхи, все дальнѣйшее процвѣтаніе этой послѣдней.

Гарнакъ утверждаетъ, что подъ такимъ или другимъ вліяніемъ гностицизма въ церкви: 1) началась дѣятельность по

части составленія и авторизаціи символовъ вѣры, 2) образовался канонъ новозавѣтныхъ книгъ, и 3) расширилось и измѣнилось самое понятіе о церкви. Мы не станемъ разсматривать первое и послѣднее изъ этихъ положеній: первое положеніе въ основѣ своей вѣрное, хотя и обставлено у нѣмецкаго ученаго различными аксессуарами, не имѣющими дѣйствительнаго научнаго значенія; а послѣднее положеніе ничего не представляетъ новаго въ сравненіи съ тѣмъ, что не разъ было высказано въ нѣмецкой богословской наукѣ о историческомъ развитіи понятія „церковь“ [1]). Сдѣлаемъ лишь нѣсколько замѣчаній о мнѣніяхъ Гарнака касательно образованія новозавѣтнаго канона. Гарнакъ отнюдь не могъ— какъ онъ хочетъ того — доказать съ научною ясностью и точностью ни того, что канонъ впервые образовался лишь когда-то около 180 года; ни того, что онъ создался въ церкви по обязательному примѣру гностиковъ; ни того, что въ канонъ вошли не одни писанія апостольскія (въ болѣе серьезной научной литературѣ нѣмецкой объ всемъ этомъ разсуждаютъ иначе. См. Herzog' a: Encyklopädie, B. VII: Kaneon des Neuen Test.— 1880). Любопытно видѣть однакожъ, какъ путается Гарнакъ при раскрытіи своихъ взглядовъ на происхожденіе канона. Онъ думаетъ, что церковь, создавая канонъ и признавая однѣ книги каноническими, а другія не признавая такими, руководилась въ этомъ случаѣ, между прочимъ, тѣмъ критеріемъ, что книги древнія были въ концѣ II в. для нея уже не совсѣмъ понятны по содержанію, а книги болѣе новыя для нея были ясны и удобопонятны, почему будто бы церковь книги перваго рода авторизировала, какъ книги дѣйствительно апостольскаго происхожденія, а книги второго рода лишала такого авторитета. Но авторъ, къ утѣшенію читателя, самъ разрушаетъ свою гипотезу, когда утверждаетъ, что въ канонъ вошли и книги, написанныя весьма незадолго до времени образованія канона (ganz junge), какими онъ признаетъ Пастырскія Посланія и второе посланіе Петрово (273, 279). Кто такъ путается въ своихъ су-

[1]) См. выше то, что нами сказано о церк. историкѣ Баурѣ, стр. 417.

жденіяхъ, какъ Гарнакъ, тотъ этимъ обнаруживаетъ, что онъ стоитъ на ложной дорогѣ. Вообще нужно сказать, что Гарнакомъ отодвинуто происхожденіе канона къ такому позднему времени, какъ конецъ II вѣка не вслѣдствіе какой-либо научной потребности, а ради стройности его собственной системы. Въ твореніяхъ Иринея Ліонскаго христіанское богословіе достигаетъ замѣчательной степени раскрытія. Гарнаку захотѣлось подыскать для этого факта объясненіе, и это объясненіе онъ находитъ въ томъ, что только-что образовавшійся во времена Иринея канонъ будто бы даетъ этому писателю неизмѣримое количество идей, необходимо теперь занявшихъ умы христіанскихъ богослововъ. Нѣмецкому ученому для немудренаго факта понадобилось мудреное объясненіе. Не мѣшаетъ замѣтить еще, что авторъ, повидимому вопреки собственной воли, внушаетъ читателю съ осторожностью относиться къ его разсужденіямъ: по поводу символовъ вѣры перво-христіанской церкви, по поводу происхожденія канона и по поводу развитія понятій о церкви, какъ такой. Онъ говоритъ, что въ своихъ разслѣдованіяхъ этихъ вопросовъ онъ лишь „идеально конструируетъ развитіе“, причемъ „дѣйствительное теченіе вещей часто для него остается скрытымъ“ (254). А такъ какъ выраженіе: „идеально конструировать (историческое) развитіе“ съ присовокупленіемъ замѣчанія, что „дѣйствительное теченіе вещей все-таки остается скрытымъ“, въ русскомъ переводѣ значитъ: дѣлать дѣло, которое самъ недостаточно разумѣешь, то осторожность читателя естественно должна переходить въ скепсисъ, въ законный скепсисъ.

Подъ вліяніемъ гностицизма явилось другое благодѣтельное послѣдствіе для церкви по Гарнаку. Она получила богословскую науку и привела свои вѣрованія въ систему. Говоря объ этомъ, Гарнакъ пишетъ въ своей книгѣ трактаты объ апологетахъ, Иринеѣ съ Тертулліаномъ и Ипполитомъ и въ особенности объ Оригенѣ и оригенизмѣ; но пускаться въ подробности не усматриваемъ надобности. Замѣтимъ одно: напрасно Гарнакъ слишкомъ преувеличиваетъ значеніе Оригена для послѣдующей церкви.

Такимъ образомъ для насъ открылось, что „построеніе“ исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ, сдѣланное Гарнакомъ — не удалось.

Его взгляды, почти всѣ, заслуживаютъ сильныхъ порицаній. Но не порицать только нужно Гарнака, а и пожалѣть. Онъ печальная жертва увлеченія такимъ историческимъ методомъ, который безъ измѣненій не можетъ быть приложенъ къ обработкѣ церковной исторіи.

II. Въ предшествующей главѣ мы обозрѣли исторію церкви первыхъ трехъ вѣковъ, какъ она описана Гарнакомъ, теперь обратимся къ изслѣдованіямъ того же ученаго по части дальнѣйшей исторіи церковной.

Въ этой области для человѣка, принадлежащаго къ православной церкви, конечно дороже и интереснѣе всего изслѣдованія касательно греческой церкви, такъ какъ по заключеніи первыхъ трехъ вѣковъ въ исторіи этой церкви, слѣдуетъ многознаменательный періодъ вселенскихъ соборовъ съ сопровождавшими ихъ замѣчательными событіями и явленіями. Къ нашему удовольствію, именно этимъ-то періодомъ вселенскихъ соборовъ и занимается Гарнакъ во второй книгѣ своего сочиненія.

Посмотримъ прежде всего, какіе факторы, по сужденію Гарнака, заправляли развитіемъ и жизнію церкви съ IV вѣка.

Такими факторами, онъ считаетъ съ одной стороны греческую философію въ формѣ Аристотелизма и особенно Платонизма, съ другой Оригенизмъ, богословскую систему Оригена. Аристотелизмъ и Платонизмъ для IV и дальнѣйшихъ вѣковъ Гарнаку представляются тѣмъ же, чѣмъ былъ, по его мнѣнію, гностицизмъ для II и начала III вѣка, т.-е. средствомъ къ проведенію идей языческо-классическаго міра въ нѣдра христіанства. А Оригенизмъ съ его вліяніемъ на умственную жизнь церкви, по его воззрѣнію Гарнака, былъ какъ бы замѣною самого христіанства. Гарнакъ какъ будтобы предполагаетъ, что церковь, напримѣръ IV вѣка, лучше знала оригенизмъ, чѣмъ христіанство въ его источникахъ— Новозавѣтныхъ писаніяхъ.

Спрашивается: оказываютъ ли Гарнаку эти факторы ту услугу, какой онъ ожидаетъ отъ нихъ.

Вліяніе Платонизма и Аристотелизма на умственную жизнь церкви въ томъ или въ другомъ отношеніи признается обыкновенно церковными историками. Удобнѣе допускать вліяніе Аристотелизма даже на раскрытіе православнаго ученія въ древности, потому что Аристотель могъ вліять не своими идеями, а лишь формальной стороной своей философіи — діалектикой. Не то должно сказать о Платонизмѣ. Платонъ могъ вліять богатствомъ содержанія его философскихъ идей, и потому допускать значеніе Платонизма въ исторіи христіанскихъ догматовъ надлежитъ съ большею осторожностію: въ пылу увлеченія можно приписать слишкомъ много значенія Платонизму въ сферѣ церковной исторіи. Гарнакъ же отнюдь не принадлежитъ къ особенно осторожнымъ ученымъ. Онъ, нимало не сумнясь, говоритъ: „съ IV вѣка вліяніе Неоплатонизма на восточныхъ богослововъ было чрезвычайно велико. Церковные теологи и Неоплатоники такъ сближались въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученія, что между ними было полное единодушіе“ (B. I, 678). На какомъ основаніи Гарнакъ такъ рѣшительно судитъ? Дѣйствительно ли вліяніе Платонизма на христіанство дѣло ясное? Нисколько. Тотъ же Гарнакъ говоритъ: „на вопросъ, какое вліяніе имѣлъ Неоплатонизмъ на исторію развитія христіанства, отвѣчать нелегко, ибо отношенія между ними едва замѣтны“ (ibid. 676). Такимъ образомъ самъ же Гарнакъ предостерегаетъ своихъ читателей противъ не въ мѣру довѣрчиваго отношенія къ его игрѣ Платонизмомъ. Такъ и будемъ знать.—Частные примѣры, гдѣ Гарнакъ пользуется Платонизмомъ и Аристотелизмомъ для объясненія происхожденія и развитія того или другого богословскаго явленія покажутъ намъ, какъ мало ясности доставляетъ его сужденіямъ привлеченіе въ качествѣ историческаго фактора — греческой философіи. Системы Платона и Аристотеля имѣютъ строго опредѣленныя специфическія отличія. Поэтому, если на тѣхъ или другихъ основаніяхъ, кто либо утверждаетъ, что такое-то явле-

ніе находится въ сродствѣ съ Платонизмомъ, а такое-то—съ Аристотелизмомъ, то мы понимаемъ, что именно хотятъ сказать намъ, и имѣемъ возможность провѣрить высказываемое мнѣніе. Но способенъ ли намъ что-либо разъяснить тотъ, кто, желая сдѣлать такое разъясненіе, будетъ утверждать, что въ томъ или другомъ случаѣ отразилось разомъ вліяніе и Платона и Аристотеля? Такъ какъ Платонъ и Аристотель въ древности обозначали собою два различныхъ философскихъ направленія въ томъ же родѣ, какъ въ настоящее время обозначается два существенно отличныхъ міровоззрѣнія названіями: идеализмъ и реализмъ, то объяснять какое-либо явленіе заразъ вліяніемъ Платонизма и Аристотелизма, это все равно, что говорить о реалистическомъ идеалистѣ или идеалистическомъ реалистѣ въ наше время. Тѣмъ не мѣнѣе Гарнакъ такъ и поступаетъ. Въ такомъ именно родѣ его объясненія сущности ученія аріанъ. Гарнакъ говоритъ: „Аристотелевскій раціонализмъ господствовалъ въ школѣ Лукіана“, откуда вышло много аріанъ; Арій держался Аристотеля, и еще „дальше Арія заходитъ въ пользованіи Аристотелизмомъ Аэцій“ (187) [1]); но о тѣхъ же аріанахъ нѣмецкій ученый утверждаетъ, что они оставались подъ вліяніемъ Платона: „очень сильный Платоническій элементъ находился въ томъ, что было общаго въ ученіи у аріанъ съ православными“ (187), и въ другомъ мѣстѣ отмѣчается, что иногда „Арій и его друзья говорили, какъ самые убѣжденные неоплатоники“ (195). Вотъ поди и разберись тутъ! Гарнакъ думаетъ, что такимъ способомъ онъ поправляетъ мнѣніе тѣхъ ученыхъ, которые развитіе православнаго ученія ставятъ подъ ферулу Платонизма, а развитіе аріанства подъ феруру Аристотеля, но нужно помнить, что можно иногда поправлять къ худшему. Положимъ, ученые, какихъ онъ поправляетъ, разсуждаютъ неосновательно, но во всякомъ случаѣ они не берутся вести рѣчи о бѣлыхъ арапахъ и квадратурѣ круга. — Что касается вопроса о вліяніи платонизма или неоплатонизма на умы

[1]) Въ этой главѣ ссылки дѣлаются на II томъ сочиненія Гарнака, за немногими исключеніями, точно указанными.

представителей православія, то хотя Гарнакъ и держится этого взгляда, но онъ не постарался точно доказать: въ чемъ выразилось это вліяніе. Съ ясностію онъ указалъ вліяніе неоплатонизма лишь на Синезія Птолемаидскаго (B. I, 678), но Синезій, какъ извѣстно, явленіе исключительное (онъ самъ былъ неоплатоническій философъ), и его мысли не оставили слѣда въ исторіи православныхъ догматовъ. Замѣтимъ еще противъ Гарнака: никто изъ враговъ православныхъ богослововъ въ IV вѣкѣ не уличалъ ихъ въ зависимости отъ Платона, какъ эти богословы уличали, напр., аріанъ въ рабскомъ слѣдованіи Аристотелю.

Еще запутаннѣе и страннѣе разсужденія Гарнака о вліяніи Оригенизма на догматическое ученіе и движенія въ церкви IV вѣка. То правда — не новость, если Гарнакъ придаетъ очень большое значеніе Оригену въ исторіи христіанской мысли указаннаго времени; также поступаютъ и нѣкоторые и другіе новѣйшіе церковные историки. Но никто не раскрываетъ этого мнѣнія въ такомъ родѣ, какъ Гарнакъ. У послѣдняго въ этомъ случаѣ опять повторяется исторія съ Платономъ и Аристотелемъ, но еще въ высшей степени. Оригенъ то оказывается вліяющимъ совершенно въ противоположныхъ направленіяхъ, то онъ вліяетъ совмѣстно съ такими христіанскими мыслителями, съ которыми онъ не имѣетъ ничего общаго, то наконецъ по отношенію къ одному и тому же явленію Гарнакъ и допускаетъ, и отрицаетъ вліяніе Оригенизма. Если читать сочиненіе Гарнака, не сопоставляя сродныхъ мѣстъ, то получается впечатлѣніе стройности развитія мысли, но если сравнить, напр., нѣсколько мѣстъ, говорящихъ о значеніи Оригена, одни съ другими, то начинаемъ видѣть оборотную сторону медали. Читатель невольно приходитъ къ мысли, что иногда во имя науки дѣлается не разъясненіе предметовъ, а затемненіе ихъ. Вотъ нѣсколько примѣровъ. О Лукіанѣ антіохійскомъ: „Лукіанъ исходною точкою отправленія имѣлъ христологію Павла Самосатскаго“, (183) еретика, до противоположности не схожаго съ Оригеномъ; но въ то же время Гарнакъ допускаетъ вліяніе на Лукіана и Оригено-

выхъ воззрѣній: „въ высшей степени вѣроятно, что изученіе Оригена убѣдило Лукіана въ правотѣ его ученія о божественномъ Логосѣ“ (184). Подумаешь, что авторъ говоритъ это за тѣмъ только, чтобы иллюстрировать афоризмъ: „крайности сходятся“. Въ добавокъ ко всему этому, въ головѣ Лукіана рядомъ съ Оригеномъ (приверженцемъ Платонизма) укладывается „Аристотелевскій раціонализъ“—по увѣренію Гарнака (186).—Объ Александрѣ Александрійскомъ: „Въ Александріи, говоритъ Гарнакъ, со временъ епископствованія Петра (нач. IV в.), начинаютъ недовѣрчиво относиться къ научной теологіи“, т.-е. Оригеновой системѣ богословія. Это однакожъ не мѣшаетъ утверждать нѣмецкому ученому, что Александръ въ своихъ разъясненіяхъ спорнаго догмата „съ особеннымъ предпочтеніемъ пользуется терминами, пущенными въ оборотъ Оригеномъ“ (202). Но въ концѣ концевъ оказывается, по заявленію Гарнака, что „Александръ былъ, пожалуй, и независимъ отъ Оригена“ (nicht durchweg abhängig) (194. 203).—Объ Аѳанасіи Великомъ: „Основная мысль ученія его, говоритъ Гарнакъ, не нова; уже Оригенъ съ особеннымъ удареніемъ раскрывалъ ученіе о единствѣ Сына съ Отцемъ“; и еще: „Аѳанасій стоитъ на почвѣ оригенистической теологіи“; но вдругъ оказывается, по словамъ Гарнака, что „Аѳанасій стоялъ на другой почвѣ“, чѣмъ Оригенъ (221. 3). Въ такомъ же родѣ сужденія Гарнака и объ Аріи. Арій, пишетъ нѣмецкій ученый, стоялъ на почвѣ оригенистической теологіи; „космологическо-причинное міровоззрѣніе Оригена усвоено Аріемъ“ (и даже Лукіаномъ); ученіе о свободѣ воли человѣческой аріане раскрывали подъ вліяніемъ Оригена (220). Но все это не мѣшаетъ Гарнаку рѣшительно утверждать, что „очевидно доктрина Оригена не образуетъ основоположенія системы“ аріанства (218). Такъ пользуется Гарнакъ Оригеномъ въ своихъ разъясненіяхъ происхожденія и развитія нѣкоторыхъ сторонъ исторіи догматовъ. Оригенизмъ, по намѣренію автора, долженъ былъ объяснять очень многое—въ качествѣ фактора историческаго движенія. Но на самомъ дѣлѣ вліяніемъ Оригена можно объяснять далеко не все, что

хочетъ поставить подъ это вліяніе Гарнакъ. Это заставляетъ его дѣлать ограниченія, очень похожія на отрицаніе того, что утверждаетъ самъ авторъ. Ничего такого не было бы, еслибы авторъ факторомъ, заправлявшимъ движеніемъ христіанской мысли признавалъ само христіанство или общее сознаніе церковное, обладавшее твердыми религіозными убѣжденіями, и не только не подчинявшееся какимъ-либо системамъ того или другого богослова, но и подвергавшее строгой оцѣнкѣ эти системы съ точки зрѣнія живой, многосодержательной и твердой христіанской вѣры. Вообще христіанства съ его мощію, съ такими или другими отношеніями къ нему церковнаго общества совсѣмъ какъ-то не видно въ книгѣ Гарнака.

Еслибы Гарнакъ правильно понималъ христіанство, то оно являлось бы у него силою, руководящею ходомъ исторіи, а такіе факторы историческіе, какъ аристотелизмъ и платонизмъ съ оригенизмомъ получили бы значеніе направленій, такъ или иначе оттѣняющихъ разнообразные облики церковно-историческихъ явленій.

Теперь обратимся къ разсмотрѣнію того процесса, какой пережила, по мнѣнію Гарнака, христіанская догма въ IV вѣкѣ. Этотъ процессъ понимаетъ ученый такъ, какъ будто бы исторія догмы даннаго времени основывалась лишь на случайностяхъ и борьбѣ противоположныхъ вліяній. Сейчасъ увидимъ, какъ мало ясности и какъ много путаницы вноситъ взглядъ Гарнака, проведенный тамъ, гдѣ для него нѣтъ мѣста.

Обратимся къ оцѣнкѣ пониманія Гарнакомъ догматической дѣятельности Никейскаго вселенскаго собора. Взгляды этого ученаго въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, отличаются тенденціозностію. Онъ безъ всякаго колебанія приводитъ свидѣтельство аріанскаго писателя Савина о необразованности отцевъ никейскаго собора, не принимая во вниманіе, что свидѣтельство принадлежитъ явному врагу православія, слѣдовательно человѣку пристрастному. Неуспѣхъ дѣятельности Евсевія никомидійскаго на соборѣ, хотѣвшаго добиться утвержденія здѣсь—въ качествѣ обязательнаго вѣрованія—

строго-аріанскаго ученія, Гарнакъ объясняетъ „тактическою ошибкою“ (225) указаннаго аріанскаго епископа. Выходитъ такимъ образомъ, что поведи Евсевій дѣло иначе, болѣе ловко и искусно, его предпріятіе имѣло бы, пожалуй, другой конецъ. Здѣсь ясно сказывается ученый, который подъ христіанской истиною понимаетъ ничто другое, какъ случайно возобладавшее мнѣніе извѣстнаго рода христіанскихъ мыслителей надъ мнѣніемъ прочихъ лицъ христіанскаго міра. Подобное воззрѣніе опровергается самой исторіей христіанской церкви, показывающей, въ какой строго-логической послѣдовательности шло раскрытіе христіанскихъ догматовъ въ IV, V и VI вѣкахъ. Но самое главное въ исторіи собора составляетъ конечно принятіе имъ термина: „единосущный“, съ извѣстнымъ опредѣленнымъ значеніемъ. Кому принадлежитъ мысль воспользоваться этимъ терминомъ на соборѣ въ борьбѣ съ аріанствомъ? Этотъ же вопросъ предлагаетъ себѣ и Гарнакъ, но ставитъ его, сообразно его точкѣ зрѣнія, много шире; онъ даетъ ему такую постановку: откуда взялся не только самый терминъ, но и кѣмъ развито (изобрѣтено) связанное съ этимъ терминомъ ученіе о единствѣ Отца и Сына по существу? Отвѣтъ на вопросъ у Гарнака напрашивался двоякій. Во-первыхъ, онъ припомнилъ, что терминъ: единосущный употреблялся гностиками для выраженія отношеній димiурга къ верховному Богу; „въ словахъ гностика Птоломея, замѣчаетъ онъ, уже заключалась церковная терминологія будущаго времени“ (193). Но извѣстіями о гностикахъ нѣмецкій ученый почему-то не воспользовался при изложеніи исторіи никейскаго собора; вѣроятно, никакъ не удавалось ему провести прямой линіи между ученіемъ гностиковъ и дѣятельностью собора. Для того, чтобы объяснить, откуда ведетъ свое начало ученіе о единосущіи Сына со Отцемъ, Гарнакъ придумываетъ хитроумнѣйшую комбинацію. Онъ доказываетъ, что ученіе никейское создалось подъ вліяніемъ западной христіанской мысли; а это вліяніе оказано на соборѣ при помощи Осіи кордубскаго. Но Осія кордубскій провелъ на соборѣ не догматическое мнѣніе своей испанской или самой римской церкви, а взгляды Тертулліана,

учившаго, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ unius substantiae (229 — 30). Итакъ никейскій соборъ раскрылъ ученіе о единосущіи Отца и Сына подъ вліяніемъ ученія Тертулліана!! Кому могло придти это въ голову? Взглядъ Гарнака представляетъ такую несообразность, что въ первую минуту затрудняешься что сказать въ опроверженіе такого страннаго взгляда? Тертулліанъ и никейскій соборъ!... Согласимся, что соборъ дѣйствовалъ подъ вліяніемъ Тертулліанова ученія. Но вѣдь нужно же, чтобы это ученіе знали греческіе отцы собора, а знали ли они его? Средой послужившей проводникомъ идей западно-тертулліановыхъ, была по Гарнаку, церковь александрійская и въ особенности „александрійская партія“ собора. Изъ кого состояла эта партія, Гарнакъ точно не опредѣляетъ, но во всякомъ случаѣ главой ея былъ Александръ александрійскій. Авторъ употребляетъ усилія къ тому, чтобы доказать, что Александръ былъ знакомъ съ Тертулліаномъ такъ-сказать въ самыхъ источникахъ: онъ читалъ, по мнѣнію автора, Мелитона и Иринея, вліяніе ученія которыхъ на Тертулліана — несомнѣнный фактъ для Гарнака. Александръ, по сужденію автора, точно впрочемъ невысказанному, будучи знакомъ съ источниками Тертулліанова ученія, очевидно могъ познакомить и прочихъ отцевъ собора съ этимъ ученіемъ, особенно если принять во вниманіе близкія отношенія Александра къ Осіи. Вотъ тотъ мудреный, почти сказочный путь, какимъ познакомились отцы собора съ ученіемъ Тертулліана, а познакомившись съ нимъ, рѣшились выразить его въ никейскомъ вѣроопредѣленіи. Разбирать ли эту гипотезу Гарнака? Нѣтъ, не стоитъ. Ибо во-первыхъ, Гарнакъ отнюдь не доказалъ, что Александръ былъ дѣйствительно знакомъ съ сочиненіями Мелитона и Иринея; во-вторыхъ, къ чему строить такую странную гипотезу о происхожденіи никейскаго ученія о единосущіи Сына со Отцемъ, когда для пастырей церкви, хорошо изучившихъ Евангеліе Іоанна, не могло быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ этомъ догматѣ? А что касается вопроса, почему отцы собора остановились своимъ вниманіемъ на терминѣ: единосущный, для выраженія православнаго ученія,

то, какъ ни рѣшали бы его ученые, всегда останется несомнѣннымъ, что само православное ученіе заимствовано не изъ какого-нибудь Тертулліана, а чистѣйшаго источника: Новозавѣтнаго Откровенія.

Какъ ни мало понятна гипотеза о проведеніи западно-латинскихъ идей Тертулліана на соборѣ никейскомъ, при посредствѣ „александрійской партіи", для Гарнака эта гипотеза служитъ точкою отправленія въ дальнѣйшихъ его разсужденіяхъ. Руководясь этой гипотезой, онъ утверждаетъ, что образовалась послѣ никейскаго собора какая-то римско-александрійская (или западно-аѳанасіанская) партія, которая, наперекоръ другимъ богословскимъ партіямъ, сильно поддерживала и защищала тотъ видъ церковнаго ученія о Сынѣ Божіемъ, какой это ученіе получило въ Никеѣ. Этого ученія придерживался на соборѣ и нѣкоторое время послѣ собора Константинъ Великій, заявляетъ Гарнакъ, а потомъ будто-бы этотъ государь, хорошо ознакомясь съ Востокомъ и увидѣвши, что здѣсь ученіе никейское, какъ продуктъ Запада, не пользуется популярностію, перешелъ на сторону чисто-восточнаго ученія о Сынѣ Божіемъ, ученія, утвердившагося здѣсь съ давнихъ поръ (233). Ясно, какое именно ученіе въ настоящемъ случаѣ разумѣетъ Гарнакъ. Онъ разумѣетъ оригенистическое пониманіе догмата, характеризующееся по Гарнаку, наклонностію къ субординаціонизму и болѣе рѣзкому различенію лицъ Св. Троицы. Это ученіе, какъ видно изъ дальнѣйшаго теченія рѣчи Гарнака, имѣло одержать побѣду надъ чистоникейскимъ ученіемъ. Начало движенія противъ этого послѣдняго и положено Константиномъ. Чѣмъ доказать, что Константинъ, поселившись на Востокѣ, вскорѣ приходитъ къ перемѣнѣ убѣжденій—этого Гарнакъ не указываетъ. Равно не видно у того же автора: на чемъ обнаружилась такая перемѣна — въ самой дѣятельности императора. Гарнакъ просто заставляетъ вѣрить ему на-слово.

То древнее восточное ученіе, на сторону котораго сталъ Константинъ вскорѣ послѣ никейскаго собора, когда онъ лучше ознакомился съ религіознымъ направленіемъ востока,

не оставалось, по сужденію Гарнака, безъ существенныхъ измѣненій: чѣмъ дальше шло время, тѣмъ больше оно преобразовывалось, пока не появилось того, что этотъ ученый называетъ нелѣпымъ именемъ: „новаго православія". Въ созданіи этого новаго православія главнымъ образомъ участвовали отцы каппадокійцы (Василій Великій, Григорій Богосл., Григорій Нисскій). Сущность новаго православія заключалась, по Гарнаку, въ томъ, что Сына Божія стали считать не столько единосущнымъ Отцу, сколько подобосущнымъ Ему. Въ раскрытіи этого ученія каппадокійцы будто бы шли, по увѣренію разсматриваемаго ученаго, за Василіемъ епископомъ анкирскимъ (255—6). Что эти взгляды Гарнака не заключаютъ въ себѣ ничего серьезнаго и основательнаго, это выше всякаго сомнѣнія. Если мы захотимъ дать себѣ ясный отчетъ: на какихъ основаніяхъ Гарнакъ желаетъ превратить православнѣйшихъ каппадокійцевъ въ какихъ-то оміусіанъ, чуть не полуаріанъ, то увидимъ, что эти основанія въ высшей степени произвольны и шатки. Василія Великаго Гарнакъ причисляетъ къ приверженцамъ оміусіонизма на основаніи подложнаго письма этого святителя къ Аполлинарію лаодикійскому, въ которомъ первый заявляетъ себя сторонникомъ формулы (о Сынѣ Божіемъ): „подобенъ по существу" и ратуетъ противъ слова „единосущный" (255). Вотъ главный и чуть ли не единственный аргументъ, пользуясь которымъ Гарнакъ признаетъ Василія Вел. „подобосущникомъ". Письмо — не подлинно и этимъ рѣшается вопросъ о значеніи аргументаціи! Правда Гарнакъ объявляетъ это письмо подлиннымъ, но ему въ этомъ случаѣ ни одинъ безпристрастный человѣкъ не повѣритъ: письмо противорѣчитъ прочимъ произведеніямъ святителя и ставитъ Василія въ положеніе малосвѣдущаго ученика въ отношеніи къ Аполлинарію, въ положеніе, недостойное ученѣйшаго святителя. Что касается принадлежности Григорія Богослова и Григорія Нисскаго къ числу защитниковъ оміусіанства, то Гарнакъ даже и не пытается приводить основаній: почему онъ приписываетъ имъ такое намѣреніе. О Григоріи Нисскомъ онъ замѣчаетъ, что его можно считать оміусіани-

номъ „не въ прямомъ смыслѣ“ (nur undirect). Другими словами: авторъ самъ не знаетъ, почему считаетъ этого Григорія подобосущникомъ. А о Григоріи Богословѣ авторъ и совсѣмъ не упоминаетъ въ данномъ случаѣ, понятно, за отсутствіемъ даже призрачныхъ основаній. Вотъ какъ Гарнакъ доказываетъ принадлежность каппадокійцевъ къ оміусіанамъ. Изъ того, что мы сейчасъ изложили, видно: сколько справедливости заключаетъ въ себѣ утвержденіе этого автора, что будто каппадокійцы, являясь поборниками оміусіанства, шли послушно по стопамъ (полуаріанина) Василія анкирскаго. Мы рѣшительно не можемъ понять, вслѣдствіе какихъ соображеній Гарнакъ такъ возвеличиваетъ почти неизвѣстное имя Василія анкирскаго передъ дѣйствительно великими именами каппадокійцевъ? Ужъ не тѣмъ ли руководится въ этомъ случаѣ Гарнакъ, что Василій анкирскій дѣйствительно очень отчетливо раскрылъ ученіе о подобосущіи, чего не сдѣлали каппадокійцы, къ неудовольствію нѣмецкаго ученаго? Гарнакъ такъ преувеличиваетъ значеніе Василія анкирскаго, что вѣяніемъ его доктрины объясняетъ сущность догматической дѣятельности II вселенскаго собора. Такого абсурда еще не говорилъ, кажется, никто. Но мы забѣгаемъ нѣсколько впередъ... Для Гарнака не только существуетъ то „новое православіе“, которое онъ сочинилъ; но онъ даже занимается вопросомъ: въ какомъ отношеніи Аѳанасій Великій, главный представитель „древняго православія“ (западно-аѳанасіанскаго ученія или никейскаго), стоялъ къ „новому православію“, какъ будто это послѣднее въ самомъ дѣлѣ представляетъ историческій фактъ? По сужденію Гарнака, сначала Аѳанасій какъ будто показывалъ расположеніе къ „новому православію“, а потомъ сталъ выражать недовольство этимъ явленіемъ. Для подтвержденія первой мысли Гарнакъ указываетъ на соборъ александрійскій, 362 года, составившійся подъ главенствомъ Аѳанасія, а для подтвержденія второй мысли ссылается на отношенія александрійскаго святителя къ Мелетію антіохійскому (259—260). Но соборъ александрійскій отнюдь не показываетъ, чтобы Аѳанасій чѣмъ-нибудь поступился изъ своихъ догматическихъ

воззрѣній: на немъ святитель дѣйствительно показываетъ себя мягкимъ и снисходительнымъ къ покаявшимся лицамъ изъ числа аріанъ, но отсюда еще далеко до какого-то расположенія къ „новому православію". Что касается отношеній Аѳанасія къ Мелетію то, если мы и согласимся съ Гарнакомъ, что дружественныя отношенія его къ этому епископу смѣнились потомъ на холодныя, все же отсюда ничего нельзя извлечь для гипотезы Гарнака.

Исторія II вселенскаго собора, по разсужденію Гарнака, составляетъ важнѣйшій моментъ борьбы между „древнимъ православіемъ" или западно-аѳанасіанскимъ ученіемъ и „новымъ православіемъ", борьбы, закончившейся побѣдою этого послѣдняго надъ первымъ—по крайней мѣрѣ для Востока. Оригинально, но неосновательно. Въ этомъ отношеніи авторъ придаетъ очень большое значеніе личности Ѳеодосія Великаго, при которомъ былъ II вселенскій соборъ. Съ Ѳеодосіемъ, по словамъ нѣмецкаго ученаго, случилось подобное же, что раньше было съ Константиномъ. На западѣ онъ держался западно-аѳанасіанскихъ воззрѣній, а на востокѣ перешелъ на сторону „новаго православія". Въ дѣйствительности такихъ приключеній съ Ѳеодосіемъ, по словамъ автора, удостовѣряютъ историческіе факты. Главнымъ изъ такихъ фактовъ Гарнакъ считаетъ то, что въ бытность на западѣ, особымъ указомъ ограждая православную вѣру, выразителями этой вѣры онъ объявляетъ римскаго и александрійскаго епископовъ, а по водвореніи на востокѣ тотъ же Ѳеодосій, другимъ указомъ ограждая ту же вѣру православную, выразителями этой вѣры объявляетъ не папу Дамаса и Петра Александрійскаго, а авторитетныхъ архипастырей востока (264—5). На безпристрастный историческій взглядъ сейчасъ указанный фактъ значитъ слѣдующее: на западѣ Ѳеодосій признаетъ папу выразителемъ православія, потому что папа былъ главнѣйшимъ епископомъ запада, и къ этому имени присоединяетъ имя Петра Александрійскаго, потому что епископовъ александрійскихъ со временъ Аѳанасія на западѣ знали больше, чѣмъ другихъ восточныхъ епископовъ; прибывши же на востокъ и издавая здѣсь религіозный эдиктъ,

онъ исчисляетъ важнѣйшихъ епископовъ востока, такъ какъ они были руководителями II вселенскаго собора и на востокѣ ихъ хорошо знали и высоко цѣнили заслуги ихъ предъ церковію. Повидимому, фактъ нисколько не мудреный. А между тѣмъ на основаніи его Гарнакъ считаетъ Θеодосія переметчикомъ въ вѣрѣ и какимъ-то сторонникомъ „новоевѣрія“ въ ущербъ старовѣрія. Прочіе взгляды нѣмецкаго ученаго на II вселенскій соборъ въ подобномъ же родѣ, т.-е. они также лишены серьезнаго научнаго значенія. Символъ константинопольскій, который, по мнѣнію автора, хотя и не есть произведеніе II вселенскаго собора, но служитъ выразительнѣйшей характеристикой дѣятельности этого послѣдняго, представляетъ собою — увѣряетъ нѣмецкій ученый — „уніонную формулу“, имѣвшую цѣлію примирить православныхъ, полуаріанъ и духоборцевъ (267). Это замѣчаніе Гарнака заключаетъ въ себѣ вѣрную мысль, но только она значительно извращена. Догматическая дѣятельность собора имѣла счастливый успѣхъ; послѣ собора полуаріане и духоборцы довольно быстро возсоединяются съ церковію. Средостѣніе ограды рушится. Это — историческая истина. А Гарнакъ на основаніи ея приходитъ къ странной мысли, что будто самый символъ константинопольскій или ученіе собора изложены были такъ, что должны были понравиться и еретикамъ. Эту мысль онъ хочетъ обосновать документально, но по обыкновенію весьма неудачно. Онъ утверждаетъ, что ради удовлетворенія полуаріанъ въ константинопольскій символъ не вставлены слова: „изъ сущности Отца“, слова, которыя заключались въ никейскомъ символѣ, но которыя были предметомъ протеста со стороны аріанствующихъ; а для примиренія духоборцевъ (Македоніанъ) съ православными, по мнѣнію Гарнака (267), ученіе о Духѣ Св. изложено такъ, что могло быть принято и этими еретиками. Но все это едвали такъ. Слова: „изъ сущности Отца“ (Сынъ) опущены въ символѣ вовсе не изъ уступчивости полуаріанамъ. Выраженіе: „единосущный“ и слова: „изъ сущности Отца“ тождественны по своему смыслу. А потому, достаточно было удержать первый терминъ въ символѣ, какъ и

сдѣлано на соборѣ. Что касается изложенія ученія о Духѣ Св. въ символѣ, то назвать это изложеніе благопріятнымъ для духоборцевъ — невозможно. Духоборцы не допускали такого равенства Духа со Отцемъ и Сыномъ, какое раскрыто въ символѣ. Правда можно возражать: почему Духъ Св. въ символѣ не названъ прямо „единосущнымъ Отцу", но нужно помнить, какъ много было споровъ изъ за слова „единосущный" въ IV в., чтобы понять, почему этотъ терминъ не употребленъ въ символѣ въ изложеніи ученія и о Духѣ Святомъ.

Послѣ этихъ разъясненій понятно: имѣлъ ли право Гарнакъ писать, что „восточное православіе 381 года есть нововѣріе, которое, удерживая слово: единосущный, въ тоже время не держалось Аѳанасіевыхъ убѣжденій касательно вѣры" (269). Еслибы II вселенскій соборъ провозглашалъ „новое православіе", то на Западѣ, гдѣ утвердилась, по мнѣнію Гарнака, „старая вѣра", не приняли бы символа константинопольскаго, но этого не видимъ.

Всякій согласится, какое великое множество несообразностей наговорено Гарнакомъ касательно исторіи IV вѣка, но самое несообразное заключается въ слѣдующемъ: во-первыхъ, онъ утверждаетъ, что въ раскрытіи и формулированіи никейскаго ученія видно вліяніе Тертулліана [1]); во-вторыхъ, онъ заявляетъ, что „отцемъ церковнаго ученія о Св. Троицѣ, въ томъ видѣ, какъ оно утвердилось въ церкви, былъ не Аѳанасій, даже не Василій Кесарійскій, а *Василій Анкирскій*" (курсивъ въ подлинникѣ). (S. 269).

При одномъ случаѣ Гарнакъ говоритъ: „дѣйствительная исторія часто причудливѣе и эксцентричнѣе (capriciöser), чѣмъ басня и сказки" (I, 680).

Не знаемъ: можно ли въ самомъ дѣлѣ утверждать это относительно дѣйствительной исторіи, но несомнѣнно очень можно — касательно „сочиненной" исторіи. Самый блестящій

[1]) Къ нашему удивленію, это анти-историческое воззрѣніе начинаетъ проникать и въ нашу русскую науку. Это именно воззрѣніе, хотя и въ нѣсколько туманномъ образѣ, мы встрѣтили въ книгѣ: *Самуилова* — Исторія аріанства на западѣ, стр. 1. Петерб., 1890.

примѣръ, доказывающій вѣрность этой послѣдней мысли, представляетъ „исторія“ самого Адольфа Гарнака.

III.—Нѣмецкій ученый богословъ (!) Гарнакъ говоритъ: „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 [1]). Такъ какъ это замѣчаніе нѣмецкій профессоръ дѣлаетъ въ началѣ второго тома разсматриваемаго нами его труда,—тома, въ которомъ излагаются главнымъ образомъ тринитарные и христологическіе споры отъ IV до VIII вѣка, то очевидно, въ ученіи церкви и богословскихъ представленіяхъ христіанскихъ писателей указанной эпохи находитъ онъ тотъ „романъ“, въ который будто бы превратились первоначальныя чистыя и истинныя понятія объ Основателѣ христіанской вѣры и церкви.

Изложивъ и разобравъ взгляды Гарнака касательно тринитарныхъ споровъ въ древней церкви, теперь тоже сдѣлаемъ касательно представленій того же изслѣдователя о христологическихъ спорахъ, неразрывно связанныхъ съ исторіей цѣлыхъ четырехъ вселенскихъ соборовъ—отъ III вселенскаго собора до VI. Посмотримъ, что нашелъ здѣсь онъ такого, что давало бы ему хоть малѣйшее право дѣлать такой саркастическій отзывъ, какой мы сейчасъ выписали.

Читатель, вѣроятно, настолько приглядѣлся къ элюкубраціямъ и полетамъ фантазіи нѣмецкаго ученаго Гарнака,—что пересталъ уже удивляться его оригинальничанью, склоненъ всего ожидать отъ него. Дѣйствительно, трудно встрѣтить другого—второго Гарнака. Рѣдко случается церковной исторіи подвергаться такимъ сложнымъ и болѣзненнымъ операціямъ, какимъ онъ подвергаетъ ее. Гарнакъ требуетъ, чтобы всѣ изучавшіе церковную исторію отказались отъ усвоенныхъ ими и принятыхъ наукою представленій и взглядовъ—въ пользу совершенно новыхъ теорій

[1]) Фраза эта въ русскомъ переводѣ значитъ: „изъ историческаго преданія о Христѣ и происхожденіи христіанства сдѣлали романъ, и этотъ историческій романъ въ сплетеніи съ религіей обогащался все новыми и новыми главами“ (B. II, S. 6).

нѣмецкаго ученаго. Притязаніе непомѣрное; для того, чтобы согласиться съ такимъ притязаніемъ, нужна увѣренность въ основательности претензіи новатора-историка, но можно ли находить основательность въ теоріяхъ его, служащихъ исходнымъ пунктомъ чрезмѣрной авторской притязательности? Вопросъ рѣшится путемъ разсмотрѣнія теорій Гарнака о ходѣ развитія и результатахъ христологическихъ споровъ древней церкви.

Что представляютъ эти споры съ точки зрѣнія Гарнака? Ихъ можно бы назвать дѣтскою игрою въ жмурки, еслибы такое сравненіе было позволительно, когда рѣчь идетъ объ исторіи; гораздо приличнѣе назвать ихъ исполинскимъ фехтованіемъ, гдѣ фехтующими являются съ одной стороны римскіе папы, съ другой — византійскіе императоры, причемъ всѣ прочія историческія лица являются чѣмъ-то развѣ не многимъ больше зрителей или статистовъ. Намъ кажется, что это послѣднее сравненіе сразу же даетъ возможность установить ту точку зрѣнія, съ которой лучше всего видна развертывающаяся — по манію Гарнака — историческая картина споровъ отъ V до VIII вѣка на Востокѣ.

Теперь постараемся показать: сумѣлъ ли Гарнакъ — объяснить движеніе и развитіе христологическихъ споровъ? На этотъ вопросъ можетъ быть одинъ отвѣтъ — отрицательный. Съ своими оригинальными взглядами на христологическія движенія означеннаго нами времени Гарнакъ чрезвычайно путается въ объясненіи историческихъ явленій; если одна часть фактовъ, хоть съ нѣкоторымъ насиліемъ, объясняется кое-какъ при помощи его взглядовъ, за то другая часть — и большая — не подходитъ подъ его теорію. Вообще какъ то у него выходитъ, что не теоріи существуютъ для объясненія фактовъ, а факты для иллюстрированія теорій.

Первая фраза.—Собственно развитіе христологическихъ споровъ начинается съ появленія на исторической сценѣ Несторія, противъ котораго повелъ жаркую полемику Кириллъ александрійскій. Поэтому о христологическомъ ученіи до этого времени нѣтъ надобности много распространяться.

Не особенно распространяется о состояніи христологическаго ученія до Несторія и Гарнакъ. Изъ эпохи предъ-несторіанской Гарнакъ останавливается на христологическомъ ученіи Аполлинарія лаодикійскаго и отцевъ каппадокійцевъ. Ученіе Аполлинарія изложено Гарнакомъ обстоятельно и вѣрно. Но и тутъ уже авторъ начинаетъ нѣсколько путаться. Расхваливая всячески, вопреки справедливости, Аполлинарія, какъ богослова, — онъ въ похвалу этого еретика ставитъ то, что будто бы его христологія вполнѣ отвѣчала стремленіямъ и духу „благочестивыхъ изъ грековъ". Какимъ образомъ доктрина, осужденная этими самыми греками должна считаться соотвѣтствующею ихъ духу—вопросъ этотъ рѣшить не беремся. Наше особенное вниманіе обращаетъ на себя нѣчто другое: Гарнакъ и о св. Кириллѣ александрійскомъ говоритъ тоже самое, именно, что его христологическое ученіе было вѣрнымъ выраженіемъ „духа благочестія" грековъ. Мы отказываемся понять: какимъ образомъ двое церковныхъ писателей: Аполлинарій и Кириллъ въ своихъ христологическихъ доктринахъ оба одинаково выражаютъ „духъ благочестія" грековъ, т.-е. говорили то, что считалось истиннымъ въ церкви греческой? Два человѣка, учившихъ различно (хотя Гарнакъ хочетъ сблизить ученіе Кирилла и Аполлинарія, но это онъ дѣлаетъ какъ то вскользь и нерѣшительно), развѣ могли выражать истину, какъ понимали ее греки? Не нужно при томъ же забывать, что Гарнакъ признаетъ Аполлинарія приверженцемъ антіохійской школы, а эту школу онъ самъ отнюдь не считаетъ выразительницею „духа греческаго благочестія". Если ученіе Аполлинарія Гарнакъ излагаетъ, какъ мы сказали, вѣрно и безпристрастно, то этого никакъ нельзя сказать о замѣчаніяхъ этого ученаго касательно христологическаго ученія каппадокійцевъ (II, 321). Авторъ усердно старается запутать ихъ въ противорѣчіяхъ, будтобы принадлежащихъ ихъ христологической доктринѣ; говоритъ, что они будто бы учили: „двѣ природы (во Христѣ), но онѣ составляютъ *одну*" (природу). Это одна изъ тѣхъ клеветъ, которыми такъ богата книга нѣмецкаго ученаго,

когда рѣчь идетъ у него о православныхъ великихъ писателяхъ древности. Нѣтъ спора, что формулированіе христологическаго ученія у Василія Великаго, Григорія Нисскаго и Григорія Богослова не совсѣмъ точно въ подробностяхъ, напримѣръ, они говорятъ о „срастворенiи“ естествъ во Христѣ, что́ впрочемъ нисколько неудивительно, ибо христологическая терминологія IV вѣка была далека отъ совершенства,—но съ другой стороны перечитайте всѣ сочиненія этихъ отцовъ церкви, и вы не найдете никакого указанія на существованіе у нихъ ученія объ одномъ естествѣ Христа — никакого слѣда монофизитства, которое готовъ имъ приписать Гарнакъ.

Но обращаемся къ болѣе существеннымъ сторонамъ историческихъ разъясненій Гарнакомъ христологическихъ споровъ [1]). Онъ мало говоритъ о Несторіи, но это и понятно. Въ самомъ дѣлѣ, Несторій представлялъ собою просто крайнее проявленіе такъ называемой антіохійской христологической доктрины (понятой Гарнакомъ правильно, хотя и не безъ преувеличеній), и потому не заслуживаетъ много нашего вниманія. Другое дѣло — Кириллъ, имя котораго въ продолженіи вѣковъ слышится въ устахъ великаго множества лицъ, участвовавшихъ въ христологическихъ спорахъ. Ученіе Несторія почти всѣ ученые понимаютъ одинаково. Нельзя того же сказать объ ученіи Кирилла. О Кириллѣ въ наукѣ не существуетъ твердо-опредѣленнаго взгляда: почти каждый ученый, начиная говорить о немъ, вынужденъ бываетъ снова приниматься за изученіе сочиненій этого плодовитаго писателя. Какъ же смотритъ Гарнакъ на христологическое ученіе Кирилла? Этотъ ученый не обинуясь считаетъ св. отца монофизитомъ. Конечно, это похвала въ устахъ Гарнака, потому что онъ съ нѣжнымъ чувствомъ смотритъ на монофизитовъ V и VI вѣка. Но монофизитомъ Гарнакъ считаетъ его—не столь искреннимъ и прямымъ, какимъ желалъ бы видѣть его этотъ ученый. Въ дѣятельности послѣ собора всел. эфесскаго

[1]) B. II, 333—348.

