

А. А. СПАСКИЙ

ОТНОШЕНИЕ ПРОРОКОВ К ОБРЯДОВОМУ ЗАКОНУ МОИСЕЯ

СВ. ИУСТИН
И СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ



БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



исследования

Пісarei nooδμεν...
Верою разумеваем...

Евр. 11, 3

А. А. СПАССКИЙ



ОТНОШЕНИЕ ПРОРОКОВ К ОБРЯДОВОМУ ЗАКОНУ МОИСЕЯ

СВ. ИУСТИН И СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

Исследования по истории
древней Церкви

Научное издание

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2006

Спасский А. А.

С71 Отношение пророков к обрядовому закону Моисея. Св. Иустин и синоптические Евангелия. Исследования по истории древней Церкви / А. А. Спасский. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. — 352 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 5-89740-149-7

Анатолий Алексеевич Спасский (1866–1916) — замечательный русский историк древней Церкви, профессор Московской Духовной академии, ученик и преемник по кафедре знаменитого А. П. Лебедева. В настоящий том вошли его ранние церковно-исторические труды, созданные за период с 1889 г. по 1893 г. Помимо оригинального исследования об отношении пророков к обрядовому закону Моисея, сюда включены капитальная работа «Св. Иустин и синоптические Евангелия» и другие статьи, включая очень интересную пробную лекцию, читанную в Московской Духовной академии 17 августа 1893 г. по кафедре новой гражданской истории «Новейший византизм и его значение». Все сочинения А. А. Спасского отличаются не только высокими научными достоинствами, но и прекрасным литературным стилем, читаются легко и с удовольствием.

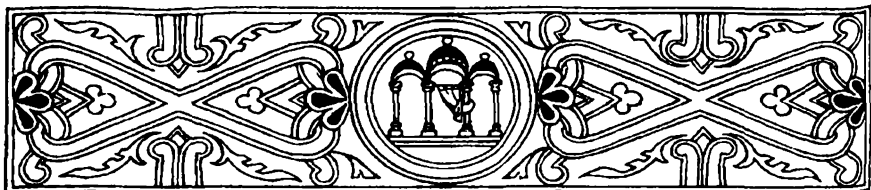
Книге предпослан обстоятельный биографический очерк о выдающемся русском церковном ученом и полный список его печатных трудов.

Для всех интересующихся историей древней Церкви.

ISBN 5-89740-149-7



© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), подготовка текста к изданию, художественное оформление, 2006



Профессор Анатолий Алексеевич Спасский*

(К характеристике его ученой деятельности
как историка древней Церкви)

Над церковно-исторической наукой в нашем отечестве как будто тяготеет какой-то рок: самые выдающиеся ее представители у нас сходят со сцены преждевременно. 16 лет тому назад русская церковно-историческая наука понесла тяжелую и надолго незаменимую утрату в лице преждевременно — только 46-ти лет от роду — скончавшегося профессора Санкт-Петербургской (ныне Петроградской) Духовной академии В. В. Болотова († 5 апреля 1900 г.). От этой потери наша наука не оправилась и до сих пор и оправится нескоро. В. В. Болотов представлял собою такую ученую силу, каких немного встречается и на Западе. У нас же он был прямо феноменом. — Теперь и наша Московская Духовная академия понесла в лице скончавшегося 8 августа текущего 1916 г. профессора Анатолия Алексеевича Спасского утрату, правда, не такую тяжелую, как та, какую понесла Петроградская академия в 1900 г., и не неожиданную, но почти столь же преждевременную и — говоря безотносительно — очень тяжелую. Покойный Анатолий Алексеевич Спасский не был ученым феноменальным, но он был во всяком случае ученым и высоко даровитым, и весьма серьезным. Умер он не 46-ти, а 50-ти лет от роду. Но уже несколько лет тому назад тяжелая, неизлечимая болезнь лишила его возможности приносить любимой им науке всю ту пользу, какую он приносил ей раньше. Фактически и его ученая деятельность продолжалась не дольше, чем деятельность В. В. Болотова, а если принять во внимание, что кафедру общей церковной истории в нашей Академии А. А. Спасский занял не сразу по окончании академического курса,

* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник». 1916 г. Сентябрь. С. 19—111.

как В. В. Болотов, то даже и меньше.¹ Однако и за это сравнительно недолгое время (около 20-ти лет) А. А. Спасский сделал для нашей церковно-исторической науки настолько много, что имя его никогда не исчезнет со страниц истории этой науки в России, и некоторые из его церковно-исторических трудов еще очень нескоро будут (или и никогда не будут) заменены другими, им равноправными.

Анатолий Алексеевич Спасский поступил в Московскую Духовную академию (в 1886 г.) из числа воспитанников Вологодской Духовной семинарии, той самой семинарии, из которой вышел и выдающийся современный представитель богословской науки, профессор Петроградской Духовной академии Н. Н. Глубоковский, кандидат и магистр, а потом и доктор богословия нашей же Московской Духовной академии, окончивший в ней курс только на 1 год раньше А. А. Спасского. Н. Н. Глубоковский занимает теперь в Петроградской Духовной академии кафедру Священного Писания Нового Завета (с 1910 г. — 2-ю кафедру). Но и его первоначальные интересы лежали к истории древней Церкви: степень кандидата и магистра и он получил за обширный и выдающийся, по общему признанию, 2-х-томный труд «Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность». Правлению Вологодской семинарии середины 80-х гг. прошлого столетия бесспорно делает честь, что из ее воспитанников вышли один за другим два выдающихся представителя церковно-исторической науки в Московской Духовной академии. Не случайность и то обстоятельство, что оба они закончили свое образование именно в Московской Духовной академии и темы для кандидатских сочинений взяли из области истории древней Церкви. Значит, было что-то, что влекло тогда наиболее даровитых сту-

¹ В. В. Болотов занял в Санкт-Петербургской Духовной академии кафедру древней церковной истории в конце 1879 г. и занимал ее до самой смерти 5 апреля 1900 г. Только за несколько дней до смерти болезнь заставила его прекратить чтение лекций. Значит, его деятельность как профессора церковной истории продолжалась более 20-ти лет. А. А. Спасский начал чтение лекций по общей церковной истории в марте 1896 г. и оставил кафедру осенью 1915 г., следовательно, числился профессором церковной истории меньше 20-ти лет. Но из этих с небольшим 19-ти лет в последний учебный год он уже не читал лекций, а его самостоятельные работы по церковной истории прекратились и еще раньше (еще в 1913 г.).

дентов Вологодской семинарии именно в Московскую Духовную академию и к истории древней Церкви. И нетрудно угадать, что именно привлекло их и к этой Академии, и к этой науке. В то время кафедру общей церковной истории в нашей Академии занимал покойный профессор Алексей Петрович Лебедев († 14 июля 1908 г.), и Н. Н. Глубоковский и А. А. Спасский были его учениками, под его руководством писали свои кандидатские сочинения, обработанные потом и на степень магистра. Но проф. А. П. Лебедев был первым в России историком древней Церкви — популяризатором, первый сделал эту науку достоянием не одних только избранных лиц, но и более широкого круга образованных читателей. Не будучи вполне оригинальным историком-исследователем, но обладая огромной начитанностью в иностранной церковно-исторической литературе и хорошим знакомством и с самими первоисточниками церковной истории, А. П. Лебедев поставил себе задачей знакомить русских читателей с результатами, добытыми западной наукой, не отказываясь в известных случаях и от самостоятельных поправок и дополнений к ним. Его многочисленные сочинения, составленные в общем научно и в то же время популярно, написанные хорошим литературным языком, производили очень приятное впечатление на интересующихся богословскими науками читателей, в том числе и готовившихся к высшему образованию воспитанников наших семинарий. И нисколько не удивительно, если имя профессора А. П. Лебедева было особенно популярно в тех семинариях, где имелись и в ученических библиотеках коллекции его трудов.

Значение А. П. Лебедева для русской церковно-исторической науки, быть может, никем не описано лучше, чем самим же А. А. Спасским в его первой лекции по церковной истории, прочитанной в марте 1896 г.¹ «Когда А. П., двадцать пять лет тому назад, — говорит здесь² А. А. Спасский, — вступал на учено-литературное поприще, церковно-историческая наука уже существовала; благодаря трудам Горского, она уже достаточно прочно была насаждена *внутри* нашей Академии, но, закрытая стенами учебного заведения, она еще робко ютилась в

¹ Спасский А. А. Первая лекция по кафедре общей церковной истории // Богословский Вестник. 1903. Февраль. С. 278–296.

² Там же. С. 292–293.

этом своем питомнике и, если решалась показываться на свет Божий, то не иначе, как в виде руководства для благочестивых рассуждений или в виде сборника уроков благочестия. Наше общество и наша печать не знали об этой науке. С тех пор прошло четверть века, — и мы видим совершенно иную картину. Церковная история не только вышла из стен наших учебных заведений, не только сделалась общественным достоянием, но и приобрела свою не широкую, правда, но зато солидную литературу, сумев вызвать похвалы даже у западных ученых, при помощи которых она поднималась на ноги. Пустое место, остававшееся в нашей богословской литературе, при вступлении А. П. на кафедру, наполнилось, и теперь русская церковно-историческая наука может смотреть на себя самостоятельными глазами. В этом росте нашей науки имя Лебедева занимает *самое видное и почетное положение*. Цветок, взлелеянный Горским в тиши и при искусственных условиях учебного заведения, он вынес наружу, на свежий воздух, и возматил его в целое растение в назидание всем желающим».

К тому времени, когда учились в нашей Академии Н. Н. Глубоковский (1884—1889 гг.) и А. А. Спасский (1886—1890 гг.), А. П. Лебедев имел уже опыт и известность и прекрасного руководителя в церковно-исторических работах, и потому нисколько не удивительно, что оба этих даровитых вологодца решили писать кандидатские сочинения именно под его руководством, по истории древней Церкви. — Большой почитатель иностранной науки, А. П. Лебедев и самые темы для кандидатских сочинений часто давал, следуя указаниям иностранных ученых. Такого происхождения и те темы, на которые писали свои кандидатские сочинения Н. Н. Глубоковский и А. А. Спасский. Обе они указаны знаменитым теперь профессором Адольфом Гарнаком в его только что вышедшем тогда 1-м изданием «Учебнике истории догматов».¹ Но если тема о

¹ *Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. II.³ S. 351, ₁ [= II.² S. 354, ₂]. Перечислив в этом примечании пособия по истории евтихианского спора, А. Гарнак говорит: «Несмотря на эти работы, мы еще не обладаем критическим изложением истории Церкви и догматов для решительных лет перед Халкидонским [собором]. Важнейшей предварительной работой для этого была бы монография о Феодорите, по моему мнению, самом правдолюбивом и неполитичном из отцов тогдашнего времени». В 3-м издании (1894 г.) тут прибавлено у Гарнака упоминание о монографии Глубоковского, которая «к сожалению, недоступна» немецкой науке.

блаж. Феодорите Киррском, которую избрал себе Н. Н. Глубоковский, представляет интерес главным образом из-за личности Феодорита, как самого выдающегося и плодовитого церковного писателя V в., то тема, которая дана была А. П. Лебедевым для кандидатского сочинения А. А. Спасскому, имеет свой специальный, чисто научный интерес. Ему предложена была тема об Аполлинарии Лаодикийском. До сравнительно очень недавнего времени такая тема не представила бы особого интереса и едва ли даже могла бы дать достаточно материала для магистерской диссертации. Аполлинарий Лаодикийский был, правда, очень плодовитым писателем, и об его учености отзывается одобрительно даже евномианин Филосторгий.¹ Но от его многочисленных сочинений не сохранилось под его именем ничего, за исключением только отрывков, приводимых полемистами против аполлинарианства и другими позднейшими авторами. При таком состоянии источников можно было написать об Аполлинарии разве только небольшую брошюру, вроде немецких докторских диссертаций, а не целую книгу в несколько сот страниц. И по-видимому, работа над Аполлинарием не обещала даже и ничего нового: ведь учение Аполлинария излагалось достаточно полно в разных историях догматов и в специальных сочинениях по истории учения о Св. Троице и о Лице Иисуса Христа. А сведений о жизни Аполлинария дошло до нас так немного, что и сам А. А. Спасский мог дать в своей книге только краткий ее очерк.

Но в 1879 г. знаменитый исследователь древних Символов, норвежский профессор *Каспари*, в сочинении «Новые и старые источники к истории крещального Символа и правил веры»² установил принадлежность Аполлинарию Лаодикийскому некоторых сочинений, сохранившихся под именами св. отцов, а именно: 1) надписанного именем св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, «Пространного изложения

— II.² S. 313, Anm. 1. См.: Спасский А. А. Аполлинарий Лаодикийский. IX, ₅: man kann innerhalb d. Dogmengeschichte d. Alterthums zur Zeit keine lohnendere Aufgabe finden, как специальная монография об Аполлинарии. В 3-м издании «Истории догматов» (S. 310, Anm. 1), вышедшем уже после монографии об Аполлинарии, написанной Дрезеке, это замечание Гарнаком опущено.

¹ *Philostorg*. H. E. VIII, 11; *Bidez*. S. 112–113.

² *Caspari*. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania. 1879. S. 65–146.

веры», 'H κατὰ μέρος τίσις, 2) приписываемого св. Афанасию Великому «Слова о воплощении Бога Слова» и 3) двух сочинений, приписываемых Юлию, епископу Римскому. Как оказывается, о принадлежности этих сочинений Аполлинарию знали и древние авторы; только на их сообщения в последнее время никто не обращал внимания, и до Каспари почти никто не давал себе труда исследовать эти небольшие произведения с догматической точки зрения.¹ Каспари выполнил эту задачу, и принадлежность этих сочинений Аполлинарию стала для всех очевидным фактом. Каспари же объяснил и то, кем и с какой целью эти сочинения Аполлинария надписаны были именами св. отцов: сделали это не позднейшие еретики — монофизиты, а сами же последователи Аполлинария с целью спасти таким путем хоть что-либо из написанного их учителем. — Каспари был ученый авторитет первого ранга. О нем говорили, что там, где он работал, другим ученым делать нечего. Принадлежность упомянутых сочинений Аполлинарию доказана была им так, что нашла всеобщее признание.

Но эти сочинения — далеко не единственные в древнехристианской литературе, которые не могут принадлежать тем отцам и учителям Церк-

¹ Заслугу Каспари не следует преувеличивать. Как оказывается, принадлежность Аполлинарию некоторых сочинений, надписанных именами св. отцов, не была совсем забыта и в новейшее время. В частности, в начале XVIII в. доминиканец Лекъен во второй диссертации, помещенной в его издании творений св. Иоанна Дамаскина, доказывал принадлежность Аполлинарию сочинений: псевдо-Григориевой 'H κατὰ μέρος τίσις, псевдо-Афанасиева сочинения De incarnatione verbi Dei и подложных писем римских епископов Юлия (к Дионисию) и Феликса, т. е. как раз тех четырех сочинений, которые признаны «собственностью» Аполлинария и новейшими исследованиями. См.: Funk F. X. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. II, 253 [Theol. Quartalschrift, 1896. S. 116]. Заслуга Каспари, как отмечает это и А. А. Спасский (135, 1), состоит собственно только в том, что высказанную уже древними церковными писателями догадку о принадлежности сочинения «'H κατὰ μέρος τίσις» Аполлинарию он блистательно подтвердил тем, что указал на цитаты из этого сочинения, «как принадлежащего Аполлинарию», в «Эранисте» Феодорита Киррского. — Принадлежность этого сочинения Аполлинарию признана была даже и в русской церковно-исторической науке преосв. Филаретом Черниговским и — уже вслед за Каспари — Н. Н. Глубоковским. Спасский А. А. Там же.

ви, под именем которых дошли до нас. Патристическая литература содержит много произведений подложных и ложноподписанных. Например, под именем св. Иустина Философа, кроме его «Апологии» и «Диалога с Трифоном Иудеем», сохранился ряд других сочинений, которые несомненно не могут принадлежать Иустину. Рукописи творений св. Василия Великого содержат 5 книг против Евномия. Но из них самому Василию принадлежат несомненно только 3 книги; а автором 4-й и 5-й книг, как давно признано, был кто-то другой. — Открытие Каспари выдвинуло вопрос, нельзя ли среди этих ложнонадписанных сочинений найти и каких-либо других сочинений Аполлинария помимо тех, принадлежность которых Аполлинарию установлена Каспари. За решение этого вопроса взялся очень плодовитый, но не особенно авторитетный (не занимавший даже нигде профессорской кафедры) немецкий ученый Йоганнес Дрэзке, который и нашел возможным приписать Аполлинарию и 4-ю и 5-ю книги псевдо-Василия против Евномия, и псевдо-Иустиновское «Увещательное слово к эллинам», и некоторые другие сочинения, как например сохранившиеся под именем то Афанасия Великого, то св. Максима Исповедника «Диалоги о Св. Троице против аномиев и македониан». Свои находки Дрэзке изложил в ряде журнальных статей, а в конце концов (уже в 1892 г.) объединил и в целое исследование под заглавием «Аполлинарий Лаодикийский. Его жизнь и его сочинения», в приложении к которому издал и самый текст приписываемых им Аполлинарию творений.¹ Это исследование появилось в издаваемых Гебхардтом и Гарнаком «Текстах и исследованиях по истории древнехристианской литературы».

Гипотезы Дрэзке встречены были на Западе далеко не с тем доверием, как открытия Каспари, но пока не находили себе и основательного опровержения. Вопрос об Аполлинарии и его сочинениях приобретал неожиданный интерес, на что и было указано Гарнаком еще за 5 лет до выхода в свет монографии Дрэзке об Аполлинарии.

А. А. Спасскому и была поставлена А. П. Лебедевым задача: проверить выводы Каспари и особенно Дрэзке и установить точно, какие

¹ *Dräseke Johannes, dr. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica.* Leipzig, 1892 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur hrsg. v. O. v. Gebhardt und A. Harnack. Bd. VII. Heft 3—4).

именно из приписываемых Аполлинарию Лаодикийскому этими учеными ложнонадписанных сочинений действительно принадлежат или, по крайней мере, могут принадлежать ему, и какие несомненно ему не принадлежат.

Посвященная решению этой задачи магистерская диссертация А. А. Спасского, окончившего в 1890 г. Академию первым магистрантом, появилась в печати не так скоро, только в 1895 г.,¹ и не произвела такого, например, эффекта, как выход в свет в 1890 г. — спустя год по окончании автором курса Академии — двухтомного исследования о блаженном Феодорите Н. Н. Глубоковского. Не особенно велика вышла книга А. А. Спасского и по объему.²

Но поставленная ему задача была выполнена А. А. Спасским наилучшим образом. А. А. Спасский не только доказал самым основательным образом непринадлежность Аполлинарию сочинений, приписываемых ему Дрезеке, не только свел, таким образом, к нулю все открытия этого ученого, не только установил точно, какие именно сочинения принадлежат действительно Аполлинарию, но и выступил в своей книге с самостоятельным научным открытием. Он доказал,³ независимо от кого

¹ Это замедление выхода в свет книги А. А. Спасского стоит, вероятно, в связи с тем обстоятельством, что Дрезеке только в 1892 г. объединил свои статьи об Аполлинарии в целую книгу: отчасти же тут, вероятно, имели значение и обстоятельства жизни самого А. А. Спасского, который не сразу по окончании стипендиатского года занял профессорскую кафедру в Академии, а вынужден был некоторое время быть преподавателем семинарии; но и по занятии в Академии кафедры новой гражданской истории он вынужден был значительную часть времени посвятить составлению лекций по предмету, который раньше не был его специальностью.

² В ней только XII + 465 + II стр. обыкновенного шрифта, которым печатался тогда «Богословский Вестник»; тогда как 2 тома исследования Н. Н. Глубоковского содержат 349 + 510 = 859 страниц мелкого шрифта и большого формата, следовательно, превосходят книгу А. А. Спасского больше чем вдвое. Книга А. А. Спасского в разных экземплярах носит два не совсем одинаковых заглавия: 1) «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни»; 2) «Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария с кратким очерком его жизни».

³ Спасский А. А. С. 362–373.

бы то ни было и раньше других, что приписываемые Дрезеке Аполлинарию 4-я и 5-я книги «Против Евномия», помещаемые в числе творений св. Василия Великого, на самом деле принадлежат не Аполлинарию, а известному оригенисту, слепцу Дидиму Александрийскому.

Имя этого знаменитого александрийского богослова-слепца в качестве возможного автора этого псевдо-Василиева сочинения, названо было и самим Дрезеке. Но он не дал себе труда сличить это произведение с сохранившимися творениями Дидима, и он отстранил его как автора его, по чисто формальным основаниям: «Ни Фотий не упоминает о сочинении Дидима против Евномия, ни Иероним не обозначает ясно такое произведение». В действительности, как разъясняет А. А. Спасский, Фотий уже потому не мог говорить о Дидиме как полемисте против Евномия, что считал 4-ю и 5-ю книги «Против Евномия» принадлежащими самому Василию Великому, а Иероним упоминает о Дидиме как полемисте против Евномия в главе об Евномии, «и если он в главе о Дидиме не повторяет сведения, изложенного в главе о Евномии, то это обуславливается его правилом — не возвращаться к тому, что сказано раньше».¹ Словом, Дрезеке, по выражению В. В. Болотова,² «несколько на адвокатский лад отвел Дидима, словно неприятного совместника, и стал аргументировать в пользу Аполлинария».

Тщательно разобрав аргументацию Дрезеке, А. А. Спасский³ пришел к тому твердо обоснованному выводу, что не только нет никаких оснований приписывать это псевдо-Василиево произведение Аполлинарию, но и есть решительные основания утверждать, что автором его не мог быть Аполлинарий.

Между этим произведением и подлинными сочинениями Аполлинария есть разности в терминологии и в самом строе речи, а главное: Аполлинарий, умерший около 382 г.⁴ и последние годы жизни отдавший всецело раскрытию своего еретического учения о воплощении, мог писать (и, по сообщению блаженного Иеронима, действительно писал) только против того же самого «Апологетика» Евномия, который

¹ Там же. С. 363.

² Христианское Чтение. 1908. Октябрь. С. 1414.

³ Спасский А. А. С. 353–362.

⁴ О времени кончины Аполлинария см.: Спасский А. А. С. 88–89.

опровергал и св. Василий Великий в своих (бесспорно подлинных) трех книгах против Евномия. Но в спорном произведении еще Гарнье указал такое место, которое говорит о знакомстве его автора со второй «Апологией» Евномия, которой он ответил на сочинение св. Василия и которую за смертью Василия, последовавшей в 1879 г., — опровергал его брат св. Григорий Нисский.¹

Не найдя, таким образом, возможным согласиться с выводом Дрэзеке, что этот «Антирритик» против Евномия принадлежит Аполлинарию, А. А. Спасский естественно «обратил серьезное внимание на Дидима», и «истина» — по выражению В. В. Болотова² — «воссияла во всей своей побеждающей силе». А. А. Спасский «открыл текстуальные параллели поразительной самоочевидности, тождество и в рецензии текста Св. Писания и в приемах цитации».

На долю А. А. Спасского выпало, таким образом, редкое счастье выступить уже в первой серьезной работе с новым научным тезисом. В этом отношении его магистерская диссертация стоит выше магистерских диссертаций В. В. Болотова и Н. Н. Глубоковского.

Книга В. В. Болотова «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879) представляет собою замечательное по полноте и основательности изложение предмета, написана прекрасным литературным языком. По суждению самого А. А. Спасского, она и в 1906 г. оставалась «лучшим исследованием» об Оригене, «по основательности и всесторонности постановки дела». Но она не содержит новых тезисов (что объясняется, конечно, и самым существом дела, так как учение Оригена о Св. Троице до 1879 г. излагалось несколько раз и такими серьезными учеными, что тут и невозможно было ожидать новых научных открытий).

В книге Н. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Киррский» есть, по крайней мере, один новый научный тезис: он доказал³ принадлежность Феодориту издаваемых под именем св. Кирилла Алек-

¹ Самые слова Евномия, которые имеет тут в виду псевдо-Василий и св. Григорий Нисский, в его приводимом у А. А. Спасского (С. 250) «Слове» указал в своем отзыве о сочинении А. А. Спасского В. В. Болотов. См.: Христианское Чтение. 1908. II. Октябрь. С. 1415.

² Христианское Чтение. 1908. Октябрь. С. 1414.

³ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. II. М., 1890. С. 89–128.

сандрийского сочинений «О Святой и Животворящей Троице» и «О вочеловечении Господа». Но, не говоря уже о том, что открыть автора, в особенности второго из этих сочинений — в виду его явно антиохийской христологии — для специалиста по истории христологических споров V в. было гораздо легче, чем найти автора 4-й и 5-й псевдо-Василиевых книг против Евномия, тезис Н. Н. Глубоковского был уже предвозвещен еще в 1888 г. католическим богословом Эрхардом,¹ и Н. Н. Глубоковскому пришлось аргументировать его уже вслед за этим иностранным ученым, хотя самый вывод, по крайней мере относительно сочинения «О вочеловечении Господа», сделан им и независимо от Эрхарда.

А. А. Спасский высказал и обосновал свой тезис не только независимо от кого бы то ни было, но и раньше всех других. Приоритет этого научного открытия у него не может оспаривать никто.

Открытие А. А. Спасского вскоре же по выходе в свет его книги отмечено было и оценено по достоинству и в иностранной науке. Бывший дерптский, а к тому времени уже геттингенский профессор *Натанаель Бонвеч*, хорошо знающий русский язык, поместил о его книге сочувственные заметки сначала в *Theologisches Litteraturblatt*. 1896. №. 17. S. 209–210,² а потом в *Byzantinische Zeitschrift*. 1897. Heft. I. S. 175–177.³ Тезис А. А. Спасского Бонвеч признал вполне доказанным и представленные им параллели вполне убедительными (*Schlagende Parallelen*).

¹ *Ehrhard Albert, dr. Theol.* Die Cyrill v. Alexandrien zugeschriebene Schrift *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* ein Werk Theodoret's v. Cyrus // *Theologische Quartalschrift*. 1888. II. S. 179–183; III. S. 106–150; IV. S. 623–653; *Глубоковский Н. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 90, прим. 84; С. 97, прим. 110.

² Этого журнала за этот год не оказалось в академической библиотеке, и о содержании его я знаю только из отзыва В. В. Болотова в «Христианском Чтении». 1908. Октябрь. С. 1414.

³ «Eine ganz vortreffliche Arbeit! — так начинается этот отзыв. — Nicht nur ist die in Betracht kommende Litteratur in weiten Umfang herangezogen — es sind auch alle einschlägigen Fragen mit ebensoviel Sorgfalt wie besonnenem Urteil erörtert. — Изложив далее содержание книги А. А. Спасского, Бонвеч говорит в заключение: Es würde zu weit führen die Darlegungen Spasskijs im einzelnen noch näher hier vorzuführen, aber die gegebene Übersicht wird genügen, die Tüchtigkeit seiner Leistung zu zeigen».

И только в 1897 г., когда открытие А. А. Спасского сделалось, таким образом, известно и на Западе, обоснование того же научного тезиса предложено было на международном католическом ученом конгрессе католическим богословом, тюбингенским профессором *Функом* и опубликовано в протоколах (*Compte rendu*) этого конгресса. Вывод, что 4-я и 5-я книги «Против Евномия», приписываемые Василию Великому, принадлежат Дидиму, Функ сделал независимо от А. А. Спасского, книгу которого он и не мог читать, по незнанию русского языка; но и о существовании ее и о том, что и А. А. Спасский сделал тот же вывод, он уже знал из рецензии Бонвеца. Свою статью Функ перепечатал потом во II томе собрания своих церковно-исторических сочинений, вышедшем в 1899 г.¹ Тезис Функа вызвал, однако, на Западе возражения со стороны *К. Холля*,² автора замечательного исследования об Амфилохии Иконийском, и *И. Лейпольдта*,³ автора специальной монографии о Дидиме, слепце Александрийском. Эти возражения Функ опровергает в особой статье, помещенной в III томе его церковно-исторических сочинений, и исследовании, вышедшем в 1907 г.⁴

Из других западных ученых вывод А. А. Спасского принимают *Барденхеввер* и автор статьи о Дидиме в 3-м издании Реальной Энциклопедии Гаука, которые прямо и ссылаются на А. А. Спасского.⁵ Вероятность этого тезиса Спасского-Функа признает и *Шуберт* во 2-м издании «Церковной истории» Мёллера.⁶

¹ *Funk F. X. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. II. Paderborn, 1899. S. 201–329.*

² *Holl K. Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 245. Anm. 1*

³ *Leipoldt J. Didymus der Blinde von Alexandria / Texte und Untersuchungen herausg. v. O. v. Gebhardt u. A. Harnack. Bd. XXVIII [N. T. XIV]. 3. S. 26–31. H. c. ap. Funk.*

⁴ *Funk F. X. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. III. Paderborn, 1907. S. 311–323.* — В основе этой статьи лежит статья в *Theologische Quartalschrift. 1901. S. 113–118.* Но там, конечно, не могло быть критики возражений, опубликованных в 1904 и 1905 гг.

⁵ См.: *Спасский А. А. История догматических движений. С. 529, прим. 2.*

⁶ *Möller-Schubert. KG. I, 502. Cp.: S. 492 (wohl Dydimus v. Alexandrien).*

В России¹ авторитетный приговор об открытии А. А. Спасского произнес в 1898 г. В. В. Болотов. Свое сочинение А. А. Спасский представил в Учебный Комитет при Св. Синоде на премию Митрополита Московского Макария и отзыв о нем поручено было писать В. В. Болотову.²

¹ А. П. Лебедев ни в одном из своих отзывов о сочинении А. А. Спасского не отметил *explicité* этого его открытия. В отзыве о кандидатском сочинении А. А. Спасского (Журналы Совета М. Д. А. за 1890 г.) он пишет только (С. 108–109): «Разбирая существующие гипотезы, автор нередко создает свои собственные, получают ли они место в науке или нет — это решит будущее время, — но все же нельзя не признать их остроумными и дающими видеть в авторе человека умного и талантливого». Почти буквально А. П. Лебедев повторяет эти слова и в отзыве о магистерском сочинении А. А. Спасского (представляющем в целом повторение — с немногими изменениями — отзыва о кандидатском сочинении) (Журналы Совета М. Д. А. 1895 г. С. 417–418): «Разбирая существующие в науке гипотезы относительно принадлежности тех или других сочинений Аполлинарию, наш автор создает иногда свои собственные гипотезы о том, кому в действительности должно принадлежать спорное сочинение. Получат ли они место в науке или нет, это решит будущее, но все же нельзя не признать их остроумными и дающими видеть в авторе человека талантливого». Я намеренно привел эти в существенном тождественные фразы из обоих отзывов, так как отсюда видно, что А. А. Спасский свое открытие относительно Дидима сделал еще на студенческой скамье и изложил в кандидатском сочинении.

Но для А. П. Лебедева очень характерно, что он обнаруживает в отношении к этому ценному открытию такое равнодушие, что не упоминает ни имени Дидима, ни сочинения, об авторе которого шла речь у А. А. Спасского, и даже относится к его гипотезе несколько скептически. А. П. Лебедев так привык прислушиваться во всем к голосам с Запада, следовать во всем за немцами, только от них ждать действительно новых вкладов в науку, что не решается сам высказать приговор относительно новой гипотезы, высказанной молодым русским ученым, и решается ждать приговора о нем науки, конечно западной, в будущем. Даже пред лицом несомненного факта, что русский ученый сделал ценное открытие в области древнехристианской литературы, А. П. Лебедев не может отрешиться от предвзятой мысли, что русская церковно-историческая наука тем и отличается от западной, что не делает открытий.

² Этот отзыв появился в печати только в 1908 г. См.: Христианское Чтение. 1908. Август-сентябрь. С. 1253–1275; Октябрь. С. 1400–1420.

Свой отзыв о книге А. А. Спасского В. В. Болотов начал¹ такими словами: «Не впадая в преувеличение, можно назвать исследование г-на А. Спасского выдающимся явлением в нашей богословской литературе. Это — весьма дельная *литературно-критическая* монография». Оценивая далее 6-ю главу книги А. А. Спасского, где изложена им его гипотеза о Дидиме, В. В. Болотов пишет:² «Глава 6-я представляет такие достоинства, что если бы г-н Спасский и не написал ничего кроме этих 50 страниц, я считал бы их заслуживающими и ученой степени магистра богословия, и премии Высокопреосв. митр. Макария». «Стр. 362–371 никто не назовет (всегда бесполезным для науки) “повторением выше пройденного”: они ставят новый научный тезис; они вопрос о Дидиме, как авторе “Антирритика”, решают бесповоротно. Такие страницы всегда редки в ученой письменности всех времен и народностей и делают честь и имени автора, и той литературе, в которой они встречаются». В конце отзыва, указав некоторые недостатки сочинения А. А. Спасского, В. В. Болотов пишет:³ «В пределах исследования литературно-критического г-н Спасский достиг богатых результатов:

аа) Результат первый — отрицательный: вся деятельность Дрезеке по вопросу о сочинениях Аполлинария сведена к нулю, и такой *отэфавос* — достойная награда скороспелых решений немецкого ученого. Аполлинарию принадлежит только то, что приписывают ему древние авторы. Ни одна из находок Дрезеке не выдержала пробы. —

бб) Результат второй — положительный: сам г. Спасский несомненно сделал ученое открытие. Если до сих пор в патрологиях писали:

“Творения Василия Великого

‘Ανατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ διωσσεβοῦς Εὐνομίου в пяти книгах, но 4-я и 5-я книги по всей вероятности не принадлежат Василию”,

то теперь в патрологиях будут писать:

“Творения Дидима Александрийского:

Περὶ Τριάδος. De Spiritu Sancto. ‘Αντιρρητικὸς κατ’ Εὐνομίου (в S. Basilii Magni opera, inter spuria, как 4-я и 5-я книги против Евномия). Мысль,

¹ Христ. Чтен. 1908. Август-сентябрь. С. 1253.

² Христ. Чтен. 1908. Октябрь. С. 1413–1415.

³ Там же. С. 1418–1419.

что этот 'Антирритик' принадлежит Дидиму, первый высказал в 1895 г. и обосновал А. Спасский".

Много ли русских имен могут рассчитывать на такую будущность?»

К этой оценке, высказанной таким компетентным и беспристрастным ценителем, каким был В. В. Болотов, трудно что-либо прибавить.

Само собою понятно, что А. А. Спасский имел возможность в первой же серьезной работе одарить нашу науку ценным открытием не по одной счастливой случайности, но главным образом потому, что обладал уже в то время солидной начитанностью и в литературе, и в самых первоисточниках древней церковной истории, а также и незаурядным критическим талантом. Насколько серьезно А. А. Спасский уже в то время изучил богословскую литературу IV в., насколько освоился с тогдашней терминологией в учении не только о воплощении (которое преимущественно должно было интересовать его как исследователя сочинений Аполлинария), но и о Св. Троице, можно судить по тому, что он, как это отмечено и у В. В. Болотова,¹ отчетливо различает² богословскую терминологию древнейших защитников Никейского символа, как Афанасий Великий, к которой примыкал и Аполлинарий, от позднейшей, строго выработанной, терминологии каппадокийских отцов с их ясным учением о $\mu\acute{\iota}\alpha\ \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ³ и $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$. И это дало ему возможность со всей решительностью опровергнуть гипотезу Дрэеке о принадлежности Аполлинарию псевдо-Афанасиевых «Диалогов о Св. Троице», автор которых держится каппадокийской терминологии.

Отличающееся такими достоинствами магистерское сочинение А. А. Спасского не было первым его трудом, появившимся в печати. Еще будучи студентом Академии, он напечатал большие статьи: «Отношение пророков к обрядовому закону Моисея» в «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения» за 1889 г. Март, и «Св. Иустин Философ и синоптические Евангелия» в «Православном Обозрении» за 1889 г. Май-июнь, а вскоре после окончания курса статью: «Гусс и Виклеф» в «Чтениях в Общ. Люб. Дух. Просв.» за 1890 г. Июль. Разнообразные темы этих статей доказывают, что они представляют собою

¹ Там же. С. 1416.

² Спасский А. А. Указ. соч. С. 383–387.

³ Аполлинарий же считал $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$ личным свойством Бога Отца, $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma\ \acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$.

семестровые сочинения автора, т. е. произведения такого рода, которые редко появляются в печати. Для семестровых сочинений они не совсем обычны даже и по своему размеру: статья об Иустине занимает в «Прав. Обозрении» 106 страниц. А главное: они отличаются — необычным для студенческих работ — изяществом стиля. В этом отношении они превосходят даже и исследование А. А. Спасского об Аполлинии в том виде, в каком оно было представлено им на степень кандидата богословия, что и отмечено в отзыве о нем профессора А. П. Лебедева.¹

По окончании — в 1891 г. — стипендиатского года А. А. Спасский — за неимением в Академии свободных кафедр — вынужден был занять временно место преподавателя философии в Подольской Духовной семинарии, и только в начале 1893/94 учебного года избран был — по прочтении 17 августа 1893 г. двух пробных лекций — на освободившуюся в Академии — с уходом профессора Д. Ф. Касицына и с переходом на его место на кафедру истории и разбора западных исповеданий профессора В. А. Соколова — кафедру новой гражданской истории, которую и занимал 2,5 года до конца 1895 г. Но свою любовь к истории именно древней Церкви А. А. Спасский доказал тем, что, когда в конце 1895 г. проф. А. П. Лебедев перешел из Академии на кафедру церковной истории в Московском Университете, он занял его место в нашей Академии, хотя лекции по новой гражданской истории к тому времени у него уже были составлены, а по общей церковной истории ему нужно было составить их вновь. Этот перевод А. А. Спасского на место А. П. Лебедева состоялся сразу же после его магистерского диспута. Чтение лекций по церковной истории он начал в марте 1896 г.

Свои лекции по гражданской истории А. А. Спасский после напечатал: сначала на страницах «Богословского Вестника» (за 1906 и 1910 гг.), а потом выпустил их и отдельной книгой под заглавием: *Сотерский А.* (из *Σωτηρ* = в латинской передаче *Soter* Спас | ский). Общеизвестные

¹ Журналы Совета Московской Духовной академии за 1890 г. М., 1890. С. 109: «К сожалению, нужно сказать, что сочинение автора на этот раз не имеет той изящной отделки, к какой он приучил нас своими прежними сочинениями (некоторые из них, как известно, уже напечатаны); вероятно, это зависело от широты размера сочинения (760 стр.)».

В печатном виде этот недостаток работы А. А. Спасского, конечно, исчез, и она отличается тем же изяществом изложения, как и другие его сочинения.

лекции по истории западно-европейского Средневековья (Сергиев Посад, 1910). В обсуждение научных достоинств этих лекций не вхожу, так как не могу считать себя компетентным в этой области, да они и не относятся к предмету настоящего очерка. Замечу только, что с чисто внешней стороны и эти лекции по предмету, не интересовавшему А. А. Спасского специально, обладают достоинствами других его печатных работ: интересным содержанием и прекрасным изложением.

История древней Церкви по уставу 1884 г. соединена была с историей Византийской церкви после разделения Церквей и носила название общей церковной истории. А. П. Лебедев, бывший до 1894 г. профессором древнецерковной истории (до разделения Церквей, как и в настоящее время по уставу 1910 г.), после 1884 г. читал иногда лекции и по истории Византийской церкви после 1054 г. и напечатал после «Очерки по истории Греческой церкви под турецким владычеством». А. А. Спасский в течение более, чем 14-и лет (с начала 1896 г. по апрель-май 1910 г.) состоял профессором общей церковной истории, и только под конец жизни стал профессором истории древней Церкви, и однако во всю жизнь оставался специалистом по истории только древней Церкви и только по ней читал лекции. Но и тут он, кажется, никогда не доходил до конца периода Вселенских соборов. Такое ограничение могло быть только выгодно для дела. При обилии источников и пособий по церковной истории, одному человеку совершенно невозможно быть действительно сведущим во всех ее отделах, хотя бы и за исключением истории Русской церкви и истории западных исповеданий. Лучше ограничиться одним, сравнительно небольшим, отделом истории Церкви, но знать его основательно, по первоисточникам и лучшим пособиям, чем знакомиться одинаково со всей историей Церкви на всем ее протяжении, но знакомиться неизбежно поверхностно, по большей части со слов других авторов.

За 10-летие 1896–1905 гг. А. А. Спасский выступал в печати не особенно часто, с работами по большей части небольшого размера и преимущественно библиографического характера. Это объясняется тем, что первые годы большую часть времени он должен был уделять на составление лекций, а значительную часть этого периода он состоял еще редактором «Богословского Вестника», а главное: он, конечно, ведь не один год трудился над составлением своей обширной, появившейся

в 1906 г. докторской диссертации. Из напечатанных за это время статей А. А. Спасского, появлявшихся — по большей части — в «Богословском Вестнике», можно отметить:

1) «Суждения современной протестантской церковно-исторической науки об Аполлинарии Лаодикийском и его значении в истории догматики». Речь перед защитой магистерской диссертации, напечатанная в февральской книжке «Богословского Вестника» за 1896 г.¹ Дав краткую оценку мнимых открытий Дрезеке и научных приемов этого автора, А. А. Спасский отмечает здесь вызванную «находками» Дрезеке преувеличенную оценку исторического значения Аполлинария в немецкой богословской науке, особенно у А. Гарнака во II-м томе его «Учебника по истории догматов».

2) «Кому принадлежат четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия?» («Библиографическая справка») в сентябрьской книжке «Богословского Вестника» за 1900 г.²). Статья эта, к сожалению оставшаяся незаконченной, вызвана была, очевидно, выходом в свет исследования об этом псевдо-Василиевом произведении Ф. Кс. Функа, который пришел к тому же самому выводу об авторе его, как и сам А. А. Спасский, но, естественно, расходится с ним в подробностях аргументации. Функ несколько осложнил себе задачу доказать принадлежность этого произведения Дидиму, признав недостаточными для этой цели приводимые и им параллели с бесспорными сочинениями Дидима (эти параллели, по мнению Функа,³ не исключают возможности и такого объяснения, что один из этих двух авторов пользовался другим) и пытаясь найти у Дидима прямые ссылки на сохранившийся под именем св. Василия «Антирритик» против Евномия. Так как А. А. Спасский является в данном случае предшественником Функа, следовательно, лицом наиболее компетентным, то для интересующихся патристической литературой IV в. было бы чрезвычайно важно знать его отношение к тем отделам работы Функа, в котором он несколько расходится с самим А. А. Спасским, а также и к появившимся после (в 1904–1905 гг.) возражениям против Функа и ответу на них самого Функа. Почему А. А. Спасский не

¹ С. 171–188.

² С. 79–106.

³ *Funk. Abhandlungen. II, 317.*

закончил даже этой своей «библиографической справки», не упомянул в ней даже имени Функа и решительно ничем не отозвался на последующую полемику по данному вопросу, остается неясным. Но несомненно он имел намерение продолжить свою справку: в академическом экземпляре 2-го тома «Церковно-исторических сочинений и исследований» Функа в статье «Две последние книги сочинения Василия Великого против Евномия» многие места подчеркнуты или отмечены на полях, а на с. 323, где Функ высказывает предположение, что подлинный «Антирритик» Дидима против Евномия начинался не так, как начинается сейчас 4-я книга «Против Евномия» в творениях св. Василия Великого, рукою А. А. Спасского написано: «Это вероятно».

3) «Вопрос о подлинности правил Сардикийского собора (343 г.) в современной западной литературе» в июньской книжке «Богословского Вестника» за 1902 год в отделе «Библиографии».¹ Статья эта вызвана появлением статей старокатолика Фридриха² «Неподлинность канонов сардикских» и английского ученого Тернера³ «Подлинность сардикских канонов». О содержании этих работ достаточно ясно говорят их заглавия, а для объяснения появления в свет исследования Фридриха достаточно лишь заметить, что 3, 4 и 5-й каноны Сардикийского собора предоставили некоторые права епископу Римскому, что естественно неприятно Фридриху как старокатолику. А относительно статьи Тернера необходимо заметить, что она представляет собою разбор исследования Фридриха. А. А. Спасский, изложив аргументацию обоих ученых, не соглашается ни с тем, ни с другим и выставляет свою гипотезу о неподлинности не всех канонов «Сардикийского собора», а только 3, 4 и 5-го канонов. По мнению А. А. Спасского,⁴ при его гипотезе «вся аргументация, приведенная Фридрихом в доказательство незнакомства пап IV и начала V вв. до 417 г. с 3–5 правилами

¹ С. 343–383.

² Friedrich. Die Unächtheit der Canones von Sardika. Separat — Abdruck aus d. Sitzungsberichten d. philos.-philol. und d. hist. Classe d. Kgl. Bayer Akademie der Wissenschaften. München, 1901. III.

³ Turner. The genuineness of the Sardican canons // The journal of the theological studies. 1902. April. P. 370–397.

⁴ Богосл. Вестн. 1902. Июнь. С. 382.

Сардикийского собора, остается в полной своей силе. Папы этого периода не знали 3–5 правил, но они не могли их не знать, если они существовали; значит, обсуждаемые правила появились позднее, но не позже 417 г., когда встречается первое, хотя и неясное, указание на них. Таково заключение, к которому приводит рассмотрение вопроса о подлинности этих правил в его современном положении. Давая собой исчерпывающий все затруднения ответ на то, почему мы не видим ни малейших следов пользования 3–5 правилами за 343–417 гг. не только во всей остальной Церкви, но и у римских пап, оно также хорошо уясняет и те сомнения и недоумения, какие вызвало собой их первое появление в Карфагене в 419 г. Пока не произойдет каких-либо новых открытий, пока аргументация защитников подлинности не изменится в самом корне, это заключение будет иметь полное право на внимание к себе со стороны науки».

Таким образом, в этой библиографической заметке А. А. Спасский выступает с самостоятельным научным предположением. Сама по себе его гипотеза едва ли может быть признана правдоподобной. Для ее обоснования нет фактических данных: не сохранилось ни одной рукописи с сардикскими канонами, в которой бы отсутствовали 3–5 каноны, и в самом тексте канонов нет никаких признаков интерполяции. Да нет в сущности и никакой надобности предполагать такую интерполяцию, так как молчание об этих благоприятных для папских притязаний канонах самих епископов римских стоит в связи с судьбою самого Сардикского собора 342–343 г. Собор этот предполагался как Вселенский, но упорное нежелание епископов Востока пересмотреть дело Афанасия и Маркелла и других низложенных ими епископов фактически превратило его в собор только западный. Пока жив был Констант, решения этого собора имели, правда, силу и на Востоке. Но когда — по смерти Константа — Константин стал единодержавным императором и добился осуждения Афанасия Великого и подписи омийского вероизложения и от западных епископов, Сардикский собор забыт был и на Западе до того прочно, что было бы нисколько не удивительно, если бы о его канонах не вспомнили ни Дамас, ни Иннокентий I. Вспоминать о соборе Сардикском неудобно стало к концу IV в. и потому, что кроме Афанасия Великого он оправдал и Маркелла Анкирского, который после признан был еретиком. Можно ли было бы удивляться, если бы правила этого

собора действительно, как это выходит по Фридриху, всплыли наружу только при Зосиме и не под своим настоящим именем, а под именем канонов Никейского собора? — Но в 1902 г. и 1905 г. подлинность канонов Сардикского собора — гораздо полнее, чем Тернером — доказана была *Функом*, и оказалось, что эти каноны несомненно существовали и в IV в., и в начале V в. до Зосима: на некоторые из них ссылаются блаж. Иероним и папа Иннокентий I.¹

Но как ни относиться к гипотезе А. А. Спасского о «сардикийских» канонах, самая возможность ее появления свидетельствует о том, что в аргументации не только Фридриха, но и Тернера есть существенные пробелы, что вопрос об этих канонах нуждается в новом пересмотре. А главное: сам А. А. Спасский несколько не преувеличивал значения своей гипотезы. «Переходя к критическим замечаниям относительно изложенных сейчас рассуждений Фридриха и Тернера по вопросу о подлинности Сардикийских канонов, — говорит он,² — мы еще раз напомним читателям, что не имеем в виду давать какого-либо окончательного решения поднятого этими учеными спора. Такая задача потребовала бы не библиографической заметки, а специальной и обширной диссертации и могла бы быть выполнена не иначе, как на основании изучения рукописных памятников канонического права древнелатинской Церкви, которое одно только и способно пролить свет на спорный вопрос. Наша задача лишь ознакомить людей, интересующихся современным положением этого вопроса в науке, а потому и наши замечания, вращающиеся в пределах уже выдвинутых в научной литературе аргументов, должны иметь условное значение».

8) «Обращение императора Константина Великого в христианство» — актовая речь, произнесенная 1 октября 1904 г. и напечатанная в «Богословском Вестнике» за 1904 г., декабрь³ и 1905 г., январь.⁴ — Резкой критике эту статью А. А. Спасского подверг профессор А. П. Ле-

¹ См.: *Funk F. X. Die Echtheit der Kanones von Sardica // Kirchengeschichte Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. III. S. 159–217 / Historische Jahrbuch. 1902. S. 497–516; 1905. S. 1–18; 255–277.*

² Богосл. Вестн. 1902. Июнь. С. 374.

³ Там же. С. 627–664.

⁴ Там же. С. 60–96.

бедев в появившейся уже по смерти автора на страницах «Христианского Чтения» статье «Константин Великий, первый христианский император († 338 г.). Общий очерк».¹ Эта статья А. П. Лебедева и именно тот отдел ее, где он критикует взгляды А. А. Спасского, бесспорно имеет научное значение. Не только А. А. Спасский, но и В. В. Болотов находили особую версию рассказа о явлении креста Константину Великому у историка Созомена, и А. А. Спасский придавал этому рассказу особое значение, пользовался им для критики рассказа Евсевия. Но А. П. Лебедев указал, что рассказ Созомена не имеет самостоятельного значения: Созомен просто-напросто пользовался подле Евсевия и Руфином и поместил в своей «Истории» на первом месте сказание Руфина, на втором — сказание Евсевия.² Но в этом отношении сам же А. П. Лебедев³ извиняет А. А. Спасского тем, что «та часть» «Истории» Руфина, «которая составляет перевод Евсевиевой истории (с добавками Руфина), имеет мало изданий и не во всех даже больших библиотеках имеется». Можно думать, что и авторитет В. В. Болотова имел в данном случае в глазах А. А. Спасского несколько большее значение, чем должен бы был иметь на деле. А между тем А. А. Спасский имел особые побуждения не только относиться к В. В. Болотову с особым доверием, но и включать в свою работу все, что представлялось ему интересным или и прямо важным в имевшихся у него литографированных лекциях В. В. Болотова. На с. 29 (отдельного оттиска) он прямо пишет: «Мы намеренно включаем в свою статью все, что мы нашли у Болотова относительно нашего вопроса». [До сих пор слова Спасского приводит и А. П. Лебедев,⁴ но дальнейшие опускает.] «Лекции его едва ли увидят свет; между тем в них много новых соображений и оригинальных комбинаций; приведенные сведения хоть сколько-нибудь помогут охранить его обширные познания от полного забвения». В 1904 г. издание лекций В. В. Болотова еще не предполагалось. Среди самих почитателей его находились лица,

¹ Христ. Чтен. 1912. Июнь. С. 674–697; Июль-август. С. 821–844. Издана эта статья профессором Н. Н. Глубоковским. — Критика статьи А. А. Спасского занимает страницы 684–697 и примечание на с. 821–823.

² Христ. Чтен. 1912. Июнь. С. 692–694.

³ Там же. С. 693, прим. 24.

⁴ Там же. С. 685, прим. 6.

которые были против их издания, так как сам В. В. Болотов высказывался против посмертных изданий того, что не предназначалось к печати самим автором. И А. А. Спасский естественно думал, что он оказывает услугу русской науке, сообщая в своей статье оригинальные взгляды и выводы В. В. Болотова (какова бы ни была последующая судьба этих взглядов). Так и на стр. 11–12 он приводит статистическую оценку факта, сообщаемого у Афанасия Великого в *Apologia ad Constantiam* nn. 15. 16, — оценку, «которой наука обязана исключительно В. В. Болотову». Вообще же о критике А. П. Лебедева, помимо ее слишком резкого тона, нужно заметить, что она касается собственно отношения А. А. Спасского к рассказу Евсевия о видении креста Константином Великим и самого плана изложения статьи Спасского и не относится к его работе в ее целом. В чисто научном отношении значение этой работы А. А. Спасского не могло быть особенно высоко уже потому, что по этому вопросу существует необычайно обширная литература, и быть оригинальным тут очень нелегко, если не прямо невозможно. Но с внешней стороны эта актовая речь А. А. Спасского обладает теми же достоинствами, как и другие его работы: прекрасным изложением и возможно-беспристрастным освещением вопроса.

4) «Из новых открытий в области древней церковной истории» в октябрьской и ноябрьской книжках «Богословского Вестника» за 1905 г.¹ В этой статье приведены (конечно, по сообщениям иностранных ученых) и обследованы: 1–2. Два освободительных свидетельства (*libelli*) из эпохи гонения на христиан при Деции Траяне. 3. Письмо пресвитера Псеносириса к пресвитеру Аполлону. 4. Надпись из Ариканды, относящаяся ко времени гонения Максимиана Дайи. 5. Надписи, устанавливающие следы первохристианства на греческих островах. Самостоятельное значение имеет заключительный отдел этой статьи, посвященный вопросу о женщинах апостольского века. Особенный интерес возбуждает этот отдел потому, что по рассказам лиц, встречавшихся в последние годы с А. А. Спасским, он собирался писать особое большое исследование о христианских женщинах апостольского (и послеапостольского?) времени, приобрел даже книги, необходимые для этой работы, но болезнь помешала ему приняться за нее, и 11 с небольшим страниц, посвященных

¹ Богосл. Вестн. 1915. Октябрь. С. 266–293; Ноябрь. С. 394–414.

этому вопросу в ноябрьской книжке «Богословского Вестника» за 1905 г., составляет все, что написано по нему А. А. Спасским.

В 1906 г. вышел в свет второй большой труд А. А. Спасского: «История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Том I. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице)», за которое он удостоен был ученой степени доктора церковной истории.

Обширная (652 страницы) работа эта отличается несколько иным характером, чем магистерское сочинение А. А. Спасского. Там А. А. Спасский не только дал строгую и справедливую оценку мнимых находок Дрезеке, но сделал и сам ценное научное открытие. В «Истории догматических движений» на 652 страницах мы напрасно стали бы искать новых научных тезисов с тем же приблизительно значением, как высказанная на страницах магистерской диссертации гипотеза о Дидиме как авторе 4-й и 5-й псевдо-Василиевых книг против Евномия. В этом отношении докторское сочинение А. А. Спасского стоит несомненно ниже его магистерского сочинения. «История догматических движений» в сущности не представляет собою и научного исследования. Это — скорее отдел по общей истории Церкви или истории догматов, чем исследование. В выборе такой общего характера темы для докторской диссертации сказалась особенность научного таланта А. А. Спасского, а также и влияние на него со стороны его учителя А. П. Лебедева. Как и А. П. Лебедев, А. А. Спасский не был в собственном смысле историком-исследователем. В истории древней Церкви его интересовали вопросы более общего характера, а не вопросы детальные, на которые он мало обращал внимания и с которыми иногда даже не умел справляться надлежащим образом. По вероятности, тут А. А. Спасским (как и А. П. Лебедевым) руководило и желание оказать наибольшую пользу русской церковно-исторической науке в ее наличном состоянии. Несомненно, что для тех русских читателей, которым — или по незнанию иностранных языков, или по месту жительства — вдали от библиотек — остается недоступной иностранная церковно-историческая литература, представляют своего рода роскошь ценные научные исследования по частным вопросам истории древней Церкви, когда у нас нет даже ни путного учебника церковной истории, ни полного изложения истории Церкви в ряде отдельных сочинений. Для таких русских читателей даже самые инте-

ресные и важные в научном отношении исследования с новыми научными тезисами оказываются — по большей части — просто даже непонятными, так как им недостает сведений, которые авторами этих исследований предполагаются как общеизвестные. А. П. Лебедев пытался исчерпать историю Церкви в ряде отдельных монографий, представлявших собою обработку для печати его лекций. Но он не успел этого сделать. В его многочисленных сочинениях ничего, например, нет о распространении христианства, о гностицизме, монтанизме, об истории учения о Св. Троице в первые три века. А главное: многие его сочинения к 1906 г. уже порядочно устарели, далеко не отвечали современной разработке данного вопроса в иностранной науке. Что А. А. Спасский в своей литературной деятельности имел действительно в виду потребности русской читающей публики, показывает уже его речь перед защитой магистерской диссертации. Он начал ее такими словами:¹ «Предлагая свое исследование о сочинениях Аполлинария Лаодикийского вниманию вашего просвещенного собрания, а равно и всей более или менее серьезно интересующейся церковно-исторической наукой публике, я наиболее смущаюсь той мысли, что первое впечатление, какое вызовет моя книга в руках любознательного читателя, выразится в невыгодном для ее автора чувстве недоумения и разочарования. Я боюсь, что при бедности нашей богословской литературы, при недостатке удовлетворительных руководств даже по общим церковно-историческим вопросам и при полном отсутствии обстоятельных исследований о замечательнейших отцах Церкви, мой труд покажется слишком специальным, слишком узким, не отвечающим ближайшим потребностям нашей отечественной богословской науки. Мне с полным правом могут сказать: кто такой Аполлинарий Лаодикийский, чтобы стоило тратить время и силы на составление особой монографии о нем, и притом не столько о нем, сколько о сочинениях его, да еще в их исторической судьбе? Разве мало в истории других, кроме Аполлинария, более крупных имен, которые давно ждут себе подробного и всестороннего изучения?»