431 года, Гарнакъ усматриваетъ у него не похвальное стремленіе сблизиться съ антіохійцами—или говоря точнѣе, обмануть послѣднихъ кажущимся согласіемъ на ихъ діофизитскую доктрину. Раждается естественный вопросъ: имѣетъ-ли право Гарнакъ хвалить Кирилла за то, за что онъ хвалитъ его и порицать его за то, за что осмѣливается порицать его? Точка зрѣнія совершенно не такая должна быть усвоена тѣмъ, кто желаетъ составить вѣрное представленіе о христологіи Кирилла. Отъ неправильнаго пониманія Кириллова ученія Гарнакомъ въ значительной степени зависятъ у него и взгляды на значеніе и смыслъ послѣдующихъ споровъ монофизитскихъ. Несомнѣнно, въ раскрытіи Кирилломъ своего ученія можно замѣчать неодинаковые оттѣнки: его ученіе отличается однимъ характеромъ до 433 года, до времени уніи между нимъ и антіохійцами, и нѣсколько другимъ характеромъ отъ времени этого событія до смерти св. отца. Но тѣмъ не менѣе никогда Кириллъ не былъ монофизитомъ, какъ желаетъ представлять себѣ этого великаго богослова Гарнакъ, и никогда онъ, Кириллъ, не отказывался отъ своего первоначальнаго ученія и не замѣнялъ его какимъ-либо другимъ — ему несвойственнымъ, т.-е. не былъ отступникомъ отъ разъ усвоенныхъ воззрѣній. Доказывая монофизитизмъ Кирилла, Гарнакъ говоритъ: „для пониманія христологіи Кирилла особенно имѣетъ значеніе его положеніе, что прежде вочеловѣченія было (во Христѣ) два естества, а по вочеловѣченіи оставалось только *одно*“, и прибавляетъ: „эту формулу Кириллъ употребляетъ несчетное число разъ и варіируетъ ее“. Еслибы дѣйствительно Кириллъ пользовался этой формулой для раскрытія своего ученія—да еще при томъ же употреблялъ бы безчисленное число разъ, то не было бы никакого сомнѣнія, что Кириллъ истинный отецъ монофизитства. Вѣдь это—та самая формула, которая характеризуетъ отъявленнаго монофизита Евтихія и составляетъ шибболетъ его ученія. Читатель напередъ догадывается, что Кириллъ не могъ употреблять и дѣйствительно не употреблялъ подобной формулы. Такой чисто-евтихіанскій смыслъ Гарнакъ придаетъ одной подлинной

Кирилловой фразѣ, которую этотъ отецъ много разъ повторяетъ въ своихъ сочиненіяхъ, но которая будучи переведена буквально и понята правильно, не заключаетъ въ себѣ ничего еретическаго монофизитскаго. Указанный ложный смыслъ нѣмецкій ученый придаетъ извѣстной фразѣ Кирилла: „μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη". Буквально ее нужно перевести такъ: „едина воплощенная природа Бога Слова": мы видимъ, что это совсѣмъ не то, что навязываетъ Кириллу Гарнакъ. Здѣсь и намека нѣтъ на какія-то два естества, будто бы имѣвшія мѣсто во Христѣ лишь до Его воплощенія или вочеловѣченія. Не должно поставлять въ сомнѣніе и недоумѣніе—людей, знающихъ по-гречески— и то обстоятельство, что въ буквальномъ переводѣ: μία φύσις значитъ: одно естество, т.-е. какъ будто бы въ самомъ дѣлѣ указываетъ на монофизитство Кирилла. Въ дни Кирилла точная христологическая терминологія только что стала вырабатываться, и св. отецъ не могъ быть точенъ въ терминахъ, какъ это стало возможно послѣ временъ халкидонскаго собора. Онъ употреблялъ φύσις: естество вмѣсто ὑποστάσις: лице, поэтому: μία φύσις значитъ не единая природа, а единое лице, или единая индивидуальность. Такое смѣшеніе понятій есть остатокъ болѣе древняго не точнаго христологическаго языка. Итакъ, мы видимъ, что Гарнакъ не имѣлъ права перефразировать разобранную формулу Кирилла, какъ онъ это дѣлаетъ, и что если онъ это дѣлаетъ, то очевидно дѣлаетъ съ непохвальною цѣлію представить Кирилла Евтихіемъ до Евтихія. Упрекать же Кирилла въ непослѣдовательности и измѣненіи своихъ первоначальныхъ воззрѣній по вопросу христологическому на другія, несвойственныя ему, даютъ поводъ какъ Гарнаку, такъ и другимъ нѣкоторымъ западнымъ писателямъ обстоятельства примиренія (уніи) Кирилла съ антіохійцами послѣ вселенскаго собора эфесскаго, въ 433 году. Какъ извѣстно, этотъ соборъ, 431 года, не привелъ Кирилла и александрійцевъ къ единенію съ антіохійцами. Виной этого были сами антіохійцы, которые подозрѣвали, что Кириллъ учитъ сліянію естествъ во Христѣ. Для того, чтобы уничтожить

подобное подозрѣніе, Кириллъ въ 433 году подписалъ символъ (вѣроизложеніе), предложенный ему антіохійцами, символъ, въ которомъ ясно утверждалось несліянное соединеніе естествъ. Послѣ этого установилось примиреніе между антіохійцами и Кирилломъ. Значеніе этой уніи чрезвычайно велико. Въ борьбѣ съ Несторіемъ Кириллъ, какъ естественно, раскрывалъ съ особенною энергіей ученіе о тѣснѣйшемъ единеніи естествъ во Христѣ, отрицаемомъ (единеніи) или же извращаемомъ сейчасъ названнымъ еретикомъ, притомъ же въ своихъ сочиненіяхъ по поводу Несторія, какъ мы видѣли, Кириллъ употреблялъ термины не совсѣмъ точные, приводящіе къ не совсѣмъ правильному пониманію ученія св. отца даже и въ наши дни; а послѣ эфесскаго собора, когда борьба съ Несторіемъ закончилась, тотъ же Кириллъ, по поводу уніи съ антіохійцами, имѣлъ случай разъяснить и другую сторону своего христологическаго ученія,—о томъ, что природы во Христѣ, хотя и соединены, но пребываютъ неизмѣнными и несліянными. Такимъ образомъ въ послѣднемъ случаѣ, онъ, Кириллъ, прояснилъ и пополнилъ свое прежнее ученіе. Можетъ быть даже въ этомъ случаѣ онъ выразилъ свою христологическую доктрину яснѣе и опредѣленнѣе. Это впослѣдствіи имѣло большое значеніе. Гарнакъ еще думаетъ, что Кириллъ согласился съ антіохійцами только для виду, оставаясь будто бы въ глубинѣ души противникомъ ученія о двухъ неизмѣнныхъ естествахъ, но этотъ ученый допускаетъ такое обидное для св. отца предположеніе единственно потому, что подлиннымъ ученіемъ Кирилла считаетъ монофизитство,—въ чемъ, какъ мы показали, Гарнакъ заблуждается.

Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній относительно сужденій Гарнака по поводу монофизитскаго собора „разбойничаго“. Наши замѣчанія въ этомъ случаѣ будутъ коротки; потому что трудно съ надлежащею серьезностію разбирать его взгляды на эфесскій соборъ 449 года. Гарнакъ въ своихъ сужденіяхъ о соборѣ опирается не на твердую почву историческихъ свидѣтельствъ, а смотритъ куда-то подъ облака и тамъ читаетъ то, что не можетъ допускать фактической

провѣрки. Такъ Гарнакъ утверждаетъ, что соборъ разбойничій 449 года есть великое явленіе, что здѣсь провозглашено христологическое ученіе, вполнѣ соотвѣтствующее „духу греческаго благочестія“. Рѣшителемъ вопроса о томъ, соотвѣтствуетъ или несоотвѣтствуетъ монофизитство „духу греческаго благочестія“ долженъ быть признанъ Кириллъ. А Кириллъ отнюдь не держался монофизитскихъ воззрѣній до уніи, и значитъ не считалъ эти воззрѣнія за догматическую истину, а послѣ уніи 433 года ясно выразилъ свое согласіе съ антіохійцами, предложившими ему подписать символъ съ ученіемъ о двухъ неизмѣнныхъ (при ихъ нераздѣльности) естествахъ во Христѣ,—и значитъ считалъ это ученіе, а не другое какое, выраженіемъ „духа благочестія“ въ христіанскомъ мірѣ. Говоря о соборѣ разбойничемъ, Гарнакъ принимаетъ на себя неблагодарный трудъ защитить честь этого собора. Онъ утверждаетъ, что этотъ соборъ по характеру его дѣйствій не заслуживаетъ обиднаго названія: разбойничій и что онъ былъ не хуже другихъ соборовъ. Если такъ, то автору слѣдовало бы опровергнуть тѣ извѣстія, которыя рисуютъ дѣятельность собора 449 года въ мрачныхъ краскахъ за проявленіе имъ насилій и тиранства. Но этого авторъ не сдѣлалъ. Правда, онъ замѣчаетъ, что клеветы на этотъ соборъ „страшнѣе тѣхъ ужасовъ, которые допущены на немъ“. Но вѣдь это значитъ скорѣе подтверждать разсказы о насиліяхъ собора, чѣмъ опровергать подобныя свидѣтельства. Гарнакъ хочетъ не только защитить честь этого собора, но и прославить его. Авторъ находитъ, что будто соборъ 449 года водворилъ миръ въ церкви [1]). Но можно ли говорить что-либо подобное о соборѣ, когда вліяніе его не превосходитъ періода двухъ лѣтъ. Да и можетъ ли рѣчь идти о вожделѣнномъ мирѣ, будто бы данномъ отъ собора, когда мы знаемъ, что всѣ лица, которыя дорожили интересами церкви, были здѣсь терроризованы. Двое патріарховъ безъ вины низвергнуты на немъ съ своихъ каѳедръ, на ихъ мѣсто поставлены лица, подручныя Діоскору;

[1]) B. II. 362—364.

папа подвергся анаѳемѣ; украшеніе тогдашней церкви—ученѣйшій Ѳеодоритъ очутился въ ссылкѣ. И все это называютъ умиротвореніемъ церкви?

Но не станемъ тратить словъ, чтобы доказывать, что черное не есть бѣлое. Переходимъ къ критикѣ взглядовъ Гарнака на важнѣйшее явленіе V вѣка — халкидонскій соборъ [1]). Какъ всѣ свои симпатіи авторъ отдаетъ собору разбойничему, такъ всѣ антипатіи обращены противъ собора халкидонскаго. Прежде всего остановимъ вниманіе на сужденіяхъ автора о догматическомъ посланіи папы Льва. Не будемъ защищать это посланіе отъ нападокъ Гарнака, называющаго его „бѣднымъ“ по содержанію, одностороннимъ и т. д., потому что хотя бы мы и осыпали всѣми похвалами это посланіе, все-таки ничего не прибавили бы къ той вѣковой славѣ, которою исторія сопровождаетъ разсматриваемый документъ. Интереснѣе и важнѣе вопросъ: дѣйствительно ли это посланіе представляетъ собою нѣчто въ высшей степени антикварное, воспроизведеніе какихъ-то мыслей Тертулліана, имѣющихъ значеніе для Запада, но вполнѣ не согласныхъ съ духомъ церкви восточной, какъ утверждаетъ Гарнакъ. Источникомъ, которымъ пользовался Левъ при написаніи своего догматическаго посланія, послужило одно изъ сочиненій Тертулліана „противъ Праксея“, увѣряетъ Гарнакъ. Можетъ ли быть доказано это положеніе? Не думаемъ. По Тертулліану, Христосъ состоитъ изъ двухъ субстанцій (естествъ) въ одномъ лицѣ; причемъ подъ „субстанціями“ и „лицемъ“ у Тертулліана, по догадкѣ Гарнака, разумѣется нѣчто необыкновенное. Термины эти, по словамъ его, взяты латинскимъ писателемъ изъ языка, какимъ говорила юридическая казуистика временъ Тертулліана. Субстанція соотвѣтствуетъ понятію—имущество въ смыслѣ владѣнія таковымъ, а лице — соотвѣтствуетъ понятію — субъектъ, имѣющій правоспособность владѣть имуществами (субстанціями). Допустимъ, что Тертулліанъ именно такъ училъ. Спрашивается: повторяетъ ли это основное воззрѣніе древ-

[1]) B. II, 348—354; 359—375.

няго писателя Левъ, который, по сужденію Гарнака, находился подъ вліяніемъ христологіи Тертулліана и провелъ ее въ сознаніе восточной церкви, къ качествѣ богословской истины? Оказывается, чтобы отвѣчать на этотъ вопросъ, нѣтъ надобности принимать на себя трудъ свѣрки сочиненія Тертулліана съ посланіемъ Льва. Достаточно обратить вниманіе на тѣ отличія въ ученіи христологическомъ, которыя составляютъ принадлежность посланія Льва, по сравненію съ сочиненіемъ Тертулліана, и которыя отмѣчены самимъ Гарнакомъ,—чтобы видѣть: какъ мало общаго между христологіею Тертулліана и Льва. Гарнакъ пишетъ: „лице“ у Льва не тоже, что „субъектъ съ двоякимъ владѣніемъ“ у Тертулліана; у перваго „лице“ есть соединеніе двухъ ипостасныхъ природъ“ (326). Такъ ученіе Льва отличается отъ ученія Тертулліана въ самыхъ главныхъ чертахъ. Послѣ этого что же общаго остается между воззрѣніями древнелатинскаго писателя и отца церкви V вѣка? Мы сомнѣваемся, чтобы Левъ составлялъ свое ученіе, руководясь—какъ думаетъ Гарнакъ—трактатомъ Тертулліана „противъ Праксея“. Въ нашемъ сомнѣніи насъ укрѣпляетъ еще одно обстоятельство, правда косвенное, но не лишенное серьезнаго значенія. На одномъ римскомъ соборѣ въ концѣ V вѣка (въ 494 г.), подъ предсѣдательствомъ папы Геласія и въ присутствіи 70 западныхъ епископовъ составлено было опредѣленіе о томъ, какихъ книгъ, какъ душевредныхъ, должны избѣгать христіане; въ этомъ опредѣленіи въ числѣ запрещенныхъ книгъ значатся всѣ сочиненія Тертулліана. Возможенъ ли былъ бы этотъ фактъ, если бы Левъ свою христологическую доктрину изложилъ въ сообразности съ однимъ изъ сочиненій Тертулліана? Притомъ же: сейчасъ упомянутый соборъ былъ спустя лишь 30 лѣтъ послѣ папствованія Льва: не могли же западные епископы такъ скоро забыть, что Левъ въ качествѣ православной доктрины развилъ христологическую доктрину Тертулліана? Вообще намъ кажется, что Гарнакъ такъ настойчиво раскрываетъ мысль о вліяніи Тертулліана на Льва, и при посредствѣ этого послѣдняго — на халкидонскій соборъ и православное вѣроученіе Востока—

не безъ заднихъ мыслей, вовсе не случайно. Какъ ни боимся мы упрека въ склонности къ неумѣстной подозрительности, однакоже не считаемъ себя вправѣ умолчать о слѣдующихъ соображеніяхъ, невольно приходящихъ на мысль. Какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, вліяніемъ Тертулліана Гарнакъ объясняетъ раскрытіе и утвержденіе на никейскомъ соборѣ великаго православнаго догмата о единосущіи Сына Божія со Отцемъ. А теперь, говоря о вліятельнѣйшемъ лицѣ въ исторіи христологическихъ споровъ — о Львѣ, тотъ же Гарнакъ ревностно старается доказать, что и папа Левъ и халкидонскій соборъ, а слѣдовательно и все православное теченіе богословской мысли Востока, при раскрытіи одного изъ великихъ догматовъ христіанства—о личности Богочеловѣка, находились въ зависимости отъ ученія Тертулліана. Къ чему, спрашивается, примѣшивать ученіе Тертулліана къ вопросу о происхожденіи никейскаго и халкидонскаго ученія? Свои рѣчи Гарнакъ ведетъ, по нашему мнѣнію, не спроста. Намъ представляется, что Гарнакъ такими разсужденіями хочетъ не только указать на немощь восточной церкви, когда дѣло у ней шло о раскрытіи главнѣйшихъ пунктовъ вѣроученія, но и обнаружить источникъ, откуда будто бы эта церковь черпала содержаніе для догматической мысли,—источникъ, который не могъ дѣлать чести православнымъ богословамъ. Мы уже знаемъ (см. первую главу) что Гарнакъ все развитіе богословской мысли церкви первыхъ вѣковъ (II и III) объясняетъ сильнѣйшимъ вліяніемъ гностицизма на церковь. Но этимъ онъ не удовольствовался: онъ захотѣлъ раскрыть, что и церковь IV и V вѣка въ затруднительнѣйшихъ догматическихъ случаяхъ не могла обойтись безъ еретической указки гностиковъ. Для достиженія этой злохудожной цѣли Гарнаку очень пригодился Тертулліанъ. Ибо, по намекамъ Гарнака, Тертулліанъ не самъ собою пришелъ и къ ученію о единосущіи Сына со Отцомъ: ему въ этомъ случаѣ помогли гностики; этого мало: тотъ же ученый прямо утверждаетъ, что раскрытіемъ христологической доктрины Тертулліанъ обязанъ опять-таки гностикамъ. Вотъ, что говоритъ Гарнакъ о происхожденіи Тер-

туллiановой христологіи: „гностики различали Іисуса страждущаго и Христа безстрастнаго (не способнаго къ страданіямъ); совершенно тождественный взглядъ встрѣчаемъ у Тертулліана, который раскрывалъ его въ сочиненіи: „противъ Праксея", и прибавляетъ въ восхищеніи отъ своего мнимаго открытія: „этого доселѣ еще не знали" въ наукѣ. (См. В. I, 474). Если не ошибаемся, такимъ образомъ намъ удалось раскрыть причины особенной настойчивости Гарнака, утверждающаго, что Тертулліанъ, при посредствѣ Льва, вліялъ на ученіе халкидонскаго собора. Намъ кажется, что слѣдуетъ рѣшительно отвергать мысль Гарнака о вліяніи Тертулліана на Льва и халкидонскій соборъ, не только потому, что подобная мысль въ своихъ выводахъ ведетъ къ униженію достоинства православной церкви, но и потому, что разбираемая мысль не можетъ быть доказана научнымъ путемъ. Левъ писалъ свое посланіе не подъ диктовку Тертулліана, а писалъ его, руководясь тѣмъ православнымъ ученіемъ, которое съ давнихъ временъ христіанской церкви, сохранялось въ сознаніи западныхъ іерарховъ. Христологическое ученіе Льва отнюдь не было чѣмъ-то новымъ, неслыханнымъ, „странными глаголами", чужою доктриною для Востока, какъ умствуетъ Гарнакъ; оно было чистымъ православіемъ, а потому и принято было на соборѣ халкидонскомъ. Насильственно проводить его на этомъ соборѣ, какъ думаетъ Гарнакъ — совсѣмъ не приходилось. Императоръ и сенаторы, принимавшіе участіе на соборѣ, отнюдь не имѣли такого значенія, какое, по словамъ Гарнака же, имѣли „жандармы и монахи Варсумы" на соборѣ 449 года. Императоръ и его супруга Пульхерія, глубокая почитательница памяти Кирилла, думали вовсе не о томъ, чтобы поразить духовнымъ оружіемъ (осужденіемъ отъ собора) политическо-церковнаго узурпатора монофизита Діоскора, а имѣли въ виду единственно утвержденіе православной вѣры. Если бы, какъ полагаетъ Гарнакъ, гражданская византійская власть больше всего занята была мыслію расправиться съ политическо-церковнымъ узурпаторомъ Діоскоромъ, какъ именно узурпаторомъ, то вѣдь у этой власти были въ рас-

поряженіи полиція и войско, при помощи которыхъ проще было смирить „египетскаго революціонера", чѣмъ при помощи собора. Изъ сказаннаго видно: имѣетъ ли право Гарнакъ дерзко называть соборъ халкидонскій „разбойничимъ", т.-е. такимъ, на которомъ будто бы насильственно, вопреки „духу греческаго благочестія" провозглашена латинская христологическая формула,—провозглашена при содѣйствіи внѣшней силы императорскаго правительства? Разберемъ другую серію замѣчаній Гарнака по поводу собора халкидонскаго. Нѣмецкій ученый возводитъ на членовъ халкидонскаго собора тяжкую вину, что будто бы они, подъ давленіемъ императорской власти, отступились отъ христологическаго ученія, принятаго на Востокѣ и усвоили себѣ доктрину чужую, западную. Но ничего такого въ дѣйствительности не было. Правда, они отвергли монофизитство, но вѣдь они такъ и должны были поступить, потому что эта доктрина новая, сформировавшаяся послѣ III вселенскаго собора. Гарнакъ усиливается доказать, что отцы собора будто бы ясно высказывали свою приверженность къ какой-то другой доктринѣ, отличной отъ христологическаго ученія Льва,—то есть, конечно, къ доктринѣ монофизитской. Но усилія Гарнака ни къ чему не приводятъ. Онъ утверждаетъ, что будто бы отцы собора мыслили по вопросу христологическому не такъ, какъ Левъ, но и не такъ, какъ бывшій константинопольскій патріархъ — Флавіанъ (т.-е. не въ духѣ антіохійцевъ, къ ученію которыхъ склонялся Флавіанъ). На это нужно сказать, что для сужденія о настроеніи отцовъ халкидонскаго собора авторъ очевидно беретъ во вниманіе моментъ открытія этого собора, а не послѣдующіе моменты исторіи халкидонскихъ засѣданій. Вначалѣ члены собора не имѣли того единодушія, какое необходимо было для успѣшной соборной дѣятельности; и это неудивительно: только что произошли такія событія, которыя взволновали всѣ умы. Діоскоръ довелъ положеніе церкви до высшей напряженности. Среди странныхъ обстоятельствъ времени, представители церковнаго авторитета не могли сразу опредѣлить, что нужно предпринять для умиротворенія церкви. Все это отражалось

на первыхъ засѣданіяхъ собора и если историкъ станетъ характеризовать настроеніе отцовъ, принимая во вниманіе лишь первые моменты дѣятельности собора, то онъ легко можетъ впасть въ ошибки при своихъ сужденіяхъ. Это видимъ и у Гарнака. Онъ не хочетъ принять во вниманіе того, что чѣмъ далѣе подвигалась впередъ соборная дѣятельность, тѣмъ больше и больше члены собора приходили къ единенію, почему соборъ закончился совсѣмъ не такъ, какъ онъ начался. Это—разъ. Затѣмъ, Гарнакъ вдается въ явное преувеличеніе, когда утверждаетъ, что большинство епископовъ (на соборѣ) считало посланіе Льва — несторіанскимъ. Если мы исчислимъ, на основаніи актовъ халкидонскаго собора, точное количество епископовъ, изъявлявшихъ сомнѣніе въ православіи посланія Льва, то такихъ епископовъ окажется не большинство, а меньшинство. При томъ же не должно забывать, что такими сомнѣвающимися епископами были епископы изъ Иллиріи и Палестины, изъ такихъ мѣстъ, гдѣ спустя немного времени послѣ халкидонскаго собора опредѣленія послѣдняго были приняты. Видно, что протестъ иллирійскихъ и палестинскихъ епископовъ противъ посланія Льва вытекалъ изъ случайныхъ причинъ, а не вызывался общимъ религіознымъ настроеніемъ тѣхъ провинцій или церквей, представителями отъ которыхъ эти епископы были на соборѣ. Гарнакъ наконецъ въ доказательство разбираемой его мысли указываетъ на то, что Ѳеодоритъ, яростный противникъ монофизитства, былъ встрѣченъ отцами собора неблагосклонно или по крайней мѣрѣ не безъ подозрѣній касательно чистоты его православія. Это — вѣрно. Но нужно знать, что Ѳеодоритъ былъ осужденъ двумя эфесскими соборами — 431 и 449 годовъ. Извѣстны обстоятельства, при какихъ это случилось. Отцы собора халкидонскаго — по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ—не могли сразу установить правильнаго сужденія о Ѳеодоритѣ, отсюда тѣ порицанія, какія слышались на соборѣ при появленіи здѣсь епископа кирскаго. Итакъ мы видимъ, что дерзкое сужденіе Гарнака, будто соборъ халкидонскій нужно именовать „предательскимъ“ соборомъ, ли-

шено смысла. О вѣроизложеніи халкидонскомъ Гарнакъ отзывается съ нескрываемой ироніей, но правильнаго сужденія и нельзя ожидать отъ такого ученаго, какъ Гарнакъ, отъ ученаго, который во всемъ своемъ сочиненіи жалуется, что будто церковь не сохранила представленій объ „историческомъ Христѣ", т.-е. жалуется на то, что церковь далека была отъ тѣхъ представленій о Христѣ, которыя любы нѣмецкому ученому.

Вторая фаза. По мнѣнію Гарнака, эта фаза развитія христологическихъ споровъ характеризуется тѣмъ, что на Востокѣ будто бы происходитъ сильная борьба противъ вѣроопредѣленія халкидонскаго, какъ ученія чуждаго восточной церкви,—борьба, заканчивающаяся при Юстиніанѣ I-мъ пятымъ вселенскимъ соборомъ [1]), во времена котораго халкидонскому ученію приданъ восточный, т.-е. монофизитскій оттѣнокъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ одержана побѣда надъ западною христологическою доктриною, насильственно вторгшеюся въ среду церкви восточной. Наука отнюдь не можетъ соглашаться съ такимъ страннымъ мнѣніемъ. Такъ много фактовъ говорятъ противъ этой теоріи, что нужно удивляться, какъ эти факты не образумили мудрствующаго нѣмецкаго ученаго. Начать съ того, что авторъ несправедливо утверждаетъ, что будто на Востокѣ авторитетъ халкидонскаго собора поддерживали лишь клирики одной константинопольской церкви. Нужна необыкновенная смѣлость, чтобы утверждать подобную ложь. Неужели Гарнаку неизвѣстенъ слѣдующій фактъ: преемникъ Маркіана императоръ Левъ (457—474 г.), при самомъ вступленіи на престолъ, въ виду волненій монофизитскихъ, пожелалъ имѣть точныя свѣдѣнія о томъ, какъ смотритъ церковь на халкидонскій соборъ, принимаетъ ли она его единодушно. Для этой цѣли онъ обратился ко всѣмъ митрополитамъ и вліятельнѣйшимъ епископамъ Востока съ тѣмъ, чтобы каждый изъ нихъ высказался: нужно ли признавать халкидонскій соборъ? Іерархи, чтобы исполнить волю Льва съ полною

[1]) В. II, 378—9; 391—398.

серьезностію, для разсмотрѣнія вышеуказаннаго вопроса созывали митрополичьи соборы, и по обсужденіи на нихъ вопроса, послали свои отвѣты царю. Въ этихъ отвѣтахъ не только признавался авторитетъ халкидонскаго собора, но онъ даже уравнивался по значенію съ никейскимъ соборомъ. Отвѣты эти были единодушны (за отмѣну халкидонскаго собора высказался лишь одинъ изъ соборовъ въ первой Памфиліи). При Львѣ произошла такъ-сказать открытая баллотировка халкидонскаго собора всѣми митрополитами Востока и результатъ былъ самый блестящій: авторитетъ собора признанъ громаднымъ числомъ голосовъ. Какъ объяснитъ Гарнакъ этотъ крупный фактъ? Далѣе: если, какъ думаетъ Гарнакъ, церковь восточная не рада была опредѣленіямъ халкидонскаго собора и желала ихъ отмѣны, то почему попытки нѣкоторыхъ византійскихъ монофизитствующихъ императоровъ (Василиска, Зинона и Анастасія) повредить и даже уничтожить авторитетъ халкидонскаго собора, не встрѣчали сочувствія въ восточной церкви, но вызывали противодѣйствіе со стороны этой послѣдней. Вся дѣятельность Юстиніана и церкви его времени представлена у Гарнака—ради его тенденціи—въ превратныхъ чертахъ. Прежде всего не можетъ заслуживать серьезнаго вниманія взглядъ Гарнака на цѣли, съ которыми Юстиніанъ, по мнѣнію этого ученаго, рѣшился осудить „три главы", т.-е. трехъ видныхъ представителей антіохійской христологіи V вѣка. Если бы онъ рѣшился на ихъ осужденіе для того,—какъ думаетъ Гарнакъ,—чтобы такимъ образомъ дать вѣсъ и значеніе монофизитству, то онъ не сталъ бы въ то же время принимать мѣры къ осужденію сочиненій и ученія Оригена, такъ какъ ученіе Оригена по христологическому вопросу весьма близко къ монофизитству. Гарнакъ, повидимому, и самъ ясно представлялъ себѣ силу этого возраженія, но вмѣсто того, чтобы рѣшить его, онъ захотѣлъ отдѣлаться отъ него самымъ непозволительнымъ образомъ: вопросу объ осужденіи Оригена онъ посвятилъ лишь одно примѣчаніе (Seit. 395), въ которомъ онъ говоритъ, что Оригенъ осужденъ не ради его христологіи. Но какъ случилось,

что монофизитствующій Оригенъ подвергся анаѳемѣ въ то время, когда монофизитство подняло такъ высоко голову, какъ думаетъ Гарнакъ,—на это нѣтъ отвѣта у нѣмецкаго ученаго. Далѣе. Съ точки зрѣнія Гарнака, нельзя понять, почему патріархи Востока долго противились желанію Юстиніана осудить три главы, если мы согласимся съ Гарнакомъ, что этотъ императоръ стремился къ этому осужденію съ цѣлію поднять значеніе монофизитства, столь будто бы высоко цѣнимаго на Востокѣ. Догматическое ученіе Юстиніана авторъ понимаетъ превратно. Гарнакъ думаетъ, что Юстиніанъ стоялъ не только за III вселенскій соборъ, но и желалъ возстановить авторитетъ эфесскаго разбойничаго собора. Прежде чѣмъ утверждать подобную странную мысль, нужно подыскать доказательства въ пользу ея; но нѣмецкій ученый объ этомъ и не думаетъ (S. 396). Если такимъ образомъ никакъ нельзя допускать, что между IV и V вселенскими соборами восточная церковь и государство только и думали о томъ, чтобы такъ или иначе низвергнуть авторитетъ халкидонскаго собора, и если не можетъ быть доказано, что Юстиніанъ наконецъ осуществилъ желаніе церкви возстановить монофизитство (хотя съ нѣкоторыми ограниченіями) въ качествѣ общепризнаннаго церковнаго ученія, то стало быть и не можетъ быть и рѣчи о какомъ-то пораженіи папства на V вселенскомъ соборѣ, пораженіи, которое усматриваетъ Гарнакъ и которымъ восточная церковь будто бы отмщевала папѣ за халкидонскій соборъ, вызывая тѣмъ римскаго первосвященника съ своей стороны впослѣдствіи мстить Востоку,—по мудрованію нѣмецкаго ученаго.....

Третья и послѣдняя фаза [1]).—Моноѳелитство. По разсужденію Гарнака, римскіе папы во время моноѳелитскихъ споровъ рѣшились насадить діоѳелитство на Востокѣ, насадить на мѣсто моноѳелитства, которое будто бы исповѣдывала, по увѣренію Гарнака, церковь восточная въ VII вѣкѣ, насадить притомъ же, какъ опять-таки увѣряетъ тотъ же уче-

[1]) В. II, 401—410.

ный, съ цѣлью отомстить восточной имперіи и церкви за то пораженіе, какое папы будто бы потерпѣли во времена Юстиніана и V вселенскаго собора, согласившись противъ собственной воли принять монофизитизмъ, провозглашенный V-мъ вселенскимъ соборомъ. Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній касательно Гарнаковскихъ взглядовъ на эту, третью, фазу христологическихъ споровъ. Если еще со временъ Юстиніана—какъ утверждаетъ Гарнакъ,—папы только и ждали случая отомстить Востоку за сейчасъ указанную свою обиду, то почему энергическій папа Гонорій при началѣ развитія моноѳелитскихъ споровъ сталъ на сторонѣ моноѳелитства, слѣдуя указкѣ византійской, а не на сторонѣ діоѳелитства—въ противность тогдашнему византійскому правительству? Планъ отмстить Византіи и восточной церкви конечно требовалъ со стороны Гонорія противодѣйствія, а не уступчивости. Далѣе, тенденціозность Гарнака потребовала такихъ жертвъ, при видѣ которыхъ читатель становится въ великое недоумѣніе. Отправляясь отъ теоріи, что папы только и помышляли о томъ, чтобы отомстить Востоку и Византіи, онъ превращаетъ св. Мартина, папу римскаго, показавшаго такую ревность въ борьбѣ съ моноѳелитскими императорами, въ революціонера, единственно на двухъ основаніяхъ: во 1) онъ собралъ соборъ противъ Констанса, моноѳелитскаго императора, во 2) онъ, Мартинъ, какъ догадывается Гарнакъ, *можетъ быть* (vielleicht) находился въ заговорѣ съ сарацинами. Хороши основанія! Но истиннымъ камнемъ преткновенія для Гарнака съ его теоріей служитъ дѣятельность императора Константина Погоната, пожелавшаго искоренить моноѳелитство, утвердить православіе (діоѳелитство) и созвать для этого вселенскій соборъ. Какъ? императоръ византійскій, который, конечно, не могъ не знать, что папы только и мечтаютъ о томъ, какъ бы навязать Востоку, во вредъ моноѳелитизму, діоѳелитскую доктрину и такимъ образомъ показать свою власть надъ Востокомъ, самъ этотъ императоръ вдругъ обращается къ папѣ Виталіану, приглашая его помочь ему (Константину) утвердить на Востокѣ діоѳелитство? Какъ могъ случиться такой фактъ,

непредвидѣнный съ точки зрѣнія Гарнака? Непостижимо. Не постигаетъ его и Гарнакъ; онъ говоритъ: „подобный переворотъ въ Константинополѣ не вполнѣ понятенъ“ (407). Если этотъ фактъ не совсѣмъ понятенъ для Гарнака, то для насъ онъ является совершенной загадкой, держась теоріи этого ученаго. Но затрудненія автора на этомъ не оканчиваются. Константинъ Погонатъ не хочетъ слушаться теорій Гарнака, а идетъ прямо противъ этихъ теорій. Тотъ-же императоръ входитъ съ просьбою содѣйствовать утвержденію діоѳелитства на Востокѣ и къ одному изъ преемниковъ папы Виталіана — Агаѳону и дѣлаетъ ему всякія уступки. Все это не подходитъ подъ предвзятые взгляды Гарнака, и онъ, изложивъ этотъ послѣдній фактъ, чувствуя себя вполнѣ обезкураженнымъ, въ недоумѣніи вопрошаетъ: Warum? „Да почему это такъ?“ Какъ будто бы кто-то еще обязанъ разрѣшать сочиненныя недоумѣнія Гарнака, кромѣ него самого! (408). Не смотря на всѣ эти несообразности, Гарнакъ, заканчивая разъясненіе исторіи третьей фазы, преспокойно твердитъ свое: такъ совершился „тріумфъ папы надъ Византіей!“ (409). О самомъ шестомъ вселенскомъ соборѣ авторъ говоритъ очень кратко. По нѣкоторымъ основаніямъ Гарнакъ — не безъ ироніи — называетъ его „собраніемъ антикваріевъ и палеографовъ“. Но по тѣмъ-же самымъ основаніямъ онъ точно такъ же могъ бы назвать отчасти и соборъ халкидонскій и еще болѣе—пятый вселенскій соборъ. Значитъ характеристика VI вселенскаго собора должна быть признана по меньшей мѣрѣ неудачною.

Заканчиваетъ исторію христологическихъ споровъ Гарнакъ въ высшей степени неожиданнымъ заявленіемъ, что въ этихъ спорахъ вышелъ побѣдителемъ никто другой, какъ... *Аполлинарій* (414). Не станемъ разбирать этого заявленія, потому что никакъ не можемъ принять его въ серьезъ. Въ самомъ дѣлѣ, по взгляду Гарнака, въ спорахъ монофизитскихъ и моноѳелитскихъ папы и западъ сумѣли доставить торжество на Востокѣ *своимъ* западнымъ доктринамъ. Если такъ, то причемъ же тутъ Аполлинарій, грекъ родомъ и убѣжденіями?!

Мы довели до конца разборъ Гарнаковыхъ разсужденій относительно исторіи христологическихъ споровъ V—VII вѣковъ [1]), а съ тѣмъ вмѣстѣ закончили разсмотрѣніе и всего сочиненія Гарнака, взятаго нами для характеристики этого историка. Нѣмецкій авторъ въ обозрѣнныхъ нами его книгахъ, очевидно, пытается дать, что называется, *философію древней церковной исторіи*, но, какъ мы показали, у него вышелъ, вмѣсто того, лишь: „новый обращикъ превратнаго пониманія этой исторіи въ нѣмецкой богословской наукѣ“ [2]).

Въ издаваемомъ Гарнакомъ журналѣ: Theologische Literaturzeitung (1888, № 14), этотъ ученый оповѣщаетъ своихъ читателей о выходѣ въ свѣтъ *второго* изданія перваго тома его труда, нами разобраннаго (гл. I), при чемъ онъ говоритъ: „за сочувственный (freundliche) пріемъ книги сотоварищами по наукѣ (Fachgenossen) я приношу мою глубочайшую (besten) благодарность“. Книга, значитъ, полюбилась нѣмецкимъ церковнымъ историкамъ и изучающимъ церковную исторію. Очень вѣроятно, что и они съ своей стороны преисполняются благодарностію по адресу Гарнака. Но читатели произведенія Гарнака, не принадлежащіе къ протестантскимъ сферамъ, едва-ли почувствуютъ благодарность въ отношеніи къ автору.

Въ предисловіи къ своему сочиненію Гарнакъ говоритъ, что его книга „составилась изъ его университетскихъ лекцій“. Хороши же должны быть эти лекціи! И выражаетъ пламенное (hochster) желаніе, чтобы „студенты, изучающіе

---

[1]) Въ разсматриваемомъ сочиненіи Гарнакъ ведетъ рѣчь и о иконоборческихъ спорахъ и о седьмомъ вселенскомъ соборѣ, но говорить объ этомъ отдѣлѣ труда нѣмецкаго ученаго мы не намѣрены. Во 1-хъ потому, что этотъ отдѣлъ видимо не интересовалъ и самого автора, почему и вышелъ очень коротокъ (s. 454—461). Во-вторыхъ, сужденія автора въ этомъ случаѣ не отличаются особенною оригинальностью: иконоборчество онъ считаетъ варварствомъ, а главный результатъ иконоборческихъ споровъ усматриваетъ въ томъ, что церковь на Востокѣ съ этихъ поръ лишилась самостоятельности (43. 454). Первое, конечно, справедливо, а второе показываетъ, что Гарнакъ мало знакомъ съ послѣдующей византійской исторіею.

[2]) Такъ озаглавлялась наша статья о Гарнакѣ въ *Правосл. Обозр.* 1889 года.

науку подъ его руководствомъ, читали его книгу" (VIII). Хороши же выйдутъ изъ нихъ пасторы, т.-е. проповѣдники христіанскихъ истинъ!

Въ томъ же предисловіи Гарнакъ заявляетъ: „мы теперь знаемъ, въ какомъ направленіи мы должны работать" (ibid.). А кто познакомится съ „Руководствомъ" Гарнака, тотъ съ полною справедливостію можетъ сказать себѣ: „теперь мы знаемъ, какъ *не* должны мы работать".

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Нѣсколько свѣдѣній, замѣчаній и наблюденій касательно хода развитія церковно-исторической науки у насъ, въ Россіи.

Глава первая.

Русская церковно-историческая наука: — Невысокая степень развитія русской церковно-исторической науки;—позднее появленіе церковно-исторической науки въ ряду другихъ наукъ въ Россіи; — проэктъ духовныхъ школъ Ѳеофана Прокоповича (нач. XVIII в.) и мѣсто, отводимое здѣсь проэктомъ, для указанной науки; — неудовлетворительное состояніе той же науки въ началѣ и срединѣ XVIII вѣка;—заботы московскаго митрополита Платона о насажденіи церковно-исторической науки въ семинаріи и Славяно-греко-латинской академіи во второй половинѣ XVIII вѣка и въ началѣ XIX-го; его распоряженія и инструкціи, изданныя по этому случаю; взглядъ Платона на „просвѣтительный" характеръ историческихъ наукъ, скромные размѣры программы, начертанной Платономъ въ видахъ развитія школьныхъ церковно-историческихъ познаній.—Церк. историкъ *Меводій Смирновъ*, архіеп. Тверскій, характеристика его, церковно-исторической его трудъ: Liber Historicus et cer., награды, полученныя историкомъ за свой трудъ; — содержаніе этой книги, оцѣнка ея качествъ. — Наступленіе лучшихъ временъ для церковно-исторической науки, уставъ духовныхъ Академій и семинарій 1814 года, значеніе этого устава для разсматриваемой науки, появленіе взгляда на эту науку, какъ на „общее святилище", возникновеніе желанія насадить „философію исторіи" въ дух. Академіяхъ, преждевременность подобнаго желанія.— Церковный историкъ *Иннокентій Смирновъ* еписк. Пензенскій, біографическія свѣдѣнія о немъ, сочиненіе его: „Начертаніе церковной исторіи", условія появленія труда, источники автора „Начертанія", достоинства и недостатки этого сочиненія; 50-лѣтняя служба „Начертанія" на пользу науки.— Оцѣнка устава 1814 года, благопріятное и неблагопріятное вліяніе его на успѣхи церковно-исторической науки,—перечисленіе лицъ, оказавшихъ услуги этой наукѣ и воспитавшихся при дѣйствіи устава 1814 года.—Церковный Историкъ *профессоръ Чельцовъ*, его сочиненіе: „Исторія христіанской церкви" (томъ I) содержаніе сочиненія, несамостоятельность труда, предпріятіе—оказавшееся безъ продолженія.—Новый уставъ дух. Академіи 1869 года, учрежденіе церковно-историческихъ отдѣленій въ Академіяхъ, введеніе публичной защиты магистерскихъ и докторскихъ диссертацій, оживленіе церковно-исторической литературы при дѣйствіи этого устава, общая ея характеристика.—Открытіе

каѳедръ церковной исторіи въ нашихъ университетахъ, разсмотрѣніе вопроса, съ какой цѣлію это сдѣлано.— Новѣйшій уставъ духовныхъ Академій 1884 года, введеніе имъ новой ученой степени „докторъ церковной исторіи", мысли по этому поводу; университетскій уставъ того же 1884 года, постановка церковно-исторической науки въ университетѣ и чувствительныя ея нужды.—Бѣглое разсмотрѣніе вопроса: какихъ успѣховъ достигла церковно-историческая наука при дѣйствіи вышеуказанныхъ академическихъ и университетскихъ уставовъ 60-хъ и 80-хъ годовъ XIX вѣка: перечисленіе русскихъ ученыхъ, занимающихъ видное мѣсто въ разработкѣ означенной науки, ихъ немногочисленность (замѣтка относительно церковно-историческихъ учебниковъ); обнаруженіе вниманія со стороны западной церковно-исторической науки къ русской (свидѣтельство знаменитаго протестантскаго церк. историка).

Церковно-историческая наука въ нашемъ отечествѣ по своему развитію и успѣхамъ стоитъ на незначительной высотѣ. Она далеко остается позади церковно-исторической науки запада — не только позади первенствующихъ западныхъ національностей: нѣмецкой, французской, англійской, итальянской, но уступаетъ по своему значенію и національностямъ второстепеннымъ — напримѣръ, шведо-норвежской.

Одною изъ главныхъ причинъ такого явленія нужно признать слишкомъ позднее включеніе церковно-исторической науки въ составъ прочихъ богословскихъ наукъ, преподававшихся въ русскихъ духовныхъ школахъ. Въ то время, какъ на западѣ давно уже ввели церковно-историческую науку въ программу богословскихъ школъ, у насъ едва начали помышлять о томъ же; и на первыхъ порахъ взялись за это дѣло апатично, безъ всякой энергіи.

А между тѣмъ церковно-историческая наука, какъ и всякая другая серьезная наука, можетъ достигать надлежащаго роста и развитія только въ связи съ тѣмъ, какъ она поставлена и изучается въ соотвѣтствующихъ школахъ.

Первыя попытки ввести церковно-историческую науку въ русскихъ духовныхъ школахъ относятся лишь къ началу XVIII вѣка. Но эти попытки имѣли мало успѣха, и такъ было не только въ началѣ, но и въ теченіе всего XVIII вѣка. Извѣстный Духовный Регламентъ, составленный сподвижникомъ Петра I-го, архіепископомъ Псковскимъ, а потомъ Новгородскимъ Ѳеофаномъ Прокоповичемъ выражаетъ

довольно заботъ о распространеніи и устройствѣ духовныхъ школъ въ Россіи; но такъ какъ Регламентъ покоится на схоластической почвѣ, то въ его проэктѣ духовныхъ школъ почти совсѣмъ не было отведено мѣста для исторіи церковной и гражданской. Исторію, ту и другую, проэктировалось преподавать въ теченіе только одного года и притомъ въ связи съ изученіемъ языковъ. Исторія или историческіе примѣры должны были увеселять юношей, поглощаемыхъ скучнымъ дѣломъ изученія классиковъ. По мнѣнію Регламента, ученики охотнѣе будутъ учиться, „когда невеселое языковъ ученіе толь веселымъ познаніемъ міра и мимошедшихъ въ мірѣ дѣлъ растворено имъ будетъ“ [1]). Исторія, по Регламенту, представлялась веселой забавой для скучающихъ юношей. Мнѣніе не высокое! Едва-ли оно хоть сколько нибудь могло располагать къ серьезному занятію исторіей. Въ частности изученію церковной исторіи не было отведено самостоятельнаго мѣста въ школахъ, проэктированныхъ Ѳеофаномъ. Изученіе ея сливалось и смѣшивалось съ изученіемъ гражданской исторіи.

Дальнѣйшій ходъ русскаго духовнаго просвѣщенія показываетъ, что школы, проэктированныя въ Регламентѣ, прививались туго на русской почвѣ; историческія и церковно-историческія науки долгое время остаются въ полномъ пренебреженіи. Черезъ 40 лѣтъ по изданіи Регламента Екатерина II въ одной инструкціи Св. Сѵноду замѣчаетъ, что семинаристы не знаютъ ни исторіи церковной, ни исторіи гражданской [2]).

Въ второй половинѣ XVIII вѣка нѣкоторые болѣе просвѣщенные русскіе архіереи старались было заводить въ семинаріяхъ классы исторіи, но кажется безуспѣшно. Московскій митрополитъ Платонъ въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ XVIII-го стотѣтія дѣлаетъ личную попытку ввести общую исторію, т.-е. церковную и гражданскую въ кругъ наукъ любимой имъ и очень важной по ея научному значенію Троицкой Семинаріи, помѣщавшейся въ Троице-

[1]) Духовн. Регламентъ, стр. 40. М. 1776.

[2]) Знаменскаго. Духовныя школы въ Россіи, стр. 471. Казань. 1881.

Сергіевой лаврѣ (на мѣстѣ которой въ настоящее время находится Московская Духовная Академія). Ему удалось открыть необязательные курсы исторіи для всѣхъ семинаристовъ, желавшихъ по доброй волѣ учиться этой наукѣ. Но духъ времени, проникнутый схоластицизмомъ, не благопріятствовалъ успѣху. Желавшихъ слушать и изучать исторію оказалось очень мало: трое изъ богословія, 5-ро изъ философіи и 5-ро же изъ риторики (богословіе, философія и риторика—это названія высшаго, средняго и низшаго классовъ тогдашней семинаріи). И послѣ митрополиту Платону не разъ приходилось напоминать, чтобы серьезнѣе занимались исторіей. „Напоминается начальству семинаріи—писалъ онъ—чтобы прилежное тщаніе имѣть, дабы ученики учены были и успѣвали въ исторіи церковной и гражданской, *ибо сіе наипаче человѣка просвѣщеннымъ дѣлаетъ*“ (замѣчаніе глубоко-справедливое). Но преподаватели, отдавая большую часть времени изученію обязательныхъ предметовъ, не соблюдали предписаній Платона, и исторія была въ забросѣ [1]).