Имея в виду интересы русской читающей публики, А. А. Спасский в последующее время выступал не только как популяризатор церковной истории, но даже как переводчик и первоисточников, и иностранных со-

¹ Богосл. Вестн. 1896. Февраль. С. 171.

чинений по истории Церкви: в 1896 г. им переведено было и снабжено примечаниями «Толкование на Четвероевангелие» преподобного Ефрема Сирина, а в 1905–1906 гг. сочинение А. Гарнака: «Миссия и распространение христианства в первые три столетия». *Harnack Ad. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902.*¹ Перевод этот напечатан был в виде ряда отдельных статей в журнале «Вера и Разум», а в 1907 г. вышел отдельной книгой под заглавием: *Гарнак А., проф. Религиозно-нравственные основы христианства в историческом их выражении. (Из истории миссионерской проповеди христианства за первые три века). Перевод проф. А. Спасского. Харьков, 1907.*

При таком характере ученой деятельности А. А. Спасского вполне понятно, что он не сделал того, что сделал бы на его месте ученый другого направления, в духе В. В. Болотова: не избрал предметом своей докторской диссертации того самого Дидима Александрийского, одно из сочинений которого было им открыто. Такая тема напрашивалась для А. А. Спасского сама собою, и выполнить такую работу для него, уже раз заинтересовавшегося Дидимом, было сравнительно и нетрудно. А что работа эта не оказалась бы и бесплодной, доказывает хотя бы отзыв В. В. Болотова о сочинении А. А. Спасского, где² даются параллели между Дидимом и псевдо-Афанасиевскими «Диалогами о Св. Троице». А. А. Спасский лучше, чем кто-либо другой мог выяснить, нельзя ли эти «Диалоги» считать принадлежащими Дидиму? Появившиеся в 1899 г. исследования Hoss'a и Stülcken'a о творениях св. Афанасия Великого выдвинули новый вопрос об авторе так называемого 4-го слова против ариан, приписываемого Афанасию, но ему не принадлежащего. В качестве одного из возможных его авторов сам Штюльккен называет Дидима. Словом: вопрос о Дидиме представлял очень благодарную тему для исследователя. Но А. А. Спасский не остановился на ней, считая ее, очевидно, слишком специальной для нашей науки, не имеющей еще дельных исследований и о самых знаменитых отцах Церкви IV в., а остановился на теме, не обещавшей научных открытий, но несомненно более отвечающей потребностям русских образованных читателей, интересующихся историей древней Церкви.

¹ В 1906 г. этот труд Гарнака вышел 2-м изданием в 2-х тт.

² Христ. Чтен. 1908. Октябрь. С. 1416–1417.

Докторская диссертация А. А. Спасского представляет собою в известном смысле как бы 2-е издание докторской же диссертации А. П. Лебедева: «Вселенские соборы IV и V вв.». Только А. А. Спасский задумал такую работу по гораздо более широкому плану и потому успел выпустить в свет только один I-й том ее. Задачею А. П. Лебедева было осветить историю первых четырех Вселенских соборов с точки зрения борьбы двух главных богословских школ того времени: Александрийской и Антиохийской. А. А. Спасский вместо истории одних только Вселенских соборов (ограничиться которой не мог и А. П. Лебедев) берет всю историю догматических споров этой эпохи со всеми ее соборами и пытается осветить ее не только со стороны влияния богословских школ, но и со стороны воздействия на богословскую мысль философских направлений того времени (до некоторой степени отражавшихся, впрочем, и на богословских школах) и вообще со всех возможных точек зрения. При такой широкой постановке дела и один только появившийся I-й том исследования А. А. Спасского превысил больше, чем вдвое, «Вселенские соборы» А. П. Лебедева.

Истории богословских споров IV в., составляющей главное содержание докторского сочинения А. А. Спасского, он предпослал в качестве введения не претендующий на самостоятельное научное значение, но очень содержательный очерк истории учения о Св. Троице в первые три века. Такой очерк не в первый раз появляется в России. Замечательный по основательности и научному беспристрастию такой же очерк дал и В. В. Болотов в своей магистерской диссертации: «Учение Оригена о Св. Троице». Но не говоря уже о том, что книга В. В. Болотова вышла в 1879 г., на 27 лет раньше книги А. А. Спасского, и за этот период времени в западной науке сделано немало для уяснения истории учения о Св. Троице во II–III вв., очерк истории этого учения был совершенно необходим для А. А. Спасского, так как без него остается неясным самый смысл тринитарных споров IV в. Сверх того, у А. А. Спасского (как потом и у А. П. Орлова в его книге «Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского»), в отличие от ранее появившихся таких же очерков в России (не исключая и очерка В. В. Болотова), и история учения о Св. Троице первых трех веков ставится в связь с философскими воззрениями того времени, указывается, например (вслед за другими учеными), на зависимость Тертуллиана от стоиков.

В целом книга А. А. Спасского, если не предъявлять к ней слишком высоких научных требований, не искать в ней новых научных тезисов, представляет собою весьма ценное приобретение для нашей церковно-исторической науки и могла бы занять почетное место и в науке иностранной. Она представляет собой такое полное, основанное на широком знакомстве с новейшей церковно-исторической литературой и с самыми первоисточниками, изложение истории учения о Св. Троице во II—IV вв., кончая II Вселенским собором, какого нет не только в русской, но и в иностранной литературе. Книга А. А. Спасского больше чем вдвое превосходит по объему ценное специальное исследование об арианстве англичанина Гуоткина и имеет перед ним и то преимущество, что излагает более подробно историю учения о Св. Троице в доникейский период и ставит богословские споры в связь с философскими учениями. Кроме того, на Западе история учения о Св. Троице излагается довольно подробно в «Историях догматов», но тут, в отличие от А. А. Спасского, обычно мало обращается внимания на фактическую историю богословских споров IV в.

Но главным достоинством докторского сочинения А. А. Спасского, как и большей части других его работ, нужно признать свойственный ему, как немногим, истинно научный такт, умение стать на верную точку зрения в важнейших вопросах, невзирая ни на какие авторитеты и школьные традиции. Ученик и большой почитатель своего предшественника по кафедре А. П. Лебедева, А. А. Спасский не является однако горячим защитником его взглядов на историю арианства и дает этой истории освещение совершенно отличное от того, какое дал ей А. П. Лебедев в книге «Вселенские соборы IV и V вв.». Его взгляд на арианское движение больше напоминает взгляд В. В. Болотова, чем взгляд А. П. Лебедева. Нужно заметить, что книга А. А. Спасского не была первой книгой по истории догматических споров IV в. после книги А. П. Лебедева «Вселенские соборы». В 1890 г. в Петрограде вышла, написанная под руководством В. В. Болотова, книга В. Н. Самуилова: «История арианства на латинском Западе (357—430)», где — впервые в русской литературе — дается раздельное изложение богословских систем трех главных антиникейских партий: строго-арианской или аномийской, более умеренной или омийской и, наконец, самой близкой к православию, совсем не еретической в основе, омиусианской.

До сих пор в русской церковно-исторической литературе омии обыкновенно не отличались от омиусиан: и те и другие обозначались заимствованным у св. Епифания термином «полуариан» и причислялись, конечно, к разряду еретиков. Вследствие этого самый смысл событий на Востоке в середине IV в., начиная особенно с 357 г., представлялся совершенно неясным. В. Н. Самуилов впервые ввел в нашу науку термин «омии», представляющий собой передачу в итацистической форме давно принятого у немцев: «Нотмёг» и обозначающий ту среднюю арианскую партию, которая одержала верх над всеми другими в 359—360 гг. и опиралась на никео-аримино-константинопольскую формулу, подписи которой вожди этой партии Урсакий, Валент и Акакий путем интриг добились сначала от депутатов как Ариминского, так и Селевкийского соборов 359 г., а потом и от всего Ариминского собора и от вождей омиусианской партии. Термин «омии» не встречается у древних авторов, но он точно обозначает эту арианскую партию, которая признавала Сына Божия «подобным» Отцу «по писаниям», ὁμοιου κατὰ τὰς ὑποστάσεις, — без всяких точнейших определений, что давало возможность, державшимся действительно арианских убеждений, вождям этой партии понимать это подобие в смысле подобия по воле. Для В. Н. Самуилова омиийская партия представляла особый интерес, так как представители арианства на Западе, за немногими исключениями, принадлежали именно к этой группе. Но Самуилов попытался сделать больше того, к чему обязывала его его тема: он захотел найти источник догматических воззрений омиев и нашел его в письме Ария к Александру Александрийскому, а главным образом в творениях Евсевия Кесарийского. Он дал тщательную сверку важнейших положений омиийских систем с творениями Евсевия и нашел возможным выставить тезис, что именно Евсевий Кесарийский был «главой омиев». Подтверждение этого положения он нашел в сохранившемся у Феодорита послании на Восток Иллирийского собора 370 (375?) г. и в автографе арианского западного епископа Максимиана. Резкой критике подверг этот тезис Самуилова А. П. Лебедев в статье «Мысли и чувства по поводу одного русского открытия в области науки древней церковной истории» в майской книжке «Богословского Вестника» за 1892 г., вызвавшей основательный «Ответ» Самуилова на страницах «Христианского Чтения» (1892. Сентябрь-октябрь). А. П. Лебедев ответил

Самуилову статьей «Ошибка» в ноябрьской книжке «Богословского Вестника», чем и окончилась эта — очень неудачная для А. П. Лебедева — полемика. Как это и обыкновенно бывает у нас, эта полемика закончилась в сущности ничем, не дала особенно ценных результатов для науки. Каждая сторона осталась при своих убеждениях (не особенно даже и ясных); а из посторонних лиц никто не взялся за перо. А. П. Лебедев допустил несомненно ту «ошибку», что попытался свести к нулю найденные В. Н. Самуиловым прямые свидетельства, что западные омии сослались на Евсевия как на авторитет, и потерпел неудачу. Но это не значит, что и В. Н. Самуилов был безусловно прав в том, что Евсевий был главою омиев. Это положение Самуилова нашел нужным ограничить в своем отзыве о его магистерском сочинении и В. В. Болотов. Этот «важный тезис», по его мнению, «или требует аргументов более веских, или допускает и иное освещение». По моему мнению, Самуилов был прав по существу дела, но он неправильно формулировал свой тезис. Главой омиев Евсевий Кесарийский не мог быть просто потому, что он умер не позже 340 г., тогда как омийская партия образовалась в 358–360 гг. Но так как действительным вождем омиев был ученик и преемник по кафедре Евсевия Акакий Кесарийский, то сравнение омийских систем с системой Евсевия только и могло привести Самуилова к тому выводу, что эти системы совпадают во всех существенных пунктах, и Евсевий был и для Акакия несомненным, но не единственным авторитетом.

Книга Самуилова вызвала появление неоконченной к сожалению, но значительной по объему (118 страниц) и содержательной статьи самого В. В. Болотова: «Либерий, епископ Римский, и Сирмийские соборы. (Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 г., дополненная и разъясненная)». Статья эта печаталась сначала на страницах «Христианского Чтения» за 1891 г., а отдельным оттиском вышла, как 1-й выпуск, в 1893 г. Посвященная специальному вопросу о том, какое сирмийское вероизложение подписал Либерий, статья эта содержит и важные общие положения относительно арианских партий IV в. С совершенной определенностью и В. В. Болотов (как и Самуилов) выставляет то положение, что Василий Анкирский, глава партии омиусиан, не был арианин, а был только «человеком, прошедшим старую школу богословского образования, основанного на трудах Ориге-

на и его последователей». — Свои взгляды на историю арианства, далеко не во всем совпадавшие со взглядами А. П. Лебедева, В. В. Болотов излагал и в своих лекциях, которые в литографированном виде были доступны и А. А. Спасскому.

У В. В. Болотова и В. Н. Самуилова мы и встречаем впервые изложение тех же в существе дела взглядов на историю арианства, подробное обоснование которого дал А. А. Спасский в своей докторской диссертации.

И в западной науке 27 лет, разделяющие выход в свет докторских сочинений А. П. Лебедева и А. А. Спасского, не прошли бесследно для истории Церкви IV в. Особенную ценность имеют (помимо вышедшей еще в 1867 г., но оставшейся неизвестною А. П. Лебедеву книги Т. Цана «Маркелл Анкирский») книга англичанина *Гуоткина* «Этюды об арианстве» (*Gwatkin H. M. Studies of Arianism*. 1-е издание 1882 г., 2-е — 1900 г.) и соответствующие отделы в «Учебнике истории догматов» А. Гарнака и в *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* Ф. Лоофса (4-е издание 1906 г.).

Самый важный вопрос истории догматических споров IV в., составляющий центр тяжести и в книге А. А. Спасского, есть вопрос о причинах антиникейской реакции. Не решив его, невозможно понять смысла событий истории IV в. На Никейском I Вселенском соборе учение Ария было осуждено почти единодушно всеми его членами. Даже такие покровители Ария, как оба Евсевия: Никомидийский и Кесарийский, как Феогний Никейский, Марий Халкидонский, Минофант Ефесский, Феодот Лаодикийский, Наркисс Нерониадский и Патрофил Скифопольский, подписали и Никейский символ с его анафематизмом на арианские положения, и (исключая, может быть, только Евсевия Никомидийского и Феогния Никейского) самое низложение Ария, которого они раньше так энергично защищали. Верными Арию остались только два его египетских единомышленника: Феона Мармарикский и Секунд Птолемаидский. Но это торжество православия было кратковременно. Спустя каких-нибудь 3 года после Никейского собора Арий, Евсевий и Феогний возвращаются из ссылки, постигшей их вслед за собором, и затем Евсевий Никомидийский приобретает снова сильное влияние при дворе Константина и — в сотрудничестве с Евсевием Кесарийским и другими единомышленниками — начинает интриги против выдающихся вождей

православия на Востоке. Под разными предлогами все выдающиеся борцы против ариан на Востоке сгоняются со своих кафедр, а место их занимают единомышленники обоих Евсевиев. Одной из первых жертв евсевиянских интриг падает св. Евстафий Антиохийский. Много хлопот стоило евсевиянам удалить из Александрии нового Александрийского архиепископа, преемника умершего в 328 г. св. Александра, Афанасия Великого. Но и он в конце концов был низложен и отправлен в ссылку. По смерти Константина Великого (337 г.) его старший сын Константин II возвратил было из ссылки Афанасия Великого и других сосланных по интригам евсевиян епископов. Но восточный император Константий очутился на стороне евсевиян, и Афанасий Великий в 339 г. снова вынужден был удалиться из Александрии и искать себе защиты на Западе. При этом императоре восточные епископы осмелились сделать то, на что не решались при Константине: собравшийся в 341 г. в Антиохии собор при обновлении антиохийского храма издал несколько формул веры взамен Никейского символа. Западный император, младший сын Константина Великого — Констант, оказал покровительство Афанасию. Созванный им в 342 или 343 г. собор в Сардике оправдал Афанасия Великого и Маркелла Анкирского, и Афанасий Великий снова с торжеством возвратился в Александрию. Но по смерти Константа (в 350 г.) снова начались интриги евсевиян, решившихся, при помощи Константия, сделавшегося вскоре единодержавным императором, сломить сопротивление даже и западных епископов. К концу царствования Констанция как будто вся Римская империя стала арианской: все представители православия или пали, подписав арианские вероизложения, или находились в ссылке. По смерти Константия (561 г.) при язычнике Юлиане и затем при православном Иовиане положение православных улучшилось. Но восточный преемник Иовиана Валент снова очутился на стороне ариан («омиев») и продолжал политику Константия. Это господство ариан, включая и перерывы, продолжалось около 50-ти лет. Конец ему положила последовавшая в 378 г. смерть Валента и вступление на престол в 379 г. испанца Феодосия. В таком мрачном свете представляется история Церкви IV в. по семинарскому учебнику и другим старым книгам по истории Церкви.

Чем же объясняется это видимое торжество ариан в течение около полустолетия? — Книга А. П. Лебедева «Вселенские соборы» не давала

на этот вопрос никакого ответа. А его теория, что арианство было порождением Антиохийской богословской школы, страдала односторонностью.

А. А. Спасский разделяет и подробно обосновывает тот правильный взгляд, что большинство епископов Востока, боровшихся против Никейского символа и его приверженцев, не были арианами. Это были богословы-консерваторы, которые предпочитали довольствоваться старыми богословскими формулами, и которым Никейский символ с его терминами $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\iota\alpha\varsigma$ и $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ казался ненужным и даже подозрительным в богословском смысле. «Основная причина протеста против Никейского собора, — говорит А. А. Спасский,¹ — заключалась в том, что большинство епископов Востока — даже из числа тех, которые лично присутствовали на соборе, — в тайниках своего сердца остались недовольными догматическими его определениями. В своем Символе веры собор пошел дальше, чем позволял то богословский кругозор этого большинства. Его точные, исчерпывающие догмат, формулы опередили собой богословскую науку того времени, прервали нормальный ход религиозного развития в христианском обществе и потому оказались чересчур новыми, неприятно режущими непривычное к ним ухо. — Настроение большинства епископов на Востоке было строго консервативным».

Выяснив, вслед за тем, как же случилось, что это консервативное большинство подписало в 325 г. Никейский символ с его термином $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$, А. А. Спасский² пишет:

«По возвращении епископов в свои города те исключительные условия, при каких они подписывали Никейский символ, перестали для них существовать. Обаяние внешней обстановки собора рассеялось; страшившее раньше нечестие арианства исчезло» [Арий принес ведь — в 327–328 г. — притворное покаяние] «полемические мотивы, во имя которых принято было слово $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$, потеряли силу. Раздумье о деле никейском охватывало душу епископов, и чем рельефнее стал выделяться пред ними положительный смысл Символа, тем сильнее делалась тревога совести. Нашему времени нельзя представить себе то, какие смущения

¹ История догматических движений... С. 243.

² Там же. С. 246.

должно было вызывать в уме дороживших стариной верующих IV в. слово *ὁμοούσιος*. Им недовольны были ни философы, ни начетчики в области древней письменности, ни простецы по вере. Для философски развитых людей оно казалось слишком реальным, телесным, вносящим материальные представления в отношения существ высших и духовных; сказать, что Сын единосущен Отцу, по их понятиям, значило то же, что назвать Его со-материальным Отцу. В сердца же более обыкновенных смертных оно вселяло какое-то мистическое предубеждение против себя; богодухновенный язык не знал этого слова; в церковной письменности оно почти не встречалось; наиболее часто им пользовались еретики для искажения веры. Что же касается до общего мнения о нем древних отцов, то оно было ясно высказано устами большого Антиохийского собора, происходившего на памяти старшего поколения современников и решительно осудившего употребление этого слова» [А. А. Спаский имеет здесь в виду собор около 268 г., осудивший Павла Самосатского]. «И вот теперь это подозрительное слово, напоминавшее всегда о лжеучении Савеллия, поставлено знаменем православия. Оставалась ли чистой вера предков? Последовавшие за Никейским собором события одно за другим стали подтверждать эти опасения... (С. 247). ... Только пять лет прошло после собора, а уже Евстафий Антиохийский, один из ревностных защитников слова *ὁμοούσιος*, быть может председательствовавший на Никейском соборе, был отправлен в ссылку и осужден собором за савеллианство! Не всякий мог критически разобраться в том, насколько правильно произнесен приговор над Евстафием, но и тот, кто давал себе отчет в этом, не освобождался от всех сомнений. Если Евстафий был только подозрителен, то Маркелл Анкирский, действовавший с ним на соборе заодно, не вызывал никаких колебаний; его савеллианство было несомненно. Паника овладела Востоком, когда сделалось известным подлинное учение Маркелла. Падение Маркелла, можно сказать, уронило здесь последние опоры Никейского символа ... (С. 248). — Чего же еще ждать от Никейского символа, думалось восточным, когда на почве его могут развиваться заблуждения, подобные маркелловским? Если в свое время этот Символ и был полезен для борьбы с арианством, то теперь, когда арианство осуждено всей Церковью и исчезло, он сделался не только излишен, но и прямо вреден для веры. И вот все епископы, не осуждая прямо

Никейского символа, который был все же делом их рук, спешат на новые соборы, составляют целую кучу новых Символов и ими стремятся парализовать влияние Никейской формулы. — Таким образом, в своей первооснове борьба против Никейского символа рождалась из чистого источника. Она поднята была не во имя арианства и не ради него. Протестуя против никейских определений, восточные епископы руководствовались возвышенным и достойным их сана мотивом охранить веру в той неприкосновенности, как она получена от древности, изъять из нее все нововведения. Они стояли поэтому не на арианской и вообще не на еретической почве, а на почве консервативной и строго церковной. В своей главной массе они были людьми православными, держались чистых догматических убеждений, только выражали их иными словами, чем Никейский символ». — «Чтобы убедиться в этом, — говорит А. А. Спасский в примечании (С. 248), — достаточно припомнить, что из круга этих консерваторов вышли такие известные церковные деятели второй половины IV в., как Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Мелетий Антиохийский, председатель II Вселенского собора и др.» — «Их протест, — говорит он далее в тексте (С. 249), — столько же направлялся против никейских определений, сколько и против арианства, осуждение которого, произнесенное в Никее, признавал весь Восток. При всей многочисленности формул, вышедших из-под пера реакционеров, в них нельзя найти ни одного тезиса, родственного арианству; напротив, в большинстве случаев в них легко можно указать прямое или косвенное порицание и осуждение арианства. Вместе с этим выводом относительно основной причины антиникейской реакции для нас изменяется и та точка зрения, с какой мы должны оценивать события церковной жизни, совершившиеся на пространстве между Первым и Вторым Вселенскими соборами. Эти события, очевидно, не только не были позором для Церкви, как то часто утверждает протестантская историография, а, наоборот, представляют собою одно из тех великих исторических движений, созерцание которых способно дать высшее эстетическое наслаждение. Они — эти события — наглядно показывают, с какою чуткою осмотрительностью, с какою осторожностью Церковь устанавливала свои догматические определения. Она не смотрела на них как на какой-нибудь парламентский законодательный акт, для обязательности которого достаточно большинства нескольких голосов. Постановления Никей-

ского собора она подвергла общей свободной критике, проверила их показаниями отдельного индивидуального веросознания каждого христианина, и не прежде приняла его формулу, как исчерпав всевозможные возражения против нее. И обозревая все треволнения, пережитые Церковью (С. 250) в период борьбы за Никейский символ, мы можем поверить, что та формула, которая невинно прошла сквозь всю эту бурю сомнений и отрицания и победила их, поистине достойна того, чтобы навсегда остаться непоколебимым знаменем¹ веры Церкви».²

Если в некоторых отдельных выражениях здесь и чувствуется излишнее увлечение, если в действительности борьба против Никейского символа далеко не у всех епископов Востока исходила из чистых побуждений, если в ряду самих вождей антиникейской оппозиции мы встречаем и настоящих, хотя и скрытых, ариан, если и самая подозрительность восточных в отношении к никейским терминам возбуждена была именно этими скрытыми арианами, каковы оба Евсевия и их сподвижники, то в отношении к большинству епископов Востока, как доказывают события, начиная с 358 г., взгляд А. А. Спасского нельзя не признать совершенно правильным. Эти епископы, лишь случайно очутившиеся в рядах «евсевиян», боролись против Никейской веры и ее поборников не потому, что были арианами, а потому, что никейские термины казались им слишком грубыми для выражения отношения Сына Божия к Богу Отцу, а защитников Никейского символа они подозревали в савеллианстве. Что же касается Ария и его покровителей, то, не разделяя сами их действительных убеждений, восточные консерваторы верили в искренность их обращения. Но как только около 357 г. возродилось в лице Аэтия, а потом Евномия, чистое арианство, оно встретило на Востоке такой же энергичный протест, как и учение самого Ария. — А главное: А. А. Спасский не отрицает влияние на отношение восточных епископов к Никейскому символу и других побочных причин. «Вытекая в своей первооснове, — говорит он,³ — из такого чистого источника, как желание сохранить полученную от древности веру в полной неприкосновенности, борьба против Никейского

¹ Напечатано: «знаменем».

² История догматических движений... С. 248–250.

³ Там же. С. 250.

символа на практике осложнилась рядом других элементов, чуждых ей по существу, которые всему антиникейскому движению придали новую окраску, затемняющую первоначальную чистоту ее». Такими, осложнявшими борьбу восточных против Никейского символа, элементами А. А. Спасский считает: 1) настроение тогдашнего полуязыческого-полухристианского общества: для язычника арианство было ближе и понятнее, чем никейская вера; 2) религиозную политику константинопольского двора, опиравшуюся, правда, тоже на настроение епископов Востока, но имевшую важное значение для внешних успехов реакции.¹

Став на такую точку зрения в выяснении причин антиникейской реакции, А. А. Спасский оказался в состоянии — вслед за В. Н. Самуиловым и В. В. Болотовым — правильно оценить в частности и образовавшуюся в 358–359 г. омиусианскую партию. Св. Епифаний занес омиусиан в свой «Панарий» против 80-ти ересей — на 73-м месте — под именем «полуариан», или — точнее — «полуариев» — ἡμιάρειοι. Историки Сократ и Созомен тоже видят в омиусианах одну из арианских групп. На этом основании и раннейшие ученые, как например, у нас в России А. П. Лебедев и А. М. Иванцов-Платонов, видели в «полуарианах» тоже еретиков, хотя и более умеренных, чем ариане. При таком взгляде история Церкви IV в. и получила ту крайне мрачную окраску, какую она имеет в учебниках и старых книгах по церковной истории: если и омиусиане были еретиками, то оказывалось, что в царствование Константия решительно весь Восток был в той или иной мере заражен арианством. Однако великие отцы Церкви IV в.: «отец православия» Афанасий Великий, «Афанасий Запада» — Иларий Пиктавийский и Василий Великий, а в V в. Феодорит Киррский смотрят на омиусиан совсем иначе. Афанасий Великий в своем сочинении «О соборах Ариминском и Селевкийском», написанном тогда, когда ему стал известен протест Василия Анкирского и его единомышленников против 2-й сирмийской формулы и аномийского учения Аэтия, обращается к Василию Анкирскому и другим омиусианам, как к братьям, и старается убедить их, что выражения ὁμοῦς κατ' οὐσίαν и ὁμοούσιος — православные в основе, однако несостоятельны филологически и далеко

¹ Там же. С. 250–261.

не так ясно выражают православную истину, как никейский термин *ὁμοούσιος*. Иларий Пиктавийский, знавший лично вождей омиусианской партии: Василия Анкирского, Евстафия Севастийского и Елевсия Кизикского, называет их в своем сочинении *De synodis* «святейшими мужами», *sanctissimi viri*, и доказывает православие принимаемых и изданных ими формул веры и самого термина *ὁμοούσιος*. Василий Великий, по-видимому, даже сам был раньше (до епископства) в числе омиусиан. Со сподвижником самих Василия Анкирского и Елевсия, Евстафием Севастийским, Василий Великий — даже епископом — был сначала в очень хороших отношениях и разошелся с ним только тогда, когда он открыто выступил в качестве духовборца. Другого вождя омиусиан Сильвана, епископа Тарсского, он называл «блаженным Сильваном». Этого же Сильвана блаж. Феодорит называет «дивным» и изображает «мудрым, мужественным и дерзновенным борцом за апостольские догматы». А один из вождей омиусианской партии, св. Кирилл Иерусалимский, вместе с Василием Анкирским, Македонием Константинопольским и другими виднейшими омиусианами, низложенный Константинопольским собором 360 г., в 381 г. является одним из самых выдающихся представителей православия и причислен у нас к лику святых. Его «Огласительные поучения», написанные им еще до подписи Никейского символа, никогда и никем из православных не считались за еретические, хотя в них и нет термина: «ὁμοούσιος». Поэтому В. Н. Самуилов в своей книге не нашел возможным отнести омиусиан к числу арианских партий. А В. В. Болотов прямо писал:¹ «Василий Анкирский не был арианин. Это был один из тех православных того времени, которым в Никейском символе предложено было больше света и разумения, чем сколько они могли воспринять». Вслед за ними и А. А. Спасский признает омиусиан не арианами, а православными в основе богословами Востока.

«Так как лучшие представители антиникейского протеста, — говорит он,² — стояли на чисто православной почве, содержали подлинное церковное учение, то стремясь дать ему определенность, в проти-

¹ Либерий, еп. Римский, и Сирмийские соборы. С. 96–97 [= Христ. Чтен. 1891. II. С. 269–270].

² История догматических движений... С. 368.

вовес аномейству, выясняя его с противоарианской стороны, они невольно приходили к тем же самым результатам, что и Никейский символ, и скоро стали замечать, что их учение и никейское вероопределение по существу тождественны. Значит, борьба с аномейством явилась пробным камнем, выделившим из антиникейской консервативной группы восточных епископов ее лучшие церковные силы, и переходной стадией, приведшей их к признанию Никейского символа.¹ — Выделение лучших сил из состава антиникейской оппозиции произошло очень быстро... Вновь образовавшаяся группа епископов получила имя омиусиан или “подобосущников”,² «в существе дела догматическое учение омиусиан было тождественно с учением Никейского собора, да и по форме мало отличалось от него. Это с небольшим ограничением признавал за ним и сам Афанасий». Если же омиусиане тем не менее относились отрицательно к никейскому термину *ὁμοούσιος*, то объяснения этому нужно искать, по А. А. Спасскому, «в смешанном употреблении понятий *οὐσία* и *ὕποστασις*, все еще продолжавшемся на Востоке. Основной тенденцией консервативного Востока в течение всех посленикейских споров было стремление при вере в единство Божества охранить самостоятельность каждого Лица Св. Троицы и не дать повода к савеллианскому слиянию ипостасей. С этой точки зрения термин *ὁμοούσιος* для большинства восточных епископов представлялся неудовлетворительным³... *Ὁμοούσιος* же гораздо рельефнее отмечало самостоятельное бытие Сына рядом с Отцом; в буквальном смысле оно говорило не о том, что сущность Отца и Сына *одни и та же*, а о том, что сущность Сына *такая же*, как и сущность Отца, — и только в дальнейших выводах необходимо вело к мысли о единстве или тождестве их сущности. Насколько термин *ὁμοούσιος* выдвигал на первый план идею единства сущности в Отце и Сыне и только косвенно указывал на их различие, настолько слово *ὁμοούσιος* прежде всего говорило о самостоятельности бытия Сына и Отца и потом уже вело к признанию тождества их сущности. Следовательно, разница между никейским учением и омиусианским в лучшей его форме заключалась

¹ Там же. С. 369.

² Там же. С. 373.

³ Там же. С. 374.

более в оттенках мысли, в направлении понимания, чем в существе дела, — и мы увидим далее, что с течением времени оба эти термина сблизились и как бы слились в одно целое. Окончательную победу в Церкви одержал термин *ὁμοούσιος*, как совершенно правильный с филологической стороны и более надежный в догматическом смысле, но одержал так, что в его общепринятое истолкование внесены были элементы, заимствованные из омиусианства».¹

При таком взгляде на омиусианство (не лишенном даже некоторого преувеличения)² А. А. Спасский не имел повода заподозривать подлинность переписки св. Василия Великого с Аполлинарием Лаодикийским, из которой видно, что сам Василий Великий принадлежал сначала (еще не будучи епископом) к числу омиусиан, так как склонен был предпочитать для выражения отношения Сына Божия к Богу Отцу слову «единосущный» выражение «неотлично подобный», *ἀπαράλλακτος ὅμοιος*, и признает эту переписку подлинною.

¹ Здесь А. А. Спасский имеет, конечно, в виду известный парадокс Гарнака DG II³ 267 = II² 269: «Отец официального учения о Троице, как его содержат Церкви, — не Афанасий, и не Василий Кесарийский, а Василий Анкирский». Ср. II³ 250–251 = II² 253: «*Ὁμοούσιος* в конце концов не победило, а [победило] омиусианское учение, которое договорилось с *ὁμοούσιος*. Учение, которое Осий, Афанасий, Евстафий и Маркелл защищали в Никее, пало (*ist zu Boden gefallen*). Пришел новый оригенизм, который опирался на *ὁμοούσιος*». У А. А. Спасского этот тезис Гарнака является в той форме, в какой он уже перестает быть парадоксом.

² Исходя из филологического смысла термина *ὅμοιος* (не «подобный», а скорее «одинаковый в смысле тождества или равенства в известном отношении» — С. 371), А. А. Спасский излагает дело так, что как будто омиусиане (еще не принявшие Никейского символа) отличались от православных только тем, что признавали существо Сына не тождественным с существом Отца, но признавали сущность Сына совершенно такою же, как сущность Отца, совершенно *равною* ей. В действительности же Василий Анкирский и другие омиусиане были верными последователями Оригена и в том, что решительно настаивали на том, что Сын меньше Отца и подчинен Ему, и в этом именно неравенстве видели и самое решительное доказательство ипостасного различия между Отцом и Сыном. — Но А. А. Спасский сам же ограничивает себя, когда говорит о «разнице между никейским учением и омиусианским в лучшей его форме».

В своем сочинении об Аполлинарии А. А. Спасский оспаривал подлинность этой переписки только «по независящим обстоятельствам», т. е. по требованию А. П. Лебедева,¹ который, очевидно, опасался, что это может послужить препятствием к утверждению А. А. Спасского в степени магистра. В. В. Болотов в своем отзыве о сочинении А. А. Спасского² очень остроумно и основательно защищает подлинность спорной переписки; но, как оказывается, эта защита, составляющая основное содержание отзыва, не касалась действительных взглядов А. А. Спасского. Те логические промахи, которые В. В. Болотов отмечает у А. А. Спасского, объясняются просто тем, что он вынужден был защищать взгляд, которого не разделял сам. В 1906 г. он уже не чувствовал себя связанным чьим-либо требованием или какими-либо опасениями и высказал по этому вопросу³ свое действительное мнение. Научный такт не изменил ему и здесь. До известной степени А. А. Спасский сходится с В. В. Болотовым и в самой оценке отношения Василия Великого к Аполлинарию. Дрезеке видит в переписке между св. Василием и Аполлинарием только доказательство их дружеских отношений и ничего не говорит ясно о том, как отнесся Василий к тому ответу, какой дал Аполлинарий на его запрос. Но В. В. Болотов основательно предполагает, что ответ Аполлинария не мог удовлетворить Василия, и потому переписка его с Аполлинарием после этого прекратилась. А. А. Спасский тоже говорит, что «Василий едва ли удовлетворен был ответом Аполлинария». «Переписка» Василия с Аполлинарием «представляет собой, — по его мнению, — крайне любопытный документ. Она является как бы встречей лицом к лицу двух поколений никейцев — старого и нового, и мы можем наблюдать их взаимное непонимание. Аполлинарий по существу дела отвечает вовсе не на то, о чем спрашивал его Василий.

¹ См. отзыв А. П. Лебедева о кандидатском сочинении А. А. Спасского «Аполлинарий Лаодикийский» (по поводу новых исследований о литературной его деятельности). В Журналах Совета Московской Духовной Академии 1890 г. С. 109: «При дальнейшей работе автора над его сочинением мы желали бы, чтобы он снова пересмотрел вопрос о переписке Аполлинария со св. Василием Великим». Ср. стипендиатский отчет А. А. Спасского в Журналах Совета Моск. Дух. академии за 1891 г. С. 254.

² Христ. Чтен. 1908. Июль-август. С. 1263–1275; Октябрь. С. 1400–1408.

³ История догматических движений... С. 484–489.

Для последнего главный интерес сосредоточивался на различии ипостасей. Слово ὁμοούσιος кажется ему подозрительным именно потому, что оно предполагает (савеллианское) тождество ипостасей... и вследствие этого он вполне резонно со своей стороны отдает предпочтение¹ термину “подобный до безразличия”. В своем ответе Аполлинарий совершенно забывает об этом главном интересе, руководившем Василием. Как даровитый представитель старшего поколения никейцев, он всей душой стоит за тождество Лиц, но это тождество у него уже не афанасиевское. Последние события, очевидно, оказали влияние и на него, и в ταυτότη Αφανασια он вносит ἑτερότης, говорит о свойстве (ιδιότης) Отца и свойстве Сына: но все его попытки провести более ясное различие между Лицами Отца и Сына ограничились лишь эффектной, но мало объясняющей игрой слов: ταυτόν и ἕτερον и если он в этих целях пользуется аналогией света первоначального и производного, то в конце концов он останавливается опять на тождестве, хотя и производном». О прекращении переписки между св. Василием и Аполлинарием А. А. Спасский однако ничего не говорит и думает даже, что «энергичная защита термина ὁμοούσιος и его преимуществ пред простым “подобием (ὁμοιος)” со стороны такого авторитетного лица, каким должен был являться в глазах Василия Аполлинарий, достигший тогда уже почтенного возраста, не могла не отразиться на дальнейших воззрениях начинающего богослова, и в письме к Максиму Философу он уже становится на сторону слова “единосущный”, хотя и истолковывает это в смысле “подобия по сущности” с присоединением понятия “безразличия” (истолковывает, следовательно, не согласно с Аполлинарием)». — Нет у А. А. Спасского и попытки хронологического распределения переписки Василия с Аполлинарием, что отчасти объясняется конечно и тем, что эта переписка интересует его в данном случае не сама по себе, а с догматической стороны, почему он и не говорит ничего о письмах без догматического содержания. Но во всяком случае А. А. Спасский поступает тут более научно, чем те новейшие ученые, которые² на основании неправильно понимаемых

¹ Так, конечно, нужно читать вместо напечатанного «ожидает предпочтение».

² Как Лоофс, Вуазен и Литцманн. — См. примечание А. И. Бриллиантова. Христ. Чтен. 1908. Июль-август. С. 1253.

ими позднейших писем св. Василия признают эту переписку его с Аполлинарием подложной.

Очень обстоятельно и в общем правильно выяснено у А. А. Спасского и образование наиболее влиятельной и долговечной из арианских партий, так называемой теперь партии «омиев». Хотя этот термин и пущен был в нашей литературе в ход впервые В. Н. Самуиловым, а проф. А. П. Лебедев (как упомянуто выше) отнесся к нему отрицательно, А. А. Спасский пользуется им в своей книге для обозначения этой арианской группы. Здесь сказывается опять свойственное ему беспристрастие. Изучение первоисточников и литературы вопроса, очевидно, привело его к убеждению, что этот новый в нашей литературе термин придуман совсем не напрасно, так как начиная с 359—360 г. действительно существовали не две, а три антиникейских группы; и он берет термин, придуманный Самуиловым, несмотря даже на то, что он был забракован А. П. Лебедевым. Но это не значит, что А. А. Спасский разъясняет и тот взгляд Самуилова, что главой омиев был Евсевий Кесарийский. Об Евсевии Кесарийском, давно умершем ко времени образования омийской партии, у А. А. Спасского нет и помину. Происхождение и характер этой партии А. А. Спасский представляет иначе, чем В. Н. Самуилов. Не со всеми подробностями в характеристике омиев, даваемой А. А. Спасским, можно согласиться; но нельзя не признать ее правильной в существенном.

«Вырости в непримиримой борьбе омиусиан с аномеями, новая партия омиев, — по А. А. Спасскому,¹ — представляла в своем характере как бы род унии или компромисса между двумя этими крайностями и стремилась соединить в себе все выделившиеся из реакции разнородные элементы. Собственно, во внутренний процесс раскрытия учения о второй ипостаси Св. Троицы партия омиев не вносила ничего нового и в трудном вопросе времени не делала ни малейшего шага вперед». До сих пор можно согласиться с А. А. Спасским вполне. Действительно, партия омиев образовалась путем компромисса и в выяснение спорного догматического вопроса об отношении Сына Божия к Богу Отцу ее виднейшие представители намеренно не вносили ничего: на место прежних решительных выражений *ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος,*

¹ История догматических движений... С. 409—410.

ὁμοιὸς κατ' οὐσίαν, καθ' ὑπόστασιν, κατὰ πάντα или противоположного ἀνὸμοιὸς они ставили простое ὁμοιὸς без всяких точнейших определений, предоставляя каждому понимать его, как ему угодно, и решительно запрещали всякое употребление слов οὐσία и даже ὑπόστασις в приложении к божественной природе. Но далее характеристика вождей омиинства у А. А. Спасского не совсем свободна от некоторых преувеличений. «В противоположность аномейству и омиусианам, отстаивавшим определенную позицию, — говорит он, — у омиев догматические интересы отступали на задний план. Эта партия состояла из людей, не ценивших глубокие догматические изыскания и в точных формулах видевших не приобретение для веры, а лишний повод к словопроениям. О епископах, стоявших во главе омиев, всей Церкви было известно, что они каждый раз меняли свои убеждения, как только изменялось наличное положение дел. Биография Урсакия и Валента нам известна; беспощадные противники никеецев, они после Сардикийского собора признали единосущие [но признали, нужно заметить, под давлением тяжелых внешних обстоятельств: время после Сардикского собора и до смерти Константа было временем торжества защитников никейской веры, особенно на Западе, а Урсакий и Валент были епископы западные, из провинции Паннонии], но потом снова перебежали в антиникейский лагерь, заигрывали с аномейством [тут А. А. Спасский, кажется, имеет в виду издание 2-й сирмийской формулы; но так как эта формула сама по себе представляет документ только омиийский, а о сношениях Урсакия и Валента с действительными аномеями, Аэтием и Евномием, нам ничего не известно, то едва ли можно говорить о заигрывании их с аномейством] и кончили омиийством. Евдоксий был открытым [?] аномеем и покровителем Аэтия [покровителем Аэтия Евдоксий несомненно был, но *открытым* аномеем он не был], возмущавшим прямолинейностью своих воззрений всю Церковь. Еще бесцветнее в догматическом отношении была личность третьего вождя омиев Акакия Кесарийского. Ученик и преемник первого церковного историка Евсевия Кесарийского, гордившийся знанием всех его сочинений, епископ влиятельнейшей Церкви на Востоке, изящный писатель, покровитель искусств и наук, Акакий, казалось, самой судьбой был приготовлен к великим делам в истории, но лживость нравственного характера и отсутствие убеждений сделали из него только

образцового интригана, жертвовавшего всем ради минутного успеха. В Селевкии он защищал аномейство [?], в Константинополе [в 360 г.] стал омием, при Юлиане снова сделался аномеем [?], а при Иовиане признал единосушие». [В действительности Акакий ни в Селевкии, ни при Юлиане не был аномеем. Он был, насколько позволяют судить о нем ничтожные отрывки из его сочинений и сведения, сообщаемые о нем современниками и позднейшими историками, верным последователем Евсевия Кесарийского, с которым сближают его даже и некоторые особенности его характера. При Иовиане Акакий подписал Никейский символ, хотя и не без оговорок, дав ему свое толкование, по тем же мотивам, по каким подписал этот символ в 325 г. и его учитель Евсевий Кесарийский: император Иовиан объявил себя решительным сторонником никейской веры, и близкой смерти его и воцарения на его место на Востоке покровителя омиев Валента в 363 г. никто не мог предвидеть. А с другой стороны, не излишне припомнить, что под внешним давлением и такие борцы православия, как Либерий Римский и даже сам Осий Кордубский, подписали арианские Символы, и вожди омиусианской партии в ночь на 1 января 360 г. подписали омийскую никскую формулу. Поэтому едва ли можно согласиться с дальнейшими словами А. А. Спасского об омиях:] «Это были епископы политики, ловкие в придворных интригах, обладающие хорошим образованием [все это, конечно, верно] и большей частью державшиеся свободных воззрений на предметы веры» [такие свободномыслящие люди едва ли находились между епископами IV века]. «Их единственная цель заключалась в том, чтобы, предоставив точное решение спорного вопроса усмотрению каждого верующего, создать такую формулу, на которой могло бы сойтись большинство, и таким способом прекратить давнишние споры и борьбу». [Что они преследовали, между прочим, и такую цель, это верно, но нельзя думать, что в этом состояла их единственная цель]. *«Внешний мир Церкви, купленный ценою устранения, а не решения догматических разногласий, — вот задача, какую ставили себе омии».*

Охарактеризовав таким образом омиев, А. А. Спасский не делает попытки выяснить, чем именно их воззрения отличались от воззрений омиусиан и аномиев и не дает никакого изложения их учения. С его точки зрения, действительно, об омийской богословской системе не

может быть и речи. Но нельзя сказать, чтобы такая задача была невыполнима, и что будто бы даже и вожди омиийской партии не имели определенных догматических убеждений, отличающих их и от омиусиан, и от аномиев. Серьезная попытка изложить систему омиев дана уже в книге В. Н. Самуилова, и А. А. Спасский мог бы занять определенную позицию в отношении к этому опыту: или согласиться с Самуиловым, или отнестись к нему критически.

В дальнейшем¹ у А. А. Спасского очень основательно выяснены причины торжества омиийской партии (помимо причины внешней: покровительства ей со стороны императоров Констанция и Валента): именно бесцветность омиийских формул, позволявшая понимать их в различных смыслах, и дала омиям — временное, но довольно продолжительное — торжество над другими партиями. «Почва для утверждения омиийства, — говорит А. А. Спасский, — была подготовлена в Церкви. Споры о Божестве Сына Божия тянулись уже более четверти века, но все еще им не виделось конца. — Многие в Церкви были глубоко убеждены, что для мира Церкви и пользы верующих лучше оставить все эти спорные вопросы, сойтись на чем-нибудь общем, не подлежащем сомнению, чем продолжать попытки, в успешность которых было трудно верить. Желание мира, требования покончить прения начали раздаваться даже из среды тех, которые сами участвовали в борьбе. С другой стороны, и опыт пережитых лет наглядно показывал, что всякая точно сформулированная доктрина не может рассчитывать на победу в Церкви: аномейство не имело никаких опор в церковном сознании, для восстановления никейского учения время еще не настало, и никто о нем [имеется в виду: на Востоке] пока не говорил. Даже омиусианская доктрина, посредствовавшая между никейцами и восточным консерватизмом [в существе дела, конечно, и сами омиусиане, как правые оригенисты, были богословами-консерваторами; но так как самый термин *ομοούσιος* представлял собою бесспорное новшество и изобретен был по подражанию и взамен никейского термина *ομοούσιος*, то определение, даваемое здесь омиусианству А. А. Спасским, является до известной степени правильным], не сумела удержаться в Церкви; торжество ее низверглось так же быстро, как и возникло.

¹ История догматических движений... С. 410—412.

Оставалось лишь испробовать более общие формулы и на них попытаться соединить разрознившиеся элементы. Навстречу этой потребности и шли омии со своим учением о подобии. Отстраняя от себя точное решение вопроса о существовании Божием, даже прямо проповедуя его неисследимость и запрещая вследствие этого рассуждения о сущности Божией, оми́йская партия в то же время предлагала такую формулу догмата, которую каждая из прочих партий могла приспособить к своим собственным воззрениям. Консервативные элементы Востока, державшиеся в стороне от бурных споров, удовлетворены были уже тем, что учение о Сыне Божием омии излагали в тоне благоговейном и возвышенном, пользуясь лучшими выражениями, взятыми из наиболее популярных Символов предыдущей эпохи, и прямо отвергали грубое аномейство. В этом отношении никское вероизложение построено было так хорошо, что его теоретическую истинность едва ли стали бы оспаривать и сами никейцы. Умеренных аномеев оми́йство привлекало тем, что, оставляя термин *ὁμοιους* без всяких разъяснений, оно давало им возможность понимать его в узком филологическом смысле и относить подобие только к качествам или даже к одной воле, но не к сущности [но нужно заметить, что так понимали это слово и сами омии]. Для омиусиан же, многочисленных на Востоке, было важно то, что омии не ставили препятствий расширять значение основного термина и доводить подобие до безразличного тождества. А главное, посредствуя между всеми этими партиями, оми́йская формула сглаживала их взаимные резкости и давала в себе точку опоры для того, чтобы, устраняя непримиримые элементы каждой партии в отдельности, всех их вместе держать в возможных границах мира.

Признав омиусиан не еретиками, а православными в основе богословами и принимая за подлинную переписку св. Василия Великого с Аполлинарием, А. А. Спасский не имел побуждений отнестись отрицательно к установленному впервые *Цаном* (в сочинении: «Маркелл Анкирский»,¹ вышедшем в 1867 г.) различению двух групп защитников Никейского символа: 1) староникейцев, виднейшими представителями которых были св. Александр Александрийский, св. Евстафий Антиохийский, Маркелл Анкирский, Осий Кордубский и Афанасий

¹ *Zahn Th. Marcellus von Ancyra. Gotha, 1867.*

Великий и 2) новоникейцев или младших никейцев, вождями которых были св. Мелетий Антиохийский и великие каппадокийцы: св. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Название «новоникейцы» имеет, по А. А. Спасскому,¹ свои исторические и догматические основания. Возникновение новоникейской группы как результат распада омиусианской и омийской партий выяснен А. А. Спасским очень основательно. В отличие от некоторых других ученых, А. А. Спасский совершенно справедливо отмечает, что в эту группу вошли не одни только бывшие омиусиане, но немало и бывших омиев: к числу омиев принадлежал раньше (до своего первого низложения) и сам первый вождь новоникейцев св. Мелетий Антиохийский. В письме св. Василия Великого к италийским и галльским епископам [Ер. 92: *Φέρει μὲν τὴν παρὰ μὲν*] поименованы 31 епископ [не считая самого Василия, имя которого занимает 3-е место, после Мелетия (Антиохийского) и Евсевия (Самосатского); с ним же — 32 епископа], участвовавшие в сношениях с Западом. В числе их А. А. Спасский насчитывает 7 бывших омиев, 7 — новоникейцев [в смысле, очевидно, епископов, не принадлежавших раньше ни к омийской, ни к омиусианской партии, принявших Никейский символ до посвящения в епископы] и только 2-х омиусиан: Евстафия (Севастийского) и самого Василия Великого. Ядро новоникейской группы несомненно составили омиусиане, вступившие в начале царствования Валента в общение с Либерием Римским; но к ним примкнуло немало епископов, рукоположенных уже — начиная с 360 г. — омиями.

Заслугу новоникейцев А. А. Спасский видит «если не в изобретении, то в установке и обосновании новой терминологии в учении о Св. Троице, положившей конец прежней ее неопределенности и всем вытекавшим отсюда недоумениям». И излагая далее² подробно теологию отцов-каппадокийцев, А. А. Спасский вносит весьма существенные поправки к тому, высказанному, напр., А. Гарнаком мнению, что будто бы учение каппадокийцев ни в чем существенном не отличалось от учения омиусиан, что термин *ὁμοούσιος* они понимали в смысле *ὁμοιοούσιος*, что их вполне основательно можно обвинять в тритеизме, в учении

¹ История догматических движений... С. 492.

² С. 492—567.

о трех Бogaх (хотя и равных по существу, но существующих отдельно), хотя тут и сам А. А. Спасский вдается несколько в противоположную крайность, приписывая отцам-каппадокийцам, не исключая даже и Василия Великого, учение о нумерическом единстве Лиц Св. Троицы. Недостаток этого отдела книги А. А. Спасского заключается в том, что он излагает учение отцов-каппадокийцев сразу всех вместе, как одну богословскую систему, как будто учение всех троих было совершенно одинаково во всех подробностях. Между тем уже за два года до выхода в свет книги А. А. Спасского появилось весьма ценное исследование К. Холля «Амфилохий Иконийский в его отношении к великим каппадокийцам»,¹ где учение отцов-каппадокийцев, каждого в отдельности, о Св. Троице и о Лице Иисуса Христа изложено весьма подробно и обстоятельно. По всей вероятности, А. А. Спасский не мог воспользоваться книгой Холля потому, что VII-я глава его книги была уже напечатана, когда исследование Холля увидело свет и дошло до Московской Духовной академии.

Излагая историю II Вселенского собора, А. А. Спасский с надлежащей полнотой говорит² о происхождении Символа этого собора, так называемого теперь Никео-Цареградского, принадлежность которого этому Вселенскому собору оспаривается многими новейшими учеными. Здесь А. А. Спасский — помимо довольно обширной иностранной литературы — пользуется преимущественно работами А. П. Лебедева и во всем существенном присоединяется ко взглядам своего учителя. Не давая чего-либо особенно нового, этот отдел книги А. А. Спасского представляет собою новейшее и самое полное изложение этого важного вопроса в нашей литературе.

В подробностях можно указать немало недочетов и ошибок в книге А. А. Спасского. Есть у него пробелы в изучении литературы вопроса не только иностранной, но даже русской (некоторые статьи В. В. Болотова). Есть неправильности не только в решении, но и в самой постановке некоторых частных вопросов. Но можно сказать с уверенностью, что А. А. Спасский так и не окончил бы своей работы, если бы

¹ Holl K. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadiziern. Tübingen; Leipzig, 1904.

² История догматических движений... С. 588—629.

поставил себе задачей освободить свою книгу от всех, даже мелких ошибок. К работам такого общего характера, как докторская диссертация А. А. Спасского, совершенно невозможно предъявлять тех строгих требований, как к специальным этюдам или монографиям. И всякий другой на месте А. А. Спасского наделал бы ошибок не меньше, а по всей вероятности гораздо больше, чем он. Задача, какую поставил себе А. А. Спасский: изложить историю учения о Св. Троице в связи с философскими учениями данной эпохи, в сущности, едва ли выполнима для одного человека. Уже одна новая литература вопроса, хотя история Церкви начиная с IV в. до самого последнего времени и находилась в большом пренебрежении у иностранных ученых, требует массу времени для основательного с нею ознакомления. Не все в ней действительно заслуживает изучения. Есть немало книг, которые без всякого ущерба для дела должны остаться непрочитанными. Но не всегда возможно угадать наперед, не выдав самой книги, представляет ли она собою действительный вклад в науку, или же ни к чему ненужное «повторение выше пройденного». Напр., А. А. Спасский выписал в свою библиотеку, несомненно нужную ему, судя по заглавию, диссертацию: *Schladebach. Basilius v. Ансуга (Leipzig, 1898)*, но она оказалась «компиляцией», «требующей критического отношения к себе».¹ И книги по истории арианства с бесспорным научным значением и довольно многочисленны, и — нередко — велики по объему. Но еще больше труда требует ознакомление с самими первоисточниками по данному вопросу. Патристическая литература IV в. так обширна, что на одно прочтение ее требуются годы, а то и десятилетия. Но А. А. Спасский еще более осложнил себе задачу, привлекая к делу философские системы данного времени. Изучение их требует не только лишнего времени, но и особой подготовки. Имея дело с такой обширной литературой, приходится поневоле изучать ее не всю, а с известным выбором, причем никто не застрахован от того, что будет оставлено без внимания нечто и весьма важное. Безусловной же точности во всех подробностях в этом случае и совершенно невозможно требовать. Для книги столь обширной и содержательной, как докторская диссертация А. А. Спасского, ошибок у него так мало, как только это возможно, и почти все

¹ История догматических движений... С. 377, прим. 2.

они относятся к вопросам второстепенным. По его книге можно изучать историю учения о Св. Троице, не опасаясь впасть в существенно важные погрешности.

Докторская диссертация А. А. Спасского была последним большим самостоятельным трудом его. 2-му тому «Истории догматических движений в эпоху Вселенских соборов» не суждено было появиться в печати. Литературная деятельность А. А. Спасского не прекратилась по выходе в свет его докторского сочинения, но заключалась или в обработке для печати его лекций, или в мелких статьях. Некоторые из этих мелких статей имеют, впрочем, самостоятельное значение.

В 1907 г. в июльской книжке «Богословского Вестника»¹ появилась небольшая статья А. А. Спасского «Вера в демонов в древней Церкви и борьба с ними». Статья эта представляет собою плод занятий А. А. Спасского переводом сочинения А. Гарнака о распространении христианства. Появление ее «вызвано рядом новых и интересных наблюдений, сделанных» А. А. Спасским «при более детальном изучении вопроса» о борьбе против демонов в древней Церкви «и желанием осветить его во всей полноте, чего не удалось сделать А. Гарнаку и чего он не имел в виду уже по самой специальности своей задачи».²

Чисто научный интерес имеет появившаяся в начале 1908 г.³ статья А. А. Спасского «Пахомий и Феодор, первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским сказаниям (Критические наброски)». Появление этой статьи вызвано выходом в свет книги (магистерской диссертации) И. Троицкого «Обозрение источников начальной истории египетского монашества» (Сергиев Посад, 1907). Вопрос об источниках истории египетского монашества, в частности о жизни основателей тавеннисийской киновии преп. Пахомия Великого и Феодора Освященного, получил особенный интерес с опубликованием в 1889 г. французским ученым Амелино́ коптских и арабских житий (фрагментов житий на южно-коптском, так называемом фиваидском или саидском, наречии, не совсем полного жития на мемфисском или богейрском, т. е. северно-коптском наречии) Пахомия и

¹ Там же. С. 357–391.