Такъ дѣло шло до самаго конца XVIII вѣка, до времени царствованія Павла, когда по какому-то случаю обратили наконецъ вниманіе на печальное положеніе церковно-исторической науки въ духовныхъ школахъ. Въ это время отъ Сѵнода предписано было: въ богословскомъ классѣ тогдашнихъ семинарій и академій, которыя, нужно сказать, почти нисколько не отличались однѣ отъ другихъ по своей программѣ преподаванія, — изучать „краткую церковную исторію съ показаніемъ, какъ значилось въ сѵнодскомъ опредѣленіи, „главныхъ эпохъ“. Всѣ науки, преподававшіяся въ семинаріяхъ и академіяхъ, раздѣлены были на ординарныя, т.-е. болѣе важныя, и экстраординарныя, т.-е. маловажныя. Первыя должны были изучать всѣ ученики, послѣднимъ-же обучались по собственной охотѣ. Къ этимъ экстраординарнымъ, обездоленнымъ наукамъ отнесены были и науки историческія. Притомъ на болѣе важные предметы

[1]) Смирнова, Исторія Троицкой Лаврской семинаріи, стр. 332—3, 335. М. 1867.

изученія (съ тогдашней точки зрѣнія) назначались утренніе часы уроковъ, а на менѣе важные предметы часы послѣобѣденные [1]). Едва-ли нужно добавлять, что при такихъ условіяхъ церковная исторія ни мало не оживилась. Нѣкоторыя лица, стоящія во главѣ церковнаго правительства, вынуждены были втолковывать какъ семинарскому и академическому начальству, такъ и преподавателямъ: какимъ образомъ вести такую небывалую науку, какою представлялась церковная исторія. Въ настоящее время можно только удивляться тѣмъ скромнымъ требованіямъ, какія тогда предъявлялись касательно церковной исторіи. Въ началѣ XIX-го столѣтія, вышеупомянутый нами, митрополитъ Платонъ обращается съ слѣдующей инструкціей въ знаменитую Славяно-Греко-Латинскую Академію: „ученикамъ философіи и богословія читать (т.-е. преподавать) исторію всеобщую. Экзаменовать каждый мѣсяцъ одинъ разъ. Экзаменъ же не въ иномъ чемъ долженъ состоять, какъ въ испытаніи достопамятныхъ случаевъ: твердо-ли оные памятуютъ ученики. Ибо исторія ничего болѣе не требуетъ, какъ чтобы ученики весьма памятовали, что читали, а въ особенности достопамятные въ церкви случаи. Сіи случаи напримѣръ: когда христіанство началось? Гдѣ апостолы проповѣдывали? Какія были гоненія на христіанъ, и за что, и сколько, и кѣмъ? Какія были ереси, когда, отъ кого и какъ онѣ были истребляемы? Какіе были соборы, помѣстные и вселенскіе, по какому случаю и когда?“ Какъ видимъ, эта академическая программа по церковной исторіи ничѣмъ не отличается отъ тѣхъ, какія въ настоящее время можно встрѣчать даже въ институтахъ для учащихся дѣвицъ. Замѣчательно: Платонъ въ своей инструкціи дѣлаетъ еще такую прибавку: „не худо-бъ было-бы, ежелибы учениковъ еще испытывать: все ли они одобряютъ, или въ чемъ не сумнятся ли, или не дѣлаютъ ли на что разумную критику (по части церковной исторіи). Въ такомъ случаѣ сумнѣнія объяснять, а разумную критику похвалять,

[1]) Чистовича. Исторія Петербургской Духовной Академіи, стр. 103. 106. 109.

неблагоразумную же поправлять“ [1]). Интересно было бы знать, откуда у прежнихъ академистовъ, изучавшихъ церковную исторію, могъ возникать критицизмъ, когда отъ нихъ требовалось только „памятованіе достопамятныхъ въ исторіи случаевъ“; тѣмъ не менѣе этотъ параграфъ инструкціи митрополита Платона заслуживаетъ нашего вниманія: имъ требовалось возбужденіе собственнаго разсужденія въ ученикахъ и выработка самостоятельнаго взгляда на историческія событія.

Какъ-бы то ни было вышеупомянутый указъ Сѵнода, появившійся въ самомъ концѣ XVIII вѣка, въ правленіе Павла, и предписывавшій ввести въ тогдашнихъ семинаріяхъ и духовныхъ академіяхъ изученіе по крайней мѣрѣ „краткой церковной исторіи“, не остался безъ нѣкоторыхъ послѣдствій. Дѣло не ограничилось тѣмъ, что просвѣщеннѣйшіе архіереи, въ родѣ Платона, митрополита Московскаго, ревностно стали стараться о приведеніи въ исполненіе названнаго указа. Пришли къ мысли, что если введена церковная исторія въ кругъ наукъ, преподававшихся въ семинаріяхъ и академіяхъ, то непремѣнно должны быть и книги, по которымъ можно было бы изучать науку. Мысль эта раждалась совершенно естественно, потому что книгъ, по которымъ можно было бы изучать церковную исторію совсѣмъ не существовало. Въ качествѣ учебныхъ книгъ въ семинаріяхъ и академіяхъ употреблялись нѣкоторыя церковно-историческія сочиненія, написанныя на латинскомъ языкѣ и обязанныя своимъ происхожденіемъ протестантскимъ богословамъ, значитъ, такимъ лицамъ, которыя могли писать только въ своихъ интересахъ и въ своемъ духѣ, и конечно несообразно требованіямъ русскихъ духовныхъ школъ. По такимъ руководствамъ учиться было затруднительно: одно нужно было сокращать и измѣнять, другое добавлять и исправлять. Работы при пользованіи этими книгами было много, а результатъ сомнителенъ и неопредѣленъ [2]). Оказы-

[1]) Смирнова. Исторія Славяно-Греко-Латинской Академіи, стр. 296—7. М. 1855.

[2]) См. Liber Historicus (о ней рѣчь сейчасъ), p. 9—10; Смирнова. Ист. Троицк. Сем., 335.

валось, что необходимо имѣть сочиненіе по общей церковной исторіи, написанное русскимъ и православнымъ человѣкомъ. Такой человѣкъ и въ самомъ дѣлѣ нашелся. Разумѣемъ Меѳодія Смирнова (Меѳодій—монашеское имя историка), питомца Славяно-Греко-Латинской Академіи, потомъ ректора Троицкой Семинаріи и Славяно-Греко-Латинской Академіи, наконецъ, архіерея въ разныхъ епархіяхъ (умеръ въ 1815 г.). Меѳодій принадлежитъ къ образованнѣйшимъ лицамъ своего времени. Митрополитъ Платонъ называлъ его „умомъ проницательнымъ и ученымъ“ [1]). Какъ профессоръ, этотъ ученый человѣкъ пользовался большой славой и популярностію [2]). Частію по собственной иниціативѣ, а частію по возбужденію со стороны духовнаго начальства, Меѳодій, отвѣчая нуждамъ времени, рѣшился составить сочиненіе по общей церковной исторіи, которое должно было служить пособіемъ при изученіи названной науки. Но напечатанъ только одинъ томъ, написанный на латинскомъ языкѣ и носящій заглавіе: Liber Historicus, съ поясненіемъ, что книга обнимаетъ исторію христіанской церкви первыхъ трехъ вѣковъ [3]). Издана въ Москвѣ, въ 1805 году. Вотъ первая книга у насъ, на Руси, по общей церковной исторіи, поставившая себѣ цѣлію обозрѣть ходъ дѣлъ въ христіанской церкви за три первые вѣка. Какъ первая книга по нашей наукѣ, она не можетъ не заслуживать памяти потомства. Замѣчательно, что авторъ этого сочиненія—Меѳодій Смирновъ, бывшій въ то время архіепископомъ Тверскимъ, за свой трудъ получилъ разомъ двѣ монаршихъ награды: звѣзду Александра Невскаго и брилліантовый крестъ на клобукъ [4]). Указываемъ на это обстоятельство частію потому, что, какъ извѣстно, въ наше время никакихъ наградъ за ученыя сочиненія не полагается; а частію—и это главное—потому, что фактъ

[1]) Чтен. въ Общ. люб. дух. просвѣщ. 1877, часть III: матеріалы, стр. 54.

[2]) Смирнова. Ист. Троицк. Сем., 279.

[3]) Болѣе полное заглавіе книги такое: Liber Historicus de rebus, in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia Christiana... in 4—to.

[4]) „Историч. Вѣстникъ“, 1887, октябрь (въ статьѣ: „Покушеніе на жизнь Меѳодія“).

этотъ очень громко свидѣтельствуетъ о искреннемъ и дѣятельномъ желаніи самой верховной власти и высшаго начальства всячески поощрять разработку церковно-исторической науки. Видно, что сознаніе важности церковно-исторической науки начинаетъ значительно возрастать.

Считаемъ долгомъ сдѣлать нѣсколько краткихъ замѣчаній о достоинствахъ и недостаткахъ сочиненія Меѳодія: Liber Historicus. Книга написана, несомнѣнно, очень учено. Авторъ перечиталъ все лучшее, что можно было найти въ то время въ иностранной литературѣ по части изученія первыхъ трехъ вѣковъ христіанства [1]). Но къ сожалѣнію, такъ какъ ученость автора была заимствована со стороны, то она составила, такъ сказать, лишь внѣшнюю принадлежность, внѣшнее украшеніе сочиненія. Ученость автора мало оживила его книгу. Въ ней много дѣльныхъ разсужденій и хорошихъ объясненій; но рядомъ съ этимъ много такого, что сильно затемняетъ ея достоинства. Наприм., жизнь Господа Іисуса Христа изображена такъ сухо, что мы имѣемъ предъ собой только конспектъ и больше ничего. Ереси первыхъ трехъ вѣковъ Меѳодій излагаетъ не въ систематическомъ, а хронологическомъ порядкѣ, вслѣдствіе чего выходитъ большая путаница; сообщеніе свѣдѣній объ еретикахъ напоминаетъ собой послужные списки. О церковныхъ писателяхъ изучаемой имъ эпохи Меѳодій говоритъ очень мало и недостаточно. У него нѣтъ ни раскрытія ученія св. Отцевъ, ни характеристики ихъ сочиненій. Говоря о причинахъ гоненій на христіанъ, онъ довольствуется указаніемъ лишь такихъ причинъ, о которыхъ говорятъ христіанскіе апологеты того времени. Безъ всякихъ основаній, исторіи гоненій авторъ отводитъ послѣднее мѣсто въ ряду явленій, имъ изучаемыхъ. Исторія Меѳодія, ко вреду для своего дѣла, захватываетъ кромѣ исторіи въ собственномъ смыслѣ и церковное право (канонику), и науку о богослуженіи (литургику) и ученіе объ отцахъ церкви (патристику). Отсюда, какъ естественное слѣдствіе, сжатость изложенія,

[1]) P. p. 13—80.

переходящая въ непріятную сухость стиля. Книга Меѳодія, тотчасъ по ея явленіи въ свѣтъ, въ 1805 году, была введена въ качествѣ учебнаго руководства по церковной исторіи въ Славяно-Греко-Латинской Академіи, гдѣ какъ и въ другихъ академіяхъ и даже семинаріяхъ въ то время преподаваніе велось еще на латинскомъ языкѣ. Но по правдѣ сказать: книга едва-ли хоть сколько-нибудь годилась для указанной цѣли. Она предполагаетъ очень серьезную подготовку въ читателѣ, какимъ не былъ тогдашній академистъ. Сочиненіе Меѳодія нерѣдко отсылаетъ своего читателя за подробными разъясненіями того или другого вопроса къ сотнѣ книгъ въ иностранной литературѣ. Въ виду этого сочиненіе Меѳодія могло быть полезно развѣ для наставника церковной исторіи, да и то не для всякаго. Замѣтимъ еще, что книга наполнена полемикою противъ протестантовъ, вслѣдствіе чего она теряетъ тонъ спокойнаго ознакомленія съ дѣломъ [1]). Въ ней нерѣдко встрѣчаются разсужденія, которыя очевидно сильно интересовали самого историка, но которыя кажутся излишними для читателя [2]). Итакъ мы видимъ, что недостатковъ въ книгѣ архіепископа Меѳодія Смирнова было много—и неудивительно, если она въ свое время не встрѣтила сочувствія. И въ школѣ, и въ публикѣ, и въ наукѣ она скоро была полузабыта. Не было даже попытки перевести Liber Historicus на русскій языкъ, хотя церковно-историческая наука не можетъ у насъ похвалиться богатствомъ литературы и въ настоящее время. Все это мы говоримъ не для того, чтобы принизить нашего давняго сотоварища по наукѣ: его достойное имя не забудется въ исторіи нашей науки; а чтобы указать, какъ мало удачи имѣла первая попытка давняго русскаго ученаго насадить церковно-историческую науку на русской почвѣ. Онъ слишкомъ поторопился. Еще много воды должно было утечь, прежде чѣмъ эта наука стала развиваться и крѣпнуть.

Прошли цѣлыя десятилѣтія прежде чѣмъ наступили лучшія времена для церковно-исторической науки. Впрочемъ и

[1]) См. выше, стр. 313—315.

[2]) Для примѣра укажемъ: pag. 191. 217. 256—262.

въ первой четверти XIX-аго вѣка въ царствованіе Александра I-го мы встрѣчаемъ замѣтныя старанія надлежащей власти вызвать русскихъ богослововъ къ серьезному занятію такой важной въ системѣ богословскаго образованія наукой, какою должна была сдѣлаться церковная исторія. Въ нѣкоторомъ отношеніи эпоху въ развитіи церковно-исторической науки на Руси составляетъ тотъ уставъ семинарій и академій, который выработанъ былъ въ срединѣ царствованія Александра I-го, уставъ Сперанскаго, такъ называемый по имени главнаго участника въ его редактированіи Михаила Михаиловича Сперанскаго, впослѣдствіи графа. Указанный уставъ Высочайше утвержденъ въ 1814 году, но вошелъ въ дѣйствіе даже нѣсколько раньше. Съ этого времени церковная исторія, какъ наука, получила болѣе самостоятельный видъ и болѣе прочное положеніе среди другихъ богословскихъ наукъ. Въ Академіяхъ положено было тогда преподавать церковную исторію въ послѣдніе два года академическаго курса (академическій курсъ былъ тогда четырехъ-годичный, какъ и теперь), и притомъ преподавать *до обѣда* [1]), — до обѣда, т. е. изъ экстраординарныхъ, какою именовалась церковная исторія въ оффиціальныхъ сферахъ еще въ концѣ XVIII вѣка, наука эта возведена въ рангъ ординарныхъ. Несомнѣнное повышеніе! А главное—въ мотивированномъ проэктѣ академическаго устава 1814 года церковная исторія необинуясь названа возвышеннымъ именемъ: „общаго святилища“, т. е. какъ-бы всемірнаго храма. Отъ преподаванія и изученія церковно-исторической науки въ академіяхъ, при этомъ, потребовали такихъ качествъ и свойствъ, которыя назадъ тому десять лѣтъ до этого времени и во снѣ никому не снились. Проэктъ Академическаго устава выражаетъ требованіе, чтобы въ духовныхъ академіяхъ излагалась ни больше, ни меньше какъ *философія исторіи*. Именно говорилось: „науки историческія могутъ имѣть двѣ цѣли и потому въ двухъ разныхъ отношеніяхъ должны быть преподаваемы. Первая

[1]) Чистовича. Ист. Петерб. Акад., 170. 211. 268.

цѣль историческаго изученія состоитъ въ томъ, чтобы каждое происшествіе, замѣчательное въ событіяхъ міра, умѣть отнести къ своему времени и мѣсту и связать съ обстоятельствами современными. Сей предметъ обыкновеннаго ученія исторіи. Вторая цѣль, высшая и несравненно полезнѣйшая, состоитъ въ томъ, чтобы въ связи происшествій открыть успѣхи нравственности; постепенное шествіе (т. е. прогрессъ) человѣческаго разума и различныя его заблужденія, судьбы ложныхъ религій и преуспѣяніе единой истинной — христіанской. Всѣ сіи умозрѣнія въ связи ихъ составляютъ то, что называется собственно философіей исторіи. Какъ историческія науки (т. е. церковная и гражданская исторія вмѣстѣ) въ первомъ отношеніи составляютъ предметъ низшихъ училищъ (т. е. семинарій), то истиннымъ предметомъ академическаго ученія — заявляется въ нашемъ документѣ — должна быть философія исторіи“ [1]). Таковъ по разъясненію составителей устава „необыкновенный предметъ обученія исторіи“ въ академіяхъ въ отличіе отъ обыкновеннаго, которому отводилось мѣсто въ семинаріяхъ. Дѣйствительно, это былъ необыкновенный предметъ преподаванія, потому что онъ долженъ былъ изумлять тогдашнихъ малоученыхъ богослововъ, почти вовсе незнакомыхъ съ наукой исторической, пріобыкшихъ почивать на схоластической латыни, не имѣвшихъ яснаго понятія о западной наукѣ и ея успѣхахъ. Потребовали теперь философіи исторіи отъ такихъ наставниковъ, которымъ назадъ тому десять лѣтъ нужно было втолковывать, что такое церковная исторія вообще, какъ нужно учить ей, которыхъ знакомили — словомъ, съ азами науки (какъ это дѣлалъ митрополитъ Платонъ). Само по себѣ понятно, что подъ сѣнію академическаго устава 1814 года никакой философіи исторіи не процвѣло.

На самыхъ же первыхъ порахъ оказалось, что и нѣтъ никакого русскаго учебника, по которому можно было бы знакомить учащихся съ элементами церковно-исторической

[1]) Чистовичъ, стр. 210. 213.

науки. Книга архіепископа Меѳодія, хотя и составляла новинку для разсматриваемаго времени (не исполнилось еще и десяти лѣтъ со времени появленія ея въ свѣтъ), но однако она не годилась для учебника: она обнимала, какъ мы знаемъ, только небольшую часть церковной исторіи и имѣла антипедагогическій характеръ. — Вышло приказаніе составить учебное руководство по церковной исторіи и Иннокентій Смирновъ (монашеское имя нашего историка), впослѣдствіи епископъ Пензенскій, составилъ второпяхъ (тогда вообще любили очень спѣшить) книгу, озаглавляющуюся: „Начертаніе церковной исторіи отъ библейскихъ временъ до XVIII вѣка", въ двухъ томахъ. Сочиненіе вышло въ 1817 году, въ Петербургѣ. „Начертаніе" Иннокентія въ продолженіе полустолѣтія и было оффиціальнымъ учебникомъ въ академіяхъ и семинаріяхъ, а потому выдержало множество изданій. И это вмѣсто всякой другой философіи исторіи!

Остановимся на нѣсколько минутъ нашимъ вниманіемъ на трудѣ Иннокентія Смирнова. Иннокентій получилъ образованіе въ Троицко-Лаврской Семинаріи, по курсу наукъ стоявшей тогда не ниже Славяно-Греко-Латинской Академіи, кончивъ ученіе въ 1806 году. А въ 1812 году его вызвали въ Петербургъ и назначили профессоромъ церковной исторіи въ тамошней духовной Академіи. Затѣмъ Иннокентій былъ ректоромъ петербургской семинаріи, продолжая оставаться и профессоромъ по церковной исторіи въ академіи. Въ 1814 году удостоенъ степени доктора богословія—рѣдкостное и исключительное отличіе въ тѣ времена. Наконецъ его возвели въ санъ архіерейскій, назначивъ епископомъ Пензенскимъ, но недолго длилась его жизнь послѣ этого назначенія. Онъ умеръ въ 1819 году, имѣя всего 35 лѣтъ. Онъ сдѣлался жертвой своего непомѣрнаго ученаго трудолюбія.

Сочиненіе Иннокентія—„Начертаніе церковной исторіи" есть ничто иное какъ его академическія лекціи, которыя по отпечатаніи ихъ были введены въ качествѣ учебника въ среднихъ и высшихъ духовныхъ школахъ. Трудъ этого исто-

рика далекъ отъ совершенства; но въ положеніи Иннокентія не было условій, благопріятствовавшихъ должному успѣху дѣла: онъ писалъ свою исторію не потому, что чувствовалъ себя вполнѣ обладающимъ нужными для этого знаніями, а потому что такого дѣла требовало отъ него духовное правительство. „Начало сего труда — говоритъ авторъ въ предисловіи къ „Начертанію“, есть единственно воля и расположеніе (т. е. распоряженіе) начальства“. Этимъ сказано многое, если не все. Конечно, начальство можетъ заставить начертать книгу, но оно не можетъ какъбы по дѣйствію волшебнаго жезла вдругъ создать науку. Наука постепеннымъ, медленнымъ путемъ приходитъ къ самосознанію, искусственно же ее нельзя насадить — въ надеждѣ, что она вдругъ вырастетъ. И самъ Иннокентій скромно сознавалъ, что написанное имъ далеко отъ идеала истинной науки. Въ томъ же предисловіи онъ говоритъ: „сіе начертаніе писано для исторической каѳедры въ духовномъ училищѣ (т. е. академіи и семинаріи) и потому не можетъ удовлетворять любопытству, ищущему открытія историческихъ тайнъ или подробностей о церковныхъ происшествіяхъ въ собственной ихъ полнотѣ“. Отсюда видно, что авторъ „Начертанія“ хорошо сознавалъ, какъ далекъ былъ его трудъ отъ требованій серьезной науки, къ которой стремится „ищущій открытія историческихъ тайнъ“. Да и какого открытія историческихъ тайнъ или какихъ „подробностей о церковныхъ происшествіяхъ (какъ выражается авторъ) въ собственной ихъ полнотѣ“ сталибы мы требовать отъ Иннокентія, который послѣ очень не многолѣтняго занятія церковной исторіей въ Академіи въ какихъ нибудь два года написалъ двухтомную книгу значительнаго объема и разносторонняго содержанія?

Сочиненіе Иннокентія во многомъ не самостоятельно. Авторъ широкою горстью черпалъ содержаніе своего труда изъ произведеній двухъ нѣмецкихъ протестантскихъ историковъ: Шпангейма, жившаго въ концѣ XVII вѣка, и Вейсмана — въ началѣ XVIII-го. Обратимъ кстати вниманіе на то, что эти ученыя пособія нашего историка появились на

сотню лѣтъ раньше его времени. Въ особенности обильно Иннокентій пользовался Вейсманомъ. Онъ, не церемонясь, выписываетъ цѣлыя тирады изъ труда нѣмецкаго ученаго. Мало того: онъ иногда цѣликомъ списываетъ и самыя заглавія разныхъ отдѣловъ, встрѣчающіяся у Вейсмана, сохраняя всѣ особенности языка и не пренебрегая его цвѣтистымъ краснорѣчіемъ [1]). Само собой понятно, что Иннокентію не до того было, чтобы критически провѣрять результаты, добытые нѣмецкими учеными; и потому хоть и рѣдко нашъ историкъ говоритъ такъ, какъ будто-бы онъ былъ не православный, а протестантскій писатель [2]). Сочиненіе Иннокентія впослѣдствіи многими и много разъ исправлялось, но сколько нибудь значительныхъ улучшеній въ немъ не было сдѣлано. То, что привноситъ нашъ авторъ отъ себя въ сочиняемое имъ по нѣмецкимъ образцамъ произведеніе, — это не отличалось большими достоинствами. Такъ, если Иннокентій пользуется, какъ историческимъ источникомъ, разсказомъ объ Алексѣѣ Божьемъ человѣкѣ, то одобрить его за это нельзя. Изложеніе книги сухое и мертвенное. Хорошо по крайней мѣрѣ то, что книга была написана по русски, а не по латыни. Вообще въ научномъ отношеніи сочиненіе Иннокентія стоитъ много ниже прежде разсмотрѣннаго нами сочиненія Меѳодія.

Свое полное значеніе „Начертаніе“ Иннокентіево имѣетъ въ томъ отношеніи, что это доселѣ единственное у насъ серьезное сочиненіе, описывающее почти всю исторію церкви. Какъ учебникъ по церковной исторіи оно замѣчательно тѣмъ, что это такой учебникъ, какихъ не пишутъ по этому предмету въ *наше* время: со всѣмъ научнымъ аппаратомъ, со ссылками на источники и пособія, съ замѣчаніями критическими и вообще научными. Въ послѣднемъ отношеніи книга Иннокентія походитъ на учебники по церковной исторіи, какіе существуютъ лишь на Западѣ.

---

[1]) См. выше, стр. 300—301.

[2]) См. его замѣчанія о свв. Іустинѣ, Ѳеофилѣ антіох., Иринеѣ и объ источникахъ для исторіи ересей. Стр. 16. 18—19. 51. Изданіе седьмое. М. 1849.

Раньше мы упоминали, что книга Иннокентія, какъ учебникъ сослужила пятидесятилѣтнюю службу въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Но спрашивается: если самъ Иннокентій при составленіи книги пользовался такими учеными пособіями, которымъ истекла столѣтняя давность, то насколько должны были устарѣть результаты книги еще чрезъ 50 лѣтъ? И какими свѣдѣніями обладали студенты академій, учась по книгѣ, которая отстала отъ науки на полтораста лѣтъ?

Во всякомъ случаѣ, разсуждая объ академическомъ уставѣ 1814 года или уставѣ Сперанскаго, — а это мы теперь и дѣлаемъ, нельзя не сказать, что однимъ изъ первыхъ его плодовъ по части нашей науки было появленіе въ свѣтъ вотъ этой, разсматриваемой нами, книги „Начертанія“ Иннокентія, епископа Пензенскаго.

Подъ режимомъ устава 1814 года наши академіи, а съ ними и церковно-историческая наука прожили болѣе, чѣмъ полустолѣтній періодъ времени — до 1869 года, когда появился новый уставъ Академіи. Можно-ли что и что именно ставить въ заслугу устава 1814 года, если разсматривать его по отношенію къ нашей наукѣ? Уставъ этотъ, нужно отдать ему честь, былъ очень эластиченъ. Сохраняя свои основы, онъ однакожъ могъ претерпѣвать очень существенныя измѣненія. Такія измѣненія коснулись и постановки церковно-исторической науки въ академіяхъ—и притомъ въ благопріятномъ для этой науки смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, слѣдя за судьбой указаннаго Устава, мы съ удовольствіемъ замѣчаемъ: какъ мало по малу, съ теченіемъ времени, при дѣйствіи этого Устава значительно разрасталась наша наука, какъ предметъ академическаго преподаванія. Въ самомъ началѣ Уставъ ввелъ въ академіяхъ только одну каѳедру для изученія церковной исторіи; но конечно этого слишкомъ мало для такой фундаментальной богословской науки, какъ церковная исторія. Нужда расширенія академическаго преподаванія этой науки, чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе чувствовалась. — И вотъ въ 40-хъ, 50-хъ и 60-хъ годахъ при дѣйствіи все того же Устава, одна церковно-

историческая каѳедра постепенно раздѣлилась на четыре самостоятельныя каѳедры; кромѣ каѳедры по древней церковной исторіи — этой важнѣйшей отрасли церковно-исторической науки, появились каѳедры: библейской исторіи, русской церковной исторіи и новой церковной исторіи Запада [1]). Ученыхъ силъ въ академіи, назначаемыхъ на разработку нашей науки, прибыло.

Какихъ же успѣховъ достигла церковно-историческая наука при дѣйствіи разсматриваемаго Устава? Что касается школьнаго изученія ея, то дѣло это, по крайней мѣрѣ къ концу періода, было поставлено на значительную высоту. Методы улучшились; взгляды стали глубже и серьезнѣе; интересъ къ ней возросъ; засвѣтились надежды. Въ этомъ отношеніи и въ послѣдующее время школа едва-ли сдѣлала какое-либо поступательное движеніе. Дѣло школьнаго изученія нашей науки было уже налажено очень хорошо. Недоставало однакожъ одного и самаго важнаго: нужно было, чтобы церковно-историческая наука перешагнула за предѣлы школы и стала элементомъ общественнаго значенія; конечно, для науки въ этомъ случаѣ есть только одинъ путь — путь взаимообщенія школы съ окружающимъ ее міромъ посредствомъ печати. Но этотъ путь въ разсматриваемое время еще почти не былъ найденъ нашей наукой. Наша наука обязана была давать отчетъ о своей дѣятельности только предъ начальствомъ, а ничуть не предъ обществомъ. Какъ извѣстно, обычный способъ, которымъ школа проявляетъ взаимообщеніе съ окружающимъ ее міромъ и посредствомъ котораго даетъ обществу отчетъ о своей дѣятельности — это публикованіе результатовъ ея ученой дѣятельности путемъ печати, — короче: печатаніе диссертацій на ученыя степени, печатаніе въ интересахъ общественной критики, которая должна исправлять недостатки и недочеты узко-спеціальной школьной критики. Но этого обычнаго способа взаимообщенія школьнаго и внѣ-школьнаго міровъ не существовало въ академіяхъ, построенныхъ

[1]) Смирнова. Исторія Моск. Дух. Академіи. М. 1879.

по уставу 14 года. Диссертаціи на ученыя степени здѣсь писались, и въ рукописномъ видѣ подвергались профессорской критикѣ, но не печатались для всеобщаго свѣдѣнія. Школа была училищемъ въ узкомъ смыслѣ слова. Подобно прочимъ богословскимъ наукамъ и церковная исторія не заявляла о ея научныхъ результатахъ предъ обществомъ: церковно-историческихъ диссертацій, писанныхъ на ученыя степени, печатать не требовалось. Видно, что стражи богословской науки боялись пускать ее далеко отъ себя: она казалась имъ еще неопытною, незрѣлою, способною сбиться съ пути, способною скорѣе уронить свою репутацію, чѣмъ зарекомендовать себя съ лучшей стороны. Правы ли были стражи, разсуждая такъ: дѣло для насъ не важное. Важенъ самый фактъ... Если школа не имѣла способа входить во взаимообщеніе съ окружающимъ міромъ, указаннымъ обычнымъ путемъ, то также мало склонна была она оповѣщать внѣшкольный міръ о результатахъ своей научной дѣятельности — необязательными способами — въ формѣ необязательно написанныхъ въ интересахъ науки и народнаго просвѣщенія книгъ, изданія журналовъ и т. п. Если стражи богословской науки боялись за ея репутацію и не признавали нужнымъ печатать богословскія диссертаціи, то сама школа, еще мало увѣренная въ своихъ силахъ—опасалась входить во взаимообщеніе съ нешкольнымъ міромъ посредствомъ печатанія книгъ необязательнаго характера, изданія журналовъ на свой страхъ и т. п. Богословы того времени книгъ печатали очень мало, журналовъ издавали еще меньше. Церковно-историческая наука въ этомъ отношеніи раздѣляла общій жребій. Можно сказать даже: она еще болѣе пріучалась къ смиренію, чѣмъ другія богословскія науки, потому что она считалась второстепенной богословской наукой. Встрѣчались тогда такіе случаи: профессоръ академіи, дѣлаясь ректоромъ ея, если онъ раньше преподавалъ Церковную исторію, долженъ былъ по принятіи ректуры бросить преподаваніе этой науки и замѣнить ее догматическимъ богословіемъ. Очевидно, въ данномъ случаѣ ректору давалось преподаваніе высшей науки, т. е. науки высшаго ка-

чества, взамѣнъ науки низшаго достоинства. Лучшимъ, даровитѣйшимъ студентамъ академіи темы для сочиненій на ученыя степени преимущественно предлагались по догматическому богословію, а стнюдь не по исторіи. Церковную исторію тогда смиряли; неудивительно, если она при такихъ условіяхъ и сама смирялась. А потому книги церковно-историческаго содержанія являлись крайне рѣдко. Богословскіе журналы, которыхъ въ теченіе этого періода было очень немного, не гнались за статьями по вопросамъ церковно-исторической науки. Если же одинъ изъ старѣйшихъ богословскихъ журналовъ: *Христіанское Чтеніе* (издававшійся при Петербургской Академіи) и велъ на своихъ страницахъ отдѣлъ, подъ заглавіемъ „Духовная исторія", то въ этомъ отдѣлѣ, хотя и давалось мѣсто статьямъ церковно-историческаго содержанія, но въ нихъ церковная исторія разсказывалась для общаго назиданія, а не изучалась сообразно требованіямъ науки и научной критики.

Одно можно утверждать, именно то, что при дѣйствіи Устава 14 года церковная исторія заняла прочное мѣсто въ ряду другихъ богословскихъ наукъ, а въ связи съ этимъ равно и то, что въ это время положено начало научной обработки разсматриваемой науки, въ нашей, тогда очень небогатой, духовной печати. Впрочемъ, если бы насъ заставили перечислить всѣхъ ученыхъ, положившихъ начало обработки нашей науки въ печати въ разбираемое время, то мы не въ состояніи были бы найти много лицъ подобнаго рода; но во всякомъ случаѣ упомянули бы имя знаменитаго ученаго протоіерея Александра Васильевича Горскаго, сначала профессора, а потомъ ректора Московской Духовной Академіи († 1875 г.), — Горскаго, въ теченіе 30 лѣтъ съ большимъ успѣхомъ занимавшаго каѳедру церковной исторіи въ названной Академіи и стяжавшаго себѣ почтенную славу не въ рядахъ только однихъ спеціалистовъ. Къ сожалѣнію, я не могу назвать ни одного сочиненія Горскаго, которое давало бы ему особенно видное мѣсто среди людей, занимающихся нашей наукой; такого сочиненія нѣтъ у Горскаго; но за то несомнѣнно онъ былъ глубокій зна-

токъ и преданнѣйшій адептъ нашей науки. Благодаря вотъ этому-то Горскій имѣлъ непомѣрно большое вліяніе на складъ научной жизни Московской Академіи, такъ что Московскую Духовную Академію, по господствующему въ ней ученому духу, съ полнымъ правомъ можно именовать Академіей церковно-исторической науки [1]). Подлѣ имени Горскаго можно упомянуть и еще два имени: Филарета, архіеп. Черниговскаго († 1866 г.) и преосвящ. Порфирія Успенскаго († 1885 г.), — этихъ двухъ ученыхъ, воспитавшихся въ эпоху дѣйствованія устава 1814 года, и по своимъ научнымъ пріемамъ и симпатіямъ, принадлежавшихъ преимущественно этимъ временамъ. Оба они положили прочное начало развитію серьезной церковно-исторической науки, хотя энциклопедизмъ ихъ учено-богословскихъ работъ, желаніе обработать своими руками многія богословскія науки заразъ — не дали имъ возможности сдѣлаться спеціально историками, несмотря на то, что сюда больше всего склоняли ихъ и любознательность, и ученый инстинктъ.

Замѣчательно, что какъ время, когда происходило введеніе въ дѣйствіе устава 1814 года, ознаменовано было появленіемъ церковнаго историка, принявшаго на себя обработку общей церковной исторіи и какъ бы намѣчавшаго путь дальнѣйшаго развитія этой науки — разумѣемъ епископа Иннокентія, такъ и послѣдніе годы жизни разсматриваемаго устава тоже дали намъ церковнаго историка съ достаточно широкими планами. Говоримъ о профессорѣ Петербургской Академіи Чельцовѣ, который какъ-бы хотѣлъ подвести итоги знаній, эрудиціи и успѣховъ, достигнутыхъ только-что протекшимъ полустолѣтіемъ въ области церковно-исторической науки. Названный профессоръ, принимаясь за свое дѣло, чувствовалъ какъ онъ самъ заявлялъ, „настойчивую необходимость“ сдѣлать подобное дѣло; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сознавалъ всю „трудность для одного лица въ

[1]) См. сборникъ: „Прот. А. В. Горскій въ воспоминаніяхъ о немъ Московской дух. Академіи въ 25-ю годовщину со дня его смерти“. Сергіевъ Посадъ, 1900. Здѣсь между прочимъ помѣщена и наша статья объ А. В. Горскомъ (стр. 195—222).

скоромъ времени представить опытъ цѣльнаго и самостоятельнаго изложенія церковной исторіи“ [1])—и это послѣднее признаніе вполнѣ оправдалось на немъ, хотя онъ можетъ быть этого и не ожидалъ.

Иванъ Васильевичъ Чельцовъ, воспитанникъ Петербургской Духовной Академіи, въ этой же Академіи въ продолженіе 30 лѣтъ былъ профессоромъ общей церковной исторіи. Это былъ человѣкъ талантливый, ученый, многознающій, съ отзывчивою душею и съ сердцемъ открытымъ для воспріятія истины. Онъ умеръ въ 1878 году.

Предпринявъ изданіе церковно-историческаго курса, Чельцовъ въ 1861 году напечаталъ, какъ выражается самъ онъ, „отрывокъ своихъ лекцій“ [2]), проще говоря первый томъ „Исторіи христіанской церкви“, обхватывающій, кромѣ краткаго описанія жизни Іисуса Христа и дѣятельности апостоловъ съ нѣкоторыми предварительными замѣчаніями общаго содержанія—исторію распространенія христіанства во II и III вѣкѣ и исторію гоненій на христіанъ въ это-же время съ присоединеніемъ свѣдѣній о борьбѣ церковныхъ писателей этого же періода — съ языческими писателями, направлявшими свою рѣчь противъ христіанства. Другими словами: томъ первый исторіи Чельцова обнимаетъ собою часть первоначальнаго періода христіанства, т. е. эпохи первыхъ трехъ вѣковъ. За этимъ первымъ томомъ, по намѣренію Чельцова, долженъ былъ послѣдовать рядъ томовъ, или „отрывковъ“, какъ предпочитаетъ выражаться авторъ. Но никакого продолженія труда Чельцова не послѣдовало. Профессоръ Петербургской Академіи ограничился указаннымъ первымъ томомъ. Такимъ образомъ предпріятіе ученаго профессора почему-то остановилось, едва начавшись.

Къ сожалѣнію, и по своимъ достоинствамъ произведеніе Чельцова не можетъ быть поставлено высоко. Въ предисловіи къ своему труду авторъ указываетъ два качества изданной имъ части—самостоятельность и православность.

---

[1]) Предисловіе въ его „Исторіи христіанской церкви“. Т. I-й, Петерб., 1861.

[2]) См. тамъ же.

Прежде всего замѣтимъ на это: мы не совсѣмъ понимаемъ по какому побужденію въ числѣ качествъ своей книги авторъ указываетъ ея православность. Само-собой разумѣется, что православные историки писали, пишутъ и могутъ писать только въ православномъ духѣ, пока они остаются въ лонѣ православія. Что касается самостоятельности, то этого качества мы почти не усматриваемъ въ книгѣ Чельцова. Книга написана подъ сильнымъ вліяніемъ церковно-историческаго труда извѣстнаго нѣмецко-протестантскаго историка Августа Неандера; по мѣстамъ нашъ авторъ просто копируетъ нѣмецкій подлинникъ. Для насъ не совсѣмъ понятно, какимъ образомъ свой подражательный и неоригинальный трудъ Чельцовъ рѣшился назвать самостоятельнымъ руководствомъ [1]). Какая же эта самостоятельность, когда, взявши въ руки церковную исторію Неандера, легко составить себѣ понятіе: что́ Чельцовымъ прямо взято изъ нѣмецкаго историка, что прибавлено или убавлено, что́ измѣнено или подцвѣчено по сравненію съ оригиналомъ;—когда вообще мы безъ особеннаго труда отыскиваемъ красную нить, которой держится русскій историкъ, и которую, какъ оказывается, онъ не самъ спрялъ, а признялъ со стороны? Но нѣтъ надобности распространяться о такомъ трудѣ, который имѣетъ немного достоинствъ, и который окончился на первомъ томѣ вмѣсто ожидаемаго десятка томовъ. Почему Чельцовъ не продолжалъ своего труда, мы не знаемъ. Возможно, что онъ почувствовалъ: какъ недостаточно приготовленъ онъ для такого предпріятія, какъ составленіе общей церковной исторіи; возможно и то, что автору самому же и притомъ скоро наскучило такое дѣло, какъ передѣлываніе чужого труда столь извѣстнаго и столь доступнаго для каждаго, кто хотѣлъ бы ознакомиться съ нимъ.

Вообще, если Чельцовъ имѣлъ въ виду какъ-бы подвести итоги сдѣланному въ области науки церковно-исторической у насъ и на западѣ — въ его время, то нашего историка постигла полная неудача: предначатый имъ трудъ никого

[1]) См. выше, стр. 374.

удовлетворить не могъ, самъ же авторъ не показалъ должной энергіи въ преслѣдованіи своей цѣли и выполненіи своей задачи. И такимъ образомъ историкъ достаточно засвидѣтельствовалъ на собственномъ примѣрѣ, что наша церковно-историческая наука во весь періодъ дѣйствованія устава 1814 года не достигла не только большихъ, но даже и скромныхъ успѣховъ. Должно замѣтить, что если такой талантливый, многосвѣдущій и чуткій, что касается истины, человѣкъ, какъ Чельцовъ, вздумавшій обозрѣть прошедшія судьбы общей-церковной исторіи, потерпѣлъ крушеніе; то кто же другой изъ его современниковъ препобѣдилъ бы трудности и вышелъ бы побѣдителемъ, ставъ на его мѣстѣ? Думаемъ, что пожалуй — никто. Церковно-историческая наука, въ разсматриваемый періодъ, въ качествѣ предмета школьнаго преподаванія сдѣлала несомнѣнные успѣхи; но ей недоставало ни зрѣлости, ни творчества въ качествѣ науки, которая должна идти рука-объ-руку съ дѣйствительной наукой, издавна упрочившейся и поднявшейся на значительную высоту въ наиболѣе культурныхъ европейскихъ странахъ.

Безспорную эпоху въ развитіи церковно-исторической науки у насъ, въ Россіи, составляетъ новый уставъ Духовныхъ Академій, изданный и введенный въ дѣйствіе въ 1869 году. Это такъ называемый въ публикѣ Макаріевскій уставъ, именуемый такъ потому, что иниціаторомъ и главнымъ редакторомъ его былъ высокопросвѣщенный Макарій, впослѣдствіи митрополитъ Московскій. Уставъ 69-го года въ высшей степени благопріятно отозвался на положеніи церковно-исторической науки, значеніе этой науки поднялось. Всѣ науки академическаго курса, по этому уставу, распредѣлены были на три отдѣленія; въ числѣ ихъ появилось и церковно-историческое. Студенты, записавшіеся на это отдѣленіе, почти исключительно въ теченіе четырехъ лѣтъ стали заниматься историческими науками. Понятно, какое слѣдствіе должно было вытекать отсюда. Вскорѣ это отдѣленіе въ нѣкоторыхъ академіяхъ, наприм., въ Московской, сдѣлалось самымъ популярнымъ и пере-

полнилось слушателями. Но важнѣе всего то, что разсматриваемымъ уставомъ введено правило, чтобы степень магистра богословія давалась только за печатное сочиненіе, публично защищенное обычно-принятымъ порядкомъ. А что касается степени доктора богословія, то эту степень стали теперь присуждать (и конечно за печатныя сочиненія) въ академіяхъ, а не въ Синодѣ, какъ было раньше, а не въ Синодѣ,—говоримъ,—гдѣ этой степени удостоивались ученые люди только въ рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ. Короче сказать: въ Академіяхъ введены были по части пріобрѣтенія ученыхъ степеней совершенно такіе же порядки, какіе существовали и существуютъ въ русскихъ Университетахъ. Это сильно двинуло впередъ церковно-историческую науку. Появилось значительное число какъ магистерскихъ, такъ и докторскихъ ученыхъ диссертацій по вопросамъ церковно-исторической науки. Даже представители двухъ остальныхъ отдѣленій въ академіяхъ—не историки—начали выбирать для своихъ ученыхъ работъ темы преимущественно съ историческимъ оттѣнкомъ или основой.—Появилась церковно-историческая литература и стала заполнять ту пустоту, которая до сихъ поръ такъ непріятно давала себя чувствовать въ этой области. Въ нашихъ духовныхъ журналахъ,—число которыхъ около означеннаго времени значительно увеличилось—стало появляться много церковно-историческихъ статей, иногда очень цѣнныхъ. Публика, читающая духовные журналы, замѣтно начала отдавать свое вниманіе этимъ статьямъ предпочтительно предъ статьями по другимъ отраслямъ богословскихъ знаній; вслѣдствіе чего въ журналахъ стали отводить все болѣе и болѣе мѣста статьямъ перваго рода. Должно обратить вниманіе и на самый характеръ той церковно-исторической монографической литературы, которая появилась подъ вліяніемъ академическаго Устава 69-го года, и на характеръ тѣхъ церковно-историческихъ статей, которыми главнымъ образомъ съ этого же времени стали наполняться наши духовные журналы. Указанная литература и статьи пріобрѣли характеръ разнообразія. Появились неодинаковыя направленія въ разработкѣ и уясненіи тѣхъ или

другихъ церковно-историческихъ вопросовъ. Если прежде всѣ сочиненія церковно-историческаго содержанія писались по одному шаблону и представляли собой утомительную униформу, то теперь, какъ мы сказали, разнообразіе заняло мѣсто прежняго однообразія. Точки зрѣнія стали опредѣляться не предметомъ, о которомъ говорятъ, а тѣми лицами, которыя пишутъ объ этихъ предметахъ. Сдѣлалось возможнымъ по самому писателю, независимо отъ предмета, о которомъ онъ пишетъ, угадывать: какъ онъ напишетъ, съ какихъ сторонъ возьметъ предметъ, и куда склонятся его симпатіи и антипатіи. Появилось — повторяемъ — то, что принято называть направленіемъ. Но, конечно, дѣло не дошло до того, чтобы возникли такъ называемыя ученыя школы на манеръ западныхъ—римско-католическихъ и протестантскихъ. Въ разработкѣ нашей науки появился также скепсисъ, столь мало обычный въ богословскихъ наукахъ, не тотъ скепсисъ, который служитъ выраженіемъ недовѣрія къ собственнымъ силамъ и вообще болѣзненнаго состоянія духа, а тотъ, который не самообольщается, ничего не хочетъ преувеличивать, а довольствуется дозой истины вмѣсто „возвышающаго насъ обмана“, и который есть выраженіе бодраго душевнаго состоянія, словомъ такой скепсисъ, который одинъ извѣстный русскій писатель изъ числа нашихъ святителей назвалъ „здравымъ, а не чахотнымъ“ (т.-е. не чахоточнымъ), и который (скепсисъ), по сознанію этого же писателя, долженъ расшифрировать церковно-историческія легенды и отыскивать здѣсь зерно истины [1]). Вотъ что мы видимъ. Ничего такого раньше не было. Новая церковно-историческая литература въ большинствѣ случаевъ стала въ отрицательныя отношенія къ прежней церковно-исторической литературѣ, правда очень бѣдной, но исполненной претензіями, свойственными бѣдности. Идеалы научные много

[1]) Это слова преосвящ. Порфирія: „я слышу этотъ повелительный голосъ и внимаю ему, потому что это голосъ сомнѣнія здороваго, а не чахотнаго. Я обсуждаю преданіе съ научной неодносторонностію и изрекаю сущность правды, оповѣщенной намъ легендарно“. Труды Кіевск. Дух. Академ., 1874, Іюнь, 443.

измѣнились. Между учеными церковными историками стали завязываться литературные споры, часто очень интересные и вовсе не безплодные, — споры, о которыхъ раньше и помину не было и которые прежде вообще считались признакомъ дурного тона и отнюдь не поощрялись. Литературные борцы стали расходиться по окончаніи битвы, не подавая другъ другу руки примиренія,—и это никого не удивляло. Сколько-нибудь замѣчательное церковно-историческое сочиненіе тотчасъ послѣ своего появленія вызывало критику, нерѣдко неумѣренную критику, оно дѣлалось иногда предметомъ ожесточенныхъ нападокъ. И это, конечно, не худо, а хорошо. Еще Дидро говорилъ: „горе тому сочиненію, которое не вызываетъ раскола во мнѣніяхъ“ [2]). — Но довольно и того, что мы сказали о значеніи академическаго Устава 69 года. День появленія въ свѣтъ этого устава можно считать днемъ дѣйствительнаго нарожденія церковно-исторической литературы у насъ въ Россіи; съ этого же времени церковно-историческая наука вышла за стѣны учебныхъ заведеній, и сдѣлалась явленіемъ общественнаго значенія, хотя это значеніе и до сихъ поръ не такъ велико, какъ это было бы желательно.