² Богосл. Вестн. 1907. Июль. С. 358, прим.

³ Богосл. Вестн. 1908. Январь. С. 53–80; Февраль. С. 287–308.

Феодора. Возник вопрос об отношении этих коптских житий к греческим житиям этих преподобных. Сам Амелино отдавал предпочтение найденным им коптским житиям перед греческими, и его взгляд разделяли на Западе Грютцмахер,¹ а в России А. П. Лебедев² и архим. Палладий.³ Но в 1894 г. вышло специальное исследование о киновитстве Пахомиевом в IV в. и в первой половине V в. другого французского ученого — Ладэза,⁴ который по вопросу о достоинстве житий преп. Пахомия пришел к совершенно противоположному выводу: он считает первоначальным греческое житие Пахомия, изданное болландистами. Этот вывод Ладэза приняли немец Шивитц⁵ и И. Троицкий, который подверг этот вопрос самостоятельному исследованию и по пути отрицания всякого научного значения за открытыми Амелино документами пошел еще дальше Ладэза. «Но действительно ли, — спрашивает А. А. Спасский,⁶ — этот отрицательный вывод в отношении к коптским источникам должен быть признан окончательно установленным и не нуждающимся ни в каком дальнейшем подтверждении? Правда ли, что будущий историк Пахомия и основанного им киновитства может вполне спокойно отложить коптские документы в сторону и удовольствоваться одним греческим произведением неизвестного автора?» и отвечает: «Как ни крепка стена аргументов, приведенных в настоящее время в защиту оригинальности греческого жития, все же при ближайшем рассмотрении в ней можно заметить немало брешей, которые в конце концов приводят к крушению всей стены...». А. А. Спасский и ставит себе задачей пробить эти бреши и выдвигает снова значение коптских житий. Он прежде всего⁷ опровергает заимствуемый

¹ *Grützmacher*. Pachomius und der älteste Klosterleben. Freiburg; Leipzig, 1896.

² Статьи в «Богословском Вестнике» за 1892 г. Январь. С. 223–258; Апрель. С. 147–181.

³ *Палладий*, архим. Св. Пахомий Великий и первое иноческое общежитие. Казань, 1889.

⁴ *Ladeuze*. Étude sur Cénobitisme pachomienne pendant VI^e siècle et la premier moitié du V^e. Louvain-Paris, 1897.

⁵ *Schwiwetz*. Das morgenländische Mönchtum. Bd. I. Mainz, 1904.

⁶ С. 58–59.

⁷ С. 59–68.

Ладэзом и Троицким из греческого жития аргумент, что первоначальное житие Пахомия было написано на греческом языке и приходит к выводу, что житие это в действительности написано было *братьями-переводчиками* «на том языке, на каком говорил Феодор и все пахомиевские обители» [т. е. на южно-коптском]. А затем¹ ставит вопрос: «Где же нужно искать первоначальной, написанной под руководством самого Феодора “Жизни Пахомия”? Сохранившиеся до нашего времени и изданные Амелино отрывки из фивского [т. е. южно-коптского] “жития” [из жития, написанного на языке самого преп. Пахомия], — по мнению А. А. Спасского, — слишком малочисленны, бедны и неопределенны по содержанию, чтобы на основании анализа их можно было прийти к какому-нибудь определенному заключению о характере и содержании первоначальной жизни Пахомия». Что же касается мемфисского [северно-коптского] «перевода, то уже Амелино и Грютцмахер достаточно показали, что и он не является точным воспроизведением первой биографии Пахомия». Но, по мнению А. А. Спасского, «и греческая *Vita*, изданная болландистами, не может считаться первоначальным источником, исчерпывающим все доступные нам в настоящее время сведения о личности Пахомия и его деятельности. Положение исследователя о киновитском монашестве при таких условиях на первый взгляд может показаться совсем безнадёжным; на самом же деле оно не совсем беспомощно. Важно уже одно то, что наука здесь ...располагает двумя пространными изложениями жизни Пахомия, мемфисским и греческим, которые при всех их недостатках и обоюдной тенденциозности, все-таки обладают большой научной ценностью».

«Ладэз и за ним И. Троицкий формулируют взаимное отношение «мемфисской» и греческой редакций житий Пахомия и Феодора таким образом: «взаимное отношение их не может быть характеризовано иначе, как только зависимостью одной от другой; ...а потому и вопрос можно ставить только таким образом: где в этих источниках нужно видеть родителей и детей, оригинал и подлинник, копию и переделку». «Но такая дилемма, — по мнению А. А. Спасского, — не оправдывается ни логически, ни исторически. С логической точки зрения здесь больше уместна трилемма, а не дилемма: из двух данных однородных

¹ С. 69.

документов каждый может быть оригиналом или копией, или оба вместе зависят от одного третьего источника». ¹ «Критические наброски» А. А. Спасского и имеют своей целью доказать, что и в данном случае мы имеем «такое именно соотношение дела», какого не предусматривает дилемма Ладеза—Троицкого. «Сравнение греческого жития с мемфисской редакцией его показывает, — по мнению А. А. Спасского, — что авторы их пользовались одним общим источником, но каждый передавал содержание его по-своему, сообразно с принятым намерением». А. А. Спасский, однако, «не задается целью восстановить вполне этот первоначальный источник», хотя указанный им «метод», по его мнению, «и дает... полную возможность к осуществлению такого предприятия». Его «намерение... ограничивается желанием познакомить интересующую публику с некоторыми, сделанными по совершенно случайному поводу, наблюдениями над взаимоотношением житий Пахомия, подтверждающими высказанный» им «тезис». ²

«Сравнение греческой и мемфисской редакций жития Пахомия приводит» А. А. Спасского «прежде всего к тому заключению, что автор мемфисского жития во многих случаях обладал более подробными и всесторонними сведениями о разных событиях из жизни Пахомия и Феодора, которые греческий автор или обходит полным молчанием, или переделывает по-своему, искажая их первоначальный смысл». ³

Приведя далее ряд примеров таких умолчаний или искажений смысла событий из жизни преп. Пахомия и Феодора, А. А. Спасский пишет: ⁴ «Все рассмотренные сейчас пункты дают возможность наглядно видеть, что автор мемфисской редакции обладал в отношении к ним более точными и всесторонними сведениями, чем греческое житие. Объяснять тут излишек, наблюдаемый в мемфисской редакции по сравнению с греческой, одной склонностью коптов к фантазии... невозможно уже потому, что с точки зрения исторической критики против этого излишка возразить ничего нельзя. Напротив... даже мелкие сообщения коптского источника... находят себе подтверждение и объяс-

¹ С. 69–70.

² С. 70.

³ Там же.

⁴ С. 79–80.

нение из совокупности обстоятельств того времени. Тезис, выставленный Ладезом и поддержанный И. Троицким, что мемфисская редакция представляет собой только перевод первоначального греческого жития, изданного болландистами, поэтому должен быть прямо отвергнут как не соответствующий взаимному отношению этих редакций, и высказанное нами предположение, что оба автора, греческий и мемфисский, пользуясь одним более древним источником, перерабатывали находившийся там материал по своему усмотрению, получает значительное подтверждение, причем наибольшая историческая верность и полнота, по крайней мере в рассмотренных случаях, падает на долю мемфисской редакции».

Выяснив далее¹ рядом примеров ту тенденцию, какой руководился автор греческого жития при переработке предлежавшего ему в первоначальном источнике материала, А. А. Спасский указывает значение коптских источников 1) для выяснения «религиозного облика Пахомия, его догматических воззрений и религиозных чаяний»² и 2) для характеристики отношения египетского монашества к иерархии.

Как бы ни относиться к высказываемым в этой статье А. А. Спасского взглядам и научным тезисам, нельзя не видеть, что — несмотря на те скромные задачи, какие ставит здесь себе автор — они представляют собой настоящий научный этюд, с которым должны будут считаться все последующие исследователи истории египетского киновитского монашества и его источников.

В том же 1908 г. А. А. Спасский напечатал в майской книжке «Богословского Вестника» библиографическую заметку³ о вышедшем в 1907 г. 1-м выпуске «Лекций по истории древней Церкви» В. В. Болотова. Довольно обстоятельная заметка эта, значительная часть которой посвящена защите бенедиктинцев, как издателей творений св. отцев, против неодобрительного отзыва о них у В. В. Болотова, вызвала появление в «Христианском Чтении» (1908 г. Октябрь) заметки проф. А. И. Бриллиантова «К вопросу о бенедиктинском издании св. отцев».⁴

¹ С. 287–293.

² С. 294–301.

³ Богосл. Вестн. 1908. Май. С. 116–140.

⁴ Христ. Чтен. 1908. Октябрь. С. 1365–1378.

Последовавшая 14 июля 1908 г. кончина профессора А. П. Лебедева вызвала появление посвященной его характеристике, как церковного историка, большой статьи А. А. Спасского «Профессор А. П. Лебедев. Учено-литературная деятельность его и заслуги в области церковно-исторической науки. Характеристика его личности как профессора и человека»,¹ вышедшей потом и отдельным изданием. Посвященная памяти только что почившего учителя статья эта естественно выдвигает на первый план самые лучшие стороны в многочисленных сочинениях А. П. Лебедева. Однако, А. А. Спасский даже и здесь не прячет совсем своей собственной индивидуальности. Излагая довольно подробно содержание важнейших работ А. П. Лебедева, он делает местами и свои критические замечания к ним. Например, упомянув о том, что «особые симпатии» А. П. Лебедева вызывала «личность первого христианского императора» Константина Великого и «защите идеальных качеств его характера он посвятил целый ряд статей»,² которые и перечисляются в примечании, А. А. Спасский считает нужным заметить в этом же примечании: «Против идеализации Константина Великого, конечно, можно много спорить». Касаясь сочинения А. П. Лебедева «Эпоха гонений на христиан», А. А. Спасский говорит:³ «С точки зрения современной постановки вопроса можно предъявить к нему некоторые возражения: во-первых, против распорядка гонений по эдиктам, причем всех гонений насчитывается ровно пять — хотя сам автор замечает, что точное число эдиктов осталось неизвестным для нашего времени, и что христиане терпели преследования и в царствования наиболее благосклонных к ним императоров; во-вторых, против выделения так называемых толерантных указов от эдиктов, вызывавших преследования, нарушающего историческую последовательность и связность».

Начиная с майской книжки «Богословского Вестника» за 1911 г. — по напечатании в 1910 и начале 1911 г. лекций по новой гражданской истории — стали появляться статьи А. А. Спасского под заглавием:

¹ Богосл. Вестн. 1908. Сентябрь. С. 108–141; Октябрь. С. 268–326; Ноябрь. С. 456–486.

² С. 140.

³ С. 141.

«Эллинизм и христианство (История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством за раннейший период истории христианской религии)», которым суждено было быть последним и — к сожалению — неоконченным трудом А. А. Спасского по истории древней Церкви. Задачу этой работы сам А. А. Спасский определяет в предисловии к ней¹ — таким образом: «Среди тех разнообразных и многосложных отношений, в какие вступила философия и религия эллинизма с вновь народившимся религиозным течением, постепенно охватившим собою всю культурную Европу, одна сторона по важности вопроса и сравнительной полноте сведений привлекает к себе особое внимание. Мы имеем в виду те памятники религиозно-литературного характера, какими обменялись представители эллинизма и христианства за древнейшую эпоху христианской истории и которые сохранились до нашего времени. Изучение этих памятников вскрывает пред нами новую и полную захватывающего интереса струю в той сложной области, которая обыкновенно именуется понятиями христианства и эллинизма, взятыми в их историческом взаимодействии. От внешней поверхности жизни, от случайных и хронологически упорядоченных фактов она вводит в самую таинственную, но всецело определяющую собой существо человека сферу — в сферу религиозных вопросов и загадок и решает кардинальный для того времени вопрос: чья вера лучше и с какой религией человек становится ближе к Богу? — Современная западная наука очень богата отдельными исследованиями, этюдами, брошюрами и журнальными статьями, можно сказать, всесторонне исчерпывающими поставленную проблему. Но вся эта разнообразная и разноречивая литература занимается изучением лишь отдельных фактов из истории литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством; сосредоточивает свое внимание преимущественно на одном историческом проявлении его, и в этом отношении имеет несомненную ценность. Но полной и всеобъемлющей истории религиозно-полемической литературы между эллинизмом и христианством доньше еще не существует, этим и объясняются предпринимаемые здесь попытки дополнить существующий в науке недостаток. Сохранившиеся до нас сведения, имеющие ближайшее отношение к наметенному вопросу, не представляют

¹ Богосл. Вестн. 1911. Май. С. 162–164.

собой лишь ряд хронологически упорядоченных фактов. Изображаемый в них в полемических отношениях круг философских идей и религиозных чувствований — развивается в историческом порядке. С одной стороны, и христианство в своем историческом осуществлении раскрывает себя пред эллинским миром с различных сторон, сначала обращая на себя внимание его только внешними своими проявлениями, а затем, по мере своего распространения среди культурного языческого общества, все более и более обнаруживает перед ним свое внутреннее религиозное существо. В свою очередь и каждый эллинский полемист обсуждает христианство с точки зрения своих религиозных и философских воззрений, которые тоже не остаются на своем месте, а подлежат тому же процессу развития. Почерпая свой исход сначала в ряде внешних поверхностных наблюдений, объекты полемики постепенно изменяются и переходят к важнейшим вопросам бытия и жизни. Воспроизвести этот последовательно-исторический процесс развития литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством и составляет ближайшую задачу предлагаемого здесь исследования».

Эту задачу А. А. Спасский успел выполнить только наполовину. В его напечатанных статьях (последняя из них появилась в июль-августовской книжке «Богословского Вестника» за 1913 г., вышедших потом и отдельной книгой), обследованы только памятники литературной полемики между язычеством (эллинизмом) и христианством во II и III вв., а именно: 1. «Октавий» Минуция Феликса (где под язычником Цецилием скрывается, по мнению А. А. Спасского — философ Фронтон). 2. Сочинения Лукиана Самосатского и 3. Апология Оригена против Цельса. — Болезнь помешала А. А. Спасскому закончить эту интересную работу. — Помимо своих внутренних достоинств и эта последняя работа А. А. Спасского не уступает другим его сочинениям и с внешней стороны: отличается хорошим литературным изложением.

Научная деятельность А. А. Спасского не ограничивается одними его печатными трудами. В 1907 / 1908 учебном году студентами Московской Духовной академии был выпущен — в литографированном виде — с согласия А. А. Спасского — отдел его лекций по истории гонений. Эти лекции отличаются такими достоинствами — и с внутренней, и с внешней стороны, — что могли бы почти без всяких изменений появиться в

печати.¹ По истории гонений в русской литературе имеются: книга А. П. Лебедева «Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом», выдержавшая три издания (1885, 1897 и 1904 гг.), и отдел по истории гонений во II-м выпуске «Лекций по истории древней Церкви» В. В. Болотова (СПб., 1910). А. А. Спасский тоже пользовался в своих лекциях существовавшими тогда в литографированном виде лекциями В. В. Болотова. Однако его лекции нельзя признать излишними и подле лекций В. В. Болотова. Свойственный А. А. Спасскому научный такт не оставил его и здесь. А. А. Спасский был очень высокого мнения о сочинении А. П. Лебедева «Эпоха гонений».² Это, однако, не помешало ему, как упомянуто уже выше, отнестись к нему критически и — представить историю гонений совсем в ином и — в существенном — несомненно более правильном виде, чем как изложена она у А. П. Лебедева.

А. П. Лебедев в своей книге начинает историю гонений с царствования императора Траяна, от которого сохранилось письмо к Плинию Младшему, имеющее характер закона, прямо направленного против христиан. О гонениях при Нероне и Домициане А. П. Лебедев не говорит ни слова. Это объясняется тем, что А. П. Лебедев — вслед за другими учеными — придавал слишком преувеличенное значение сохранившимся сведениям об указах, издававшихся римскими императорами относительно христиан, как будто эти специальные законы и составляли единственную юридическую основу преследования христиан со стороны римского правительства. А так как сведения о таких указах, изданных против христиан, сохранились только относительно пяти царствований: Траяна, Марка Аврелия, Декия, Валериана и Диоклетиана с его соправителями, то о гонениях на христиан только при этих импера-

¹ Некоторые места из них, из первого их отдела, где идет речь о причинах гонений на христиан, уже и внесены самим А. А. Спасским в его печатную работу «Эллинизм и христианство».

² Богосл. Вестн. 1908. Сентябрь. С. 141. «По научным достоинствам» сочинение «Эпоха гонений» «стоит на одном уровне со всеми имеющимися на Западе исследованиями этой области и с выводами его должен считаться всякий, желающий работать на одном с ним историческом поле, а для русской церковно-исторической науки оно останется, по-видимому, надолго незаменимым».

торах и ведет речь А. П. Лебедев, хотя по дошедшим до нас известиям гонения на христиан несомненно были и при других императорах, не исключая даже и тех, которые как, например, Галлиен, относились к христианам очень благосклонно. Отдельно ведет речь А. П. Лебедев «о так называемых толерантных указах языческих императоров относительно христиан», которых насчитывает тоже *пять*: указы Адриана, Антонина Пия, Септимия Севера, Галлиена и Галерия. Но новейшими исследованиями выяснено, что в римском законодательств существовали основы для преследования христиан и помимо направленных против них специальных законов. Эти специальные законы, начиная с письма Траяна, только регулировали отношение римского правительства к христианам, а не были сами по себе причиной гонений на них. А. А. Спасский пишет:¹ «Как в ученой литературе по истории гонений, так и в популярных сочинениях, посвященных этому вопросу, очень часто можно встретить такого рода взгляд, что своим возникновением гонения на христиан обязаны были тем отдельным узаконениям на счет христиан, какие издавались императорами II и III вв. и в науке известны под именем эдиктов против христиан. Есть немалое число историков — особенно в немецкой церковно-исторической литературе, — которые самое начало гонений приурочивают ко времени царствования Траяна. Несмотря на свою распространенность, этот взгляд на гонения не отвечает действительному положению дела и должен быть оставлен как совершенно ошибочный. Его недостаток состоит в том, что судьбу христиан в Римской империи он ставит в зависимость от фактора слишком случайного и изменчивого, от личных симпатий или антипатий к ним царствующих императоров. История, напротив, свидетельствует, что отношения между христианством и государственной властью за всю эту эпоху гонений носили характер устойчивый и не подвергались существенным колебаниям; от императора Клавдия до Константина Великого на римском троне сменился целый калейдоскоп лиц и характеров, и тем не менее христиане ни разу не могли выйти из положения лиц преследуемых и караемых во имя закона. Факты христианского мученичества тянутся чрез все царствования и наблюдаются даже в правление таких императоров, как Гордиан или Филипп Аравитянин, о которых говорили, что

¹ История гонений. Курс. 1907/08 г. С. 36–37.

они были тайными христианами. Отсюда следует, что и правовое положение христиан в Римской империи не зависело от личных чувствований и темперамента того или другого императора; оно должно было определяться более общими и твердыми принципами, чем отдельные императорские эдикты, сохранявшие значение только на время жизни их авторов и терявшие силу с наступлением нового царствования. Такие принципы действительно существовали, и они заключались в правовом строе Римской империи, поскольку он обуславливал собой религиозную жизнь граждан».

О причинах гонений на христиан со стороны римского народа и правительства А. А. Спасский говорит очень обстоятельно, а самую историю гонений излагает в связном виде, начиная ее со времени апостолов. Как на особенно хорошо написанные отделы можно указать на изложение истории гонений при Траяне и Марке Аврелии.

Относительно рескрипта Траяна, в отличие от обычного о нем мнения как о законе, направленном против христиан, узаконившем впервые их преследование, А. А. Спасский — после подробного разбора его — говорит:¹ «Рескрипт Траяна нужно прямо причислять к толерантным законам римских императоров относительно христианства, задача которых состояла в том, чтобы ослабить или задержать усиление противохристианских процессов», — и напоминает, что так же смотрели на него и древние христианские писатели: Мелитон, Тертуллиан и Евсевий Кесарийский. Из первого гонителя христиан Траян, один из лучших римских государей, превращается, таким образом, в их покровителя. Дело в том, что, узаконяя казнь христиан за самое исповедание христианства, за самое имя, рескрипт Траяна, по А. А. Спасскому,² не вносил «ничего нового в сложившиеся ранее его и независимо от него отношения христианства к государственной религии». А запрещая анонимные доносы и разыскивание христиан (*conquirendi non sunt*), он был прямо благоприятен христианам, так как уничтожал возможность преследования христиан на основании исключительных законов: о сакрилегах (преступниках против религии) и разбойниках. «Христианство, — по этому рескрипту, — признано было преступлением, влекущим за собою казнь,

¹ Там же. С. 178.

² Там же. С. 177.

но не столь вредным, чтобы его нужно было искоренять особыми мерами». Но для христиан было очень важно, что запрещено было их разыскивать, так как по римскому закону для начала всякого уголовного процесса требовался обвинитель, рисковавший, в случае если обвинение окажется клеветой, подвергнуться и сам бесчестию или даже тому же наказанию, какое угрожало обвиняемому. Поэтому в силу рескрипта Траяна число процессов против христиан должно было сократиться, и положение их улучшилось.

Относительно Марка Аврелия А. А. Спасский основательно оспаривает мнение, будто он издал специальный закон против христиан, которым предписывалось разыскивать их, — мнение, которое разделял А. П. Лебедев и не особенно решительно отклонял В. В. Болотов. Изложение истории гонения при Марке Аврелии у А. А. Спасского нужно признать вообще образцовым во всех отношениях. Он начинается с характеристики Марка — императора-философа и указывает черту — не особенно лестную для Марка, но — объясняющую усиление при нем гонений на христиан: оказывается, что Марк Аврелий, безукоризненный как нравственный характер, был, однако, не особенно хорошим, а довольно посредственным, слабым правителем. «Марк, — по словам А. А. Спасского,¹ — не умел держать в своих руках бразды правления настолько, чтобы его власть чувствовалась во всех частях обширной Империи. — Отчасти по свойственному ему равнодушию к чужим порокам, отчасти вследствие отвращения от всяких тревожащих душу хлопот и беспокойств, Марк плохо смотрел за тем, что творят в провинциях поставленные им президы. Он как будто совсем не замечал, что какой-нибудь нищий, сегодня сделавшись сановником, завтра собирал себе огромные богатства. Узы, связывавшие провинции с центром, ослабели, и областные правители, не задерживаемые сверху, начинали решать дела, не справляясь с мнениями императора, а иногда и вопреки прямому его приказанию, в угоду толпе или в пользу собственных интересов». Эта слабость Марка Аврелия как правителя, а не особенная его ненависть к христианам, и была — по А. А. Спасскому — главной причиной ухудшения при нем положения христиан. «Это ослабление влияния центра на ход провинциальных

¹ История гонений... С. 210.

дел, — говорит А. А. Спасский,¹ — нигде не могло отразиться более печально, как на фактическом положении христиан в провинциях. Гонения на христиан за первые два с половиной века обязаны были [своим возникновением], главным образом, народной ненависти, шли снизу, от языческой массы, требовавшей смерти безбожникам; центральное же правительство, напротив, стремилось сдерживать эти порывы народной ярости, обезопасить от них христиан, — вообще взять процесс против христиан в свои руки, обставив его строгими рамками, соответствующими общим началам римского правосудия. Указы Траяна, Адриана и Антонина показывают, что политика римского правительства значительно склонялась на сторону христиан, и это хорошо понимали христианские апологеты, обращавшиеся за помощью именно к императорам и от них ожидавшие защиты христианства. Отсюда, пока центр высоко держал свое влияние на провинцию, христиане могли жить более или менее спокойно, не смущаясь перед криками и шумом черни; наоборот, когда давление сверху ослабевало, христианам всегда угрожала опасность сделаться жертвой народных волнений при каждом случайном толчке. Правление Марка Аврелия своим недостаточным надзором за действиями областных президов открывало полную возможность явлениям второго рода, и они действительно имели место при этом императоре. При Марке Аврелии фактическое положение христиан в Империи несомненно ухудшилось, и это ухудшение было вызвано именно тем перевесом, какой вновь получили при нем крики толпы в развитии христианских процессов».

Указав, таким образом, главную причину усиления гонений на христиан при Марке Аврелии, А. А. Спасский ставит² два вопроса: 1) были ли преследования христиан при Марке явлением повсеместным и более или менее продолжительным? 2) не сопровождалась ли они какими-либо неблагоприятными переменами в юридическом положении христиан в Империи, какими-либо новыми законодательными актами на их счет? — И на оба эти вопроса отвечает отрицательно.

По сохранившимся в «Церковной истории» Евсевия документам: отрывку из апологии Мелитона Сардского и посланию галльских Церк-

¹ Там же. С. 210–211.

² Там же. С. 212.

вей к малоазийским, христиане подвергались гонению при Марке Аврелии только в Малой Азии и в Галлии.¹ «Восстания черни», вызвавшие это гонение, начались, по Евсевию, на 17-м году царствования Марка и закончились еще при самом Марке.

На второй вопрос А. А. Спасский дает ответ, основанный на тщательной критике самих документов, сообщающих нам сведения о гонении при Марке. Мелитон, епископ Сардский, в своей апологии, поданной Марку Аврелию, действительно говорит: «Ныне, чего никогда еще не бывало, подвергается гонению и преследуется новыми указами по Азии род людей богобоязненных. Бесстыдные доносчики и искатели чужого, находя себе повод в указах, явно разбойничают, днем и ночью грабят жителей ни в чем неповинных. Если это делается по твоему повелению, — пусть делается так; если же это определение и новый указ вышли не от тебя, то мы просим не презреть нас среди столь явного грабительства».²

Из этих слов Мелитона многие ученые и делали вывод, что Марк Аврелий издал новый указ или указы против христиан, которыми предписывалось — вопреки раннейшему указу Траяна — разыскивать христиан. Подтверждение этому находили и в сообщении послания галльских Церквей к малоазийским о гонении на христиан в Галлии. Но А. А. Спасский указывает,³ что в подлинном тексте приведенных слов Мелитона речь идет не об одних и тех же указах. В первом упоминании об указах («преследуются новыми указами») в подлиннике стоит *καὶνοῖς δόγμασι*, а во втором («находя себе повод в указах») — *διατάγμασι*. Но *δόγμα* и *διάταγμα*, говорит А. А. Спасский, не одно и то же. *Дόγμα* — это закон, изданный самим императором; *διάταγμα* — распоряжение местного правительства. Значит, Марк Аврелий действительно издал какой-то закон, неблагоприятный христианам; но самое гонение на христиан в Малой Азии производилось по распоряжению местного правительства. Именно *διάταγμα* этого правительства подало повод к разбойничанью и явному грабительству, а не *δόγμα* самого императора.⁴

¹ И в Риме, где пострадал св. Иустин Философ.

² *Евсевий*. Церковная история. IV, 26, 5–6.

³ История гонений... С. 215.

⁴ Против этого различия между *δόγμα* и *διάταγμα* можно, пожалуй, спорить. В подлиннике слова Мелитона читаются так (*Schwartz*. S. 384): «τὸ γὰρ

Из слов Мелитона во всяком случае ясно, что содержание императорского указа ему точно не было известно (он сомневается, что распоряжение о преследовании христиан было издано самим императором), и восстанавливать его содержание на основании слов Мелитона едва ли поэтому возможно. Но оказывается (на это впервые указал Нейманн), что до нас дошел — по содержанию — тот самый закон, который подал повод к гонению при Марке Аврелии. Но в нем ничего не говорится прямо о христианах.

В составленных при Юстиниане «Дигестах» этот закон передаетcя так: «Божественный Марк приказал ссылать на острова всякого, кто чрез суеверные обычаи будет приводить в смятение слабые души людей».¹

Римский юрист Павел формулирует этот закон так: «Если кто вводит новые секты или религии, смущающие души людей, то виновные в этом из высшего сословия изгоняются, а низшие наказываются смер-

οὐδέποτε γενόμενον, νῦν διώκεται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος *καινοῖς* ἐλαυνόμενον *δόγμασιν* κατὰ τὴν Ἀσίαν. οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῶν ἁλλοτρίων ἐρασταὶ τὴν *ἐκ τῶν διαταγμάτων* ἔχοντες ἀφορμὴν, φανερώς ληστεύονται νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν διαρπαῶντες τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας» καὶ μεθ' ἕτερα φησιν [Мелитон] «καὶ εἰ μὲν σου κελεύσαντος τοῦτο πράττεται, ἔστω καλῶς γινόμενον — εἰ δὲ καὶ παρὰ σοῦ μὴ εἴη ἡ βουλὴ αὕτη καὶ τὸ *καινὸν τοῦτο διάταγμα* — πολὺ μᾶλλον δεόμεθά σου μὴ περαδεῖν ἡμᾶς ἐν τοιαύτῃ δημιῶδει λεηλασίᾳ». Не видно, чтобы сам Мелитон строго различал между *καινὰ δόγματα* с одной стороны и τὰ διατάγματα и *καινὸν τοῦτο διάταγμα* с другой. То обстоятельство, что определения «новое», «новый» (*καινοῖς*, *καινὸν*) прилагаются в первый раз к *δόγματα*, а в третий раз к *διάταγμα*, говорит, по-видимому, за то, что Мелитон употребляет эти выражения как синонимы. А если А. А. Спасский указывает далее на то, что «и сам Мелитон [в конце приведенного места, где встречается во второй раз слово *διάταγμα*] сомневается, чтобы возникшее по поводу указа гонение на малоазийских христиан было согласно с намерениями самого законодателя, то это говорит только о том, что Мелитону действительно были известны только *δόγματα* или *διατάγματα* местного правительства, и он не знал, в какой мере эти распоряжения нужно было отнести на счет самого императора, а не о том, что он различал *δόγμα* от *διάταγμα*.

¹ *Modestinus. Dig. 48, 19, 30 (Loc. cit. ap. Neumann K. J. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. Bd. I. Leipzig, 1890. S. 29, Anm. 1): si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrenfur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari resipiscit.*

тью».¹ Указ этот не имел в виду христиан, но мог быть применен к христианам местными правителями, что и случилось в Малой Азии и в Галлии.

Но собственно в Галлии гонение на христиан² началось помимо воли Марка Аврелия и даже галльского проконсула, которого при начале гонения даже не было в Лионе (тогдашнем Лугдуне). Виновицей гонения была языческая чернь. А дальнейший ход гонения прямо показывает, что никаких новых указов против христиан Марк Аврелий не издавал, и что при нем оставался в силе закон Траяна. Проконсул Галлии сначала действовал по своему усмотрению и не решался отпустить даже отступников от христианства; потом, когда в числе задержанных христиан встретились римские граждане, обратился за разъяснением, как поступить с ними, к императору. Марк Аврелий ответил ему совершенно в духе Траяна: исповедавших себя христианами нужно казнить, отступников от веры — освободить.

«Лионское гонение, — говорит А. А. Спасский, — было бурей, возникшей из местных условий и служебных обстоятельств, независимо от воли Марка и вопреки его намерениям. Как показывает его рескрипт Лионскому правителю, сам Марк прямо склонялся на сторону соблюдения прежнего, до него установленного, законодательства о христианах и не хотел подвергать его изменениям, неблагоприятным для христианства. Лично недолюбливавший христиан, он умел отделять свои личные воззрения от правительственных действий и стремился поступать с христианами по примеру своих предшественников, в духе гуманной и справедливой эпохи. Отсюда следует, что Марк Аврелий совершенно незаконно причисляется к наиболее суровым врагам христианства; при нем христиане испытывали гонение в отдельных местностях его Империи, но сам он не был гонителем христианства».

¹ *Paulus*, sentent. 5, 21, 2 (Loc. cit): qui novas sectas vel ratione incognitas inducunt, quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur.

² О нем А. А. Спасский говорит подробно на с. 218–228.



Помимо своих внутренних, чисто-научных, достоинств, сочинения А. А. Спасского отличаются и с внешней стороны: прекрасным литературным языком. Их можно читать с увлечением, не чувствуя особого утомления. С этой стороны А. А. Спасский занимает бесспорно одно из первых мест между русскими богословами. Из историков древней Церкви В. В. Болотов стоит выше А. А. Спасского и как стилист. Но А. А. Спасский несомненно превосходил в этом отношении своего учителя А. П. Лебедева — тоже хорошего стилиста — и всех других специалистов по древней церковной истории. Из числа представителей других отраслей богословских наук можно назвать несколько имен, которые могут быть в этом отношении поставлены рядом с А. А. Спасским, но нелегко указать такого автора, который бы стоял тут бесспорно выше его. Дар хорошего литературного изложения проявлен был им еще в его студенческих работах, появившихся потом и в печати, и чувствуется во всех его трудах, не исключая и самых последних, написанных уже в болезненном состоянии. Разумеется, даже и в самых замечательных трудах А. А. Спасского не все отделы написаны одинаково блестяще. Местами, особенно в «Истории догматических движений», замечается у него некоторая растянутасть изложения. Но это качество свойственно (и обыкновенно в несравненно большей степени, чем А. А. Спасскому) большинству русских историков и богословов. В последнее время, особенно у авторов магистерских и докторских сочинений, вошло в обычай как бы щеголять друг пред другом не внутренними достоинствами сочинений, не новыми научными выводами или ценными обобщениями, а просто объемом книги, количеством печатных страниц. Только ученые, прошедшие школу В. В. Болотова, который в своих сочинениях следовал индийской пословице: «Мудрого возможность сократить свои писания только на полслога радует больше, чем рождение сына», свободны от этого недостатка, вдаются иногда даже в противоположную крайность. Учитель А. А. Спасского А. П. Лебедев не был сам любителем многоглаголанья, знал чувство меры, но писал много и относился с уважением к большим по объему книгам. Под его руководством А. А. Спасский поэтому не мог приучить себя к слишком сжатому изложению, тем более что и он, как А. П. Ле-

бедев, стремился не только к точности, но и к общедоступности изложения. При том же некоторые из его богословских сочинений, как «История догматических движений», «Эллинизм и христианство», представляют собою обработку для печати его лекций. В лекциях же, предназначенных для слушателей, такая же краткость изложения, которая составляет несомненное достоинство произведений, предназначенных прямо для печати, и невозможна и нежелательна. Однако А. А. Спасский несомненно стремился освободиться от свойственного вообще русским недостатка — многословия, и в большинстве случаев это ему и удавалось. В одном из своих отзывов А. А. Спасский прямо указывает на излишнюю подробность изложения как на недостаток, на который, как свойственный вообще русским церковно-историческим сочинениям, обратил внимание знаменитый профессор Гарнак. И если и самому А. А. Спасскому не удастся иногда избавиться от этого недостатка, то он замечается у него далеко не в той мере, как у некоторых других авторов. Изложение А. А. Спасского даже и там, где оно оказывается несколько более подробным, чем бы следовало, не утомляет читателя, не вызывает чувства досады за лишнюю трату времени.

Серьезнее другой внешний недостаток сочинений А. А. Спасского. Подобно своему учителю А. П. Лебедеву и многим другим русским авторам сочинений по древней церковной истории, А. А. Спасский очень скуп на выписки из первоисточников на языке подлинников, и в большинстве случаев ограничивается одними цитатами или приводит слова первоисточников в русском переводе. Даже в таком специальном исследовании А. А. Спасского, как его «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского», где имеет важное значение самый слог исследуемых произведений, выписок из первоисточников на греческом и латинском языках очень немного, и русский текст решительно преобладает над иностранным. И эта специальная и очень ценная работа имеет по наружности вид скорее популярной книги, чем строго научного исследования. Поэтому изучать труды А. А. Спасского (а не просто читать их, относясь с безусловным доверием к их автору) можно только, вооружившись целой библиотекой. А это возможно у нас только для очень немногих. Но, как уже отмечено, и этот недостаток не составляет особенности трудов А. А. Спасского: он унаследован им от его учителя А. П. Лебедева и составляет особенность

большинства русских книг по церковной истории, да многих и иностранных. Свое оправдание такой обычай, против которого вооружался В. В. Болотов, но который защищал (не всегда удачно) А. П. Лебедев, может находить в том, что наши Духовные семинарии не дают — за редкими исключениями — даже лучшим воспитанникам действительного знания классических языков, и лица, действительно ими владеющие, составляют у нас большую редкость.

Но если А. А. Спасский и не любил испещрять свои сочинения длинными выписками из первоисточников на греческом и латинском языках, если он не пренебрегал иногда ссылками на русские переводы творений св. отцев и других древнехристианских писателей, то это не значит еще, что он и себя избавлял от необходимости во всех важнейших случаях непременно справляться с подлинным текстом того места, на которое ссылается. Долговременный опыт привел и его к тому убеждению, что на существующие русские переводы творений св. отцев и учителей Церкви, церковных историков и деяний Вселенских соборов совершенно нельзя полагаться, и необходимо всегда обращаться к подлиннику. Вот почему в его докторской диссертации почти совершенно отсутствуют ссылки на русские переводы, что удивило А. П. Лебедева и вызвало с его стороны «незаслуженный упрек» А. А. Спасскому, который и дал на него основательный ответ.¹

Учитель и предшественник по кафедре А. А. Спасского профессор А. П. Лебедев — помимо своих многочисленных церковно-исторических сочинений — известен и как прекрасный руководитель молодых ученых в работах по церковной истории: под его руководством — за 25 лет его профессорства в Московской Духовной академии — написаны, по его подсчету,² 13 магистерских диссертаций. В. В. Болотов — за 20 лет профессорства — не успел провести такого количества магистров, — но тоже известен как опытный руководитель. Некоторые из написанных под его руководством магистерских диссертаций имеют высокое научное значение. А. А. Спасский в этом отношении несомненно уступает и А. П. Лебедеву, и В. В. Болотову. Сочинений на степень кандидата богословия под его руководством написано немало,

¹ В ноябрьской книжке «Богословского Вестника» за 1907 г. С. 623–626.

² Богосл. Вестн. 1907. Июнь. С. 420.

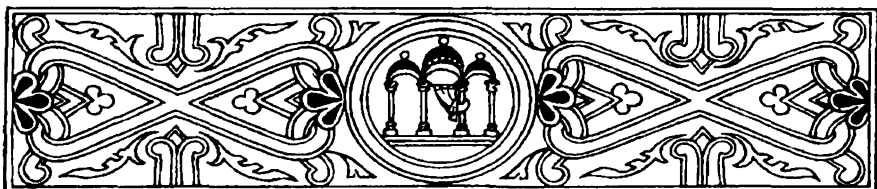
и это доказывает, что он стремился быть продолжателем дела своего учителя и как руководитель в занятиях. Но только один из писавших ему кандидатские сочинения, получил под его же руководством и степень магистра, это — И. Троицкий, автор упомянутого уже сочинения «Обозрение источников начальной истории египетского монашества» (Сергиев Посад, 1907). Но на заданные А. А. Спасским темы и отчасти под его руководством написаны сочинения: *Ф. М. Росейкина*. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского; священника *В. Соколова*. Леонтий Византийский, удостоенное степени магистра Советом Казанской Духовной академии, и недавно защищенное в нашей Академии сочинение *Н. Чернявского*. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении (Сергиев Посад, 1913). Этого немного для 15–20 лет профессорства. Но во всяком случае и эти четыре работы, значительные и по объему, свидетельствующие о редком трудолюбии их авторов, говорят за то, что А. А. Спасский и хотел, и мог с честью продолжать дело своего учителя не только к обогащению русской церковно-исторической литературы новыми полезными трудами, но и в подготовке новых работников на поле истории древней Церкви. И если его деятельность в этом последнем отношении не была так успешна, как деятельность его учителя А. П. Лебедева, то помимо рано постигшей его болезни, тут имели влияние и некоторые посторонние, не зависящие от него причины и чисто случайные обстоятельства: кандидаты, писавшие сочинения на темы, данные А. А. Спасским, или не могли, или просто не хотели перерабатывать их на степень магистра.

В лице А. А. Спасского сошел со сцены деятель церковно-исторической науки высокоталантливый, обладавший солидной подготовкой, способный не только с честью продолжать дело своего учителя А. П. Лебедева, но и идти дальше его, разрабатывать вопросы истории Церкви с большей самостоятельностью, с меньшей зависимостью от иностранных авторитетов, чем делал это А. П. Лебедев. Постигшая в лице его нашу церковно-историческую науку утрата тем более тягостна, что, хотя теперь наша литература и не так бедна сочинениями по церковной истории, как 20–30 лет тому назад, но немного и теперь находится лиц, способных всецело посвятить себя изучению истории Церкви, и именно Церкви древней, где при обилии иностранной литературы, для серьез-

ного движения вперед требуется не только простое трудолюбие, но и талант. — Не все в сочинениях А. А. Спасского имеет непреходящее научное значение. Но его имя займет навсегда почетное место на страницах истории русской богословской науки не только из-за его открытия относительно Дидима, но и как достойного преемника А. П. Лебедева и продолжателя его трудов по разработке важнейших вопросов истории Церкви и популяризации церковно-исторических знаний.

Свящ. Д. Лебедев





**Список печатных трудов † профессора
А. А. Спасского
(1889—1916)**

**1. Исследования, статьи, переводы, отчеты,
слова и речи, заявления и предложения
в Совет Московской Духовной академии**

1. Отношение пророков к обрядовому закону Моисея // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1889. Отдел I. Полугодие 1-е. Март. С. 217—257.

2. Св. Иустин и синоптические Евангелия // Православное Обозрение. 1889. Т. II. №№ 5—6. С. 274—379.

Об этой статье П. Б(оголепо)в напечатал в «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения» (1889 г. Отделы II и III. Октябрь. С. 347—353) «Библиографическую заметку», в которой, выставив несколько возражений против некоторых положений статьи А. А.—ча по существу, в заключение пишет: «Мы отдаем полную справедливость его выдающейся эрудиции, его отличному знакомству с сочинениями Иустина и содержащимся в них евангельским материалом и умению, с каким он разобрался в этом материале».

3. Слово в день Священного Коронования и Миропомазания Их Императорских Величеств. Произнесено в Покровской академической церкви 15 мая 1890 г. // Московские Церковные Ведомости. 1890. № 21. С. 270—272.

4. Гусс и Виклеф // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1890. Отдел I. Полугодие 2-е. Июль. С. 70—142.

5. Отчет о годичных занятиях в качестве профессорского стипендиата по кафедре древней церковной истории // «Журналы Совета

Московской Духовной академии» 1891 г. М., 1891. С. 252–279. Отзыв проф. А. П. Лебедева об этом отчете // Там же. С. 334–335.

6. Речь, произнесенная на выпускном акте в Подольском училище девиц духовного звания // Подольские Епархиальные Ведомости. 1892. Часть неофициальная. № 30 (25 июля). С. 547–554; № 31 (1 августа). С. 575–583. Речь о призвании женщины к воспитательной деятельности.

7. Новейший византизм и его значение. Пробная лекция, читанная в Московской Духовной академии 17 августа 1893 г. по кафедре новой гражданской истории // Богословский Вестник. 1894. Т. II. № 4. С. 34–62.

8. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Исследование. Сергиев Посад, 1895. С. 1 нум. + IV + XII + 465 + II. Сочинение на степень магистра богословия.

Это исследование представляет переработку сочинения на степень кандидата богословия, носившего такого заглавие: «Аполлинарий Лаодикийский (по поводу новых исследований о литературной его деятельности)». Отзыв об этом сочинении, данный проф. А. П. Лебедевым, см.: «Журналы Совета Московской Духовной академии» 1890 г. М., 1890. С. 106–109. — Официальные отзывы об исследовании как сочинении на степень магистра богословия — «Журналы Совета Московской Духовной академии» за 1895 г. Сергиев Посад, 1897 — проф. А. П. Лебедева (С. 414–421): «С полной решимостью утверждаю, что сочинение г-на Спасского стоит на высоте тех требований, с которыми можно обращаться к магистерской диссертации, достойной этого наименования», и проф. И. Н. Корсунского (С. 421–426): «Сочинение г-на Спасского вполне заслуживает быть допущенным к соисканию степени магистра богословия, представляя собой богатый и дорогой вклад в сокровищницу нашей богословской науки». — Защита сочинения состоялась 3 декабря 1895 г. О магистерском коллоквиуме см.: «Московские Ведомости». 1895 г. № 336 (6 декабря); перепечатано в «Церковных Ведомостях». Прибавления. 1895. № 50. С. 1821; П. Н. в «Церковном Вестнике». 1895. № 50. кол. 1621–1622; В. Н. — в «Московских Церковных Ведомостях». 1895. № 50. С. 499; Н. Л. в «Вологодских Епархиальных Ведомостях». 1896. Прибавления. № 1. С. 7–10 (Два магистерских коллоквиума, II); «Исторический Вестник». 1896. Т. LXIII. № 1. С. 356 (Диспут А. А. Спасского). По поводу исследования А. А. Спасского последовал Указ Св. Сино-

да Советам Духовных академий от 30 января 1896 г., см. этот Указ в «Журналах Совета Московской Духовной академии» за 1896 г. Сергиев Посад, 1897. С. 34–35; в «Протоколах Совета Казанской Духовной академии» 1896 г. Казань, 1897. С. 33–34. В 1897 г. исследование удостоено Академией премии Московского Митрополита Макария за лучшие магистерские сочинения в 262 рубля, см. «Журналы Совета Московской Духовной академии» за 1897 г. Сергиев Посад, 1898. С. 63. Известны еще следующие отзывы об исследовании: а) Н. Г. З-к. «Церковный Вестник». 1896. № 14. Кол. 456–457; б) N. Bonwetsch. «Byzantinische Zeitschrift». Jahrgang, 1897. Bd. VI, Heft 1. Leipzig, 1897. S. 175–177; в) проф. В. В. Болотов. «Христианское Чтение». 1908. Т. CCXXVIII. Ч. 1. №№ 8–9. С. 1253–1275; Ч. 2. № 10. С. 1400–1420. Отзыв был писан в 1898 г. по поручению Учебного Комитета при Св. Синоде по поводу представления исследования на Макариевскую премию при Св. Синоде; премия исследованию не была присуждена, хотя о нем в своем отзыве Болотов писал: «Самая значительная по своим научным достоинствам книга в настоящем конкурсном году», за «беспорные, исключительные достоинства... можно назвать исследование выдающимся явлением в нашей богословской литературе»; г) Theologisches Literaturblatt. 1896.

9. Святого Отца Нашего Ефрема Сирина Толкование на Четвероевангелие (Творения Святого Ефрема Сирина. Ч. 8. Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной академии. Т. 61). Предисловие, перевод и примечания проф. А. А. Спаского. Под редакцией проф. М. Д. Муретова. «Богословский Вестник». 1896. Т. I. № 1. С. 1–16; № 2. С. 17–32; № 3. С. 33–48; Т. II. № 4. С. 49–64; № 5. С. 65–80; № 6. С. 81–96; Т. III. № 7. С. 97–112; № 8. С. 113–128; № 9. С. 129–144; Т. IV. № 10. С. 145–160; № 11. С. 161–176; № 12. С. 177–192; 1897. Т. I. № 2. С. 193–208; № 3. С. 209–224; Т. II. № 5. С. 225–240; Т. III. № 7. С. 241–256; № 9. С. 257–272; Т. IV. № 10. С. 273–304; № 11. С. 305–336; № 12. С. 337–357 + I–II (В приложении, с отдельной нумерацией).

9а. То же. Отдельный оттиск. Сергиев Посад, 1896. С. 357 + II. Ср. № 42 настоящего списка.

10. Суждения современной протестантской церковно-исторической науки об Аполлинарии Лаодикийском и его значении в истории догма-

тики. Речь перед защитой магистерской диссертации на тему: «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни» // Богословский Вестник. 1896. Т. I. № 2. С. 171–188.

10а. То же. Отдельный оттиск. Сергиев Посад, 1896. 18 стр.

11. Сиро-халдейские несториане и присоединение их к Православной Церкви // Богословский Вестник. 1898. Т. II. № 5. С. 202–243.

12. Памяти профессора Ивана Николаевича Корсунского († 10 декабря 1899 г.) // Богословский Вестник. 1900. Т. I. № 1. С. 120–137.

12а. То же. В отдельном оттиске под тем же заглавием. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 1–17.

13. Памяти Высокопреосвященного Иоанникия, Митрополита Киевского († 7 июня) // Богословский Вестник. 1900. Т. II. № 6. С. 1–4 в приложении.

14. Кому принадлежат четвертая и пятая книги Св. Василия Великого против Евномия? (Библиографическая справка) // Богословский Вестник. 1900. Т. III. № 9. С. 79–106.

15. Чествование памяти протоиерея Александра Васильевича Горского в Московской Духовной академии 11 и 22 октября 1900 г. // Богословский Вестник. 1900. Т. III. № 11. С. 369–372.

15а. То же. В книге: Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти. 11 и 22 октября 1900 г. (С приложением некоторых неизданных бумаг из Архива А. В. Горского). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 3–6.

16. Из Архива А. В. Горского. I. Эпизод из истории описания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. 1) Рецензия на «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки». 2) Апология «Описания славянских рукописей Синодальной библиотеки» и Слово обличительное на отца Иоанна (ныне Казанской Духовной академии ректора). II. Замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова. С предисловием А. А. Спасского // Богословский Вестник. 1900. Т. III. № 11. С. 475–543.

16а. То же. В книге: Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти. 11 и 22 октября 1900 г. (С приложе-

нием некоторых неизданных бумаг из Архива А. В. Горского). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 109–177.

17. Предложение в Совет Московской Духовной академии с рекомендацией в качестве кандидата на кафедру греческого языка Д. Г. Коновалова // Журналы заседаний Совета Московской Духовной академии за 1901 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 233–235.

18. Значение Византии в истории западно-европейской цивилизации. (*Fr. Harrison. Byzantine history in the early middle ages. The rede lecture delivered in the senate house. Cambridge. June 12. 1900. London, 1900*) // Богословский Вестник. 1902. Т. I. № 4. С. 808–836.

18а. То же. Отдельный оттиск. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. 31 стр.

19. Первая лекция по кафедре общей церковной истории (в марте 1896 г.) // Богословский Вестник. 1903. Т. I. № 2. С. 278–296 (Об архиеп. Филарете Гумилевском, прот. А. В. Горском и проф. А. П. Лебедеве как преподавателях церковной истории).

20. † Преосвященный Арсений, епископ Кирилловский, и его труды в области византологии // Византийский Временник. 1903. Т. X. Вып. 3–4. С. 667–703.

21. Обращение Императора Константина Великого в христианство. Речь, произнесенная в день годовичного акта Московской Духовной академии 1 октября 1904 г. // Богословский Вестник. 1904. Т. III. № 12. С. 627–664; 1905. Т. I. № 1. С. 60–96; № 2. I (Досадный недосмотр).

21а. То же. Годичный акт в Московской Духовной академии 1 октября 1904 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 1–74.

21б. То же. Отдельный оттиск. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1904. С. 74.

Рецензии и отзывы: Ар. Л-в // Церковный Вестник. 1905. № 9. Кол. 274; А. В. Попов // Странник. 1905. Т. I. Ч. 2. № 6. С. 983–984; С. П. Крестов // Христианское Чтение. 1905. Т. ССХХ. Ч. 1. № 8. С. 222–227 (Церковно-исторические статьи в академических журналах за первую половину 1905 г.: «Статья представляет большой интерес»).

22. Памяти Высокопреосвященного Сергия, Архиепископа Владимирского // Богословский Вестник. 1905. Т. I. № 1. С. 216–224.

23. Перевод книги проф. А. Гарнака «Миссия и распространение христианства в первые три столетия» (*Prof. Ad. Harnack. Die Mission*

und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902); печатался в журнале «Вера и Разум», отдел церковный, статьями под такими заглавиями:

а) Внешние и внутренние условия миссионерской проповеди христианства в первые три века. 1905. Т. I. Ч. II. № 12. С. 715–740.

б) Религиозные основы миссионерской проповеди христианства в первые три века. Евангелие об Исцелителе и исцелении. 1905. Т. I. Ч. II. № 13. С. 39–68.

в) Борьба против демонов в древней Церкви и значение ее для миссии. 1905. Т. I. Ч. II. № 15. С. 159–178.

г) Христианство как Евангелие любви и благотворения. 1905. Т. I. Ч. II. № 16. С. 207–228; № 17. С. 261–284.

д) Христианство как религия духа и силы, нравственной строгости и святости, авторитета и разума. 1905. Т. I. Ч. II. № 19. С. 347–366.

е) Христианство как благовестие о новом народе и третьем роде (историческое и политическое сознание христианства). 1905. Т. I. Ч. II. № 24. С. 664–692.

ж) Христианство как религия Книги и исполнившейся истории. Борьба против политеизма и идолослужения в древнехристианском мире. 1906. Т. I. Ч. I. № 2. С. 95–117.

з) Миссионеры, действовавшие в первые три века христианства (Апостолы, евангелисты, пророки, учителя; обыкновенные миссионеры). 1906. Т. I. Ч. I. № 6. С. 279–298; № 9. С. 462–478.

и) Методы миссионерской проповеди христианства в первые три века. Имена верующих во Христа в первые три века христианства. 1906. Т. I. Ч. I. № 11. С. 553–592.

к) Общинный строй древних христиан и значение его для миссии. Препятствия, встречавшиеся на пути распространения христианства в первые три века его истории. 1906. Т. I. Ч. II. № 13. С. 18–37.

л) Суждения языческой философии о христианстве (Распространение христианства среди различных классов общества в первые три века его истории). 1906. Т. I. Ч. II. № 15. С. 124–139.

м) Распространение христианства в придворных кружках в первые века. 1906. Т. I. Ч. II. № 17. С. 259–268.

н) Распространение христианства среди военного сословия и среди женщин в первые три века. 1906. Т. I. Ч. II. № 20. С. 443–468.

23а. То же. Отдельный оттиск, под заглавием: *Проф. А. Гарнак*. Религиозно-нравственные основы христианства в историческом их выражении. (Из истории миссионерской проповеди христианства за первые три века). Перевод проф. А. Спасского. Харьков, 1907. Стр. II + 340. Ср. № 52.

Рец.: В. И. «Странник». 1907. Т. I. Ч. 2. № 5. С. 789–790.

24. К вопросу о начале нового периода во всеобщей истории. (Вступительная лекция по кафедре новой гражданской истории в 1893 г.) // Богословский Вестник. 1906. Т. III. № 11. С. 503–528.

25. Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский собор в Никее // Богословский Вестник. 1906. Т. III. № 12. С. 577–630.

26. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). I. Т. I. Тринитарный вопрос (история учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1906. Стр. 652 + II + 2 нenum. Сочинение на степень доктора церковной истории. Ср. № 41.

Официальные отзывы — Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии за 1907 г. Сергиев Посад, 1908 — проф. М. Д. Муретова (С. 37–47), который заканчивает свой отзыв указанием «крупных достоинств капитальной работы проф. Спасского, уже давно снискавшего себе не только в России, но и за границей (своей магистерской диссертацией об Аполлинарии) широкую и почетную известность, почему увенчание его искомой им высшей ученой академической степенью доктора церковной истории будет со стороны Совета только делом справедливости и долга», и проф. А. И. Введенского (С. 47–54): «Оценивая диссертацию проф. Спасского критериями общенаучными, мы должны без колебания признать ее по форме, то есть по методам и приемам обработки, трудом научно-добросовестным, а по содержанию, то есть по установленным в ней результатам и по общему освещению исторических перспектив, трудом объективно-правильным, удовлетворяющим запросам философски развитого православного веросознания; должны, без колебаний, признать труд проф. А. А. Спасского вполне удовлетворяющим той цели, для которой он представлен в Совет Академии, а его автора вполне достойным увенчания искомой им степенью доктора церковной истории». Известны еще следующие отзывы о книге: а) «Вера и Церковь». 1907. Т. I. № 4. С. 623–628: «Книга написана

живо и читается легко; картина движения христианской жизни в ее лучшее время встает в богатом освещении... пожелаем ей большого распространения среди большой публики, интересующейся вопросами религиозного сознания»; б) П. «Церковно-Общественная Жизнь». 1907. № 12. С. 368–369; в) «Церковные Ведомости». Прибавления. 1907. № 37. С. 1600–1607: «Большой научный труд автора — несомненно очень ценный вклад в нашу богословскую литературу: излагает полно и с научной критикой и освещает во многом с новых сторон сложную историю учения о Святой Троице... Несмотря на ученый характер, сочинение написано очень живым языком и читается легко»; г) Проф. А. И. Бриллиантов. «Христианское Чтение». 1907. Т. ССХХIV. Ч. 2. № 10. С. 502–511: «Приветствуем обогащение русской церковно-исторической литературы серьезным трудом»; д) проф. И. В. Попова и проф. И. Д. Андреева — при представлении на Макариевскую премию в Академии. «Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии» за 1907 г. Сергиев Посад, 1908. С. 19–22: «Книга представляет собой выдающееся явление в нашей богословской литературе и долго будет занимать в ней почетное положение»; е) N. Bonwetsch. «Theologisches Literaturblatt». 1907. № 34. S. 405–406; ж) Dr. Leonini. «Slavorum Litterae Theologicae». 1909. № 1. S. 6–13: «Eruditionis copia, methodi claritas, analysis acuta, qua scriptor vel minimas systematum inter se varietates describit et circumstantias sive temporum sive personarum perpendit, certe sunt huius operis praeclarissimae dotes». Ср. № 27.

27. Незаслуженный упрек // Богословский Вестник. 1907. Т. III. № 11. С. 623–626.

Проф. А. П. Лебедев в своей статье «К вопросу о несторианстве. Письмо в редакцию» // Православный Собеседник. 1907. 2-е полугодие. № 9, на с. 379, в прим. 1 сделал такую заметку: «В последнее время стал вводиться пренебрежительный обычай, когда богослов, заимствуя цитату из русского перевода Деяний или Творений, однако же цитирует Mansi и Migne. (До крайности этот обычай доходит в докторской диссертации проф. Спасского, только что появившейся.)» «Незаслуженный упрек» и является ответом проф. А. А. Спасского на указанную заметку.

28. Вера в демонов в древней Церкви и борьба с ними // Богословский Вестник. 1907. Т. II. № 6. С. 357–391.

29. Пахомий и Феодор, первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским сказаниям. (Критические наброски) // Богословский Вестник. 1908. Т. I. № 1. С. 53–89; № 2. С. 287–308.

30. Отзыв об отчете профессорского стипендиата Н. Ф. Чернявского о его занятиях в течение 1906–1907 учебного года // Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии за 1907 г. Сергиев Посад, 1908. С. 285.

31. Предложение в Совет Московской Духовной академии с рекомендацией в качестве кандидата на кафедру Священного Писания Ветхого Завета И. И. Троицкого // Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии за 1907 г. Сергиев Посад, 1908. С. 294–296.

32. Речь, сказанная при гробе (проф. А. П. Лебедева) после чтения Евангелия // Богословский Вестник. 1908. Т. II. № 7–8. С. 598–599.

32а. То же. В отдельной брошюре под заглавием: А. П(окровский). Профессор Алексей Петрович Лебедев. (Некролог). Сергиев Посад, 1908. С. 22–23.

32б. То же // Душеполезное Чтение. 1908. Ч. III. № 10. С. 275–277 (перепечатана из «Богословского Вестника»).

33. Профессор А. П. Лебедев. (Учено-литературная деятельность его и заслуги в области церковно-исторической науки. Характеристика его личности как профессора и человека) // Богословский Вестник. 1908. Т. III. № 9. С. 103–141; № 10. С. 298–326; № 11. С. 455–486.

33а. То же. Отдельный оттиск. Сергиев Посад, 1908. 98 стр., с портретом.

34. Лекции по церковной истории. Издание студентов Московской Духовной академии в 1907–1908 учебном году. Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. Ф°. 312 стр. Литографированное издание. На обороте титульного издания напечатано: «Настоящее издание “Лекций по церковной истории”, читанных в первом полугодии 1907–1908 уч. г., предназначается для обращения исключительно среди студентов Академии. Рыночная продажа воспрещается». Лекции имеют предметом эпоху гонений. Ср. № 38.

35. Заявление в Совет Московской Духовной академии о несовместимости преподавания общей церковной истории и патристики на

одном и том же втором курсе // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1909 г. Сергиев Посад, 1910. С. 137–139.

36. Общедоступные лекции по истории западно-европейского Средневековья — печатаны в «Богословском Вестнике» отдельными статьями под следующими заглавиями:

а) Римская империя в эпоху падения. 1910. Т. I. № 2. С. 249–269.

б) Германцы, их быт и союзы. 1910. Т. I. № 3. С. 347–380.

в) Эпоха великого переселения народов и ее ближайшие результаты. 1910. Т. I. № 4. С. 555–574; Т. II. № 5. С. 78–98.

г) История Франкского королевства. 1910. Т. II. № 6. С. 237–263.

д) Монархия Карла Великого и процесс ее распада. 1910. Т. II. № 7–8. С. 440–468.

е) Процесс образования западно-европейских национальностей. Феодализм. 1910. Т. III. № 9. С. 18–44; № 10. С. 203–245.

ж) Средневековые города и их значение в истории цивилизации Западной Европы. 1910. Т. III. № 11. С. 431–445; № 12. С. 583–598.

36а. То же. Отдельный оттиск, под заглавием: *А. Сомерский*. Общедоступные лекции по истории западно-европейского Средневековья. Сергиев Посад, 1910. Стр. II + 250.

Отзывы: а) А. М. «Церковный Вестник». 1911. № 19. С. 587–588: «Лекции отличаются крупными достоинствами... они содержат ценные в научном отношении выводы литературы предмета, предлагая их вниманию читателя в интересной переработке автора; представляют обстоятельное исследование на затронутую им тему. На каждой странице здесь чувствуется опытная рука, умеющая в обширном материале подчеркнуть существенное и типичное, проследить основные нити сложного и запутанного исторического процесса. Со стороны изложения книга заслуживает только похвалы. Она написана ясным, простым, но вместе с тем изящным и живым языком; пересыпана массой любопытных примеров и выдержек из документов; дает яркие, выпуклые характеристики крупнейших исторических деятелей и событий и читается от начала до конца с неослабным интересом. Все это делает лекции ценным вкладом в русскую историческую литературу научно-популярного характера и заставляет пожелать им широкого распространения»; б) Б. «Церковные Ведомости». Прибавления. 1911. № 28. С. 1240: «Отмечаемый труд пополнил собой заметный пробел в нашей

исторической литературе в доступном, простом по изложению и немногословном, но обстоятельном и серьезном изложении для среднего читателя истории средневековья... Книжка читается с большим интересом».

37. Предложение в Совет Московской Духовной академии с рекомендацией в качестве кандидата на кафедру Истории Греко-Восточной церкви со времени отпадения Западной церкви от Вселенской до настоящего времени Ф. М. Россейкина // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1910 г. Сергиев Посад, 1911. С. 399–401.

38. Лекции по древней церковной истории, читанные в Московской Духовной академии. Издание студентов Московской Духовной академии, 1911. Типо-лит. С. М. Мухарского. М., 8°. 258 стр. Литографированное издание. На обороте титульного листа издания напечатано: «Настоящее второе издание “Лекций по церковной истории”, читанных в первом полугодии 1910–1911 уч. года, предназначается для обращения исключительно среди студентов Академии. Рыночная продажа воспрещается. Издатели». Лекции имеют предметом эпоху гонений. Ср. № 34.

39. Эллинизм и христианство. (История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период истории христианской религии) // Богословский Вестник.

I. «Октавий» Минуция Феликса как первый полемический опыт. 1911. Т. II. № 5. С. 162–193; № 6. С. 298–335.

II. Лукиан Самосатский и его отношение к христианству. 1911. Т. III. № 10. С. 372–409; № 11. С. 492–522.

III–V. Цельс и Ориген. 1912. Т. II. № 6. С. 353–388; № 7–8. С. 511–535.

VI. Христианство в его историко-практическом выражении. VII. Ориген и его апология против Цельса. 1. Цельс и его мирозозерцание. Критика демонологии Цельса. 1912. Т. III. № 9. С. 212–246.

VIII. Ориген и его апология против Цельса. 2. Полемика Цельса против иудейства и апология Оригена. IX. Христос в изображении иудея и Оригена. 1912. Т. III, № 11. С. 606–634.

X. Христос с точки зрения иудеев, отказавшихся от закона и вступивших в число последователей Иисуса. XI. а) Учение христиан о воскресении

Иисуса Христа и эллинические параллели (Апология Оригена). б) Христианская теология (Снисхождение Бога в мир). 1913. Т. I. № 2. С. 279–310.

XI. в) Платон и Ориген. 1913. Т. I. №3. С. 568–590.

XII. Христианство в его практическом выражении. XIII. Христианство и римская религия. 1913. Т. II. № 6. С. 310–345.

XIV. Апология Оригена, ее достоинства и недостатки. 1913. Т. II. № 7–8. С. 644–657.¹

39а. То же. Отдельный оттиск под заглавием: Эллинизм и христианство. (История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством за раннейший период христианской истории (150–254)). Сергиев Посад, 1913 (1914). Стр. 365 + III + 5 + 1 нenum.

Отзыв проф. И. В. Попова при представлении на Макариевскую премию в Академии // Журналы собраний Совета Императорской Московской Духовной академии за 1914 г. Сергиев Посад, 1916. С. 23–25: «Новая книга проф. Спасского бесспорно займет видное положение в нашей церковно-исторической научной литературе. Это — одно из тех сочинений, которые широтой и принципиальностью затронутых вопросов будят мысль читателя, а полнотой фактического содержания обогащают его знаниями».

40. Профессор Алексей Петрович Лебедев. (2 марта 1845 г. — 14 июля 1908 г.) в книге: Памяти почивших наставников. Издание Императорской Московской Духовной академии ко дню ее столетнего юбилея (1814 — 1 октября 1914). Сергиев Посад, 1914. С. 357–374, с портретом.

41. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице). Издание 2-е книжного магазина М. С. Елова. Сергиев Посад, 1914. Стр. 648 + II. Ср. № 26.

42. Святого Отца Нашего Ефрема Сирина Толкование на Четвероевангелие. (Творения Святого Ефрема Сирина. Ч. 8. Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Императорской Московской Духовной академии. Т. 61). Предисловие, перевод и примечания проф. А. А. Спасского. Под редакцией проф. М. Д. Муретова. Издание 2-е. Сергиев Посад, 1914. Стр. 354 + II. Ср. № 9.

¹ Рубрики как в статьях, так и в отдельном издании спутаны, в списке несколько выправлены.

2. Критические и библиографические статьи, отзывы о книгах

43. Английское издание «Церковной истории» Сократа. Socrates' Ecclesiastical History according to the text of Hussey with an introduction by William Bright. Second edition. Oxford, 1893 // Богословский Вестник. 1895. Т. I. № 1. С. 153–165.

44. Новое сообщение из Афин по старокатолическому вопросу // Богословский Вестник. 1896. Т. II. № 5. С. 317–321.

45. Филоксен Иерапольский. (По поводу издания некоторых его сочинений). The discourses of Philoxenus bishop of Mabbôch (485–519). Edited from syriac manuscripts of the sixth and seventh centuries in the London, 1894 // Богословский Вестник. 1896. Т. IV. № 10. С. 144–159.

46. Отзыв о сочинении проф. Н. Ф. Каптерева «Сношения Иерусалимских Патриархов с Русским правительством с половины XVI до середины XIX столетия» (Православный Палестинский Сборник. Вып. 43. Ч. 1–2 (Т. XV. Вып. 1). Издание Православного Палестинского Общества. СПб., 1896–1898 — при представлении на премию Митрополита Макария в Академии // Журналы заседаний Совета Московской Духовной академии за 1899 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 25–29.

47. Обзор журналов. Статьи по древней и общей церковной истории 1) С. С. Слуцкий. Древнейший христианский памятник в Китае. Русский Вестник. Январь; 2) Проф. В. И. Герье. Борьба за единство веры в IV в. Вестник Европы. Январь-апрель; 3) И. А. Джавахов. Проповедническая деятельность ап. Андрея и св. Нины в Грузии. Журнал Мин. Нар. Просвещения. Январь; 4) Проф. В. В. Болотов. Два экскурса по истории Сиро-Халдейской церкви. Христианское Чтение. Март, апрель и июнь; 5) П. Лепорский. Восточный Иллирик и его церковно-историческое значение. Христианское Чтение. Июль // Богословский Вестник. 1901. Т. II. № 7–8. С. 609–625; Т. III. № 9. С. 178–203.

48. О новом издании творений св. Афанасия Александрийского в русском переводе // Богословский Вестник. 1901. Т. III. № 11. С. 567–581.

49. Вопрос о подлинности правил Сардикийского собора (343 г.) в современной западной литературе (I. Friedrich. Die Unächtheit der

Canones von Sardica. München, 1901; *Turner*. The genuineness of the Sardican canons. The Journal of the theological studies. April, 1902) // Богословский Вестник. 1902. Т. II. № 6. С. 345–383.

Отзыв. «Византийский Временник». 1902. Т. IX. Вып. 3–4. С. 555–556.

50. Из текущей журналистики: Вопрос о монашестве. Кто подменил тему? Литературные приемы редакции «Душеполезного Чтения» // Богословский Вестник. 1903. Т. I. № 1. С. 172–180.

Эта статья написана по поводу статей: а) *Архим. Евдокима* «Иноки на службе ближним» // Богословский Вестник. 1902. Т. III. № 11. С. 305–358; № 12. С. 576–635, и б) *Проф. А. И. Введенского* «Недо-разумение по важному вопросу» // Душеполезное Чтение. 1903. Ч. I. № 1; она вызвала две статьи: а) *Архим. Никона* «Нужно читать, как написано» // Душеполезное Чтение. 1903. Ч. II. № 5. С. 140–148, и б) *Проф. А. И. Введенского* «Против очевидности и мимо запросов жизни. (Ответ бывшему редактору “Богословского Вестника” г-ну А. А. Спасскому)» // Душеполезное Чтение. 1903. Ч. II. № 5. С. 119–139. В ответ на эти две статьи А. А. Спасский напечатал статью, значащую под следующим номером:

51. Что написано пером, того не вырубишь и топором. (Короткий ответ на два длинных обвинения) // Богословский Вестник. 1903. Т. II. № 5. С. 188–195.

52. Новый труд проф. А. Гарнака по истории распространения христианства (*A. Harnack*. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902) // Вера и Разум. 1905. Отдел церковный. Т. I. Ч. I. № 11. С. 639–662. Ср. № 23.

53. Из новых открытий в области древней церковной истории. 1–2. Два освободительных свидетельства из эпохи гонения на христиан при императоре Деции Траяне (Sitzungsberichte der Kais. Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1894, 2 (Krebs) и 3 (Wessely) philol.-histor. Classe cfr. Theologische Literaturzeitung. 1894. S. 162–163, rec. Ad. Harnack). 3. Письмо пресвитера Псеноносириса к пресвитеру Аполлону (*Deissmann*. Ein Original-Dokument aus der Diocletianischen Christenverfolgung. Tübingen und Leipzig, 1902). 4. Надпись из Ариканды, относящаяся ко времени гонения Максимиана Дайи (*Th. Mommsen*. Zweisprachliche Inschrift aus Aricanda // Archaeologisch-Epigraphische Mittheilungen, aus

Oesterreich-Ungarn, Jahrgang XVI. Wien, 1893). 5. Следы первохристианства на греческих островах (*Achelis* в Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Urchristentums, 1900) // Богословский Вестник. 1905. Т. III. № 10. С. 266–298; № 11. С. 394–411.

54. Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. I. Введение в церковную историю. Посмертное издание под редакцией проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907. Библиографическая заметка // Богословский Вестник. 1908. Т. II. № 5. С. 116–140.

55. Отзыв об исследовании проф. М. М. Тареева. Жизнь и учение Христа. (Вера и жизнь по Евангелию). Сергиев Посад, 1908 — при представлении на премию Митрополита Макария в Академии // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1909 г. Сергиев Посад, 1910. С. 21–26.

56. Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. II. История Церкви до Константина Великого. Посмертное издание под редакцией проф. А. Бриллиантова. СПб., 1910. Библиографическая заметка // Богословский Вестник. 1911. Т. I. № 2. С. 380–386.

57. Проф. Ф. К. Функ. История христианской Церкви от времен апостольских до нашего времени. В русском переводе со значительными изменениями, дополнением и предисловием проф. П. В. Гидулянова. М., 1911. Библиографическая заметка // Богословский Вестник. 1911. Т. I. № 3. С. 616–619.

3. Отзывы о сочинениях, представленных в Совет Московской Духовной академии на соискание ученых степеней

58. Отзыв о сочинении на степень доктора богословия проф. В. Ф. Кипарисова. О церковной дисциплине. Сергиев Посад, 1897 // Журналы Совета Московской Духовной академии за 1897 г. Сергиев Посад, 1898. С. 316–325.

59. Отзыв о сочинении на степень доктора церковного права проф. В. Н. Мышцына. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909 // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1909 г. Сергиев Посад, 1910. С. 82–99.

60. Отзыв о сочинении на степень магистра богословия А. К. Мишина. Догматическое учение Евсевия Кесарийского (рукопись) // Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии за 1906 г. Сергиев Посад, 1907. С. 104–107.

61. Отзыв о сочинении на степень магистра богословия И. И. Троичского. Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1907 // Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии за 1906 г. Сергиев Посад, 1907. С. 107–112.

62. Отзыв о сочинении на степень магистра богословия Д. П. Брянцева. Иоанн Итал и его богословско-философские взгляды, осужденные Византийской церковью. Харьков, 1905 // Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии за 1907 г. Сергиев Посад, 1908. С. 363–364.

63. Отзыв о сочинении на степень магистра богословия А. П. Орлова. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908 // Извлечение из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии за 1908 г. Сергиев Посад, 1909. С. 57–61.

64. Отзыв о сочинении на степень магистра богословия П. Н. Соколова. Агапы или вечера любви в древнехристианском мире. Сергиев Посад, 1906 // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1910 г. Сергиев Посад, 1911. С. 344–348.

65. Отзыв о сочинении на степень магистра богословия Н. Ф. Чернявского. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Опыт церковно-исторического исследования. Сергиев Посад, 1913 (читано в рукописи) // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1912 г. Сергиев Посад, 1913. С. 28–32.

66. Отзыв о сочинении на степень кандидата богословия студента 50-го курса Московской Духовной академии Павла Громы. История римских пап от Сильвестра I до Льва I // Журналы Совета Московской Духовной академии за 1895 г. Сергиев Посад, 1897. С. 241–242.

67–69. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 51-го курса Московской Духовной академии в «Журналах Совета Московской Духовной академии» за 1896 г. Сергиев Посад, 1897:

а) Сергея Арановича. Святый Амвросий Медиоланский и его век в церковно-историческом отношении. С. 96–97.

б) Михаила Кузнецова. Разбор сведений историков Евсевия Кесарийского и Зосимы об императоре Константине Великом. С. 132–134.

в) Панайота Мутавчиева. Святый Иван Рильский, его жизнь, деятельность и значение для Болгарской церкви. С. 143–145.

70–75. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 52-го курса Московской Духовной академии в «Журналах Совета Московской Духовной академии» за 1897 г. Сергиев Посад, 1898:

а) Ефрема Долганева. Обзор главнейших событий из истории Абиссинской церкви от начала ее существования до позднейших времен. С. 127–129.

б) Якова Достойнова. История вопроса о принятии падших в Церковь. С. 129–131.

в) Николая Николина. История символов Никейского и Константинопольского. С. 151–155.

г) Тихона Петрова. Антиохийская церковь и ее значение в истории догматических движений четвертого века. С. 159–161.

д) Александра Смирнова. Отношения византийских императоров к Церкви от Феодосия Великого до Юстиниана. С. 174–175.

е) Егора Фелицына. Положение христиан в Римской империи при императоре Коммодe по мученическим актам того времени. С. 182–183.

76. Отзыв о сочинении на степень кандидата богословия студента 53-го курса Московской Духовной академии Ивана Смирнова. Михаил VIII Палеолог и его царствование в церковно-историческом отношении // Журналы заседаний Совета Московской Духовной академии за 1898 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1899. С. 123–126.

77–78. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 54-го курса Московской Духовной академии в «Журналах заседаний Совета Московской Духовной академии» за 1899 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900:

а) Евстратия Кириако. История учреждения автокефальной Церкви в королевстве Эллинском. С. 149–151.

б) Евграфа Сироткина. Император Юстиниан и его участие в догматических движениях своего времени. Опыт историко-психологического исследования. С. 187–195.

79–80. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 55-го курса Московской Духовной академии в «Журналах заседаний Совета Московской Духовной академии» за 1900 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901:

а) Феодора Алексинского. Симеон Новый Богослов и его учение о созерцательной жизни. С. 53–55.

б) Агафона Червинского. Культ цезарей и его значение для положения христиан в Римской империи в первые три века христианства. С. 129–131.

81–84. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 56-го курса Московской Духовной академии в «Журналах заседаний Совета Московской Духовной академии» за 1901 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902:

а) Константина Габараева. Сношения Грузинской церкви с Церквями греческими в эпоху Вселенских соборов и значение их в церковной истории Грузии. С. 86–88.

б) Дмитрия Коновалова. Учение Св. Кирилла Александрийского о Лице Богочеловека и значение его в истории христологических движений V и VI вв. С. 109–119.

в) Михаила Невского. История антиохийской схизмы. С. 130–132.

г) Евангела Саригиани. Отношения турецкого правительства к правам и преимуществам Константинопольского патриарха. С. 149–152.

85–87. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 57-го курса Московской Духовной академии в «Журналах заседаний Совета Московской Духовной академии» за 1902 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904:

а) Томо Бурковича. Сербский Хиландарский монастырь и значение его в духовной жизни сербского народа. С. 205–207.

б) Симона Саввича. История богомилства в юго-славянских землях. С. 274–275.

в) Ивана Троицкого. Обзорные источники начальной истории египетского монашества. С. 282–286.

88. Отзыв о сочинении на степень кандидата богословия действительного студента 49-го курса Московской Духовной академии Василия Корсунского. Очерк сношений св. Василия Великого с Западной церковью // Журналы заседаний Совета Московской Духовной академии за 1902 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 364–367.

89–90. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 58-го курса Московской Духовной академии в «Журналах собраний Совета Московской Духовной академии» за 1903 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904:

а) Ильи Абурруса. Латинская уния в Сирии. С. 138–140.

б) Георгия Чанишвили. Отношение Грузинской церкви к Армянской. С. 223–225.

91. Отзыв о сочинении на степень кандидата богословия действительного студента 59-го курса Московской Духовной академии Димитрия Лебедева. Из истории православной пасхалии. Основание и эпакта // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1904 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. С. 7–11.

92–93. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 60-го курса Московской Духовной академии в «Журналах собраний Совета Московской Духовной академии» за 1905 г. Сергиев Посад, 1906:

а) Григория Божовича. Савва Неманич, первый архиепископ и просветитель Сербии. С. 162–163.

б) Николая Драганчула. Положение христиан в Римской империи при императоре Коммод по мученическим актам того времени. С. 170–171.

94–95. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 61-го курса Московской Духовной академии в «Извлечении из Журналов собраний Совета Московской Духовной академии» за 1906 г. Сергиев Посад, 1907:

а) Петра Соколова. Агапы или вечера любви в древнехристианском мире. С. 170–171.

б) Николая Чернявского. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. С. 181–184.

96–97. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 64-го курса Московской Духовной академии в «Журналах собраний Совета Московской Духовной академии» за 1909 г. Сергиев Посад, 1910:

а) Ардалиона Вещезерского. Третий Вселенский собор. С. 158–159.

б) Михаила Чубарова. История антииудейской полемики в древнейшее время. С. 293–295.

98–101. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 65-го курса Московской Духовной академии в «Журналах

собраний Совета Московской Духовной академии» за 1910 г. Сергиев Посад, 1911:

а) Свящ. Алексея Вьюкова. Догматические воззрения Оригена по его сочинению «О началах». С. 103–107 (2-й отзыв).

б) Леонида Дмитревского. Блаженный Иероним как пастырь и учитель о пастырстве. С. 121 (2-й отзыв).

в) Свящ. Василия Соколова. Леонтий Византийский (Его жизнь и литературные труды). С. 216–220 (1-й отзыв).

г) Евгения Рождественского. Св. царица Феодора. С. 370 (2-й отзыв).

102. Отзыв о сочинении на степень кандидата богословия действительного студента 65-го курса Московской Духовной академии Дмитрия Вышеславова. Церковные историки Сократ и Созомен по их сравнительной ценности для изучения церковно-исторических событий IV и первой половины V в. // Журналы собраний Совета Московской Духовной академии за 1911 г. Сергиев Посад, 1912. С. 158–160 (1-й отзыв).

103–106. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 66-го курса Московской Духовной академии в «Журналах собраний Совета Московской Духовной академии» за 1911 г. Сергиев Посад, 1912:

а) Алексея Мурашева. Космология отцов и учителей Церкви первых четырех веков в отношении к греческой философии. С. 277–278 (2-й отзыв).

б) Андрея Пария. Обзор законодательства и литературы по устройству приходов за XVIII и XIX вв. С. 306–307 (2-й отзыв).

в) Свящ. Валентина Смородина. Димитрий (Муретов), архиепископ Херсонский, как проповедник. С. 338–340 (2-й отзыв).

г) Алексея Сперанского. Законодательство императора Юстиниана по церковному управлению перед судом источников канонического права. С. 351 (2-й отзыв).

107–110. Отзывы о сочинениях на степень кандидата богословия студентов 67-го курса Московской Духовной академии в «Журналах собраний Совета Московской Духовной академии» за 1912 г. Сергиев Посад, 1913:

а) Сергея Богоявленского. История борьбы христианской власти с язычеством (от начала IV в. до окончательной победы над язычеством). С. 201–203 (1-й отзыв).

б) Свящ. Александра Иванова. Сотериологическое и эсхатологическое учение Оригена и его историческая судьба. С. 253–254 (1-й отзыв).

в) Иеромон. Серафима (Иовановича). Сравнительная оценка главных типов реставрации ветхозаветного храма. С. 268–269 (2-й отзыв).

г) Виктора Троицкого. Влияние Оптиной пустыни на русскую интеллигенцию и литературу. С. 416 (2-й отзыв).

111. Отзыв о сочинении на степень кандидата богословия студента 69-го курса Императорской Московской Духовной академии Александра Плотникова. Обзор источников по истории иконоборческого движения // Журналы собраний Совета Императорской Московской Духовной академии за 1914 г. Сергиев Посад, 1916. С. 399–400 (2-й отзыв).

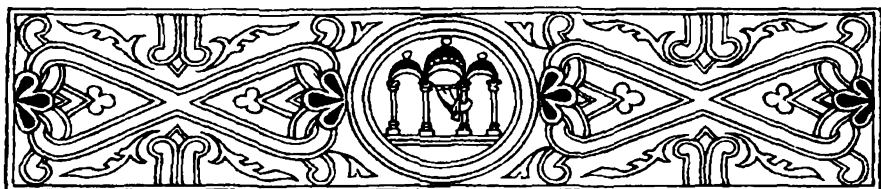
* * *

В «Годичных Отчетах» Московской Духовной академии напечатаны программы его чтений по кафедре новой гражданской истории (1893–1894, 1894–1895, 1895–1896, 1907–1908 и 1908–1909) и по кафедре общей церковной истории (с 1895–1896 гг. до 1914–1915 гг.).

В «Журналах Собраний Совета Московской Духовной Академии» за 1896–1914 гг. напечатаны донесения о производившихся им в комиссиях экзаменах по общей церковной истории вновь поступающих в Академию воспитанников.

К. М. Попов
библиотекарь МДА





Отношение пророков к обрядовому закону Моисея*

Вопрос об отношении пророков к обрядовому закону Моисея не лишен своей доли общегословского интереса и значения. Он в своем содержании затрагивает два важнейшие элемента исторической жизни народа Божия, определявшие собой ход его истории и сообщившие ему то исключительное, привилегированное положение, которое занимает Израиль в семье других народов древности, а именно: закон Моисеев, лежавший в основу ветхозаветной теократии, и институт пророчества, направлявший и толковавший каждый шаг Израиля сообразно с идеей его исторического назначения. Все, что есть в судьбе этого маленького народа, населившего едва заметный край Средиземного моря, исключительного, необъяснимого из общих исторических законов, все, что нас удивляет и поражает в его истории, все это более или менее тесно привязывается к взаимодействию этих двух элементов и в них только может находить свое объяснение. Поэтому проследить с какой-либо стороны отношение между этими основными фактами ветхозаветной теократии, определить характеристические черты этих отношений по меньшей мере значит выяснить одну из существенных сторон истории народа Божия, представляющей столь много неподходящего под мерку, общую для других народов. Естественно, что при этом своем значении, вопрос об отношении пророков к закону Моисееву и, в частности, к культовым его предписаниям не мог не обратить на себя внимание ученых исследователей. Почин в этом отношении принадлежит отрицательной школе немецких богословов,¹ которая давно подме-

* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения». 1889. Март. С. 217–257.

¹ См.: *Hengstenberg*. Beiträge zur Einleitung in d. A. II, LX–LXXIV. Berlin, 1839.

тила особенности во взглядах пророков на религиозные обряды, и на выводах, какие извлекаются этой школой из своеобразного решения нашего вопроса, всего яснее можно видеть всю его библейско-историческую важность. Этими выводами радикально изменяется традиционное представление об истории Израиля, перестанавливаются ее факты и действующие лица, развенчиваются одни герои ее и создаются другие, новые. То, что до сих пор считалось, выражаясь словами одного из новейших представителей этой школы,¹ фундаментом здания истории Израиля, т. е. закон Моисеев, по силе этих выводов, является его крышей, завершительным результатом его исторического прогресса, и то, чему, как прямому источнику, верили до сих пор в изложении фактов исторической жизни народа Божия, лишается своей достоверности и низводится до степени тенденциозной комбинации лиц и событий (имеются в виду исторические книги Ветхого Завета).² В этом обстоятельстве вопрос об отношении пророков к закону Моисея, своеобразное решение которого служит одним из важнейших доводов в пользу высказанных заключений немецкой библейской критики, почерпает в глазах православного богослова особенную важность и значение. Не обнимая во всей широте этого вопроса, мы попытаемся исследовать его только со стороны отношения пророков к обрядовому закону, так как эта именно сторона обращает на себя преимущественное внимание отрицательной критики.

I

Единственно твердую почву, на основании которой может быть воспроизведено отношение пророков к богослужебно-обрядовым предписаниям закона Моисеева, предлагает нам пророческая литература, возникшая около царствования иудейского царя Иорама и обнимающая собой довольно продолжительный период времени — четырех с половиной веков.³ Уже по самому своему положению во главе ветхозаветной теократии, как такой форме правления, в которой тесно переплетаются и объ-

¹ *Wellhausen*. Geschichte des Israel's. Berlin, 1878. Bd. I. S. 3.

² Ср.: *Смирнов А. П.* // Прибавления к Творениям св. Отцев. 1887. Ч. 40.

³ Первый по времени пророк из оставивших после себя писания, Авдий, выступил на пророческую деятельность в 889 г., конец же деятельности Малахии падает на 424 г. Ср.: *Keil*. Bibl. Comment. über 12 Proph. S. 7.

единяются все функции общенародной жизни, пророки должны были необходимо приходить в соприкосновение со всеми важнейшими ее сторонами и ставить свою личность в определенное положение при оценке современных им жизненных фактов. Идейственно, нельзя сказать, чтобы картина жизни народа Божия, обрисованная в пророческой литературе, страдала неполнотой даже в очень мелких частностях. Но, как стражи теократического союза и носители идеи царства Божия, пророки преимущественным предметом своего внимания имели религиозные отношения Израиля к Иегове, своему Богу, и установка этих отношений на почве нормы Синайского завета была живительным, центральным ядром всей их пророческой деятельности, их желаний и стремлений. Естественно, что к этому же сводилась задача пророков и в отношении к культу как известной форме религиозных отношений их народа к Иегове. Санкционированный именем Божественного авторитета, обрядовый закон Моисеев уже одним фактом своего существования должен был обязывать и действительно обязывал народ к соблюдению предписанных в нем форм и обрядов, не говоря уже о тех страшных угрозах и наказаниях, которые должны были гарантировать его непоколебимость, и пророки, как стражи союза с Иеговой, по-видимому, прямой целью своего служения имели — следить за точным выполнением закона, призывать народ к тому и обличать его уклонения от законных предписаний.

Засвидетельствованное многовековой традицией, обычное представление об отношении пророков к закону Моисея и поставляет их в это гармоническое согласие с распоряжениями последнего. По силе такого представления, пророки, опираясь на основания закона, идут с ним рука об руку в деле устройства ветхозаветной теократии и осуществления идеи царства Божия: это толкователи закона, блюстители его установлений, обличители всех уклонений от него. Нужно сознаться, что такой взгляд на отношение пророков к обрядовому закону Моисея имеет за себя основание в самом существе дела. Поскольку Моисей сам стоит во главе древне-иудейского пророчества и, как пророк, не имеет равного себе во всем ряде дальнейших ветхозаветных пророков (*Втор.* 34, 10; *Числ.* 12, 6), постольку уже и его закон есть дело пророческое и потому не может стоять в разладе с задачами пророков и их бытием. Однако, при сравнении допленной пророческой литературы с слепою в ее отношении к обрядам, этот взгляд встречает для себя немаловажные затруднения. Прочитывая

книги допленных пророков, мы нигде не встречаем усиленного стремления пророков к проведению культовых предписаний закона в жизнь народа, хотя, по-видимому, того требовала от них современная им богослужебно-обрядовая практика своими явными уклонениями от закона, например, служением на высотах, о котором довольно часто упоминают сами допленные пророки (*Ам.* 4, 4–5; 5, 20–27; *Ос.* 4, 12–14; *Мих.* 1, 5; *Ис.* 36, 7; 65, 3, 7; *Ам.* 3, 14; 5, 5; 7, 9; *Ос.* 9, 15; 8, 5–6; 10, 2–8; *Соф.* 1, 4). Амос, Осия, Исаия и Михей, эти важнейшие пророки допленного периода истории народа Божия, нередко, правда, обращаются в своих речах к богослужебной практике их времени, но задача, которую они хотят выполнить при этом, — совсем иная. Эта задача — не исправление культа по мерке обрядового закона Моисея, а протест против культа, против жертв и праздников от имени Бога. Отношение этих пророков к культу есть отношение не утверждения и поддержки, а отношение отрицания и полемики во имя высшего нравственного закона. Объявляя все жертвенное рвение народа неуютным в очах Иеговы (*Ос.* 8, 13), его праздники приравнивая к беззаконию и бремени перед Господом (*Ис.* 1, 11–13), особенно от лица Божия противопоставляя «заповедь закона Моего» обычаю «приносить жертвы» (*Мих.* 6, 6–8; *Иер.* 7, 21–23; *Ам.* 5, 21–27), пророки как будто хотят дать понять своим современникам, что культ, как дело внешнее, чужд идеи истинного Богопочтения, что по самому своему существу он не может входить в планы Иеговы и состав Его закона. В 7, 21–23 ст. своей книги пророк Иеремия решительно заявляет народу, что в тот день, когда отцы их были выведены из Египта, Иегова не давал им заповеди о жертве и всесожжении; Михей в известных вопросах, где народ высказывает всю свою готовность заслужить благоволение в очах Иеговы путем многочисленных и драгоценных жертв, также решительно подтверждает сомнение народа в угодности жертв перед Богом, добавляя, что все требования Иеговы сводятся к тому, чтобы действовать справедливо, любить дело милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом своим (*Мих.* 6, 6–8), и, как бы комментируя все это, пророк Амос замечает, что дом Израилев в течении сорока лет своего странствования по пустыне не приносил Иегове жертв и хлебных даров (*Ам.* 5, 25).

Только со времени плена и после его начинают появляться в пророческой литературе следы сближения пророков с обрядом. Программа религиозно-нравственной жизни, которую развивают пророки, выступившие

на арену исторической деятельности после разрушения Иерусалима, уже значительно иная. Правда, и здесь живы следы свободного отношения к культу, и здесь много живого, свежего влечения к Богу, но тот принцип нравственного совершенства, которому присягали пророки допленные и который всю цену богоутождения полагал на волю и сердце человека, этот принцип закрывается, по-видимому, завесой обрядности и культа и кажется подавленным требованиями выполнения обрядового закона. Уже Иеремия настаивает на строгом соблюдении субботнего покоя (*Иер.* 17, 21–22), Иезекииль развивает цельную новую программу культа (*Иез.* 40–48), от имени Господа обязывая народ к выполнению ее (см., напр.: *Иез.* 44, 24. 16; 46, 13 и др.), а Малахия, восставая против некоторых злоупотреблений и недостатков культа (*Мал.* 1, 7; 3, 7. 10), все свои увещания соединяет в призыв к строгому соблюдению закона, заповеданного Моисею на Хориве, и его правил и уставов (*Мал.* 4, 4). Таким образом, только у пророков послепленных мы встречаемся с тем отношением к обрядовому закону Моисея, какое приличествует существованию его среди евреев под санкцией божественного авторитета.

Чтобы рельефнее оттенить это различие в отношении к обрядовому закону пророков до- и послепленных, мы сопоставим некоторые отдельные их выражения, имеющие отношение к обрядности и более или менее способные характеризовать их взгляд на этот предмет:

Ис. 1, 11. К чему Мне множество жертв ваших, — говорит Господь. — Я пресыщен всесожжениями и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу.

13. Не носите более даров тщетных; курение отвратительно для Меня.

Ос. 6, 6. Ибо милости Я хочу, а не жертвы, и Боговѣдения паче, нежели всесожжения.

Ам. 4, 4. Приносите жертвы ваши каждое утро, десятины ваши хоть чрез каждые три дня...

Иез. 46, 13. Каждый день приноси Господу во всесожжение однолетнего агнца без порока; каждое утро приноси его.

14. А хлебного приношения прилагай ему каждое утро шестую часть эфы и елей третью часть гина, чтобы растворить муку; таково вечное постановление о хлебном приношении Господу.

Мал. 3, 7. Со дней отцов ваших вы отступаете от уставов Моих...

10. Принесите все десятины в дом хранилища, чтобы в доме Моем была пища.

5. Это вы любите, сыны Израилевы.

Мих. 6, 6. С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом небесным? Предстать ли пред Ним со всесожжениями, с тельцами однолетними?

7. Но можно ли угодить Господу тысячами онов или неисчетными потоками елея?

Иер. 7, 21. Отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, когда Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве.

Ис. 1, 12. Когда вы приходите являться пред лицо Мое, кто требует от вас, чтобы вы топтали двory Мои?

14. Новомесyчия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя; они бремя для Меня; Мне тяжело нести их.

Мал. 1, 8. Когда приносишь в жертву слепое, не худо ли это? Поднеси это твоему князю; будет ли он доволен тобой, и благосклонно ли примет тебя? — говорит Господь Саваоф.

9. Итак, молитесь Богу, чтобы помиловал нас, а когда такое исходит из рук ваших, то может ли Он милостиво принять вас?

Мал. 4, 4. Помните закон Моисея, раба Моего, который Я заповедал на Хориве для всего Израиля, равно как и правило и уставы.

Иез. 44, 4. Священники должны наблюдать законы Мои о всех праздниках Моих, и свято хранить субботы.

Иез. 46, 9. Народ земли будет приходить пред лицо Господа в праздники.

Уже достаточно одного беглого обзора приведенных изречений пророков до- и послепленных, чтобы по непосредственному впечатлению решить вопрос об отношении пророков к обрядовым постановлениям закона Моисеева. По-видимому, пророки, жившие до плена, не знали этих постановлений, как постановлений божественной санкции, они отрицали культ как дело внешнее и учили народ высшему, духовному Богочтению, в котором жертвой Богу являлся дух сокрушенный (*Пс.* 50); только время и история постепенно сближали и сблизили пророчество с культом... Но такое заключение, невольно вызываемое первым впечатлением, влечет за собой массу других вопросов: если закон Моисеев о богослужении и обрядах не был известен до плена, если он означал собой конец исторической жизни Израиля как самостоятельного народа, то каким же путем шла его религиозная жизнь до плена, какие религиозные идеи одушевляли его? Что представлял собой его

культ и каким процессом вырабатывались постановления, известные под именем постановлений Моисея?

Ответы на эти вопросы мы находим в интересной и богатой новостью содержания книге Велльгаузена «Geschichte Israel's», изданной в 1878 г. в Берлине. По его словам, историк народа Божия, приступая к изучению тех материалов, какие предлагает ему Библия, всегда чувствует себя в положении строителя, начавшего здание крышей вместо того, чтобы строить его с фундамента,¹ и это чувство, побудившее его к тщательной проверке материалов, и привело к убеждению, что доселешнее здание истории Израиля построено на песке, ошибочно принятом за прочный фундамент. Пере-страивая по частям историю Израиля, Велльгаузен очень солидную часть внимания отдает и истории его религии и культа, исходя в этом последнем случае из идеи несовместимости существования закона Моисеева с бытием пророчества. Попытки Велльгаузена перевернуть здание истории еврейского народа сообразно с новыми правилами строительного искусства не остались без подражания: по архитектурным планам и чертежам Велльгаузена в настоящее время уже смело построяется новое здание истории Израиля,² вызывающее удивление даже среди лиц, привыкших видеть всякого рода реконструкции этой истории.³ Отсюда сочинение Велльгаузена и его взгляды, как опора для последующих работ в том же направлении, приобретают важный интерес и значение и не могут быть обойдены молчанием при решении вопроса об отношении пророков к обрядовому закону Моисея, — тем более, что разъяснению этого вопроса Велльгаузен посвящает очень и очень немалое число страниц своей книги.

Характеризуя отношение пророков к закону Моисея, Велльгаузен утверждает, что допленные пророки не знали никакого писанного закона; то представление исторического положения пророков, по мысли которого пророки в своей деятельности поставляются на почву закона Моисеева и преследуют задачу истолкования его в применении к частным данным современной им исторической жизни народа Божия, в глазах Велльгаузена имеет цену не более, как плод мечты и заблуждения. Допленные

¹ Wellhausen. Geschichte. Bd. I. S. 3.

² Seenecke. Geschichte des Volkes Israels. 1 Theil. 1876. 2 Theil. 1884; Stade. Geschichte des Volkes Israels. Bd. I. 1887.

³ Ср. статью Смирнова А. П. // Прибавления к Творениям св. Отцев. 1887. Ч. 40. С. 193—194.

пророки были продолжателями того Божественного откровения, которое прекратилось в его непосредственности вместе с десятью заповедями на Синае: это носители постоянно живущего в народе Божиим живого слова Иеговы, провозвестники Его воли. Единственный критерий их обличительно-наставительных речей к народу есть их непосредственное религиозное сознание, руководимое Иеговой, и их строго-испытующий голос, раздающийся на всем пространстве допленной истории, в самом себе имеет тот же авторитет, что и слова Моисея. Пророк провозглашает приказание Иеговы и требует его выполнения только во имя Иеговы: авторитет писанного закона, который бы стоял выше пророка и в своем содержании предлагал бы существенную точку опоры, неизвестен допленным пророкам.¹ В провозглашении живого, непосредственного слова Иеговы вся суть, весь жизненный нерв ветхозаветного пророчества, его «быть или не быть», так что достигший во время плена высшего авторитета закон, заключивший в письменах и букве живое слово Иеговы, необходимо повлек за собой смерть пророчества. Пророки слеппленные поэтому уже не пророки в первоначальном смысле этого слова, а только обличители суеверий и уклонений от закона, и один из них, Захария, это ясно выражает, когда говорит о «преждебывших пророках» как некотором цельном заключенном ряде, к которому ни он, ни ему подобные не принадлежат и члены которого уже не будут восполняемы впредь. Настало время, когда каждый скажет: «Я не пророк; я земледелец, потому что некто сделал меня рабом с самого детства» (Зах. 13, 5).²

Как авторитет закона вытеснил собой пророчество, так бытие и деятельность истинных пророков, пророков допленных, делали излишним всякий писанный закон, ибо пророк в себе самом почерпал высший закон религиозной жизни и возвещал его Израилю, сообразно с потребностью современного пророку религиозного и политического состояния. Поэтому религия Израиля не есть нечто наперед данное, готовое, но постепенно развивающееся, *das Werdende*. Допленные пророки не знают той религии и культа, какие нашли себе место в книгах Моисея: насколько можно судить из содержания их книг, религия их современников была иная, далеко не подходящая к возвышенным идеям Моисеевых книг и их сложному

¹ Wellhausen. Op. cit. I, 414–415.

² Ibid. I, 418–420.

культу. Велльгаузен так рисует картину религиозного состояния Израиля во времена первых пророков, оставивших нам свои писания. В основе культа Иеговы, по указаниям древнейших пророков, у народа еврейского, как и у других народов древности, лежали земля и земледелие, — этот действительный и единственный корень всякой религии. Земля, по представлению пророков, есть дом Иеговы, в котором Он предлагает Своему народу жилище и содержание, возводя народ еврейский этим актом ввода во владение в достоинство Своего избранного народа. Владение землей, пользование ее продуктами есть основание религиозных отношений народа к Иегове; благословение земли есть их прямая цель, достигаемая верным служением Иегове. Сообразно с этим основным характером современной пророкам религии, и богослужебный культ есть не что иное, как благодарение за дары почвы, ленное обязательство Господину, Который дал и дары, и почву, и не имеет поэтому в своей основе никаких исторических фактов, навязанных ему позднейшей теорией культа. Гумна и точила, зерно и виноградный сок — вот единственные мотивы религиозных отношений Израиля к Иегове, и радость, ликование есть их непосредственное выражение.¹ Как Моав был народ Хамоса, потому что он приносил жертвы Хамосу, так Израиль был народом Иеговы, потому что он посвящал свой культ Иегове.² Вытекая, таким образом, из непосредственных жизненных побуждений, культ Иеговы, современный первым пророкам, был чужд всякой искусственности и левитизма: продукт жизненной почвы, он был также прост и свободен, как проста была его основа и свободна та радость, которая в нем находила свое выражение. На всяком месте, более или менее располагающем к излиниям религиозного чувства, в городах, на высотах, под зеленеющими деревьями в рощах, Израиль беспрепятственно выражал одушевлявшие его благодарственные чувства, и пророки Амос, Осия и Исаия, полемизируя против фальшивого почитания культа, против смешения его с религией, нимало не восстают против незаконности самих мест культа высот: они требуют только очищения этих мест от суеверной грязи с доброй целью сделать их местами более угодного в очах Иегове служения.³ Примитивный характер культа

¹ Ibid. I, 99—102.

² Ibid. I, 23—24.

³ Ibid. I, 23—25.

высот, естественно, требовал такой же примитивности и простоты жертвенного ритуала, и действительно, по взгляду Велльгаузена, весь кодекс жертвенных правил того времени обнимался вопросом «кому?», а не «где и как?» Всякая жертва, где и как бы она ни приносилась, была законна и истинна, если предназначалась Иегове, и становилась греховной, незаконной, если приносилась Ваалу. Требование точного соблюдения этикета, предписываемого законом Моисеевым, совершенно чуждо описываемому времени. Ратуя против смешения культа с религией, против почитания иных богов, кроме Иеговы, пророки ни словом не высказывают своего знакомства со сложными формами Моисеева жертвенного ритуала, напротив, противопоставляя «заповедь закона Моего» обычаю «приносить жертвы», они спрашивают, приказывал ли так поступать (т. е. приносить жертвы) Иегова, в полной уверенности, что такого приказа не существует.¹ Неизвестна была жизненной простоте того времени и та искусственная утонченность и символизация жертвы, которые бросаются в глаза при чтении обрядового закона Моисея: ни роскошная жертва курения, вероятно, заимствованная позднее у других народов, ни жертва греха и вины, как символ печали и раскаяния, не соответствовали основным религиозным мотивам того времени. Радоваться, есть и пить пред Господом — вот обычные слова в устах пророков для характеристики жертвоприношений и праздничных собраний современной им эпохи,² и понятно, что эта праздничная радость в религии земледелия всецело определялась сменой времен года, столь существенной в вопросах обработки земли.³

Только с падением Самарии, когда весь Израиль сузился до пределов маленького Иуды, начавшая быстрые успехи централизация богослужения около Иерусалима приготовила путь к той искусственности культового ритуала, которая достигает своего апогея в писанном обрядовом законе Моисея. Плен вавилонский, насильно оторвавший нацию от родной почвы, более, чем на полвека отделивший ее от дорогих для нее по историческим воспоминаниям мест, в совершенстве достигает выполнения той задачи относительно культа, которую напрасно преследовали иудей-

¹ *Wellhausen*. Op. cit. I, 58—62.

² *Ibid.* I, 64—77.

³ *Ibid.* I, 94, 98.

ские цари. Новая генерация, воспитавшаяся на чуждых ее традициям берегах вавилонских рек, имела уже искусственное отношение к своему прошедшему,¹ и пророки, действовавшие во время и после плена, на своих понятиях ясно отразили эту перемену в религиозном сознании евреев. На свободе плена, когда храм был разрушен, персонал священников находился вне службы, святая практика прежнего времени делается уже предметом теории и письма, подчиняется искусственности предназначенных тенденций, лишаясь прямой жизненной основы прежнего времени. Программа для будущей реставрации культа, начертанная в последних главах книги Иезекииля, носит на себе все черты этого характера; здесь мы в первый раз встречаем то, что во многих отношениях тождественно с обрядовым законом Моисеевым и что подготовляло путь к полному господству этого последнего. На пророках же последнего времени достаточно ясно видно, что жизненная простота прежнего времени должна была всецело уступить место искусственности новых тенденций.²

Так изменяет свой вид история еврейского культа и история ветхозаветного пророчества под действием критического резца Велльгаузена. Вместе с тем и целый институт ветхозаветной теократии в тех ее формах, которые были установлены Синайским законодательством и записаны в подробностях в книгах Моисея, теряет свой существенный, сверхъестественный характер и низводится в ряд обычных форм общежития, развившихся долгим путем исторической жизни и естественным действием общих законов истории. Но так ли это? Действительно ли господствовавшая доньше форма представления истории религиозной жизни Израиля не имеет под собой никаких прочных основ? Вопросы эти тем сильнее напрашиваются в сознание при чтении книжки Велльгаузена, что этот ученый хочет почерпать доводы для своей теории из того же источника, из которого заимствует свои сведения каждый историк Израиля, из данных священных книг Ветхого Завета. Попытаемся же проверить эти доводы.

Основанием для заключения о незнакомстве допленных пророков с обрядовым законом Моисея и о сравнительно позднейшем появлении последнего для Велльгаузена, как мы видели, послужило то заметное уже на первый взгляд различие в отношении к культу, какое наблюдается при

¹ Ibid. I, 28–29.

² Ibid. I, 62–63.

сопоставлении некоторых отдельных мест из книг пророков до- и после-
пленных. В установке этого различия и приведении его к крайним преде-
лам противоположности заключается весь *pervus argumentationis* изло-
женных взглядов Велльгаузена, краеугольный камень его теории. Центр
тяготения при этом, естественно, падает на полемические места пророков
допленных, направленные против современной им богослужебно-обрядо-
вой практики, как решительное доказательство их незнакомства с обря-
довым законом Моисея. Но может ли быть научно оправдан такой метод
исследования? Могут ли полемические места пророков, отдельно взятые,
служить основой для столь важного заключения как заключение о несущ-
ествовании обрядового закона Моисеева до плена? Метод исследова-
ния, покоящийся на одних только полемических местах, есть метод произ-
вольно вырванных из общей связи речи слов и сопоставления их и, как
таковой, страдая научной несостоятельностью, он в то же время остав-
ляет слишком много простора и свободы субъективизму преднамеченных
тенденций, склонному всегда замечать только то, что гармонирует с его
направлением, и закрывать глаза при встрече с противоположными дан-
ными. Пророк — прежде всего человек юга со всей свойственной южани-
ну горячностью темперамента, подвижностью чувства, стремительностью
и пластичностью речи; сын своего времени, пророк далеко стоит от идеала
современного кабинетного мыслителя: это общественный деятель, народ-
ный оратор, привыкший действовать под открытым небом, и действовать
только силою и убеждением своего слова; его речь — не систематическое
изложение какой-либо отвлеченно-философской доктрины, а живой голос
души, родившийся под влиянием данных в наличности впечатлений, го-
рячая импровизация, неотделимая и непонятная без исторических обстоя-
тельств ее произнесения... Если нельзя сказать, чтобы впечатлительность
темперамента и непосредственность чувства увлекала пророков в опасную
область гиперболизма, то столь же невозможно, ненаучно полагать всю силу
доказательности на отдельные выражения пророков, изолируя их от цело-
го миросозерцания пророка и его исторического положения: это значило
бы подходить к пророкам с заранее приготовленной меркой и подбирать
подходящие под ее рамки места. Прότον ψεύδος, необходимо вытекающая
из такого приема исследования, в которой и повинен Велльгаузен, — это
смещение полемики против современной пророкам богослужебно-обрядо-
вой практики с полемикой против культа вообще. Но полемика пророков

против современных им аномалий, как и всякая другая полемика, по существу дела, еще не выражает собой принципиального взгляда полемизатора на предмет в его нормальной постановке. Иначе говоря: восставая против злоупотреблений обрядовым богослужением своего времени, пророки говорят не о жертве вообще, в ее принципе или норме, а о жертве в ее прямой наличности в современности, и потому заключать от полемических выражений пророков против этой последней к полемическому отношению их к культу вообще по меньшей мере значит подставлять понятия и смешивать разнородные факты. Единственнологичный вывод из полемики пророков — тот, что богослужебно-обрядовая практика в том ее виде, в каком она представлялась глазам пророков, была не угодна Иегове и провозвестникам Его воли и не могла составлять предмета божественных заповедей, но такой вывод стоит вне отношения к богоучрежденному культу закона Моисеева.

Необходимость строгого разграничения в воззрениях пророков между современной им жертвой и жертвой закона Моисеева вытекает из очевидного различного отношения пророков к той и другой. Прочитывая книги пророков, полемизировавших против культа современной им эпохи, легко видеть, что пророки не отрицают ни жертвенного ритуала закона Моисеева, ни его богоугодности, обличая только формы применения его в наличной действительности. Вдохновенный взор пророков, когда он от неприглядных фактов современности переносился далеко за ее пределы и там в конце истории всего человечества созерцал величественные картины богоугодной жизни народов в союзе с Иеговой и под Его управлением, он отдавал здесь ветхозаветной жертве все ее важное значение, признавая за ней тем самым авторитет божественного учреждения. Для пророка, воспитанного на традициях Ветхого Завета, даже там, где дело касалось великого нравственного перерождения народов, когда все обычные житейские отношения изменяли свой вид, мечи перековывались на оралы и копыя на серпы (Ис. 2, 4; Мих. 4, 3), когда волк становился рядом с ягненок и лев с младым дитятей (Ис. 11, 6), и тогда для круга его понятий немыслима была религиозная жизнь без жертвы и богослужебно-обрядового культа; жертва для пророка всегда оставалась неизменной принадлежностью богослужения, вечно пребывающей формой религиозной жизни, своего рода *conditio sine qua* поп истинно-богоугодной жизни...¹ Так Иеремия, который в

¹ См.: *Keil. Biblisch. Comment. über d. Pr. Iesaias. S. 635.*

7, 21–23, по-видимому, отрицает не только божественное происхождение, но и всякое значение жертвоприношения в деле религиозной жизни, в дальнейших речах решительно утверждает непоколебимость жертвенного ритуала при будущей послевоенной реставрации богослужения (*Иер.* 33, 18, 11; 31, 12, 14; 30, 18–22) и даже для своих современников святое чествование субботы от лица Божия ставит условием сохранения политической самостоятельности Иерусалима (*Иер.* 17, 21–27). В пророческих созерцаниях Исаии и Михея мы также встречаем признание за жертвой значения необходимого элемента в религиозной жизни в союзе с Иеговой (*Ис.* 56, 7; 66, 29; *Мих.* 4, 13). А поскольку жертва, как центральный пункт богослужебных предписаний закона, *implicite* включает в себе весь установленный этим законом ритуал, постольку и признание за жертвой богоучрежденности есть уже признание божественного авторитета и за всем обрядовым законом, и это тем более, что пророки в своих картинах будущего указывают и на другие формы Моисеева культа (см., напр.: *Иер.* 30, 18; 31, 12, 14; 33, 11, 18). Из этого по крайней мере ясно, что допленные пророки нисколько не отрицают жертвы и вместе с тем культа в их норме, и что полемика их стоит вовсе не на том «теоретическом основании, в котором пророки были согласны с народом, что жертвы не составили содержания закона Божия», как думает Велльгаузен, а на тех в наличности находившихся искажениях богослужебно-обрядовых постановлений в их применении, которые были современны пророкам. Отношение пророков к культу закона Моисеева и их отношение к современной им богослужебно-обрядовой практике далеко не тождественны и не похожи одно на другое.