Немного раньше изданія Устава Академіи 69-го года, какъ извѣстно, появился новый Уставъ и для нашихъ Университетовъ. Это было въ 1863 году. Уставъ этотъ достопамятенъ въ исторіи нашей науки. Имъ впервые внесена въ кругъ предметовъ преподаванія на историко-филологическомъ факультетѣ — и исторія Церкви. Такой каѳедры раньше въ университетахъ не существовало. Спрашивается: чѣмъ, какими побужденіями можно объяснить появленіе въ университетахъ такой чисто-богословской дисциплины, какъ исторія Церкви, такой дисциплины, которая въ западныхъ Университетахъ обыкновенно называется *историческимъ богословіемъ?* Въ отвѣтъ на вопросъ приходится слышать неодинаковыя мнѣнія. Одни думаютъ, что Церковная исторія введена въ программу университетскаго образованія, выра-

[1]) Malheur à l' ouvrage, qui n' excite point de schisme.

жаясь фигурально—„для оздоровленія корней", для предохраненія отъ суемудрія вѣка сего. Но нельзя раздѣлять такого мнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы церковно-историческая наука была введена въ университетахъ вслѣдствіе сейчасъ указаннаго мотива, то ее не заперли бы на историко-филологическомъ факультетѣ, всегда и вездѣ не богатомъ слушателями, а сдѣлали бы ее обязательнымъ предметомъ наравнѣ съ „Православнымъ богословіемъ". Да и университетскій Уставъ 1863 года, появившись при министрѣ Головнинѣ, насколько извѣстно, не преслѣдовалъ утилитарныхъ цѣлей, въ родѣ тѣхъ, на которыя указываетъ разбираемое нами мнѣніе. Другіе думаютъ, что Уставъ 63-го года ввелъ подобнаго рода новый научный предметъ въ университетскую программу ради того, чтобы доставить этой полезной наукѣ болѣе удобныя для ея развитія условія, поставить ее въ среду, чуждую всякой схоластики и догматической зависимости. Съ такимъ мнѣніемъ, пожалуй, можно было бы согласиться, такъ какъ оно гармонируетъ съ характеромъ Устава 63-го года; но мы встрѣчаемся съ серьезнымъ препятствіемъ, которое мѣшаетъ намъ вполнѣ принять это мнѣніе. Если бы уставъ дѣйствительно руководился указаннымъ мотивомъ, то онъ постарался бы освободить эту науку отъ прежнихъ вліяній на нее. Но ничего такого не сдѣлано. Церковная Исторія должна преподаваться въ университетахъ лицами, непремѣнно вышедшими изъ духовной школы. Университеты признаны не компетентными создавать профессоровъ церковно-исторической науки. Наиболѣе вѣроятнымъ намъ представляется такой мотивъ по разсматриваемому вопросу: Церковная исторія введена въ кругъ университетскаго, а именно историко-филологическаго образованія въ интересахъ его полноты, цѣльности и округленности. Нельзя отрицать, что Церковная исторія разслѣдуетъ очень важный факторъ въ исторической жизни человѣчества — христіанство и его вліяніе на судьбы народовъ. Едва ли нужно указывать, что христіанская религія въ жизни народовъ имѣетъ болѣе важное значеніе, чѣмъ просвѣщеніе, поэзія, искусства,

право, развитіе формъ государственной власти, и вообще культура. Вотъ почему и дано мѣсто Церковной исторіи въ университетахъ по уставу 63-го года. Однажды намъ пришлось слышать и такое мнѣніе, что церковная исторія и церковное право введены названнымъ уставомъ въ кругъ наукъ университетскихъ курсовъ въ видѣ опыта: для того, чтобы узнать, какъ хорошо привьются эти науки къ новой для нихъ средѣ, и въ случаѣ успѣшности опыта имѣлось-де въ виду около нихъ, какъ центра, создать въ университетахъ богословскіе факультеты. Можетъ быть. Но если такъ, то пришлось бы думать, что опытъ не удался, что пробные шары не исполнили своего назначенія и не дали благопріятныхъ показаній. Опять скажемъ: и это—можетъ быть, и прибавимъ: если такъ, то очень жаль! Всякая задержка, въ области размноженія научныхъ институтовъ прискорбна. Но какъ бы то ни было, какими бы побужденіями ни руководился уставъ 63-го года, поставляя каѳедру церковной исторіи въ историко-филологической аудиторіи, во всякомъ случаѣ остается на лицо отрадный фактъ: въ шести русскихъ университетахъ воздвигнуты каѳедры церковной исторіи и на нихъ шестеро благовѣстителей громко возвѣщаютъ: о равенствѣ людей предъ Богомъ, о братствѣ ихъ во Христѣ и о искомой свободѣ отъ суевѣрій и предразсудковъ.

Академіи и Университеты дѣлали свое дѣло. Такъ шло до 1884 года, этой годины реформы какъ для тѣхъ, такъ и этихъ. Въ теченіе означеннаго года вышли новѣйшіе уставы Академіи и Университетовъ, дѣйствующіе и понынѣ. Уставъ академій на нѣсколько мѣсяцевъ упредилъ своимъ появленіемъ университетскій; поэтому о немъ прежде всего и скажемъ.

Академическій уставъ 1884 года произвелъ глубокое измѣненіе въ порядкахъ и жизни академій, но это послѣднее почти не коснулось положенія церковно-исторической науки здѣсь. Во всякомъ случаѣ церковно-историческая наука и послѣ появленія этого устава имѣетъ возможность безостановочно развиваться и крѣпнуть. Ничто не препят-

ствуетъ повышенію ея самочувствія. Есть даже одинъ пунктъ въ уставѣ 1884 г., который слѣдуетъ истолковывать въ смыслѣ еще большаго оффиціальнаго признанія того значенія, какое имѣетъ наша наука въ ряду другихъ своихъ сестеръ. Въ уставѣ заявлено, что рядомъ съ высшей ученой академической степенью — доктора богословія, которая введена прежнимъ уставомъ, учреждена еще новая степень доктора Церковной исторіи; конечно, эту степень опредѣлено присуждать за церковно-историческія сочиненія. Да, степень доктора Церковной исторіи! Это такая степень, которой нѣтъ даже на Западѣ на богословскихъ факультетахъ тамъ! Думаемъ однакожъ, что при учрежденіи этой невиданной ученой степени имѣлась въ виду нѣкоторая посторонняя цѣль. Пожелали доставить удовольствіе русскимъ университетамъ. Дѣло въ томъ, что университеты, несмотря на то, что въ нихъ устроены церковно-историческія каѳедры, лишены права удостоивать ихъ питомцевъ ученой степени доктора Церковной исторіи. Да къ тому же и академическій Уставъ 69-го года не учредилъ такой степени. Поэтому, представители церковно-исторической науки въ университетахъ волей-неволей должны были на первыхъ порахъ украшаться не совсѣмъ соотвѣтствующею ихъ профессіи академическою степенью доктора богословія. Чтобы дать университетамъ то, чего у нихъ нѣтъ и не могло быть, академическій Уставъ и опредѣлилъ доставить имъ степень доктора Церковной исторіи. Само собой понятно, что и представители историческихъ наукъ въ академіяхъ вмѣсто прежней степени доктора богословія въ настоящее время за свои диссертаціи получаютъ доктора Церковной исторіи.

Что касается университетскаго устава 1884 года, то мы лишь слегка коснемся его. Должно сказать, что до этого времени каждый профессоръ университета излагалъ предъ слушателями изъ области своей науки: что хотѣлъ и сколько хотѣлъ, соображаясь лишь съ своимъ вкусомъ и наклонностями. Новѣйшій уставъ ограничилъ эту свободу. Введенъ такъ называемый государственный экзаменъ для студентовъ и вмѣстѣ съ этимъ рѣшено экзаменовать ихъ „не

изъ профессора, а изъ науки". Явилась нужда въ программахъ наукъ. Составлена программа и по Церковной исторіи. Объ этой программѣ, какъ такой, распространяться нечего. Всѣ программы—извѣстная истина—одинаковы. Я хочу сказать, что всѣ существующія на свѣтѣ программы одинаково никого не удовлетворяютъ. Но не объ этомъ у меня рѣчь. Университетская программа по Церковной исторіи при кажущейся краткости ея очень обширна. То, что содержится въ ней,— изученіе этого съ каѳедры въ духовныхъ академіяхъ раздѣлено между пятью профессорами, именно: 1) библейской исторіи, 2) древней Церковной исторіи съ позднѣйшею греко-восточною церковью, 3) Исторіи западныхъ исповѣданій, 4) русской Церковной исторіи, и наконецъ, 5) исторіи раскола и русскихъ сектъ. Но это еще не все. Часть вопросовъ, входящихъ въ университетскую церковно-историческую программу, относится въ академіяхъ къ области вспомогательныхъ по отношенію къ исторіи наукъ—патристики, церковнаго права и церковной археологіи. Итакъ, если бы кто захотѣлъ, чтобы церковно-историческая программа университетскаго курса выполнялась дѣйствительными спеціалистами, т. е. лицами, знающими многочисленные источники науки и всю ея литературу, то потребовалось бы пригласить для этого дѣла изъ Академіи отъ пяти до восьми спеціалистовъ, т. е. $^1/_3$ всѣхъ наличныхъ ученыхъ силъ Академіи. При теперешнемъ распредѣленіи богословскихъ наукъ въ академіяхъ по каѳедрамъ, нѣтъ и не можетъ здѣсь обрѣстись спеціалиста, который съ легкимъ сердцемъ взялся бы за это дѣло. Пользуясь фигуральнымъ выраженіемъ, употребленнымъ, при другомъ впрочемъ случаѣ, нѣкіимъ греческимъ патріархомъ, церковный историкъ академическаго производства и пломбы, принимая на себя задачу выполнить означенную программу, пріемлетъ на себя долгъ тяжелый, какъ пирамида. Для полнаго успѣха церковно-исторической науки въ университетѣ она должна бы имѣть нѣсколькихъ представителей съ спеціальнымъ назначеніемъ, какъ въ Академіяхъ. Безъ этого условія едва ли можно надѣяться на ея процвѣтаніе.

Обозрѣвъ, насколько это требовалось нашей задачей новѣйшіе академическіе и университетскіе уставы шестидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ, спросимъ себя: какихъ же плодовъ достигла наша наука при дѣйствіи означенныхъ уставовъ? Если она двинулась впередъ и оказалась не чуждой успѣховъ, то какими фактами можно засвидѣтельствовать такое явленіе?

Мы уже замѣчали, что въ послѣднее время, въ особенности вслѣдствіе благотворнаго вліянія академическихъ уставовъ, дѣятельность въ сферѣ обозрѣваемой науки замѣтно увеличилась и развилась. Если мы перечислимъ выдающихся ученыхъ, заявившихъ себя трудами по части такъ называемой общей Церковной исторіи въ разсматриваемое послѣднее время, то найдемъ въ этомъ лучшее доказательство указаннаго отраднаго явленія. Правда, такихъ лицъ очень немного, но они все же есть. Изъ профессоровъ академій упомянемъ: Троицкаго, Болотова, Курганова. Профессоръ Петербургской Академіи И. Е. Троицкій (†), былъ очень основательный ученый, притомъ же обладавшій живою историческою воспріимчивостію, извѣстенъ своими трудами по исторіи средневѣковой византійской церкви, былъ искусный и тонкій синтетикъ; но не очень много сдѣлавшій для науки, несмотря на 40-лѣтнее занятіе ею [1]). Профессоръ тойже Академіи В. В. Болотовъ (†), съ большими наклонностями лингвиста, подобно эрлянгенскому профессору Энгельгардту (†) [2]): онъ зналъ многіе новые языки, прекрасно—

[1]) Проф. Троицкій скончался въ 1901 г. Въ издаваемомъ Петербургской дух. Академіей *Церковномъ Вѣстникѣ* (1901, № 32) появился некрологъ этого даровитаго ученаго и рѣчи, произнесенныя при его погребеніи. А затѣмъ (тамъ же, № 33) напечатанъ отзывъ проф. В. В. Болотова о преподавательскомъ талантѣ почившаго, извлеченный изъ письма этого послѣдняго къ г. Рубцеву. Больше же, кажется, — ничего, несмотря на то, что въ вышеупомянутомъ некрологѣ, составленномъ проф. Жуковичемъ, сказано: „объ ученыхъ печатныхъ трудахъ И. Е. Троицкаго будетъ рѣчь, особо въ одной изъ ближайшихъ книжекъ *Христіан. чтенія*". Но этого обѣщанія почему-то не осуществлено. Такой образцовый ученый, какъ проф. Троицкій, безъ сомнѣнія, заслуживалъ бы лучшей участи, тѣмъ болѣе, что онъ безспорно имѣлъ большое и плодотворное вліяніе на развитіе церковно-исторической науки въ столичной Академіи, да можетъ быть и вообще въ нашей странѣ...

[2]) См. выше, стр. 460.

классическіе, а также еврейскій, арабскій, коптскій и абиссинскій и друг.; его ученыя работы сосредоточивались вокругъ египетскаго христіанства древняго времени; цѣнители церковно-историческихъ знаній вправѣ были бы ожидать отъ него какого-либо замѣчательнаго труда; былъ неподражаемъ въ обслѣдованіи историческихъ деталей [1]). Профессоръ Ѳ. А. Курановъ состоитъ при Казанской академіи и славится многостороннею эрудицею, хотя его научные взгляды отличаются излишнимъ ригоризмомъ и нѣкоторымъ архаизмомъ: болѣе всего онъ посвящаетъ свои труды разработкѣ вопроса объ отношеніи церкви и государства на Востокѣ и на Западѣ; человѣкъ очень сильный въ области критики. Изъ числа профессоровъ университета, оставившихъ замѣтные слѣды въ изученіи науки — общей церковной исторіи, упомянемъ лишь одного: покойнаго Иванцова-Платонова. А остальныхъ исключаемъ, потому что они мало извѣстны въ сейчасъ упомянутой *спеціальной* области нашей науки [2]). Протоіерей А. М. Иванцовъ, мой предшественникъ по церковно-исторической каѳедрѣ въ Московскомъ университетѣ, былъ питомцемъ Московской академіи и впослѣдствіи док-

[1]) Къ глубокому прискорбію для нашей церковно-исторической науки, Болотовъ въ 1900 году, въ цвѣтѣ лѣтъ скончался, не успѣвъ обогатить нашу науку какимъ-нибудь замѣчательнымъ, дѣлающимъ эпоху, трудомъ. Вскорѣ послѣ его безвременной кончины появилось немало статей и брошюръ, посвященныхъ памяти почившаго. Намъ извѣстны слѣдующія изданія въ этомъ родѣ: 1) Вѣнокъ на могилу В. В. Болотова: здѣсь помѣщены — некрологъ его, рѣчи при погребеніи его и списокъ его сочиненій (извлечено изъ *Церк. Вѣстн.*, № 16). Пб. 1900. 2) Рубцова. В. В. Болотовъ (біографическій очеркъ) (стр. 1—130). Тверь, 1900. 3) Лебедева Д. А. Воспоминанія о В. В. Болотовѣ. Тверь, 1901. 4) Проф. Тураева. В. В. Болотовъ. Пб. 1900 (оттискъ, но не указано—откуда именно). Въ послѣдней брошюрѣ замѣтна попытка отнестись критически къ произведеніямъ Болотова. 5) Брилліантова, А. (преемника Болотова по каѳедрѣ). Къ характеристикѣ ученой дѣятельности В. В. Болотова, какъ церковнаго историка (*Христ. чтеніе*, 1901, т. 211, ч. 2). Статья, достойная свѣтлой памяти покойнаго профессора. Но все же нужно сказать, что литература о знаменитомъ покойномъ профессорѣ не даетъ вполнѣ удовлетворительной характеристики этого ученаго, наприм. не раскрыто въ ней генезиса и психологіи ученой его работы, какъ таковой; но это, конечно, можетъ быть предоставлено будущему историку русской церковно-исторической науки.

[2]) Наприм., профессоръ Новороссійскаго университета Н. Ѳ. Красносельцевъ (†) ограничивался историческимъ изученіемъ богослуженія (что относится къ области науки, извѣстной съ именемъ литургики) и проч.

торомъ богословія моей промоціи. Но о немъ въ виду его кончины († 1894) еще столь недавно и такъ много было писано похвальнаго [1]), что, если бы я и пожелалъ, не могъ-бы прибавить ни одного слова въ томъ же родѣ; говорить-же о немъ въ другомъ родѣ и тонѣ (извѣстно, что совершенства нѣтъ въ мірѣ) [2]) признаю здѣсь неумѣстнымъ.

Какъ видимъ, весьма немного насчитали мы людей, выдающихся въ сферѣ разсматриваемой науки даже лучшаго періода въ развитіи. Чтожъ дѣлать? Еще пора, должно быть, не пришла...

Правда, подъ вліяніемъ уставовъ шестидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ появилось въ свѣтъ много церковно-историческихъ учебниковъ. Но эти учебники обладаютъ лишь тѣмъ рѣдкимъ качествомъ, которое помогаетъ города брать. Поэтому, оцѣнка такого качества выходитъ изъ предѣловъ нашей компетенціи.

Нѣкоторымъ показателемъ успѣшнаго развитія церковно-исторической науки текущаго времени въ нашемъ отечествѣ можетъ, пожалуй, служить еще и то, что она начинаетъ пріобрѣтать извѣстность и встрѣчать лестные отзывы за предѣлами Россіи,—и именно гдѣ же? — въ Германіи, которую довольно трудно чѣмъ-нибудь удивить. Такъ, въ 1890 году извѣстный нѣмецкій церковный историкъ Адольфъ

---

[1]) Два реферата въ этомъ родѣ проф. М. С. Корелина и кн. С. Н. Трубецкаго напечатаны въ журналѣ: „Вопросы философіи и психологіи“, за 1895 г.; отчасти въ томъ же родѣ писалъ о немъ проф. И. Н. Корсунскій („Богосл. Вѣстн.“, 1894, т. IV).

Кромѣ того въ послѣднее время въ нашемъ же сочиненіи: „Исторія раздѣленія церквей—съ указаніемъ русской литературы, относящейся къ этому предмету“ (стр. 381—413). Москва, 1900. И еще въ нашей же брошюрѣ: „Профес. А. М. Иванцовъ, я (т. е. авторъ) и свящ. Н. Добронравовъ, защитникъ перваго“. Москва, 1899 (Брошюра эта представляетъ перепечатку нашихъ статей изъ *Московскихъ Вѣдомост.*, за 1899 г., №№ 297—300, 302—303 и 305). Слич. также оффиціальный отзывъ проф. Курганова о книгѣ Иванцова: „Къ изслѣдованіямъ о патріархѣ Фотіи“ (*Христ. чтеніе*, 1895, т. I и отдѣльно).

[2]) Съ тѣневыхъ сторонъ проф. Иванцовъ былъ разсмотрѣнъ нами въ отдѣльной книгѣ подъ заглавіемъ: „Изъ исторіи вселенскихъ соборовъ IV и V в.“ М. 1882 (Вся книга посвящена оцѣнкѣ научныхъ пріемовъ о. Иванцова), а также въ нашей статьѣ: „По поводу критики прот. Иванцова“ (Прибавл. къ Творен. св. отцевъ, т. 31, стр. 352—384).

Гарнакъ, профессоръ столичнаго университета Пруссіи, превосходно знающій русскій языкъ (онъ получилъ образованіе на богословскомъ факультетѣ нашего Юрьевскаго университета), подвергая въ издаваемомъ имъ журналѣ разбору одно только-что отпечатанное, выдающееся по своимъ достоинствамъ, русское церковно-историческое сочиненіе молодого русскаго ученаго (который тогда только-что сошелъ съ ученической скамьи [1]), писалъ: „въ теченіе нѣсколькихъ послѣднихъ лѣтъ церковно-историческая наука въ весьма значительной степени обогатилась работами русскихъ ученыхъ. Эти работы, конечно, немногочисленны: по части древней церковной исторіи въ годъ появляется по одному болѣе или менѣе значительному сочиненію. Но за то они почти всѣ отличаются похвальнымъ усердіемъ къ дѣлу и удивительной полнотой какъ въ изученіи источниковъ, такъ и въ знакомствѣ съ литературой. Сочиненія эти большею частію выходятъ изъ подъ пера бывшихъ питомцевъ *Московской духовной Академіи* и позволяютъ составлять самое лестное сужденіе о серьезности и рвеніи, съ которыми воздѣлывается здѣсь церковно-историческая наука [2])". Нѣтъ слова, очень пріятно слышать такія рѣчи. Жаль только, что это голосъ чуть-ли неодинокій. Печально также, что критикъ съ утѣшеніемъ могъ остановиться лишь на одномъ маломъ уголкѣ нашего обширнаго отечества. Впрочемъ, и на томъ спасибо. И того немногаго, — что сказано нѣмецкимъ ученымъ, мы дождались только очень недавно.

---

[1]) Разумѣемъ магистерское сочиненіе проф. Н. Н. Глубоковскаго: „Блажен. Ѳеодоритъ" (два тома). М. 1890.

[2]) Theologische Literaturzeitung, 1890, s. 502.

Глава вторая.

Отношеніе русской церковно-исторической науки къ протестантской (Германской):—Протестантская церковно-историческая наука послѣдняго времени, ея тѣневыя стороны, объясненіе явленія; мысли протестантскаго историка касательно путей, по какимъ должна бы идти эта наука въ дальнѣйшее время.—Проявленіе интереса со стороны нашихъ церковныхъ историковъ къ протестантской церковно-истор. наукѣ,—призывы усердно изучать эту послѣднюю,—правила осторожности и критицизма, рекомендуемые нашими учеными по этому поводу, — можно ли усматривать какія-либо опасности, въ пользованіи протестантской наукой, со стороны русскихъ ученыхъ, pia desiderata и заключительныя замѣчанія по вопросу объ отношеніи русской церковно-исторической науки къ протестантской.

Никто изъ историковъ XIX вѣка, даже и между лучшими протестантами (какъ мы уже видѣли), не приближается къ идеалу совершеннаго историка. Это не личное наше мнѣніе, которое можетъ быть заподозрѣно въ пристрастіи, въ виду того, что наша точка зрѣнія и наши требованія далеко не совпадаютъ съ точкой зрѣнія и требованіями, столь преобладающими у протестантскихъ писателей. Такъ же думаютъ и сами протестанты, наиболѣе приглядывающіеся къ дѣлу и наиболѣе изучавшіе вопросъ о состояніи церковно-исторической науки въ плодовитой по числу трудовъ и богатой по качеству талантовъ—Германіи. Мы разумѣемъ Шаффа, сужденіями котораго мы уже не разъ, хотя и въ частныхъ вопросахъ, имѣли случай пользоваться. Онъ говоритъ, что только въ томъ случаѣ должно было бы признать какого либо нѣмецкаго историка достигающимъ совершенства въ своемъ трудѣ, если бы въ этомъ послѣднемъ соединились лучшія стороны теперешнихъ различныхъ церковно-историческихъ произведеній. Обозрѣвъ современное ему состояніе нѣмецкой церковно-исторической науки, онъ считаетъ нужнымъ высказать такія pia desideria относительно качествъ церковнаго историка, при которыхъ онъ удовлетворялъ бы лучшимъ стремленіямъ нашего времени. „Если-

бы, пишетъ Шаффъ, въ одномъ лицѣ соединилась самая обширная и самая основательная ученость — съ простотою благочестія и привлекательною добросовѣстностію Неандера, со спекулятивнымъ талантомъ и комбинирующимъ остроуміемъ Ротэ (и Дорнера), съ достолюбезною мягкостью и спокойною ясностью Ульманна и Гагенбаха, съ трезвою способностью къ изслѣдованію Гизелера, съ такимъ дипломатическимъ пониманіемъ свѣта, какое у Ранкэ (это историкъ свѣтскій), съ элегантнымъ вкусомъ и живостью Газе,—если бы при этомъ такой высоко одаренный мужъ былъ бы свободенъ отъ всякаго рабства предъ философскими системами и однакожъ не пренебрегалъ бы и ими, но пользовался таковыми какъ средствомъ къ цѣли, если бы онъ проникнутъ былъ и руководимъ живою вѣрою и чистою одухотворенною любовію, и если бы онъ работалъ, не имѣя въ виду ни интересовъ субъективныхъ, ни интересовъ партіи, но исключительно и совершенно въ духѣ и ради служенія Іисусу Христу, то въ такомъ случаѣ, можно сказать, мы имѣли бы предъ нашими глазами живой идеалъ церковнаго историка". Шаффъ сознается, что таковой историкъ, какъ слишкомъ идеальный, едва ли можетъ существовать, но, замѣчаетъ онъ, стремиться къ соотвѣтствію съ этимъ идеаломъ тотъ обязанъ, кто работаетъ въ такой интересной и важной области богословія, какъ церковная исторія, указанный идеалъ долженъ предноситься предъ его взорами [1]). Слѣдовательно, даже для замѣчательнѣйшей во всѣхъ отношеніяхъ науки церковно-исторической въ Германіи возможность совершенной обработки церковной исторіи есть не больше какъ идеалъ, осуществленіе котораго ожидается въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ. Къ сожалѣнію, это будущее едва-ли скоро сдѣлается настоящимъ. Въ текущее время нельзя ожидать ни отъ одного нѣмецкаго богослова такого церковно-историческаго труда, охватывающаго универсальную исторію, который могъ бы отвѣчать лучшимъ надеждамъ и желаніямъ. Прежде немало было та-

[1]) Schaff. Gesch. d. Apost. Kirche. S. 126—127.

кихъ историковъ церковныхъ, плодовитость и талантъ которыхъ заставляли съ радостію ожидать появленія ихъ трудовъ и напряженное ожиданіе не оставалось безъ удовлетворенія. Можно представить себѣ тотъ глубокій, живой, душевный интересъ, съ какимъ богословы первой половины настоящаго столѣтія поджидали публикаціи хотя бы, постепенно выходящихъ въ свѣтъ, томовъ церковной исторіи Неандера? Можно представить себѣ съ какой жаждой и любопытствомъ бросались они на чтеніе новаго тома подобной Исторіи? Но это время прошло и взамѣнъ его наступило другое... Въ настоящее время нѣтъ ни одного церковнаго историка въ Германіи, отъ котораго можно было бы чаять труда въ родѣ Неандерова. Лучшее время прошло, наступило худшее. Есть конечно много тамъ дѣятелей трудолюбивыхъ и умныхъ, но появленіе ихъ трудовъ отнюдь не можетъ ни радовать, ни увлекать и еще меньше приводить въ восторгъ. Сухо, монотонно, неинтересно, лишено силы и энергіи. Даже и то, что можетъ быть названо лучшимъ въ изучаемой литературѣ, и это лучшее можетъ быть полезно въ будущей цѣльной обработкѣ исторіи, а само по себѣ маложизненно и мелко. Какое то запустѣніе чувствуется въ церковно-исторической литературѣ въ особенности касательно области древней церковной исторіи, о которой мы преимущественно и говоримъ. Монотонность и недостатокъ жизненности, характеризующіе современную церковно-историческую науку, въ Германіи, составляютъ такіе яркіе признаки состоянія этой науки, что этого явленія не могла не замѣтить, хоть отчасти, и наша богословская литература. „Нужно сказать, — говорятъ намъ, — что при всемъ богатствѣ эрудиціи, обнаруживающейся преимущественно въ разработкѣ частныхъ вопросовъ по проложеннымъ уже направленіямъ, особенно значительныхъ умовъ и талантовъ, способныхъ расширять горизонты мысли и прокладывать новые пути изслѣдованія, въ новой церковно-исторической литературѣ нѣмецкой мало замѣтно... Тамъ въ ходу (-де) повтореніе стереотипныхъ воззрѣній и формулъ, переворачиваніе однихъ и тѣхъ же вопросовъ и идей на

различныя манеры, скрупулезное изслѣдованіе частностей въ намѣченныхъ сторонахъ дѣла съ опущеніемъ изъ вниманія цѣлыхъ сторонъ мало намѣченныхъ, благоговѣйное уваженіе къ мнѣніямъ, пущеннымъ въ ходъ значительными авторитетами прежняго времени“ [1]). Соглашаясь въ общемъ съ этимъ замѣчаніемъ, поскольку оно отмѣчаетъ фактъ оскудѣнія творческой сильной мысли въ исторической наукѣ въ Германіи въ наше время, мы однакожъ не думаемъ, будто свидѣтельствомъ такого оскудѣнія служитъ бросающееся въ глаза однообразіе основныхъ направленій и идей въ этой литературѣ, живучесть взглядовъ, выработанныхъ прежними десятилѣтіями, и желаніе держаться ихъ. Это едва ли заслуживаетъ особеннаго порицанія и едва ли служитъ доказательствомъ пониженія уровня науки въ сравненіи со временемъ прежнимъ. Вѣдь, нельзя считать признакомъ прогресса въ нашей русской церковно-исторической наукѣ, доказательствомъ ея жизненности и процвѣтанія обратнаго явленія, замѣчаемаго въ ней. А замѣчаютъ въ русской церковно-исторической наукѣ вотъ что: „*общей*, русской богословской и церковно-исторической науки еще не существуетъ. Нѣтъ никакого взаимодѣйствія въ воззрѣніяхъ. Нельзя уловить общаго направленія русской богословской науки, указать тѣ вопросы и задачи, которыми она въ настоящее время преимущественно занята. Не видно почти, чтобы въ трудахъ одного ученаго отражалось вліяніе трудовъ другого; напротивъ того — каждый какъ будто и не читаетъ того, что пишетъ его сосѣдъ. Даже темы докторскихъ диссертацій до того разнохарактерны, что трудно признать въ нихъ сумму литературной дѣятельности лицъ, одновременно трудящихся на одномъ поприщѣ, а скорѣе можно считать ихъ набранными изъ литературы разныхъ странъ и народовъ“ [2]). Если въ нѣмецкой церковно-исторической наукѣ весьма часто въ настоящее время читатель встрѣчается съ повтореніемъ

[1]) Журналъ: *Правосл. Обозрѣніе*, 1880, т. I, стр. 344 (о. прот. Иванцова: „Религіозныя движенія“).

[2]) Изъ библіографической статьи профессора Терновскаго. „Кіевск. Епарх. Вѣд.“ 1879, № 36, стр. 6.

однихъ и тѣхъ же воззрѣній и формулъ, кажущееся рабство предъ идеями, пущенными въ оборотъ болѣе ранними авторитетными писателями; то это не есть еще признакъ ея оскудѣнія. Намъ кажется даже совсѣмъ наоборотъ — признакомъ ея устойчивости и твердости, ея сравнительной зрѣлости и увѣренности въ себѣ. Наука эта выработала извѣстныя воззрѣнія, взявъ ихъ не съ вѣтра, стоитъ за нихъ, потому что нѣтъ основаній бросать ихъ и выдумывать новыя. Можно ли назвать наукой такую, которая не имѣетъ никакихъ твердыхъ началъ, никакихъ болѣе или менѣе непререкаемыхъ положеній? Такова дѣйствительно наша наука, какъ это и выразилъ, по нашему мнѣнію, совершенно основательно, русскій историкъ (Терновскій) сейчасъ приведенными словами. Главные недостатки современной церковно-исторической науки въ Германіи не тѣ. Кромѣ отсутствія талантовъ, вялости, сухости въ ней, замѣчается неохота заниматься вопросами церковной исторіи древней, такъ называемаго отеческаго періода, положительное отсутствіе трудовъ церковно-историческихъ съ широкими задачами, въ которыхъ излагался бы снова и снова весь ходъ Церковной исторіи, вотъ что дѣлаетъ ее, на взглядъ русскаго церковнаго историка, маложизненною, оскудѣвшею. Протестантская церковно-историческая наука въ Германіи еще довольно внимательно занимается вопросами, близко стоящими къ вопросу о происхожденіи христіанства и канонѣ новозавѣтныхъ книгъ, не мало также появляется сочиненій, касающихся исторіи протестантизма, но что относится до отеческаго періода церковной исторіи (не говоримъ уже о греческой церкви по отдѣленіи отъ нея западной), то здѣсь большое затишье въ разсматриваемой наукѣ. Нельзя не замѣчать также и того явленія, что не видно желанія и охоты со стороны ученыхъ посвящать себя обработкѣ „общей“ церковной исторіи. Не требуемъ, чтобы непремѣнно въ этомъ пересмотрѣ всего хода церковной исторіи было заявлено что либо новое, оригинальное, касающееся всего этого хода: это было бы требованіемъ притязательнымъ. Но вѣдь нельзя нѣмецкимъ ученымъ, кажется, не замѣчать того, что

большіе церковно-историческіе труды, не исключая трудовъ Неандера, Гизелера и Баура, значительно отстали отъ науки. Это должно сказать и о Баурѣ, хотя онъ и моложе другихъ, потому что его церковная исторія въ большинствѣ случаевъ есть сводъ того, что сдѣлано имъ самимъ въ сороковыхъ годахъ. Монографическая литература дала немало цѣнныхъ вкладовъ въ науку. Благодаря ей и нѣкоторымъ новымъ матеріаламъ, можно многое въ общемъ ходѣ исторіи освѣтить ярче, съ меньшею субъективностію и тенденціозностію, указать новыя любопытныя стороны въ этомъ ходѣ, а главное дать важнѣйшимъ историческимъ фактамъ такое мѣсто, какого они заслуживаютъ по своему значенію, чего далеко еще не сдѣлано. Да и вообще исторія церковная весь свой смыслъ имѣетъ только тогда, когда человѣкъ способный къ тому проходитъ со свѣточемъ своего знанія чрезъ весь ходъ исторіи [1]), а не освѣщаетъ только разрозненныя явленія и отдѣльные уголки. Отъ болѣе зрѣлой литературы, какова нѣмецкая, кажется, вправѣ было бы ожидать такихъ трудовъ съ такими широкими задачами. Но ничего подобнаго не видно [2]). И это опять-таки потому, что наука въ Германіи значительно поувяла, хотя и не слѣдуетъ слишкомъ преувеличивать это увяданіе: наука нѣмецкая, сравнительно, наприм., съ нашей и даже другихъ странъ, все же серьезна и разнообразна и довольно обильна новыми изслѣдованіями, но уступаетъ въ достоинствахъ первой половинѣ XIX вѣка.

Самъ собою напрашивается вопросъ: отчего бы зависило такое нерадостное явленіе, какъ оскудѣніе, о которомъ мы говоримъ? Мы касаемся вопроса лишь мимоходомъ; сдѣлаемъ только нѣсколько бѣглыхъ замѣчаній, безъ которыхъ, мы чувствуемъ, совсѣмъ обойтись неудобно: если фактъ на лицо, то невольно спрашиваешь себя, почему такъ? Есть

[1]) Es kann Geschichtsforschung geben one Geschichtschreibung; aber dann ist die Geschichtsforschung unfruchtbar für die Kirche; sie dient nur dem forscher selbst. In den Dienst der Kirche tritt der Geschichtsforscher erst, indem er das von ihm erforschte darstellt (Hauck. См. ниже).

[2]) Если А. Гарнакъ и пускается въ „философію церковной исторіи", то все-же онъ пишетъ лишь Lehrbuch, притомъ-же очень тенденціознаго и субъективнаго характера.

причины общія, которыя условливаютъ упадокъ богословія въ его совокупности, а въ частности и церковно-исторической науки въ Германіи. Эти общія причины заключаются въ такъ называемомъ духѣ времени. Въ послѣднее время не одно, а нѣсколько сочиненій можно встрѣтить въ Германіи, разработывающихъ безотрадную тему: „объ упадкѣ изученія богословія". Подобныя сочиненія рисуютъ очень невеселыя картины состоянія Германіи въ религіозномъ отношеніи. Авторы сочиненій подъ указаннымъ заглавіемъ констатируютъ фактъ значительной убыли въ числѣ изучающихъ богословіе въ тамошнихъ университетахъ, въ сравненіи со временами еще очень недавними. Такъ, одинъ изъ авторовъ (Ernesti), писавшихъ на сказанную тему, заявляетъ фактъ, что въ такъ называемыхъ старо-прусскихъ провинціяхъ въ 1851 году число студентовъ теологіи восходило до 1,180, а отъ 1862 до 1874 года спустилось до цифры 667 и продолжаетъ упадать еще болѣе [1]). Разумѣется, такой упадокъ числа студентовъ теологіи, ведетъ за собой, какъ естественное слѣдствіе, то, что меньшій процентъ учащихся богослововъ даетъ меньшій процентъ и даровитыхъ между ними. Удивительно ли послѣ этого, что талантовъ въ средѣ церковныхъ историковъ настоящаго времени какъ-то совсѣмъ мало? А такой упадокъ числа изучающихъ теологію условливается причинами, которыя едвали скоро перестанутъ оказывать свое дѣйствіе. Изучая причины такого явленія, другой изъ авторовъ, писавшихъ на ту же тему (Schlosser), замѣчаетъ, что главная причина явленія лежитъ въ томъ, что „направленіе времени въ цѣломъ существенно-матеріальное и въ крайнемъ своемъ послѣдствіи матеріалистическое". „Новѣйшее образованіе, даваемое въ гимназіяхъ, стало совершенно (in Grossen und Ganzen) не нѣмецко-христіанское, къ христіанству оно равнодушно; здѣсь встрѣчается формальное оспориваніе значенія христіанства, даже насмѣшки надъ христіанской вѣрой; поэтому, съ трудомъ найдешь такого ученика, который

[1]) Theologisches Literaturblatt, herausg. von Reusch, 1875, № 16. S. 372.

пожелалъ бы изучать богословіе (впослѣдствіи въ университетѣ). Въ университетахъ сомнѣніе проповѣдуется съ каѳедры, и нерѣдко студентъ богословія переходитъ на другой факультетъ". „Вѣрующій по Евангелію, а также и духовное лицо служатъ предметомъ ненависти въ обществѣ. Періодическая печать, быть можетъ, половина этой печати, яростно враждуетъ противъ Евангелія и церкви. Должность пастыря (а пастыри въ Германіи, какъ извѣстно, берутся съ богословскихъ факультетовъ) встрѣчаетъ большое къ себѣ неуваженіе, даже считается величайшимъ позоромъ, такъ что семьи пастырей совсѣмъ перестали давать контингентъ богослововъ". „Всемогущее государство съ своей стороны хочетъ, чтобы церковь была униженною рабынею для него" [1]). Понятно, какой талантливый молодой человѣкъ послѣ этого возьмется за изученіе такой неблагодарной науки въ его отечествѣ, какъ богословіе, и станетъ-ли онъ разработывать эту науку? И вотъ результатъ этихъ общихъ причинъ тотъ, что умныхъ богослововъ, работающихъ надъ церковной исторіей, теперь стало меньше. И, безъ сомнѣнія, стало бы еще меньше, еслибы въ Германіи не было бы столь много образованныхъ людей, такъ что, говоря языкомъ политической экономіи, предложеніе превышаетъ спросъ, а потому и богословская наука находитъ еще воздѣлывателей, хотя и не столь высоко одаренныхъ, какъ бы это было желательно. При тѣхъ условіяхъ, какія, какъ мы указали, имѣютъ мѣсто въ Германіи, человѣкъ талантливый возьметъ на себя неблагодарный трудъ служенія теологіи развѣ въ томъ случаѣ, если онъ чувствуетъ особенное призваніе и носитъ въ себѣ даръ апостольства. Мы указали общія причины, которыя вредно отзываются на дѣятельности богослововъ въ Германіи, а въ томъ числѣ и церковныхъ историковъ, въ этой странѣ. Считаемъ необходимымъ добавить эти замѣчанія о причинахъ упадка разсматриваемой литературы указаніемъ причинъ паденія въ частности литературы по вопросамъ Церковной исторіи

[1]) Theologischer Jahresbericht, herausg. von Hauck. 1874, S. 40—41.

свято-отеческаго періода, того періода, который съ точки зрѣнія нашей русской науки есть самый важный періодъ Церковной исторіи, поскольку наша церковь въ ея теперешнемъ устройствѣ и складѣ своихъ воззрѣній есть прямая наслѣдница этого періода. Намъ кажется, что для протестантства отеческій періодъ церковной исторіи никогда не представлялъ особеннаго интереса. Въ церкви римско-католической много общаго съ древне-греческой въ устройствѣ, учрежденіяхъ, складѣ вѣрованій; но какъ скоро латинская церковь для протестантовъ перестала имѣть живой интересъ (ее изучали главнымъ образомъ съ цѣлями полемическими), съ тѣмъ вмѣстѣ отошелъ для нихъ на задній планъ и періодъ церкви отеческой. Было нѣкоторое время, когда и протестанты живо интересовались отеческимъ періодомъ, стали серьезно изучать его и написали значительное количество сочиненій касательно этого періода, имѣющихъ цѣну и до настоящаго времени, мы говоримъ о тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ текущаго столѣтія; но это было временнымъ увлеченіемъ, которое, какъ всякое увлеченіе, проходитъ. Явленіе условливалось, какъ намъ кажется, частію тѣмъ, что раціонализмъ XVIII вѣка съ его насмѣшками и глумленіемъ надъ фактами древней церковной исторіи, въ началѣ XIX вѣка, при возбужденіи религіознаго духа въ нѣмецкомъ обществѣ, вызывалъ на противодѣйствіе себѣ, и это противодѣйствіе побудило людей глубокой вѣры и глубокихъ научныхъ знаній уяснить настоящій образъ того періода церкви, надъ которымъ такъ издѣвались раціоналисты (при такихъ условіяхъ возникли труды Неандера). Это разъ. Затѣмъ, знаменитый Гегель благотворно повліялъ на оживленіе занятій исторіей, онъ указалъ законы развитія міровой исторіи. Идеи Гегеля въ данномъ случаѣ нашли себѣ большое сочувствіе въ обществѣ. Многіе богословы съ своей стороны вздумали приложить правила Гегелевской философіи и къ ходу развитія Церковной исторіи. Это казалось дѣломъ заманчивымъ, обѣщающимъ богатые плоды (Изъ подъ вліянія этихъ условій возникли труды Баура, Дорнера, и др.). Вообще вся Церковная исторія

получила интересъ въ глазахъ богослововъ протестантовъ послѣ того, какъ приходилось пробовать прилагать законы Гегелевой философіи не къ одной какой-либо части Церковной исторіи, а ко всей. Лишь только возбудился интересъ къ изученію общей Церковной исторіи, явилось не мало дѣятелей, которые среди общаго увлеченія — будь то борьбою съ раціонализмомъ, будь то философіею Гегеля—принялись и за спеціальную обработку частныхъ сторонъ исторіи свято-отеческаго періода (Ульманнъ и др.). Но тѣ причины, которыя содѣйствовали пробужденію интереса къ общей исторіи церковной, съ теченіемъ времени потеряли силу и съ тѣхъ поръ наступило очень вялое отношеніе нѣмецкихъ богослововъ къ вопросамъ Церковной исторіи періода отеческаго. Теперь больше всего нѣмецкіе богословы заняты разработкой исторіи протестантства, безъ сомнѣнія потому, что это отечественная Церковная исторія для нихъ, а также первымъ вѣкомъ и вообще исторіей первоначальнаго христіанства, думаемъ, потому, что ихъ очень занимаетъ вопросъ о *естественномъ* происхожденіи христіанства.

Полагаемъ, что будетъ не излишне знать, какъ понимаютъ задачу Церковной исторіи нѣмецкіе историки послѣдняго времени, какими желаніями они воодушевлены, какія требованія предъявляютъ къ ней. Съ этимъ, по нашему мнѣнію достаточно можетъ познакомить статья Эрлянгенскаго профессора Альберта Гаука, подъ заглавіемъ: „Церковная исторія“ (Kirchengeschichte) въ извѣстной Энциклопедіи Герцога (т. VII, изд. 2-е). Приведемъ нѣкоторыя мысли изъ этой статьи. Указавъ на то, что Церковная исторія есть обнаруженіе двухъ факторовъ — сверхъестественнаго,—Св. Духа, и естественнаго,—свободы человѣка, Гаукъ пишетъ: „но дѣятельность Духа Св. не должна быть изображаема въ исторіи такъ, чтобы съ этимъ исключалась человѣческая свобода. Также не слѣдуетъ, чтобы дѣятельности человѣческой свободы придавалось такое значеніе, которое не оставляло бы никакого мѣста для дѣйствія Духа Св. Не должно поставлять чудо на мѣсто естественной

связи человѣческихъ явленій. Чудо начала (церкви), установленіе общенія съ Богомъ чрезъ Богочеловѣка, лежитъ за предѣлами церковной исторіи, а чудо конца (церкви), второе пришествіе Богочеловѣка должно привести исторію церкви къ ея заключенію. Ни то, ни другое не принадлежитъ къ церковной исторіи, ибо ни толчекъ къ движенію, ни конецъ движенія не есть само движеніе. Поэтому, чудо въ церковной исторіи имѣетъ такъ же мало мѣста, какъ и въ свѣтской. Ибо дѣятельность Духа Св. не есть давленіе совнѣ, а есть возбужденіе извнутри. Съ другой стороны церковная исторія не должна разрѣшаться въ сумму только человѣческихъ намѣреній и дѣйствій. Ибо не человѣческія, но божественныя мысли приходятъ въ ней къ исполненію. Она есть и совершенно божественная и совершенно человѣческая, она то и другое, по скольку божественное осуществляется чрезъ человѣческое" (S. 733). Затѣмъ, указавъ, въ чемъ состоитъ содержаніе церковной исторіи и значеніе ея періодовъ, Гаукъ замѣчаетъ: „ни одинъ періодъ, въ сравненіи съ предшествующимъ, не можетъ быть шагомъ назадъ, напротивъ, каждый образуетъ скорѣе шагъ впередъ, каждый обозначаетъ препобѣжденіе задержки. Но во всякомъ случаѣ прогрессъ этотъ относителенъ, въ продолженіе своего бытія церковь стремится къ своей цѣли, но она не достигла еще до нея" (S. 735). Въ дальнѣйшей рѣчи Гаукъ показываетъ, какое отношеніе имѣетъ церковная исторія къ свѣтской, какая задача первой въ сравненіи съ послѣдней, и задается вопросомъ: въ чемъ заключается необходимость изученія церковной исторіи? Въ отвѣтъ на послѣдній вопросъ онъ разъясняетъ, что необходимость церковной исторіи заключается не въ наученіи изъ прошедшаго тому, чѣмъ и какъ должна руководиться церковь настоящаго времени. Церковь настоящаго времени просто имѣетъ потребность ясно сознавать связь свою съ прошедшимъ. „Какъ отдѣльный человѣкъ не можетъ оставаться безъ воспоминаній, такъ и человѣческое общество не можетъ быть безъ исторіи" (S. 737). Дальше, по вопросу о методѣ, послѣ обычныхъ разсужденій о свойствахъ церковно-

исторической критики, авторъ дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія касательно нѣкоторыхъ сторонъ метода церковной исторіи: „чрезъ критическое изслѣдованіе источниковъ пріобрѣтается матерія для исторіи; оно доставляетъ факты, данныя прошедшаго въ той временной послѣдовательности, въ какой они происходили. Чрезъ это становится возможнымъ историческое знаніе, но самого знанія еще нѣтъ. Знаніе суммы событій не есть отображеніе дѣйствительнаго хода ихъ; ибо въ дѣйствительности нѣтъ ничего разъединеннаго. Поэтому, дальнѣйшая задача изслѣдователя исторіи—открыть причинную связь, въ какой происходило прошедшее и чрезъ какую оно было объединено. Однако комбинація фактовъ не всегда удается, если не прибѣгаютъ къ помощи гипотезы. Въ этомъ заключается право гипотезы въ исторической наукѣ. Если такимъ образомъ дѣлаются понятными линіи, которыя вели отъ одного факта къ другому, то отдѣльное является тѣмъ, чѣмъ оно было; потому что отдѣльное не имѣетъ само по себѣ никакого значенія, но получаетъ значеніе, какъ звено въ цѣлой цѣпи“ (S. 738). Въ концѣ разсужденій о методѣ нѣмецкій профессоръ высказываетъ такія двѣ мысли: 1) изслѣдователь исторіи долженъ обладать вѣрой, и 2) исторія есть своего рода искусство. „Невѣрующій, говоритъ онъ, не способенъ понять исторію. Для него она станетъ представляться движеніемъ безъ цѣли, поэтому безъ прогресса. Будетъ ли удивительнымъ, если таковый наконецъ придетъ къ сужденію, что вся церковная исторія есть ничто иное, какъ сплетеніе глупости и насилія“. Другую изъ указанныхъ мыслей авторъ развиваетъ такъ: „можетъ встрѣчаться изслѣдованіе церковной исторіи безъ ея написанія, но такое изслѣдованіе безплодно для церкви, ибо оно служитъ только самому изслѣдователю. Изслѣдователь исторіи служитъ церкви только тогда, если изслѣдованное имъ онъ излагаетъ. Но это изложеніе должно быть воплощеніемъ въ образѣ, а потому исторіографія граничитъ съ областью искусства“ (S. 739). Мы не входимъ въ разборъ этихъ воззрѣній профессора Гаука, потому что это было бы безцѣльно. Хороши они или нѣтъ, но они

составляютъ въ нѣкоторомъ родѣ послѣднее слово нѣмецкой науки церковно-исторической въ области идей и желаній. Замѣтимъ лишь, что Гаукъ принадлежитъ къ числу умѣренныхъ богослововъ нѣмецкихъ, не имѣющихъ ничего общаго съ отрицательнымъ направленіемъ въ той же нѣмецкой наукѣ. Будущее должно показать: пойдетъ ли наука по тому пути, какой намѣчается для нея въ указанной статьѣ, и къ чему придетъ, если она пойдетъ этимъ путемъ?