Необходимость разграничения пророческих взглядов в том и другом отношении, вытекающая из анализа допленной пророческой литературы, столь же настоятельно требуется и в приложении к пророкам послевоенным. Насколько несправедливо отрицать за пророками допленными всякое знакомство с обрядовыми постановлениями Моисея и поставлять их в полемическое отношение к культу вообще, настолько же мало оснований понимать позднейших пророков как только обличителей суеверий и отступлений от жертвенного ритуала закона. Словом и законом Господа, который держали эти пророки на своих устах, был тот же призыв к нравственному самоулучшению и перерождению, ко-

торый неизменно звучит на всем протяжении истории ветхозаветного пророчества (*Зах.* 1, 4; 7, 9–12; 8, 16–19; *Мал.* 2, 5–7; *Иез.* 18, 5. Ср.: *Ис.* 1, 10; 2, 3; 5, 24; 8, 16; *Иер.* 18, 5; 7, 23; 11, 2–5; *Ос.* 4, 1; 12, 2–6; *Мих.* 6, 8 и др.). Привязанность к букве закона, преклонение перед внешностью обрядов, и все то мелочное, буквенное направление, которое нашло себе место в позднейшей истории иудейства, совершенно чуждо вдохновенной проповеди слепоглухих пророков: везде и всегда их внимание обращено к внутреннему нравственному существу человека, и самой обрядностью они иногда пользуются для того, чтобы привести к сознанию нравственно-религиозной истины (напр.: *Мал.* 1, 7–9), возводя то и другое к высшему единству духовного и материального, нравственного и обрядового. То правда, что различные исторические эпохи не могли не оставить своего следа и на отношении этих пророков к культу, что в речах слепоглухих пророков мы слышим новый, неизвестный допленным пророкам голос, призывающий к точному соблюдению культовых предписаний Моисея, но при всем том в существе дела не изменяется ни отношение пророков к культу закона Моисеева, ни отношение их к крайностям современной им богослужебно-обрядовой практики. Та программа культа пророка Иезекииля, на которую любит указывать отрицательная критика как на переходную ступень от пророков к обрядовому закону, в которой мы «в первый раз встречаем то, что во многих отношениях сходно с последним», нимало не свидетельствует, однако, об узкой привязанности этого пророка к обрядам, так как эта программа имеет не столько историческое, сколько пророчески-символическое значение и относится к будущему славному царству Мессии, на что ясно указывает гл. 47, 1–12. Свою программу пророк назначает не тому жестоковейному народу, которого он обличал с ревностью, равной другим пророкам: исполнители его программы — это народ, орошенный чистой водой, очищенный от всех скверн, имеющий сердце новое и дух новый, побуждающий его ходить во всех заповедях Господних (*Иез.* 36, 25–27). Поэтому и его обрядовый закон — не закон формы и бездушного обряда, а закон гармонического единства религии и культа, нравственного и обрядового элемента, и не только не стоит в разладе с идеями древних пророков, а скорее восполняет их картины о славном царстве Мессии, как времени расцвета нравственно-религиозной жизни и богослужения (*Ис.* 40, 16; 60, 7, 13; 66, 20–23;

Иер. 31, 12–14; 33, 11, 18; Мих. 4, 13, а также: Агг. 2, 9; Зах. 14, 16, 20–21; Мал. 3, 4).¹ Что касается отношения слепоглухих пророков к современной им богослужебно-обрядовой практике, то оно вовсе не выражается взглядом на них как только обличителей уклонений от обрядового закона. Такие слова, как слова пророка Малахии о современном ему культе в 1, 10, могут быть справедливо признаны классическим местом для характеристики всей пророческой полемики против злоупотреблений культом, и только признание отрицательной критики за слепоглухими пророками полной солидарности с обрядовым законом Моисея избавляет нас от труда раскрывать истинный смысл его речи. Достаточно поставить рядом несколько выражений пророков до- и слепоглухих как о современной им богослужебно-обрядовой практике, так и о культе вообще в его норме или идеале, чтобы видеть, что резкое различие между допленными и слепоглухими пророками в этом отношении существует только до тех пор, пока исследование пророческой литературы ограничивается произвольно вырванными из общего хода речи фразами. Обратимся к такому сопоставлению:

¹ Отношение программы пророка Иезекииля для будущей реставрации богослужения к закону Моисея не может быть определяемо как отношение предшествующей стадии развития к конечному его моменту, как это представляет Велльгаузен. Порядок культа, раскрытый Иезекиилем, представляет из себя только применение обрядового закона к новой жизни в благодатном царстве Мессии; поэтому Иезекииль отмечает в своем кодексе только те пункты, где сообразно с новым временем требовались уклонения от порядков закона Моисеева. И эти уклонения далеко не так ничтожны, чтобы их вместе с Велльгаузен (S. 63) можно было считать случайными, напротив, они затрагивают самое существо Моисеева культа и его основную идею. Если все обрядовые постановления Моисея были рассчитаны на то, чтобы народ всегда помнил благодеяния, оказанные ему Иеговой, и свою греховность в союзе с Ним, то в новой программе Иезекииля все направлено к тому, чтобы освобожденный и обновленный Израиль вступал в жизнь очищенным от грехов и чтобы мысль об избавлении, сообразно с которой произведены все изменения в новом обрядовом законе, была всегда присуща его сознанию, составляя основу и цель его поведения. См. подробнее у Keil'a. *Biblisches. Comm. über. d. Pr. Ezechiel*. S. 522–524. Следовательно, программа Иезекииля обличает как близкое знакомство этого пророка с обрядовым законом Моисея, так равно и его свободное, истинно-пророческое отношение к нему.

О современной пророкам богослужебно-обрядовой практике:

Ис. 1, 11. К чему мне множество жертв ваших? — говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота; и кровительцов и агнцев и козлов не хочу.

16. Омойтесь, очиститесь, удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло.

17. Научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову.

Ам. 5, 22. Если вознесете всесожжение и хлебное приношение, я не приму их, и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших.

Ос. 8, 13. В жертвоприношениях Мне они приносят мясо: Господу неуютны они.

Зах. 7, 5. Когда вы постились и плакали в пятом и седьмом месяце, притом уже семьдесят лет; для Меня ли вы постились; для Меня ли?

9. Производите суд справедливый и оказывайте милость и сострадание каждый брату своему.

10. Вдовы и сироты, пришельца и бедного не притесняйте, и зла друг против друга не мыслите в сердце вашем.¹

Мал. 1, 10. Лучше кто-нибудь из вас запер бы двери, чтобы напрасно не держали огня на жертвеннике Моем. Нет Моего благоволения к вам, — говорит Господь Саваоф, — и приношение из рук ваших неблагоугодно Мне.

О мессианском времени:

Иер. 33, 17. Не прекратится у Давида муж, сидящий на престоле дома Израилева;

18. И у священников-левитов не будет недостатка в муже предлицом Моим, во все дни возносящем всесожжение, и сжигающем приношения, и совершающем жертвы.

Ср.: *Иер.* 31, 12–14; *Мих.* 4, 13; *Ис.* 40, 16; 60, 7. 3; 66, 20–23.

Зах. 14, 20. В то время даже на конских уборах будет начертано: Святыня Господня, и котлы в доме Господнем будут как жертвенные чаши пред алтарем.

21. ...и будут приходить все приносящие жертву, и брать их, и варить в них.

Ср.: *Агг.* 2, 9; *Мал.* 10, 4.

¹ В данном месте пророк Захария прямо заявляет, что все это, высказанное им, уже было в свое время возвещено «преждебывшими пророками».

В этой гармонической параллели пророков двух различных эпох истории народа Божия решительно исчезает та резкая грань, которой Велльгаузен отделяет пророков слепоглухих от древнейших в отношении к обрядовому закону. Если на основании только что сделанного сопоставления нельзя отрицать всякое различие между теми и другими пророками в их отношении к культу, то столь же мало оснований дает Велльгаузену и делаемое им сравнение доводить это различие до противоположности. Пророк всегда оставался пророком; его задачи возвышались над существующим наличным строем вещей и простирались в вечность; то, что делало пророка пророком, не принадлежало ни ему лично (*Иер.* 1, 5–10), ни его роду (*Ам.* 7, 14–15), ни его эпохе, а непосредственному божественному призванию и внушению, которое ставилось пророками критерием истинного пророчества и основой своего права на участие и вмешательство в ход жизни народа Израиля (*Иер.* 23, 30–32); а потому, стоял ли пророк на Синае, полемизировал ли против недостатков современной ему богослужебно-обрядовой практики, или развивал картину новых богослужебно-обрядовых порядков и призывал народ к неуклонному следованию им, он оставался всегда пророком, носителем живого слова Иеговы, провозвестником Его воли, выраженной ли то в законе Моисеевом, или устами преждебывших пророков,¹ и как неизменна была эта воля, так же мала была и возможность перемены в воззрениях руководимого Богом сознания пророков.

Таким образом, подробное и внимательное сравнение пророков до- и слепоглухих в их отношении к обрядности вообще приводит к следующим выводам, выясняющим действительное положение пророков рядом с культом:

¹ Указанием на «преждебывших пророков» (1, 4) Захария совсем не имеет в виду означить их как некоторый законченный ряд, к которому не принадлежат ни он, ни ему подобные; в своей книге он несколько раз назван пророком (*Зах.* 1, 1. 7; 9, 1; 12, 1). Речь же его о прекращении пророчества относится к тому времени, когда «откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (13, 1), и вполне согласна как с обещанием других пророков, что в то время и малый и великий познают Бога, и все будут научены Им (*Иер.* 31, 33; *Ис.* 54, 13), так и с учением Нового Завета, по которому ветхозаветные пророчества достигают своего конца в лице Иоанна Крестителя и своего выполнения в Божественном лице Иисуса Христа (*Мф.* 11, 13; *Лк.* 16, 16; ср.: *Мф.* 5, 17). См.: *Keil. Biblisch. Comm. über 12 kl. Pr.* S. 641–642.

а) по вопросу об отношении пророков к культу вообще следует строго различать отношение их к обрядам богослужения в их норме, или, что то же, к обрядовым предписаниям закона, устанавливающим эту норму, от отношения пророков к богослужебно-обрядовой практике их времени;

б) восставая против недостатков этой последней, пророки нимало не отрицают значения обряда в деле религиозной жизни и его божественного установления, как это видно из раскрытых ими картин будущего;

в) полемика же пророков против современного культа, как и всякая полемика вообще, почерпает свои основания в тех в наличии существовавших искажениях культа, о которых достаточно ясно дают понять пророки;

г) в этом двояком отношении пророки допленные и послепленные вполне солидарны между собой, и сопоставление их речей не дает права резко, а тем более до противоположности разделять тех и других в их отношении к культу.

Полное раскрытие вопроса об отношении пророков к обрядовому закону предполагает поэтому как обзор их полемики против современной им богослужебно-обрядовой практики, так равно и выяснение их положительного взгляда на жертву и обряды. Поэтому мы сначала обратимся к обзору полемики пророков против современной им богослужебно-обрядовой практики, а потом уже представим выяснение их положительного взгляда на жертвы и обряды.

II

Первые пророки из оставивших нам свои писания в своих обличениях чрезмерного богослужебно-обрядового рвения народа не были новаторами, провозглашавшими нечто, дотоле неслыханное: они говорили не новым языком, неизвестным народу, напротив, языком столь же старым и давнишним, как стара была сама историческая жизнь народа в Палестине. Во главе пророческой противокультовой полемики стоит еще Самуил, слова которого о преимуществе послушания пред жертвой в деле богоугождения всегда служили принципом и девизом позднейших пророков в их отношении к обрядам. И это понятно. Закон Моисеев в его целом не был продуктом, естественно развившимся из основ народной жизни евреев и устанавливавшим то, что было выработано уже самой жизнью; как

факт сверхъестественного порядка, принесенный с неба на землю и долженствовавший руководить народ еврейский во все времена до выполнения им своего исторического назначения, он не был приурочен к потребностям и идеям какой-либо одной эпохи и потому должен был входить в жизнь постепенно, по мере восприимчивости ее. История народа Божия убедительно свидетельствует, что эта восприимчивость имела, к несчастью, слишком узкие размеры и нередко переходила в прямое противление закону, отдаваясь целиком инокультурным влияниям. Самое географическое положение Палестины на пути между двумя важнейшими культурными странами древнего мира — Вавилонией и Египтом, стремившихся, подобно их рекам Тигру и Нилу, слиться между собой, до некоторой степени обуславливало собой историческую необходимость таких инокультурных влияний на евреев и создавало ту основную тему своеобразного исторического прагматизма еврейских историографов и всех обличительных речей допленных пророков, которая прекрасно выражена в словах пророка Илии на Кармиле: «Долго ли вам хромать на оба колена? Если Господь есть Бог, то последуйте Ему, а если Ваал, то ему последуйте...» (3 Цар. 18, 21). В течение всей своей истории народ не мог найти твердого выхода из этой дилеммы! Ко времени полемики пророков против культа, оставившей свои следы в пророческой литературе, действие инокультурных влияний среди народа Божия должно было усилиться отчасти вследствие частых сношений с соседними народами по возникшим вместе с царством политическим задачам, отчасти для царства Израильского вследствие «греха» Иеровоама, поставившего в Вефиле и Дане символические изображения Иеговы. Не говоря уже о том, что этот поступок Иеровоама I, преобразовавший культ Иеговы в политический институт, был прямым нарушением идеи союза, сила «греха» заключалась главным образом в том, что этим изображением невидимого бесконечного Бога под видимым земным символом величие единого истинного Бога низведено было на конечное, и Бог Израиля уравнен с Богом язычников. Внешнее уравнивание повлекло за собой и внутреннее: почитаемый под символом тельца Иегова уже не отличался от Ваалов соседних народов иначе, как только формально по установленному Ему культу, границы между обеими религиями были сглажены, и все религиозные обязанности к Иегове сводились только к выполнению обрядов как единственного долга в отношении к своему национальному Богу, между тем как неразвитость

религиозного сознания, естественно, влекла за собой внутреннее предпочтение культа Ваалов, льстивших чувственности.¹ Иуда шел по стопам Израиля, как и его цари нередко ходили по путям царей Израильских (4 Цар. 8, 18; 2 Пар. 21, 4–7 и др.), и весь народ Божий, путаясь в понятиях, одновременно служил и Иегове, своему Богу, и Ваалу, и служил, конечно, только формально, в обрядах и жертвоприношениях. «Как Моав был народ Хамоса, так как он приносил жертвы и дары Хамосу, так и Израиль был народом Иеговы, потому что он приносил жертвы и дары Иегове... Во времена опасности и нужды, когда чувствовалась потребность в особенном заступничестве Иеговы, жертвы удвоались и утроались, и в этом увеличении жертв Израиль видел единственное средство заслужить себе милость».² При упадке нравственного уровня, при разделении сердца между Иеговой и Ваалом, жертва, как только внешнее дело, как *opus operatum*, считалась сама по себе угодной Богу и обнимающей все религиозные обязанности еврея, приобретая, таким образом, не поддерживающее и нигде в законе Моисеевом не усвояемое ей значение самодовлеющего средства к освящению и примирению с Богом.

Хотя отсутствием строгого разграничения в понятиях духовного и материального, внутреннего и формального закон Моисеев сам отчасти мог способствовать развитию под инокультурными влияниями этого чисто внешнего взгляда на жертву, как имеющее в самом себе силу освящения *opus operatum*, тем не менее в самом себе закон Моисеев был совершенно чужд подобного воззрения на жертву. Множественность сложных чувственных форм, отвечавших младенческому состоянию религиозного сознания народа, имела в виду одну великую цель — утвердить в уме и сердцах евреев те высокие идеи о Боге, хранить которые они были избраны среди всех народов мира, и проникнуты были одной мыслью — мыслью освящения и нравственной чистоты при живом общении человека с живым бесконечным Богом.³ Заповеданная законом жертва, вполне отвечая этой основной идее обрядовых предписаний, не была только пода-тью Господину, Который дал и почву, и «дары», только «благодарением за

¹ См.: *Keil. Biblisch. Comm. über 12 klein. Proph. S. 7–9.*

² *Wellhausen. Op. cit. Bd. I. S. 23–24.*

³ Более подробное раскрытие значения культовых предписаний закона можно находить у *Hegstenberg'a. Beiträge zur Einleitung in d. A. I, III. S. 615–623; у Хрисанфа. Религия древнего мира. Т. III. С. 240–280.*

дары земледелия»,¹ хотя это отчасти и можно усматривать в жертве благодарения: она была воспитательно-преобразовательным учреждением, долженствовавшим вести еврея к познанию своего греховного, развращенного существа и к жажде освящения. Жертва, где проливалась кровь невинного животного за грехи человека, весьма ясно говорила человеку о губительной силе греха, для уничтожения влияния которой необходимо было пролитие невинной крови, и то обстоятельство, что жертва всесожжения, приносившаяся за грехи народа, ежедневно два раза возлагалась на жертвенник, притом так, что вечерняя жертва курилась до утра, а утренняя до вечера (*Лев. 6, 9–12*), указывало наглядно евреям на всегдашнюю их греховность и необходимость очистить себя от нее.² Поэтому-то закон предписывал раскаяние и исповедь греха перед приношением жертвы за грех (*Лев. 5, 5*) с исправлением вины (*Лев. 6, 4, 6*), понимая, таким образом, жертву как внешний знак внутреннего переворота и раскаяния. В том же смысле, чтобы жертва составляла основу всей нравственности народа и устойчивости его союза с Иеговой, законом не было учреждено никакой жертвы;³ закон не знал жертвы как самодовлеющей формы, как *opus operatum*.⁴

На почве этого воззрения на жертву закона Моисеева и зиждется вся полемика пророков против современной им богослужебно-обрядовой практики, и только предписания закона могут достаточно уяснить эту полемику. Не отрицая ни значения жертвы в деле выражения внутренних нравственно-религиозных расположений, ни ее богоучрежденности, пророки (*Ос. 6, 6; 8, 11–13; Ам. 4, 4–5; 5, 21–25; Ис. 1, 10–14; Иер. 7, 21–23; Мих. 6, 6–8*) с силой настаивают на неугодности той жертвы, какую приносили их современники и в какой они полагали свою заслугу перед Богом — жертвы, отрешенной от нравственного состояния жертвователя. Они проповедовали одну только мысль, что жертва — не главное дело в законе, не то ядро союза с Богом, на котором должны покоиться все религиозные отношения народа к Иегове, при нарушении основного закона союза, при разделении сердца между Иеговой и Ваалом, не требуются ни

¹ *Wellhausen*. Op. cit. I, 101.

² Ср.: *Дьяченко*. О приготовлении рода человеческого к принятию христианства. С. 173–179.

³ Ср.: *Oehler* / / *Herzog's Real-Encyclopädie*. Bd. XII. S. 228.

⁴ *Keil*. Biblisch. Comm. über Pr. Iesaias. S. 44; Bibl. Comm. über Pr. Jeremias. S. 183 sq.

Богом, ни самому жертвователю не доставляют милости Божией. Лицемерная, церемониальная праведность, не имеющая никакого значения в глазах Божиих, бессмысленное посещение храма, «топтанье дворов Божиих» наряду с почитанием Ваала, грубое *opus operatum*, соединенное с нравственной распущенностью, — вот характеристические черты того культа, против которого восстают пророки; но такой культ, культ формы и нравственного развращения, одинаково противоречил как идеям закона, так и основанным на них стремлениям пророков. И пророки не уставали в изобретении разнородных приемов убеждения в стремлении выяснить сознанию народа ничтожность его бездушного богослужебного рвения: они противопоставляют жертве требования нравственного закона и только под условием выполнения этих последних обещают милость Божию (Ис. 1, 10–15; 16–17); в пренебрежении этими требованиями они указывают нарушение всего союза с Иеговой, убеждая, что Бог милости хочет более, нежели жертвы, и боговѣдения более, нежели всесожжения (Ос. 6, 6–7); они устами народа высказывают сомнение в угодности жертв перед Богом и обращают его внимание на содержание нравственных заповедей (Мих. 6, 6–8); наконец, ту же идею они выводят из истории Синайского законодательства. Этот последний прием мы находим у Иеремии в 7, 21–23, и так как на эти слова пророка отрицательной критикой обращается преимущественное внимание как на твердую опору своих воззрений, то мы и обратимся к более подробному анализу этих слов пророка.

Обличая смешение религии с культом, господствовавшее среди народа Божия, Иеремия высказывает от лица Божия такие слова: «Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: всесожжения ваши прилагайте к жертвам вашим и ешьте мясо (21 ст.); ибо отцам вашим Я не говорил, и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве (ст. 22). Но такую заповедь дал им: слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите по всякому пути, который Я заповедаю вам, чтобы вам было хорошо (ст. 23)». Подробный разбор этого места вовсе не приводит к тому заключению, какое выводится из данного места Велльгаузенем, а именно, что Иеремия не знает закона Моисеева в том виде, в котором он существует в настоящее время.¹ Конечно, как пророк и священник, Иеремия должен

¹ Wellhausen. Op. cit. I, 61.

был знать обрядовой закон Моисея, и как показывают слова его в 17, 26; 31, 14; 33, 11 и 18, не только знает его, но и все упорядочиваемые им жертвы причисляет к тем благодатным дарам, какими Израиль будет пользоваться в благодатное время Мессии. И в приведенных словах 7, 21–23, Иеремия нимало не отрицает богоучрежденности культа, чего он не мог бы сделать без противоречия себе: в своей речи к народу Иеремия говорит не о культе закона Моисеева, который вполне соответствовал заповеди Иеговы и входил в круг того «пути», по которому должен был ходить народ еврейский, чтобы ему было хорошо, но о современном бездушном культе, о формальном почитании Иеговы наряду с Ваалами. Здесь речь пророка обращена к тому народу, который поставил мерзости в доме Господнем (7, 30), который устроил высоты Тофета в долине сынов Енномовых, чтобы сожигать сыновей своих и дочерей своих в огне, чего Господь не повелевал и что на сердце Ему не восходило (7, 31); к народу, дети которого собирают дрова, отцы разводят огонь и женщины месят тесто, чтобы делать пирожки для богини неба и совершать возлияния иным богам (7, 18). Этим почитанием иных богов рядом с Иеговой была нарушена вся основа союза, которая и состояла в том, что, говоря словами пророка, «Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом», а не выражалась выполнением обрядовых предписаний, как это думал народ. Эту мысль Иеремия хочет доказать самой историей Синайского законодательства. Согласно с толкованием лучших экзегетов, слова «слушайтесь Моего гласа» и имели напомнить *Исх.* 19, 5 и указывали на законодательство Десятословия, обращенное ко всему народу по прибытии его к Синаю. Равным образом и выражение: «Ходить во всяком пути, который Я заповедаю вам» во всем Ветхом Завете встречается еще только раз во *Втор.* 5, 30, именно, в заключении повторения тоже Десятословия, сделанного Моисеем. Таким образом, то и другое выражение пророка Иеремии ясно свидетельствует, что слова его, сказанные в 7, 21–23, имеют отношение именно к факту Синайского законодательства, когда Бог из туч и грома непосредственно говорил к народу и когда, действительно, не было сказано ни слова о жертве и всесожжении: тогда выражены были только основные нравственно-религиозные условия союза...¹ Но как непосредственное Синайское законодательство народу, ограничивавшееся пределами десяти за-

¹ См.: *Keil. Biblisch. Comment über den Propheten Ieremia.* S. 119–120.

поведей, не исключало возможности дальнейшего законодательства через Моисея, так и указание пророка Иеремии только на факт непосредственного откровения народу воли Божией не исключает его знакомства с прочими частями законодательства, и в частности с обрядовым законом, на который он и указывает в дальнейших главах (*Иер.* 17, 26; 31, 14; 33, 11, 18). Наконец, если понимать слова пророка в общем смысле и отрывочно от других мест его книги, не прилагая их только к частному факту законодательства Десятословия, как это делает Велльгаузен, то и тогда прямая их мысль, что Господь не заповедал приносить жертвы и всесожжения при нравственной развращенности и отступлении от Него, остается вполне согласной с содержанием закона, так как жертвы, как единственной основы праведности народа и продолжения его союза с Иеговой, закон не знал и не учреждал.¹ Поэтому слова Иеремии в 7, 21–23 могут характеризовать только современную пророку жертву и его отношение к ней, не давая никакой опоры для заключения о незнакомстве пророка с обрядовым законом.²

Общее воззрение пророков на жертву, вытекающее из исследования их речей, направленных против культа, достаточно ясно. Жертва в сознании пророка оставалась всегда неперменной, вечно продолжающейся формой религиозно-нравственной жизни, выражением внутренней преданности Иегове и сознания своей греховности; в противном случае, при отсутствии этого последнего религиозно-нравственного элемента, жертва обращалась в простое «ядение мяса», как выражается пророк Осия (8, 13), и все богослужebное рвение народа уравнивалось с беззаконием и бременем для Бога (*Ис.* 1, 11–14). Как это общее воззрение пророков на жертву, лежащее в основе их полемики против лицемерного, церемониального культа, так и некоторые другие частные черты этой полемики могут быть поняты исключительно только из той мысли, что пророки в

¹ Ср.: *Oehler* / *Herzog's. Real-Encycl.* XII, 228; см. также: *Keil. Biblisch. Comm. über d. Pr. Ieremias.* S. 120.

² Что касается слов пророка Амоса (*Ам.* 5, 25), на которые также ссылается отрицательная критика для доказательства своего мнения о незнакомстве пророков с законом (*Wellhausen.* *Op. cit.* I, 59), то такое заключение устраняется одним уже тем, что здесь речь идет о совершенно ином факте, о безбожии народа во время странствования по пустыне Аравийской. Ср.: *Oehler* / *Herzog's Real-Encycl.* XXII, 227.

борьбе против внешности богослужения стояли на почве воззрений обрядового закона Моисеева и с его точки зрения оценивали предлежавшие их глазам факты действительности. В самом деле, если бы в основе еврейской религии лежали земля и земледелие, если бы все мотивы религиозных отношений Израиля к своему национальному Богу, Иегове, сводились к благодарению за дары почвы, и жертвы были не чем иным, как только жизненной податью Господину земли, то, естественно, множество жертв и алтарей, роскошная пышность богослужения и усердное посещение важнейших мест почитания Иеговы, так размножившихся в земле народа Божия, не только не должны бы были вызывать в устах пророков обличения и укоризны, а скорее заслуживали бы слова похвалы и благодарного признания. Чем выше, лучше и многочисленнее подать Господину земли, тем яснее преданность Ему народа и тем несомненнее Его благоволение, — вот та идея, которая должна непосредственно определять отношения народа к Божеству в религии земледелия. У пророков мы видим как раз обратное. Не говоря о том, что пророкам совсем неизвестны эти новые основы еврейской религии, указываемые для нее Велльгаузенom, можно сказать, вся программа пророческой полемики против современного им культа сводится именно на старание удалить эту идею из сознания народа, как не согласную с его религией и законом. Множественность богослужения, жертв, частые жертвоприношения и праздничные собрания, при нарушении нравственного закона, и составляют главные предметы пророческой полемики. Так, Амос угрожает народу взысканием за жертвенники в Вефиле (3, 14): то с горестной иронией он побуждает их спешить в Вефиль и грешить, в Галгал и умножать преступления (4, 4), то с преданностью своему народу, свойственной пророкам, он предостерегает от посещения высот, предрекая, что весь Галгал пойдет в плен и Вефиль обратится в ничто (5, 6; 7, 9). Пророк Осия путешествия в Галгал и Беа-авен (Вефиль) решительно приравнивает к блудодействию для Израиля, предостерегая Иуду от подражания (4, 15), и множество жертвенников во Израиле вменяет ему в грех, за который отмстит Господь (8, 11–13), провозвещая также уничтожение их (10, 8). Пророк Михей первые страницы своей книги открывает выражением гнева на Самарию, виновницу высот, устроенных Иудой, и угрожает ей превращением в груды развалин и обнажением ее оснований (1, 5–6). Что же все это значит? Единственная почва и основание, на которые могли опираться пророки в

этой борьбе против множественности мест богослужения, — это постановление обрядового закона Моисея о единстве места богослужения (*Втор.* 12, 1–14; ср.: *Ис.* 20, 24–26; *Лев.* 17) и вообще его высокие воззрения на жертву. Это заключение решительно подтверждают пророки Осия и Амос. Первый из них обличаемый им грех множественности мест богослужения объясняет упоминанием о многих важных законах, данных Иеговой, которые сочтены Израилем как бы чужими (*Ос.* 8, 11–12), а второй (Амос) объявляет Иуде беспощадное наказание за то, что они отвергли закон Господень и постановлений его не сохранили (*Ам.* 2, 4). Что здесь в обоих случаях следует понимать закон Моисеев и, в частности, его богослужебно-обрядовые постановления, это у Осии видно уже из самого контекста, где мысль о греховности множества алтарей доказывается указанием на законы Иеговы, нарушаемые этой множественностью алтарей, под каковыми можно иметь в виду только законы *Втор.* 12, 1–14; *Ис.* 20, 24–26 и *Лев.* 17, и из выражения *gibbo*, употребленного о законах. По толкованию эзегетов этого места, *gibbo* (*gibbot*) значит мириады и могло, хотя не без доли гиперболизма, указывать только на множественность культовых предписаний закона, так как все его нравственные требования сводились на Десятословие и потому ни в каком случае не могли быть охарактеризованы словом *gibbo*.¹ В 2, 4 Амоса уже самое выражение «закон Господень и его постановления», обнимающее на языке пророков одновременно религиозно-нравственные и культовые предписания закона (ср.: *Иез.* 11, 29; 20, 11–12; 36, 27; 37, 24), указывает на то, что под ним должно понимать закон Моисея в его целом составе.

Ясно, что в своей полемике против культа своего времени пророки стояли на почве закона Моисеева, и только авторитет закона, на который опирались пророки, может уяснить характер и свойства этой полемики. Пророки ратуют не только против смешения культа с религией, но и против всех искажений культа и уклонений от нормы обрядового закона, и их жертвенный ритуал также сложен, как и в книгах Моисея, так как тот и другой тождественны. Он отвечает не только на вопрос: «Кому должно приносить жертвы?», но и на вопросы: «Как?» и «Где?». Культ земледелия с его свободной и примитивной простотой, созданный творческим умом

¹ *Kail. Biblisch. Comm. über zwölfte klein. Prophet. S. 84–85; см. также: Hengstenberg. Beiträge... Bd. II. S. 64–67.*

Велльгаузена, не находит себе места в истории Израиля за этот период; культ пророков есть культ обрядового закона Моисеева, за полное господство которого они ратуют. Так, Иерусалим в сознании пророков является центром царства Божия (*Авд.* 1, 16–17, 21; *Иоил.* 2, 1, 15, 22; 3, 17, 21; *Ам.* 1, 2; *Мих.* 3, 11–12; *Ис.* 2, 2; 4, 5; 27, 9; 65, 11) и дом Божий в Иерусалиме, как место Его жилища (*Иоил.* 1, 9, 16; *Мих.* 3, 12; 4, 1–7; *Соф.* 1, 9; *Ис.* 1, 12; 2, 3; 4, 5 и др.); сюда стекается народ в священные и торжественные времена (*Иоил.* 1, 14; 2, 15; *Мих.* 2, 5; *Наум.* 1, 15; *Соф.* 3, 18; *Ис.* 1, 13; 4, 5; 30, 29; 33, 20) для совершения богослужения, состоящего в жертвоприношениях, совершавшихся на жертвеннике (*Иоил.* 2, 17; *Мих.* 6, 6) и разделявшихся на несколько видов, из которых упоминается хлебная жертва (*Иоил.* 1, 9, 13; 2, 14), возлияние (*Иоил.* 1, 9, 13; 2, 14), кровавые жертвы (*Соф.* 1, 7, 9; *Ис.* 1, 11), жертвы всесожжения (*olah*, *Ис.* 40, 16; 43, 23; 56, 7; 60, 7), благодарения (*torah*: *Ам.* 4, 5) и греха (*hathat*:¹ *Ос.* 6, 8). Жертвенными животными служат тельцы (*Мих.* 6, 6; *Ис.* 1, 11), овцы (*Ис.* 1, 11; 43, 23; *Мих.* 6, 6–7) и козлы (*Ис.* 1, 11). Богослужение совершается священниками, которые в качестве особого класса занимают отдельное место и в храме (*Иоил.* 1, 13; 2, 17). Из праздничных времен упоминаются новолуния (*Ис.* 1, 14) и субботы (*Ис.* 1, 13; 54, 2, 4, 6; 58, 3); наконец, есть отрывочные указания на праздник Пасхи (*Ис.* 30, 29), посты (*Иоиль* 1, 14; 2, 12–13; *Ис.* 58, 3), на приношение начатков (*Ос.* 9, 4), на нечистых животных (66, 3), священные одежды (*Ос.* 3, 4) и десятины (*Ам.* 4, 4). Естественно думать, что пророки не имели случая упомянуть о других частях культа, но и то, на что они указывают, достаточно ясно свидетельствует, что культ их времени, за исключением обличаемых ими недостатков, поставлен был на основаниях обрядового закона Моисея во всей его сложности и широте, и совершенно был чужд тех языческих форм и мотивов, какие ему навязываются отрицательной критикой.

С дополненной пророческой литературой еще не прекращаются следы полемического отношения пророков к культу. Только на все время плена до возвращения иудеев в Палестину и восстановления богослужения во

¹ Слово *hathat* одновременно обозначает и грех (*Исх.* 34, 4; *Ам.* 9, 8; *Быт.* 20, 9), и жертву за грех (*Лев.* 4, 8). Из контекста Осии (4, 8) видно, что в данном месте этим словом обозначается именно жертва за грех, учрежденная законом Моисея (*Лев.* 4, 8).

вновь построенном храме история против-культовой полемики терпит перерыв, как и предмет ее — богослужебно-обрядовая практика. В тех речах пророков Иеремии и Иезекииля, которые относятся ко времени после разрушения Иерусалима и отведения Иуды в плен, в книгах Даниила и у пророка Аггея, выступившего на пророческое служение еще при развалинах храма (Агг. 1, 2, 4, 8–9, 14), мы не встречаем никаких порицаний и обличений народа за его культ, подобных тем, какие нередки в устах допленных пророков. С Захарией и Малахией полемика против богослужебно-обрядовой практики опять воскресает, и воскресает с прежней силой и настойчивостью. В духе и ревности «преждебывших пророков» Захария обличает лицемерный пост своих современников (7, 5–6), противопоставляя ему требования нравственного закона, выполнение которого только и имеет цену в очах Божиих (7, 9–11); с решительностью Исаии Малахия объявляет жертвенные приношения своих современников неугодными пред Богом и советует лучше запереть двери храма и не держать огня на жертвеннике, чем бесславить трапезу Господню нечистыми приношениями (Мал. 1, 7–10). При всем этом очевидном сходстве полемики Захарии и Малахии против современного им культа с полемикой допленных пророков, однако, нетрудно видеть, что источник их обличений совершенно иной, нежели в допленное время. Как то ясно видно из Малахии, этот источник лежит не во внешней церемониальности служения Иегове наряду со служением Ваалу, а в мелочной привязанности народа к букве закона, в стремлении выполнить обряд как известного рода обязательство, не обращая внимания на качество его выполнения. Всякая жертва угодна Богу, — вот то положение, которое определяло во время Малахии отношение народа к богослужению если не *in thesi*, то, по крайней мере, *in praxi*,¹ и против которого ратует пророк, вооружаясь угрозой проклятий (Мал. 1, 14; 2, 2). Можно думать, что самый плен, отрезвивший народ и привязавший его к закону, как единственной во время плена опоре своей национальности, немало способствовал развитию этого узко-формального направления, следы которого замечаются очень рано в истории Израиля. Но главная историческая причина его усиления в послепленное время, несомненно, лежала в том, что среди 42 360 возвратившихся из плена при Зоровавеле не менее чем 4 289 были священники, причем число левитов было в 12 раз

¹ *Keil. Biblisch. Comm. über 12 klein. Pr. S. 673.*

меньшим (431),¹ и понятно, что священники, по самому своему положению заинтересованные в точном выполнении обрядового закона, как естественные учителя народа, поддерживали и требовали выполнения формы закона. Поэтому уже Захария (7, 5) и особенно Малахия (гл. 2) свои обличения направляют именно к священникам, как виновникам неуважительного отношения народа к культу, выясняя им, что завет Господа с Левием есть завет жизни и мира, истины и правды. Что при этой слепоглухой полемике основой пророческих обличений служил закон Моисея, и что все старания пророков направлялись к постановке закона по идеям закона Моисея, это ясно, как день, из одних заключительных слов пророка Малахии, в которых он призывает народ к постоянному памятованию закона Моисея, завещанного на Хориве, равно как его правил и уставов (4, 4).

Таким образом, история пророческих обличений, направленных против аномалии современного им богослужения, как в доплененное, так и послеплененное время, на всем своем протяжении свидетельствует о полном согласии стремлений пророков в отношении к культу с обрядовыми постановлениями закона Моисеева. Основа их полемики — это обрядовый закон Моисея с его высокими воззрениями на жертву; задача ее — возведение современного пророкам культа к идеалу, начертанному в законе; источник же ее — в тех наличных искажениях и злоупотреблениях культа, которые одинаково противоречили как идеям закона, так и стремлениям пророков. В этом отношении к современной богослужебно-обрядовой практике пророки до- и слепоглухие вполне гармонируют между собой, и сознание этой гармонии во взглядах ясно высказывает пророк Захария, когда он свои обличения лицемерного поста современников относит к тому, что уже было провозглашено «через прежде бывших пророков, когда еще Иерусалим был населен и покоен, и города вокруг его, южная страна и низменность были населены» (Зах. 7, 7).

III

Изложенный разбор полемики пророков против современной им богослужебно-обрядовой практики дает нам достаточный материал для характеристики положения пророков в отношении к закону и общим целям

¹ По вычислению *Hengstenberg*'а. Beiträge... Bd. S. III, 812.

ветхозаветной теократии. Хотя израильтяне, как и другие народы, нередко выражали притязание относительно пророков, чтобы последние отвечали на всякий возбужденный любопытством вопрос и указывали помощь и исход в затруднительных обстоятельствах (1 Цар. 9, 6; 3 Цар. 14, 3; 4 Цар. 5, 5; 8, 8; ср.: Числ. 22, 7), хотя в его истории всегда находились люди, готовые давать подобные указания, тем не менее и по своему предмету, и по своему положению пророчество Израиля оставалось всегда институтом, выросшим на почве чисто национальных особенностей еврейской истории, объясняемым только из его теократического устройства и чуждым всем народам древности. Цвет лучшей части народа Божия — пророки на своей личности отразили всю ту безграничную широту и глубину религиозного чувства, которая составляла общий отличительный дар семитической расы и усиливалась в пророках сознанием непосредственной близости к Богу. Живо ощущая в себе эту близость к Богу и опираясь на нее в своей возвышенности над миром, пророк всем своим существом обращен к этому премирному Бесконечному и Им одним только исполнен: это человек веры, в безграничном религиозном чувстве которого теряет всякое значение не только внешнее выполнение богослужебно-обрядовых предписаний, возмущавшее все существо пророка, но и самый мир с населяющими его народами. Для Бога пророка нет места на земле: Его престол — небо, а земля только подножие ног Его (Ис. 66, 6); все народы перед Ним, как капля из ведра, как пылинки на весах (Ис. 40, 15), как ничто: даже менее ничтожества и пустоты они считаются у Него (Ис. 60, 17); Он обращает князей в ничто, и делает чем-то пустым судей земли (Ис. 40, 33). С чем же может предстать человек пред Господом, преклониться пред Богом небесным? Разве можно угодить Господу тысячами овнов и неисчетными потоками елея (Мих. 6, 6—7)? Единственно угодная жертва в глазах пророка — это всецелая преданность человека Богу, нравственная непорочность и всецелое, неуклонное хождение в правде и истине. «А вот на кого Я призрю, — говорит Господь устами пророка, — на смиренного и сокрушенного духом и на трепещущего пред словом Моим» (Ис. 66, 1; ср.: Пс. 50: «жертва Богу дух сокрушен»). Но и эта жертва в воззрении пророка — не заслуга, не достоинство, а прямая обязанность, естественная необходимость, вытекающая из самой природы вещей, ибо человек есть черепок из черепков земных, а глина скажет ли горшечнику: «Что ты делаешь?» и твое дело скажет ли о тебе: «У него

нет рук» (Ис. 45, 3)? Поэтому-то и в слово закона пророк влагает одно только содержание и на нем настаивает как на основе Божественного союза; это содержание — идея нравственного обновления, призыв к внутреннему сердечному перерождению, к делам добра и истины, и понятно, что этот закон должен был быть начертанным не на каменных скрижалях только, а живыми, неизгладимыми буквами в сердце и духе каждого благочестивого израильтянина (Ис. 1, 10; 16–17; 2, 3; Иер. 7, 21, 23; 11, 2–5; Иезек. 36, 26–27; Ос. 4, 1; 12, 2, 6; Мих. 6, 8; Зах. 1, 4; 7, 9–12; 8, 16–19; Мал. 2, 5–7). Выполнение этого закона есть то *prius*, которое необходимо для продолжения союза с Богом и по отношению к которому исполнение культа есть *posterius*, не имеющее ни малейшего значения при отсутствии *prius*. Выполнение жертвенного ритуала без стремления к Богу и нравственному совершенству, богослужебно-обрядовая церемония без участия сердца — для пророка возмутительная невозможность, нарушение всех требований союза, невероятное противоречие идее царства Божия. «Беззаконник, закаляющий вола — то же, что убивающий человека; приносящий агнца — то же, что задушающий пса; приносящий семидал — то же, что приносящий свиную кровь; воскуряющий фимиам — то же, что молящийся идолу» (Ис. 66, 3). Только при выполнении нравственного закона, при нравственном перерождении, когда человек будет непосредственно научаем Богом (Ис. 54, 3), когда сердце каменное в человеческой груди заменено будет сердцем плотным, чтобы ходить неуклонно в заповедях Божиих (Иез. 36, 26–27), тогда только жертва становится благоприятной и воскурение фимиама угодным в Его очах (Ис. 40, 16; 60, 7, 3; 66, 20–23; Иер. 31, 12–14; 33, 17, 18; Мих. 4, 13; Агг. 2, 9; Зах. 14, 20–21; Мал. 3, 4). Отсюда основная схема всех полемических приемов пророков, направленных к обличению лицемерного, узко-формального культа, обнимается обыкновенно противопоставлением нравственного закона Иеговы богослужбному рвению народа, угодность которого в очах Божиих, при отсутствии выполнения нравственных требований, и отрицается пророками (так у Ис. 1, 11–15; 16–18; Иер. 7, 21–24; Ос. 6, 6; Мих. 6, 6–8; Зах. 7, 5–7; 9–11). Все старания пророков и сводятся именно на воспитание нравственной личности, всецело ходящей по путям божественных заповедей и выполняющей पहले всего (*prius*) нравственный закон, а затем уже и обрядовый (*posterius*). На эту нравственную личность, на внутрен-

нее нравственное существо человека и обращен всегда взор пророка уже в силу только его мирозерцания, и проповедь смирения и покаяния составляет основной тон всех пророческих речей к народу.

Таким образом, сравнительно с законом задача пророков была несколько иная. Как всякий более или менее общий юридический кодекс, закон, устанавливая определенные порядки и отношения, имел в виду только общину, ветхозаветную Церковь как нечто единое, органически целое, в котором терялась индивидуальная нравственная личность. Предписываемый им культ лежал на обязанности этой коллективной единицы и, поскольку община всегда находилась в союзе с Иеговой, заключая в себе, даже в моменты крайнего нравственно-религиозного развращения, тот верный Иегове «остаток», о спасении которого говорят пророки (Ис. 11, 16), постольку и выполнение его культовых предписаний имело всегда свой смысл и значение. Институт священников и имел своей специальной целью следить за выполнением этой обязанности и отправлять учрежденные законом обряды во храме Иеговы. Но отдельные личности, в каком бы они ни были числе, могли еще не быть в союзе с Иеговой, не удовлетворять его первичным условиям, выраженным в непосредственных словах Бога к народу на Синае. Участие этих отдельных индивидуумов в культе Иеговы поэтому лишено было всякого смысла: их культ не выражал собой ничего и даже не относился к ним, как еще не выполнившим первейших условий союза с Иеговой. Каждая из таких отдельных личностей должна была еще пройти тот процесс заключения союза или восприятия в союз, который был уже выполнен общиной, единогласно при Синае выразившей полную готовность выполнять все, что скажет Господь (Исх. 19, 8), — т. е., выражаясь наглядно, пережить в себе эпоху Синайского законодательства, и затем уже, как *posterius* этого процесса, включить себя внутренне в союз с Иеговой и выражать его в тех формах культа, какие предписывались законом Моисеевым. Это отношение личности к обрядовому закону и раскрывали пророки, стоя, таким образом, на обратном конце той линии воспитания личности, которая завершалась законом. Закон обращал свои богослужебно-обрядовые предписания к целому обществу, пророки же берут каждую отдельную личность с ее личными достоинствами и возводят ее к закону, выполняя, следовательно, по отношению к закону подготовительную миссию. Воспитание нравственной личности — вот их задача; выполнив эту задачу, они отда-

ют личность под всецелое руководство закона. Прислушаемся, о чем говорит пророк, что он старается внушить своим слушателям при обличении их лицемерного культа. Он приглашает этих людей церемонии и обряда очиститься, удалить злые деяния и воспитать в себе доброе сердце, отзывчивое на бедствия ближних, и затем уже являться к Иегове (Ис. 1, 16–18). «О, человек, — восклицает пророк Михей, — сказано тебе, что добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих. 6, 8). Из этих стремлений вытекает и тот общий прием пророческой полемики против культа, который состоит в противопоставлении нравственного закона богослужебному рвению народа; отсюда и слова Иеремии в 7, 21–23 о том, что Бог в тот день, когда вывел народ из земли Египетской, не давал ему заповеди о жертве и всесожжении. Они старались вдохнуть в человека ту широту религиозного чувства и ту полноту преданности воле Божией, которую носили они в своем существе, и когда их вдохновенный взор переносился к будущему великому нравственному перерождению всего человечества, они, как мы видели, отдавали жертве и культу все принадлежащее им значение, как внешнему знаку внутренней преданности Богу.

Закон поэтому не мог стеснять собой бытие пророка. Та мысль Велл-гаузена, что явление закона принесло с собой смерть пророкам, что теперь налицо был высший объективный авторитет, совершенно непонятна, так как задачи закона и пророков были различны. Пророк не был священником, чтобы блюсти жертвенный ритуал; он не был и законодателем, чтобы развивать и пополнять закон; он стоял впереди того и другого и выполнял пропедевтическую миссию, воспитывая сердце, восприимчивое закон. Как голос Иеговы с Синая, требовавший послушания Себе и нравственного исправления, предварил собой обрядовый закон, так речь пророка подготавливала личность к выполнению и пониманию закона, возвышая ее нравственный уровень. В этом смысле пророки являлись не столько толкователями закона, сколько его продолжателями. Они проповедовали не о данном тексте, а говорили из собственного религиозного сознания, направляемого Богом. Это и принадлежит к понятию истинно-пророческого откровения, что Иегова, устраняя всякое посредство, сообщает призванному индивидууму Свое откровение. Раздающийся на всем пространстве ветхозаветной истории голос пророков имеет поэтому тот

же авторитет, что и закон, так как пророк такой же орган Иеговы, что и закон, но призывая к нравственному перерождению как самоиспытанию и исправлению, пророки этим самым уже ратовали за закон и подготавливали его торжество. Закон не был для них принудительной заповедью, но становился в них духом и жизнью; они учили в полном согласии с законом, но не в рабской зависимости от него;¹ они пролагали путь к высшему духовному пониманию закона, при котором воля Господа и послушание Его слову являлись как истинная, угодная жертва Богу (1 Цар. 15, 22), и подготавливали то время, когда весь народ должен будет явиться непосредственным органом божественной воли (Иоил. 3, 1; Иер. 31, 23 сл.; Ис. 54, 13; Иез. 36, 26 сл.).² Поэтому-то можно признать удачным и справедливым выражение Толюкка, что в то время как священники учили закону, пророки клали его на сердце.³

* * *

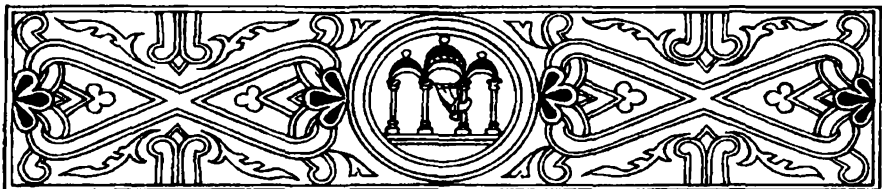
В лице Малахии пророчество Ветхого Завета заканчивается упоминанием закона Моисеева и Илии Фесвитянина (Мал. 4, 4–5); в лице Моисея история пророчества началась единством личности пророка и законодателя. Так сначала до конца ветхозаветной теократии пророчество и закон идут рука об руку, в полном гармоническом согласии преследуя одну общую цель воспитания народа и приготовления его к принятию искупления, и пришедший Мессия подтвердил эту гармонию, указав единогласную цель закона и пророков в Своем лице (Лк. 24, 26).



¹ См.: Dillmann. Propheten // Bibel-Lexicon von Schenkol. S. 625.

² Keil. Lehrbuch. den historisch-kritischen Einleitung in die schitten d. A. T. S. 194.

³ Tholuck. Die Propheten und ihre Weissagungen. S. 21.



Св. Иустин и синоптические Евангелия*

Отношение Иустина Мученика к нашим синоптическим Евангелиям представляет собой один из важнейших и любопытнейших вопросов в области истории литературы новозаветного канона. Когда составлены наши Евангелия, и содержанию их может ли быть приписан характер исторической достоверности — эти два тесно связанные между собой вопроса со всей основательностью могут быть заменены другими двумя: известны ли они были Иустину, считались ли они им за достоверный источник евангельской истории? — и положительный или отрицательный ответ на эти последние вопросы будет вместе с тем таким или иным решением для двух первых. Такое значение свидетельств Иустина для истории канона обуславливается столько же временем, в которое он жил, сколько и самою личностью этого церковного писателя. Быть может, в истории мало можно указать столь прочно обоснованных фактов, как тот, что к концу II в. наши Евангелия были признаваемы во всех частях Церкви и известны под строгим понятием каноничности. Но читала ли Церковь наши Евангелия в середине II в.? Признавала ли она за ними каноническое значение? Важнейшим источником для решения этого и служит Иустин, живший и писавший в это время. Как человек, посвятивший всю свою жизнь на изучение христианства и с этой целью путешествовавший по всему тогдашнему образованному миру, и как выдающийся церковный писатель, поставивший своей задачей публичную защиту христианского учения и жизни на основании их содержания, Иустин не мог не знать наших Евангелий, раз они существовали в его время, и в своих сохранившихся до нашего времени сочинениях,

* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение» за 1889 г. Т. II. С. 274—379.

отражающих в себе все стороны христианской жизни, современной им, не мог обойти молчанием столь важный факт христианской истории, как существование письменных записей о жизни и делах Христа, писанных непосредственными Его слушателями, — самовидцами и слушателями слова (Лк. 1, 2). Отсюда незнакомство Иустина с нашими Евангелиями было бы решительным доказательством их позднейшего происхождения, и его молчание об этих записях красноречивее всего говорило бы за недостаточную достоверность сообщаемых в них сведений. Итак, знает ли Иустин наши Евангелия?

Обращаясь с этим вопросом к самим памятникам литературной деятельности Иустина, на первый взгляд, можно легко получить прямой и определенный ответ уже по одним внешним признакам. В главных своих произведениях, в так называемой большой, или Первой апологии, написанной не позже 150 г.,¹ и в «Диалоге с Трифоном Иудеем» Иустин не раз возвращается к евангельской истории, подробно передает многие события из жизни Христа, раскрывает нравственные начала христианской жизни, даже пытается построить догматическую систему, — и что всего важнее, делает все это на основании письменного источника, который он обычно обозначает термином «ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων». ² Следуя обычаю своего времени, Иустин нигде не называет по имени автора или авторов этого источника, но приводимые им отсюда цитаты дают понять, что содержание его в общем совпадало с содержанием наших синоптических Евангелий: здесь в подробностях была изложена история рождения и детства Христа,³ рассказано о крещении Его, искушении в пустыни и начале Евангельской проповеди,⁴ записана была Его Нагорная беседа наряду со многими другими изречениями, сказанными по различным случаям,⁵ пере-

¹ Мы здесь принимаем дату, указанную Паулем (Die Abfassungzeit d. Synopt. Ev. S. 3), но более точной и обоснованной, кажется, нужно считать дату, указанную Engelhardt'ом, см.: Das Christenthum Iustin's d. Mark. Erlangen, 1878. S. 71–78.

² Места указаны у Semisch'a. Apostolische Denkwündigkeiten d. Iustin's. S. 80; Hilgenfeld. Kritische Untersuchungen über d. Evangelen Iustins. S. II; Paul. Op. cit. S. 4, 6 ff.

³ Ap. I. C. 33–34. — Dial. C. 43, 66, 77–78, 84, 88, 100, 102–103.

⁴ Dial. C. 49, 51, 88, 103, 125.

⁵ Ap. I. C. 15–16. — Dial. C. 51, 76, 106.

давалась и история Его страданий, смерти, воскресения и вознесения на небо,¹ — словом, в Иустиновом источнике заключались те же известия о жизни, учении и делах Христа, какие мы получаем из наших Евангелий. Мало того: в качестве общецерковного органа, желающего пред очами римской государственной власти дать истинное понятие о христианском богослужении, Иустин заявляет, что эти «памятные записи апостолов»² читались при богослужебных собраниях христиан наряду со священными книгами Ветхого Завета.³ Если прибавить к этому, что те же «ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων», которым усваивалось это важное, равное с ветхозаветными священными книгами значение, прямо называются в сочинениях Иустина именем Евангелия или Евангелий, как равнозначущим,⁴ то, по-видимому, вопрос о знакомстве Иустина с нашими Евангелиями получает легкий и прямой ответ: цитируемые Иустином «памятные записи апостолов» легко и суть наши Евангелия.

Однако при более внимательном рассмотрении, это представляющееся первому взгляду решение поставленного вопроса оказывается далеко неустойчивым. Прежде всего следует спросить: что дает в себе термин «ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων»? К каким положительным выводам он приводит и может привести? Нельзя не видеть, что уже взятый в отдельности, он ясно говорит о том, что обозначаемый им источник цитат Иустина в его глазах и сознании христианского общества того времени имел значение и авторитет апостольского произведения. Из обычных в древности синонимических названий Евангелий, как-то: διήγησις,⁵ λόγια κυριακά⁶ и ἀπομνημονεύματα, последнее, кажется, было самым

¹ Ap. I. С. 13, 16, 35, 50 и др. — Dial. С. 17, 35, 42, 53, 81, 88, 92, 101–102, 112, ² В нашей литературе приняты два перевода термина «ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων»: «воспоминания апостолов» (см.: Марков. О Евангелии от Матфея / / Православное Обозрение. 1873. Т. I. С. 225; Гэрике. Введение в кн. Н. З., пер. архим. Михаила. Ч. I) и «памятные записи апостолов» (в изд. «Памятниках древнехрист. письменности» П. Преображенского). Мы склоняемся в пользу последнего: греческое слово ἀπομνημονεύματα в употреблении содержит понятие письменного источника, чего нет в первом переводе.

³ Ap. I. С. 67.

⁴ Ap. I. С. 66. — Dial. С. 10, 100.

⁵ Лк. 1, 1.

⁶ Euseb. Hist. eccl. III, 39.

распространенным. Так, Паний говорит у Евсевия, что Марк написал *οσα ἐμνημόνευσεν и οὕτως ἐνία γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*,¹ в *Recognitiones Clementis* Петр также выражается: *in consuetudine habui, verba domini mei, quae ab ipso audieram, revocare in memoriam*,² Евсевий знает *ἀπομνημονεύματα ἀποστολεῶν* τινὸς πρεσβυτέρου,³ по указанию Тишендорфа, Евангелие Никодима носило название *ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*,⁴ наконец, возможна догадка, что и Евангелие *διὰ τεσσάρων* Татиана называлось подобно источнику Иустина.⁵ Точно так же и Иустин обозначает свой источник термином «ἀπομνημονεύματα», давая этим понять, что автор или авторы его источника излагали не свое ими измышленное содержание, а передавали то, что говорил и делал другой.⁶ Этот источник назывался Евангелием или Евангелиями и был известен всей христианской Церкви: Иустин нигде не говорит о таком Евангелии, которое признавалось бы отдельными сектантскими или еретическими обществами, ссылаясь повсюду на свои «записи апостолов» как на общепринятое и употребляемое в богослужбных собраниях Евангелие, и Христос его *ἀπομνημονευμάτων* есть истинный Христос, предсказанный пророками, возведенный апостолами и исповедуемый всей христианской Церковью.

Но свидетельствуя об этом важном значении источника Иустина в Церкви первой половины II в., термин *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* нимало не говорит о тождестве его с нашими синоптическими Евангелиями. Очевидная неопределенность этого термина не дает никакого права к этому определенному заключению. Правда, в одном месте своего «Диалога с Трифоном» Иустин заменяет обычное при «ἀπομνημονεύματα» дополнение «ἀποστόλων» более пространном определением

¹ Ibid.

² *Recognit.* II, 1.

³ *Euseb. Hist. eccl.* V, 8.

⁴ *Evang. apocr.*, ed. Tischendorf., vid. Proleg. LX.

⁵ Именно: в *Orat. ad Graec.*, убеждая греков сравнить свои мифы с христианскими рассказами и раскрывая их сходство, Татиан заключает свое доказательство такими словами: «διότι ἀπορρέψαντες πρὸς τὰ οἰκεῖα ἀπομνημονεύματα καὶ ὡς ὁμοίως μυθολογοῦντας ἀποδέξασθε» (*Orat. ad Graec.* C. 21). Ср.: *Engelhardt. Op. cit.* S. 337.