Мы такимъ образомъ ознакомились съ вопросомъ, въ какомъ состояніи находится наука церковно-историческая въ Германіи въ настоящее время, и нашли, что ея состояніе позволяетъ желать лучшаго. Но это не должно исключать нашего уваженія и вниманія къ ней. Конечно, судя потому, какимъ богатствомъ умственныхъ силъ и разнообразіемъ ученой дѣятельности она заявила себя въ тридцатыхъ-сороковыхъ годахъ, можно было бы ожидать отъ современнаго состоянія ея большаго, чѣмъ сколько она даетъ. Однакожъ ея скудость есть скудость относительная. Ея скудость была бы нашимъ богатствомъ, если бы русскіе богословы столько же и съ такими же достоинствами писали, сколько и какъ пишутъ нѣмцы. Поэтому, литература эта во всякомъ случаѣ для насъ поучительна. И нельзя сказать, чтобы мы ею пренебрегали, напротивъ, мы очень внимательны къ ней. Если церковные историки русскіе читаютъ что, такъ это книги нѣмецкія. Объ этомъ можетъ краснорѣчивѣе всякихъ словъ сказать любой серьезный трудъ по церковной исторіи въ Россіи. Значеніе церковно-исторической науки нѣмецкой признается всѣми, и нерѣдко въ литературѣ можно встрѣчать прямыя заявленія въ этомъ смыслѣ. Напримѣръ, профессоръ протоіерей Иванцовъ на первыхъ лекціяхъ въ Московскомъ Университетѣ говорилъ своимъ слушателямъ при первомъ же ознакомленіи съ ними: „нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что многіе замѣчательные труды и успѣхи западнаго христіанства въ развитіи христіанской науки, христіанскаго искусства, имѣютъ большее значеніе не для одного запада, а для всего христіанскаго міра, и для насъ, восточныхъ христіанъ“. „Не-

рѣдко въ самыхъ своеобразныхъ и весьма далеко расходящихся (?) съ истиннымъ христіанствомъ системахъ и изслѣдованіяхъ западныхъ мыслителей и ученыхъ мы находимъ указаніе пути къ разъясненію какой нибудь глубочайшей христіанской истины или важнѣйшаго церковно-историческаго факта". „Мы можемъ пользоваться богатѣйшими матеріалами и пособіями для разъясненія церковной исторіи, не подчиняясь односторонностямъ западныхъ вѣроисповѣдныхъ воззрѣній". „Намъ остается правильно пользоваться ихъ трудами, *прибавляя къ нимъ возможное по нашимъ силамъ*. У насъ по церковной исторіи не сдѣлано и десятой части того, что сдѣлано на западѣ" [1]). Другой ученый, профессоръ церковной исторіи въ Кіевской Духовной Академіи, г. Ковальницкій (теперь архіепископъ Казанскій Димитрій), еще яснѣе выставляя значеніе для русской науки именно нѣмецкой богословской литературы, ждетъ отъ возможнаго сближенія Россіи съ Германіей въ наукѣ очень богатыхъ плодовъ для будущаго обѣихъ странъ, — для насъ, впрочемъ, имѣетъ интересъ только первая его мысль. Онъ говоритъ: „тогда (въ древности) дѣлали исторію христіанства двѣ главныя національныя силы—Латинскій западъ и Греческій востокъ. Нынѣ выступаютъ Славяно-русскій востокъ и Германскій западъ. Только Востокъ и Западъ теперь помѣнялись ролью: геній перемѣстился на Западъ, а авторитетъ на Востокъ. Глубокомысліе, способность и любовь къ работѣ въ сферахъ теоретическихъ, религіозно-богословская производительность народа-философа роднитъ его съ греками. А практическій тактъ Россіи, ея здравый смыслъ, устойчивость въ принятой истинѣ напоминаютъ Римъ (т. е. древній), съ его, конечно, лучшей стороны. Взаимодѣйствіе Россіи и Германіи дало бы великіе плоды для церкви въ будущемъ. Прекрасно замѣтилъ нашъ мірянинъ-богословъ, обращаясь въ письмѣ къ Деллингеру: „у насъ истина, начало жизни, у васъ наука, но нѣтъ духа жизни: въ воссоединеніи обрѣтемъ мы полную жизнь духа и полное твор-

[1]) Первыя лекціи по исторіи хр. церкви въ Моск. Университетѣ, стр. 24. 26. 75. Москва. 1872.

чество истины“ [1]). Германія, ея наука дастъ намъ то, чего нѣтъ у насъ, поможетъ нашему религіозно-научному недомыслію,—такова мысль цитированнаго автора.

Итакъ, что же мѣшаетъ намъ питаться и воспитываться на богословской наукѣ западной, богатѣть и духовно крѣпнуть мудростію этой науки, пусть хотя бы то была наука церковно-историческая, о которой у насъ рѣчь? Мѣшаетъ, повидимому, назойливый вопросъ: какимъ образомъ устроить дѣло такъ, чтобы западная нѣмецкая наука, принося всю мѣру пользы намъ, въ то же время не отклоняла насъ отъ нашихъ церковныхъ воззрѣній,—какія вообще должны быть приняты мѣры осторожности на этотъ случай и насколько нужны онѣ? Не знаемъ, бралъ ли кто-либо на себя рѣшеніе этого вопроса въ большей или меньшей полнотѣ, но знаемъ, что церковные историки наши, русскіе, всегда встрѣчаются съ этимъ вопросомъ и при случаѣ стараются дать разрѣшеніе его. Однакожъ, нельзя сказать, чтобы это рѣшеніе было хоть сколько нибудь удовлетворительно. На этотъ вопросъ наталкивался нашъ знаменитый ученый А. В. Горскій въ своихъ лекціяхъ. Но потребность рѣшенія вопроса не родила у него соотвѣтствующаго отвѣта. „Въ какомъ отношеніи поставляетъ насъ православіе къ трудамъ церковно-историческимъ другихъ вѣроисповѣданій?“—спрашивалъ онъ себя и отвѣчалъ: „будемъ слѣдовать правилу апостольскому: вся искушающе, добрая держите“. Отвѣтъ, конечно, вѣрный, но ужъ слищкомъ растяжимый. Но затѣмъ онъ прибавлялъ: „искушающе, т. е. обращаясь къ первоначальнымъ источникамъ“ [2]). Отвѣтъ болѣе прямой, но и этотъ даетъ мало опредѣленнаго: справокъ съ первоисточникомъ, какъ средства опредѣлить, вѣрно ли написано данное сочиненіе, требуетъ не только книга инославная, наприм., нѣмецкая, но и русская, если только мы хотимъ извлечь изъ нея дѣйствительную пользу для своихъ личныхъ работъ. Съ своей стороны проф. прот. Иванцовъ просто рекомендуетъ

[1]) О значеніи національнаго элемента въ развитіи христіанства, стр. 43. Кіевъ, 1880.

[2]) См. ниже отдѣльное приложеніе, посвящаемое А. В. Горскому.

„правильно пользоваться трудами западныхъ, католическихъ и протестантскихъ ученыхъ, не подчиняться односторонностямъ западныхъ вѣроисповѣдныхъ воззрѣній“ [1]), не вдаваясь однакожъ въ подробности по вопросу. Повидимому, обстоятельнѣе хочетъ обсудить этотъ вопросъ проф. церковной исторіи въ Казанскомъ Университетѣ Добротворскій (†). Онъ хочетъ указать такую точку зрѣнія для историка русскаго, стоя на которой, вѣроисповѣдныя разности не представляли бы никакого стѣсненія для свободнаго и безпристрастнаго сужденія историка. Онъ говоритъ: „отъ историка требуется наивозможное безпристрастіе и терпимость къ вѣроисповѣднымъ разногласіямъ, несоставляющимъ сущности христіанства. Церковная исторія исключаетъ, какъ не научное, безусловное осужденіе чужого и восхваленіе своего, но черезъ это она еще не сдѣлается индифферентной относительно исповѣданій. Къ счастію, сами иномыслящіе помогаютъ намъ въ рѣшеніи вѣроисповѣднаго вопроса въ наукѣ. Если сами католическіе историки и особенно католическіе народы своими сужденіями опровергаютъ отличительные пункты католичества; если сами протестантскіе историки и народы откровенно сознаются въ отступленіи отъ древнихъ церковныхъ формъ; если въ Англіи, Америкѣ (и прибавимъ: въ Швейцаріи и Германіи—въ послѣднихъ двухъ странахъ такъ наз. старокатолики) тысячами собираются на митинги для разсужденій о соединеніи съ восточной церковію, какъ наиболѣе соотвѣтствующей Христову ученію и христіанской древности: то церковному историку держаться въ своей наукѣ ортодоксальныхъ, католическихъ или протестантскихъ взглядовъ было бы по меньшей мѣрѣ несовременно (?) и гораздо естественнѣе держаться началъ, къ которымъ наклоняются въ настоящее время сами иномыслящіе, составляя либеральную партію въ тѣхъ вѣроисповѣданіяхъ“ [2]). Если мы правильно поняли мысль этого ученаго, то онъ находитъ возможнымъ поставить историка русскаго на такой точкѣ зрѣнія, стоя на которой онъ возвышался бы надъ

[1]) Первыя чтенія (см. выше), стр. 83.

[2]) Предметъ и методъ церковной исторіи. „Христ. чт.“ 1868, т. I, 877—8.

всѣми вѣроисповѣдными разномыслiями, — постъ конечно очень почтенный; но мы не совсѣмъ понимаемъ тотъ путь, какой ведетъ на эту высоту. По сужденiю этого ученаго, западная богословская литература, въ своихъ воззрѣнiяхъ идущая навстрѣчу интересамъ нашей церкви, и составляетъ то, что должно поставить историка на высоту, далекую отъ какихъ-либо вѣроисповѣдныхъ крайностей и заблужденiй. Но, къ сожалѣнiю, не даромъ же народная пословица гласитъ: „чужимъ умомъ вѣкъ не проживешь". Гдѣ же теперь искать ключъ къ безпристрастiю, научности, путь къ высшей точкѣ зрѣнiя, при разсмотрѣнiи западной церковной жизни и литературы?

Намъ кажется, что хотя вообще вопросъ о томъ, въ какомъ отношенiи долженъ стоять русскiй историкъ къ западнымъ и въ особенности болѣе серьезнымъ между ними нѣмецкимъ протестантскимъ историческимъ трудамъ самъ по себѣ натураленъ и нерѣдко задается каждымъ изъ тѣхъ, кто имѣетъ дѣло съ нѣмецкой церковно-исторической литературой, но однакожъ лучшее разрѣшенiе его даетъ сама практика. Еще со временъ Иннокентiя Пензенскаго пользованiе трудами нѣмецкихъ историковъ проникло въ нравы русскихъ историковъ, и чѣмъ дальше идетъ съ тѣхъ поръ время, тѣмъ это явленiе становится обычнѣе и распространеннѣе. Но есть ли хоть малѣйшее основанiе жаловаться на нашу литературу въ томъ, что она злоупотребляетъ обычаемъ, вредитъ интересамъ вѣры, церкви, духовнаго просвѣщенiя? Нѣтъ. Основы православiя такъ ясны, что погрѣшить противъ нихъ можно только сознательно, а не случайно или вслѣдствiи небрежности и неосторожности. Есть, правда, такъ сказать порубежныя области, лежащiя между православiемъ и протестантствомъ,—говоримъ о вопросахъ научныхъ,—въ этихъ областяхъ наука православная и протестантская работаетъ часто довольно сходно, такъ что для человѣка съ узкими воззрѣнiями можетъ представляться, что писатель православный отклоняется отъ началъ своей церкви; но подобное воззрѣнiе складывается именно вслѣдствiе неяснаго представленiя о томъ: что со-

ставляетъ сущность православія и что́ не составляетъ его сущности. Напримѣръ, критика церковныхъ преданій, критика дѣйствій историческихъ лицъ, стоящихъ высоко въ мнѣніи церкви, критика сочиненій, уважаемыхъ въ практикѣ церковной, но о происхожденіи которыхъ могутъ быть неодинаковыя сужденія (въ родѣ сочиненій, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту),—все это можетъ казаться для иного носящимъ протестантскую окраску, усвоеніемъ пріемовъ протестантской науки. Но въ сущности православіе, какъ такое, ни чуть не страдаетъ отъ того, высказывается ли критика по указаннымъ вопросамъ такъ или иначе. Оно не можетъ считать себя солидарнымъ со всѣми преданіями церковными, со всѣми сужденіями, какія встрѣчаются въ практикѣ церковной о лицахъ историческихъ, и со всѣми сочиненіями, которыя часто безъ основаній пріобрѣли вѣсъ въ мірѣ православномъ. Православіе стоитъ выше фактической жизни церкви и потому оно ничего не теряетъ, если-бы въ этой фактической сторонѣ церкви не все оставалось въ томъ видѣ, какъ это было раньше. Г. Тернеръ справедливо считаетъ „заслуживающею вниманія мысль, высказанную покойнымъ Самаринымъ въ его сочиненіи: Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ,—а эта мысль заключается въ слѣдующемъ: церковь не должна отождествляться ни съ какими частными богословскими воззрѣніями. Это даетъ ей съ одной стороны неуклонную устойчивость неизмѣнной истины, а съ другой возможность представлять значительный просторъ богословскому ученію, развивающемуся въ ея средѣ“ [1]).

Русская церковно-историческая наука, несмотря на значительную зависимость отъ нѣмецкой протестантской, стоитъ на высотѣ своего призванія. Она служитъ интересамъ православнаго просвѣщенія. Она достаточно ясно представляетъ себѣ то, что составляетъ идеалъ православія, и въ тѣхъ вопросахъ, гдѣ ее могли бы сбить съ толку нѣмецкіе авторитеты, выражаетъ значительную долю само-

[1]) „Церк. Вѣстн.“ 1880 г., № 37, статья Тернера.

стоятельности. Остается пожелать, чтобы она, русская церковно-историческая наука, росла и крѣпла, не переставая питаться тѣми соками, какіе находятся въ чужой наукѣ. Уже и теперь даже въ иностранной литературѣ замѣчаютъ, что, несмотря на свою зависимость отъ иностранной науки, русская богословская наука представляетъ большій интересъ, чѣмъ римско-католическая, и съ достаточной силой заявила себя научностью, проявляющеюся въ отсутствіи тенденцій [1]). Нельзя также не пожелать, чтобы русская богословская среда еще съ большимъ вниманіемъ слѣдила за развитіемъ науки въ Германіи, знакомила съ ея лучшими произведеніями публику въ своихъ журналахъ, переводила то, что заслуживаетъ вниманія въ ней, — въ этомъ отношеніи сдѣлано у насъ очень мало. Доселѣшнее положеніе нашей науки показываетъ, что кромѣ пользы ничего не можетъ принести намъ серьезное наше знакомство съ нѣмецкой литературой церковно-исторической. Можно ручаться, что здравый смыслъ удержитъ представителей нашей науки отъ недостойныхъ увлеченій, какъ онъ удерживалъ ихъ и доселѣ, несмотря на то, что имъ приходилось работать почти исключительно при помощи чужой науки. Чѣмъ дальше, тѣмъ меньше можно опасаться такихъ увлеченій: наука еще болѣе окрѣпнетъ, еще болѣе пріобрѣтетъ твердости, устойчивости и самостоятельности взглядовъ.

[1]) Liesl man lieber als die Geschichtswerke des modernen Katholicismus.. Die Gelehrten tragen in ihre Untersuchungeu keine Tendenzen... (Т. е. русскія церковно-историческія сочиненія „читаются съ большимъ удовольствіемъ, чѣмъ историческіе труды современнаго католицизма... (русскіе) ученые въ своихъ изслѣдованіяхъ остаются чуждыми какихъ бы то ни было тенденцій“). Сказано по поводу магистерскаго сочиненія профессора А. П. Доброклонскаго: „О Факундѣ Герміанскомъ“. Theolog. Literaturzeitung, 1880, № 26, s. 635.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

I. Древне-латинскій церковный историкъ Сульпицій Северъ.

Сульпицій Северъ, писатель конца IV и V-го вѣка (360—420 г.), былъ современникомъ блаж. Іеронима и Руфина; сначала адвокатъ, а потомъ монахъ и пресвитеръ въ Аквитаніи (въ Галліи). Онъ написалъ Священную Исторію—Historia Sacra—въ двухъ книгахъ, начиная отъ сотворенія міра до консульства Стилихона, т. е. до 400-го года. Появилось сочиненіе въ самомъ началѣ V-го вѣка. Свящ. Исторія, какъ показываетъ самое названіе, посвящена главнымъ образомъ библейской исторіи и только частію касается исторіи церковной. Эта послѣдняя первоначально не входила въ планъ автора, и онъ присоединилъ ее только между прочимъ, для полноты повѣствованія, какъ видно изъ слѣдующихъ словъ введенія къ исторіи С. Севера: „многіе требовали отъ меня, чтобы я въ сжатомъ видѣ изложилъ содержащееся въ книгахъ божественныхъ, и я не пощадилъ труда, чтобы заключающееся во многихъ томахъ изложить только въ двухъ небольшихъ книгахъ; и притомъ такъ, чтобы при всей краткости почти ничего не было обойдено изъ происшедшаго. Но при этомъ — добавляетъ Сульпицій — мнѣ показалось, когда я дошелъ въ своемъ повѣствованіи до смерти Христа и дѣяній апостоловъ,—не нецѣлесообразнымъ присоединить разсказъ и о томъ, что случилось потомъ: описать разрушеніе Іерусалима, гоненія на христіанъ, послѣдовавшія затѣмъ времена спокойствія и потомъ снова наступившія въ церкви внутреннія смятенія“ (Migne. Patrol. Cursus, lat. series, tom. XX, p. 95). Отсюда видно, что церковная исторія вошла въ трудъ Сульпиція, какъ совершенно сторонній предметъ. И дѣйствительно, собственно церковная исторія занимаетъ у него вторую половину 2-й, не очень большой по объему книги. Это уже одно обстоятельство не даетъ права ждать мно-

гаго отъ церковной исторіи Сульпиція. Но и кромѣ того— авторъ ведетъ свой разсказъ до такой степени безучастно, до такой степени мало входитъ въ смыслъ и значеніе повѣствуемаго, до такой степени скрываетъ свою личность за фактами, какіе онъ передаетъ, что его исторія получаетъ характеръ элементарной хроники, какъ исторія Сульпиція и именуется учеными въ настоящее время. Авторъ положительно боится выступать въ его исторіи съ какимъ либо своимъ сужденіемъ о фактѣ; такъ, сдѣлавъ одно незначительное замѣчаніе отъ себя, онъ уже оговаривается: „если позволительно имѣть въ исторіи свое собственное мнѣніе“ (Ibid., p. 137). Онъ уже боится, не нарушилъ ли онъ законовъ исторіи, какъ ихъ понимаетъ онъ. При такомъ отношеніи къ дѣлу, авторъ, какъ историкъ и изслѣдователь, почти вовсе невиденъ въ Historia Sacra. Вотъ на перечетъ почти всѣ случаи, когда Сульпицій дозволяетъ себѣ сказать что-либо въ видѣ собственнаго сужденія. Это прежде всего при изслѣдованіи библейской хронологіи, которой онъ занимается не безъ тщательности и успѣха; потомъ — при разсказѣ о ветхозавѣтномъ законодательствѣ касательно священниковъ онъ прерываетъ повѣствованіе, чтобы сказать нѣсколько словъ о томъ, какъ мало христіанскіе священники его времени сообразуются съ этими правилами, будучи объяты страстію стяжанія, только и помышлявшіе объ имѣніяхъ, заботившіеся о воздѣлываніи полей, алчные до золота, занятые куплей и продажей (Ibid., p. p. 109. 152); далѣе, — когда онъ говоритъ о разрушеніи Іерусалима при импер. Адріанѣ: нужно замѣтить, что авторъ находитъ въ этомъ событіи то благодѣтельное слѣдствіе для христіанъ изъ Іудеевъ, что съ тѣхъ поръ эти христіане навсегда освободились отъ ига закона іудейскаго, подъ которымъ они продолжали еще оставаться (Ibid., p. 147); и наконецъ,—въ разсказѣ о прискилліанахъ, современныхъ автору еретикахъ. При такомъ индифферентномъ пріемѣ, Сульпицій не могъ быть историкомъ въ собственномъ смыслѣ: историкъ тѣмъ въ особенности и отличается отъ хрониста, что онъ не только повѣствуетъ, но и произноситъ сужденіе.

Въ заслугу Сульпиція, какъ историка церкви, ставятъ слѣдующее: его нерасположеніе къ аллигоризму и типикѣ, его непредвзятое отношеніе къ современности, напримѣръ, его отношеніе къ іерархіи (его сужденія въ этомъ смыслѣ указаны нами выше), его интересъ къ іудейскому каноническому праву, на которое онъ смотритъ глазами римскаго

юриста. Какъ источникъ для историка нашего времени Hist. Sacra имѣетъ значеніе по вопросу о прискилліанахъ, о которыхъ Сульпицій говоритъ безъ всякаго пристрастія; не теряетъ значенія эта Исторія для разъясненія споровъ аріанскихъ IV-го вѣка, она же даетъ очень полезныя указанія для пониманія событія разрушенія храма Іерусалимскаго Титомъ (Herzog. Encyklop., B. 15, S. 64. Aufl. 2-te) и проч.

Но все же Historia Сульпиція едва-ли заслуживаетъ имени исторіи. Это не больше, какъ хроника, состоящая изъ сбора фактовъ, не связанныхъ единствомъ. Чѣмъ обширнѣе тотъ періодъ времени, какой берется описать Сульпицій, и чѣмъ больше повѣствователь стремится все содержаніе случившагося передать хоть въ краткихъ чертахъ, тѣмъ очевиднѣе становится господствующій характеръ, какой носитъ его „исторія", — это характеръ непритязательной хроники, написанной однакожъ изящнымъ языкомъ, которому отдаютъ дань уваженія знатоки латинской литературы, приравнивая автора къ Саллюстію и Тациту (такъ дѣлаетъ Ebert).

Сульпицій написалъ еще два историческія сочиненія: Vita Martini и Dialogi, т. е. „Жизнь св. Мартина Турскаго" и діалоги, служащіе пополненіемъ этой біографіи. Сочиненія эти имѣютъ значеніе для исторіи помѣстной Галльской церкви; но не лишены важности они и для общей церковной исторіи, напримѣръ, въ нихъ можно находить цѣнныя критическія замѣчанія касательно египетскаго монашества IV-го вѣка.

II. Римско-католическіе церковные историки Флери и Тильмонъ.

Католическая французская церковь не богата замѣчательными церковными историками. Особенно скудна она такими въ настоящее время. Въ ряду церковныхъ историковъ французской церкви выдѣляются лишь два великихъ имени: Флери и Тильмона, но оба эти историка относятся къ довольно-таки далекому прошлому. Оба они жили и дѣйствовали въ концѣ XVII и началѣ XVIII вѣка. Тѣмъ не менѣе ихъ заслуги для науки не забыты и понынѣ. Ихъ значеніе въ научномъ отношеніи не одинаково: каждый изъ нихъ проявилъ въ своихъ ученыхъ трудахъ своеобразный историческій талантъ, несомнѣнный талантъ, вслѣдствіе котораго труды эти сохранили интересъ, несмотря на то,

что они написаны назадъ тому два столѣтія. Сообщимъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ этихъ двухъ славныхъ историкахъ.

I.

Аббатъ Клодъ Флери принадлежалъ къ тому времени, когда французская литература во всѣхъ отношеніяхъ достигаетъ высокаго развитія, а теологія, можно сказать, достигаетъ наивысшаго процвѣтанія, какого только когда-либо достигала она въ этой странѣ. Флери былъ современникомъ такихъ теологовъ, какъ Боссюэтъ, Фенелонъ, Массильонъ.

Флери родился въ 1640 году въ Парижѣ, былъ сыномъ одного адвоката родомъ изъ Руана, образованіе получилъ въ клермонской коллегіи у іезуитовъ, которымъ онъ за это оставался благодарнымъ въ теченіе всей своей жизни. По волѣ отца онъ посвятилъ себя изученію юриспруденціи, будучи 18 лѣтъ онъ уже становится адвокатомъ и въ продолженіе девятилѣтней практики пріобрѣтаетъ себѣ имя въ Парижѣ. Но такъ какъ родъ занятій не удовлетворялъ его глубокому чувству и религіозности, то Флери вступаетъ потомъ въ духовное званіе и въ 1672 г. становится придворнымъ наставникомъ принцевъ Конти, которыхъ Людовикъ XIV избралъ въ сотоварищи дофину. Усердіе новаго учителя настолько было угодно королю, что онъ вскорѣ затѣмъ поручаетъ ему воспитаніе своего сына. Но такъ какъ этотъ послѣдній вскорѣ умираетъ, въ 1684 г., то Людовикъ даетъ въ награду Флери за его труды аббатство Локдье ордена цистеріанцевъ, въ Родезскомъ діоцезѣ. Спустя пять лѣтъ король снова вызываетъ Флери ко двору и назначаетъ его вторымъ наставникомъ (sousprecepteur) [1]) своихъ внуковъ. Въ 1696 году французская академія наукъ избрала его своимъ членомъ, а затѣмъ ему предлагалось епископское достоинство въ Монпелье, но ученый мужъ отклонилъ отъ себя подобное назначеніе. Спустя десять лѣтъ, когда закончилось воспитаніе вышеупомянутыхъ принцевъ, король предоставилъ ему бенедектинскій пріоратъ близъ Парижа. Въ 1716 году Флери снова долженъ былъ возвратиться ко двору; по смерти Людовика XIV регентъ сдѣлалъ его духовникомъ [2]) юнаго принца Людовика XV.

[1]) Первымъ наставникомъ былъ знаменитый Фенелонъ.

[2]) Регентъ, избирая Флери въ духовники, будто бы сказалъ ему: „я потому избираю васъ, что вы не янсенистъ, ни молинистъ, ни ультрамонтанъ".

Однакожъ скоро Флери за старостію лѣтъ долженъ былъ отказаться отъ этой должности. Это произошло въ 1722 г. А въ слѣдующемъ году Флери скончался, достигнувъ восьмидесятидвухъ-лѣтняго возраста, скончался, пользуясь общимъ высокимъ уваженіемъ за свои познанія, благочестіе, нравственную чистоту и скромность. О нравственныхъ его достоинствахъ одинъ современникъ его выражается такъ: „едва-ли когда былъ человѣкъ болѣе ученый и болѣе простой, болѣе смиренный и болѣе возвышенный. Каждое слово его было любезностію и каждое дѣйствіе добродѣтелью".

Флери и при самомъ дворѣ велъ жизнь отшельника, былъ далекъ отъ всякихъ мірскихъ стремленій и погони, занимаясь только наукой и дѣлами благочестія. Поэтому-то онъ успѣлъ сдѣлаться великимъ писателемъ, и въ особенности два сочиненія покрыли его имя замѣчательною славою, именно его сочиненіе по каноническому праву (Institution au Droit ecclésiastique) и его обширная церковная исторія. Первое произведеніе еще и доселѣ въ употребленіи во Франціи, а второе пользуется уваженіемъ во всемъ цивилизованномъ мірѣ.

Еще до изданія своей церковной исторіи Флери заявилъ себя почтенными церковно-историческими трудами. Сюда относятся: „историческій катихизисъ" [1]) (1679 г.) и два разсужденія—„о нравахъ израильтянъ" (1681 г.) и „нравахъ христіанъ" (1682 г.). Наконецъ въ 1692 году появляется въ свѣтъ первый томъ его церковной исторіи (Histoire ecclésiastique). Вслѣдъ затѣмъ Флери выпускаетъ томъ за томомъ продолженія исторіи, пока въ 1720 г. двадцатый томъ не заканчиваетъ его гигантской работы. Въ двадцати томахъ Флери разсказалъ исторію церкви отъ Вознесенія Господня до 1414 г. Изложеніе церковной исторіи Флери въ высшей степени просто, онъ только оповѣщаетъ о случившемся, а разсуждаетъ весьма рѣдко, его стиль почти всегда элегантенъ и точенъ, разсказъ чрезвычайно спокоенъ, чуждъ свойственныхъ французамъ риторическихъ изліяній. Флери не входитъ во всѣ подробности церковной исторіи. Ученіе, управленіе, нравы—вотъ главные предметы, которыми онъ вездѣ занимается. Любовь къ христіанству, къ церкви ярко отпечатлѣвается во всей исторіи его и

[1]) Это исторія религіи отъ сотворенія міра до Константина Великаго и полное наставленіе въ вѣрѣ христіанской.

придаетъ ей особенную привлекательность. Эту любовь онъ хочетъ поселить и въ своихъ читателяхъ. Онъ пишетъ для такихъ читателей, которые хотѣли бы знать о христіанствѣ, его величіи и силѣ, судьбѣ и дѣйствіи его и притомъ выдѣлять его отъ всего того, что суевѣріе и невѣжество примѣшиваютъ къ истинному его содержанію. Флери пишетъ не безъ критики и ему удается очистить исторію отъ многихъ легендъ и вымысловъ. Въ изложеніи первыхъ вѣковъ церкви онъ подробнѣе и обстоятельнѣе; здѣсь для него все драгоцѣнно, касательно этихъ вѣковъ онъ помѣщаетъ много выдержекъ, взятыхъ изъ первоисточниковъ. Онъ опасается примѣшивать къ своему дѣлу разсказъ о такихъ предметахъ, которые мало имѣютъ отношенія къ церковной исторіи, поэтому-то политическимъ событіямъ онъ отводитъ мѣсто лишь тогда и постольку, когда и поскольку они стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ церковно-историческими. Важнѣйшіе факты онъ выставляетъ предъ взоромъ читателя съ возможной рельефностію и индивидуальностію. Онъ отвергаетъ не мало мнимыхъ чудесъ, но многія изъ чудесъ вносятся въ его исторію въ томъ убѣжденіи, что религія не можетъ обходиться безъ сверхъ-естественнаго элемента, проявляющагося въ чудесныхъ дѣйствіяхъ, и что языческій міръ обращенъ къ вѣрѣ. чрезъ внѣшнія доказательства Божественнаго всемогущества, а не чрезъ философемы и диспуты. Исторію Господа І. Христа онъ совсѣмъ опускаетъ въ своемъ трудѣ, частію потому, что она всѣмъ извѣстна, частію же потому, что ее нельзя лучше написать, чѣмъ какъ она изображена въ Евангеліи. Историческія матеріи излагаются у него въ хронологическомъ порядкѣ. Въ своемъ трудѣ онъ показываетъ себя защитникомъ древности и законности галликанскаго церковнаго устройства, но въ этомъ послѣднемъ отношеніи никогда не заходитъ такъ далеко, чтобы отвергать главенство папы въ церкви. Какъ ревностный католикъ, онъ является врагомъ всѣхъ еретическихъ партій. Флери не былъ сухимъ ученымъ, пишущимъ для немногихъ избранныхъ, онъ писалъ для лицъ образованныхъ изо всѣхъ сословій. Поэтому въ его трудѣ нигдѣ не бросается въ глаза ученый аппаратъ, онъ избѣгаетъ критическихъ и хронологическихъ изслѣдованій, и гдѣ ужъ необходимо было заняться ими, тамъ онъ указываетъ лишь результатъ, не считая нужнымъ знакомить читателя съ тѣми путями, какими пришелъ онъ къ этому результату. Въ этомъ отношеніи онъ составляетъ собою рѣ-

шительную противоположность съ другимъ замѣчательнымъ французскимъ церковнымъ историкомъ, доминиканцемъ Наталисомъ Александеромъ. Послѣдній пишетъ въ духѣ тогдашней школы, нерѣдко въ силлогистической формѣ, не стараясь избѣгать возникающей отсюда тяжеловатости. Напротивъ Флери былъ привлекательнымъ повѣствователемъ, пишущимъ стилемъ закругленнымъ, гладкимъ, пріятнымъ, прозрачно-яснымъ. Наталисъ записываетъ то, что читалось имъ на ученыхъ сборищахъ у молодого аббата Кольберта, сына министра, предъ лицемъ первыхъ литературныхъ знаменитостей, Флери имѣетъ въ виду всю образованную публику, а не академію съ нѣсколькими избранными учеными. Доминиканецъ проявляетъ свою духовную мощь не въ послѣдовательномъ разсказѣ исторіи, а въ ученыхъ изслѣдованіяхъ отдѣльныхъ историческихъ пунктовъ и вопросовъ, вообще въ диссертаціяхъ, которыя относятся къ тому или другому столѣтію; напротивъ, Флери какъ мы сказали, избѣгаетъ такихъ ученыхъ изслѣдованій, именно изслѣдованій критическихъ и хронологическихъ свойствъ.

Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что церковная исторія Флери получила высокое уваженіе въ глазахъ его современниковъ и съ разныхъ сторонъ вызвала восторженныя похвалы. Знаменитый Вольтеръ такъ выразился о ней: „Церковная исторія Флери есть лучшая исторія, какая когда-либо написана“ [1]).

Но не обошлось дѣла безъ враговъ и порицателей церковной исторіи Флери. Одни, какъ напримѣръ аббатъ Лянглэ (Langlet) и нѣкто Лонгерю (Longuerue), нападали на Флери, какъ на ученаго, ибо первый считалъ его исторію скорѣе сборникомъ историческихъ извлеченій, чѣмъ связною исторіею, второй недоволенъ былъ тѣмъ, что Флери былъ въ большой зависимости отъ собранія соборныхъ актовъ Лаббея и Анналъ Баронія. Тотъ и другой упрекъ не безосновательнъ, потому что и въ самомъ дѣлѣ исторія Флери не представляетъ собой собственно прагматической исторіи, она только оповѣщаетъ, а не воспроизводитъ научно факты, такъ что она болѣе знакомитъ съ самыми фактами, чѣмъ съ духомъ церковной исторіи. Это — разъ. Во-вторыхъ Флери слѣдуетъ тому же лѣтописному методу, какъ и Бароній, и большую часть своего матеріала чер-

[1]) Исторія Флери написана безпристрастно. По отзыву его біографа: „онъ возвѣщаетъ и хвалитъ дѣйствительное добро; не скрываетъ, а порицаетъ дѣйствительное зло“.

паетъ у Баронія и у Лаббея въ его собраніи соборныхъ актовъ, нерѣдко его разсказъ составляетъ извлеченіе изъ того или другого (конечно, Флери пользовался и всѣмъ тѣмъ, что сдѣлано и другими, кромѣ Баронія и Лаббея).

Другіе враги Флери были недовольны его теологическимъ и каноническимъ направленіемъ и ставили ему въ упрекъ слишкомъ сильное его пристрастіе къ устройству древней церкви, его будто бы едва прикрытое неуваженіе къ Риму, преимущественное вниманіе къ такимъ извѣстіямъ, которыя не благопріятствуютъ папскому престолу и папамъ, слишкомъ откровенный пересказъ, даже преувеличенный, объ ошибкахъ, недостаткахъ, порокахъ важнѣйшихъ представителей церкви [1]).

Несмотря на многіе нападки, какимъ подверглась исторія Флери, непререкаемыя достоинства ея были очевидны, и вскорѣ явилось желаніе продолжить его церковную исторію. Но продолженіе церковной исторіи Флери, предпринятое разными лицами, не пріобрѣло себѣ никакого уваженія въ ученомъ мірѣ.

При такихъ обстоятельствахъ, когда продолжатели историка Флери не находили себѣ одобренія, появился слухъ о томъ, что послѣ него осталось продолженіе его исторіи въ рукописи, и это не могло не порадовать почитателей Флери. Слухъ этотъ оказался вѣрнымъ. Но манускриптъ не былъ напечатанъ, онъ былъ пріобрѣтенъ покупкою въ королевскую библіотеку Парижа, гдѣ и хранился до второй четверти XIX-го столѣтія. Въ 1840 году сдѣлано новое изданіе церковной исторіи Флери, въ это-то изданіе и вошло доселѣ неизданное продолженіе труда Флери; оно, это предпоженіе, состоитъ изъ четырехъ книгъ (quatre livres) [2]). Въ немъ разсказана исторія церкви со времени открытія дѣятельности констанцкаго собора (1414 года) до заключенія пятаго латеранскаго собора (въ 1517 г.) или до появленія Лютера.

Само собой понятно церковная исторія Флери чрезъ опубликованіе этого продолженія получила законченность,

[1]) Довольно строгая критика по поводу исторіи Флери появилась въ 1736 году въ Авиньонѣ, разборъ сочиненія Флери сдѣланъ іезуитомъ Лантомомъ (Lanteaume). Здѣсь подверглись осужденію галликанскіе взгляды историка. Однакожъ нельзя сказать, что Флери былъ крайнимъ галликанцемъ, онъ вообще умѣренно преслѣдовалъ интересы своей мѣстной церкви.

[2]) Церк. Исторія Флери раздѣлена на отдѣлы (livres), такихъ отдѣловъ при жизни его издано сто, а спустя долго послѣ его смерти еще выдано четыре отдѣла (4 livr.).

ибо въ теперешнемъ своемъ видѣ она простирается отъ начала христіанской церкви до великаго церковнаго раздѣленія въ XVI вѣкѣ, слѣдовательно заключаетъ въ себѣ полную исторію древней и средневѣковой церкви. Но дѣло другого рода вопросъ: какого достоинства это изданное продолженіе исторіи Флери? Отвѣтъ на этотъ вопросъ не можетъ быть благопріятенъ. Во-первыхъ, здѣсь описаніе исторіи XV вѣка не такъ подробно и полно, какъ подробно и полно описаны французскимъ историкомъ прежнія части исторіи. Хотя пятнадцатый вѣкъ очень богатъ замѣчательными явленіями и движеніями, однакожъ онъ описалъ сравнительно коротко: на половину и даже на двѣ трети короче, какъ описанъ каждый изъ предыдущихъ вѣковъ. Краткость эта зависѣла не отъ того только, что Флери скупится здѣсь на детали, но отъ того, что онъ многое совсѣмъ пропускаетъ, а иного едва-едва касается, напр. исторіи инквизиціи. Притомъ, здѣсь мы встрѣчаемъ лишь внѣшній разсказъ о событіяхъ, передачу внѣшнихъ фактовъ, о внутреннихъ же пружинахъ, движущихъ исторіей, нѣтъ и помину. Напримѣръ, то, что составляетъ у него исторію констанцскаго собора, есть ничто иное, какъ извлеченія изъ заключительныхъ дѣяній того или другого соборнаго засѣданія, и читатель остается при томъ впечатлѣніи, что онъ какъ будто читаетъ протоколы: ему даже кажется, что онъ читаетъ не исторію, а перелистываетъ бухгалтерскую книгу. Касаясь здѣсь извѣстной исторіи Гуса Флери ни слова не говоритъ ни противъ собора, ни въ пользу его, нѣтъ никакого изслѣдованія о томъ, правъ ли былъ соборъ или нѣтъ, ни одного обвиненія не выставлено противъ него и также ни одного изъ обвиненій противъ него не устранено.

Вообще послѣднія четыре книги исторіи Флери, изданныя спустя болѣе столѣтія послѣ его смерти, гораздо ниже по своимъ достоинствамъ, чѣмъ предыдущія части его труда. Нужно полагать, что эти четыре книги отъ самого Флери не назначались для печатанія: онѣ составляли для него, должно думать, подробный конспектъ, который въ дальнѣйшей переработкѣ имѣлъ значительно видоизмѣниться къ лучшему. Быть можетъ, этимъ-то и объясняется то обстоятельство, что продолженіе исторіи Флери не было напечатано въ свое время. Люди разсудительные тогда понимали, что опубликованіе посмертныхъ работъ Флери не можетъ ничего прибавить къ его славѣ и даже можетъ повредить ей.

II.

Тильмонъ принадлежитъ къ числу тѣхъ церковныхъ историковъ, которые покрываютъ себя значительной славой еще при жизни, но о которыхъ и потомство вспоминаетъ съ истинной благодарностію. — Людовикъ Себастіанъ Тильмонъ (Tillemont) происходилъ изъ благородной французской фамиліи; онъ родился въ 1637 году, въ Парижѣ. Его отецъ, государственный чиновникъ, былъ человѣкомъ религіознымъ и ученымъ. Родовая фамилія Тильмона была Ле-Нэ, прозвище же: „Тильмонъ", ученый историкъ получилъ отъ имени, принадлежащаго его дому, помѣстья близъ Парижа; въ этомъ помѣстьѣ онъ прожилъ многіе годы, оно-то и дало ему новую фамилію: Тильмонъ.

Когда ему было 9 или 10 лѣтъ, онъ былъ отданъ своими родителями на воспитаніе ученымъ мужамъ, которые жили въ монастырѣ Портъ-Ройялѣ, въ Парижѣ.

Во главѣ ихъ стоялъ Николь и другія лица, друзья янсенизма и сами янсенисты; имъ-то Тильмонъ обязанъ своимъ глубокимъ научнымъ образованіемъ и съ ними онъ не прерывалъ связей во все время своей жизни. Но несмотря на такія близкія отношенія къ янсенистамъ, Тильмонъ самъ не былъ янсенистомъ.

Подъ руководствомъ вышеназванныхъ лицъ молодой Тильмонъ вскорѣ сдѣлалъ значительные успѣхи въ наукахъ, особенно полюбилось ему изученіе Тита Ливія, такъ что изъ этого факта его умные учители рано заключили о призваніи Тильмона быть историкомъ и поощряли его въ подобныхъ занятіяхъ. Онъ принялъ на себя трудъ прочитать колоссальную церковную исторію Баронія; когда онъ занимался этимъ дѣломъ, у него возродилось сильное желаніе самому изучить тѣ древніе первоисточники, изъ которыхъ черпалъ свѣдѣнія Бароній. Интересъ и любовь къ изученію источниковъ исторіи съ этихъ поръ плѣняютъ, теперь едва еще расцвѣтающаго, юношу, и этотъ интересъ и эта любовь сдѣлались вѣрными спутниками всей его жизни. Съ этимъ вмѣстѣ соединялось у него стремленіе къ критикѣ: каждый историческій предметъ онъ хочетъ изучить до основанія и дотолѣ не оставлять его, пока не изслѣдуетъ и не обхватитъ его со всѣхъ сторонъ. Это дало юношѣ случай обращаться съ тысячею вопросовъ къ его учителямъ. И какъ ни были учены его наставники, однакожъ, любознательность ученика иногда ставила ихъ въ затрудненіе, такъ

что Николь позднѣе въ кружкѣ своихъ пріятелей говорилъ: я не могъ безъ трепета встрѣчаться съ Тильмономъ, я опасался, что онъ опять и опять обратится ко мнѣ съ сомнѣніями, которыхъ я не могъ разомъ разрѣшить.

Онъ обращается къ изученію Св. Писанія и отцевъ церкви, и будучи еще восьмнадцати лѣтъ, принимаетъ на себя задачу собрать воедино все, что можно найти здѣсь касательно апостоловъ и мужей апостольскихъ. Это онъ хотѣлъ сдѣлать съ единственною цѣлію самообразованія, ибо въ то время никто не былъ дальше его отъ мысли, что онъ когда либо выступитъ въ качествѣ писателя — историка. Планъ своего труда Тильмонъ представилъ на разсмотрѣніе своихъ наставниковъ, и это еще болѣе утвердило ихъ въ убѣжденіи, что Тильмонъ обладаетъ необыкновеннымъ талантомъ къ изученію исторіи и умѣньемъ разрѣшать и расплетать трудности исторической науки. Они, поэтому, посовѣтовали ему раздвинуть рамки его труда, и онъ, внимая внушенію своихъ руководителей, взялъ исторію первыхъ шести вѣковъ христіанства въ качествѣ предмета, который онъ задумалъ изучить внимательно по всѣмъ источникамъ.

Тильмонъ не скоро выбралъ родъ дѣятельности въ жизни, онъ остается въ нерѣшительности по этому вопросу, хотя ему минуло 23 года. Тогда епископъ Бовесскій (de Beauvais) посовѣтовалъ ему принять на себя духовное званіе. Тильмону этотъ совѣтъ понравился, и въ 1660 году онъ поступилъ въ епископскую семинарію въ Бовэ, гдѣ онъ принятъ былъ съ большимъ уваженіемъ. Именно наставники семинаріи отнеслись съ такимъ вниманіемъ къ молодому человѣку, съ такимъ почтеніемъ къ его историческимъ познаніямъ, что болѣе любознательнымъ семинаристамъ они дали наказъ по возможности искать сближенія съ Тильмономъ. Даже сами наставники, будучи учеными ветеранами, нерѣдко обращались за историческими справками къ своему воспитаннику.

Епископъ Бовесскій принадлежалъ къ числу лицъ, высоко ставившихъ достоинства Тильмона. Однажды онъ такъ выразился: „для меня не было бы большей радости на землѣ, какъ еслибы я могъ надѣяться увидѣть въ лицѣ этого молодого человѣка своего наслѣдника въ епископствѣ“. Однакожъ такіе планы не привлекали Тильмона, и, какъ показываетъ вся его послѣдующая жизнь, онъ намѣренно избѣгалъ каждаго іерархическаго мѣста. — По окончаніи

курса въ семинаріи, на что потребовалось три-четыра года, Тильмонъ оставилъ семинарію, не принявъ еще посвященія въ церковный санъ, и поселился въ домѣ каноника Германа, учителя Бовесской семинаріи. Онъ сдружился съ Германомъ и прожилъ у него отъ 5 до 6 лѣтъ, проводя время въ наукѣ и благочестивыхъ упражненіяхъ. Потомъ онъ возвращается въ Парижъ, тогда ему было уже 32 года. Здѣсь въ Парижѣ онъ пробылъ около двухъ лѣтъ. Но желаніе возможно большаго уединенія увлекло его изъ Парижа въ деревню, недалеко впрочемъ отъ столицы. Здѣсь по совѣту одного изъ своихъ учителей Портъ-Ройяля онъ принялъ въ 167б году санъ священника. Затѣмъ мы опять встрѣчаемъ Тильмона въ Парижѣ, но недолго. Друзья его въ Портъ-Ройялѣ за приверженность къ янсенизму были изгнаны изъ Парижа; покидаетъ Парижъ и Тильмонъ, въ 1679 году. Онъ перебирается въ свое родовое помѣстье, разстояніемъ на милю отъ Парижа, извѣстное съ именемъ: Тильмонъ, и здѣсь остается до послѣдняго года своей жизни (въ 1698 году).

Прежде чѣмъ перейти къ указанію обстоятельствъ, при которыхъ изданы были главнѣйшіе труды Тильмона и опредѣлить ихъ характеръ, позволимъ себѣ привести нѣсколько характеристическихъ чертъ, которыя должны въ полной ясности освѣтить привлекательный нравственный образъ этого замѣчательнаго историка. Здѣсь мы найдемъ ключъ къ пониманію того, какимъ образомъ онъ успѣлъ сдѣлать такъ много для науки, какъ онъ сдѣлалъ, и вообще найдемъ, что это былъ человѣкъ необыкновенный по своей нравственной строгости. — Несомнѣнно Тильмонъ имѣлъ громадную склонность къ литературнымъ трудамъ, чисто желѣзное прилежаніе. Но это само по себѣ похвальное качество возбуждало укоры совѣсти въ душѣ Тильмона. Какъ грѣхъ онъ оплакивалъ то, что, принимаясь за молитву, онъ только съ трудомъ могъ отгонять отъ себя научныя размышленія. Жилъ онъ въ своемъ сельскомъ уединеніи, вдали отъ всѣхъ заботъ житейскихъ, не желая принимать на себя обязанностей приходскаго пастыря, хотя ему моглибы назначить приходъ и очень богатый, и очень легкій. Онъ жилъ съ евангельской простотой на небольшую пенсію, не имѣя больше никакого другого имущества. Какъ самое незначительное сельское духовное лицо, онъ путешествовалъ пѣшкомъ, съ посохомъ въ рукѣ, и былъ чрезвычайно простъ въ одеждѣ, домашней утвари, пищѣ и питіѣ.

Его жизнь была строго урегулирована, расположена была по начертаннымъ напередъ правиламъ. Строго опредѣленную норму онъ считалъ дѣломъ необходимымъ для человѣческой природы при ея непостоянствѣ и разсѣянности. Ежедневно вставалъ онъ въ одинъ и тотъ же часъ, именно въ четыре съ половиной, а въ посты ровно въ четыре часа. Время отъ утра до полудня, а въ посты до шести часовъ вечера дѣлилъ между трудомъ и молитвою. Послѣ обѣда онъ давалъ себѣ два часа отдыха. Обыкновенно эти часы онъ проводилъ въ прогулкѣ. Потомъ снова уединялся до 7 часовъ вечера, когда онъ ужиналъ. Въ $9^1/_2$ часовъ онъ отходилъ ко сну.

Обращаемся къ главнѣйшимъ ученымъ трудамъ Тильмона. Когда Тильмонъ далеко уже подвинулся въ своемъ изученіи историческаго матеріала и большую часть собраннаго изъ источниковъ привелъ въ систему, его друзья уговорили его издать въ свѣтъ первый томъ его церковной исторіи. Но этотъ томъ, по несчастію, попалъ въ руки очень страннаго цензора, который придирался къ мелочамъ и не хотѣлъ его пропускать въ печать. Тильмонъ же не соглашался ни на какія измѣненія и предпочелъ взять свою рукопись назадъ. Это побудило его измѣнить самый планъ сочиненія и распорядокъ матерій въ немъ. Тильмонъ теперь раздѣлилъ цѣлое на двѣ главныя части, изъ которыхъ первая заключала въ себѣ элементъ политическій и гражданскій, а другая специфически-церковный и ускорилъ печатаніе первой части, потому что она не нуждалась ни въ какомъ: imprimatur („печать позволяется“) со стороны теологическаго цензора. Такимъ образомъ въ 1690 году явился первый томъ (in 4 — to) исторіи Тильмона, который доведенъ былъ до временъ императора Веспасіана, подъ такимъ заглавіемъ: „Исторія императоровъ и другихъ принцевъ, царствовавшихъ въ продолженіе первыхъ шести вѣковъ церкви, гоненій противъ христіанъ; писателей свѣтскихъ и лицъ, знаменитыхъ въ свое время (исторія),—подтвержденная цитатами изъ оригинальныхъ авторовъ; съ замѣчаніями, служащими къ разрѣшенію главнѣйшихъ затрудненій“ (Histoire des empereurs et autres princes, qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise...) Сочиненіе господина Д. Т. (т. е. Де-Тильмона). Парижъ, 1690.

Какъ видимъ, Тильмонъ выдалъ это сочиненіе анонимно, что, конечно, слѣдуетъ приписать его скромности. Тѣмъ не менѣе истинное имя автора вскорѣ всѣмъ стало извѣстно,

трудъ отовсюду заслужилъ похвалы. Въ слѣдующемъ 1691 г. появился второй томъ, а потомъ—третій, четвертый, пятый же и шестой томы изданы были уже по смерти историка; во всѣхъ этихъ томахъ исторія императоровъ доведена была до Анастасія, который управлялъ византійскою имперіею въ началѣ VI вѣка.

„Еще въ первый разъ появилась на языкѣ французскомъ истинно критическая исторія, почерпнутая изъ источниковъ, состоящая изъ разсказовъ первоначальной свѣжести, чуждая постороннихъ прикрасъ", говоритъ біографъ Тильмона.

Уже первые томы этого труда возбудили всеобщее желаніе видѣть въ печати собственно церковную исторію Тильмона. Это желаніе со всѣхъ сторонъ начало громко высказываться, и въ особенности канцлеръ Бушерá производитъ въ этомъ отношеніи давленіе на Тильмона, и назначилъ для Тильмона другого богословскаго цензора. Такимъ образомъ трудъ могъ явиться безъ всякихъ препятствій со стороны цензуры, и вотъ послѣ изданія третьяго тома „исторіи императоровъ", въ 1693 году, появляется въ свѣтъ первый томъ собственно церковной исторіи Тильмона, подъ такимъ заглавіемъ: „Мемуары, относящіеся къ церковной исторіи первыхъ шести вѣковъ, подтвержденные цитатами изъ первоначальныхъ авторовъ: съ хронологіей и примѣчаніями (Memoires pour servir à l'Histoire ecclesiastique des six premiers siecles...), Парижъ, 1693 г., но опять безъ имени сочинителя. Этотъ томъ обнимаетъ времена I. Христа и 12 апостоловъ. Второй томъ явился въ слѣдующемъ 1694 году, заключая въ себѣ исторію прочихъ учениковъ Іисуса и мужей апостольскихъ, а также исторію церкви до 177 г. вмѣстѣ съ длиннымъ посланіемъ къ ораторіанцу патеру Лами о тайной вечери Господа Іисуса и о двухъ посольствахъ Іоанна Крестителя къ Іисусу. Затѣмъ, въ 1695 г. появился третій томъ, въ 1696 году четвертый томъ, изъ нихъ первый заключалъ исторію церкви отъ 177 г. по 253 г., а послѣдній посвященъ св. Кипріану карѳагенскому и разсказу о событіяхъ второй половины третьяго вѣка.

Кромѣ этихъ четырехъ томовъ „Церковной исторіи" Тильмона другихъ томовъ при его жизни не явилось. Но въ рукописяхъ по смерти Тильмона найдены были дальнѣйшіе 12 томовъ, которые и были изданы между 1698 и 1712 годами [1]).

[1]) Въ частности пятый томъ обнимаетъ исторію гоненій Діоклитіана и Ликинія; шестой исторію донатистовъ до блаженнаго Августина, исторію

Все сочиненіе Тильмона оканчивалось 513 годомъ, слѣдовательно Тильмономъ обработано не полныя шесть столѣтій. Матеріалъ для остальныхъ 87 лѣтъ, хотя и собиралъ онъ, но болѣзнь и смерть воспрепятствовали ему привести въ порядокъ собранное.

„Сочиненіе, говоритъ его біографъ, заслужило многочисленныя похвалы; это самый большой и самый ученый трудъ, какой только существуетъ касательно первыхъ пяти вѣковъ церкви; и мы не знаемъ другого труда, который, изслѣдуя ту же столь важную эпоху церкви, отличался бы такою же широтою, глубиною и точностію“ [1]).

Достоинства собственно церковно-исторической части труда Тильмона ясно открываются уже изъ самаго метода, по какому работалъ этотъ историкъ. Относительно даннаго историческаго пункта онъ старательно собиралъ свидѣтельства древнихъ источниковъ и позднѣйшихъ писателей и такъ искусно группировалъ ихъ, что эта мозаика всегда даетъ возможно полный образъ о томъ или другомъ предметѣ. У него все почерпнуто изъ источниковъ, при чемъ источниками онъ пользовался во *всей* ихъ полнотѣ, весь разсказъ составленъ изъ выдержекъ, взятыхъ въ источникахъ. Самыя точныя цитаты помѣщены на поляхъ сочиненія, изъ этихъ цитатъ видишь откуда заимствованъ историкомъ каждый отрывокъ; а каждое слово, какое вноситъ въ текстъ историкъ отъ себя, въ отличіе отъ того, что взято изъ источниковъ, помѣщено въ скобкахъ! *„Если ты хочешь знать, что говорятъ источники о томъ или другомъ историческомъ пунктѣ, ступай къ Тильмону* и ты найдешь у него эти свидѣтельства, собранными воедино, но только они у него во французскомъ переводѣ, а не на языкѣ подлинни-

аріанъ до Ѳеодосія Великаго, исторію никейскаго собора; седьмой — біографіи знаменитѣйшихъ мужей, процвѣтавшихъ въ церкви между 328 и 371 годами, за исключеніемъ св. Аѳанасія; восьмой — исторію св. Аѳанасія и тѣхъ святыхъ, которые скончались между 378 и 394 годами, а также исторію прискилліанъ и мессаліанъ. Весь девятый томъ посвященъ Василію Великому, Григорію Назіанзину, Григорію Нисскому и Амфилохію Иконійскому. Десятый заключаетъ біографіи св. Амвросія, св. Мартина Турскаго, св. Епифанія и другихъ св. мужей отъ конца IV до начала V вѣка; одиннадцатый томъ разсказываетъ исторію Іоанна Златоуста и его современниковъ; 12-й бл. Іеронима и его современниковъ; тринадцатый—исторію Августина, донатистовъ и пелагіанъ; четырнадцатый—св. Павлина нолянскаго, св. Кирилла александрійскаго и несторіанства; пятнадцатый—св. Иларія Арльскаго, св. Льва I Великаго и евтихіанства; шестнадцатый, наконецъ — жизнь св. Проспера аквитанскаго и друг.

[1]) Этотъ отзывъ высказанъ былъ еще въ то время, когда не существовало на свѣтѣ талантливаго и обширнаго труда протестантскаго ученаго Неандера, но въ отношеніи къ римско-католической исторіографіи этотъ отзывъ остается справедливымъ и доселѣ.

ковъ. Если ты имѣешь нужду въ свидѣтельствахъ на языкѣ первоначальномъ, то все-же цитаты облегчатъ тебѣ доступъ къ источникамъ", говоритъ извѣстный нѣмецкій историкъ-канонистъ, епископъ Гефеле.

Каждый томъ церковно-историческихъ мемуаровъ Тильмона заканчивается отдѣломъ примѣчаній; нужно сказать, что это слишкомъ скромное названіе для такихъ ученыхъ, такихъ интересныхъ и остроумныхъ диссертацій касательно отдѣльныхъ пунктовъ, какими въ самомъ дѣлѣ являются его примѣчанія: въ нихъ подробно изслѣдуются такія стороны предметовъ, какихъ въ самыхъ мемуарахъ авторъ касается кратко. Здѣсь Тильмонъ по необходимости отступаетъ отъ своей манеры писать, которая такъ напоминаетъ мозаику, и позволяетъ себѣ говорить, сколько ему угодно. Здѣсь-то яснѣе всего и выражается, что Тильмонъ не созданъ быть простымъ компиляторомъ; въ этихъ примѣчаніяхъ обнаруживается, что онъ въ высшей степени владѣлъ тѣми свойствами, которыя украшаютъ критическаго историка.

Также и его стиль вполнѣ историческій,—ясный, точный, простой и удобопонятный. Если за что его можно упрекать здѣсь, то развѣ за то, что стиль его течетъ слишкомъ однообразно — спокойно и никогда не пріобрѣтаетъ высшаго паренія. Стиль Тильмона есть отображеніе самого автора, всегда спокойнаго, скромнаго.

Церковно-историческіе „мемуары" Тильмона есть церковная исторія въ біографіяхъ или правильнѣе въ монографіяхъ. Тильмонъ описываетъ то знаменитыхъ отцевъ церкви, то извѣстныхъ ересіарховъ, но, описывая самымъ внимательнымъ образомъ ихъ жизнь, онъ въ тоже время изображаетъ исторію того времени, въ какое жили эти лица. Такимъ образомъ трудъ его представляетъ собою собраніе талантливыхъ монографій. Этотъ методъ исторіографіи нѣкоторымъ не нравился, и въ этомъ смыслѣ дѣлаемы были упреки Тильмону еще при его жизни: ему совѣтовали, чтобы онъ столь богатые матеріалы расположилъ въ формѣ лѣтописи. Къ счастію, Тильмонъ не рѣшился принести такой большой жертвы грубому эмпиризму своего времени, и нельзя не поблагодарить его за то, что онъ заключилъ свои уши для воспріятія подобныхъ внушеній.

Мемуары Тильмона съ самаго начала пріобрѣли себѣ большую славу, и еще первое изданіе не дошло до половины въ печати, какъ понадобилось новое, второе изданіе,

которое затѣмъ и появилось, на этотъ разъ съ полнымъ именемъ автора.

Авторъ статьи о Тильмонѣ въ Biographie universelle, котораго мы цитировали выше съ именемъ біографа Тильмонова, пишетъ объ этомъ историкѣ: „очень немного мужей, память о которыхъ была бы столь безупречною, которыхъ благочестіе было бы столь искреннимъ, намѣренія столь справедливы, знанія же столь реальны. Его слогъ не блеститъ, но сухость, какую находятъ у него, въ сущности есть строгая точность, предпочтительная пустымъ украшеніямъ". Другой авторъ статьи о Тильмонѣ въ извѣстной Энциклопедіи Герцога, отдавая должное научнымъ заслугамъ его, замѣчаетъ: „католическая исторіографія во Франціи и теперь еще могла бы многому поучиться у него, если-бы только существовало у ней добросовѣстное стремленіе отыскивать истину и изслѣдовать документы безъ предразсудка" [1]).

III. Церковный историкъ А. В. Горскій.

Имя покойнаго Александра Васильевича Горскаго, ректора Московской духовной академіи, тридцать лѣтъ бывшаго преподавателемъ церковной исторіи въ той же академіи, обладавшаго обширной церковно-исторической эрудиціей, слишкомъ хорошо извѣстно всякому, хотя немного знакомому съ богословской литературой послѣдняго времени, чтобы нужно было входить въ объясненія съ читателемъ, почему эта знаменитая личность можетъ и должна быть предметомъ научнаго изученія.

О Горскомъ, его трудахъ, его научномъ образѣ воззрѣній, его заслугахъ въ области богословскихъ наукъ, его значеніи въ исторіи духовнаго просвѣщенія, написано немного. Гораздо меньше, чѣмъ сколько можно было ожидать этого, принимая во вниманіе, что Горскій былъ труженикъ науки и труженикъ высоко даровитый.

Съ своей стороны мы не имѣемъ никакихъ широкихъ притязаній, въ родѣ напримѣръ изображенія Горскаго, какъ ученаго со всѣхъ сторонъ. Подобный трудъ не можетъ быть предметомъ небольшого этюда. Мы намѣрены сообщить

[1]) При составленіи настоящаго очерка у насъ подъ руками были: кромѣ сочиненій Гефеле: Beiträge zur Kirchengeschichte (II Band, Tübing. 1864); еще: парижское изданіе—Biographie universelle (tom. 15 et 46), энциклопедія Herzog'a; Stäudlin'a: Geschichte der Kirchengeschichte, Guettée: Histoire de l'église de France (tome 10), а также, конечно, сочиненія Флери и Тильмона.

нѣсколько свѣдѣній о Горскомъ, какъ профессорѣ церковной исторіи [1]), на основаніи его собственныхъ рукописныхъ лекцій, съ которыми мы имѣли случай ознакомиться при разборѣ бумагъ, оставшихся послѣ Горскаго въ наслѣдство Московской духовной академіи. Къ сожалѣнію, для характеристики Горскаго мы располагаемъ только, такъ сказать, мертвымъ матеріаломъ: его записками по церковной исторіи, но мы не были слушателями его изустныхъ чтеній по указанному предмету и потому лишены возможности сказать что либо на основаніи живыхъ впечатлѣній отъ его чтеній.

Нужно помнить еще, что Горскій не до конца своей жизни оставался профессоромъ любимой имъ науки, церковной исторіи: лѣтъ за двѣнадцать до своей смерти († 1875 г.), съ назначеніемъ въ ректора академіи, онъ долженъ былъ разстаться съ нею и посвятить свои силы новому предмету— догматическому богословію. Поэтому его лекціи не имѣютъ въ виду той церковно-исторической литературы, которая появилась въ послѣднія 10—12 лѣтъ его жизни. Многое въ чтеніяхъ Горскаго по церковной исторіи дошло до насъ въ видѣ неполномъ, отрывочномъ, что зависило, кромѣ другихъ случайныхъ причинъ, еще и оттого, что не малая доля ихъ вошла въ его новыя чтенія по догматикѣ, въ качествѣ исторіи догматовъ, ассимилировано его новой наукой — догматическимъ богословіемъ и перестало быть главой или отдѣломъ его прежнихъ чтеній по исторіи. Послѣ этого даже человѣку, нарочито принявшему на себя трудъ изучить его систему, едва ли удалось бы возсоздать ее въ полной цѣлости.

Обыкновенно, когда рѣчь идетъ о какомъ нибудь западномъ церковномъ историкѣ, его достоинства и заслуги оцѣниваютъ *сравнительно*. Берется обыкновенно во вниманіе, что сдѣлано въ наукѣ до времени извѣстнаго историка и что новаго важнаго сдѣлалъ для науки послѣдній. Такой методъ, возможный въ отношеніи къ западнымъ церковнымъ историкамъ, не возможенъ въ отношеніи къ Горскому. Мы совсѣмъ не знаемъ: кого назвать предшественниками Горскаго? Развѣ Иннокентія Пензенскаго? Но онъ былъ не

[1]) Нѣсколько замѣчаній объ этомъ можно находить въ некрологѣ Горскаго: „Моск Вѣд.“ 1875 г., № 265; въ „Журналѣ минист. нар. просвѣщ.“ 1875 г.: „А. В. Горскій“, Филиппова; въ проповѣди Д. Ѳ. Голубинскаго въ память Горскаго, „Правосл. обозр.“, 1875 г., декабрь и проч. Въ недавнее время появился рядъ статей г. Попова о Горскомъ (Богосл. Вѣстн., 1896 г.), но здѣсь Горскій описывается больше всего, какъ высоконравственная и гуманная личность. Слич. выше, стр. 535.

церковный историкъ, а лишь составитель учебника,—но не больше. Другихъ же историковъ на Руси, которые сдѣлали что либо важное для науки общей (древней) церковной исторіи мы вовсе не знаемъ. О Горскомъ можно говорить только само по себѣ, не сравнивая его ни съ кѣмъ. Такъ мы и думаемъ поступить.

Мы намѣрены сдѣлать слѣдующее: во 1-хъ, на основаніи нѣсколькихъ, сохранившихся до насъ и просмотрѣнныхъ нами, вступительныхъ его лекцій, указать его общіе взгляды на науку, его научные принципы; во 2-хъ, на основаніи его конспектовъ и самой системы его чтеній, ознакомить съ характеристическими свойствами его академическаго преподаванія церковной исторіи, его главными научными пріемами; въ 3-хъ, наконецъ, къ предъидущему присоединимъ наши личныя заключенія и соображенія о Горскомъ, какъ профессорѣ церковной исторіи. Первые два отдѣла составимъ по преимуществу на основаніи подлинныхъ словъ Горскаго, комментируя ихъ, гдѣ это будетъ нужно.

Вступительныя лекціи по какому бы то ни было предмету знакомятъ слушателей съ pia desideria профессора, съ его идеалами, стремленіями, надеждами, желаніями. Таковы вступительныя лекціи и Горскаго. Какіе же идеалы предносились предъ взорами его, какими стремленіями онъ былъ одушевленъ, какими надеждами и желаніями исполнялся и руководился?

Горскій былъ убѣжденъ, что церковная исторія, какъ наука, подлежитъ общимъ законамъ вообще исторической истины. Истина у церковнаго историка не есть какая нибудь условная, которая, будучи разсматриваема съ какой-нибудь иной точки зрѣнія, оказывалась бы вещью сомнительною. Истина церковно-историческая есть истина безотносительная. Это потому, что церковный историкъ добываетъ ее, руководясь тѣми же способами, какими пріобрѣтается всякая историческая истина. Горскій заявлялъ предъ своими слушателями: „нѣтъ нужды говорить, что церковная исторія подлежитъ общимъ законамъ всякаго историческаго произведенія, что она, напр., должна пользоваться источниками только достовѣрными“... Церковную исторію Горскій понималъ не какъ сборникъ фактовъ, мертвыхъ и сухихъ, но какъ науку, указывающую идею церковно-исторической жизни, смотрѣлъ на факты, какъ на внѣшніе

показатели внутреннихъ отношеній и явленій. Горскій говорилъ, что ц. исторія не должна „собирать только факты, но проникать во внутреннюю между ними связь, извлекать идеи факта изъ самаго факта". Такова должна быть, по сознанію нашего историка, ц. исторія вообще, таковой же она должна быть и тогда, она обзираетъ частныя группы явленій однороднаго содержанія. Вотъ слова Горскаго: „въ каждомъ отдѣленіи, содержащемъ въ себѣ часть церковной жизни въ извѣстную эпоху, всѣ данныя должны быть раскрываемы во внутренней ихъ связи между собой, такъ, чтобы цѣлое по возможности представляло изъ себя одно живое органическое развитіе началъ, внутри обозрѣваемой части жизни церковной находившихся, а не простое собраніе фактовъ, никакой другой связи между собой неимѣющихъ, кромѣ однообразности". Въ этихъ словахъ высказывается предъ нами Горскій, какъ глубокій историкъ, понимающій исторію серьезнымъ образомъ. Исторія церковная должна знакомить не съ фактами церковно-историческими, а жизнію церковно-исторической. Зачѣмъ приводить фактъ, если онъ стоитъ одиноко, ничего не объясняетъ въ общемъ теченіи жизни, если его можно разсказать, но нельзя имъ ничего объяснить?

Какъ историкъ церкви, Горскій отличался самымъ возвышеннымъ взглядомъ на свой предметъ, взиралъ на него съ религіознымъ одушевленіемъ. Въ одной изъ своихъ вступительныхъ лекцій, сравнивая исторію мысли человѣческой, поскольку она проявляется въ философіи, и исторію культуры человѣческой, направляющейся къ всестороннему облагороженію людей и, находя, что и въ этихъ областяхъ, если мы отвлечемся отъ частностей, проявленій зла и началъ, не ведущихъ къ цѣли усовершенія человѣчества, нельзя не видѣть обнаруженія „идеи существа Безконечнаго", — Горскій однакожъ заявляетъ, что наиполнѣйшее обнаруженіе эта идея получаетъ лишь въ церковной исторіи, поскольку „церковная исторія представляетъ Бога въ самомъ ближайшемъ отношеніи къ человѣчеству". Кратко и характеристично Горскій выражаетъ сущность ц. исторіи по сравненію съ исторіей мысли и культуры человѣческой въ такихъ словахъ: „здѣсь (т. е. въ послѣднихъ областяхъ) идея существа Безконечнаго является гостьею, на время, тамъ (въ первой области) ея домъ".

Въ частности главнѣйшія стороны церковно-исторической жизни Горскій разсматриваетъ какъ обнаруженіе хри-

стіанской жизни подъ непосредственнымъ дѣйствіемъ св. Троицы; въ одной группѣ фактовъ онъ находитъ обнаруженіе дѣйствія Бога Отца, въ другой—Бога Сына, въ третьей—Духа Святаго. И съ такой точки зрѣнія онъ разсматриваетъ всю церковную исторію. Въ распространеніи христіанства, твердости мучениковъ во время гоненій, апологетической дѣятельности церкви, направленной ко вразумлѣнію язычества, не хотѣвшаго признать величія христіанства, Горскій примѣчалъ вліяніе Перваго лица св. Троицы, Бога Отца. Въ одной изъ его вступительныхъ лекцій мы читаемъ: „мы должны видѣть, какъ Богъ призывалъ въ нѣдра Своей церкви одинъ народъ за другимъ, какъ охотно или не безъ сопротивленія люди послѣдуютъ сему влеченію. И если, по слову Спасителя, никто же пріидетъ къ Нему, аще не Отецъ привлечетъ его, то здѣсь мы должны видѣть преимущественное дѣйствіе *Бога Отца*, Который хощетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ познаніи истины пріити. Онъ, произведши всѣхъ человѣковъ отъ единыя крови, разселилъ народы по всему лицу земли, опредѣливъ жительству каждаго изъ нихъ *времена* и *предѣлы*, дабы они искали Бога [1]), и когда по плану общаго міроправленія наступаетъ чреда того или другого народа войти въ составъ обновленнаго человѣчества, тогда общими путями своего Промысла или чрезъ извѣстныхъ сильныхъ дѣятелей прикрѣпляетъ дикую маслину къ корню плодовитой. Такъ это было при самомъ первомъ явленіи христіанства, такъ и въ послѣдующія времена. Новый порядокъ обыкновенно не вдругъ заступаетъ мѣсто прежняго, мракъ не вдругъ уступаетъ мѣсто свѣту. Смотря по тому, какъ человѣкъ пристрастился къ своему прежнему образу жизни, какъ духъ его раскрылся къ принятію религіи истины, любви и добра,—для него это бываетъ труднѣе или легче. Часто онъ, какъ ослѣпленный, вооружается противъ того, что составляетъ его существенное благо. Такъ бываетъ и съ цѣлымъ народомъ. Такимъ образомъ съ исторіею распространенія церкви тѣсно соединена исторія гоненій противъ нее, которыя умиротворяются терпѣніемъ мучениковъ, основательнымъ защищеніемъ истины Божественной (апо-

[1]) На поляхъ рукописи замѣчено: „времена и предѣлы“—вотъ основаніе исторической жизни и назначенія народовъ. „Дабы они искали Бога“,—вотъ доказательство, что все развитіе народовъ политическое, общественное, должно имѣть послѣднюю цѣль въ церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ отсюда видно, что и церковь Спасителя въ историческихъ условіяхъ опредѣляется отношеніями времени и взаимнымъ положеніемъ народовъ, ее составляющихъ.

логеты) и особенными дѣйствіями Божественнаго промышленія". Вступленіе человѣка въ церковь и борьба его съ врагами внѣшними, по воззрѣнію Горскаго, совершается по дѣйствію силы Божественной, изливаемой на человѣчество отъ Бога Отца.

Другія группы церковно-историческихъ явленій, касающихся внутренняго развитія и благоустройства церкви, Горскій поставляетъ подъ особенное дѣйствіе Второго Лица св. Троицы, Сына Божія, Христа. Сюда онъ относитъ исторію церковнаго ученія, богослуженія и іерархіи. Горскій обращался къ своимъ слушателямъ съ такими мыслями: „теперь исторія церковная должна показать, какъ введенные въ ограду церкви народы руководствуются въ ней Главой Церкви, Сыномъ Божіимъ, І. Христомъ, Который какъ великій пророкъ открылъ міру свѣтъ истиннаго Богопознанія, какъ истинный первосвященникъ даровалъ церкви средства благодатнаго освященія, какъ царь управляетъ чрезъ своихъ служителей всѣмъ тѣломъ церкви по законамъ Своей Божественной воли". Горскій находитъ въ исторіи церкви продолженіе тройственнаго служенія І. Христа, какъ пророка, первосвященника и царя. Раскрывая эту мысль, Горскій говорилъ: „церковь въ одно и тоже время и *училище* истины для руководствуемыхъ и *храмъ* для ихъ освященія и духовное *царство,* въ которомъ каждому члену назначено свое мѣсто и всѣ подчиненные одной верховной невидимой власти управляются на основаніи ея законовъ видимымъ священноначаліемъ". Ученіе церкви, ея богослуженіе, ея іерархическое управленіе,—вотъ предметы, на которые обращена промыслительная дѣятельность Христа Спасителя!

Область Духа Св. въ исторіи церкви, по воззрѣнію Горскаго, состоитъ въ направленіи всей жизни христіанской къ практическому осуществленію идеала добра и истины. „Начатое подъ руководствомъ церкви чрезъ І. Христа, обновленіе довершается—разсуждаетъ Горскій,—подъ вліяніемъ Духа Св. и при пособіи благодатныхъ учрежденій, въ собственной дѣятельности каждаго, которая бываетъ разнообразна, по различнымъ отношеніямъ настоящей временной жизни. Ученіе вѣры опредѣляетъ образъ мыслей частныхъ лицъ, законы благочестія опредѣляютъ образъ жизни, благодатныя пособія, врачуя немощи и укрѣпляя силы, образуютъ въ различныхъ классахъ общества болѣе или менѣе сильныхъ дѣйствователей, которые своимъ примѣромъ, своими наставленіями, своею властію благоустроиваютъ общее направле-

ніе умовъ, вводятъ или по крайней мѣрѣ поддерживаютъ различныя учрежденія, служащія къ сохраненію и распространенію духа благочестія. Исторія церкви собираетъ въ одно цѣлое эти разнообразныя явленія христіанской жизни, которыми заключается на землѣ весь рядъ предшествующихъ дѣйствій Божественнаго руководства".

Сейчасъ указанныя свойства воззрѣній Горскаго на исторію церкви могутъ приводить къ мысли, что, разсматривая исторію, какъ обнаруженіе Божественныхъ дѣйствій, онъ тѣмъ самымъ отказывался отъ изученія естественныхъ дѣятелей естественныхъ причинъ и условій развитія церковно-исторической жизни. Но эта мысль несправедлива. Горскій никогда не забывалъ той основной истины, что исторія христіанской жизни раскрывалась среди чисто историческихъ, человѣческихъ отношеній, и потому можетъ быть изучаема только въ связи съ этими отношеніями. Къ этой истинѣ Горскій не разъ обращался въ своихъ вступительныхъ чтеніяхъ. Лучшимъ доказательствомъ этого служатъ его мысли о томъ, какъ слѣдуетъ серьезному историку изучать исторію христіанскихъ догматовъ. Исторія христіанской догмы есть важнѣйшая сторона для изученія историка. Здѣсь центръ тяжести всего развитія церковной жизни. Осторожный историкъ здѣсь меньше всего можетъ допускать вліяніе духа времени и историческихъ условій. Потому что, если допущено будетъ, что догма развивается такимъ же путемъ, какъ и всякая человѣческая истина, въ такомъ случаѣ грозитъ опасность перемѣшать откровенную истину съ естественною истиною человѣческою — въ представленіи историческомъ. Горскій однакожъ не находитъ ничего предосудительнаго въ томъ, чтобы разсматривать исторію христіанскаго ученія въ связи съ общимъ ходомъ умственнаго развитія человѣчества; онъ только старается указать, какіе предѣлы въ этомъ случаѣ долженъ не переступать историкъ. Горскій объявлялъ своимъ слушателямъ: „въ отдѣлѣ науки о ученіи должно раскрывать направленіе и успѣхи христіанской догматики. Одного фрагментарнаго собранія изреченій или мѣстъ изъ сочиненій отцевъ церкви о какихъ-либо истинахъ христіанскаго ученія недостаточно. И такое изображеніе состоянія ученія въ какомъ либо періодѣ не было бы вѣрно. Ученіе имѣетъ свою жизнь, свои направленія, движенія, борьбу, успѣхи. Догматъ, какъ мысль Божественная, навсегда изреченная человѣчеству въ откровеніи, всегда полонъ самъ въ себѣ, тождественъ, единиченъ. Но какъ мысль, усвояемая чело-

вѣкомъ, онъ принимаетъ различные виды; его сфера то расширяется, то сокращается; то она дѣлается свѣтлѣе, то снова затмевается. Прилагаясь къ различнымъ отношеніямъ человѣка, необходимо становится многосложнѣе; соприкасаясь съ той или другой областію познаній, онъ и ихъ объясняетъ и самъ ими объясняется". При другомъ случаѣ, указывая отношеніе догмы къ многоразличію человѣческихъ интеллектуальныхъ отношеній о развитіи исторіи церковнаго ученія Горскій говорилъ: „надлежитъ въ каждомъ времени обращать вниманіе на развитіе,—средства и степень развитія ученія вѣры и благочестія. На чемъ остановился ходъ развитія ученія въ предшествующемъ періодѣ? Кто продолжалъ его движеніе въ настоящемъ? Какъ въ самыхъ движителяхъ оно образовывалось? Съ кѣмъ или съ чѣмъ оно встрѣчалось и боролось? И что было слѣдствіемъ сего столкновенія?" Предметомъ, заслуживающимъ особеннаго вниманія при изученіи исторіи церковнаго ученія, Горскій поставляетъ уясненіе вопроса о „вліяніи индивидуальныхъ качествъ учителей церкви на ученіе церкви". Какъ понимать эту послѣднюю мысль — объ этомъ нашъ историкъ въ одной своей вступительной лекціи высказывается очень ясно и вполнѣ справедливо. „Біографическія свѣдѣнія о учителяхъ церкви и перечень ихъ сочиненій, при изложеніи исторіи церковнаго ученія, нужны въ такомъ случаѣ и въ такой мѣрѣ, когда и сколько это требуется для раскрытія состоянія ученія, когда и сколько первыми опредѣляется образъ дѣйствованія какого либо учителя церкви, а послѣднія служатъ источникомъ раскрываемыхъ истинъ; вообще указанныя свѣдѣнія должны служить къ раскрытію направленія и успѣховъ развитія христіанской догматики. Здѣсь говорится о развитіи догматики, а не догматовъ", предостерегаетъ профессоръ легкомысленнаго слушателя. Богоучрежденность церкви, Богооткровенность ея ученія такимъ образомъ, по сознанію нашего историка, не исключаютъ естественнаго хода развитія церкви, послѣднее представленіе не противорѣчитъ понятію о ней, какъ организмѣ, одушевляемомъ высшими силами.

Серьезный православный церковный историкъ, приступая къ своему дѣлу, не можетъ обойти весьма существеннаго вопроса: какія задачи налагаетъ на него принадлежность его къ церкви православной? Въ чемъ должны состоять отличія историка православнаго отъ всѣхъ другихъ инословныхъ историковъ? Какъ онъ долженъ относиться

къ богатой литературѣ, обязанной своимъ происхожденіемъ римско-католическимъ и протестантскимъ богословамъ? Эти вопросы занимали и нашего ученаго. Онъ впрочемъ не пускается въ подробности по этимъ вопросамъ и рѣшаетъ ихъ очень просто и коротко. Горскій такъ резюмировалъ свои мысли въ данномъ случаѣ: „Изложеніе исторіи опредѣляется взглядомъ на предметъ ея, который долженъ быть выведенъ изъ существа ея. И по теоріи, и по опыту должно согласиться, что изложеніе исторіи церкви наиболѣе опредѣляется взглядомъ догматическимъ. Характеръ православнаго богословія—утверждать свои истины на словѣ Божіемъ и подкрѣплять свое разумѣніе слова Божія свидѣтельствомъ церкви или преданія въ обширнѣйшемъ значеніи. Это уваженіе къ голосу церкви или преданію есть вмѣстѣ уваженіе къ исторіи церкви. Въ этомъ случаѣ мы отчасти сходимся съ церковію римско-католическою, вопреки направленію протестантскому, но имѣемъ преимущество предъ римскою церковью въ томъ, что наша церковь вѣрнѣе соблюла характеръ древности, первобытныхъ временъ христіанства, не исказила чистоты ея вѣры, ея богослуженія и іерархическихъ учрежденій—произволомъ и властолюбіемъ, — догматика ея не обременена схоластикой. Въ какомъ же отношеніи поставляетъ насъ православіе къ трудамъ церковно-историческимъ другихъ вѣроисповѣданій? Будемъ слѣдовать правилу апостольскому—вся искушающе добрая держите. „Искушающе“, т. е. обращаясь къ первоначальнымъ источникамъ“. Затѣмъ Горскій имѣлъ обыкновеніе сообщать своимъ слушателямъ о характерѣ церковно-историческихъ трудовъ римско-католиковъ и протестантовъ, ихъ значеніи въ церковно-исторической наукѣ. Православіе, какъ выходитъ изъ словъ Горскаго, должно служить руководителемъ и критеріемъ истины, но оно не должно раждать въ историкѣ самомнѣнія и пренебреженія къ церковно-историческимъ трудамъ неправославнымъ. Православіе не препятствуетъ историку пользоваться всѣмъ лучшимъ, что произошло отъ неправославныхъ богослововъ.

Нашъ ученый глубоко любилъ и высоко уважалъ свой предметъ—церковную исторію. Это побуждало его дѣлиться съ своими слушателями представленіями о „важности, пользѣ церковно-историческихъ занятій“: отъ избытка сердца невольно говорили уста. Важность и пользу церковной исторіи Горскій указывалъ: 1) въ ней самой. „Исторія церкви, говорилъ онъ, представляетъ съ одной стороны Бога въ

самомъ ближайшемъ отношеніи къ человѣчеству, съ другой—человѣка въ самомъ высочайшемъ изъ его стремленій. Насколько выше въ человѣкѣ религіозное стремленіе всякаго другого, настолько же превосходитъ и исторія его другія". 2) Для каждаго вѣрующаго. „Такъ какъ церковь отъ ея начала доселѣ составляетъ одинъ великій союзъ, то каждый членъ этого союза, коль скоро имѣетъ возможность, долженъ позаботиться съ нимъ ознакомиться. Каждый — наслѣдникъ духа прежнихъ временъ!" 3) Для богослова. „Для того, кто самъ избирается въ строители (?) тайнъ Христовыхъ, исторія служитъ необходимымъ руководствомъ какъ въ наукахъ богословскихъ, такъ и въ жизни". 4) Для отечественнаго пастыря. „Въ особенности изученіе церковной исторіи полезно для отечественнаго богослова. Она даетъ видѣть: а) что мы имѣемъ и чего еще не имѣемъ по сравненію съ другими церквами, напримѣръ самостоятельной учености богословской и церковно-исторической; б) какъ должны дѣйствовать на наше время".

Несмотря на сознаніе высокой важности и разнообразной пользы отъ изученія церковной исторіи, Горскій однакожъ хорошо понималъ, что достиженіе цѣли—серьезное знаніе этой науки дѣло весьма трудное. Мысль о трудности изученія предмета побуждаетъ его обращаться съ различными замѣчаніями касательно этого предмета къ своимъ слушателямъ. Онъ то разъясняетъ, въ чемъ заключается эта трудность, отчего зависитъ, то объявляетъ, что можно и чего нельзя достигнуть въ изученіи науки при ревностномъ занятіи ею въ академіи, то извиняется предъ своими слушателями, что онъ можетъ сдѣлать для нихъ только то, что въ силахъ сдѣлать... Одну изъ трудностей при изученіи церковной исторіи Горскій совершенно справедливо поставлялъ въ томъ, что церковный историкъ имѣетъ дѣло съ элементомъ едва уловимымъ—съ духомъ человѣческимъ въ его исторіи со всѣми его тончайшими стремленіями. „Ей (церковной исторіи, какъ наукѣ) нужно имѣть, восклицалъ Горскій, око серафимово, чтобы такъ свободно читать въ глубинѣ сердецъ человѣческихъ, такъ безтрепетно взирать на славу Божію. Если вообще наблюденіе явленій, совершающихся въ глубинѣ духа человѣческаго, сопряжено съ великимъ трудомъ, подвергается опасности многихъ ошибокъ и заблужденій; то чего стоитъ столь глубокое раскрытіе всѣхъ силъ духа человѣческаго по обоимъ его направленіямъ къ небу и аду, какое принадлежитъ перу цер-

ковной исторіи?“ Понимая, какою широтою, необъятностію отличается наука церковно-историческая, какихъ трудовъ, сколько времени нужно на основательное ознакомленіе съ нею, Горскій не думалъ требовать отъ своихъ слушателей невозможнаго. Что существенно необходимо для изучающаго церковную исторію въ Академіи пріобрѣсти путемъ школы, это онъ указываетъ въ слѣдующихъ словахъ, съ которыми нельзя не согласиться. „Опытный наставникъ можетъ пожелать отъ занимающихся наукой церковно-исторической въ Академіи не знанія ея во всѣхъ подробностяхъ, что невозможно, но чтобы: 1) учащійся зналъ сущность науки, 2) источники, изъ которыхъ должно почерпать свѣдѣнія, 3) методъ правильный. Ex omnibus aliquid, et in toto nihil—не хорошо, non multa, sed multum. Верхомъ желанія для наставника—если онъ успѣетъ возбудить въ своихъ ученикахъ любовь къ наукѣ и желаніе самому основательно изучать ее“. Это слова по истинѣ опытнаго наставника, какимъ и былъ Горскій. Какою задушевностію, сердечною теплотою, дружественностію отзываются слова, съ какими нашъ ученый обращается къ своимъ слушателямъ, прося извинить его, если бы они потребовали отъ него больше, чѣмъ сколько онъ въ силахъ дать имъ. Перечисливъ различные виды затрудненій, съ какими долженъ бороться профессоръ церковной исторіи, Горскій заключаетъ свою рѣчь словами: „моя цѣль имѣть извиненіе предъ вами въ томъ случаѣ, когда мои усилія соотвѣтствовать всѣмъ требованіямъ не окажутся удовлетворительными для вашихъ желаній; изъ сего, по крайней мѣрѣ, вы можете видѣть, что я понималъ важность своей обязанности, а послѣдующій опытъ покажетъ, достаточно ли я имѣлъ усердія соотвѣтствовать оному“. Быть можетъ, эти слова говорилъ Горскій, когда еще только что начиналъ свою профессорскую карьеру, только что начиналъ изучать свою науку, но это не мѣшаетъ имъ быть справедливыми и безотносительно.

Эти замѣчанія о Горскомъ въ ихъ совокупности, будучи взяты изъ вступительныхъ его лекцій, знакомятъ насъ съ историкомъ съ очень привлекательной стороны его. Горскій твердо помнилъ непреложные законы исторіи, высокорелигіозно смотрѣлъ на свой предметъ, любилъ свой предметъ и желалъ, чтобы полюбили его другіе...

Познакомившись съ pia desideria Горскаго, какъ профессора ц. исторіи, которыя мы извлекли изъ его вступи-

тельныхъ лекцій, постараемся теперь дать понятіе о самой исторической системѣ Горскаго, ея научныхъ свойствахъ. Что скажутъ объ этомъ самыя его лекціи по наукѣ и конспекты? Мы не одобряемъ тѣхъ характеристикъ касательно какихъ либо ученыхъ, какія можно встрѣчать въ литературѣ и какія ограничиваются бездоказательными возгласами о глубокой „учености", высотѣ „талантовъ", замѣчательномъ „вліяніи" даннаго ученаго дѣятеля. Всѣ подобныя характеристики часто отзываются фразой и не дѣйствуютъ убѣдительно на читателя. Мы поступимъ иначе. Будемъ приводить характеристическіе отрывки изъ системы и конспектовъ Горскаго и, основываясь на нихъ, указывать, какими достоинствами отличался нашъ историкъ.

Горскій поставлялъ своей задачей не просто излагать научныя свѣдѣнія о предметѣ, но и старался опровергать невѣрныя, лживыя сужденія касательно того или другого церковно-историческаго явленія или лица. Онъ хотѣлъ быть *апологетомъ истины христіанской* и дорогихъ для него христіанскихъ вѣрованій и воззрѣній, освященныхъ преданіемъ. Лишь только появился первый томъ ц. исторіи извѣстнаго Баура, въ которомъ этотъ писатель желаетъ подорвать увѣренность въ Богоучрежденность христіанства, какъ Горскій въ своихъ чтеніяхъ съ силою, одушевленіемъ и ученостію, становится на защиту христіанства и его первоначальной исторіи [1]). Далѣе. Между церковно-историческими личностями, едва ли можно указать другое лицо, на которое дѣлалось такъ много различныхъ нападеній со стороны либеральныхъ историковъ, сколько и какія дѣлаются на равноапостольнаго Константина. Рѣдко можно найдти западнаго историка, который не старался бы очернить образъ этого императора, заподозрить достовѣрность сказаній о немъ современника Евсевія. Горскій не оставался нѣмъ къ крикамъ протестантскихъ и не протестантскихъ историковъ. На пападки ихъ онъ отвѣчаетъ защитой Константина. Историки съ особеннымъ постоянствомъ стремились заподозрить извѣстный фактъ — видѣніе креста Константиномъ. Чудобоязнь заставляла ихъ подвергать разсказъ Евсевія объ этомъ неумолимой критикѣ. Горскій такъ разбиралъ предъ своими слушателями возраженія, какія дѣла-

[1]) О чемъ и какъ говорилъ Горскій своимъ слушателямъ по указанному поводу, объ этомъ точное понятіе сообщаетъ собственная лекція его на ту же самую тему, напечатанная по смерти историка въ *Чтен. Общ. Любит. Дух. Просвѣщ.* 1877, Янв.

лись различными писателями по указанному поводу. „Сказаніе Евсевія основывается на словахъ самого императора, поэтому ему должно вѣрить болѣе, чѣмъ другимъ. Словъ императора нельзя подозрѣвать въ лживости отъ того, что, разсказывая объ этомъ происшествіи, онъ клялся: такъ какъ 1) ходъ дѣла не показываетъ, чтобы цѣлое войско видѣло дневное явленіе, а видѣли только тѣ, кои были съ императоромъ, можетъ быть штабъ его, который вѣроятно состоялъ изъ язычниковъ, нерасположенныхъ подтвердить слова императора, или, что всего вѣроятнѣе, когда разсказывалъ объ этомъ Евсевію Константинъ, при немъ уже не было изъ тѣхъ очевидцевъ, они погибли въ войнѣ или и такъ померли. 2) Такъ какъ клятва императора относится не къ одному видѣнію дневному, но и ночному, котораго свидѣтелемъ былъ только самъ Константинъ и которое было нужно подтвердить болѣе, чѣмъ простымъ увѣреніемъ. Несомнѣнно, что и Константинъ всего болѣе занятъ былъ этимъ послѣднимъ видѣніемъ — ночнымъ явленіемъ ему I. Христа. Слѣд., для него еще важнѣе было доказать дѣйствительность сего явленія, чѣмъ знаменія небеснаго“. Нужно помнить, что отрицательная критика въ области церковно-исторической одно изъ основаній отвергать видѣніе Константина указываетъ въ томъ, что этотъ послѣдній въ доказательство своего разсказа клялся Евсевію: если Константинъ клялся, то значитъ некому было подтвердить словъ императора — разсуждаютъ историки. Горскій продолжаетъ: „нельзя полагать и того, что Константинъ придумалъ это явленіе для одушевленія войска своего противъ Максентія, римскаго императора. Въ галльскихъ его войскахъ христіанъ могло быть весьма немного. Да и послѣ Константинъ никогда не пользовался религіею христіанскою для своихъ политическихъ цѣлей, хотя къ этому могло быть и довольно случаевъ“. Новѣйшіе историки раціоналистическаго пошиба, чтобы выставить Константина человѣкомъ очень невысокихъ нравственныхъ качествъ, обыкновенно указываютъ на фактъ, сообщенный языческимъ писателемъ Зосимою о томъ, что будто Константинъ убилъ своего сына Криспа и жену свою Фавсту. Горскій дѣлаетъ разслѣдованіе этого дѣла и приходитъ къ результату, который долженъ ослабить и по возможности разсѣевать недоумѣнія и сомнѣнія, возбуждаемыя въ умѣ православнаго человѣка задорной исторической критикой. Вотъ, что говорилъ онъ своимъ слушателямъ: „что касается

до отношенія Константина къ сыну его Криспу и супругѣ его Фавстѣ, которыхъ смерть приписываютъ ему, то ни чѣмъ еще не доказано, что Криспъ не былъ виновенъ въ заговорѣ противъ отца. Константинъ отказывалъ ему въ званіи Августа, между тѣмъ Криспъ былъ сынъ оставленной Константиномъ супруги. Отсюда могла возникнуть въ Криспѣ ревность противъ его братьевъ, дѣтей Фавсты, и рѣшимость вступить въ заговоръ противъ отца. Впрочемъ смерть сына отъ руки отца все таки ужасна", замѣчаетъ нашъ историкъ. „Что касается до Фавсты, то Гиббонъ представилъ значительныя возраженія противъ мнѣнія о ея насильственной смерти. Она еще была жива и по смерти Константина".