⁶ *Engelhardt. Op. cit.* S. 336.

«ἀπομνημονεύματα, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ (Χριστοῦ) καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι»,¹ т. е. «памятные записи, которые, я говорю, составлены апостолами Его и их последователями», — определением, под которым многие исследователи² думают видеть ясное указание на наши четыре Евангелия, причем слово παρακολουθησάντων поставлялось в прямое отношение к словам Ев. Луки 1, 3: «ἔδοξε καί μοι παρακολουθήσειν πάντων τῶν ἁποστόλων καὶ διδάσκειν ὅσα ἐλάλησαν ἐν τοῖς βιβλίοις...» Действительно, Тертуллиан в одном из своих сочинений дает в высшей степени соответствующую Иустину классификацию Евангелий, говоря: «constituimus evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere... si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos» (Adv. Marc. 4, 2), но Тертуллиан делает далее добавление, из которого вполне ясно видно, кого должно понимать под словами «Apostolos et Apostolicos»; он говорит: «fidem nobis ex Apostolis Johannes et Mattheus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant». Ничего подобного нет у Иустина, ни в одном месте не обмолвившегося относительно имени авторов своего источника. При таком положении дела термин «ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων» не ведет даже непосредственно к тому заключению, что под руками Иустина находился не один, а два или несколько памятников апостольской литературы, из которых одни написаны апостолами, а другие теми, кто следовал за апостолами, т. е. учениками апостолов.³ Из Иеронима⁴ известно, что употреблявшееся еретиками Евангелие от Евреев носило еще название Евангелия двенадцати Апостолов, хотя это нисколько не доказывало ни того, что оно написано всеми апостолами вместе (что немыслимо), ни того, что оно представляло из себя агрегат, несколько апостольских сочинений. Весьма возможно, что называя апостолов и их учеников авторами своего источника, Иустин мыслил не два различных класса писателей, но апостолов и апостольских учеников в их общности, что подтверждается отсутствием повторительного ὑπὸ перед τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων.⁵

¹ Dial. C. 103; 3 ed. Otto. P. 372.

² Достаточно указать на Crednev'a, Paul. Op. cit. S. 35 и Semisch'a. Op. cit. S. 81. Pestg.

³ Так заключает Paul. Op. cit. S. 45; Engelhardt. Op. cit. S. 336.

⁴ Advers. Pelag. III, 2.

⁵ Ср.: Hilgenfeld. Op. cit. S. 13. — Paul произвольно вставляет второе ὑπὸ в слова Иустина.

Даже цитируя сведение, находящееся у одного из наших евангелистов, как напр. Dial. С. 101, 106, Иустин все же указывает вообще на апостолов как свой источник. Подобное заключение в приложении к источнику Иустина можно бы было вывести только под тем условием, если слово *παρακολουθεῖν* действительно указывает на *παρακολουθεῖν* *Лк.* 1, 3, потому что тогда в *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, кроме Евангелия Луки, мы необходимо должны признать еще труд кого-либо из апостолов. Но несомненно, что слово *παρακολουθεῖν* у Иустина употреблено в ином смысле, чем у Луки 1, 3: здесь оно значит проникающее в предмет исследование его, *examinando persequi*, там же оно обозначает следование за каким-либо лицом, *comitando consequi*, таким образом в обоих местах определяя собой две совершенно различные деятельности.¹ Еще менее может свидетельствовать за тождество «памятных записей апостолов» с нашими Евангелиями то обстоятельство, что они назывались Евангелиями и читались в богослужебных собраниях христиан. В области новозаветной письменности, как известно, существуют целые десятки² произведений, которым усвоилось имя Евангелий и приписывалось происхождение от руки апостолов и которые тем не менее считаются подложными, апокрифическими сочинениями. Но если эти подложные Евангелия находили себе прием, главным образом,³ в еретических или сектантских кружках, то о других неапостольских произведениях положительно известно, что они прочитывались на богослужебных собраниях христиан, как-то: послание Климента Римского,⁴ книга «Пастырь» Ерма,⁵ «Апокалипсис» Петра.⁶ Правда, Церковь всегда сохраняла сознание, что в число назначенных для употребления на богослужебных собраниях книг не должно быть принимаемо ни одного неапостольского произведения, и если допускала употребление подобных трудов, то ради их назидатель-

¹ Ср.: *Paul.* Op. cit. S. 35; *Hilgenfeld.* Op. cit. S. 13 fg.

² Не говоря о сохранившихся, одних исчезнувших Гофман насчитывает 30 названий. См.: *Herzog's Real-Encycl.* XII, 328 fg.

³ Говорим «главным образом», потому что некоторые из них бывали приняты и правоверными христианами, напр. св. Петра. См.: *Euseb.* H. E. VI, 12.

⁴ *Euseb.* H. E. IV, 23; III; *Hieron.* De vir. illustr. C. 15.

⁵ *Euseb.* H. E. III, 3.

⁶ *Sozom.* H. E. VII, 19.

ности,¹ или потребности для начального познания веры,² и притом всегда старалась ограничить употребление их,³ но все же указанный факт прочитывания на богослужебных собраниях некоторых неапостольских писаний лишает права из слов Иустина о прочитывании его «памятных записей апостолов» делать заключение о тождестве их с нашими Евангелиями. Таким образом, существенное и решающее значение в вопросе о знакомстве Иустина с нашими Евангелиями мы должны признать за содержанием его «памятных записей апостолов»: если под этим термином понимается вполне подлинный и достоверный источник евангельской истории, если даже иметь в виду здесь именно канонические Евангелия четырех евангелистов, то все же тождественны ли они с теми, которые мы имеем? Эти последние не составляют ли переделки каких-либо первоисточников, известных древнему времени? В самом деле, при сопоставлении приводимых Иустином из своего источника выдержек со словами наших Евангелий, текст первых оказывается во многих местах значительно отклоняющимся от имеющегося теперь евангельского текста, хотя в столь же многих случаях он и совпадает с ним, а это обстоятельство делает вполне открытым вопрос: что такое *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* Иустина и в каком отношении текст их стоит к тексту наших Евангелий?

Обсуждение этих вопросов и имеет своим предметом вышедшая в 1887 г. книга немецкого профессора Людвига Пауля под названием «Die Abfassungszeit der Synoptischen Evangelien». Пытаясь решить все же довольно специальные в области богословской науки вопросы, исследование Пауля задается в то же время более широкой, общеинтересной задачей: оно хочет на основании Иустина осветить мрак тех условий, среди которых создались наши канонические Евангелия, указать обстоятельства и время их происхождения и дать в руки критерии для определения степени их исторической достоверности. Раскрывая отношение

¹ Дионисий Коринфский у Евсевия пишет: «Сегодня мы провели святой воскресный день и прочитали ваше послание (Римлянам), которое для собственного назидания всегда будем читать, как и написанное Климентом». См.: *Euseb.* Н. Е. IV, 23.

² Евсевий говорит: «Некоторые считали книгу «Пастырь» сочинением, весьма необходимым для людей, приступающих к познанию веры» (Н. Е. III, 8).

³ Уже канон Муратория высказывается против «Пастыря» Ерма.

Иустиновых цитат к тексту имеющихся синоптических Евангелий, этот исследователь, таким образом, строит на выводах, полученных отсюда, целую теорию происхождения наших Евангелий в их настоящей редакции, что дает понять уже самый заголовок его книги. — Исследование Пауля является в свет тогда, когда по вопросу о Евангелии Иустина создалась обширная литература с целым лабиринтом всевозможных гипотез и предположений, подобно метеорам, быстро появлявшихся на небе немецкого критицизма, но столь же быстро и исчезающих. Решая вопрос о том, что такое *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, одни полагали, что в основе цитат Иустина лежит Евангелие еврейского семейства, и по всей вероятности Евангелие от Евреев,¹ другие видели в нем остаток не дошедшего до нас Первоевангелия, составляющего зерно, из которого развились наши Евангелия,² третьи утверждали, что источник евангельских знаний Иустина есть не что иное, как Евангелие Петра,³ иные хотели находить в нем гармонию евангельских сказаний, подобную Евангелию Татиана или Феофила,⁴ и т. д. В этой обширной литературе, в этом лабиринте гипотез и исследований⁵ обращено внимание на каждое слово цитат Иустина, взвешен каждый союз, проверено и сопоставлено каждое выражение, словом, сделано над текстом его цитат то микроскопическое исследование, к какому способен усидчивый немецкий ум. При таком положении дела естественно и понятно, что вновь вышедшая книжка привносит немного нового в существующую литературу и не претендует на новост и оригинальность; зато она собирает в себе все, что было высказано существенного по вопросу об источнике Иустина в известном направлении, и группирует в себе, как в фокусе, все доводы, приводимые в пользу отрицательного решения его. Отсюда изложение и разбор исследования Пауля, знакомящего нас с современным состоянием в науке вопроса об источнике евангельских цитат Иустина, является столь же любопытным, сколько и необходимым для нашей цели.

¹ Stroth, Semler, Weber, Corrodi, Martini, Rosenmüller и др.

² Einhorn, Berthold, Schultz и др.

³ Credner, Hilgenfeld.

⁴ Paulus, Storr, Horst, Emmerich, Olshausen, Engelhardt.

⁵ Разбор этих гипотез можно читать в сочинении Semisch'a «Apost. Denkwürdigk.». С важнейшими из них мы будем иметь случай встретиться ниже.

По решению основного вопроса относительно знакомства Иустина с нашими синоптическими Евангелиями и по характеру построенного на этом решении генезиса наших Евангелий исследование Пауля ближайшим образом примыкает ко взглядам Баура, изложенным в его сочинении «*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*». Tübingen, 1847. Свою солидарность с этим последним сочинением признает и сам автор «*Die Abfassungzeit der Synoptischen Evangelien*», когда он в конце своих изысканий с торжествующим сознанием добытой истины указывает на тождество своих результатов с выводами, достигнутыми Бауром на ином пути.¹ Действительно, в то время как Баур, анализируя главным образом содержание наших Евангелий, приходит к предположению, что настоящая редакция синоптиков есть вторичная переработка более древнейших записей, падающая на начало второго века христианской эры, Пауль путем анализа цитат Иустина хочет доказать, что в основе их лежат эти именно древнейшие источники, которыми пользовались авторы наших Евангелий. Это совпадение обоих исследователей простирается не только на установку хронологической даты для времени составления наших синоптических Евангелий в их настоящем виде, но и на самое определение взаимоотношения синоптиков и внутренних характерных их особенностей; собственно говоря, это последнее Пауль берет готовым у Баура, усиливая только его заключения некоторыми новыми соображениями.² Но при этой гармонии в воззрениях относительно наших Евангелий взгляды обоих ученых на источник цитат Иустина значительно разнятся в своих подробностях. В своем обширном трактате о канонических Евангелиях Баур не раз возвращается к Иустину,³ однако не решает подробно и обстоятельно вопроса об источнике евангельских его сведений как не имевшего важного значения для его теории, присоединяясь к мнению, развитому Швгелером, по которому Иустин пользовался древнейшим Евангелием от Евреев.⁴ В другом же своем сочинении, посвященном исследованию о происхождении и характере Евангелия от Марка,⁵ разбирая гипотезу

¹ S. 49–50.

² За исключением Евангелия от Матфея. См.: S. 50.

³ S. 350, 362, 573, 606.

⁴ S. 573.

⁵ Das Markus Evangelium nach sein. Ursprung und Charakter, 1853.

Гильгенфельда¹ об апокрифическом Евангелии Петра как источнике Иустиновых цитат, он как бы признает знакомство Иустина с Матфеем и Лукой, или, по крайней мере, считает возможным выяснить некоторые особенности его цитат из слияния текстов этих евангелистов.² Восполняя этот пробел и нерешительность суждения в исследованиях Баура, Пауль и поставляет задачей упомянутого сочинения подтвердить бауровскую теорию происхождения и взаимоотношения синоптиков путем анализа цитат Иустина сравнительно с текстом наших Евангелий.

По выводам Пауля, ἀποκρυφισμὸς τῶν ἀποστόλων Иустина представляют собой независимое от наших синоптических Евангелий, но очень сродное им явление в области древней евангельской письменности; в основе его лежит несколько неопределенное число, Mehrheit источников, в ряду которых однако можно ясно различить тот, из которого Иустин полной рукой черпал свои сведения вместе с каноническим Матфеем.³ Псевдо-Лука, составивший наше Евангелие κατὰ Λουκάν, также имел с Иустином один общий источник, но свободно обрабатывал его.⁴ Происхождение же Евангелия κατὰ Μάρκον определяется нейтрализующим отношением его к некоторым известиям и указаниям Евангелий Матфея и Луки, составлявшим спорный богословский или исторический вопрос его времени, при особом, однако, главном источнике, вероятно, Евангелии Петра, также известном Иустину.⁵ Таким образом, Иустин пользовался всеми источниками, дальнейшую переработку которых и составляют наши синоптические Евангелия, но он не знал этих последних в их настоящей редакции, — не знал, хотя они появились в эпоху его литературной деятельности и современны его «памятным записям апостолов». Пауль не входит в ближайшее рассмотрение состава и содержания источников евангельских познаний Иустина; он не считает также возможным точно определить отношение наших синоптиков к этим источникам, чтобы показать степень их исторической достоверности, допуская это последнее только относительно отдельных исторических рассказов и изречений Христа. Его исследование довольствуется

¹ Krit. Unters. über d. Evangelium Iustin's d. Mart. 1850.

² См.: S. 120.

³ S. 11.

⁴ S. 13, 24.

⁵ S. 29–30.

установкой того основного результата, что Иустин, цитируя слова Христа и евангельские рассказы, пользовался особыми, отличными от имеющих теперь синоптических Евангелий, источниками евангельской истории, и на этом результате строит далее теорию происхождения наших синоптиков, как переработки некоторых источников Иустина. Следовательно, основным положением, из которого развивается вся теория Пауля и вместе с которым она стоит и падает, служит мысль о том, что Иустин не знал наших Евангелий в их настоящей редакции, или если и знал, то не считал их авторитетным источником, предпочитая пользоваться другими произведениями евангельской литературы. И по всей справедливости доказывать, что наши синоптические Евангелия представляют из себя позднейшую, современную Иустину переработку древнейших первоисточников, можно только тогда, когда предварительно установлено в качестве научного факта то положение, что Иустин не был знаком с ними, что время этого церковного писателя есть время господства более древних памятников евангельской литературы.

Чтобы установить и доказать это, Пауль обращается к анализу текста «апомнимоневмат» сравнительно с текстом синоптических Евангелий и констатируя ничем необъяснимые уклонения, изменения, вариации и группировку различных цитат Иустина, приходит к предположению особого источника, откуда этот писатель, независимо от наших Евангелий, черпал свои сведения. При этом он не ставит себе в обязанность обозреть подробно все приводимые Иустином выдержки из Нового Завета; из массы его цитат и известий этот ученый выбирает только некоторые, по преимуществу рельефные места, особенно ярко выражающие отличительные черты текста источника Иустина в его отношении к нашим Евангелиям. Известно, что вся евангельская история, насколько она приводится Иустином, распадается на две большие группы — дидактическую и историческую, причем цитаты с дидактическим характером наполняют собой более раннее его произведение, «Первую апологию», тогда как его «Диалог с Трифоном» изобилует историческими рассказами. В области этих последних внимание Иустина почти исключительно устремляется к истории рождения и детства Христа до Его крещения на Иордане и затем останавливается на последних днях Его земной жизни. Его страдания, смерти и воскресении. Общественная же деятельность Христа, это время служения Его роду человеческому, обходится Иусти-

ном молчанием, если не считать заметки о том, что Христос творил чудеса, и приведенного мимоходом рассказа о просьбе иудеев показать им знамение. Эту неполноту цитат Иустина, относящихся к эпохе общественного служения Христа, восполняет «Апология» богатством приводимых в ней изречений Христа, по преимуществу из Нагорной проповеди. Эта особенность, так сказать, двойственность в цитации Иустина давно уже была подмечена исследователями, и еще Винер все приводимые в сочинениях Иустина новозаветные выдержки разделял на два класса — на учительные и исторические.¹ В видах удобства обозрения их и мы последуем тому же разделению, тем более что и излагаемое нами исследование Пауля практически применяет его.

Из класса цитат с дидактическим характером предметом преимущественного критического внимания Пауля является Нагорная проповедь в редакции Иустинова текста. Подвергая цитаты Иустина строгому разбору и сравнению с буквой текста синоптических Евангелий и тончайшему филологическому анализу, этот исследователь здесь в первый раз и хочет обосновать свое положение, что Иустин не знал наших Евангелий, что цитируемый им источник есть иной, отличный от этих последних. Уже при первом сопоставлении² текста Иустиновых приведений с изречениями Христа у Матфея и Луки обнаруживается разность в выборе отдельных слов и выражений, оставляющая только слабую возможность заимствования их из наших Евангелий, но и эта возможность дальнейшим исследованием лишается вероятности и вынуждает обратиться к предположению иного источника для выяснения особенностей цитации Иустина. Начиная с ничем не мотивированной замены слов (ἐμβλέψῃ Ар. I. С. 15. Р. 46³ вместо βλέπων Мф. 5, 28; ἐκκόψον Ар. I. С. 15. Р. 46 вместо ἔξελε Мф. 5, 29; πεμφῆναι вместо βληθῆ Μφ. 5, 29, βληθῆναι Мф. 18, 9 и εἰσελθεῖν Мк. 9, 47), ненужных прибавок (ἀφ' ἐτέρου ἀνδρός Ар. I. С. 15, ср.: Лк. 16, 18), вариации выражений, разности между текстом цитат Иустина и текстом синоптических Евангелий доходят до произвольного, даже непонятного смещения выражений одного евангелиста со словами другого, до своеобразной группировки отдельных

¹ Winer. Iustin. Mart. Evangeliiis canonicis usum tuisse ostenditur. Lips., 1819.

² См.: Paul. Op. cit. S. 9—25.

³ Цитаты по 3-му изданию Otto. Corpus apologetarum saeculi secundi.

изречений и свободной переработки слов Христа. Так, например, следующая цитата Иустина из Нагорной проповеди: *ὁς γαμέϊ ἀπολελυμένην ἀφ' ἐτέρου ἀνδρός, μοιχᾷται* (Ар. I. С. 15) собственно передает только вторую половину изречения Христа, приведенного у синоптиков, притом передает в такой редакции, какой нет в тексте наших евангелистов, хотя эти слова Христа приводятся четыре раза (Мф. 5, 32; 19, 9; Мк. 10, 11; Лк. 16, 18). Текст цитаты Иустина по своей пространности (*ὁς γαμέϊ* вместо *γαμῶν* Лк. 16, 18) напоминает Матфея, хотя ближе стоит к изложению Луки, за исключением прибавки *ἀφ' ἐτέρου (ἀνδρός)*, какой нет ни у одного из синоптиков. Но если здесь мы встречаем только сокращение гномы Христа, соединенное с незначительной прибавкой, то в тех местах сочинений Иустина, где приводятся целые группы изречений евангельских, мы наблюдаем разом две особенности: непонятную перемену отдельных выражений, доходящую до употребления слов, неизвестных новозаветному языку (*τί καινόν*), и перестановку порядка, в котором следуют эти изречения в наших Евангелиях. Как достаточно рельефный пример, приведем группу цитат конца 15-й главы «Первой апологии». *Παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βονλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆτε. Εἰ γάρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν; τί καινόν ποιεῖτε; Τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν* (Мф. 5, 42; Лк. 6, 30, 34). *Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει καὶ ληστὰι διорύσσοусι· θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρώσις ἀφανίζει* (Мф. 6, 19 сл.). *Τί γάρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; Ἡ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα* (Мф. 16, 26); *Θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου ὄντε σῆς ὄντε βρώσις ἀφανίζει* (Мф. 6, 20). *Καὶ Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ Πατὴρ ὑμῶν Χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων, καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηροὺς* (Лк. 6, 35; Мф. 5, 45). *Μὴ μεριμνᾶτε δὲ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε· οὐκ ὑμεῖς τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θηρίων διαφέρετε; Καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά* (Мф. 6, 25; Лк. 12, 22–24).¹ *Μὴ οὖν μεριμνήσητε, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε· οἶδε γάρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι τούτων χρεῖαν ἔχετε. Ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν* (Мф. 6, 31–33). *Ὅπου γὰρ ὁ θησαυρόν ἐστιν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς ἀνθρώπου* (Мф. 6, 21; Лк. 12, 34). *Καὶ Μὴ ποιῆτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰ δὲ μή γε, μισθὸν οὐκ ἔχετε*

¹ У Пауля это место почему-то пропущено.

παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Мф. 6, 1). Наряду с изменением и смешением отдельных выражений синоптического текста, эта цитата представляет собой целую мозаику, составленную из разных мест Евангелий Матфея и Луки, и предлагающую их в совершенно ином порядке сравнительно с текстом наших синоптиков. Этот новый порядок ничем иным не может быть объяснен, как только тем, что Иустин читал приведенные изречения в своем источнике в той именно взаимной связи, в какой их предлагает его «Апология»; иначе говоря, он цитировал не наши Евангелия, но свой, отличный от них источник. Это видно из двукратного καὶ, разделяющего всю цитату на три части; каждую из этих тесно связанных частей Иустин, по мнению Пауля, должен читать в особом месте своего источника, что однако не может быть допущено, если признать знакомство Иустина с нашими Евангелиями, в которых эти изречения стоят в совершенно ином взаимоотношении. Отличное от этих последних расположение изречений Христа в источнике Иустина особенно ясно сказалось в «ταῦτα», которым Иустин заканчивает цитату, приглашая «все это» делать не ради славы у людей; так как в предшествующих словах цитаты нет ничего, к чему бы непосредственно относилось это «ταῦτα», то оно могло быть заимствовано только из источника, отличного от наших Евангелий, где оно по всей вероятности указывало на благочестивые упражнения, перечисленные Матфеем в 6 главе, т. е. общая сентенция, выражаемая заключительными словами цитаты Иустина, стояла в его источнике в конце частичного перечисления благочестивых подвигов, тогда как Матфей ставит ее в начале. Таким образом, обзор этой группы цитат не только заставляет предполагать точное следование Иустина за своим источником, но и дает доказательство того, что источник Иустиновых цитат, при всем его сходстве с нашими синоптическими Евангелиями, был однако отличен от последних как в выборе отдельных выражений для передачи изречений Христа, так и в порядке и взаимоотношении самых изречений. Кроме особенностей в сходных местах, отличие ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων от синоптиков свидетельствуется умолчанием Иустина о таких изречениях, записанных в наших Евангелиях, которые были вполне необходимы для его цели и которые не приводятся им, очевидно, по незнанию с ними. Так, желая изложить учение Христа о нерасторжимости брака, Иустин пользуется только второй половиной Его изречения и упускает выражение

Марка: καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται (Мк. 10, 12), указывающее случай, самый характерный для языческого легкомыслия в вопросе о браке. То же можно наблюдать и в цитате, рассказывающей о просьбе иудеев показать им знамение: передав ответ Христа о знамении Ионы, Иустин замечает: «Καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ, παρακεκαλυμμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκούοντων, ὅτι μετὰ τὸ σταυρώθῃαι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται» (Dial. С. 107), хотя Матфей в параллельном месте (12, 39–40) влагает в уста самого Христа выразительное изъяснение знамения Ионы. Как бы восполняя читателей за этот недостаток в своих евангельских познаниях, Иустин цитирует, наконец, такое изречение, какого мы не находим ни в одном из наших канонических Евангелий: «διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τοῦτοις καὶ κρίνω» (Dial. С. 14). Объединяя под общие группы все указываемые Паулем особенности Иустиновых цитат, мы получим следующие характеристические черты:

а) Рассматриваемые в отдельности, большая часть цитат Иустина предлагают ничем не мотивированную замену отдельных выражений, употребление неизвестных новозаветному языку терминов, изменение конструкции и пр.;

б) Рассматриваемые во взаимной связи, они предлагают свою своеобразную группировку и распорядок евангельских изречений вместе со своеобразной грамматической пунктуацией (καὶ), и

в) Умолчание о таких изречениях, находящихся в наших Евангелиях, которые были вполне необходимы для цели Иустина, и в то же время указание на изречение, неизвестное синоптикам.

В области цитат Иустина с историческим характером внимание Пауля устремляется на такие рассказы из евангельской истории, которые не подтверждаются свидетельством наших Евангелий или если и находят себе в них аналогию, то рассказываются в совершенно ином роде, нежели у Иустина.¹ Сюда относятся его родословие Христа, указывающее Его происхождение от Давида через Марию, его представление о Вифлееме как месте рождения Иосифа, его слова, что волхвы пришли из Аравии, что Ирод приказал убить *всех* вифлеемских детей, его замечание, что Христос до выступления на общественное служение зани-

¹ Paul. Op. cit. S. 40 fg.

мался ремесленной работой, помогая Иосифу. Что все эти отделы евангельской истории, неизвестные нашим синоптическим Евангелиям, Иустин должен был читать в особом источнике, на это ясно указывает его рассказ о крещении Христа. Здесь Иустин хотя и ссылается на письменный источник (γυῦργατοι), однако повествует несогласно с данными синоптических Евангелий; по его известиям, при крещении Христа явился огонь на Иордане, и голос Бога с неба говорил Ему словами 8 псалма: υἱὸς μου εἶ σὺ ἐγὼ τίμηρον γεγένηκά σε, каковой рассказ, по свидетельству Епифания, имел свое место в Евангелии от Евреев. Но рядом с этой новостью фактов, которой обладает история рождества и крещения Христа в устах Иустина, замечается его молчание, а следовательно, и незнакомство с другими важнейшими рассказами наших Евангелий. Так, сверхъестественное рождение Христа Иустин доказывает Трифону из пророчества Исаии об Эммануиле, не пользуясь относящимися сюда указаниями Матфея и Луки. Рассказывая о тяжелых страданиях Христа в Гефсиманском саду, Иустин замечает, что при этом ἰδρώς, ὥστε ἐθρόμβοι κατέχευτο; он не знал о θρόμβοι αἵματος Лк. 22, 44, что собственно и выражает особенное свойство пота, наглядно представляющее всю силу испытываемого страдания. Повествуя о насильственном взятии Христа под стражу, Иустин добавляет, что не было ни одного человека, который бы пришел к Нему на помощь, очевидно, будучи незнаком с рассказом наших Евангелий о том, как апостол Петр силой пытался Его защитить и встретил предостережение. Что особенно важно, Иустин не знал, наконец, истории воскресения и вознесения Христа на небо в тех подробностях, в каких она излагается в существующих Евангелиях: он построил оба эти факта на предсказаниях пророков и из них только доказывает, нимало не ссылаясь на рассказы апостолов. Если принять во внимание, что евангельская история передается Иустином только в этих двух отделах, то перед нами во всей силе явится то обстоятельство, что в представлении Иустина, а следовательно, и в его источнике она имела совершенно иной вид, нежели в изложении наших канонических Евангелий. Вывод, вытекающий из анализа евангельских сведений Иустина, вполне, таким образом, подтверждает результат, добытый из сравнения его дидактических цитат с текстом наших Евангелий. Как в том, так и в другом случае Иустин почерпнул свои сведения из источников, отличных от синоптических Евангелий в их настоящей редакции,

то есть, говоря словами Пауля: «Иустин не знал ни одного из наших синоптических Евангелий, вообще не знал наших канонических Евангелий». Конечно, здесь еще остается возможность того, что они уже существовали в его время, но Иустин не знал их. Однако так как Иустин был одним из важнейших и ученийших защитников христианского дела в свое время, то эта возможность слишком абстрактна; для оценки ее должно принять во внимание слова Баура: «История имеет дело не с возможным, а с действительным; но что действительно и что нет, это можно решить не по степени возможности, а по степени вероятности». И это тем вероятнее, что наши канонические Евангелия в той редакции, в какой они предлежат, возникли, по теории Пауля, в первый раз около времени литературной деятельности Иустина. Все четыре Евангелия по времени их составления в этой их последней редакции лежат недалеко одно от другого. Поэтому, замечает Пауль, не следует удивляться тому, что прочная дата для определения времени их происхождения по всем известиям, какие нам переданы и которые начинаются около конца II в., в последней его четверти, не восходит за эту границу — середину II в.¹

Что в последних десятилетиях II в. наши четыре Евангелия были известны и признаваемы во всех частях Церкви, этот неоспоримый факт, основанный на прочных и несомненных свидетельствах таких церковных писателей, как Ириней, Тертуллиан и Климент, вынуждает согласие с собой и признание у исследователей самых разнообразных лагерей и направлений. Как мы видим, этот факт признается и Паулем, в последних приведенных словах которого имеются в виду свидетельства Ириней и Феофила, а потому он и может служить исходным пунктом для суждения о степени вероятности выводов Пауля. Если справедливы слова Баура, что история имеет дело с действительным и что определить действительное можно только по степени его вероятности, то вопрос о вероятности вывода Пауля будет вместе с тем и вопросом о степени его исторической значимости. Чтобы понять всю силу того факта, что наши Евангелия существовали в последней четверти II в., для этого нужно принять во внимание не только лица, которыми свидетельствуется этот факт, но и характер самих свидетельств. В первом отношении мы

¹ Paul. Op. cit. S. 49–50.

видим, что наши Евангелия к концу II в. были известны не в одной какой-либо отдельной Церкви, но на всем пространстве христианского мира того времени и, во-вторых, известны были как доподлинно апостольские записи, как единственно несомненный письменный источник евангельской истории. Ириней в Галлии, Тертуллиан в проконсульской Африке, Климент в Александрии, автор канона, открытого Мураторием, — для Италии и Рима, — все эти лица, жившие в центре и на отдаленных перифериях Римского государства, единодушно цитируют наши Евангелия и говорят о них как общепризнанных апостольских произведениях. Древнейшие переводы их, как-то: Пешито в Сирии и итальянский перевод, свидетельствуют уже не только о распространенности Евангелий, но и о глубокой потребности в чтении и знакомстве с ними в рядах христианского общества. Каким же путем могли достигнуть такого значения и известности наши Евангелия, если они не имели авторитета еще в эпоху жизнедеятельности Иустина, если они были составлены между 130–150 гг.¹ Каким образом не пользовавшиеся уважением еще в середине II в. и в следующем десятилетии,² они уже между 160–170 гг. получают твердое признание их каноничности в устах такого ревнителя чистоты новозаветной литературы, как автор Мураториева канона, кто бы он ни был?³ История ересей и расколов, которыми была так богата церковная жизнь II в., дает достаточно доказательств того, что извращавшие учение Церкви стремились всегда опираться в своих воззрениях на памятники апостольской литературы, что они нередко искажали эти последние или составляли прямо подложные. В борьбе с этим явлением церковные писатели могли основываться исключительно на подлинных, всеми признанных авторитетными источниках; обличая ереси в введении нового, неизвестного учения, они тем самым обязывали себя провозглашать учение древнее, преданное апостолами, и на знамени этих защитников католического учения мы видим ярко начертанными слова наших существующих теперь Евангелий. Неутомимый борец против

¹ Ibid. S. 50.

² Имеем в виду время составления «Диалога с Трифоном Иудеем», если для «Апологии» принять с Паулем 150 г.

³ Время составления этого канона указано по: *Tischendorf*. Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 4 Aufl. S. 9.

ересей, Ириней, епископ Лионский, опираясь в своей полемике на евангельское слово, рассматривает четыре Евангелия как законченное целое, созданное премудростью Божией и имеющее свой первообраз в неизменных космических отношениях; он знает только одно четверовидное Евангелие, которой он называет Евангелием Апостолов, которое одно только есть истинное и достоверное.¹ Между временем написания «Диалога с Трифоном» и появлением сочинения Ириней против ересей прошло только 25–30 лет;² как могли достигнуть такого важного значения и в столь же неважный промежуток времени сочинения, которые по своему появлению должны быть современны Иустину и которые, если и были известны последнему, все же не признаваемы были им даже только за достоверный источник евангельской истории? Возможно ли, чтобы христианское общество времен Иустина, пользовавшееся иными более достоверными сказаниями о Христе и Его учении и читавшее их на своих богослужебных собраниях, так легко на всем пространстве христианского мира и в течение каких-нибудь 25-и лет, моментально забыло свои прежние авторитеты и столь же неожиданно обратилось к новым документам, только что явившимся на свет, которые, однако, оно не стесняется выдавать за подлинно апостольские, единственно истинные и достоверные? Если вообще справедливо, что религия консервативна, что перемены и какие-то бы ни было новизны нигде не встречают себе таких преград, как в области религиозных отношений, то тем более это справедливо в приложении к христианской Церкви второй половины II в., когда в борьбе с заблуждением она должна была опираться на право давности и на нем построить свою истину. Поэтому если бы она в 180-х гг. признала каноническое значение за теми источниками, которые еще в 150-х гг. считались недостоверными, то мы имели бы в этом факте не только беспримерный в истории религий и религиозных обществ, но и прямо идущий вразрез с историческими условиями жизни тогдашнего христианского общества факт, противоречащий соединенным усилиям важнейших представителей и защитников христианского

¹ Advers. haer. III, XI, 8–9; в русск. пер. С. 311 и сл.

² Здесь, конечно, дело тоже не без споров... Мы ссылаемся на общепринятую дату, указывающую на 182–188 гг. как время составления книг «Против ересей».

дела; иначе говоря, мы имели бы здесь факт, с исторической точки зрения не только невероятный, но и невозможный. Таким образом, если обсуждать вывод, полученный Паулем из анализа цитат Иустина с точки зрения вероятности, и по степени этой последней судить о состоятельности его, то должно сказать, что принятие незнакомства Иустина с нашими каноническими Евангелиями не только извращает все известные исторические отношения того времени, но и стоит в прямом противоречии с ними, и как таковое лишено вероятия.

Но история имеет дело не с вероятным и возможным, а с действительным, и чтобы решить вопрос, что действительно и что нет, для этого недостаточно одной вероятности, всегда включающей в себя момент гипотетичности, для этого нужны более твердые опоры. Такую опору дают факты, а они показывают, что лишенный исторического вероятия вывод Пауля не имеет достаточных оснований в характере и особенностях цитат Иустина. Всматриваясь в ход исследования Пауля и определяя ту точку зрения, под которой производится анализ текста цитат Иустина сравнительно с текстом наших синоптических Евангелий, можно видеть, что основным предположением при этом является мысль о том, что извлекая выдержки из своих «апомнимоневмат», Иустин имел перед собой рукопись своего источника и более или менее точно воспроизводил ее текст. Цитаты Иустина должны точно соответствовать тексту цитируемого источника, — это положение служит общим принципом, с точки зрения которого и ведется анализ текста Иустинова Евангелия. В самом деле, только тогда можно сравнивать цитаты Иустина отдельно с каждым параллельным местом наших синоптических Евангелий, только тогда можно придавать значение замене выражений, смешению разных текстов и другим подобным уклонениям, когда заранее признана невероятность свободной цитации, цитации по памяти. Так как нельзя отрицать существенного сходства цитат Иустина с текстом наших Евангелий, так как далее его выдержки по большей части представляют собой смешение или слияние текстов различных синоптиков, то если принята вероятность цитации по памяти, все особенности в тексте Иустина легко будут сведены на неточность памяти или на намеренную обработку выражений ввиду собственных целей. В литературе, посвященной вопросу об *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* Иустина, уже давно был выдвинут на сцену благотворный принцип цитации по памяти для выяснений

характеристических особенностей ее у Иустина, сделано обозрение значительнейшей части его цитат с этой точки зрения и даже произведены попытки установить прочные законы воспроизведения евангельских изречений по памяти.¹ В одном месте своего сочинения Пауль как бы соглашается признать значение этого принципа в отношении к Иустину, по крайней мере, для некоторых случаев; так, анализируя его цитату, параллельную *Мф.* 5, 29; 18, 9 и *Мк.* 9, 47, он признает для всех их один общий источник, из которого все три автора черпали более или менее свободным образом,² а на стр. 10 он считает возможным объяснить ее особенности даже из слияния *Мф.* 5, 29 и 18, 9 вследствие цитации по памяти. Но это только очень редкие уступки защитникам гипотезы свободного воспоминания... вообще же Пауль отрицает возможность применить этот метод исследования ко всем особенностям цитации Иустина, он считает это невероятным. Чтобы обосновать это свое утверждение, Пауль преимущественно указывает на то, что Иустин повсюду точно цитирует текст Ветхого Завета по переводу LXX, что он в отношении к нему не позволяет такого извращения выражений, как в цитатах их из Нового Завета,³ и что поэтому он должен быть также точен и в этих посланиях. То справедливо, что если Иустин и новозаветные места цитировал точно по рукописи, лежавшей перед его глазами, а не по памяти, то источник его цитат был иной, нежели наши синоптические Евангелия, в противном же случае, при цитации по памяти, это заключение и основанная на нем гипотеза являются совершенно излишними. Таким образом, вопрос о том, насколько мог быть и был точен Иустин в своих приведениях из Нового Завета, может служить пробным камнем для исследования Пауля.

Время литературной деятельности Иустина падает на ту эпоху в истории человечества, когда еще не было изобретено книгопечатание, когда поэтому литературные произведения всякого рода были столь же редки, сколько и драгоценны. Если в настоящее время ни публициста, состав-

¹ Имеем в виду статьи *Bindemann's* Über die v. Iustinus M. gebraucht. *Evangel. / Stud. u. Krit.* 1842. S. 355–482 и *Semisch's* Apostol. *Denkwürdigk. d. Iustinus.* 1848.

² S. 11.

³ S. 10.

ляющего статью для периодического издания, ни ученого, обсуждающего какой-либо вопрос из самой абстрактной области, мы не можем себе представить иначе, как окруженных книгами и подыскивающих в них каждую свою цитату, то переносить это представление в ту глубь веков, когда составляет свои сочинения Иустин, и относиться к цитатам писателей того времени с требовательностью, рождающейся из современных условий, по меньшей мере значило бы игнорировать все исторические условия. Если позднейшие деятели III и IV в., когда новозаветные книги достигли несомненно большей распространенности, чем в век Иустина, нередко заявляют жалобы на трудность выполнения авторских обязанностей, на редкость рукописей и их драгоценность, то такие жалобы с тем большим правом можно вложить в уста Иустина, что в его время христианство находило себе прием преимущественно между низшими классами, где не было ни материальных средств, ни умственного интереса приобретать себе рукописи. Уже одни эти соображения а priori заставляют предполагать, что в цитатах писателей этого времени мы не встретим той точности и обстоятельности, какие требуются от нее в настоящее время, что автор не всегда мог иметь под рукой цитируемый источник и не всегда справлялся с ним. Ближайшее доказательство этому доставляют нам цитаты Иустина из сочинений древних классиков, особенно Платона, в которых Иустин, передавая верно мысль подлинника, очень часто уклоняется от его буквального воспроизведения.¹ Быть может, эти трудные условия авторской деятельности, ставившие преграды стремлению к точной цитации, и породили собой то общее явление, наблюдаемое в большей или меньшей степени почти у всех писателей древнейших веков христианства, что в их цитатах, особенно из Нового Завета, нет надлежащей точности, желательной для нашего времени. То правда, что рассуждая с абстрактной точки зрения, мы нигде не найдем столько мотивов быть точным, как в приведениях из новозаветных книг, когда в полемике с еретиками малейшая неточность могла дать повод к непониманию, искажениям и порицаниям, однако на деле обзор новозаветных цитат древнейших писателей вполне устанавливает несомненно тот факт, что церковные писатели

¹ Сравнение сделано *Semisch*'ом и дало для гипотезы свободной цитации самые желательные результаты. См.: *Op. cit.* S. 232–238.

были часто неточны в своих цитациях. Что всего удивительнее, эта свобода цитации встречается в большей мере у таких авторов, ортодоксия которых выше всякого сомнения, которым во всей точности были известны наши Евангелия и которые, наконец, со всей настойчивостью и последовательностью проводили понятие каноничности и богодухновенности новозаветных книг и немало потрудились в области исследования текста, как например Ириней, Ориген, Епифаний. По словам Земиша,¹ у Климента Александрийского, Тертуллиана, Епифания и Ефрема, как и у Иустина, буквальные цитаты нужно причислить к исключениям. Так как заподозрить знакомство этих лиц с нашими Евангелиями нет никакой возможности, то остается признать тот факт, что церковные писатели не стеснялись точностью цитат, что они часто цитировали по памяти и свободно, от чего бы это ни зависело. По замечанию того же исследователя, поставившего себе целью проследить эту любопытную сторону в характере святоотеческой цитации, число уклонений их цитат от буквального текста — легион,² а потому, не вдаваясь в подробности, мы приведем несколько рельефных примеров. Посылая Своих учеников на проповедь Евангелия, Спаситель сказал: *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Мф. 28, 19), т. е. «идите, научите все народы, крестя людей во имя Отца и Сына и Святого Духа», и с тех пор эти слова Спасителя образовали формулу крещения, которая произносилась над каждым вновь вступающим в Церковь Христову. Кажется, что не было никакой психологической возможности не упомянуть точно этого текста, столь часто повторяемого в богослужении, однако у церковных писателей мы встречаем значительные неточности в этой цитате. Так, Иероним³ два раза приводит это место из Матфея с одинаковым уклонением от буквы текста: «ite baptisate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti»; равным образом Епифаний после того, как несколько раз привел эти слова вполне точно,⁴ в четырех, по крайней мере, местах допускает уклонение такого рода: «ἀπελθόντες βαπτίσαιτε πάντα τὰ ἔθνη εἰς

¹ *Semisch.* Op. cit. S. 209.

² *Ibid.* S. 219.

³ *Commentar.* in Ezech. 40, 32 — in Psal. 29, 3.

⁴ *Adv. haer.* 73, 3 — 73, 16.

ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος»,¹ или еще сокращенное: «βαπτίζετε αὐτοὺς (τὰ ἔθνη) εἰς ὄνομα κτλ.».² Что же удивительного, если вместо сокращения этой формулы Иустин распространяет ее и говорит о крещении: ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου Θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, говорит притом не цитируя Евангелия, но изъясняя смысл крещения?³ Другой замечательный пример свободной цитации дает нам изменение под пером церковных писателей важнейших евхаристических слов Христа, несмотря на то, что они несомненно произносились в воспоминание Его на богослужбных собраниях христиан. Так, Климент Александрийский, даже несколько изменяя смысл слов Христа, варьирует их таким образом: «καὶ εὐλόγησε τὸ οἶνον, εἰπὼν· λάβετε, πίετε· τοῦτο μοῦ ἐστὶ τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου»;⁴ тот же Епифаний так передает их в одном месте своего сочинения против ересей: «λέγει· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου»;⁵ еще короче дает эту цитату Климент: «φάγετε μοῦ τὰρ σὰρκά καὶ πίετε μοῦ τὸ αἷμα».⁶ Если в столь важных цитатах находят себе место столь существенные уклонения от буквального текста, то понятно, какая свобода должна царствовать в цитатах менее высокого значения. Самой наглядной иллюстрацией может служить цитата Климента из Нагорной проповеди *Мф.* 5, 28: «πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, ἤδη ἐμοίχευεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ». Рядом с вполне точным, буквальным воспроизведением этого текста Матфея Климент предлагает читателю последовательное изменение его, сводящее эти слова до обобщения в абстрактный принцип:

Strom. 3, 14, 94: πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη ἐμοίχευεν αὐτήν.

Strom. 4, 18, 16: ὁ ἐμβλέψας τῇ γυναικὶ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἤδη μεμοίχευεν.

Strom. 3, 2, 8: πᾶς ὁ προσβλέπων κατ' ἐπιθυμίαν, ἤδη ἐμοίχευεν.

Strom. 2, 11, 50: ὁ ἰδὼν πρὸς ἐπιθυμίαν, ἐμοίχευεν.

¹ Adv. haer. 55, 9; *Migne*. PG. T. 41. Col. 988.

² Adv. haer. 20, 3; 69, 56; 62, 4; *Migne*. PG. T. 41. Col. 277, 1056.

³ Ap. I. C. 61. P. 164, 166.

⁴ Paed. 2, 2, 32.

⁵ Adv. haer. 69, 75.

⁶ Paed. 1, 6, 38; I, 6, 42.

Strom. 2, 14, 61: ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἐπιθυμίαν κρίνεται.

Strom. 2, 15, 66: ὁ ἐπιθυμήσας ἤδη μεμοίχευκε.

Это последовательное сокращение и обобщение слова евангельского текста любопытно не столько потому, что оно представляет наглядный пример свободной цитации древнейших церковных писателей, сколько потому, что оно дает возможность проследить, так сказать, обработку изречения Христа в самой памяти цитирующего. В последовательном изменении выражений можно подметить обобщающий процесс мысли, которая отсекала все конкретное и оставляла только существенное, идею изречения, указывающего грех в греховном пожелании: «ὁ ἐπιθυμήσας ἤδη μεμοίχευκε». Можно бы было легко продолжить ряд этих примеров свободной передачи евангельского текста, если бы и приведенные уже не показывали достаточно, как мало стесняли себя требованиями точности древние церковные писатели при своих цитатах из новозаветных книг. Если теперь к этому классу писателей относятся такие деятели, как Ириней, Климент, Ориген, Епифаний и Ефрем, то все аналогии говорят в пользу того, чтобы не искать точности и в приведениях Иустина из Нового Завета, предполагая и здесь такую же свободу воспоминания и обработки, с какой мы встречаемся у других писателей. В деле неточного воспроизведения новозаветного текста Иустин не стоит одиноко в ряду других современных деятелей; напротив, для каждой его цитаты, из Нагорной ли то проповеди или из евангельской истории, легко указать соответствующую аналогию в примерах других писателей, а потому его неточность не только не возбуждает удивления, но и вполне понятна, как самое обыкновенное, заурядное явление древней церковной литературы, и нисколько не оправдывает предположения, что Иустин пользовался особым источником, чем все эти писатели.

Но при этой свободе в отношении к цитатам из новозаветных книг древнейшие христианские писатели не считали себя вправе цитировать по памяти места Ветхого Завета. «Быть может, — говорит Земиш, — во всей древности не имеет исключения то явление, что изречения Ветхого Завета приводятся тщательнее и буквально вернее, чем изречения Нового Завета...»¹ Это замечательное явление, взятое в целом и общем, отчасти объясняется тем, что церковные писатели естественно предпо-

¹ Op. cit. S. 210.

лагали в своих слушателях большее знакомство с Новым Заветом, чем с Ветхим, отчасти обуславливалось тем, что, довольствуясь усвоением духа и смысла новозаветных книг, они живее интересовались буквой Ветхого Завета, на которую они опирались в деле защищения христианства, как религии, отвечающей всем пророчествам. Если это последнее объяснение справедливо вообще, то тем более оно приличествует для Иустина. С жадной Истины для ума, в стремлении удовлетворить глубочайшим потребностям сердца прошедший все философские школы своего времени Иустин после этого долгого блуждания нашел истину в христианстве благодаря именно изучению книг Ветхого Завета. Углубление в его пророчества и удивление перед высоким духом их указало ему путь к тому учению, которое с этих пор стало для него откровением абсолютного разума,¹ и глубокое впечатление, вынесенное им отсюда, ясно выразилось в том убеждении, что христианству можно научиться из книг Ветхого Завета,² — убеждении, составляющем основную идею его «Диалога с Трифоном». Самой историей и обстоятельствами жизни поставленный в необходимость защищать это учение от нападений язычества и иудейства, он повсюду опирается на Ветхий Завет, и если в апологиях, составленных для неведующего Писаний языческого ума, он часто апеллирует к здравому разуму, то в разговоре с Трифоном Иудеем он решительно настаивает на том, что все сделанное Христом провозвещено пророками, что, следовательно, изучение пророков есть изучение христианства. Отсюда точность в цитатах из ветхозаветных книг, старание быть безусловно верным букве Писания у Иустина являлось не только неизбежным условием для достижения поставленных задач, но и психологической необходимостью, вытекавшей из его убеждения в значении Ветхого Завета как путеводителя во Христа. Поэтому она не дает никакого права требовать такой же точности и от его новозаветных цитат, имевших в его сочинении совершенно иное назначение, и нимало не возбуждает удивления как свойство, общее всем древнейшим писателям. Но все дело в том, что, несмотря на свое стремление быть точным при цитатах из Ветхого Завета, несмотря и на то, что список ветхозаветных книг, по всей вероятности, был под руками Иустина при

¹ Ср.: Herzog's Real-Encyclop. Bd. VII. S. 180.

² Ср.: Engelhardt. Christent. Iustin's. S. 328.

написании им своих сочинений, он в нередких случаях отступает от своего правила и допускает уклонения от буквального текста и здесь. Не говоря об общих у Иустина с Матфеем цитатах, одинаково уклоняющихся от текста LXX, немалое число других цитат разнится от перевода LXX и представляет из себя такие вариации, которые носят на себе печать не только всех особенностей свободной, основанной на репродукции цитации, но и дают в себе полный отобраз его новозаветных цитат.¹ Голословное утверждение Пауля, что Иустин в отношении к Ветхому Завету никогда не допускает такой свободы, как в отношении к Новому, что в цитатах отсюда он не делает такого слияния текстов, как в цитатах из Нагорной проповеди,² положительно не имеет за собой доказательств. Уже один тот факт, что Иустин нередко смешивает имена авторов тех книг, из которых он заимствует свою цитату, свидетельствует за то, что он не всегда справлялся с текстом Ветхого Завета, полагаясь иногда на свою память. Таких случаев в «Апологии» мы находим три, в «Диалоге» два:³ так, в Ар. I, 35. Р. 106 пророчество: «Торжествуй, дочь Сиона...» приписывается Софонии вместо Захарии (9, 9, ср.: Мф. 21, 5), хотя в «Диалоге» автор указал его верно (см.: Dial. С. 53. Р. 180); в 51-й главе той же «Апологии» вместо Даниила (7, 13. С. 51. Р. 138) назван Иеремия, и т. д. Такая неточность, объясняемая из цитации по памяти, в больших размерах наблюдается на уклонениях, вариациях и смешениях различных текстов в других цитатах, и что всего любопытнее, эта неточность наблюдается в «Диалоге» в гораздо большей степени, чем в «Апологии», где уклонения хотя и более часты, но менее значительны,⁴ тогда как от «Диалога» мы должны бы были ожидать большей точности, если иметь в виду цели и лица, для которых он назначался. Начинаясь заменой синонимических выражений (ἀκούσατε (Ис. 55, 3–5) Dial. С. 12. Р. 44 = εἰσακούσατε Dial. С. 14. Р. 52; θυσία (Мал. 1, 11) Dial. С. 28. Р. 96 = θυμιάμα Dial. С. 47. Р. 138 и т. д.) или перестановкой слов текста (в Ис. 55, 3–5 в Dial. Р. 12. С. 44), эти уклонения Иустиновой цитации из Ветхого Завета

¹ См.: *Semisch. Op. cit.* S. 239.

² S. 10 ff.

³ *Semisch* и в «Диалоге» насчитывает три, но один из них сводится на не-правильность чтения.

⁴ *Semisch. Op. cit.* S. 273.

часто иногда вполне варьируют текст, изменяя действительный оборот в страдательный, допуская прибавку или исключение выражений и доходя по местам до изменения буквального смысла текста; короче говоря, на цитатах Иустина из Ветхого Завета мы можем изучить все те формы свободной цитации, с какими встречаемся в цитатах его из Нового Завета. Возьмем для примера цитату из *Ис.* 65, 2–3: ἐξετέτασα τὰς χεῖρας μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδοῦ οὐ καλῇ, ἀλλὰ ὅπως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. После того как в *Dial.* С. 24. Р. 84 цитата эта приведена вполне верно с Ватиканским кодексом, в *Ap. I.* С. 49. Р. 132 упущены слова ὅλην τὴν ἡμέραν, где эти слова приводятся в отношении к распятию, как дата, противоречащая действительности; затем в *Ap. I.* С. 36 и 38 (Р. 104, 110) исчезает прибавка ἀλλὰ ὅπως, как не имеющая значения, а взамен того появляется ἐγὼ для большей силы и торжественности выражения. Таким образом, эта цитата дает видеть, как, с одной стороны, из стилистических потребностей, с другой — из логических изменялась под пером Иустина первоначальная, вполне точная выдержка из *Ис.* 65, 2–3. Особенный же интерес для нашей цели представляет цитата в *Dial.* С. 60. Р. 212: «ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι, ὅτε ἀπεδιδράσκες ἀπὸ προσώπου Ἰσαὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου» — «Я есть Бог, открывшийся тебе, когда ты бежал от лица Исава, брата своего». Несмотря на то, что эти слова, как видно из контекста, приводятся и обсуждаются как подлинное изречение Бога, на самом деле эта цитата довольно внешне скомбинирована из двух различных мест *Быт.* 31, 13 и 35, 1, хотя в предыдущей же главе оба эти изречения процитированы вполне буквально: *Dial.* С. 58. Р. 202 *Быт.* 31, 13: Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι (ἐν τῇ τόλμῃ θεοῦ... и *Ibid.* Р. 204. *Быт.* 35, 1: ἐκεῖ δὲ ἐφάνη αὐτῷ ὁ θεός) ἐν τῇ ἀποδιδράσκειν ἀπὸ προσώπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἰσαὰ. Эта основанная на свободной репродукции комбинация двух различных, но соотносительных мест Писания, причем естественно произошла необходимая перемена в конструкции, может служить прекрасной иллюстрацией к примерам подобного же соединения текстов в цитатах из синоптических Евангелий, с той только разницей, что в области новозаветных цитат такая комбинация стояла ближе по силе тесного сродства синоптических параллелей. Вообще же допускаемые Иустином неточности состоят именно в подобном слиянии различных мест в одно, в упущении одного или нескольких слов, в замене одних выражений другими,

особенно в сфере синонимов, в изменении конструкции и т. д., словом, в таких уклонениях от текста, которые обуславливались ходом репродукции под влиянием господствующей идеи. Поэтому особенно живым импульсом к изменению буквы и даже содержания текста служило христианское сознание автора, видевшего в тексте ветхозаветных пророков прикровенное Евангелие. Так, в Ар. I. С. 48, цитируя слова Ис. 35, 5, он вставляет сюда слова Мф. 2, 5, которые собственно относятся к исполнению предсказания, но не к самому предсказанию, так что вся цитата его получила такой вид: «τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἀλείται χωλός, ὡς ἔλαφος καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μογρᾶλῶν (Ис. 35, 5–6), τυφλοὶ ἀναβλέψουσι καὶ λεπροὶ καθαρῶσθῇνται καὶ νεκροὶ ἀναστήσονται καὶ περιπατήσουσιν (Мф. 11, 5)», не передавая, однако, буквально ни одно место. Какое важное значение в деле цитации по памяти имел мотив, вытекавший из христианского сознания автора, это наглядно видно из того, что под влиянием своих богословских воззрений Иустин приходит к созданию новых фактов библейской истории и рассказы о них хочет читать в самом тексте священных книг. Так, по его словам (Ар. I, 60. Р. 160): ἐν ταῖς Μωϋσέως γραφαῖς ἀναγράφεται... κατ' ἐπιτοίαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην λαβεῖν τὸν Μωϋσέα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ καὶ τοῦτον στήσαι ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ σκηνῇ καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ· Ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε (ср.: Числ. 21, 8). Таким образом, при всем своем стремлении к точности в цитации из Ветхого Завета, общем у Иустина с другими древнейшими церковными писателями, далеко не редкое явление в них представляют уклонения от буквы ветхозаветного текста, и при этом уклонения того же характера, с каким мы встречаемся в его новозаветных цитатах. Новозаветные цитаты имеют полную аналогию в его ветхозаветной цитации, и на этой последней, как на твердом факте, можно обосновать наше заключение о том, что и Новый Завет Иустин цитировал по памяти.

Обозрение цитат Иустина из Евангелий вполне подтверждает собой это положение. При внимательном исследовании оно открывает тот несомненный факт, что ссылаясь в различных местах своих сочинений на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, как источник приводимых евангельских слов и событий, Иустин иногда цитирует одни и те же изречения и рассказы в различных выражениях, позволяя себе, очевидно, свободно пользоваться источником. Само собой понятно, что это обстоятельство может быть наблюдаемо только в таких случаях,

когда Иустин цитирует несколько раз одно и то же место своего Евангелия, и эти случаи нередки. Для большей ясности сопоставим несколько цитат подобного рода:

Ap. I. C. 15. Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὥς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτέρμων καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἀμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηροῦς.

Ap. I. C. 16. Ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.

Πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι: Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν; καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; Καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς: Ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας...

Πολλοὶ γὰρ ἤξουσι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἄρπαγες· ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπιγινώσεσθε αὐτούς.

Ap. I. C. 15. Τινὸς εἰπόντος· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.

Dial. C. 17. Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πῆγανον, τὴν δὲ ἀγαπὴν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε· τάφοι κεκονισμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν.

Ср.: Ap. I. C. 16 (Мф. 22, 35).

Ap. I. C. 52 (Мф. 27, 64).

Dial. C. 96. Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὥς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. Καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτέρμονα ὀρώμεν, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους, καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὀσίοις καὶ πονηροῦς.