Какъ серьезный ученый, Горскій въ своихъ чтеніяхъ подвергаетъ *старательной и всесторонней критикѣ* тѣ церковно-историческіе вопросы, которые рѣшаются въ наукѣ неодинаково и которые поэтому требовали самостоятельнаго разбора. Горскій занимается съ своими слушателями критическимъ разборомъ важнаго вопроса о томъ, въ какомъ году было рожденіе Христово. Конспекты его обстоятельно знакомятъ насъ, какъ именно онъ производилъ разъясненіе этого темнаго въ наукѣ вопроса.— Приступая къ изложенію исторіи гоненій, Горскій входитъ въ критическій разборъ мнѣнія, возникшаго въ глубокой древности и удерживаемаго нѣкоторыми историками и до нынѣ; что гоненій было и могло быть въ первые три вѣка только десять. Цѣлію Горскаго было опровергнуть это не историческое воззрѣніе. Изъ устъ своего профессора студенты слушали слѣдующее: „мысль о десятичномъ числѣ гоненій противъ христіанъ встрѣчается еще у писателей IV вѣка. Сульпицій Северъ въ своей церковной исторіи пишетъ: „въ священныхъ книгахъ предвозвѣщено, что міръ постигнутъ десять казней, когда девять исполнятся, остальная будетъ послѣдняя (разумѣется гоненіе антихриста). Блаженный же Августинъ говорилъ (De civit. Dei XVIII, 52): нѣкоторымъ думалось или думается, что церковь не будетъ болѣе терпѣть гоненій, кромѣ тѣхъ, какія претерпѣла, т. е. десяти, поэтому одиннадцатое гоненіе будетъ антихристово—послѣднее.— Но эта мысль не имѣетъ твердаго основанія ни въ св. Писаніи, ни въ исторіи. Изъ св. Писанія брали въ основаніе ей Исх. VII — X; Апок. XVII, 1 — 14. Но противъ перваго (т. е. основанія на кн. Исходъ) еще Августинъ вооружался, называя объясненіе исторіи египетскихъ казней примѣнительно къ состоянію церкви—одною догадкою ума человѣ-

ческаго. Въ самомъ дѣлѣ между казнями нечестиваго Египта, служившими къ освобожденію избраннаго народа изъ рабства, и гоненіями, воздвигаемыми нечестіемъ язычества противъ св. Церкви, мало соотвѣтствія. Во второмъ случаѣ (Апокал.) стихъ 12 (и десять роговъ, которые ты видѣлъ, суть десять царей, которые еще не получили царства, но примутъ власть со звѣремъ, какъ цари, на одинъ часъ), прямо говоритъ, что десять царей, имѣющіе бороться съ Агнцемъ еще не являлись; между тѣмъ по толкованію вышеупомянутыхъ лицъ въ число этихъ десяти должны быть внесены и Неронъ и Домиціанъ, тогда какъ Іоаннъ писалъ свое откровеніе послѣ открывшагося гоненія на христіанъ при Домиціанѣ. — Исторія же представляетъ, во первыхъ, что многія гоненія противъ христіанъ были воздвигаемы не императорами, во вторыхъ, гоненій мѣстныхъ и всеобщихъ было болѣе десяти, а всеобщихъ, по указамъ императоровъ, менѣе десяти.—Уваженіе къ благочестивому преданію составляетъ отличительную черту въ ученыхъ трудахъ Горскаго, но это уваженіе у него далеко было отъ крайностей. Если преданіе не выдерживало серьезной критики научной, онъ нисколько не сомнѣвался отказывать ему въ довѣріи. Такъ, подъ его критическимъ анализомъ разрѣшается въ легенду извѣстное сказаніе о семи отрокахъ, спящихъ въ Ефесѣ. Въ лекціяхъ Горскаго встрѣчаемъ по указанному вопросу очень замѣчательный этюдъ такого содержанія. „Исторія семи отроковъ, спящихъ въ Ефесѣ, по памятникамъ становится извѣстною въ западной Европѣ черезъ Григорія турскаго (VI в.), который говоритъ, что узналъ ее при помощи сирскаго переводчика. На сирскомъ языкѣ дѣйствительно извѣстно сказаніе Іакова, саругскаго (въ Месопотаміи) епископа (Assem. Bibl. Orient. t. I, p. 288), который жилъ во второй половинѣ V вѣка. Между его произведеніями или бесѣдами, писанными стихами, есть De pueris Ephesi (Assem., ibid., 335—337), которое переведено въ Act. Sanctorum, Iul. 27. Итакъ древнѣйшій намъ извѣстный источникъ этой исторіи есть сирскій и притомъ стихотворный (безъ сомнѣнія послѣднее выраженіе у Горскаго означаетъ, судя по всему послѣдующему: поэтическій, легендарный). Да и самый разсказъ показываетъ, что онъ составленъ не на мѣстѣ. Когда епископъ и другіе граждане нашли отроковъ въ пещерѣ, немедленно дали знать о томъ императору Ѳеодосію (Младшему). Онъ тотчасъ и является. Какъ будто это возможно было при извѣстномъ разстояніи

Ефеса отъ Константинополя? Видно, что повѣствователь не принялъ этого въ соображеніе. Странно въ этомъ разсказѣ: епископъ, а потомъ императоръ Ѳеодосій находятъ семь отроковъ — живыми и однакожъ императоръ тотчасъ-же объявляетъ свое желаніе выстроить на костяхъ ихъ церковь въ городѣ. Тѣ не соглашаются, просятъ, чтобы оставили ихъ въ покоѣ, на той же горѣ, въ пещерѣ. Составитель исторіи направляетъ свою рѣчь противъ еретиковъ, отвергавшихъ воскресеніе мертвыхъ, къ числу которыхъ по нѣкоторымъ указаніямъ принадлежалъ и самъ Ѳеодосій.

Излагая свои уроки, Горскій не считалъ дѣломъ научнымъ наклонять свою мысль въ пользу того или другого рѣшенія вопроса, если два рѣшенія имѣли одинаковую степень вѣроятности. Онъ просто указывалъ: какіе факты ведутъ къ одному рѣшенію и какіе къ другому, какъ бы предоставляя окончательное сужденіе самому слушателю. Это черта *научнаго безпристрастія*. Подобный примѣръ встрѣчается въ его чтеніяхъ о гонителѣ христіанъ Маркѣ Аврелiѣ. Онъ задаетъ себѣ вопросъ: „Маркъ Аврелій Антонинъ былъ-ли гонителемъ христіанъ?“ И въ отвѣтъ приводитъ факты pro и contra мнѣнія положительнаго. „Утвердительный отвѣтъ основываютъ, говоритъ онъ: 1) на его извѣстномъ сужденіи о твердости мучениковъ христіанскихъ (πρὸς ἑαυτόν, XI, 3); 2) на законахъ его противъ суевѣрія, къ которому, думаютъ, причислялъ онъ христіанство; 3) на свидѣтельствѣ Мелитона, еп. сардійскаго о „новыхъ указахъ“ (Euseb. IV, 26); 4) на помѣщенномъ въ актахъ мученичества Симфоріанова указѣ подъ именемъ Авреліанова, но по всей вѣроятности относящемуся къ Аврелію, именно Марку философу; 5) наконецъ на основаніи жестокаго гоненія въ Ліонѣ.—Но этому утвердительному отвѣту противорѣчитъ: 1) скорѣе можно согласить съ историческимъ характеромъ Марка Аврелія непрямое дѣйствованіе противъ христіанъ, нежели открытое. 2) Такое значеніе имѣли законы о суевѣріи. 3) Мелитонъ самъ сомнѣвался, чтобы это были законы именно императора; самъ проситъ у него защиты какъ у человѣколюбивѣйшаго и любомудрѣйшаго. 4) Акты (Симфоріана) представляются не совсѣмъ не поврежденными. 5) Ѳемистій влагаетъ въ уста императора слова, выражающія мысль, что онъ ни у кого не отнималъ жизни. 6) Намѣстникъ, дѣйствовавшій въ Ліонѣ противъ христіанъ, испрашиваетъ рѣшенія о нихъ императора. Къ чему это,

если данъ опредѣленный указъ противъ христіанъ? (не видно, чтобы дѣло шло объ однихъ римскихъ гражданахъ, о которыхъ обыкновенно докладывалось императору)? 7) Аѳинагоръ, какъ полагаютъ, писавшій апологію предъ гоненіемъ ліонскимъ, въ апологіи проситъ не отмѣны закона, но проситъ обратить вниманіе, принять участіе въ христіанахъ, не позволять ихъ губить, проситъ у закона защиты.

Не всегда однакожъ, какъ въ сейчасъ приведенномъ случаѣ, Горскій оставляетъ своихъ слушателей безъ прямого рѣшенія вопроса, когда церковная исторія представляетъ такія задачи, разъясненіе которыхъ чрезвычайно затруднительно и почти невозможно, вслѣдствіе противорѣчивости историческихъ показаній, ихъ односторонности и темноты. Выходить изъ затрудненія при подобныхъ обстоятельствахъ можетъ только человѣкъ много знающій, много думавшій по вопросу. Горскій именно такимъ и является предъ ними. Онъ *умѣетъ группировать разнородное, несходное* и направлять къ одному рѣшенію. Если каждое въ отдѣльности извѣстіе недостаточно для того, чтобы уяснить фактъ, то всѣ въ совокупности извѣстія приводятъ къ желанной цѣли—достаточнаго разъясненія явленія. Вопросъ о началѣ иконоборчества, вопросъ о томъ, почему Левъ Исаврянинъ вдругъ сдѣлался гонителемъ иконопочитанія, остается въ наукѣ темнымъ; вслѣдствіе нерѣшительности указаній, какія дошли до насъ отъ древности. Горскій, занимаясь этимъ вопросомъ въ своихъ лекціяхъ, тѣмъ не менѣе искусно соединяетъ разнородныя сказанія, касающіяся этого вопроса и приходитъ къ такому уясненію, какого только можно желать. Вотъ что говорилъ онъ своимъ слушателямъ. „Производя начало иконоборчества изъ ученій враждебныхъ церкви, объясняли его: 1) то вліяніемъ іудейскимъ, 2) то сближеніемъ съ мусульманствомъ, 3) то единомыслiемъ съ павликіанствомъ. Въ пользу *перваго* приводятъ: а) предсказанія Льву Исаврянину о престолѣ, данныя двумя евреями подъ условіемъ истребленія иконопочитанія; б) волненія евреевъ, у которыхъ явился какой-то Мессія; в) указъ Льва Исаврянина, которымъ предписывалось крестить евреевъ, и дѣйствительно крестили многихъ, но тѣ выставляли особеннымъ препятствіемъ къ обращенію — иконопочитаніе. Въ пользу *второго* указываютъ: а) на изданный въ 723 г. калифомъ Іезидомъ указъ, воспрещающій христіанамъ, въ его царствѣ чтить иконы, и б) на вліяніе приближеннаго къ императору Льву человѣка Βήσηρ (визирь?), который, по-

павъ въ плѣнъ, сдѣлался магометаниномъ, а освободившись изъ плѣна, снова обратился въ христіанство. Въ пользу *третьяго* — благосклонное обращеніе императора съ павликіанами, которые по началамъ своего ученія не могли чтить иконъ.—Въ человѣкѣ, не отличавшемся религіознымъ расположеніемъ,—какъ былъ Левъ Исаврянинъ, основатель новой династіи, выходецъ изъ низшаго класса, отличавшійся только военными дарованіями,—всего естественнѣе искать политическихъ побужденій. Мусульманство стало грозно. Константинополь цѣлый годъ былъ въ осадѣ отъ сарацинъ (718 г.). Магометанство, возникши изъ стремленія антиидолопоклоннического смѣшивало иконопочитаніе съ идолопоклонствомъ и видѣло въ христіанахъ идолопоклонниковъ, а потому съ особенною ревностію устремлялось противъ христіанъ, къ покоренію и обращенію ихъ. Истребленіе иконопочитанія благовидно устраняло поводъ къ этимъ завоеваніямъ, — и въ тоже время благопріятствовало намѣренію обратить іудеевъ и привлечь къ себѣ сильную партію павликіанъ".

Горскій вообще любилъ простое, но строго-научное изученіе предмета, чуждое гипотезъ, умствованій, проведенія какихъ либо идей. Но это не исключало стремленія входить по мѣстамъ, гдѣ это особенно нужно, *въ разъясненіе причинъ*, управляющихъ явленіями историческими. Въ такихъ случаяхъ онъ является предъ нами въ качествѣ историка — прагматика. Такъ онъ непросто изучаетъ факты, относящіеся къ исторіи папства съ IV по XI вѣкъ, но входитъ въ глубокомысленное раскрытіе причинъ, отчего папство этого времени сильно возвысилось. Конспекты Горскаго [1]) вкратцѣ даютъ понимать, что по его изысканію явленіе это зависѣло отъ многихъ выдающихся причинъ [2]).

Церковная исторія, какъ извѣстно, представляетъ чрезвычайное богатство матеріаловъ для профессорскихъ чтеній съ каѳедры. Достоинство чтеній по этому предмету зависитъ не отъ широты и подробности изложеній той или дру-

[1]) Мы пользуемся его конспектами вмѣсто самыхъ лекцій, ради краткости.

[2]) Этому—указывалъ Горскій—благопріятствовало: 1) древнее значеніе Рима, 2) большая свобода для папъ съ удаленіемъ императоровъ изъ Рима, 3) превосходство Рима надъ всѣмъ западомъ, 4) раздробленіе востока между четырьмя іерархами, 5) на западѣ было менѣе споровъ догматическихъ, 6) истолкованіе въ пользу папъ правилъ собора сардикійскаго, и 7) указъ Валентіана III, 8) возвышеніе папы при остготскихъ правителяхъ, 9) отношеніе правительства греческаго къ папамъ при Юстиніанѣ, и 10) при лангобардахъ.

гой стороны этой науки. Широко и всесторонне можно читать по церковной исторіи по какому угодно вопросу. Искусство чтеній должно выражаться преимущественно въ томъ, чтобы изъ многаго избрать немногое, но характеристическое и существенное. Если будемъ разсматривать чтенія Горскаго съ этой стороны, мы должны будемъ отдать полную хвалу ему, какъ профессору своего предмета. Онъ умѣлъ останавливать вниманіе своихъ слушателей на самомъ *существенномъ* и *главномъ*, не подавляя мысли и памяти деталями, спеціальнымъ и мелочнымъ изложеніемъ науки. Объ этомъ наглядно свидѣтельствуютъ его конспекты. Представимъ примѣра два. При изученіи знаменитой школы Александрійской онъ разъяснялъ слѣдующіе вопросы: „о началѣ, первоначальномъ назначеніи, средствахъ и учителяхъ этого училища. Цѣль, какую впослѣдствіи эта школа поставила себѣ въ отношеніи къ развитію церковнаго ученія. Климентъ александрійскій, его γνῶσις, чистый христіанскій. Чѣмъ различались его γνῶσις и πίστις отъ гностическихъ? Мѣсто, какое занимаетъ въ его „вѣдѣніи“ философское образованіе. Смѣшеніе точки зрѣнія христіанской съ философско-неоплатоническою въ воззрѣніи на вѣдѣніе и вѣру; причины этого смѣшенія и вредныя слѣдствія. Оригенъ, которому александрійское училище обязано особенностями своего направленія,—его ученіе о „вѣрѣ“ и „вѣдѣніи“ и соотвѣтственномъ вѣрѣ—христіанствѣ плотскомъ; вѣдѣнію—христіанствѣ духовномъ; о Христѣ, какъ искупителѣ для первой степени христіанъ и какъ Словѣ и премудрости—для высшей второй. Главная задача его герменевтики; умозрительное направленіе всего его богословія: слѣдствія всего этого въ отношеніи къ истинному значенію Писанія“. Такое же сосредоточеніе вниманія на главномъ и наиболѣе цѣлесообразномъ въ чтеніяхъ встрѣчаемъ, напр., въ изложеніи Горскаго отношеній церкви и государства въ IV—VI вѣкахъ. Масса матеріаловъ, относящихся сюда, не отвлекаетъ зоркаго взора наставника отъ сущности дѣла. Конспектъ даетъ судить, о чемъ говорилъ Горскій, изучая съ своими слушателями вопросъ объ отношеніи церкви и государства. „О перемѣнѣ въ этихъ отношеніяхъ, со времени Константина Великаго. Императоръ—ἐπίσκοπος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας. Независимость догматическихъ опредѣленій на соборахъ отъ верховной власти. Что значитъ присутствіе императора на соборахъ? Присутствіе его представителей? Утвержденіе императоромъ соборныхъ опредѣленій? Какое

значеніе они имѣли въ гражданскомъ законодательствѣ? Всегда ли однакоже на дѣлѣ соблюдалась неприкосновенность догматическихъ опредѣленій со стороны верховной власти? Вліяніе верховной власти на законодательство церковное въ отношеніи къ внѣшней жизни церкви? Кодексъ Ѳеодосіевъ и Юстиніановъ. Огражденіе ненарушимости правилъ церковныхъ со стороны свѣтской власти. Мѣры къ ограниченію ея вмѣшательства въ дѣла церковныя" и пр.

Съ какою *тщательностію* и трудолюбіемъ собиралъ Горскій изъ новѣйшей церковно-исторической литературы свѣдѣнія, полезныя для его дѣла, объ этомъ свидѣтельствуетъ интересная статистическая выписка о числѣ христіанъ въ Римской имперіи въ началѣ царствованія Константина Великаго. Здѣсь читаемъ: „Stäudlin (Geschichte d. Chr. Kirche, p. 41) полагаетъ число христіанъ въ это время возросшимъ до половины народонаселенія всей имперіи. Маттеръ (Hist. de l'Eglise, t. 1, p. 120) полагаетъ, что только пятую часть населенія можно считать христіанскою. Гиббонъ (De cadance de l'Empire Rom. c. 15 ad. fin.) считаетъ не болѣе двадцатой. Шатель (Histoire de la destruction du paganisme, p. 36) опредѣляетъ иначе: пятнадцатая доля на западѣ и 10-я на востокѣ;—отсюда средній процентъ въ цѣлой имперіи 12 доля, какъ предложилъ Ла-Басти (Acad. d. inscript t. 12, p. 77). Не видно, чтобъ Горскій подобныя показанія сообщалъ на лекціяхъ, но они во всякомъ случаѣ служили базисомъ для этихъ послѣднихъ.

Языкъ чтеній Горскаго былъ *спокойный*, краткій, *чуждый* всякихъ украшеній и *искусственности*. Но это не мѣшало его чтеніямъ пріобрѣтать иногда характеръ одушевленія, какъ бы поэтичности. Это бывало, когда предметъ видимо воодушевлялъ профессора. Его лекціи о восточномъ монашествѣ начинались, напр., такимъ образомъ: „идея жизни, постоянно стремящейся къ полному умерщвленію въ себѣ всѣхъ самолюбивыхъ склонностей и постоянно преданной Божественному, всегда была равно восхитительна для умовъ высокихъ и для простого сужденія обыкновенныхъ людей. Для тѣхъ и другихъ понятно, что настоящая наша жизнь не та, которая предназначена намъ въ началѣ, и не та, которая должна быть удѣломъ избранныхъ впослѣдствіи, что ея нужды весьма часто мелки, удовольствія всѣ способны сдѣлаться для человѣка ядовитыми; что поэтому сокращать число своихъ земныхъ нуждъ, слѣдовать какъ можно ближе одному главному и коренному закону духовной при-

роды, искать себѣ удовольствія только въ Богѣ — будетъ значитъ приближаться къ той потерянной и всегда вожделѣнной жизни, какую предназначилъ намъ Богъ. Становясь на эту степень, человѣкъ занимаетъ то мѣсто, гдѣ слѣдовало и слѣдуетъ ему стоять по вѣчному плану творенія. Эта идея христіанской жизни составляетъ основаніе монашества". Съ такимъ же воодушевленіемъ и восторгомъ Горскій читалъ своимъ слушателямъ и о первомъ вселенскомъ соборѣ.

Мы окончили предпринятую нами характеристику Горскаго на основаніи его лекцій. Быть можетъ, нашъ очеркъ покажется почитателямъ его не полнымъ, недостаточно выражающимъ высокія качества покойнаго. Въ извиненіе наше мы должны сказать, что всесторонняя характеристика Горскаго возможна на основаніи всѣхъ его научныхъ трудовъ, которыхъ такъ много отпечатано еще при его жизни, но такой задачи мы не могли на себя взять. Нашей цѣлію было дать хотя нѣкоторое понятіе о Горскомъ, какъ профессорѣ ц. исторіи.

Въ началѣ профессорской дѣятельности, на Горскомъ лежала обязанность излагать съ каѳедры всю церковную исторію, начиная съ библейскихъ временъ до нашего времени,—и греческую, и западную, и русскую. Съ теченіемъ времени, на его глазахъ и быть можетъ не безъ его содѣйствія, изъ его обширной науки выдѣлились различные отдѣлы ея въ видѣ самостоятельныхъ научныхъ предметовъ, которые стали излагать для слушателей отдѣльные преподаватели. Изъ общей сферы церковно-исторической науки выдѣлились во время преподаванія Горскаго въ качествѣ самостоятельныхъ наукъ—библейская исторія, русская церковная исторія, новѣйшая западно-церковная исторія. Горскій въ послѣдніе годы своей профессорской дѣятельности, въ качествѣ наставника церковной исторіи, преподавалъ одну древнюю церковную исторію, изъ которой мы и представляли отрывки для характеристики его, какъ такой научной дисциплины, надъ которой онъ больше всего трудился. Вслѣдствіе того, что Горскій преподавалъ сначала церковную исторію во всемъ ея объемѣ, отъ него сохранились для насъ его записки по всѣмъ отраслямъ церковной исторіи. Горскій, сколько можно судить по его лекціямъ, читалъ рѣшительно обо всемъ своимъ слушателямъ:

и по библейской исторіи ветхозавѣтной, и по евангельской и апостольской исторіи, и исторію церковную до раздѣленія церкви, и исторію западной церкви въ періодъ схоластики (и даже очень обстоятельно), и эпоху реформаціонную до окончательнаго образованія первоначальныхъ протестантскихъ обществъ (самую новую исторію западныхъ церквей Горскій повидимому не излагалъ на лекціяхъ, по крайней мѣрѣ намъ не встрѣчалось хотя даже отрывковъ въ его бумагахъ по этому предмету), и греческую церковную исторію до самыхъ послѣднихъ временъ, и русскую церковную исторію. Горскій былъ профессоръ добросовѣстный и внимательный; онъ желалъ ознакомить своихъ слушателей со всѣмъ объемомъ церковно-исторической науки. Можно представить себѣ, какихъ неимовѣрныхъ усилій это стоило, если взять во вниманіе обширность литературы, и если въ настоящее время въ академіи даже четыре профессора по предмету церковной исторіи не успѣваютъ излагать свой предметъ сполна предъ слушателями? „Тѣмъ не менѣе Горскій съ успѣхомъ разрабатывалъ свой предметъ; въ этомъ ему помогало основательное знаніе языковъ новыхъ и древнихъ и изумительная память. Къ сожалѣнію, такая раздробленность труда не позволяла нашему ученому сосредоточиться на какой нибудь единой области церковно-исторической и изучить ее до послѣднихъ основъ. Чтенія его не представляютъ собой научныхъ работъ, которыя могли бы послужить по опубликованіи дальнѣйшему прогрессу науки, они представляютъ собой лишь лекціи. Это уроки, въ которыхъ въ сжатомъ видѣ передаются главные научные результаты, впрочемъ, добытые большею частію его самостоятельнымъ трудомъ. Въ особенности жаль, что Горскій долженъ былъ перемѣнить свой прежній предметъ на другой съ возведеніемъ его въ должность ректора. Къ этому времени Горскій оставался преподавателемъ лишь одной древней церковной исторіи: и нѣтъ сомнѣнія, въ послѣднія 10—12 лѣтъ жизни онъ довелъ бы свои чтенія по этому предмету до полнаго совершенства, если бы его не перевели на другой предметъ, во имя какой-то странной (теперь уже брошенной) традиціи, что ректоръ непремѣнно долженъ быть преподавателемъ догматики!

Горскій, какъ историкъ, принадлежалъ къ направленію такъ называемому *объективному*. Объективисты историки отличаются обыкновенно самымъ строгимъ изученіемъ фактовъ, тщательнымъ изученіемъ источниковъ, но въ изло-

женіи, группированіи фактовъ, они избѣгаютъ указанія и раскрытія законовъ исторіи, по которымъ движется жизнь человѣческая. Это дѣло историковъ субъективистовъ-прагматиковъ, задача которыхъ первымъ представляется слишкомъ поспѣшною, самонадѣянною и фантастическою. Нужно знать фактъ, какъ онъ есть, отличать фактъ достовѣрный отъ недостовѣрнаго, — говорятъ объективисты; этого мало замѣчаютъ прагматики: нужно указать, какое значеніе имѣетъ онъ въ ряду другихъ фактовъ историческихъ, нужно судить на основаніи факта о движеніи исторіи, иначе не зачѣмъ и изучать исторіи. Горскій, говоримъ, былъ объективистомъ-историкомъ. Онъ постоянно былъ занятъ и въ своихъ лекціяхъ и въ своихъ печатныхъ церковно-историческихъ трудахъ фактическою истиною, тщательнымъ изученіемъ фактовъ; но что касается до обобщенія фактовъ въ смыслѣ историческаго прагматизма, до изученія исторіи въ смыслѣ развитія церковно-исторической жизни, то такихъ задачъ Горскій не поставлялъ себѣ. Нельзя, конечно, думать, чтобы у Горскаго недоставало таланта для такого рода научной постановки дѣла, нельзя утверждать, чтобы онъ не симпатизировалъ подобнымъ пріемамъ (напр. въ его вступительныхъ лекціяхъ встрѣчаются, какъ мы знаемъ, мысли, благопріятствующія этому направленію), нужно думать, что Горскій считалъ такія работы еще преждевременными на Руси. Въ самомъ дѣлѣ, прагматическая обработка церковной исторіи возможна только тогда, когда солидно обработаны частные отдѣлы науки, когда уже изученъ матеріалъ, служащій къ цѣли, когда наука можетъ похвалиться многосторонностію своихъ свѣдѣній. Всего этого, конечно, не было и нѣтъ на Руси. Русская церковно-историческая наука только что начинаетъ свое дѣло. Разсмотрѣніе церковной исторіи съ точки зрѣнія прагматической вещь тѣмъ болѣе трудная, что православный историкъ долженъ выработать свои принципы, независимые отъ западныхъ образцовъ, и съ точки зрѣнія этихъ уже обработывать предметъ. Западные образцы для насъ непригодны, потому что точка зрѣнія ихъ условная. Писатели эти отправляются отъ протестантства или папства, какъ высшаго проявленія историческаго христіанства, и въ папствѣ и въ протестантствѣ ищутъ тѣхъ высшихъ формъ церковно-исторической жизни, къ которымъ сводится все предъидущее развитіе христіанской жизни. Православный историкъ можетъ только православіе поставить какъ исходную

и совершеннѣйшую точку зрѣнія на историческое развитіе всѣхъ сторонъ церкви. Но это есть не болѣе какъ pium desiderium, которое неизвѣстно когда придетъ къ осуществленію въ исторической русской наукѣ. Нужно еще помнить, да и много ли историковъ прагматиковъ на самомъ, богатомъ въ научномъ отношеніи, Западѣ? Горскій своею научною дѣятельностію отвѣчалъ насущнымъ потребностямъ времени. Онъ не бралъ на себя широкихъ задачъ, потому-что сначала нужно было утвердить основы для науки, нужно было напередъ разобраться въ научныхъ матеріалахъ. Наука церковно-историческая должна пройти свою исторію".

Намъ нерѣдко приходилось и приходится слышать, что Горскій читалъ лекціи по Неандеру. Мы не раздѣляемъ этого мнѣнія, основываясь въ этомъ случаѣ на довольно внимательномъ просмотрѣ его чтеній (начиная съ послѣапостольскаго вѣка). Горскій тщательно изучилъ Неандера, уважалъ этого историка, любилъ его. Это несомнѣнно. Неандеръ историкъ необыкновенный, это высокій талантъ. Не уважать его, не цѣнить его — нельзя. И доселѣ Неандеръ остается драгоцѣннымъ сокровищемъ для каждаго богослова. Едва-ли можно себѣ представить, какое обаяніе пробизводилъ курсъ Неандера, когда онъ началъ по частямъ являться въ свѣтъ, съ какою одушевленностію, восторгомъ долженъ былъ любитель богословской науки читать и перечитывать новенькіе, свѣженькіе томики церковной исторіи Неандера? Изучать его безъ сомнѣнія было просто наслажденіемъ. Удивительно ли, если Горскій, тогда молодой, воспріимчивый, весь отданный научнымъ интересамъ, съ жадностію поглощалъ богатство научныхъ знаній, какое давалъ Неандеръ, удивительно ли, если новыя мысли, плодотворныя открытія, научныя истины, новыя свѣдѣнія этого историка, невольно отпечатлѣвались на его учебныхъ работахъ, отзывались въ его чтеніяхъ. Да, Неандеръ отпечатлѣвался на чтеніяхъ Горскаго, но не больше того. Сказать, что Горскій читалъ по Неандеру, значитъ сказать слишкомъ много. Горскій никогда и ничѣмъ не пользовался въ своихъ лекціяхъ, безъ критическаго отношенія къ своему источнику. Неандеръ у Горскаго всегда является въ преображенномъ видѣ. И это зависило не отъ того только, что Горскій былъ человѣкомъ православнымъ, а Неандеръ протестантомъ. Нѣтъ, Горскій самъ много зналъ, много читалъ, прекрасно зналъ святоотеческую литературу. Все это условливало то, что Горскій часто выбираетъ свои соб-

ственные пути въ раскрытіи и разъясненіи вопросовъ независимо отъ Неандера. Горскій прекрасно зналъ святоотеческую литературу, въ этомъ можно находить замѣчательную черту сходства его съ Неандеромъ, ибо послѣдній, вслѣдствіе глубокаго изученія патристическихъ писаній, у протестантовъ слылъ „младшимъ изъ отцевъ церкви". Въ сохранившихся до насъ лекціяхъ Горскаго по исторіи исторіографіи церковной встрѣчаемъ самый лестный отзывъ объ этомъ первостепенномъ дѣятелѣ въ церковно-исторической литературѣ, хотя въ тоже время нашъ историкъ зналъ и недостатки Неандеровой исторіи.

Обыкновенно, когда рѣчь идетъ о какомъ нибудь западномъ церковномъ историкѣ, открывающемъ собою эпоху въ наукѣ, указывается школа, имъ основанная, перечисляются лица, проникнутыя воззрѣніями талантливаго ученаго, составлявшія собою его школу. Можно ли говорить о школѣ Горскаго? Были ли у него ученики, которые бы слѣдовали своему учителю въ научныхъ пріемахъ, взглядахъ, пониманіи Церковной исторіи? Объ этомъ лучше пусть скажетъ послѣдующая русская богословская литература, когда нужно будетъ произнести судъ надъ XIX вѣкомъ русской жизни, когда настоящее будетъ прошедшимъ. Для насъ достаточно будетъ указать на слѣдующій фактъ: всѣ авторы церковно-историческихъ сочиненій, помѣщенныхъ въ „прибавленіяхъ къ Твор. св. отцевъ" писали и раскрывали церковно-исторические вопросы совершенно въ духѣ Горскаго. Извѣстно, что Горскій во все время существованія журнала: „Творенія Отцевъ съ прибавленіями" при М. Д. Академіи принималъ самое живое участіе въ редакціи церковно-историческихъ статей этого журнала. Онъ былъ во главѣ кружка ученыхъ, которые высоко цѣнили руководство и указанія Горскаго. Быть можетъ, ни одинъ церковно-историческій трудъ, назначенный для академическаго журнала не предначинался безъ его вѣдома. Можно сказать, поэтому, всѣ авторы церковно-историческихъ статей названнаго журнала составляютъ школу Горскаго. Эта школа процвѣтала не менѣе 30 лѣтъ, до времени перваго закрытія журнала (въ 1864 г.). Что сдѣлано ею, это оцѣнитъ исторія...

КОНЕЦЪ.

ОГЛАВЛЕНІЕ

Сочиненія: Церковная Исторіографія въ главныхъ ея представителяхъ, съ IV-го до XX вѣка. *)

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Греческая церковная исторіографія древнихъ временъ.

Общія свѣдѣнія о древне-греческихъ церковныхъ историкахъ IV—VI вѣковъ . . . . . стр. 7 — 10

Евсевій, епископъ кесарійскій, IV-го вѣка.

Гл. I: **Нѣкоторыя свѣдѣнія о жизни Евсевія и источники его церковной исторіи.** — Двѣ фазы въ жизни Евсевія, отраженіе ихъ на историческихъ его трудахъ; — способы пріобрѣтенія имъ образованія (Дороѳей антіохійскій, Памфилъ кесарійскій, кесарійская библіотека), отзывы древнихъ и новыхъ писателей о высотѣ научнаго образованія Евсевія. — „Церковная Исторія“ Евсевія въ 10-ти книгахъ. — Источники этой Исторіи: 1. „Достопамятности“ Игизиппа, время жизни и черты жизни Игизиппа, было ли это сочиненіе церковно-историческимъ произведеніемъ? вопросъ о духѣ и направленіи „Достопамятностей“, — отношеніе Евсевія къ этому труду, какъ одному изъ источниковъ его Исторія. 2. Ю. Африканъ и его хронографія, подробная характеристика Африкана, — содержаніе хронографіи, значеніе ея въ развитіи церковной исторіографіи, отношеніе Евсевія къ этой хронографіи. 3. Древнѣйшая литература св. отцевъ, учителей церкви и церковныхъ писателей, — былъ ли знакомъ Евсевій съ архивами внѣпалестинскими? — Сужденіе объ отношеніи Евсевія къ его источникамъ, — степень его критицизма. 4. Личное наблюденіе Евсевія и изустныя сказанія его современниковъ, какъ одинъ изъ источниковъ его церковной исторіи . . . . . 11 — 58

Гл. II. **Евсевій, какъ отецъ церковной исторіи и подробная характеристика его Церковной Исторіи.** — Почему Ев—ій можетъ быть названъ „от-

*) Или еще точнѣе — оглавленіе сочиненія: „Исторіографія древней христіанской церкви и послѣдующая Исторіографія относительно той-же церкви“.

цемъ церковной исторіи?“ въ какомъ смыслѣ онъ считаетъ себя какъ бы путникомъ, идущимъ по пустынной и непроторенной дорогѣ? Универсальность его церковно-историческихъ воззрѣній—въ чемъ она состояла и какое значеніе имѣла въ его дѣлѣ? — Основныя воззрѣнія церковной исторіи Евсевія: ея движущіе принципы — положительный (Богъ или Сынъ Бож.) и отрицательный (діаволъ),—обнаруженіе обоихъ принциповъ въ исторіи, по Евсевію,—достоинства и недостатки этого рода Евсевіева прагматизма. — Содержаніе исторіи Ев—ія: сообразно вышеуказаннымъ движущимъ принципамъ можно различать въ этой исторіи — положительное и отрицательное ея содержаніе. Положительное: исторія канона Н.-завѣтныхъ книгъ, преемство епископовъ, изслѣдованіе объ отцахъ и учителяхъ церкви и писателяхъ церковныхъ; достоинства и недостатки этой части Евсевіевой исторіи. — Отрицательное: ереси, — ересь, какъ одинъ изъ элементовъ изслѣдованія Евс—ія,— происхожденіе ересей, — характеристика еретиковъ — оцѣнка всей этой стороны Евсевіева труда: преобладаніе недостатковъ надъ достоинствами; — гоненія на христіанъ, — гоненія, какъ одинъ изъ элементовъ историческихъ изслѣдованій Ев—ія, — происхожденіе гоненій, по Ев—ію, — что составляло предметъ интереса для Евсевія въ гоненіяхъ, — мученики — и гонители, значеніе его разсказовъ о тѣхъ и другихъ.— Общая оцѣнка основныхъ историческихъ воззрѣній Ев—ія . . . . . 59 — 91

Гл. III. Сочиненіе Евсевія: **Жизнь Константина.** — Общій характеръ труда, — какъ понимать слова Баура, что это сочиненіе заключаетъ высокій историческій интересъ, какого не могло имѣть никакое сочиненіе изъ прежняго времени?—Очевидные-же недостатки этого сочиненія, подробное ихъ указаніе. — Похвальные и непохвальные отзывы новѣйшихъ ученыхъ о сочиненіи: „Ж. К.“ — Нѣсколько замѣчаній, смягчающихъ строгія сужденія о недостаткахъ этого труда Евсевіева. — Къ вопросу о взаимномъ отношеніи „Жизни К—на“ и IX—X книгъ Евсевіевой „Исторіи“. . . . . 93 — 110

II. Продолжатели Евсевія V-го вѣка (Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ).

Гл. IV. **Общія свѣдѣнія о нихъ.** — Кромѣ Евсевія были ли историки, писавшіе исторію первыхъ 3-хъ вѣковъ? — Какія времена описываютъ Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ?—Сходство и еще большее различіе между Евсевіемъ и его продолжателями.—Эти послѣдніе „разнились отъ Евсевія въ равной мѣрѣ и одинаковыхъ отношеніяхъ, сходясь, такимъ образомъ, другъ съ другомъ“. — Прочія черты сходства между Евсевіевыми продолжателями.

Общія для Сократа, Созомена и Ѳеодорита источники: Евсевіева „Жизнь Константина“, критическое отношеніе къ ней одного изъ продолжателей Евсевія; „Церковная Исторія“ Руфина, свѣдѣнія о ней, достоинства ея и недостатки, — съ какой степенью осторожности и критицизма пользовались Руфиномъ всѣ и каждый изъ Евсевіевыхъ продолжателей? — „Церковная Исторія“ Филосторгія: точное понятіе о ней, — аріанизмъ исто-

стр.

рика,— въ какомъ отношеніи труды Сократа, Созомена и Ѳеодорита находились къ историческому сочиненію аріанина Филосторгія? — Недостатки Евсевіевыхъ продолжателей въ пользованіи свято-отеческой литературою; — „собраніе дѣяній соборныхъ" аріанскаго епископа Савина и критическое отношеніе тѣхъ-же продолжателей Евсевія къ этому источнику. — Сравненіе Сократа, Созомена и Ѳеодорита съ Евсевіемъ по части принадлежащей имъ эрудиціи . . . . . 111 — 145

Гл. V. **Сократъ схоластикъ.** — Рѣшеніе вопроса: по какому поводу Сократъ взялся за такой трудъ, какъ написаніе „церковной исторіи?" — Попытки опредѣлить точную дату, когда изданъ Сок—мъ его трудъ; — свѣдѣнія изъ жизни Сок—та: его образованіе, родина, постоянное мѣстожительство, профессія; — разборъ мнѣнія о принадлежности Сократа къ новаціанской сектѣ;— александрійскія симпатіи Сок—та;—особливый Сократовъ источникъ: „христіанская исторія" Филиппа Сидита, извѣстія о ней;— наблюденіе—и разсказы современниковъ, какъ источники „исторіи" Сократа.

Духъ и характеръ церк. исторіи Сок—а: желаніе его написать безпристрастное повѣствованіе, отзывъ новѣйшихъ ученыхъ, свидѣтельствующіе объ осуществленіи этимъ историкомъ указаннаго его желанія; — чуждыя крайностей характеристики Сократомъ царственныхъ лицъ: Юліана и Ѳеодосія II;— безпристрастный взглядъ его на ереси, слѣдствія этого же взгляда, наблюдаемыя въ исторіи Сок—а;— нѣкотораго рода догматическій индифферентизмъ Сократа, происхожденіе этого индифферентизма;—сужденія Сок—а касательно споровъ о празднованіи пасхи и о постахъ и касательно спора изъ-за Оригена. — Недостатки церковной исторіи Сократа . . . . . 146 — 180

Гл. VI. **Созоменъ Схоластикъ.** — Когда Созоменомъ написана его Ц. исторія? — въ ней „мало интереснаго"; — „бѣлыя нитки, которыми у Созомена сшито свое съ чужимъ"; — plagiarius, — трили четвертыхъ (3/4) списаны Созоменомъ у Сократа? — „Съ Божіею помощью"... Что заимствовано цѣликомъ изъ Сократа? — сугубый грѣхъ плагіата;—правда-ли (какъ утверждаетъ Гарнакъ), что Созоменъ писалъ свою „исторію" спеціально для палестинскихъ монаховъ? — Нѣтъ. — Другіе пути въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи Созоменова труда.—Выводы по этому вопросу.

Характеристика исторіи Созомена по ея особенностямъ: „приступая къ изложенію церковной исторіи, я (Созоменъ) не насиловалъ своей природы, эта исторія по своему предмету есть дѣло не человѣческое", — „тайны (догматы), о которыхъ надобно молчать я (опять Соз—енъ) постараюсь держать въ сохранности, сколько возможно", — „я (онъ же) умолкаю, чтобы и какой-нибудь язычникъ не прочелъ написаннаго"; смыслъ всѣхъ этихъ изреченій Созомена; — Соз—нъ имѣлъ въ виду угождать своимъ современникамъ; — „монашеское любомудріе есть самое полезное дѣло, нисшедшее отъ Бога къ людямъ" (слова Соз—на); — Соз—нъ, какъ восторженный истолкователь монашескаго института, недостатки его исторіи, отсюда проистекающіе; — утрировка въ изображеніи историческихъ личностей; — исчисленіе достоинствъ Созоменовой исторіи. . . . . 181 — 205

стр.

Гл. VII. **Θеодоритъ, епископъ Кирскій.**— Когда написана церковная исторія Θео — та? — Зависимость его отъ Сократа и въ особенности отъ Созомена;—причина появленія Θеодоритова труда: глубокія антіохійскія симпатіи писателя и его желаніе уравнять въ глазахъ читателя историческое значеніе антіохійской церкви со знаменитой александрійскою и даже показать преимущества въ этомъ отношеніи первой церкви предъ послѣднею; доказательства на все это.

Обиліе религіозно-нравственныхъ сентенцій въ исторіи Θеодорита; — наклонность къ пышнымъ эпитетамъ въ повѣствованіи о представителяхъ церкви и къ умолчанію о „погрѣшностяхъ единовѣрныхъ дѣятелей", — признаки безпристрастія въ сужденіи объ этихъ дѣятеляхъ;—суровые приговоры Θео—та о врагахъ церкви—и еретикахъ; особливое отношеніе историка къ Несторію и несторіанству. — Отзывы современныхъ намъ ученыхъ о церк. исторіи его; — мѣсто Θеодорита въ ряду прочихъ продолжателей Евсевія. . . . . 206 — 228

Гл. VIII. **Компиляторы Сократа, Созомена и Θеодорита.** — На Востокѣ — Θеодоръ Чтецъ (VI в.), замѣтки о его компиляціи (неизданной); на Западѣ — Кассіодоръ (VI-го же в.), необходимѣйшія свѣдѣнія о его компиляціи, невысокія качества этого труда. . . 229 — 236

Дальнѣйшіе продолжатели Евсевія, VI-го вѣка.

Гл. IX. **Θеодоръ Чтецъ и Евагрій.** — Общая характеристика ихъ трудовъ.—Опять *Θеодоръ Чтецъ*, — свѣдѣнія о церк. исторіи его, дошедшей до насъ лишь въ неполномъ видѣ. — *Евагрій Схоластикъ*, — черты изъ его жизни; — содержаніе его исторіи; — ея источники, — бо́льшее знакомство писателя со свѣтскими, чѣмъ церковными историками; — характеристика Евагріева труда: особенность его взгляда на ереси, несопровождавшагося однако должными послѣдствіями: — типичность изображеній и стремленіе характеризовать личности на основаніи внутреннихъ ихъ качествъ и свойствъ (примѣры); — „одна крайность создавала другую"; — герой въ его исторіи; — черты сходства Евагрія съ прежними церковными историками; — суевѣрія историка; — научная важность церк. исторіи Евагрія. Замѣчанія о литературѣ т. н. Византійскихъ историковъ VI-го и дальнѣйшихъ вѣковъ . . . 237 — 251

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Исторія протестантской церковно-исторической науки въ Германіи.

Нѣсколько предварительныхъ замѣчаній . . . . . 252 — 257

I. **Магдебургскія центуріи. Готтфридъ Арнольдъ** (XVI и XVII в.). Историко-полемическое направленіе церковной исторіографіи.—*Магдебургскія центуріи*, — происхожденіе ихъ, — планъ центурій, до-

стр.

стоинства и недостатки ихъ, — главная идея центурій, достоинства и еще больше недостатки въ изображеніи папства,—взглядъ центурій на ереси и еретиковъ, — особенности въ сужденіяхъ объ отцахъ и учителяхъ церкви. — Противодѣйствіе центуріямъ со стороны католицизма. — Бароній и его анналы. *Арнольдъ* и его сочиненіе: „безпристрастная исторія церкви и ересей", — условія появленія труда Арнольда,—сужденіе его о клирѣ въ исторіи,— мрачное представленіе исторіи церкви, особенно съ IV вѣка,— чѣмъ условливался благосклонный взглядъ его на еретиковъ и ереси и въ чемъ онъ состоялъ?—Оцѣнка „исторіи" Арнольда. . 258 — 294

II. Вейсманнъ. Мосгеймъ. (Первая полов. XVIII в.). — Супранатурально-прагматическое направленіе церк. исторіографіи. — *Вейсманнъ*, характеристика его церковно-историческихъ воззрѣній,— достоинства и недостатки ихъ. Отношеніе Иннокентія, еп. Пензенскаго къ Вейсманну.—*Мосгеймъ* его общія понятія о задачѣ и содержаніи церк. исторіи,— требованія отъ историка, — принципы развитія церковной исторіи—вліяніе философіи на исторію церкви;—критическія замѣчанія о церк. исторіи Мосгейма. — Отзывъ Меѳодія, архіеп. Тверскаго о Мосгеймѣ. . . . . 295 — 315

III. Землеръ. Планкъ. Гэнке. (Вторая половина XVIII и нач. XIX вѣка).—Прагматико-раціоналистическое направленіе церк. исторіографіи. — *Землеръ*, мрачный взглядъ его на церковь и даже первенствующую, — его собственныя представленія о сущности христіанства и о принципахъ, которымъ подчинялась историческая жизнь церкви,—отрицаніе значенія господствующей церкви въ исторіи и пристрастіе ко врагамъ церкви; — замѣчанія о достоинствахъ и въ особенности недостаткахъ его трудовъ. — *Планкъ*,—задача его сочиненія „исторія христіанско-церковнаго общественнаго устройства",—взглядъ на происхожденіе христіанской церкви, выводъ отсюда относительно его раціонализма и прагматизма;—характеристика его воззрѣній на дальнѣйшее развитіе христіанскаго общества, въ особенности подъ вліяніемъ папства; — недостатки его историческаго метода. — *Гэнке*, достоинства его „общей исторіи церкви" со стороны прагматизма;— раціонализмъ его въ разсказѣ о жизни Христа; — сужденіе его о сущности ученія Христа; — отклоненіе церкви отъ этого ученія, причины явленія; — жесткое сужденіе его о главнѣйшихъ представителяхъ церкви, примѣры. — Реакція въ отношеніи къ раціоналистическому направленію въ исторіи . . . . . 316 — 336

IV. Августъ Неандеръ († 1850 г.). Возбужденіе религіозныхъ интересовъ и религіознаго духа въ Германіи (нач. XIX в.) — *Августъ Неандеръ*.—Біографическія свѣдѣнія о немъ. – Заслуги его для церковно-исторической науки.—„Общая исторія христіанской религіи и церкви" Неандера. — Общія замѣчанія о достоинствахъ труда. — Характеристика и разборъ его: церковно-историческіе научные вопросы, рѣшаемые здѣсь. I. Отношеніе христіанства, какъ элемента сверхъестественнаго, къ человѣчеству, какъ элементу естественному;—взаимодѣйствіе элементовъ;—назидательный характеръ исторіи Неандера. — Замѣчанія объ этой сторонѣ Неандерова труда.—II. Отношеніе христіанства, какъ абсолютной истины и совершенства, къ измѣнчивости и многообразію явленій человѣческой природы; формы христіанской истори-

стр.