Ap. I. C. 63. Ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.

Dial. C. 76. Πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαίμονια ἐξεβάλομεν; Καὶ ἐρῶ αὐτοῖς: Ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ.

Dial. C. 35. Πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ εἰσι λύκοι ἄρπαγες.

Dial. C. 102. Λεγόντος τινὸς· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶ ἀγαθός, ὁ πατὴρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Dial. C. 112. Τάφοι κεκονισμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, καὶ ἔσωθεν γέμοντες ὀστέων νεκρῶν, τὸ ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες, τὴν δὲ κάμῃλον καταπίνοντες, τυφλοὶ ὁδηγοί.

Dial. C. 93.

Dial. C. 14.

Приведенное сопоставление односодержательных, но различных по букве цитат Иустина невольно наталкивает на такой вопрос: если цитаты Иустина считать подлинным воспроизведением из источника, то как поступать в подобных случаях? Какую из двух различных цитат мы должны признать буквальным текстом источника? Очевидно, что рассматриваемая сама в себе, каждая из них владеет одним и тем же теоретическим правом быть буквально сходной с текстом источника. Признать же их заимствованными из двух различных, но сходных источников нельзя потому, что этому прежде всего противоречит их тесное сродство и что такое признание, не уясняя вопроса об источнике цитат Иустина, отодвигало бы только вопрос далее, к характеру и причинам сходства его источников, а это значило бы впадать в тот лабиринт гипотез об источниках и переработках, который давно оставлен наукой. Но даже принимая, что одна из двух односодержательных цитат есть подлинное воспроизведение источника, все же необходимо нужно принять и то, что в другом случае Иустин цитировал по памяти и свободно. Сравнение этих сходных цитат дает видеть, что Иустин иногда заменял одно выражение другим, изменял конструкцию, сокращал или удлинял речь и самостоятельно группировал части цитируемого текста. Как ни тесно логически и грамматически связаны в одну непрерывную речь отдельные изречения наших Евангелий в цитате Ар. I. С. 16, в Ар. I. С. 63 и Dial. С. 76, они приводятся не только отдельно, но и со значительными стилистическими вариациями. Точно так же в Dial. С. 17 и 112 обе половины цитируемых слов Христа не только переданы различно, но и в различных соотношениях, и как мало из Dial. С. 17 или Ар. I. С. 16 мы имеем права заключать к тому, что эти слова Иустин нашел так сгруппированными в своем источнике, как он их передает, так же мало оснований дает и своеобразная группировка изречений Нагорной проповеди принимать, что Иустин пользовался иными источниками в этой области, а не свободно цитировал наши Евангелия.

Таким образом, представленный краткий очерк особенностей цитации древних церковных писателей и в частности цитации Иустина позволяет установить следующие положения:

а) древние церковные писатели не стесняли себя требованиями точности в деле новозаветной цитации и, при полном знакомстве с текстом наших канонических Евангелий, позволяли себе свободно передавать и обрабатывать его:

б) признавая, что в области цитации из Ветхого Завета у церковных писателей и в особенности у Иустина господствует стремление к точности, следует заметить, что в значительном количестве ветхозаветных цитат Иустин отступает от текста LXX и допускает уклонения, аналогичные тем, с какими мы встречаемся в его новозаветных цитатах при сравнении их с нашими Евангелиями;

в) сравнение сходных цитат Иустина показывает, что он цитировал Новый Завет по памяти и свободно, позволяя себе изменение текста, аналогичное его другим цитатам.

Ближайший вывод, вытекающий отсюда, тот, что от цитации Иустина мы не можем требовать той точности и обстоятельности, какие могут иметь место только при точном следовании Иустина своему источнику. Цитаты Иустина не воспроизводят буквально текст его «апо-мнимоневмат», а потому и разности, наблюдаемые в них при сравнении с нашими синоптическими Евангелиями, не дают еще логического права заключать к различности его источника от этих Евангелий. Из того, что Иустин употребил в своей цитате множественное число, еще не следует, что и в его источнике стояла та же этимологическая форма, как это думает Пауль.¹ Этот *πρότον ψεῦδος*, допускаемый Паулем, очевидно, делает несостоятельным весь метод его исследования, состоящий в разыскивании микроскопических частных между текстом «памятных записей» Иустина и нашими синоптиками, и лишает основательности его заключение о незнакомстве Иустина с нашими Евангелиями.² Но

¹ Op. cit. S. 17.

² Правда, сделанный вывод пытаются ослабить указанием: а) на сходные уклонения в цитатах самого Иустина и б) на уклонения, общие сочинениям Иустина с другими памятниками древней письменности, преимущественно с «Климентинами». Но было бы в высшей степени странно, если бы изречение евангельское, сформировавшееся в памяти Иустина с известными уклонениями, при повторительной репродукции не воспроизводилось в том же виде. Что касается до сходства цитат Иустина с цитатами «Климентин», то это соображение несколько не ослабляет вывода, а только создает новый вопрос об источнике цитат в лже-Климентиновых гомилиях. Еще Биндеман высказал догадку, что эти цитаты суть также свободное воспроизведение наших Евангелий, и исследование Земиша достаточно подтвердило ее. Несомненно, что Климентиновы гомилии знают Евангелия Матфея (Нот. XVIII, 15; Мф. 13, 35;

помимо этой, так сказать, принципиальной ошибки Пауля, лежащей в основе всех его дальнейших изысканий, сами разности текстов Иустина и Евангелий настолько ли важны, чтобы дать право к заключению о нетождестве их? Особенности Иустиновой цитации не объясняются ли из свойств свободной репродукции и ее законов и не ведут ли к предположению особого источника? Отвечая на это, обратимся к ближайшему рассмотрению доводов Пауля и, сообразно с нашим разделением, прежде всего к дидактическим цитатам Иустина.

Анализируя эти цитаты в себе, помимо их взаимоотношения и группировки, Пауль, как мы видели, находит в них стилистические и лексические особенности, которых не имеют наши Евангелия. Из таких особенностей бросающимся в глаза является слияние текста различных евангелистов: передавая то или другое евангельское изречение, Иустин не следует в конструкции речи и выборе возражений какому-либо одному евангелисту в отдельности, но сливает их текст, т. е. цитирует так, что одна часть его цитаты отсылает к Матфею, другая к Луке. Так, например, цитата: ὅς γαρεῖ ἀπολελυμένην ἀφ' ἐτέρου ἀνδρός μοιχᾷται (Ap. I. C. 15), стоя в ближайшем соотношении с текстом Матфея (5, 32), имеет лишние слова ἀφ' ἐτέρου ἀνδρός, отсылающие нас к Луке (16, 18), где это выражение относится к жене (γαμῶν ἐτέραν μ.). Другой пример: οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἥδουσμον καὶ τὸ πῆγανον, τὴν δὲ ἀγαπὴν τοῦ θεοῦ καὶ κρίσιν οὐ κατανοεῖτε (Мф. 23, 23; Лк. 11, 42); в основании этой цитаты опять же лежит Матфей, хотя подро-

Hom. XIX, 2; Мф. 6, 13; Hom. XIX, 7; Мф. 12, 34; Hom. III, 52; Мф. 15, 13 и др.), Луки (Hom. XI, 20; Лк. 23, 34; Hom. XVII, 5; Лк. 18, 6–8; Hom. XIX, 2; Лк. 10, 18 и др.) и реже Марка (Hom. XIX, 20; Мк. 4, 34; Hom. III, 57; Мк. 12, 29; Hom. II, 19; Мк. 7, 26); текст Евангелий, как и ветхозаветные цитаты, они употребляют свободно, изменяя его в своих интересах. То же нужно сказать и о другой части Климентин, о так называемых «встречах». В подробный разбор этого возражения мы не вдаемся потому, что сам Пауль, кажется, не придает ему значения: на стр. 40 он, ссылаясь на исследование *Crender*'а, только мимоходом упоминает, что уклонения Иустина от текста наших Евангелий в пяти (только) случаях совпадают с цитатами Климентиновских гомилий. См.: *Semisch. Apost. Denkw. 327–377; Bindeman. Über die von Iustin. d. Mart. gebr. Evangelien // Stud. und Krit. 1842. S. 355 tg.; Herzog's Real. Encycl. Bd. II. Art. «Clementinen». S. 753.*

ности ее указывают на Луку. Кроме того, исследуя текст цитат Иустина, Пауль открывает в нем разность конструкции, выбора слова и, наконец, употребление выражений, неизвестных евангелистам. Что все эти особенности в исследуемых цитатах действительно находят себе место, этот факт не подлежит ни малейшему сомнению и становится вполне очевидным при первом сопоставлении их с текстом наших Евангелий. Но признавая всю несомненность этого факта, нельзя в то же время не признать и того, что степень этой разности часто преувеличивается до крайних размеров. В этом обстоятельстве находит себе полное подтверждение то психологическое наблюдение, что когда внимание устремляется на одну сторону предмета, остальные его отношения необходимо ускользают из поля сознания. Посвятив свое исследование исключительно установке разногласий между «памятными записями апостолов» и синоптическими Евангелиями, Пауль уже не принимает во внимание существенного сходства между ними, хотя степень этого сходства далеко превышает собой степень их различия. Сопоставляя тексты цитат Иустина и наших Евангелий, мы, при возможных несущественных уклонениях, всегда найдем важнейшее сходство, заключающееся в тождестве мысли со всеми ее оттенками, в тождественном настроении речи и в тождественном запасе слов для выражения этой мысли. Для каждой цитаты Иустина может быть отыскана соответствующая параллель в синоптических Евангелиях, каждая группа его евангельских изречений может быть разложена на соответствующие места синоптиков, и даже каждая вариация его выражений может быть оправдана аналогией новозаветного языка. Эти свойства Иустиновых цитат может подтвердить какое угодно наудачу взятое приводимое им изречение, не говоря уже о тех, которые буквально совпадают с текстом наших Евангелий. Эти свойства признает и Пауль, подыскавший для каждой цитаты Иустина соответствующую параллель в Евангелиях. Критик нигде не говорит, чтобы в цитате Иустина искажена была мысль Евангелия или допущено было неправильное ее понимание; напротив, во всем этом Иустин стоит выше всяких нареканий. Он только не буквально цитирует Евангелия; однако произвол его в этом отношении не превосходит тех пределов изменения евангельского текста, которые считаются законными, например, для проповедников. Будучи апологетом, он не хотел писать ни экзегетического, ни историко-критического исследования и не предвидя возражений позд-

нейших критиков, цитировал евангельский текст по памяти. Основной характер такой цитации и состоит в том, что воспроизведенный текст, удерживая в себе идею воспроизводимого, занимает середину между буквальным соответствием цитируемому тексту и полным его искажением. Поэтому ничто так не свойственно цитации по памяти, как именно слияние текста, изменение конструкции, замена одного выражения другим. Если уже в области цитат из Ветхого Завета Иустин допускает подобные слияния различных мест, то такое явление вполне естественно и понятно при новозаветных цитатах, где действовала не только неопределенность обобщающего воспоминания, но главным образом сродство идей и синоптический характер параллельных мест. «Быть может, — говорит Земиш, — самым достопримечательным примером этого служит загадочное взаимоотношение трех синоптических Евангелий, а именно, если их появление нужно объяснять из стремления упрочить устное Евангельское предание».¹ Примеры святоотеческой литературы действительно показывают, что подобное слияние параллельных мест с необходимыми изменениями в конструкции есть явление обычное. Мы уже имели случай видеть, что Епифаний, передавая слова Христа на Тайной вечери, комбинирует свою цитату из *Лк.* 22, 18–19 и *1 Кор.* 11, 24, 27; равным образом Тертуллиан в рассказе об искушениях Господа по *Мф.* 4, 10 вставляет из *Мф.* 16, 23 слова, сказанные Петру: «*scandalum mihi es*»² и т. д. Дают ли эти уклонения какое-либо право заключать о незнании авторов этих цитат с нашими Евангелиями? Дают ли основание к тому слияния текстов в цитатах Иустина из книг Ветхого Завета? Очевидно, нет. Как мало состоятельны подобные заключения в приложении к Иустину, это показывают приведенные нами примеры этого явления. Прибавка *ἄφ' ἐτέρου ἀνδρός*, заимствованная из Луки, настолько в данном месте естественна, что могла быть совершенно свободно допущена Иустином в видах одного только уяснения слов Христа, которые он приводит к тому же отрывочно. Значит ли это, что она в самом источнике Иустина имела место? Прекрасный ответ на это дает второй приведенный пример слияния текстов Матфея и Луки. Важность этого примера состоит в том, что эта цитата повторяется Иустином еще

¹ Op. cit. S. 318.

² Scorp. advers. gnost. C. 15.

раз (Dial. С. 112), и повторяется в совершенно иной комбинации, наглядно показывая, что она не воспроизводит буквальный текст источника, но свободно передает оный. Еще менее можно опираться в таком важном заключении на этимологические и синтаксические разности, замечаемые между цитатами и текстом Евангелий. Примененный к древней литературе, этот метод исследования заставил бы нас отвергнуть знакомство с нашими Евангелиями у таких церковных писателей, как Ириней, Тертуллиан, Климент, Ориген, Епифаний и др. В творениях этих и других лиц, стоявших на почве строгой ортодоксии в своих воззрениях на богодухновенность Писания, повсюду рассеяны цитаты с подобными отклонениями, хотя ни один исследователь не может заподозрить их незнакомство с нашими Евангелиями.¹ Можно бы было указать десятки примеров этой неточности, если бы Пауль придавал значение этому основанию. Его замечания и слова показывают, что он на перечисление этих отклонений смотрит как на одно из неважных оснований, имеющее значимость только в ряду других. Так, рассматривая цитату Иустина: τῷ τύπῳ σου τὴν σιαγὸν παρέχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἶροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσης и сравнивая с соответствующим местом Луки (6, 29), он находит между ними очень порядочную гармонию,² хотя текст цитаты Иустина все же разнится в частности, и если отрицает заимствование этого изречения из Луки, то уже не на основании этих частных, а потому что оба изречения стоят у того и другого в различной связи. Мало того, Пауль не только соглашается признать за случайные эти микроскопические разности и прибавки в цитатах Иустина, он местами сам дает им прекрасные объяснения. Чтобы видеть это, обратимся к первой разбираемой им группе цитат Иустина из Нагорной проповеди и прочтем вместе с ним: «ὅς ἂν ἐμβλέπῃ τινὶ γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, ἥδη ἐμοίχευσεν τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ». В сравнении с парал-

¹ Как мало можно полагаться на эти основания, нас научает тому пример самого Пауля. Цитируя Иустина, он, без сомнения, повсюду справлялся с лучшим изданием его сочинений (См.: S. 3). Однако и в нем находят ошибки в цитатах, например, на с. 22 Иустин процитировал так: «λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ ἄλλα ἔργα κτλ.» вместо «λαμψάτω τὰ κατὰ ἔργα» (Ap. I. С. 16, ed. Otto. P. 50); точно так же в цитате из гл. 15 Первой апологии (Paul. S. 16) выпущены целых два предложения, причем вместо μερμνήσητε стоит μερμνήτε.

² S. 23–24.

лельным текстом Матфея (5, 28–29), в этой цитате в качестве особенностей выдаются выражение ἐμβλέπειν τινί вместо βλέπειν τινά и прибавка παρὰ τῷ θεῷ, и из слов Пауля мы узнаем, что гл. ἐμβλέπειν говорит собой более, нежели просто βλέπειν, а παρὰ τῷ θεῷ настолько сообразно с существом дела, что он готов считать эту прибавку за подлинное воспроизведение источника (?!): так она здесь необходима! Такого же объяснения требуют для себя и особенности следующей разбираемой Паулем цитаты: «εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτόν· συμφέρει γάρ σοι μονοφθαλμὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφοθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ» (Ар. I. С. 15). Сравнивая эту цитату с тремя параллельными местами, находящимися у синоптиков (Мф. 5, 20; 19, 9; Мк. 9, 47–48), мы не найдем здесь ни одного вполне соответствующего места. Если в первой половине этого изречения, в общем вполне сходной с текстом наших Евангелий, замена слова ἐξέχε синонимическим ἔκκοψον, обусловившая собой упущение дальнейшей прибавки Матфея καὶ βάλε ὑπὸ σου как уже излишней (ср. текст Марка), представляется достаточно естественной,² то со второй половины начинается смешение выражений из разных мест синоптического текста. Но при этом смешении не только мысль цитаты Иустина остается тождественной с идеей евангельского изречения, но и самый выбор слов основан на тексте синоптиков: так συμφέρει γάρ σοι употреблено Матфеем, μονοφθαλμὸν εἰσελθεῖν εἰς βασιλείαν — Марком, причем βασιλεία τοῦ θεοῦ последнего заменено вполне тождественным и любимым выражением Иустина: βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Наконец, последние слова при сокращении выражения δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα в μετὰ τῶν δύο, при сокращении, весьма уместном после вышеупотребленного μονοφθαλμὸν, и по замене βληθῆναι на его синоним πεμφοθῆναι, представляют из себя сжатое воспроизведение образных слов Марка: ὅπου ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννεται, в отвлеченном понятии вечного огня (εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ) что само собой разумеется в слове γεέννα, употребленном Матфеем без пояснения Марка. Таким

¹ S. 9.

² По замечанию Пауля (S. 9), слово ἐξέχε в приложении к глазу более приличествует, нежели слово ἔκκοψον ... Но, кажется, «изъять» к глазу также неудобно, как и «вырубить» его. Слово ἔκκοψον здесь, очевидно, значит «выколоть».

образом, и в этой цитате не только все существенное говорит в пользу тождества ее с синоптическим текстом, но и самые ее особенности отсылают за своим объяснением к синоптическим Евангелиям, и если нельзя сказать, чтобы эта цитата заимствована только из Матфея или Марка в их отдельности, то по всем основаниям должно признать, что она образована из наших синоптических Евангелий вообще. Проводя подобный сравнительный обзор через остальные цитаты Иустина с дидактическим характером, можно убедиться, что не только разобранные нами места «Апологии», но и все приведения Иустина носят тот же характер слияния текстов различных синоптиков, а самое исследование Пауля доставляет вполне достаточное число доказательств и примеров этого даже в том круге цитат, какой оно захватывает. Несмотря на то, что в исследовании этих цитат центр тяготения был положен на разности текстов Иустина и синоптиков, это быющее в глаза сходство их не могло бесследно улетучиться из поля зрения исследователя, и Пауль был вынужден в некоторых случаях признать возможность заимствования их из Матфея.¹ Это обстоятельство заслуживает внимания: признать, что Иустин мог пользоваться Матфеем, не значит ли признать, что Евангелие Матфея входило в состав его ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, что оно существовало при Иустине в качестве подлинного источника евангельской истории, что оно было признаваемо таковым всем христианским обществом и читалось в его богослужебных собраниях наряду с богодухновенными книгами Ветхого Завета? Важность этого пункта сознавалась и самим исследователем, спешившим загладить его силу впечатления постоянным замечанием о чистой, голой возможности знакомства Иустина с Матфеем, лишенной вероятности (*sehr schwache Möglichkeit, nicht Wahrscheinlichkeit*). Однако, чтобы обойти эту возможность, чтобы избежать дальнейших неблагоприятных для теории выводов, Пауль вынужден был создать новую гипотезу: предположить один общий источник для Иустина и Матфея.² Чувствуется, что анализ текста цитат Иустина, открывавший на каждом шагу их близкое сродство с Евангелием Матфея, действовал столь убеждающим образом, что поставил исследователя в необходимость укрыться под покров гипотезы,

¹ S. 10–13.

² S. 11 и др.

чтобы удержать под собой почву. Таким образом, с первых же страниц исследование Пауля, поставившее себе целью показать невероятность зависимости цитат Иустина от синоптических Евангелий, вводит нас в круг гипотез, необходимых для поддержания общего вывода, от которых тем не менее твердость вывода едва ли что выигрывает. В самом деле, предполагая для объяснения сходства между цитатами Иустина и текстом синоптических Евангелий общие источники, которыми пользовались их авторы, необходимо объяснить при этом существующую между ними разность новым предположением. Если, по аналогии с предыдущей гипотезой, принять для выяснения различий разность источников другого рода, то при общности источников первого рода это значило бы предположить в эпоху Иустина такую блестящую евангельскую литературу, которая делала бы не только излишним и необъяснимым появление наших Евангелий, как позднейшей переработки этих источников, но и несогласна бы была со всеми известными отношениями того времени; короче говоря, это значило бы вдаваться в область фантазии, отрешенной от всяких исторических условий, и строить ряды гипотез на воздухе. Поэтому для объяснения разностей в текстах Иустина и синоптиков, при общности их источников, Пауль указывает два основания: во-первых, Иустин и синоптики (Матфей и Марк), пользуясь общими источниками, более или менее свободно перерабатывали их;¹ во-вторых, в доброй своей части диссонансы между ними зависели от подвижной, разнообразно варьировавшей слова Христа традиции,² хотя и эти два основания оказываются на самом деле недостаточными и вынуждают для Матфея признать два различных источника³ и т. д. Запутанность вероятного, по Паулю, вывода с каждым шагом возрастает: с одной стороны, мы имеем предположение источников, общих для Иустина и синоптиков, с другой — гипотезу различных источников, письменных и устных, т. е. делаем гораздо больше предположений, чем их требуется самим существом дела, и можем убеждать, как невероятный вывод ведет в свою очередь к невероятным предположениям...

¹ S. 10.

² S. 15.

³ S. 11, 14.

Но несравненно важнее для Пауля та разность между цитатами Иустина и текстом наших синоптических Евангелий, которую он находит в отношении распорядка и группировки Иустином евангельских изречений. На этом наблюдении он хочет доказать несомненность того, что Иустин при своей цитации точно следовал своему источнику,¹ на нем же преимущественно он основывает свое утверждение о незнакомстве Иустина с нашими Евангелиями и даже пытается указать порядок и план некоторых частей содержания его источника,² в нем же он ищет убежища и от тех невероятностей, к которым приводит его анализ цитат Иустина. Если читать исследование Пауля в тех его частях, где речь идет о незначительных мелких особенностях цитат Иустина, само собой чувствуется зыбкость всей почвы, то, напротив, касающаяся группировки изречений критика невольно завладевает мыслью читателя и для первого взгляда представляется достаточно состоятельной и обоснованной. Цитируя евангельские изречения, Иустин не только ставит их в иное соотношение, нежели евангелисты, но и разделяет их союзом «καὶ» в таких случаях, где, по-видимому, ходом его идей и ассоциации не требовалось никакой нужды в нем. Не находя ближайших оснований для таких уклонений, легко вместе с исследователем прийти к заключению, что Иустин нашел эти изречения в том же порядке сгруппированными в его источнике, в каком дает нам их его цитата, и буквально следуя ему, вставлял «καὶ» между группами изречений, заимствованными из разных мест его «апомнимоневмат». Однако следует только повнимательнее и объективнее отнестись к приводимым Паулем доводам, как иллюзия эта разрушается и обольщение становится ясным. Прежде всего, в каком бы соотношении не находились цитируемые Иустином гномы Господа, во всяком случае каждая из них, взятая в отдельности, представляет из себя близкую параллель евангельского текста, а иногда и буквальную передачу его. Так, в особенно любопытной группе цитат конца 15-й главы I Апол., начинающейся словами παντὶ τῷ αἰτοῦντι κτλ., уже первое изречение: «Παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆτε» (Р. 48) представляет весьма близкую передачу текста Матфея 5, 42: «τῷ αἰτοῦντι σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ

¹ S. 17.² S. 21.

ἀποστραφῆς». Передаваемое далее Иустином изречение: Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς, ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει καὶ ληστὰι διορύσσουσιν· θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου σῆς οὔτε βρώσις ἀφανίζει» (Р. 48) вполне соответствует словам Матфея 6, 19–20: «Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν· θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρώσις ἀφανίζει...» Равным образом цитата в группе изречений следующей главы: «Λαμψάτω (δὲ) ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (Р. 50) прекрасно передает текст того же евангелиста: «(οὕτως) λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (5, 16). При виде такого сходства и гармонии между цитатами Иустина и текстом наших Евангелий в сознании читателя невольно возникает догадка, что группировка евангельских изречений в цитатах Иустина, отличная от синоптиков, есть не воспроизведение особого источника Иустина, а его личное дело, обусловленное апологетическими задачами его труда и требованиями общей идеи. Эта догадка получает немалую вероятность, если обратиться к его ветхозаветным цитатам и анализировать более сложные их группы. Хотя, по словам Пауля,¹ в своих многократных цитатах из Ветхого Завета Иустин не допускает перестановки изречений, однако на самом деле оказывается, что не только перестановка, но и неправильное разделение одной группы их от другой и соединение слов различных авторов в одну цитату были свойственны Иустину и в этой области, несмотря на сравнительную точность его в отношении к Ветхому Завету. Выписывая выдержки из ранних ветхозаветных книг, идущие рядом, Иустин всегда заботливо разделяет их словами καὶ, καὶ πάλιν и пр., но и нередко с полной свободой соединяет различные места, не разделяя их никаким осязательным знаком. Интересный пример² этого дает 38-я глава «Апологии», почти целиком состоящая из цитат: «οὕτως φθέγγεται Ἐγὼ ἐξεπέτασα τὰς χεῖρας μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ (Ис. 65, 2). Καὶ πάλιν Ὁν νῶτόν μου τέθεικα εἰς μάστιγας καὶ τὰς σταγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης

¹ S. 13.

² Примеры заимствованы нами у Земиша и проверены.

ἐμπλασμάτων. Καὶ ὁ κύριος βοηθός μου ἐγένετο· διὰ τοῦτο οὐκ ἐνετράπην, ἀλλ' ἔθηκα τὸ πρόσωπόν μου ὡς στερεὰν πέτραν, καὶ ἔγων, ὅτι οὐ μὴ αἰσυνθῶ, ὅτι ἐγγύζει ὁ δεκαῖώσας με (Ис. 50, 6–8). Καὶ πάλιν ὅταν λέγει· Αὐτοὶ ἐβάλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου (Пс. 21, 19), καὶ ὠρυζάν μου πόδας καὶ χεῖρας (21, 17). Ἐγὼ δὲ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα, καὶ ἀνέστην, ὅτι κύριος ἀντελάβετό μου (Пс. 3, 6). Καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ· Ἐλάλησαν κτλ. (Пс. 21, 8)». Рассматривая этот длинный ряд цитат Иустина, можно видеть, что при всей заботливости, с какой Иустин отделял одно изречение от другого посредством καὶ πάλιν, он все же соединил в одно целое два стиха Пс. 21 и 6-й стих Пс. 3, причем заимствованный из 21 псалма 17-й стих поставлен после 19-го. Что это значит? Следуя методу Пауля, мы должны бы были заключить, что в большинстве случаев точно следовавший LXX-ти Иустин и в данном случае поступил так же, т. е. приведенную им цитату αὐτοὶ... ἀντελάβετό μου он нашел так сгруппированной в своем источнике. Такое заключение казалось бы тем более состоятельным, что несомненно в общем Иустин буквально цитировал свою рукопись Ветхого Завета, но именно это большинство других случаев свидетельствует о тождестве текста иустиновского списка Ветхого Завета с существующими в настоящее время и вынуждает при обсуждении исследуемого примера признать в группировке свободное дело самого автора, соединившего отдельные места в одно целое. Такое соединение имело в свою пользу все мотивы. Христианское сознание апологета, действовавшее под неотразимым влиянием живой картины страданий Христа, воспроизводя пророческие слова, не отделяло одного момента этой картины от другого. Представление разделения одежды и распятия составляло в нем одно с мыслью о смерти и воскресении Распятого; отсюда и пророчества Ветхого Завета, разъединенные по разным местам, его перо под давлением общего хода его идей собирает как бы в одно изречение и ставит под одну общую рубрику: καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ. Это влияние христианского сознания при цитации Ветхого Завета конкретно выразилось в замене неупотребительного ἐξεγέρθη, как не вполне соответствующего существу факта, обычным для христианского языка словом ἀνέστην.¹ Впрочем, как бы ни объяснять допущенную Иустином своеобразную группировку разных мест Писания, остается налицо тот вывод, что отличная от существую-

¹ Ср.: *Semisch. Op. cit.* S. 265.

шего текста группировка изречений еще не дает оснований заключать к нетождеству источников Иустина с этим текстом. Для подкрепления этого вывода воспользуемся еще цитатой, приведенной в 37-й главе «Апологии» следующим образом (Р. 108): «*Ἐλέχθησαν διὰ Ἡσαΐου... ὀϊδε οἱ λόγοι: Ἔγνων βοῖς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτιν τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δὲ με οὐκ ἔγνων καὶ ὁ λαὸς μου οὐ συνήκεν. Οὐαὶ ἔθνος ἀμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἀμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἄνομοι: ἐγκατελίπετε τὸν κύριον (Ис. 1, 3 сл.). Καὶ πάλιν ἄλλαχού, ὅταν λέγῃ ὁ αὐτός προφήτης ὁμοίως ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς Ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε, λέγει κύριος. Ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου (Ис. 66, 1). Καὶ πάλιν ἄλλαχού: Τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχὴ μου (Ис. 1, 41), καὶ μεγάλῃν ἡμέραν νηστείας καὶ ἀργείαν οὐκ ἀνέχομαι (Ис. 1, 13) οὐδ' ἂν ἔρχοσθε ὀφθῆναι μοι (Ис. 1, 12), εἰσακούσομαι ὑμῶν. Πλήρεις αἱματος αἱ χεῖρες ὑμῶν (Ис. 1, 15), καὶν φέρητε σεμίδαλιν, θυμίαμα, βδέλλυγμά μοι ἐστί (Ис. 1, 11). Τίς γὰρ ἐξεξήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν (Ис. 1, 12); Ἀλλὰ διόλυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάσπα στραγγαλιάς βιαίων συναλλαγμάτων (Ис. 58, 6), ἄστεγον καὶ γυμνὸν σκέπε, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου (Ис. 58, 7)».* Как свободная группировка разных мест пророка Исаии, имеющая в своей основе стремление рельефно выделить главную идею, этот ряд цитат вполне соответствует только что рассмотренному нами. И здесь мы видим, с одной стороны, точное разграничение заимствованных из разных глав пророческих слов посредством *καὶ πάλιν ἄλλαχού...*, с другой — полный произвол, объединяющий в одно общее изречение разбросанные по разным страницам выражения пророка. В то время как цитата из Ис. 1, 3 сл. поставлена отдельно от следующей цитаты из Ис. 66, 1, тотчас же начинается ряд изречений, сгруппированных под одно *καὶ πάλιν*, но собранных с разных концов книги пророка, с первой и последней ее страниц. При этом 11–15-е стихи первой главы размещены в столь несоответствующем тексту LXX-ти порядке и с такими сокращениями и изменениями, что всю эту группу легко бы было признать не цитатой, а свободным изложением собственных идей Иустина в библейских выражениях, если бы этому не противоречили вводные слова: *καὶ πάλιν ἄλλαχού*, т. е., *ὅταν λέγῃ ὁ προφήτης*. Однако, обращаясь к задаче, преследуемой апологетом, можно понять, насколько близко к сознанию Иустина лежала подобная группировка по самому существу дела. По своей идее она имеет целью резко обрисовать ту глубокую противоположность, которая отделяет ложное внешнее богослужение, как

совокупность обрядовых форм, обнимаемых понятием культа, от истинного внутреннего служения Богу, состоящего в верности Его закону, в сердечном обновлении и милосердии. Отсюда, венец левитского культа, суббота в ее формальном выполнении вместе с другими праздниками и физическим посещением храма выступала в сознании апологета на первый план, и его внимание заняла собой изображаемая пророком противоположность этого внешнего усердия внутренней испорченности, при которой для Бога и воскуряемый фимиам является мерзостью и кровь волов — предметом отвращения. От этой печальной картины раздвоения формы и сущности мысль апологета столько же по ассоциации контраста, сколько и по требованию главной идеи переносится к тому порядку вещей, когда отрешенный от уз греха, с чистым, обновленным сердцем человек совершает свое служение Богу в делах милосердия. В этом соединении 6-го и 7-го ст. 63-й главы пророка Исаии с I, 11–15 и достигалась вполне цель апологета, как и цель пророка, и так как все эти стихи имеют одну идею — истинного богослужения, то и Иустин ставит их в одну рубрику. Таким образом, отделы всей этой цитаты, начинающиеся словами *καὶ πάλιν*, должно рассматривать не в смысле внешних знаков цитаты, а как моменты развития идеи самого цитирующего. Они поэтому не дают права заключать к характеру цитируемого источника, но побуждают вникнуть в мысль апологета и облегчают понимание развиваемой им идеи.

111 Такой прием пунктуации цитат, имеющий целью не разделение одной цитаты от другой, а более рельефное оттенение моментов развиваемой идеи, встречается и в позднейшей святоотеческой литературе, хотя и не в столь широком применении, как у Иустина. Так, Киприан, аккуратно ставивший перед каждой новой цитатой *et* или *item illic*, в *Lib. testimoniorum adversus Iudaeos* несколько раз соединил раздельные стихи в одну рубрику, так например в I, 18 слова евангелиста Иоанна 5, 39 и 45 поставлены без всякого разделения;¹ в III, 16 таким же способом слиты стихи 32 и 20 евангелиста Матфея.² По наблюдению Земиша,³ подобные явления нередки и для «Апостольских постановлений», но для нас

¹ Op. Сург. P. 539. — Цитируем по венецианскому изданию Бамоция.

² Ibid. P. 574–575.

³ Op. cit. S. 312.

более важное значение имеют такие же своеобразности, замечаемые в сочинениях Иринея, как такого писателя, который по времени и жизни, и историческому положению ближе стоит к Иустину. Любопытно в этом отношении то обстоятельство, что в IV книге «Против ересей» Ириной поставляет себе ту же задачу, что и Иустин в 37 главе «Апологии», а именно: словами пророков он хочет показать различие между внешним, формальным богослужением и истинной нравственностью, и подобно Иустину соединяет в одну цитату 58, 6–9 и 43, 2 пророка Исаии, внося сюда еще изречение пророка Иеремии 11, 5.¹ Такие соединения различных мест в одну непрерывную речь практикуются Иринеем и в отношении к текстам Нового Завета; так, в том же сочинении под одним заголовком «Господь сказал Своим ученикам...» он группирует места *Лк.* 21, 34–35; 12, 35–36; 17, 26–31 и *Мф.* 24, 42.² Нет нужды и добавлять, как бы странны показались претензии всякого задумавшего отвергать знакомство этих писателей с книгами Ветхого и Нового Завета в их настоящей редакции на основании приведенных аномалий в цитации. Такого заключения не делается ни относительно Иустина, когда имеются в виду его ветхозаветные цитаты, ни относительно Иринея, хотя бы речь шла и о новозаветных его цитатах; такого заключения, очевидно, нельзя делать и на основании своеобразной группировки новозаветных изречений в цитатах Иустина, если эта группировка достаточно выясняется из внутренних логических мотивов.

Как мы видели, аргументация Пауля, насколько она касается цитат Иустина в их взаимоотношении, всецело покоится на том ложном основании, что группы цитат Иустина суть подлинное воспроизведение его источника и что приводимые в них изречения стоят в том же соотношении, в каком он нашел их в своих «апомнимоневматах». После всего сказанного вполне ясна степень логической состоятельности такого метода, но для конкретного примера мы разберем более замечательную группу цитат из Нагорной проповеди, уже приведенную нами при изложении исследования Пауля: «*παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε κτλ.*». «Все это место, — говорит Пауль, — разделено на три части через двойное *καὶ*, — одно перед *ὑμῶν*, второе перед *τοῖς*. Теперь слова цитируются с целью

¹ *Adv. haer.* IV, 17, 3.

² *Ibid.* IV, XXXV, 8.

показать то, чему учил Христос относительно помощи нуждающимся и относительно того, что мы ничего не должны делать ради славы. До второго καὶ перед ποιῆτε все служит к первой цели. Для чего же вставил теперь Иустин καὶ перед γίνεσθε? Очевидно потому, что он читал слова от γίνεσθε до ἀνθρώπου в другом месте своего источника, чем слова от παντὶ до ἀφανίζει. Затем от παντὶ до ἀφανίζει — эти слова он должен был читать в том же самом порядке, как он их дает здесь. Если бы он эти изречения, которые у Матфея и Луки следуют в совершенно ином порядке, чем здесь у Иустина, разыскивал и присоединял одно к другому, то он должен бы был так же отметить это, как он это делает через καὶ с местом перед γίνεσθε и т. д.¹ Аргументация Пауля проста и несложна: вся она основывается на союзе καὶ. Если бы Иустин поставил это καὶ перед каждым цитируемым им изречением, тогда не могло бы быть и речи об особенностях его источника, то так как καὶ стоит только в двух местах, то для Пауля представляется несомненным его незнание с нашими Евангелиями. Последуем далее за словами Пауля: «Слова цитируются, — говорит он, — чтобы показать, чему учил Христос относительно помощи нуждающимся и относительно того, что мы ничего не должны делать ради славы. Для второго καὶ перед ἡ ποιῆτε все служит для первой цели». Таким образом, второе καὶ вполне на месте и выражает собой не заимствованную из особого места источника цитату, а новый отдел всей цитаты, назначенный к доказательству иной цели; говоря другим языком, основания, по которым здесь стоит καὶ, не внешние и случайные, а внутренние, логические. «Для чего же вставил теперь καὶ Иустин перед γίνεσθε?» Пауль отвечает на этот вопрос словом «потому» (weil), что уже должно составить вывод, а не основание. Если в постановке καὶ действовали логические соображения, то и в настоящем случае нужно поискать таких же мотивов. В самом деле, вся первая половина, хотя она и направлена к доказательству одного положения, была бы слишком длинна и пестра, если бы не разделялась новым καὶ. Возвещая истину милосердия, столь чуждую языческому миру, апологет христианства не мог не распространиться относительно ее основ, без которых его слова остались бы гласом вопиющего в пустыне. Развитие мотивов к милосердию и распадается на два основных аккорда; с одной

¹ S. 16–17.

стороны, к милосердию побуждает человека непрочность земных благ и их ничтожность в сравнении с благами души, с другой — сознание всеобъемлющего милосердия Божия и Промысла, избавляющего человека от исключительной заботы о себе. Первый мотив субъективного характера, второй — объективного, и эта их разность выражена Иустином через *κῆ* разделительное. Если разложить всю эту цитату на части, то она оказывается составленной в высшей степени гармонично: задача цитаты делит ее на две части, первая часть по главным основаниям распадается на два отдела, и каждый отдел содержит в себе две главных мысли. Эта искусственность группировки, подобранной для ранее намеченной цели, говорит за то, что она не есть подлинное воспроизведение источника, и анализ ее показывает, что и первое *κῆ*, как и второе, имеет в виду логические, а не книжные соображения. *Κῆ* в рассматриваемой цитате, очевидно, играет такую же роль, как в указанных выше цитатах Иустина из Ветхого Завета и примерах Ириней и Киприана, и не дает никакого права заключать к особенностям его источника. На правильность такого понимания указывает заключительное «*ταῦτα*» в последнем отделе цитаты. Что обозначает это *ταῦτα* у Иустина, спрашивает Пауль. Ни к чему из предшествовавшего она не может относиться даже по смыслу; нет ничего вообще, совершенно ничего, на что бы оно указывало у Иустина.¹ Справедливо, что если считать каждый отдел в цитате Иустина, отмеченный посредством *κῆ*, за подлинное и буквальное воспроизведение источника, то «*ταῦτα*» не будет иметь никакого смысла, так как в предыдущем дано одно только «*μὴ ποίητε*». Но у Иустина нет бессмысленных цитат; все разбираемое место, хотя и представляет мозаику, собранную из различных евангельских изречений, направлено к одной определенной цели, и *ταῦτα* в нем указывает не на «*μὴ ποίητε*», а на сказанное ранее, т. е. дела милосердия и нестяжательности. Оно объединяет собой всю цитату и свидетельствует, что это есть одно логическое целое, в котором *κῆ* означает только моменты развиваемой идеи.

Таким образом, ни слияние разных синоптических текстов, ни особенности конструкции и выражений, ни своеобразная группировка евангельских изречений, короче, ни одно из тех мелких уклонений, на которые хочет опираться Пауль, не доказывают и не могут доказывать

¹ S. 21.

незнакомства Иустина с синоптическими Евангелиями в их существующей редакции. Все эти разности между цитатами Иустина и евангельским текстом — факт, не подлежащий сомнению и очевидный, но он слишком недостаточен для того, чтобы дать из себя основание для такого заключения. По своему существенному сходству с евангельским текстом, состоящему не только в общности идеи, но и в одинаковом запасе слов и оборотов выражения ее, цитаты Иустина даже в своих более важных отклонениях отсылают нас к существующим Евангелиям и легко объясняются из особенностей свободной цитации и апологетических задач цитирующего.

В самом деле, рассмотрение цитат Иустина в самих себе и в отношении к его апологетическим задачам показывает, что изменения, приведенные им в текст, не только были естественны, но и необходимы. Двигавшееся под влиянием развиваемых идей перо Иустина, так сказать, произвольно вносило некоторые изменения в цитируемые изречения, и эти изменения настолько понятны в изложении Иустина, что сами по себе составляют важный аргумент в пользу знакомства его с нашими Евангелиями. Господствующей идеей его «Апологии», содержащей в себе главные цитаты дидактического характера, является мысль о христианстве как начале новом и совершенном, противоположном началу языческой жизни. В то время как в «Диалоге» христианство представляется как новый закон и вечный союз, уже намеченный в своем содержании пророками, в «Апологии» оно восхваляется как совершенное учение и философия; там Христос — новый Законодатель, возведенный пророками, здесь — Учитель или разум Божий, Логос; там христианство поставляется в отношении к Ветхому Завету, здесь — в сравнении с философскими учениями и в противоположности к ходячим правилам житейской мудрости и обычаям практической жизни. Чтобы раскрыть это отношение христианства к языческому миру, Иустин обращается к изображению жизни и учения христиан (βίος καὶ μαθήματα)¹ и так как то и другое, βίος и μαθήματα, он понимает как одно неразрывное целое, то

¹ Βίος καὶ μαθήματα τῶν χριστιανῶν служит в «Апологии» обычным обозначением христианства, слово же χριστιανισμός даже не встречается. См.: Engelhardt. Christ. Iust. d. Mart. S. 328 tg. Об отношении между μαθήματα и βίος см.: Ap. I. C. 4, 7, 16.

для него достаточно было только изложить учение христиан, чтобы вместе с тем дать и картину их жизни. Отсюда делом первой необходимости и представлялось для него воспроизведение Нагорной проповеди Христа как того нравственного кодекса, который нормирует христианскую жизнь.¹ Как само собой понятно, это изложение нравственного богословия христиан не могло быть полным и всесторонним в силу одной апологетической задачи сочинения; напротив, постановка вопроса и способ его разрешения побуждали Иустина в наглядной форме выразить те пункты, которыми характеризуется жизнь христиан в ее отличии и противоположности жизни и правилам языческого мира. Это обстоятельство объясняет нам разорванность цитат Иустина и отсутствие в них внутренней связи. Главнейшие из них идут в таком порядке (Ар. I. С. 15–16): «περὶ σωφροσύνης τοσοῦτον εἶπεν... περὶ τοῦ στέργειν ἅπαντας ταῦτα ἐδίδασκεν... εἰς τὸ κοινωνεῖν τοῖς δεομένοις καὶ μὴδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν ταῦτα ἔφη... περὶ τοῦ ἀνεξικάκου εἶναι καὶ ὑπερετικῶς πᾶσι καὶ ἀορήτους, ἃ ἔφη, ταῦτά ἐστι... περὶ τοῦ μὴ ὀμνῆναι ὅλως... οὕτως παρεκελεύσατο...» и т. д. Но при отсутствии внутренней связи в их последовательности все цитаты имеют, так сказать, внешнюю связь, внешнее основание своего порядка, определяемое их отношением к языческим понятиям. Они быют на контраст, а потому преимущественно касаются тех сторон и вопросов, какими особенно страдало язычество: это нецеломудрие, вражда, помощь из честолюбия и т. д. Погрязшее в разврате и возведшее его в свой культ язычество вызывает не только обличения, но и сарказмы у Иустина: что было естественнее для него, как не противопоставление этой стороны язычества полной, идеальной целомудренности христиан? Это был и есть первый пункт, на котором обостряется яснее всего нравственный контраст язычества и христианства, это и есть первая его цитата из Нагорной проповеди.

Таким образом, уже одно сопоставление христианства в его нравственной стороне с язычеством необходимо вело к раскрытию контраста между ними, к пониманию христианства как начала нового, призванного к обновлению языческого мира. Этот контраст Иустин оттеняет так сильно, что в язычестве хочет видеть господство противодействующую

¹ Отсюда хорошо объясняется и то обстоятельство, что «Апология» по преимуществу изобилует дидактическими цитатами, которые редки в «Диалоге».

щей христианству силы демонов, иначе говоря, возводит его в принцип, под которым он и понимает язычество. Естественно поэтому было для Иустина обратиться к тому Евангелию, где этот контраст более сильно и рельефно выражен, где христианское учение по преимуществу изображается как начало новое, противоположное в отношении к существующим в наличности формам действительной жизни. Ни одно Евангелие и ни одна часть Евангелий не могла дать столь богатого материала для этой цели, как Нагорная проповедь в изложении Матфея; здесь все, и внешнее изложение, и содержание развивается по закону контраста между идеями христианского учения и ходячими взглядами обычного человечества, между признаками истинно-христианской жизни и обыкновенными мотивами человеческих действий. Пользуясь Евангелиями для характеристики христианства в его противоположности к язычеству, Иустин и берет в основу своих цитат Матфея, но не следует ему буквально, потому что он пишет апологию к язычникам. Как Сам Христос, действовавший и учивший среди народа иудейского, так и ап. Матфей, написавший свое Евангелие для христиан из евреев, имели в виду этот народ, его взгляды и обычаи, и их касались Христос в Нагорной беседе, Матфей в ее изложении. Это не значит, чтобы сама точка зрения Евангелия от Матфея была иудео-христианская: это значит только то, что всякий общественный деятель должен иметь в виду ту среду, в которой он действует. Среда деятельности Иустина была совершенно иная; язычество не знало ни фарисеев-лицемеров, ни книжников (ср.: *Мф.* 6, 1–6, 16–18); оно не знало ни закона Моисеева с его заповедями (*Мф.* 5, 17–19, 21, 23–27 и др.), ни награды, обещанной им за исполнение заповедей (ср.: *Мф.* 5, 46–47; 6, 5), не имело понятия ни о небе как престоле Божием, ни о земле как подножии ног Его, ни о Иерусалиме как городе Царя великого (ср.: *Мф.* 5, 84–85). Мир языческий, как мир, отпавший от Бога и отданный под руководство своей совести, не имел такой близкой исторической связи с христианством как мир иудейский, находившийся под особенным руководством Промысла Божия, поэтому здесь не могло быть речи о каком-либо *πλῆρωσις* преждеданного. Все это вместе изменяло те отношения, в какие поставлялось христианство к иудейству, в их приложении к язычеству. Если учение Христа в его положительной новости у Матфея изображается как совершенное исполнение и высший расцвет ветхозаветного учения, а его противоположность отно-

сится только к позднейшим иудео-фарисейским искажениям закона, то у Иустина, поставляющего христианство в отношении к неведущему Писаний язычеству, оно рассматривается уже как вполне новое явление, как новое учение и новая жизнь.¹ Эта точка зрения на христианство ясно отразилась на изменениях, внесенных Иустином в изречения, заимствованные им из Матфея и преследующих ту же цель — изобразить христианство в его новости и противоположности к существующим формам языческой жизни. Эти свойства и характер своей цитации засвидетельствовал сам Иустин, когда, приведя слова Спасителя о целомудрии, он в объяснении их прибавляет: «ὥστε καὶ οἱ νόμοι ἀνθρώπων δογματίας ποιούμενοι ἀμαρτωλοὶ παρὰ τῇ ἡμετέρῳ διδασκάλῳ εἰσὶ, καὶ οἱ προσβλέποντες γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς· οὐ γὰρ μόνον ὁ μοιχεύων ἔργῳ ἐκβέβηται παρ' αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεύσθαι βουλόμενος...» (Ар. I. С. 15. Р. 46–48). Сообразно с этой задачей Иустин заменяет выражение Матфея «τινά μισθὸν ἔχετε» (5, 46) и Луки «ποία ὑμῖν χάρις» (6, 32) своим «τὶ καινὸν ποιεῖτε»; т. е. поступая так, как делают язычники, вы не показываете в себе ничего нового, собственно-христианского. Отсюда он и христиан называет *καινοποιθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ* (Ар. I. С. 61). Стремление оттенить этот контраст между христианством и язычеством заметно у Иустина во всех более существенных изменениях текста Нагорной проповеди; возьмем, например, текст *περὶ τοῦ στεργεῖν*: «εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰς οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω· Εὐχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν κτλ.» (Ар. I. С. 15. Р. 48). Что эта цитата приводится не буквально с текстом его «апомнимоневмат», это видно из параллелей ее у самого Иустина, в которых буква уклоняется от только что приведенного (ср.: Ар. I. С. 14; Dial. С. 18, 25 и особенно С. 133). Сравнивая ее с синоптическим текстом, мы прежде всего видим здесь перестановку изречений, а именно: *εἰ ἀγαπᾶτε κтл.* стоит у Матфея (5, 46) и Луки (6, 32) несколькими стихами ниже, нежели *ἐγὼ δὲ λέγω κтл.* (Мф. 5, 44; Лк. 6, 27), между тем как у Иустина они поставлены не только рядом, но и в обратном порядке. В объяснение этой перемены едва ли

¹ Это, конечно, не означает того, чтобы понимание существенного в христианстве у Иустина было новое в сравнении с Матфеем. Одно и то же в себе христианское учениеставляется здесь только в иное отношение, в каком оно не рассматривалось Матфеем.

нужно говорить, что Иустин не мог здесь следовать Матфею, сопоставлявшему заповедь Христа о любви с тем, что сказано древним (Лк. 19, 17–18; Мф. 5, 43) и что было совсем неизвестно читателям Иустина. Но он берет схему противоположения у Матфея и вносит в первую часть ее иное содержание, имеющее ближайшее отношение к языческому миру, благодаря чему одинаково выигрывает как сила заповеди Христовой, так и сила контраста христианства в отношении к язычеству. По своей характерности цитата эта заслуживает сопоставления с текстом Матфея.

Iust. Ap. I. C. 15. P. 48. Εἰ ἀγαπᾶτε

Мф. 5, 43–44. Ἦκούσατε, ὅτι τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; ἔρρέθη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου Καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσι. Ἐγὼ καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Ἐγὼ δὲ δὲ ὑμῖν λέγω εὐχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν λέγω ὑμῖν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς... ὑμῶν...

В то время как у Матфея противоположность заповеди Христа берется в отношении к тому, ὅτι ἔρρέθη (τοῖς ἀρχαίοις), Иустин противопоставляет те же слова тому, что οἱ πόρνοι ποιοῦσι, и в этой противоположности видит καινὸν христианства. Очевидно, такое изменение не только лежало близко к существу дела, но и было необходимо, если Иустин, как апологет и публицист, хотел действительно убеждать и быть понятным для своих читателей, и только разве одно безотносительное рассмотрение этой цитаты, отрывочное от хода развиваемых идей, может оправдывать слова Пауля, что здесь нет никакого основания к перестановке изречений Матфея.¹ Поэтому не только нельзя сказать, что здесь «ничего не говорит за вероятность пользования Матфеем»,² но следует еще прибавить, что самая перестановка заимствованных изречений свидетельствует о знакомстве Иустина с Матфеем, так как схема, в которой расположены изречения, указывает на этого евангелиста. Подобный же рассмотренному пример дает в себе следующая цитата Иустина: Παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον οὐ ἀποστραφῆται. Εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν. Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρῶσις ἀφανίζει... В 6, 1–4 Матфей, подробно излагая заповедь о милостыне, кратко высказанную

¹ S. 16.

² S. 15.

в 5, 42, противопоставляет истинно христианскую помощь действиям фарисеев, трубивших на улицах о своих филантропических подвигах; в приведенной цитате Иустин не касается этого противоположения, как незнакомого его читателям: он опять берет то, что οἱ τελῶναι ποιεῖσιν, именно существующий и в языческом мире обычай давать займы, причем τελῶναι (= πόρνοι) упоминаются здесь как выдающийся по своей страсти к приобретению класс людей. В этом, как бы говорит Иустин, нет ничего существенно-христианского (τί καινὸν ποιεῖτε); христианин не только помогает всякому нуждающемуся, но и не имеет никакой страсти к стяжаниям, а собирает себе сокровище на небе. Вся группа цитат, из которой заимствована сейчас приведенная, именно рассчитана на это противоположение христианства, как начала нового и совершенного, язычеству, причем схема противоположения также взята у Матфея. Это отношение Иустина к Матфею яснее всего видно на цитируемом им изречении о клятве: «περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνῆναι ὅλως, τὰληθῆ δὲ λέγειν, ταῦτα ἔφη ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ» (Ар. I. С. 16. Р. 52). Правда, здесь нет такой переработки изречений Евангелий, какую мы встречали в двух предшествовавших примерах, зато приведенная цитата наглядно показывает, что Иустин пользовался Матфеем не безотносительно, а только в видах апологетических. Он не восстает, как Матфей, против клятвы небом как престолом Божиим и землей как подножием ног Его; так как эти понятия были неизвестны его читателям, то он упускает их и, заповедав μὴ ὀμνῆναι ὅλως, он передает только положительное наставление Христа: ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὐ οὐ. Цель противоположения христианства язычеству, развиваемого в «Апологии», намечена опять же в изменении цитаты из Мф. 5, 16: «Λαμπρῶς δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (Ар. I. С. 16. Р. 50). Заменяя мало понятное вне связи выражение Матфея «τὸ φῶς» более ясным «τὰ καλὰ ἔργα», Иустин высказывает ту мысль, что христианство, как начало новое, противоположное язычеству, жизнью его исповедников (ἔργα) должно обращать на себя внимание язычников, доходящее до удивления, и путем этого преклонения перед собой вести в свое лоно и последних. Иустин так объясняет это θαυμάζωσι: «ὁ γάρ καὶ ἐπὶ πολλῶν τῶν παρ' ὑμῖν γεγεννημένων ὑποδείξαι ἔχομεν· ἐκ βιαίων καὶ τυράννων μετέβαλον, ἡττηθέντες ἢ γειτόνων καρτερίαν βίου παρακολουθήσαντες ἢ συνοδοιπόρων πλεο-

νεκτουμένων ὑπομονὴν ζήτην κατανοήσαντες ἢ συμπραγματευομένων πειραθέντες» (Ар. I. С. 16. Р. 52). Таким образом, важнейшие уклонения в цитатах Иустина и особенно — группировка, помимо стилистических требований, хорошо уясняются из апологетических задач Иустина и тесной связи его цитации с господствующими идеями его «Апологии», отсылая в то же время за своим источником к нашим синоптическим Евангелиям. Нельзя предположить, чтобы ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, как источник, общепринятый в христианском мире того времени, так вполне и гармонично отвечал идеям отдельной личности, притом идеям слишком своеобразной философской окраски.¹ Надобно или признать то, что источник его цитат обработан им самим, что нелепо ввиду ясных выражений самого Иустина об общепринятости его «апомнимоневмат», или согласиться с тем, что он не буквально приводил текст своего источника, свободно передавая его, то есть ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων отождествить с нашими Евангелиями. Свобода, с какой пользовался Иустин цитируемым текстом, конкретно выразилась в одной любопытной стилистической особенности, принадлежащей перу Иустина. Известно, что Иустин любит повторять свою главную мысль несколько раз; то же мы наблюдаем и в его цитатах, например: «μεγίστη ἐντολὴ ἐστὶ κύριον τὸν θεὸν σου προσκυνῆσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε...» (Ар. I. С. 11); «μὴ μεριμνᾶτε δὲ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε. Οὐχ ὑμεῖς τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θυρίων διαφέρετε; Καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά. Μὴ οὖν μεριμνήσητε τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε...» (Ар. I. С. 15). Еще: «θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρώσις ἀφανίζει. Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀνάλλαγμα; Θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρώσις ἀφανίζει...» (Ар. I. С. 15).

Там же, где переработка евангельских изречений не требовалась никакими соображениями, Иустин приводит изречения наших Евангелий с буквальной точностью, или при таких несущественных уклонениях, какие могли иметь место случайно. После всего сказанного естественно ожидать, что такие точные изречения по-преимуществу найдут себе место в «Диалоге», где христианство рассматривается в отношении к

¹ При разборе исторических цитат «Диалога» мы это увидим еще яснее.

Ветхому Завету, и это ожидание вполне оправдывается самим делом. Сопоставим несколько цитат подобного рода, чтобы видеть все их сходство с нашими Евангелиями:

Dial. C. 105. P. 378. Ἐὰν μὴ περισσεύῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων, καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Dial. C. 76. Ἦξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.