ческой жизни, служащія и не служащія къ выраженію христіанства;—ихъ историческое значеніе. — Примѣры.—Сужденіе о теоріи. — Индивидуализмъ историческихъ изображеній у Неандера и недостатки этого индивидуализма. — III. Отношеніе христіанства, какъ религіи духа, къ внѣшней церковности, выражаемой іерархіею съ ея функціями — узаконеніями касательно богослуженія и вѣроученія. — Частнѣе: а) мнѣніе его о происхожденіи іерархіи, отзывы его, б) объ исторіи богослуженія, и в) о регламентаціи догматовъ: сужденіе его о помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ.—Неудовлетворительное рѣшеніе Неандеромъ вопроса объ отношеніи христіанства и церкви въ исторіи.—IIIкола Неандера. — Вліяніе его у насъ въ Россіи. . . . . 337 — 375

V. Фердинандъ Христіанъ Бауръ († 1860 г.) Новотюбингенская школа и ея раціоналистическій характеръ, — въ какомъ отношеніи эта школа стоитъ къ раціоналистической школѣ конца XVIII вѣка? — Церковный историкъ Бауръ, — свѣдѣнія о его жизни и дѣятельности, — подъ какими вліяніями развились воззрѣнія Баура на христіанство и исторію церкви? — Исчисленіе церковно-историческихъ трудовъ Баура.—Отзывы о значеніи Баура.—Общіе взгляды Баура на задачу и методъ церковной исторіи.—Приложеніе принциповъ Гегелевой философіи къ построенію церковной исторіи Бауромъ. — Взглядъ его на происхожденіе христіанства: борьба и примиреніе петринизма и павлинизма.—Значеніе гностицизма и монтанизма въ дальнѣйшемъ развитіи церкви. — Взгляды его на развитіе догмы, на христіанство въ борьбѣ съ языческимъ государствомъ, на нравственныя отношенія въ христіанствѣ — въ первые три вѣка. — Его исторія церкви отъ начала IV до конца VI вѣка: язычество и христіанство,—догматическіе споры,—отношенія іерархіи къ государству.—Критическія замѣчанія о церковной исторіи Баура: выспренность его научно-историческихъ представленій, — сужденіе о движущихъ принципахъ въ его исторіи (борьба противоположностей),—раціонализмъ Баура.—Послѣдователи Баура и упадокъ школы.—Отношеніе русской богословской науки къ Бауру . . . . . 376 — 426

VI. Гизелеръ. Газе. Ниднеръ. Гассе. Герцогъ и друг. (XIX вѣка). Обзоръ учебниковъ и руководствъ по церковной исторіи. — Значеніе этого рода литературы въ Германіи.—*Гизелеръ*, краткія свѣдѣнія о немъ; былъ ли онъ раціоналистомъ?—Учебникъ Гизелера: понятія его о церкви и церковной исторіи, — задача труда и преимущественная заслуга Гизелера, — критичность, — раздѣленіе исторіи и тонъ сочиненія. — *Газе*, отличіе его учебника отъ Гизелерова, — изображеніе индивидуальностей, — сжатость и обдуманность труда, — обиліе историческаго матеріала при всей сжатости; недостатки сочиненія. — *Ниднеръ*, — замѣчанія о его личности — свойства книги Ниднера — схематичность построенія и искусственность категорій,—примѣры.—*Гассе*,—общія свѣдѣнія о его личности и учебникѣ, — стремленіе къ осмысленному представленію исторіи,—гегельянецъ, доказательство этого,—достоинства книги,—русскій переводъ книги и замѣчанія о немъ.—*Эбрардъ*, качества его труда. *Герцогъ*,—свѣдѣнія объ историкѣ и его Abriss'ѣ,— цѣль книги—прагматическое уясненіе развитія общецерковной жизни,—способность характеризовать личности (при-

стр.

мѣръ), — недостатки книги (Въ примѣчаніяхъ: Гфрёреръ, — Гагенбахъ.—.Шаффъ,— Ротэ, — Энгельгардтъ,— Герикэ,— Мёллеръ). 427 — 460

VII. Адольфъ Гарнакъ, нашъ современникъ. — Обстоятельства занятія Гарнакомъ церковно-исторической каѳедры въ Берлинскомъ университетѣ, — общія замѣчанія о теологическомъ направленіи Гарнака.—Его сочиненіе: Lehrbuch der Dogmengeschichte и раскрытая здѣсь философія древней церковной исторіи.—1. Исторія первыхъ трехъ вѣковъ („возникновеніе христіанской догмы"): исходныя точки зрѣнія, — ихъ крайняя неудовлетворительность; — Іисусъ Христосъ и „первое поколѣніе Его учениковъ",—отчего Гарнакъ почти ничего не знаетъ о Христѣ и этихъ ученикахъ Христа, — тенденціозное примѣненіе историкомъ принциповъ свѣтской исторіи къ раскрытію происхожденія христіанства; — эллино-римская культура гностицизма и іудаизмъ въ формѣ эллинизированнаго іудейства, какъ факторы дальнѣйшаго развитія христіанской церкви, — зачѣмъ они понадобились Гарнаку, — преувеличенныя и невѣрныя воззрѣнія его касательно значенія этихъ факторовъ, — его превратныя сужденія о замѣчательнѣйшихъ христіанскихъ явленіяхъ II и III вѣка.—2. Тринитарные споры IV-го вѣка: аристотелизмъ и платонизмъ съ одной стороны и оригенизмъ съ другой, какъ факторы, начавшіе заправлять развитіемъ церкви съ этого вѣка, по мнѣнію Гарнака, — критическій разборъ этихъ факторовъ, какъ понимаетъ ихъ этотъ послѣдній;— недовольство Гарнака дѣятельностью I-го всел. собора, — Тертулліанъ на I-омъ всел. соборѣ,—зачѣмъ онъ нуженъ;—западно-аѳанасіанская партія тринитарныхъ споровъ (она же представительница никейскаго ученія о Сынѣ Божіемъ),— кризисъ въ историческомъ бытіи этой партіи,— появленіе „новаго православія", — представители этого „православія" (отцы каппадокійцы и Василій, еписк. Анкирскій),— второй всел. соборъ, какъ важнѣйшій моментъ борьбы между „древнимъ православіемъ" и „новымъ православіемъ",— побѣда этого послѣдняго надъ „древнимъ православіемъ" (или никейскимъ ученіемъ);—„отцемъ церковнаго ученія о св. Троицѣ, утвердившагося въ церкви былъ Василій Анкирскій" (полуаріанинъ), по разсужденію Гарнака.—(Гарнакъ предъ судомъ дѣйствительной исторіи IV вѣка).—3. Христологическіе споры V, VI и VII в.— Чрезмѣрное оригинальничанье Гарнака въ изслѣдованіи этихъ вопросовъ,—первая фаза развитія христологическихъ споровъ,— Несторій и монофизитствующій (?) Кириллъ,—извращеніе историкомъ ученія Кирилла и его противонесторіанской дѣятельности;— вторая половина этой-же фазы: развитіе монофизитства, — похвальный листъ, выдаваемый Гарнакомъ собору монофизитскому „Разбойничему" за его якобы вѣрность „духу греческаго благочестія", — антипатіи этого историка къ собору Халкидонскому,— (Г—къ именуетъ его разбойничимъ и предательскимъ),— Тертулліанъ на Халкидонскомъ соборѣ, зачѣмъ онъ появляется здѣсь,— мнѣніе Гарнака о томъ, что халкидонское ученіе было противно „духу греческаго благочестія" и что водворено оно на IV всел. соборѣ благодаря папѣ Льву и византійскому деспотизму, —(защищеніе исторической истины противъ Гарнака); — вторая фаза христологическихъ споровъ—борьба церковнаго Востока противъ Халкидонскаго вѣроученія, допускаемая Гарнакомъ,— недоказан-

ность этой борьбы, — Юстиніанъ въ роли возстановителя древняго благочестія въ духѣ греческой церкви или что то-же въ роли яраго монофизита, — побѣда Юстиніана надъ халкидонской догмой и узурпаторствомъ папъ на V всел. соборѣ, или отомщеніе здѣсь папамъ за Халкидонскій соборъ (разборъ вышеприведенныхъ результатовъ нѣмецкаго ученаго); — третья фаза тѣхъ же споровъ — папство и его заботы объ отомщеніи Востоку за свое поруганіе при Юстиніанѣ,—моноѳелитство и вмѣшательство папъ въ эти споры, — удача: папы при помощи VI всел. собора насаждаютъ на Востокѣ діоѳелитство (= православіе), это естественное слѣдствіе халкидонской догмы и низвергаютъ моноѳелитство, родное дѣтище монофизитства, хранящее въ себѣ „духъ греческаго благочестія“,—„тріумфъ папы надъ Византіей“,—полная же „побѣда въ христологическихъ спорахъ — по словамъ Гарнака— досталась на долю (еретика) Аполлинарія“ (ошибки и извращеніе фактовъ Гарнакомъ). — Замѣтка по поводу разсужденія Гарнака о иконоборческихъ спорахъ. — Вмѣсто заключенія . . . . 461 — 517

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Нѣсколько свѣдѣній, замѣчаній и наблюденій касательно хода развитія церковно-исторической науки у насъ, въ Россіи.

I. Русская церковно-историческая наука: — Невысокая степень развитія русской церковно-исторической науки;—позднее появленіе церковно-исторической науки въ ряду другихъ наукъ въ Россіи;— проэктъ духовныхъ школъ ѲеофанаПрокоповича (нач. XVIII в.) и мѣсто, отводимое здѣсь проэктомъ, для указанной науки;— неудовлетворительное состояніе той же науки въ началѣ и срединѣ XVIII вѣка;—заботы московскаго митрополита Платона о насажденіи церковно-исторической науки въ семинаріи и Славяно-греко-латинской академіи во второй половинѣ XVIII вѣка и въ началѣ XIX-го; его распоряженія и инструкціи, изданныя по этому случаю; взглядъ Платона на „просвѣтительный“ характеръ историческихъ наукъ, скромные размѣры программы, начертанной Платономъ въ видахъ развитія школьныхъ церковно-историческихъ познаній. — Церк. историкъ *Меѳодій Смирновъ*, архіеп. Тверскій, характеристика его, церковно-историческій его трудъ: Liber Historicus et cer., награды, полученныя историкомъ за свой трудъ; — содержаніе этой книги, оцѣнка ея качествъ. — Наступленіе лучшихъ временъ для церковно-исторической науки, уставъ духовныхъ Академій и семинарій 1814 года, значеніе этого устава для разсматриваемой науки, появленіе взгляда на эту науку, какъ на „общее святилище“, возникновеніе желанія насадить „философію исторіи“ въ дух. Академіяхъ, преждевременность подобнаго желанія. — Церковный историкъ *Иннокентій Смирновъ* еписк. Пензенскій, біографическія свѣдѣнія о немъ, сочиненіе его: „Начертаніе церковной исторіи“, условія появленія труда,

источники автора „Начертанія“, достоинства и недостатки этого сочиненія; 50-лѣтняя служба „Начертанія“ на пользу науки. — Оцѣнка устава 1814 года, благопріятное и неблагопріятное вліяніе его на успѣхи церковно-исторической науки,—перечисленіе лицъ, оказавшихъ услуги этой наукѣ и воспитавшихся при дѣйствіи устава 1814 года.—Церковный Историкъ *профессоръ Чельцовъ*, его сочиненіе: „Исторія христіанской церкви“ (томъ I), содержаніе сочиненія, несамостоятельность труда, предпріятіе—оказавшееся безъ продолженія.—Новый уставъ дух. Академій 1869 года, учрежденіе церковно-историческихъ отдѣленій въ Академіяхъ, введеніе публичной защиты магистерскихъ и докторскихъ диссертацій, оживленіе церковно-исторической литературы при дѣйствіи этого устава, общая ея характеристика. — Открытіе каѳедръ церковной исторіи въ нашихъ университетахъ, разсмотрѣніе вопроса, съ какой цѣлію это сдѣлано.—Новѣйшій уставъ духовныхъ Академій, 1884 года, введеніе имъ новой ученой степени „докторъ церковной исторіи“, мысли по этому поводу; университетскій уставъ того же 1884 года, постановка церковно-исторической науки въ университетѣ и чувствительныя ея нужды. — Бѣглое разсмотрѣніе вопроса: какихъ успѣховъ достигла церковно-историческая наука при дѣйствіи вышеуказанныхъ академическихъ и университетскихъ уставовъ 60-хъ и 80-хъ годовъ XIX вѣка: перечисленіе русскихъ ученыхъ, занимающихъ видное мѣсто въ разработкѣ означенной науки, ихъ немногочисленность (замѣтка относительно церковно-историческихъ учебниковъ); обнаруженіе вниманія со стороны западной церковно-исторической науки къ русской (свидѣтельство знаменитаго протестантскаго церк. историка) . . . . . 518 — 550

II. Отношеніе русской церковно-исторической науки къ протестантской (Германской): — Протестантская церковно-историческая наука послѣдняго времени, ея тѣневыя стороны, объясненіе явленія; мысли протестантскаго историка касательно путей, по какимъ должна бы идти эта наука въ дальнѣйшее время. — Проявленіе интереса со стороны нашихъ церковныхъ историковъ къ протестантской церковно-истор. наукѣ,—призывы усердно изучать эту послѣднюю, — правила осторожности и критицизма, рекомендуемые нашими учеными по этому поводу, — можно ли усматривать какія-либо опасности, въ пользованіи протестантской наукой, со стороны русскихъ ученыхъ, pia desiderata и заключительныя замѣчанія по вопросу объ отношеніи русской церковно-исторической науки къ протестантской . . . . . 551 — 569

ПРИЛОЖЕНІЯ.

I. Древне-латинскій церковный историкъ Сульпицій Северъ . 570—572
II. Римско-католическіе церковные историки: Флери и Тильмонъ 572—586
III. Церковный историкъ Александръ Васильевичъ Горскій . . 586—610

СОЧИНЕНІЯ ЗАСЛУЖЕННАГО ПРОФЕССОРА

МОСКОВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

А. П. ЛЕБЕДЕВА:

Т. I. **Церковная исторіографія** въ главныхъ ея представителяхъ съ IV вѣка по XX. Спб. 1903 г., ц. 3 р. *Учебн. Комит. при Св. Сѵнодѣ рекомендована къ пріобрѣтенію въ фунд. и ученич. библ. дух. сем.* (Церк. Вѣд. 1899 г., № 49).

Т. II. **Эпоха гоненій на христіанъ** и утвержденіе христіанства въ грекоримскомъ мірѣ при Константинѣ Великомъ. Изд. 2-е. М., 1897 г., ц. 2 р. *Учеб. Ком. при Свят. Сѵнодѣ одобрена для фундаментальныхъ и ученическихъ библіотекъ духовныхъ семинарій и для ученическихъ библіотекъ среднихъ учебныхъ заведеній Мин. Нар. Просв.*

Т. III. **Исторія вселенскихъ соборовъ,** часть I: Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ. Изд. 2-е. Сергіевъ-Посадъ, 1896 г., ц. 2 р.

Т. IV. Тоже. Часть II: Вселенскіе Соборы VI, VII и VIII вѣковъ. Изд. 2-е. М., 1897 г., ц. 2 р. *Учебн. Комит. при Свят. Сѵнодѣ одобрена для фундаментальныхъ и ученическихъ библіотекъ духовныхъ семинарій и для ученическихъ библ. средн. учебн. завед. Мин. Нар. Пр.*

Т. V. **Исторія раздѣленія церквей** въ IX, X и XI вѣкахъ (съ подробнымъ указателемъ русск. литературы, относящейся къ этому предмету — съ 1841 года по 1900). М., 1900 г., ц. 2 р. 25 к.

Т. VI. **Очерки внутренней исторіи византійско-восточной церкви** въ IX, X и XI вѣкахъ. М., 1902 г., ц. 2 р. 40 коп.

Т. VII. **Историческіе очерки состоянія византійско - восточной церкви** отъ конца XI-го до половины XV-го вѣка (Отъ начала крестовыхъ походовъ до паденія Константинополя въ 1453 г.). Изданіе второе пересмотрѣнное. М., 1902 г., ц. 3 р. 20 к.

Т. VIII. **Церковно - историческія повѣствованія** общедоступнаго содержанія и изложенія (изъ давнихъ временъ христіанской Церкви. Спб. 1903 г., ц. 2 р. Ученый Комитетъ при Свят. Синодѣ опредѣлилъ книгу сію *одобрить для пріобрѣтенія* въ ученическія библ. дух. семин. и епарх. жен. училищъ. (Церк. Вѣдом., 1901 г., № 43).

Т. IX. **Исторія Греко-восточной Церкви** подъ властію Турокъ. Отъ паденія Константинополя (въ 1453) до настоящаго времени. 2 тома. Сергіевъ-Посадъ, 1896 г., ц. 4 р. 50 к.

Тоже, т. II (послѣдній). Сергіевъ-Посадъ, 1901 г., ц. 2 р. 50 к.

Въ Константинопольской газетѣ S t a m b o u l, издаваемой на французскомъ языкѣ, въ № 228, отъ 30 сентября 1901 года, встрѣчаемъ слѣдующій отзывъ о сочиненіи профессора Московскаго университета А. П. Лебедева: *Исторія Греко-восточной церкви подъ властью Турокъ* (отъ паденія Константинополя—въ 1453 году до настоящаго времени). Сергіевъ-Посадъ. Т. I. 1896 г. и т. II. 1901 г.

„Г—нъ А. Лебедевъ, профессоръ исторіи Московскаго университета, недавно издалъ второй и послѣдній томъ своего сочиненія, которое не знаешь, какъ и похвалить. Въ двухъ томахъ, изъ которыхъ первый появился въ свѣтъ въ 1896 г., а второй въ 1901, знаменитый (l'éminent) Московскій профессоръ излагаетъ исторію Греческой церкви отъ конца XV-го вѣка до 1900 г. Церковная литература съ признательностію встрѣтила два прежнія сочиненія г. Лебедева, которыя не скоро устарѣютъ, — разумѣемъ: „исторію Византійско-восточной церкви отъ IX-го до XI вѣка“ и „исторію той-же церкви до паденія Константинополя“. Два же недавно изданные тома, съ которыми мы хотимъ ознакомить читателей S t a m b o u l'а, достойно заключаютъ и заканчиваютъ одно изъ прекраснѣйшихъ произведеній русскаго византинизма.

Г — нъ Лебедевъ — глубокій и ученый историкъ, обладающій основательнымъ знаніемъ судебъ христіанской церкви отъ начала ея до нашего времени. Его безупречная критика не держится банальныхъ взглядовъ. Онъ проводитъ новые взгляды тамъ, гдѣ другіе довольствовались старыми путями. Его сужденія, всегда справедливыя, очень часто оригинальныя, показываютъ, что онъ не принадлежитъ ни къ какой партіи. Онъ изучаетъ факты, подчиняетъ ихъ своему методу, анализируетъ ихъ при новомъ освѣщеніи, и выводы, къ которымъ онъ приходитъ, сначала поражаютъ лишь своею оригинальностію, но, вдумавшись въ нихъ, начинаешь удивляться ихъ правдивости.

Въ книжномъ магазинѣ И. Л. ТУЗОВА,

С.-Петербургъ, Садовая улица, Гостиный дворъ, магазинъ № 45,

МЕЖДУ ПРОЧИМИ ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

Дестунисъ, Софія. Житія святыхъ. Сост. по Четь-Минеямъ и другимъ книгамъ. Съ изображен. свят. и празд. акад. Солнцева. 12 книгъ, Спб., 1892 г., ц. 6 р., въ кол. пер. въ 4-хъ книг. 9 р. *Одобр. Уч. Ком. при Св. Сѵнодѣ для учен. библ. дух. сем. и училищъ въ кач. назидат. чтен. для учащихся* (27 іюля 1886 г., № 428). *Одобр. Уч. Ком. Мин. Нар. Пр. для уч. библ. учебн. зав. Мин. Нар. Просв.* (20 мая 1887 г., № 7623). *Собств. Его Импер. Вел. Канц. циркул. реком. мѣст. начальст. учебн. и восп. зав. вѣд. Импер. Маріи для библ. ввѣрен. имъ зав.* (24 фев. 1887 г., № 2995).

— Житія святыхъ, ежедневн. чтеніе для народа и для церковно-приходск. школъ. Со вкл.: 1) мѣсяцеслова, 2) объясн. праздн. и 3) указанія дней особен. честв. Бож. Мат. Съ 120 изобр. св., 12 книж. Спб., 1897 г., ц. 1 р. 80 к., въ колен. пер. въ 2-хъ кн., ц. 3 р. 30 к. *Ученымъ Комит. Мин. Нар. Просв. одобрено для пріобрѣт. въ учен. библ. средн. уч. зав. М. Н. П.* (21 іюля 1894 г., № 14375).

— Житіе святаго Давида Богоотца, пророка и Царя Іудейск. Съ изображ. его. Спб., 1887 г., ц. 20 к.

— Житіе свят. отца нашего Николая, арх. Мурл. чуд., съ изоб. его. Изд. 2-е. Спб., 1895 г., ц. 10 к.

Дмитріевскій, И. Истор., догм. и таинст. изъясненіе божествен. литургіи, основ. на свящ. пис., прав. всел. и помѣстн. собор. и на писан. св. отцовъ Цер. Съ рис. акад. Солнцева. Спб., 1897 г., ц. 2 р. 50 к., въ кол. пер. 3 р. 50 к. *Мин. Нар. Пр. одобр. для фундам. библ. ср. уч. зав.* (21 іюля 1894 г., № 14375).

Добровольскій, И. Канд. Бог. Справочная книга для православнаго духовенства. Спб., 1898 г., ц. 1 р., въ кол. пер. 1 р. 75 к.

Добромысловъ, П. П. Оскопленіе предъ судомъ священнаго писанія, каноновъ церковныхъ и здраваго смысла. Изд. 2-е. Спб., 1902 г., ц. 25 к.

Есиповъ, Н. Н. Свят. и чудотв. арх. Черн. Ѳеодосій Угл. 1) Житіе. 2) Просл. и чуд. 3) Торжество открыт. мощей свят. Съ прил. патріарш. и царск. грамотъ, автограф. и писемъ св. Ѳеодосія, хронологич. указат. событ. съ 1630 по 1696 г. и опис. собор., гдѣ покоились нынѣ почив. мощи св. Ѳеодосія и со многр. рис. Спб., 1897 г., ц. 1 р., въ кол. пер. 2 р.

Опр. Уч. Ком. при Св. Сѵн., утвержд. г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Сѵнода, постановлено: допустить къ пріобрѣтенію въ учен. библіотеки духовныхъ семинарій, мужск. дух. и женск. епарх. учил. („Церк. Вѣд." № 29-й, 1898 г.).

Завьяловъ, А. (Оберъ-Секр. Св. Сѵн.) Циркулярные указы Свят. Прав. Сѵнода 1867—1900 гг. Изд. 2-е, дополнен. Спб. 1901 г., ц. 2 р., въ полушагр. переп. 3 р.

Ивановъ, А. В. Руков. къ изъясн. чтенію Апостольск. посланій и Апокалипсиса. Изд. 4-е. *Одобр. Уч. Ком. при Св. Сѵн. для сем.* Спб., 1893 г., ц. 2 р. 50 к.

— Руков. къ изъясн. чтен. четвероевангелія и дѣяній Апостольск. Изд. 2-е, съ прил. карты Палест. во время жизни І. Христа. Спб. 1894 г., ц. 2 р. 50 к. *Уч. Ком. при Св. Сѵн. одобр. для употр. въ сем.*

Игнатій Богоносецъ, св. Посланія въ русскомъ переводѣ съ введеніемъ и примѣчаніями къ нему прот. *П. Преображенскаго.* Съ изображ. св. Игнатія Богоносца. Спб., 1902 г., ц. 50 к.

Игнатій, еп. (Брянч.). Сочиненія. Съ прил. портр. авт. Изд. 2-е. 6 т. Спб. 1886—1903 г., ц. 13 р., въ кол. пер. 19 р.

— О кончинѣ міра. Три поученія: 1) О царствѣ Божіемъ. — 2) О причинѣ отступленія человѣковъ отъ Бога.—3) О второмъ пришеств. Христовомъ. Спб., 1899 г., ц. 20 к.

— О терпѣніи скорбей. Ученіе святыхъ отцовъ. Изд. 3-е. Спб., 1893 г., ц. 50 к., въ кол. пер. 1 р. *Мин. Нар. Пр. одобр. для учен. библ. средн. и низш. уч. зав.* 2 сент. 1881 г., № 12959.

— Отечникъ. Избранныя изреченія св. иноковъ и повѣсти изъ жизни ихъ собр. Спб., 1903 г., ц. 3 р., въ кол. пер. 4 р.

— Правила наружнаго поведенія для новоначальныхъ иноковъ. Изд. 6-е. Спб., 1903 г., ц. 20 к.

— Приготовлен. къ таинств. испов. и свят. причастія. Спб., 1899 г., ц. 30 к.

— Слово о смерти и прибавленіе къ нему. Изд. 6-е. Спб., 1900 г., ц. 1 р. 25 к., въ коленк. пер. 2 р.

Игнатьевъ, П. Благочестивыя размышл. пр. христіанина о своей душѣ. На каждый день мѣсяца. Съ изреч., заимствов. изъ свящ. писан., св. отцовъ и святит. Церкви и древн. филос. Спб., 1890 г., ц. 30 к., въ коленк. пер. 75 к.

Избранныя изъ житій святыхъ чудеса и видѣнія, какъ доказ. различн. истинъ христ. правосл. вѣры. Матеріалъ для пастыр. при составл. поуч. и назид. чтен. для всѣхъ прав. христ. Сост. пр. Ѳ. Л. Изд. 3-е. Спб., 1891 г., ц. 1 р., въ кол. пер. 1 р. 75 к.

Ириней св., еп. Ліонскій. Сочиненія изданы въ русскомъ переводѣ прот. П. А. Преображенскимъ. М., 1900 г., ц. 2 р. *Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. одобр. для библ.*

средн. учебн. завед. Министер. (25-го ноября 1898 г., № 28740).

Іоаннъ св. Дамаск. Точное изложеніе правосл. вѣры. Твореніе св. Іоанна Дамаскина. Съ греч. перев. и снабд. перв. предисл., примѣч. и указат. А. Бронзовъ. Спб., 1894 г., ц. 2 р., въ пер. 3 р.

— Три защитительныхъ слова противъ порицающихъ св. иконы или изображенія. Съ греч. пер. А. Бронзовъ. Спб., 1893 г., ц. 1 р., въ кол. пер. 1 р. 75 к.

Іоаннъ Злат. св. О воспитаніи дѣтей. Переводъ Филарета, арх. Чернигов. Спб., 1889 г., ц. 10 к.

— О дѣвствѣ. Перев. Маріи В—вой. Изд. 2-е. Спб., 1892 г., ц. 50 к.

Іосифъ, архим. Поученія на великіе праздники правосл. Церкви и на первую недѣлю велик. поста. Спб., 1881 г., ц. 1 р., въ кол. переплетѣ 1 р. 75 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. одобр. для учен. библ. средн. и низш. учебн. зав.*

Іустинъ, еп. Зерцало православн. исповѣданія свят. Димитрія Рост. въ рус. перев. Спб., 1898 г., ц. 15 к.

— Что такое жизнь и какъ должно жить? Статьи для религ. нравств. чтенія. Спб. 1901 г., ц. 1 р., въ кол. пер. 1 р. 75 к.

— Ручная книжка правосл. христ., содерж. въ себѣ божеств. слова и рѣчи Госп. наш. Іисуса Христа. Изд. 2-е. Спб., 1901 г., ц. 1 р., въ кол. пер. 1 р. 75 к.

Іустинъ, св., философъ и муч. Сочиненія. Изд. въ русск. перев. со введен. и примѣч. къ нимъ, прот. П. А. Преображенскимъ. М. 1891 г., ц. 2 р.

Калашниковъ, С. В. Алфавитный указатель дѣйствующихъ и руководственныхъ каноническихъ постановленій, указовъ, опредѣленій и распоряженій Святѣйшаго Сѵнода (1721—1901 г. включительно) и гражданскихъ законовъ, относящихся къ духовному вѣдомству православнаго исповѣданія. Изданіе 3-е, исправленное и дополненное содержаніемъ узаконеній и распоряженій послѣдняго времени. Спб. 1902 г., ц. 3 р. 50 к.

— Сборникъ законовъ, I. О порядкѣ веденія метрическихъ книгъ о бракахъ, рожденіи и смерти раскольниковъ и выдачѣ съ оныхъ выписей. II. О судопроизводствѣ по брачнымъ дѣламъ раскол. Изд. 2-е, Спб. 1902 г., ц. 50 к.

Карповъ, П. Системат. указатель статей по основному, догматич., нравств. и сравнит. Богословію, помѣщ. въ журн. Изд. 2-е испр. и дополнен. Спб. 1888 г., ц. 1 р.

Кающійся грѣшникъ. Размышленія. Спб. 1900 г., ц. 20 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. одобр. для учен. библ. сред. и низш. уч. зав.*

Комарскій, Ф. С. Карта Палестины. Съ план. древн. и соврем. Іерусалима и съ прил. алфав. указ. Спб., 1893 г., ц. 75 к.

Корелли, М. Варавва. Повѣсть временъ Христа. Перев. съ англ. Кн. Е. Ф. Кропоткиной. Спб., 1902 г., ц. 1 р., въ изящ. кол. пер. 1 р. 75 к.

— Печаль сатаны, перев. съ анг. Кн. Е. Ф. Кропоткиной. Спб. 1903 г., ц. 11 р.

Ландышевъ Е., свящ. Краткій объяснит. словарь малопон. церк. слав. словъ и выраж., встрѣч. въ св. Евангеліи, часословѣ, псалтири и др. богослуж. кн. Спб., 1891 г., ц. 10 к.

Легатовъ И., прот. Бесѣды о церкви, таинствахъ и исправленіи книгъ, съ опроверженіемъ мнѣній о семъ глагол. старообр. (преимущ. безпопов. толка). Изд. 2-е. Спб., 1897 г., ц. 1 р.

— Дополнительные уроки по закону Божію въ отношеніи къ старообрядчеству. Съ приложеніями. Изд. 5-е, исправл. и дополн. Спб., 1902 г., ц. 15 к.

Леонтій, митр. Моск. бывш. арх. Холм.-Варш. Слова и рѣчи. Изд. 3-е, въ двухъ том., съ порт. авт. Спб., 1888 г., ц. за 2 т. 3 р., въ кол. пер. 4 р.

Лопухинъ, А. П. Библейская исторія при свѣтѣ новѣйш. изслѣдован. и открытій. Ветхій и Новый Зав. Въ 3-хъ больш. том., изд. иллюстр., содерж. около 900 полит., снимк. съ древн. памят., ландшафтовъ и картинъ вост. жизни, нѣск. рисун. худож. Густава Доре, съ прил. больш. карты Палест. Роск. изд., отпеч. на веленев. глаз. бумагѣ. Спб., 1889—1895 г., ц. 26 р., въ изящ. кол. пер. 32 р.

— Руководство къ библейской исторіи Ветхаго и Новаго Завѣта. Спб., 1888—96 г. Въ 2-хъ томахъ, ц. 4 р. *Одобр. къ пріобр. въ библ. дух. сем.* (Церк. Вѣдом. 1892 г., №№ 18 и 34).

Лунинъ А., свящ. Христіанскій путь (Сборникъ для назидат. чтенія). Спб., 1902 г., ц. 1 р.

Лѣсковъ Н. А. Русскіе богоносцы, религ. бытов. картины. 1) На краю свѣта. 2) Владычн. судъ (оба разск. вновь авторомъ пересм. и исправл.). Спб., 1880 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р. 25 к.

Лютардтъ, Х. Э. ордин. проф. Лейпц. универ. Апологія христіанства. Публичн. чтенія. Переводъ съ XI нѣмец. изданія А. П. Лопухина. Спб., 1892 г., ц. 4 р., въ коленкоровомъ переплетѣ 5 р.

Макарій арх. (нынѣ еп.). Слов. бесѣды и поуч. Спб., 1881 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р. *Уч. Ком. Мин. Нар. Пр. одобр. для уч. библ. ср. и низш. учебн. завед.*

Макаровъ П., свящ. Катихизическія поученія къ прост. народу на сѵмв. вѣры, молитву Госп., блаж. Еванг. и на десять запов. Бож. Спб., 1892 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р. 25 к. *Мин. Нар. Пр. одобр. для учен. библ. ср. и низш. учебн. зав.* 2 сент 1889 г., № 12959.

Малевинскій Н., свящ. Инструкція благочин. приход. церквей, изъясн. указ. Св. Сѵн., распоряж. епарх. нач., сводомъ зак. и церк. практ. Настольная книга для каждаго свящ.

церк.-служ. и церк. старосты. Спб., 1898 г., ц. 1 р. 25 к., въ кол. пер. 2 р.

Малицкій, П. Руководство по исторіи Русской церкви (Прим. къ прог. для дух. сем.). Вып. I. Курсъ V кл., ц. 90 к. Вып. II и III (въ одной книгѣ). Курсъ VI класса, ц. 60 к. *Учебн. Ком. при Св. Сѵн. книги одобр. къ употр. въ дух. сем. въ качествѣ учебн. пос. Мин. Нар. Пр. реком. въ учен. библ. ср. учебн. зав.*

Мансветовъ Г., прот. Краткое изъясненіе на литургію, собр. изъ разн. писат. Спб., 1894 г., ц. 20 к.

— Обязанности домашняго общества по Слову Божію. Изд. 2-е. Спб., 1894 г., ц. 60 к.

Марсальскій, Л., свящ. Объясненіе святыхъ таинствъ въ церковныхъ требахъ въ формѣ народ. поучен. Спб., 1892 г., ц. 30 к.

Мартенсенъ, Г., докт. бог. Еп. Зеландск. въ Даніи. Христіанск. ученіе о нравственности. Перев. А. П. Лопухина. Въ 2-хъ т. Спб., 1890 г., ц. 5 р., въ коленкоровомъ перепл. 7 р.

Мельвиль Уайтъ. Гладіаторы. Римъ и Іудея. Историческій романъ изъ временъ осады Іерусалима. Въ 3-хъ част. Переводъ съ прим. А. А. Измайлова. Спб., 1898 г., ц. 2 р., въ кол. пер. 3 р.

Меѳодій, іером. Буддійское міровоззрѣніе или ламаизмъ и обличеніе его. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Спб., 1902 г., ц. 50 к.

Митрофанъ, монахъ. Какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить и мы по смерти. По ученію православн. церкви, по предчув. общечел. духа и выводамъ науки. Въ 3-хъ больш. т. Спб., 1889—97 г., ц. кажд. тома 2 р., въ кол. пер. 3 р.

Михайловскій В., прот. Библейскій Богословскій словарь. Изд. 4-е. Спб., 1899 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. переп. 2 р. 25 к.

Москалевичъ Р., свящ. Двѣ ночи и два дня изъ земной жизни Богочел. Госп. нашего Іисуса Христа. Размышл. христ., посвящ. юношеству. Съ рис. въ текстѣ. Изд. 2-е. Спб., 1894 г., ц. 25 к.

Навиль Эрн. Христосъ. Публичн. чтенія. Изд. 2-е. Спб., 1901 г., ц. 75 к.

Наумовичъ І., прот. Какъ въ простотѣ живутъ люди. Спб., 1900 г., ц. 50 к. *Мин. Народ. Просв. одобрено для пріобрѣтенія въ ученич. библ. средн. учебн. завед.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

— Христіанскія добродѣтели. Спб., 1900 г., ц. 25 к. 1. Вѣра. — 2. Надежда. — 3. Любовь.—4. Кротость.—5. Мудрость.—6. Воздержаніе. — 7. Молчаливость. — 8. Справедливость.—9. Честность. — 10. Бережливость. — 11. Богобоязненность.—12. Смиреніе.—13. Терпѣніе.—14. Милосердіе. *Мин. Нар. Пр. одобр. для пріобр. въ учен. библ. ср. уч. зав.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

Недешевъ, І., свящ. Зак. Божій для полков. учебн. командъ. Одобр. Главн. Ком. по образов. войскъ. Изд. 5-е. Спб., 1891 г., ц. 30 к.

Недзѣльницкій, І., свящ. Штундизмъ, причины появленія и разборъ ученія его. Изд. 2-е. Спб., 1899 г., ц. 1 р.

— Злой врагъ человѣка — или что посѣешь, то и пожнешь (Противъ пьянства). Изд. 3-е. Спб., 1898 г., ц. 5 к.

Неофитъ, архим. Нравственныя бесѣды на Воскресныя Евангелія. Переводъ съ греч. Изд. 2-е. Спб., 1884 г., ц. 75 к.

Никаноръ, еп. Екатеринб. Правосл. Христ. Нравст. Богосл. Сост. примѣн. къ семин. прогр. Изд. 2-е. Учебн. Ком. при Св. Сѵн. въ 1891 г. допущ. къ пріобр. въ библ. дух. сем. Спб., 1894 г., ц. 80 к.

Нордовъ, В., прот. Сѣятель Благочестія или полный кругъ церковныхъ бесѣдъ, поученій и словъ (съ порт. авт.). Въ двухъ т. Спб., 1891 г., ц. 5 р., въ кол. перепл. 7 р. *Мин. Нар. Пр. одобр. для пріобр. въ учен. библ. средн. учебн. зав.* 21 Іюля 1894 г., № 14375.

— Катих. поученія на Сѵмволъ вѣры, молитву Господню, Божественное Еванг. и на 10 зап. Бож. Изд. 5-е. Спб., 1891 г., ц. 1 р. *Мин. Нар. Пр. одобр. для пріобр. въ учен. библ. средн. учебн зав.* 21 Іюля 1894 г., № 14375.

— Бесѣда самого съ собою, или мысли на досугѣ. Спб., 1868 г., ц. 60 к.

— Бесѣды на воспоминаніе священ. событій и приснопамятныхъ лицъ, произнесенныя на всенощныхъ бдѣніяхъ. Спб., 1870 г., ц. 75 к.

Нравственное ученіе св. отца нашего Исаака Сирина. Спб., 1902 г., ц. 50 к.

Одинцевъ Н. Порядокъ обществ. и частн. богосл. въ древней Россіи по XVI в. Церк.-историч. изслѣд. *Одобр. Учебн. Ком. при Св. Сѵн. для фунд. библ. дух. семинарій.* Спб., 1881 г., ц. 1 р. 50 к., въ кол. пер. 2 р. 25 к.

О Евангеліяхъ. *Уч. Ком. Мин. Нар. Пр. одобр. для библ. средн. и низш. учебн. зав.* (30 Марта 1885 г., № 5188). Изд. 2-е. Спб., 1898 г., ц. 20 к.

О подражаніи Христу. Твореніе Ѳомы Кемпійск., перев. Мѣщаниновъ. Напечат. въ 16 д. крупн. и четкимъ шрифт. 700 стр. Спб., 1897 г., ц. 1 р., въ изящн. кол. перепл. 1 р. 50 к.

Оригенъ. О молитвѣ и Увѣщаніе къ мученичеству, твор. учителя церк.; съ первоначальн. текста перев. съ примѣчан. Н. Корсунскаго. 2-е изд. Спб., 1897 г., ц. 1 р.

Писанія мужей Апостольскихъ, изд. въ русскомъ пер. со введеніемъ и прим. къ нимъ, прот. П. А. Преображенскимъ. Изд. 2-е. Спб., 1894 г., ц. 1 р. 50 к.

Покровскій, С. Курсъ практич. руков. для пастырей. Часть общая. Сост. прим. къ пр. Изд. 2-е. Спб., 1898 г., ц. 2 р.

— Очерки методики народной школы. 4-е изд. исправл. Спб., 1900 г., ц. 50 к.

Полисадовъ І., прот. О загробной жизни. Противъ спиритовъ. Слово на Евангел.

притчу о богатомъ и Лазарѣ. Спб., 1881 г., ц. 15 к.

Поминанье (для записыв. о здравіи и за упокой), отпечат. на лучшей почтов. бумагѣ. Спб., цѣна въ красив. коленк. пер. съ футл. 60 к., въ шангрен. коленк. 1 р.

Поповъ Евг., прот. Земная жизнь Господа нашего І. Хр. Общ. бес. Въ 2 ч. Изд. 2-е. Спб., 1893 г., ц. 2 р., въ кол. пер. 3 р.

— Объ исповѣди. Домашнія наставленія духовнаго отца говѣющимъ, съ прилож. свойств. исповѣднику молитвен. возношеній къ Богу во дни причастные. Изд. 2-е. Спб., 1893 г., ц. 50 к.

— О святомъ причащеніи. Домашнія наставленія пастыря готовящимся ко свят. причащ., съ прилож. молит. возношеній къ Богу во дни причастные. Изд. 2-е. Спб., 1893 г., ц. 50 к.

— По православ.-догматическ. богословію. Общенар. бесѣды. Въ 6 ч. Пермь, 1880—85 г., ц. 6 р.

— Общенародныя чтенія по православ.-нравственному богословію. Въ порядкѣ десяти заповѣдей. 2 ч., изд. 2-е. Спб., 1901 г., ц. 3 р., въ кол. пер. 4 р.

— Письма по православно-пастырскому богословію. Въ 4 част. Изд. 2-е, зн. доп. Пермь, 1877 г., ц. 2 р.

Поселянинъ, Е. Божья Рать. Разсказы изъ жизни святыхъ по Четьи-Минеѣ святителя Димитрія Ростовскаго. Съ рисунками въ текстѣ. Спб., 1902 г., ц. 40 к.

— Въ похвалу Богородицѣ. (Знаменія Ея благодатной силы, являемыя вѣрующимъ чрезъ Ея св. иконы). Съ рисунками въ текстѣ. Спб., 1903 г., ц. 40 к.

— Дѣтская вѣра и Оптинскій старецъ о. Амвросій. Съ портр. и рисунками. Спб., 1901 г., ц. 20 к.

— Задушевн. бесѣды. Спб., 1901 г., ц. 20 к. *Одобр. Мин. Нар. Пр.*

— Русскіе подвижники 19-го вѣка. Историко-біографич. очерки. Изд. 2-е, значит. дополн., всего 45 жизнеописаній, съ 50 порт. и видами. Спб., 1901 г., ц. 2 р., въ роск. кол. переп. 3 р.

— Преподобный Серафимъ Саровскій. (Съ новыми свѣдѣніями о немъ). Съ рисунками въ текстѣ. Спб., 1903 г., ц. 50 к.

Послѣднія минуты православ. христіанина. Спб., 1886 г., ц. 30 к., въ кол. пер. 75 к.

Причастникъ святыхъ Христовыхъ таинъ. Размышленія, взят. изъ сочиненій — свят. *Димитрія*, митр. Ростовск., *Иннокентія*, архіеп. Херсонскаго, *Димитрія*, архіеп. Волынскаго, *Θеофана*, епископа Владимірскаго, протоіерея *Родіона Путятина* и др. Изд. 2-е. Спб., 1888 г., ц. 20 к. *Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. одобр. для учен. библ. средн. и низш. учебн. завед.*

Путятинъ Р., пр. Полное собр. поученій. Съ портр. автора. Изд. 25-е. Спб., 1901 г., ц. 2 р., въ коленк. пер. 3 р. *Одобр. Мин. Нар. Пр. для учен. библ. и для народ. чт.* (стр. кат. 48, 1882 г.). *Внесена въ списокъ книгъ для библ. церков.-прих. школъ* (Церк. Вѣд. № 2, 1896 г.).

Пюшъ Эме. Св. Іоаннъ Златоустъ и нравы его времени. Соч., удост. преміи франц. акад. нравств. и полит. наукъ. Перев. съ франц. А. А. Измайлова. Спб., 1897 г., ц. 1 р.

Пѣвницкій В., проф. Служеніе священника въ качествѣ дух. руковод. прихожанъ. Изд. 3-е. Спб., 1898 г., ц. 2 р., въ кол. пер. 3 р.

Разумовскій, А. Свят. прор. Даніилъ и его книга. Спб., 1891 г., ц. 1 р. *Одобр. учебн. Ком. при Св. Сѵн. къ употр. дух. сем. въ кач. учебн. пособ. по Свящ. Писс.* (Церк. Вѣд. № 6, 1891 г.).

Робертсонъ и Герцогъ. Исторія христіанской церкви отъ апостольскаго вѣка до нашихъ дней. Перев. съ англ. А. П. Лопухина. 2 т. Спб., 1890—91 г., ц. 10 р., въ кол. пер. 12 р.

Рождественскій, А. Откровеніе Даніила о семидесяти седьминахъ. Опытъ толкованія 24—27 стиховъ 9-й гл. книги пророка Даніила. Спб., 1896 г., ц. 2 р.

Рождественскій Н. П., проф. Христіанскій апологет. Курсъ основ. Богословія. Спб., 1893 г., ц. 4 р., въ кол. пер. 5 р.

Романовъ І., прот. Полное собр. поученій. Два т. Спб., 1887 г., ц. 4 р. 50 к., въ коленк. пер. 6 р.

— Краткія поученія о богослуженіи Православной церкви. Спб., 1897 г., ц. 50 к.

— Законъ Божій для русскихъ народныхъ школъ. Въ 4 вып. Спб., 1882—94 г., ц. 95 к. *Мин. Нар. Просв. допущ. къ употр. начальн. учил. въ качествѣ учебн. руковод.* 24 сент. 1884 г., № 13237.

— Краткіе уроки о нрав. жизни и о глав. обязан. христ. Спб., 1889 г., ц. 15 к.

— О правильномъ и душеполезномъ приг. къ исповѣди. Спб., 1889 г., ц. 10 к.

— Уроки Закона Божія по катихизису. Изд. 3-е. Спб., 1893 г., ц. 30 к. *Мин. Нар. Пр. одобр. для пріобр. въ учен. библ. средн. учебн. зав.* 21 іюля 1894 г., № 14375.

— Уроки о богослуженіи прав. церкви. Съ 98-ю рис. въ текстѣ. Спб., 1886 г., ц. 50 к.

— Уроки по церковной исторіи. Изд. 2-е. Спб. 1886 г., ц. 60 к.

Руновскій, П., свящ. Сборникъ поученій. Спб., 1887 г., ц. 1 р.

На пересылку книгъ магазинъ покорнѣйше проситъ прилагать по **20** коп. на каждый рубль.

Магазинъ снабженъ выборомъ книгъ духовно-нравственныхъ.

Требованія [illegible] иногородныхъ исполняются съ первою почтою.

Библіотека [illegible]