Ap. I. C. 15. Οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετανοίαν.

Dial. C. 107. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτοῖς, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ.

Dial. C. 49. Ἡλίας μὲν ἐλεύσεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἡλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἀπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλὰ ἐποίησαν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν. Καὶ γέγραπται... ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

Cr.: Dial. C. 100; Ap. I. C. 16.

Мф. 5, 20. Ἐὰν μὴ περισσεύῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Мф. 8, 11. Πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἦξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. 12. Οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.

Мф. 9, 13. Οὐ (γὰρ) ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετανοίαν.

Мф. 12, 39. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ τοῦ προφήτου.

Мф. 17, 11–13. Ἡλίας μὲν ἔρχεται πρῶτον, καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἡλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν· τότε συνήκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

Мф. 9, 27; 5, 34, 37.

Такое точное соответствие цитат Иустина тексту цитируемого им источника стоит камнем преткновения на пути всякой разрушающей историю канона критике и делает несостоятельными все попытки доказать незнакомство Иустина с нашими каноническими Евангелиями. Оно показывает, что Иустин цитирует буквально не одни «только

ветхозаветные выдержки наших Евангелий»,¹ что память Иустина не имеет никаких особенных свойств, кроме свойств памяти общечеловеческой. Как в цитатах из области Ветхого Завета, Иустин в одних случаях приводит текст буквально, в другом изменяет и перерабатывает его сообразно со своими целями, так и в дидактических цитатах из Нового Завета он остается верен тексту там, где не было побуждений изменять его, и если изменяет его по местам, то в полном соответствии с задачами своей «Апологии». Эти точные цитаты Иустина не только опровергают всякие доводы против его знакомства с синоптическими Евангелиями, по крайней мере с Матфеем, но дают в себе прямое, так сказать, фактическое доказательство этого. Имея в виду буквальное сходство всех приведенных цитат, нельзя, конечно, не удивиться, узнав, что на две последние из них Пауль смотрит как на доказательство незнания Иустина с нашими Евангелиями! Какие же основания указываются им в пользу этого поистине оригинального мнения? Прочитав слова Христа о знамении пророка Ионы, Иустин добавляет: «Καὶ ταῦτα λεγόντος αὐτοῦ, παρακεκαλυμμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκούοντων, ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται». Из Евангелия Матфея известно, что Христос после указания на знамение Ионы тотчас же добавляет: «ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (12, 40), ясно указывая, в каком смысле нужно понимать «знамя Ионы». «Что у Иустина, — рассуждает по этому поводу Пауль, — есть еще дело экзегета, то у Матфея полная очевидность... Другими словами: Евангелие Матфея в той редакции, в какой мы читаем его, еще не подлежало Иустину...»² Но положим на минуту, что Иустин привел то объяснение, какое дается Матфеем в 40 ст.; мог ли бы он тогда прибавить слова καὶ ταῦτα λεγόντος κτλ. Очевидно, он мог это сделать по всем основаниям, так как и сами ученики Христа до последнего времени не понимали Его речи о предстоящих Сыну Человеческому страданиях и так как в относящемся месте Матфея нет ни одного намека на то, чтобы объяснение Христа было понято Его слушателями. А если слова Иустина не стоят в противоречии с

¹ См.: *Paul. Op. cit.* S. 34.

² S. 26.

Евангелием Матфея, то что же они доказывают? Еще более придирчивости обнаруживает делаемый Паулем анализ цитаты из 49-й главы «Диалога». Эта цитата, передавшая с буквальной точностью слова Христа о пришествии Илии, очень выразительно замечает: «И написано, что тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе», и это написанное в полном соответствии мы находим в настоящем Евангелии Матфея. Это красноречивое свидетельство цитаты Иустина, конечно, никогда не могут подорвать такие возражения, как *argumentum e silentio*. Аргументы этого рода всегда имеют очень слабую доказательную силу, но за ними нельзя признать никакого значения, когда не доказана необходимость выпущенных слов. Правда, Пауль находит необходимыми для цели Иустина упущенные им в этой цитате слова «так и Сын Человеческий постраждет от них», но что это за необходимость? По справедливому мнению Пауля, цитата, приведенная Иустином, относится «к главной мысли целой главы, той, что соответственно двойному явлению Христа, даны и два Илии»; итак, речь всей главы имеет своим предметом разрешение иудейского недоумения, что пришествие Мессии должно быть предварено Илией, и хочет доказать, что Илия действительно приходил в лице Иоанна Крестителя. Это и доказывает цитата в том виде, в каком она приведена у Иустина, т. е. с выпуском слов о страданиях Христа. Самое выражение «καὶ ὑφ' ἑαυτῶν», нимало не говоря о том, что последующее заимствовано из другого источника, хотя и рассчитано на усиление и выделение слова «тогда поняли...», все же свой вставкой вполне соответствует тому, что здесь выпущено несколько слов. Словом, вся цитата настолько ясно свидетельствует о своем происхождении из нашего Евангелия Матфея, что даже такой критик, как Креднер, отвергающий в большинстве случаев знакомство Иустина с синоптическими Евангелиями, вынужден был признать здесь необходимую связь между цитатой Иустина и Евангелием Матфея.¹ Точно так же и Пауль, отрицая заимствование ее из канонического Матфея, должен был еще раз скрыться под защиту гипотетической общности источников Иустина и Матфея. Так решительно свидетельствует эта цитата о знакомстве Иустина с Евангелием Матфея, даже взятая в отдельности!

¹ См.: *Paul. Op. cit.* S. 39.

Обращаясь затем к анализу цитат исторического характера, предлагаемых нам Иустиновым «Диалогом с Трифоном Иудеем», прежде всего следует заметить, что подобно дидактическим приведениям, они не составляют точного и буквального воспроизведения цитируемого текста и суть более или менее свободная передача сведений, сохранившихся в памяти цитирующего. Эта особенность имеет свою основу в самом существе дела. Евангельская история слагается из рассказов, главная цель которых состоит в сообщении сведений о событии или в установке факта с его важнейшими признаками. Какими бы словами и фразами не передавался рассказ о событии, каким бы вариациям ни подвергался он в устах повествователя, если только событие воспроизведено верно, эта цель вполне достигается. Историки всех времен и наций не считали себя обязанными говорить подлинными словами источника, напротив, свободная, сообразная с высшей целью обработка сырых данных источника составляла и составляет их прямую задачу. Поэтому, если от дидактических цитат Иустина, где точность воспроизведения была относительно важна для изложения подлинного учения, мы еще вправе ожидать близкого соответствия цитируемому тексту, что и подтверждается самим делом, то, наоборот, исторические цитаты Иустина должны быть делом свободной и своеобразной с целями приведения обработки. Об этом говорит уже самый характер цитации. Из 86-и цитат исторического характера, собранных у Гильгенфельда, только в десяти мы нашли указание на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων как источник сообщаемых сведений, причем формула цитации повсюду носит неопределенные выражения. Ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δεδήλωται (Dial. C. 102)..., ὅπερ γέγραπται (Dial. C. 104)... ὥς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον (Dial. C. 105, ср. еще C. 101, 103, 88): вот обычная форма ссылок Иустина при его исторических рассказах. Самый характер и внутренний смысл этих формул показывает, что здесь мы встречаемся со свободной передачей истории, а не с приведениями подлинного текста, которые Иустин обозначает словами «οὕτως λέγει, ταῦτα ἔφη» и пр., причем даже и эти неопределенные обозначения довольно редки. Подтверждением сказанному служат рассказы из евангельской истории, переданные Иустином несколько раз с особыми вариациями, в которых однако анализ может открыть следы влияния различных источников: один из таких рассказов мы и возьмем для примера.

Ap. I. C. 33. P. 102. Καὶ ὁ ἀποσταλεις δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσαστο αὐτὴν εἰπών· Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, οὗτος γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

Dial. C. 100. P. 358. Πίστιν δὲ καὶ χαρὺν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύνῃμις ὑψίστου ἐπισκιάξει αὐτὴν, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

В то время как в «Диалоге» рассказ о явлении Архангела Гавриила Деве Марии передается почти буквально по тексту св. Луки, лишь только в сокращенном виде, причем выражение Луки πνεῦμα ἅγιον передано более близким к иудейскому сознанию термином πνεῦμα κυρίου и κληθήσεται заменено для большей точности словом ἐστίν, в «Апологии» тот же самый рассказ предлагается в более распространенном повествовании. Анализ этого последнего рассказа показывает, что он не может быть считаем полным воспроизведением цитируемого текста. Уже одно сочетание выражений «καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται» и «καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν» заставляет предполагать здесь влияние разных источников, потому что едва ли могли следовать в одном Евангелии в указанном порядке такие выражения: «и Сыном Вышнего наречется, и наречешь имя ему — Иисус». Еще яснее это видно из самой формулы: ὥς ἀπομνημονεύματες... ἐδίδαξαν, свидетельствующей, что она заимствована не из одного источника. Сравнивая разбираемое место с текстом наших синоптических Евангелий, и можно видеть, что этими ἀπομνημονεύσαντες были Матфей и Лука, параллельные места которых и соединены здесь в одну непрерывную речь. Таким образом, и в исторических цитатах Иустина мы встречаемся с тем явлением, которое вообще характеризует собой цитацию Иустина, с цитацией по памяти. Правда, исследование Пауля, насколько оно коснулось исторических цитат Иустина, не требует от них точности и буквального соответствия тексту наших Евангелий: оно указывает на две общие особенности евангельской истории, передаваемой Иустином, — на отсутствие в ней важнейших рассказов о рождении и воскресении Христа и на излишние, не находящиеся в наших Евангелиях, сведения из времен детства и крещения Христа. Но излагая евангельскую историю так, как она сложилась в представлении,

Иустин столь же мог сокращать ее по мере надобности, как и вносить сюда прибавочные сравнительно с синоптиками указания, будут ли они заимствованы из устного предания или из письменных источников, сохранявших его, и следовательно, особенности его цитат нимало не могут свидетельствовать относительно особенностей его источника.

Чтобы отсутствие в цитатах Иустина тех или других рассказов евангельской истории могло дать основание для заключения к тому, что эти рассказы не входили в содержание его источника (*argumentum e silentio*), прежде всего нужно доказать, что ссылка на них составляла неизбежную потребность для цитирующего, то есть предварительно следует установить необходимость обсуждаемых рассказов для целей Иустина. Исследование Пауля не уклоняется от этой задачи: оно указывает на то обстоятельство, что желая доказать Трифону действительность сверхъестественного рождения Христа, Его воскресения и вознесения на небо, Иустин повсюду опирается на ветхозаветные пророчества, нимало не упоминая об относящихся сюда рассказах наших Евангелий и признавая возможность заблуждения в учении о рождении Христа со стороны самих христиан.¹ Все это должно произойти, потому что так предсказано пророками: вот схема, по которой развивает Иустин свои доказательства Трифону.² Анализ «Диалога» вполне подтверждает эту мысль Пауля: справедливо, что вся догматическая система, раскрытая здесь, всецело покоится на пророках, как своей основе, но это только кажущееся предпочтение пророков синоптикам еще не говорит о незнакомстве Иустина с последними и не ведет к заключению о позднейшем происхождении наших Евангелий. Это особое положение пророков в системе Иустина явилось результатом столько же апологетических задач автора, сколько и прямым следствием самой постановки обсуждаемых «Диалогом» вопросов. Своей задачей «Диалог» имеет развитие учения о христианстве как совершенном законе и новом союзе, заменившем собой Ветхий Завет. Обычным названием христианства в «Диалоге» и является уже не *βίος καὶ μαθήματα*, как в «Апологии», а *τελευταῖος νόμος* (Dial. C. 64. P. 228), *καὶνὴ διαθήκη*, *διαθήκη πλοτῆ*, и Христос в одном назван *καὶνὸς νομοθετής* (Dial. C. 18). Оба термина, *νόμος* и *διαθήκη*, хотят означить

¹ S. 38 tg.

² S. 45.

собственно одно и то же, с тем однако различием, что διαθήκη обозначает собой отношение между Богом и человеком, которое со стороны Бога упорядочивается посредством νόμος'а. По взгляду Иустина, существенная сторона христианства в его отношении к Ветхому Завету и заключается в том, что оно привносит в своем содержании нечто новое, Ветхому Завету неизвестное и состоящее в абсолютном значении христианства, в завершении Ветхого Завета и выполнении его задач; поэтому оно упраздняет Ветхий Завет, но не уничтожает пророчеств, а исполняет их. Как новый и совершенный союз, христианство делает своих исповедников истинным народом Божиим, истинным Израилем, как это и предсказано пророками, а потому изучение пророческих мест Ветхого Завета может вести к познанию христианства и к вере во Христа. Таким образом, то положение, какое занял Иустин в отношении к Ветхому Завету, заставило его видеть в нем источник христианского богопознания. Раскрывая это отношение христианства к Ветхому Завету, Иустин и хочет показать Трифону, что уже закон и пророки знали христианство и учили тому же, что и Христос, что отчасти непонимание, отчасти искажение богодухновенных Писаний со стороны иудеев препятствуют им признать во Христе обещанного Мессию и Сына Божия. Так как все сочинение преследует более полемическую, нежели догматическую задачу, то и в развитии основной темы преобладает не столько ее положительная сторона, сколько отрицательная, состоящая в опровержении иудейского неверия при помощи Ветхого Завета. Это обстоятельство, обусловленное национальностью его слушателей, необходимо переносило центр тяжести на книги Ветхого Завета как ту основу, опираясь на которую апологет мог успешно бороться с иудейскими предассудками, и побуждало именно отсюда заимствовать свои доказательства. Ветхий Завет и преимущественно пророки давали твердую и преимущественную почву для полемики с иудеями, и знаменитый христианский философ, очевидно, не мог избрать иного пути, кроме этого. Отсюда и вытекала та формула доказательств Иустина, о которой говорит Пауль: все это должно произойти как предсказанное пророками. Исключая тем самым необходимость детальной передачи евангельской истории, эта формула, как результат общего воззрения Иустина на отношение между Ветхим и Новым Заветами и как прямое следствие поставленных в сочинении догматико-полемических задач.

нимало не может говорить ни о том, что Иустин не был знаком с рассказами наших Евангелий, ни о том, что он не признавал за ними решающего значения. Не задаваясь историко-критическими целями, Иустин не имел в виду подробно восстановить и обосновать историческую действительность обсуждаемых фактов; он хочет только раскрыть их догматическое значение для своих слушателей-иудеев, а потому и доказательную силу своих доводов полагает в пророческих книгах, пользуясь приемом, известным под именем *argumentum ad hominem*. Таким образом, по справедливому замечанию Пауля, Иустин, рассказывая о рождении Христа от Девы, опирается главным образом на пророчества Исаии, и даже добавляет, что и среди христиан некоторые не признают догмата о сверхъестественном рождении Мессии. Этих христиан Нейандер указывает в лице евионитов, еще недостаточно выделившихся из Церкви во времена Иустина,¹ который отчасти по этой причине, а отчасти и по своему миролюбивому характеру называет их именем христиан.² Правда, он очень подробно не разбирает основанного на «человеческих учениях» мнения этих христиан, но, с одной стороны, противопоставляя их учение как человеческое, тому, что возведено блаженными пророками и Христом, с другой — внимательно опровергая воззрение Трифона, тождественное с учением евионитов, Иустин излагает все основания к отвержению этого учения как непринятого большинством христиан и не имеющего опоры в откровении пророков и Христа. При всем том было бы крайней ошибкой думать, что подробные рассказы наших Евангелий о рождении Христа и обстоятельствах, его сопровождавших, не входили в состав цитируемого им источника; напротив, этот отдел евангельской истории Иустин передает даже с большими подробностями, нежели наши Евангелия, начиная с родословной Христа и кончая рассказом о крещении. С меньшими подробностями изложена история воскресения и вознесения на небо — без сомнения, потому, что Иустину, как апологету, важно было установить сам факт в его догматическом значении, но не в его подробностях. Однако и здесь он сообщает, что Христос воскрес «во едину от суббот» (*Dial. С. 41*), в «день солнца»

¹ Allg. Gesch. d. chr. R. und K., ed. 2. Bd. I. S. 628.

² См.: Ap. I. С. 63: «πλείονας τε καὶ ᾤληστέρους τοὺς ἐξ ἐθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων Χριστιανοὺς εἰδότες...».

(Ар. I. С. 67), что ученики обвинялись в том, что они украли тело своего Учителя (Dial. С. 108), что Христос являлся им в восьмой день (Dial. С. 138) и учил их о Своих страданиях, как исполнении пророческих предсказаний (Ар. I. С. 50; Dial. С. 53) и т. д. Все эти цитаты из Евангелий имеют в виду только подтвердить действительность того, что должно было произойти в силу пророческих предсказаний о Мессии. Это, так сказать, подчиненное положение евангельской истории в ходе мыслей «Диалога» сказалось и в тех изменениях, какие вносило сознание цитирующего в передаваемые им факты. Если, как мы видели, при цитации из области Ветхого Завета особенно деятельным мотивом к изменению текста служило христианское сознание автора, то здесь наоборот: идеи, почерпнутые из пророческих книг, влияли на репродукцию Иустина и приводили его к переработке евангельских рассказов — переработке, однако, вполне сообразной с существом факта. Так, передавая рассказ наших Евангелий о взятии Христа первосвященнической стражей в саду Гефсиманском, Иустин сообщает, что «οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρῃς ἐνὸς ἀνθρώπου, βοηθεῖν αὐτῷ... ὑπῆρχε» (Dial. С. 103. Р. 368), совершенно умалчивая о попытке Петра защищаться. Оставаясь вполне верным существу факта, так как вызванная горячностью сангвинического темперамента помощь Петра не только не принесла никаких результатов, но и была отвергнута, Иустин в то же время хочет своими словами теснее сблизить этот момент в жизни Мессии с предсказанием о Нем псалмопевца, как это ясно видно из связи речи Иустина: «καὶ τὸ εἰπεῖν Ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν (Пс. 21, 11) δῆλωτόν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου. Οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρῃς ἐνὸς ἀνθρώπου, βοηθεῖν αὐτῷ... ὑπῆρχε» (Ibid.). Как свободное воспроизведение евангельского рассказа,¹ имевшее притом свою определенную тенденцию, это место диалога не дает еще права к заключению, выведенному Шwegлером² и Креднером³ (которым в данном случае следует и Пауль),⁴ что и Евангелие Иустина ничего не знало о намерении Петра защищаться.⁵ Другой подобный пример изменения евангельского рассказа пред-

¹ Иустин здесь не ссылается на свой источник.

² Das nachapostolische Zeitalter. I. 232. Tübingen, 1846.

³ Vid. u. Hilgenfeld. Kritische Untersuch. S. 239.

⁴ S. 42.

⁵ Vid. u. Hilgenfeld. Op. cit. S. 237.

ставляет собой сообщение Иустина «ὅτι ἰδρῶς ὥσεϊ θρόμβοι κατεχεῖτο, αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· Παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο...» (Dial. С. 103. Р. 372). Из синоптических Евангелий только у одного Луки мы находим этот рассказ с соответствующими чертами (ср.: Лк. 22, 44), но так как Иустин здесь опускает αἵματος, то Креднер,¹ а вслед за ним и Пауль² видят здесь достойную внимания разность между источником Иустина и нашим Евангелием Луки, в котором вся сила выражения покоится именно на кровавом свойстве пота. Но весь рассказ по своей форме отсылает нас к Евангелию Луки, как к своему источнику, упущение же αἵματος при θρόμβοι не только было естественно, но и необходимо для целей Иустина. Вся 103 глава его «Диалога» имеет своей задачей показать исполнение ветхозаветных пророчеств в лице Христа, и в Гефсиманском событии же он усматривает то, о чем говорил псалмопевец словами: «ὥσεϊ ὕδωρ ἐξεχύθη, καὶ διεσκορπίσθη, πάντα τὰ ὀστέα μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὥσεϊ κηρὸς τηρόμενος» (Пс. 21, 15). В этих видах упоминание θρόμβοι без αἵματος было гораздо приличнее, так как через эту прибавку достигалось бы скорее несовпадение, чем совпадение обоих мест. Еще менее мы имеем основание видеть здесь действительную разность, что, по замечанию Земиша,³ слово θρόμβος особенно на языке медицины того времени уже само по себе обозначало капли крови, так что Гесихий (Hesychius) в схолии прямо отмечает: «θρόμβοι αἵμα παχὺ λεπνός, ὡς βουνοί».⁴ — Указанными случаями и исчерпывается так называемая неполнота источника цитат Иустина: все они представляют собой явление не только очень естественное при свободной цитации, но и необходимое в прямых полемических интересах цитировавшего, а потому менее всего могут быть пригодны для argumento e silentio.

Главную же и действительную особенность исторических цитат Иустина составляет бóльшая полнота его Евангелий сравнительно с нашими каноническими. Эта полнота выразилась у Иустина в сообщении таких сведений, какие не могли быть почерпнуты из этих последних, — по той причине, что их там мы не находим. Пауль вместе с другими пред-

¹ S. 41–42.

² Apost. Denkwürd. S. 146.

³ См. прим. Otto к разбираемому месту диалога (Р. 373).

⁴ См.: Paul. Op. cit. S. 40.

ставителями отрицательной школы насчитывает очень солидное число таких случаев как в истории рождения и детства Христа, так и в рассказах о последних днях Его земной жизни. Так как это наблюдение может служить и действительно служит основанием для заключения о позднейшем происхождении существующих Евангелий, то для желающего проверить состоятельность этого вывода предстоит двоякая задача — во-первых, определить степень важности сообщаемых Иустином новых сведений, и, во-вторых, решить вопрос об источнике тех сообщений, оснований для которых нет в наших Евангелиях.

Обращаясь к выполнению первой задачи и обозревая разности между историей Иустина и рассказами синоптиков, мы легко придем к неожиданному выводу, что многие из этих новых сведений при ближайшем рассмотрении не заключают в себе ничего нового и суть результат предвзятой цели, с которой исследуются цитаты Иустина. Начнем с начала евангельской истории. Один раз в «Апологии» и 9 раз в «Диалоге» Иустин возвращается к вопросу о плотском происхождении Христа от Авраама и Давида, и во всех этих случаях он ведет Его давидовскую генеалогию через Марию и нигде через Иосифа, как это делает Матфей (1, 16).¹ Но эта кажущаяся особенность генеалогии Иустина на самом деле не представляет в себе ничего нового, если припомнить, что уже Лука, написавший свое Евангелие несколько позднее Матфея, излагает родословную таблицу Христа через Матерь Его Марию, а не через Иосифа. Если Матфей, руководствуясь назначением и целью своего Евангелия, раскрывает прагматико-теократическую генеалогию через юридического мужа Марии, то Лука дает происхождение Мессии по плоти сообразно с самим существом дела, в силу которого Иосиф не был действительным мужем Марии, а только считался таковым («...ὡν υἱὸς, ὃς ἐνομιζέτο Ἰωσήφ...» (Лк. 3, 23), а потому и генеалогия чрез него не была действительной генеалогией Христа, хотя юридически и считалась таковой. Правда, Лука не называет по имени Марию и ставит также имя Иосифа, но характер всей его родословной, отличной от Матфея, прибавка ὃς ἐνομιζέτο и опущение члена перед словом Иосиф ясно показывают, что здесь излагается происхождение Христа не через Иосифа, а через Марию, имя которой не упоминается отчасти по древнему обычаю ис-

¹ Krit. Untersuch. S. 139.

ключать женские имена из родословных таблиц, отчасти потому, что это имя и лицо, им обозначаемое, достаточно видно из всего сказанного прежде. В сравнении с генеалогией Луки те краткие указания, какие дает Иустин относительно плотского происхождения Христа, не только не представляют ничего нового, но отличаются скорее недостатком полноты, вытекавшим из апологетических задач Иустина. Возражение Гильгенфельда, что последняя цель родословной Луки состоит в выводе «ὁ Ἰησοῦς... (3, 29) υἱὸν τοῦ Θεοῦ (3, 38)», тогда как Иустин повсюду говорит об отце Аврааме для обоснования предиката υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,¹ теряет, однако, свою силу, если принять во внимание, что родословная Христа иногда приводится Иустином рядом с доказательствами Его сверхъестественного рождения,² и достаточно опровергается следующими подлинными словами диалога: «τὸν διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραὰμ καὶ φυλῆς Ἰουδα καὶ Δαβὶδ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ» (Dial. С. 43. Р. 142), где рождение Христа от Девы служит обоснованием предиката υἱὸν τοῦ Θεοῦ, как и у Луки. — Согласно с Лукой же, при некоторых дополнениях из Матфея, продолжается рассказ об обстоятельствах, предшествовавших рождению Христа. Иустин, как и Лука, причиной прибытия Иосифа и Марии в Вифлеем ставит народную перепись, объявленную при Квиринии, и если он называет Квириния ἐπίτροπος ἐν Ἰουδαίᾳ (Ap. I. С. 34. Р. 104), в отличие от ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου Луки (2, 2), то, как известно, различие между ἡγεμῶν и ἐπίτροπος далеко не везде и не всегда соблюдалось, и сам Лука о Пилате употребляет выражение ἡγεμονεύοντος (3, 1; ср.: Мф. 27, 2).³ Святое семейство из Назарета, где оно жило, отправляется по этому поводу в Вифлеем, откуда происходил Иосиф, и не имея места, где бы можно было остановиться, помещается в вертепе (ἐν σπηλαίῳ τινί), где и рождается Христос (Dial. С. 77–78. Р. 274 sq.). В этой заметке Иустина находят два указания, противные нашим Евангелиям: во-первых, Вифлеем определенно представляется местом рождения Иосифа, и, во-вторых, Христос, по Иустину, рождается в вертепе, о чем ни слова не говорят наши синоптики.⁴ Но подлинные

¹ См., напр. Dial. С. 43.

² Hilgenfeld. Krit. Untersuch. S. 147, Anm. 2.

³ Иустин повсюду Пилата называет ἐπίτροπος.

⁴ Paul. Op. cit. S. 40.

слова Иустина не стоят в противоречии с данными наших Евангелий. «Ἰωσήφ, — пишет Иустин, — ἀνελήλυθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράφασθαι ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικοῦσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν» (Dial. С. 78. Р. 278). Выражение ὅθεν ἦν, поставленное в прямое отношение к ἐνθα ᾤκει, очевидно, хочет означить ту противоположность, что хотя Иосиф жил в Назарете, он был из Вифлеема, исходя от населявшего Вифлеемскую землю колена Иудина. Таким образом, ἦν здесь указывает только на происхождение Иосифа от племени Иуды, обитавшем там, что прямо и подтверждается дальнейшими словами Иустина, соединенными с предшествующим причинной связью: ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικοῦσης τὴν γῆν ἐκείνην Ἰούδα τὸ γένος ἦν. Но даже признавая, что Иустин словами ὅθεν ἦν хотел обозначить Вифлеем как место рождения Иосифа, можно вместе с Земишем¹ спросить: почему на основании этой догадки Иустина не может лежать текст наших синоптиков — так, как это известно о позднейших апокрифах?² В том и другом случае ὅθεν ἦν Иустина не стоит ни в малейшем противоречии с общим замечанием Луки, что «пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова» (2, 4). Указание же на вертеп как место рождения Христа, мотивированное недостатком места для пришельцев, составляет действительную особенность рассказов Иустина. В объяснение ее следует заметить, что все, изложенное Иустином в 78 и 79 главах его «Диалога» относительно евангельской истории, представляет собой не цитату, а свободное воспроизведение синоптического повествования. Во всей этой пространной группе рассказов он ни разу не упомянул своих «ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων», как это он имеет обыкновение делать в других местах, как бы давая тем понять, что его рассказ не есть дословная цитата. Это повествование Иустина по всей справедливости может быть сравниваемо с теми рассказами, какие мы встречаем в современной так называемой священной истории и которые, основываясь на Евангелиях, почерпают дополнения к ним из области Предания. Указание Иустина на вертеп как место рождения Христа и основывается

¹ Apost. Denkwürd. S. 384.

² Histor. Iosephi falvi lignar. C. 2, 7, ed. Thilo. I. P. 9, 17. — Evang. infant. servat. C. 2 (Thilo. P. 67). — Evang. de navit. Maria. C. 10 (Thilo. P. 335).

на этом источнике. Действительно, предание о рождении Христа в вертепе, заимствуя свое начало от не записанной в наших Евангелиях подробности события, уже в древнейшее время было широко распространено. Из числа апокрифических книг Нового Завета большая часть, относящаяся к рождению Христа, передает эту подробность: сюда принадлежат Первоевангелие Иакова,¹ История Иосифа древоделателя,² Евангелие детства³ и История рождения Марии.⁴ Древние церковные писатели также не остались вне влияния этого предания: Ориген весьма ясно говорит, что *δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ὅπου ἐγεννήθη, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτις, ὅπου ἐνομαρίνάθη*.⁵ Та откровенная простота и краткость, с какой воспроизводит то же предание Иустин, дает понять, как замечает Гримм,⁶ что традиция о рождении Христа в вертепе во всяком случае существовала уже в его время,⁷ и сам Иустин указывает достаточную причину распространенности ее в цитируемом им пророчестве Исаии.⁸ Если принять во внимание раскрытую выше точку зрения Иустина на пророчества Ветхого Завета как источник христианского богопознания и на значение их в его «Диалоге», то становится вполне понятным, как и почему Иустин внес в свое повествование этот рассказ традиции. Он видел в нем доказательство божественности и мессианского достоинства рожденного в Вифлеемском вертепе Младенца и, полемизируя с Трифоном, не хотел упускать ни одной черты евангельской истории, полезной для этой цели, будет ли она записана в Евангелиях или сохранена общецерковной памятью.

Упомянув о рождении Христа в вертепе, Иустин продолжает историю Его детства в полном согласии с Матфеем. Он передает евангельский рассказ о звезде волхвов, о прибытии этих последних в Иерусалим за расследованием места родившегося Царя, о поклонении их Христу и

¹ Protev. Iacobi. C. 18–19. Ed. *Thilo*. I. P. 240.

² Histor. Iosephi. C. 7; *Thilo*. P. 16.

³ Evang. infant. C. 2; *Thilo*. P. 61.

⁴ Histor de navit. Mar. C. 14; *Thilo*. P. 381.

⁵ Contra Celsum. I. C. 51. См.: *Otto*, прим. к разбираемому месту (Dial. P. 280).

⁶ In Theologisch. Studd. und Kritt. Bd. XXIV. 1851. S. 702.

⁷ XXXIII, 16: «οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ισχυρᾶς...».

⁸ Dial. C. 77–78, 88, 102–103, 106.

принесенных дарах, о возвращении их из Вифлеема тайным путем, по повелению ангела, о намерении Ирода умертвить Новорожденного через убийство всех родившихся в то время младенцев, о бегстве св. семейства в Египет и возвращении оттуда в свою землю по смерти Ирода,¹ — словом, вкратце воспроизводит все содержание второй главы Евангелия Матфея. Правда, в отделе этих рассказов Иустин указывает как на особенность их на то обстоятельство, что, по его представлению, Ирод велел избить в Вифлееме *всех* младенцев;² действительно, в 78-й главе «Диалога» Иустин выражается так: «ὁ Ἡρώδης... πάντας ἀπλῶς τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκέλευσεν ἀναιρεθῆναι» (Р. 280), но в 103 главе он ясно дает знать, каких *πάντας* τοὺς παῖδας нужно иметь в виду здесь; там он пишет: «Ἡρώδων ἀνελόντος πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκείνου τοῦ καιροῦ γεννηθέντας παῖδας» (Р. 368), что уже стоит в полном согласии с определением возраста избитых детей у евангелиста Матфея (2, 16). Более важным представляется другое отличное от наших Евангелий указание Иустина, что волхвы, пришедшие поклониться родившемуся Царю, явились из Аравии,³ тогда как у Матфея они называются *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* (2, 1).⁴ Но прежде всего заметим, что эта особенность рассказа Иустина, даже если бы она не находила для себя никакого удовлетворительного объяснения, слишком мелочна и незначительна, чтобы на основании ее можно было делать какие-либо выводы относительно Евангелия Иустина. Οἱ ἀπὸ Ἀράβιας ἐλθόντες *μάγοι* Иустина и *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* Матфея еще не исключают друг друга и могут означать одних и тех же лиц. Употребив неопределенное обозначение *ἀνατολή* для местожительства волхвов, Матфей представил своим комментаторам догадываться о более точном значении этого термина, и Иустин истолковал его в применении к Аравии, подобно тому, как Климент Александрийский, Златоуст, Василий Великий относили его к Персии, а Августин к Халдее.⁵ Быть может, на Иустина здесь влияла и ветхозаветная апперцепция,

¹ См.: *Paul. Op. cit.* S. 40–41.

² *Dial. C.* 77–78 и др.

³ *Paul. Op. cit.* S. 31.

⁴ Обзор различных мнений см. у *Münter'a* (*der Stern. d. Weisen.* S. 15) и *Thiess'a* (*Krit. Comm.* II, 349).

⁵ *Krit. Untersuch.* S. 149, Anm.

так как, по замечанию Гильгенфельда,¹ еврейское *mikedem* одинаково означает как *ἀπὸ ἀνατολῶν* Матфея, так и *ἀπὸ Ἀραβίας* Иустина. Во всяком случае, толкование *ἀνατολή* в приложении к Аравии давало Иустину ту выгоду, что в этом прибытии волхвов из Аравии он мог видеть исполнение пророчества Исаии 8, 4 о Дамаске и Ассирии, которое он и приводит в рассказе о посещении волхвов в 77-й главе, потому что, по географии Иустина, «*Δαμασκός τῆς Ἀραβικῆς γῆς ἣν καὶ ἔστιν*» (Dial. С. 77). Достойное внимания обстоятельство Земиш² видит в том, что Епифаний, выходя из того же пророчества Исаии в *Быт.* 25, 6, пришел также к предположению арабской национальности волхвов.

Как бы заканчивая историю детства Христа, Иустин делает общее замечание о том, что Иисус помогал Иосифу в его ремесленных работах и считался плотником, имея в этом случае свой источник в Евангелии Марка (6, 3), но сверх того Иустин добавляет, что Христос приготавливал именно плуги и ярма. Откуда Иустин почерпнул это сведение? «*Καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, — пишет Иустин, — καὶ νομιζόμενον Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν, καὶ αἰδοῦς, ὥς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον, φαινομένον, καὶ τέκτονος νομιζόμενον ταῦτα γὰρ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὧν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῇ βίον, τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον... ἐπέπτη αὐτῷ*» (С. 88. Р. 322, 324). При первом взгляде на приведенные слова Иустина может казаться, что источником, откуда заимствовал Иустин это сведение, служили *αἱ γραφαί*, т. е. те же *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, которые он цитирует и в других случаях. Однако грамматический строй речи дает видеть, что слова *ταῦτα γὰρ... βίον* представляют из себя вводное предложение, механически соединенное с предшествующим оборотом *genetivi absolut*, почему оно в лучших изданиях и помещается в скобках, замечание же *ὥς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον* относится только к мысли, выраженной этим оборотом и главным предложение *τὸ πνεῦμα ἐπέπτη αὐτῷ*. Следовательно, текст Иустина не вынуждает искать оснований его сообщения в письменном источнике, и слова *ταῦτα γὰρ... βίον* служат только пояснением к заимствованному из Писания, но сами заимствованы не отсюда. Вопрос иудеев, записанный в Евангелии Марка: «Не плотник ли Он (Христос)?»

¹ Apost. Denkwürd. S. 387.

² Exposit. fid. cathol. T. I, 1085.

(6, 3), — давал достаточное основание этим рассказам о плотнических занятиях Христа и побуждал мысль христианскую к частной разработке сведения канонических Евангелий. В апокрифической литературе древности арабское Евангелие детства Спасителя¹ и Евангелие Фомы² передают то же самое о плотнических занятиях Христа, что мы находим и у Иустина. Такое специализирование в предании слов Марка могло вытекать и основываться на изречениях Луки 9, 62 (οὐδεὶς ἐπ'βαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον...) и Матфея 9, 23 (ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς), откуда легко можно было прийти к представлению, что Иисус приготавливал ἄροτρα καὶ ζυγὰ.³ На такой процесс мысли, быть может, и хочет указать Иустин словами: «διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον». Однако эта традиция не получила широкого распространения в Церкви христианской. Враги христианства даже злоупотребляли выражением Евангелия Марка и пользовались им для осмеяния христиан. Еще Цельс, по свидетельству Оригена,⁴ называл Христа плотником; софист Либаний⁵ спрашивал у воспитываемого им христианина: что делает теперь сын плотника?⁶ Юлиан, выступая против персов, также заявил, по Созомену,⁷ что ему не поможет сын плотника,⁸ и уже Ориген, отвергавший Цельса, не считал подлинными слова Марка 6, 3. Но в первой половине II в., в эпоху Иустина, когда еще язычество не выступило на литературную борьбу с христианством, эта традиция не встречала препятствий к своему существованию, и апологет воспользовался ею для пояснения слов Марка. Когда же обстоятельства исторической жизни христиан сделали это предание поводом для насмешки, употребление его стало опасным. Вот почему Иустин со своим указанием на плотнические занятия Христа стоит довольно одиноко в ряду прочих церковных писателей!

¹ *Evang. infant. salvat.* C. 38. Ed. *Thilo*. P. 112; Ed. *Tischend.* P. 193.

² *Evang. Thomae.* C. 13; *Thilo*. P. 304; *Tischend.* P. 144.

³ См.: *Theolog. Littbl.* 2. Allg. K—Z. 1853. № 93. P. 751.

⁴ *Contra Celsum.* VI, 36 (*Uid apud Otto*. P. 324).

⁵ *Theodoret* Hist. Eccl. III. C. 23.

⁶ Ответ христианина: Деминург всего, Которого ты, комедианствуя, называешь сыном плотника, приготавливает тебе местечко, и т. д.

⁷ Н. Е. VI. С. 2.

⁸ Ответ христианина: этот сын плотника приготавливает тебе сосновый гроб на смерть...

Но главные и существенные особенности евангельских рассказов Иустина мы встречаем в его истории крещения Иисуса. На эти особенности обращается преимущественное внимание как на главное доказательство незнакомства Иустина с нашими синоптическими Евангелиями,¹ или, при более строгом отношении, как на следы употребления Иустином апокрифических сочинений. Правда, при рассказе о крещении Иустин передает все существенные моменты, указываемые нашими Евангелиями, противление Иоанна Крестителя, погружение в воду, сошествие Духа на Христа в виде голубя и голос с неба, но передает с вариациями и своеобразным дополнением. «Καὶ τότε, — пишет Иустин, — ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστέραν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτήναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι...» (Dial. С. 88. Р. 320; ср.: Мф. 3, 13, 16; Лк. 3, 21–22). И затем: «καὶ ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης: Υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ κτλ.» (Dial. С. 103. Р. 372; ср.: С. 88. Р. 322, 324). При сравнении приведенных рассказов Иустина с только что разобранными нами нетрудно видеть, что характеристичным их признаком, резко отделяющим от прочих рассказов, является указание на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων как на источник, откуда они заимствованы. Возникающее отсюда стремление указать письменный источник для сообщения Иустина и находит для себя выход в сведениях, сообщаемых Епифанием относительно Евангелия, употребляемого евионитами.² Описывая это последнее как усеченное и искаженное Евангелие от Матфея, Епифаний между прочим передает рассказываемую в нем историю крещения Христа, и в этой цитате упоминает об особенности повествования Иустина, как принадлежащие еретическому Евангелию евионитов. Основываясь на этом наблюдении, целая фаланга ученых старается доказать, что Евангелие евионитов было источником цитации Иустина, и в этих попытках заходит в лице своих представителей так далеко, что упомянутое Евангелие считает только единственным памятником евангельской литературы, знакомым

¹ Hilgenfeld. Krit. Unt. S. 164 [г.; Credner (sh. Bindemann. S. 281) et Paul. S. 41. Также Schwegler. Nach. Zeitalt. I, 216 [г.; Eichhorn. Einleit. I, 84 тг.

² Adver. haer. L. I. T. 11. XXX, 13. Migne. PL. T. 41. Col. 428–429.

Иустину.¹ Но прежде всего, совпадение в рассказе о крещении Иустина и Евангелии евионитов еще не так поразительно, как это можно думать на первый взгляд: сравнение их открывает между ними столько же сходства, сколько, если не более, и различия. По Иустину, огонь явился на Иордане *κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ*, т. е., когда Иисус сходил в воду, и голос с неба говорил только одни слова: «Сын Мой — Ты, Я днесь родил Тебя». Напротив, в Евангелии евионитов, по редакции Епифания, начальный рассказ о крещении вполне сходен с нашими Евангелиями, и только уже после этого вполне сходного с Матфеем рассказа Евангелие евионитов заключало в себе отличные от него добавления. Непосредственно после слов «ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, σὺ μου εἶ ὁ υἱός, ἐν σοὶ ἡδόκησα» Евангелие евионитов продолжало: «καὶ πάλιν ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ἡδόκησα...».² Существенное различие между рассказом Иустина и текстом Евангелия евионитов не оставляет никакой возможности отождествить их, а потому уже первые защитники знакомства Иустина с этим Евангелием признавали передаваемый Епифанием текст евионитского Евангелия позднейшей, искаженной его редакцией, а в рассказе Иустина видели его первичную форму, сводя таким образом вопрос об источнике Иустина к вопросу об истории упомянутого Евангелия.

Описываемое св. Епифанием Евангелие евионитов есть, по выразительному указанию самого Епифания, довольно распространенное в древности и сделавшееся особенно популярным в критической богословской науке нового времени Евангелие от Евреев. В полном своем составе это Евангелие не сохранилось до нашего времени, а те немногие разбросанные по разным сочинениям церковных писателей фрагменты, которые остались свидетелями существования этого Евангелия, не дают возможности сказать о нем несомненно достоверное. По более вероятным заключениям, какие можно извлечь из сохранившихся сведений об этом любопытном Евангелии,³ оно представляло из себя искаженный арамейский

¹ Stroth, Semler, Weber, Corrodi, Martini, Rosenmüller.

² Adv. haer. L. I. T. 11. XXX, 13. Migne. PG. T. 46. P. 429.

³ Имеем в виду *Olshausen*'а. Die Echtheit d. vier canon. Evang. Königsberg, 1823. S. 29—90.

подлинник Евангелия от Матфея, оставшийся во владении иудео-христиан, у которых оно и находилось в употреблении. В сравнении с нашим каноническим Матфеем оно, с одной стороны, отличалось пополнениями, отчасти заимствованными из традиции, отчасти внесенными по различным побуждениям, с другой — оно претерпело сокращения, бывшие на догматические тенденции иудео-христианской партии. В век Епифания оно распадалось на две редакции; об одной из них, находившейся в руках евионитов, этот ересеолог говорит как о Евангелии неполном, извращенном, начинавшемся так: «Было во дни Ирода, царя Иудейского, при архиерее Каиафе, пришел некто именем Иоанн, крестя крещением покаяния во Иордане» и т. д.¹ Иначе он отзывался о Евангелии, употреблявшемся у назореев: «Они, — пишет св. Епифаний, — имеют полнейшее Евангелие от Матфея, еврейское, ибо у них именно оно сохранилось еще, как изначала на еврейском языке написанное».² Обе эти редакции, однако, не различались точно и определенно церковными писателями и часто смешивались под одним именем Евангелия от Евреев, как смешивались и две ветви иудео-христианской партии под общим названием евионитства. Иероним, Евсевий, Ориген и Климент знают только одно Евангелие от Евреев и приводят из него выдержки, как из Евангелия, стоящего очень близко к Матфею. Как мы видели, назорейскую, более полную редакцию Евангелия от Евреев Епифаний признает древним подлинником написанного на арамейском диалекте Евангелия от Матфея. Вполне согласно с этим свидетельствует о себе блаж. Иероним, что он, найдя это Евангелие в Кесарийской библиотеке, смешал его с подлинником Евангелия от Матфея, и только впоследствии, когда он приготовил с него греческий и латинский переводы, увидел в нем отличные от нашего Матфея черты.³ Евсевий также снисходительно относится к нему, помещая его в разряд ἀντλεούμενα⁴ и добавляя, что его особенно любят принявшие Христа евреи. Самый термин Евангелия от Евреев внесен в литературу, без сомнения — с общецерковного языка, Климентом Александрийским и хочет обозначить именно Евангелие, на-

¹ Adv. haer. XXX, 13. *Migne*. Ibid.

² Adv. haer. XXIX, 3. *Migne*. Col. 405.

³ De vir. illustr. C. 3.

⁴ Н. Е. III, 25.

ходившееся в почете у христиан из евреев. Если, по Евсевию, евиониты пользовались только одним этим Евангелием,¹ то, по словам Ириней, писавшего во второй половине II в.,² они употребляли только то Евангелие, которое произошло от Матфея, а отсюда следует, что Евангелие, получившее впоследствии наименование еврейского, в древности называлось Евангелием от Матфея или, лучше сказать, не отличалось от него. По многочисленным, непрерывным свидетельствам, ап. Матфей написал свое Евангелие на еврейском языке и для христиан из евреев, в общине которых оно и должно было храниться как драгоценный залог его апостольских трудов. Но по мере того как иудео-христианская партия отделялась в своих воззрениях от общецерковного учения, это доступное только евреям Евангелие претерпевало изменения в духе догматических тенденций иудео-христианства. До III в. эти отличия были, однако, мало заметны, да и в IV в., по свидетельству Иеронима,³ оно еще многими принималось за Евангелие от Матфея.

В эпоху же литературной деятельности Иустина Философа Евангелие, употребляемое иудео-христианами, еще не успело достаточно обособиться от канонического Матфея и выделиться в сознании Церкви в особое, еретической окраски сочинение. С ним были знакомы и пользовались им многие церковные писатели того времени, хотя и не называли его техническим термином Евангелия от Евреев. Говоря о Евангелии, исключительно принятом в обществе иудео-христиан, Ириней, как мы упоминали, знает только Евангелие от Матфея. Историк Егезипп также «приводит нечто из Евангелия Евреев; и с сирийского, и особенно с языка еврейского».⁴ «Папий, — пишет Евсевий,⁵ — рассказывает также историю о жене, которую за многие преступления обвиняли перед Господом, о чем пишется в Евангелии Евреев». В послании к Смирнянам, наконец, Игнатий Богоносец передает один рассказ о явлении Христа воскресшего Петру и остальным апостолам,⁶ который Иероним

¹ Н. Е. III, 27.

² Adv. haer. I, 26; Русск. пер. С. 106.

³ Adv. Pelag. III, 1.

⁴ Euseb. Н. Е. IV, 22; Русск. пер. С. 210.

⁵ Н. Е. III, 39; Русск. пер. С. 166.

⁶ Epist. ad Smyrn. VI, 3.

нашел в Евангелии от Евреев.¹ Отсюда, если согласиться, что Иустин почерпнул свои сведения о крещении из того же источника, то мы едва ли найдем в этом нечто странное и неудобопонятное. «Разве, — скажем вместе с Земишем,² — вследствие того что Климент Александрийский нередко рядом с церковными Евангелиями приводит места неканонических, даже прямо еретических Евангелий, и иногда, по-видимому, с тем же самым уважением — разве вследствие этого все его евангельские цитаты должны быть почерпнуты из апокрифов?» Секундарное употребление Евангелия от Евреев вполне соединимо с точкой зрения Иустина и нимало не опасно для признания тождества его «апомнимоневмат» с нашими синоптическими Евангелиями. Как человек, происходивший из Палестины,³ Иустин естественно мог быть расположен к Евангелию своих соотечественников и читать его на подлинном арамейском наречии.⁴ Чуждый догматических заблуждений иудео-христиан, Иустин однако относился к ним в высшей степени снисходительно,⁵ отказывая им только в своем согласии с их основанными на человеческих учениях воззрениями. Но если справедливо, что Иустин в данном случае действительно пользовался иудео-христианским Евангелием, то это еще не доказывает незнакомства его с греческим Матфеем. Евангелие не могло быть исключительным источником не только всех его цитат, но даже и тех, которые имеют свои параллели в нашем Евангелии от Матфея. Необычайное совпадение текстов Иустина и греческого Матфея, одинаковые особенности в передаче текста LXX-ти, буквально сходное выражение одних и тех же мыслей, все это вместе заставляет признать знакомство Иустина с греческим Матфеем несомненным, употребление же Евангелия от Евреев только случайным.

Но при ближайшем рассмотрении дела и это «случайное» пользование Евангелием от Евреев является не только совершенно излишним

¹ De vir. illustr. C. 27.

² Apost. Denkwürd. S. 404.

³ Сам Иустин был язычник, как видно из Dial. C. 28 и Ap. I. C. 53. — Ср.: Otto. De Iustin Martyris Scriptis et doctrina. Ienae, MDCCCXLI. Introductio. P. I. — Родина Иустина (Flavia Neapoli) находится около Сихама.

⁴ См.: Eichhorn. Einleitung. I, 109.

⁵ См.: Dial. C. 48.

для объявления особенностей Иустинова рассказа о крещении Христа, но и приводит к некоторым недоумениям и запутанности. Признавая, что апологет Церкви свои сведения о крещении Христа черпал из Евангелия от Евреев, мы необходимо вступаем на скользкий путь догадок и недостаточно обоснованных предположений, так как неизвестно, в какой форме иудео-христианское Евангелие передавало эту историю во времена Иустина и, следовательно, неизвестно и то, в какой мере рассказ Иустина сходен с текстом этого Евангелия. Если судить по позднейшей, епифаниевской редакции, то, как мы видели, нельзя не признать существенного различия между тем и другим, предполагать же, что в век Иустина это место Евангелия от Евреев читалось так, как передает его Иустин, значило бы не только говорить неосновательно, но и впасть в логический круг. Подобное заключение в отношении к нашему апологету имело бы место только в том случае, если бы помимо этой спорной истории крещения Иустин передавал из своих «апомнимоневмат» какие-либо другие рассказы, характеристичные для Евангелия от Евреев. Но полное отсутствие подобных рассказов делает в высшей степени сомнительным знакомство Иустина с этим Евангелием.¹ Да и невозможно предположить, чтобы Евангелие от Евреев, все же употреблявшееся в особых кружках, хотя и недостаточно выделившихся, входило в состав тех «Памятных записей», которые читались всей Церковью при богослужебных собраниях наряду с пророческими книгами. Поэтому вместе со стремлением указать на Евангелие от Евреев, как на источник Иустиновых сведений о крещении Христа, мы встречаем уже поправку этого мнения, предполагающую этот источник вообще в каком-либо Евангелии еврейского семейства,² и частнее — или в Евангелии Петра,³ или

¹ Правда, указывают на часто употребляемое Иустином *ѡца* в рассказах из евангельской истории (9 раз), но, во-первых, *ѡца* — одно из любимых слов Иустина, встречающееся у него помимо цитат до 20 раз, а, во-вторых, только в двух случаях оно удерживается при повторении рассказа, так что девятикратное число раз в сущности сводится на двукратное. Какая же тут особенность? Ср.: *Bindemann. Stud. und Krit.* 1842. S. 463 tg.; *Semisch. Apost. Denkw.* S. 479–480.

² Так думает Эйхгорн, см.: *Einleitung*, I, 106, 109.

³ Попытку подробно обосновать это мнение представляют собой *Kritisch. Unters. über d. Evang. Iust. Hilgenfeld'a*, но она подвергалась строгому осуждению уже со стороны Баура. См.: *Der Marcusevang.* S. 117–128.

Κήρυγμα Πέτρον, хотя все указанные затруднения не только не уменьшаются через это, но еще увеличиваются тем обстоятельством, что об этих последних апокрифах, отвергнутых Церковью, вовсе не известно, в каком виде передавалась там история крещения.

Чтобы уяснить особенности рассказа Иустина о крещении и указать для них источник, для этого нет надобности обращаться к разрозненным фрагментам давно исчезнувших памятников апокрифической литературы, и на этой зыбкой почве строить предположения, излишние для цели. Источник Иустина чище, нежели эти темные произведения неизвестных рук и малоизвестных целей, и несравненно ближе лежал к общецерковному сознанию. Анализ текста Иустина, передающего историю крещения, ясно показывает, что для этого нет нужды даже вообще искать какого бы то ни было письменного источника, из которого Иустин мог бы заимствовать свои сведения. Синтаксический строй его речи вполне исключает эту надобность. Несмотря на то, что во всех трех местах, где Иустин касается истории крещения, он упоминает письменный источник, это упоминание еще не дает права заключать к тому, что особенности своего рассказа он нашел в своих «Памятных записях апостолов», напротив, скорее приводит к мысли, что эти особенности не были принадлежностью его источника. Так в Dial. С. 88 слова: «πῦρ ἀνέφθη ἐν τῇ Ἰορδάνῃ» (Р. 320) не стоят в прямом отношении и зависимости от указания ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι, которое обуславливает свой оборот accusative cum infinit. (τὸ ἄλυν πνεῦμα ἐπιπτήναι ἐπ' αὐτὸν...) и относится только к этому последнему сведению, вполне согласному с нашими синоптическими Евангелиями.¹ В русском переводе слова Иустина должны быть переданы так: «И когда Иисус пришел к реке Иордан, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся на Иордане, и апостолы этого самого Христа нашего написали, что когда Он вышел из воды, Дух Святой, как голубь, слетел на Него...» Таким образом, только слова Иустина о сошествии Св. Духа в виде голубя предполагают для себя письменный источник, каковой и дают в себе наши канонические Евангелия (Мф. 3, 13, 16; Лк. 3, 21, 23). Что же касается сведения о явлении огня на Иордане в момент снисхождения Христа в воду, то конструкция речи не заключает в себе никаких признаков, которые бы заставляли

¹ Так понимают это место Srabius, Delitzsch, Semisch, Otto и др.

обращаться к памятникам письменности того времени и здесь искать объяснения особенности Иустинова рассказа. Напротив, едва ли можно усмотреть натяжку и произвол в том, если добавить, что самая конструкция речи, строго отделяющая рассказ о сошествии Св. Духа на Христа, как записанный апостолами, от рассказа о явлении огня на Иордане, необходимо ведет к мысли о преднамеренности и целесообразности такого способа речи, к мысли о том, что сам Иустин таким оборотом хотел отделить первый рассказ, как авторизованный именем апостолов, от второго, как не имеющего этого авторитета, как бы давая понять о том, где следует искать источник сообщаемого им сведения.

Но евангельский рассказ о явлении огня на Иордане не составляет исключительной особенности Иустиновой истории крещения Христа: он общ многим памятникам древней письменности. Не говоря о Евангелии от Евреев, о котором мы уже упоминали, этот рассказ содержался в древнем апокрифическом сочинении «Κήρυγμα Πέτρου», обыкновенно известном под латинским заголовком «*Praedicatio Petri*». ¹ Традиция эта была так широко распространена в обществе христиан, что о ней упоминает сивилла, ² и пользовалась таким доверием, что вошла в состав одной молитвы сирийской литургии. ³ И действительно, образование предания, соединявшего явление огня на Иордане с моментом выступления Христа на служение роду человеческому, лежало близко не только к христианскому, но и к общечеловеческому. Религиозные легенды и сказания языческой древности повсюду содержат в себе представление об огне как элементе мира духовного, как символе божественного, сверхъестественного. ⁴ Еще современная древнему христианству языческая литература удерживала этот символический язык религиозных

¹ Как это видно из слов неизвестного автора «*De rebaptismate*» (сочинения, обыкновенно приписываемого Киприану): «*quum baptizaretur, ignem super aquam esse visum*». У *Fabric. Cod. apocr. N. I, II. P. 799.*

² Ὡς σε λόγον γεννῆσε πατήρ, πνεῦμι' ὄρνιν ἀφῆκε,
Ὁξόν ἀπαγγέλῃρα λόγων, λόγος, ὕδασιν ἄγνοις
Ῥαίνων σὸν βάπτισμα, δι' οὗ πρὸς ἐξεφαίνθης.
Orac. Sibyll. VII, 82–84 (*Otto*, прим. P. 321).

³ «*Quo tempore abscondit ab aquis sol inclinavit radios suos*». — *Severi Alex. De ritibus... apud syros Christianos. P. 24 (Otto. Ibid.).*

⁴ Достаточно вспомнить о Прометее.

преданий, и неоплатоник Ямвлих, говоря о получении духа, употребляет, как его синоним, выражение τὸ τοῦ πυρὸς εἶδος.¹ Еще ближе лежала эта символизация к христианскому сознанию не только по общности законов символизации, но и в силу ветхозаветной апперцепции. В Ветхом Завете огонь является знаком Божества, символом Его присутствия: Моисею Бог является в купине, которая горит и не сгорает (Исх. 3, 2), при заключении завета с Авраамом Бог обнаруживает Свое присутствие пламенем (Быт. 15, 17), наказание, постигшее Содом и Гоморру, описывается как «огнь от Господа с небеси» (Быт. 19, 24), на Синае Бог открывается в громах и молнии (Исх. 19, 16), «гора же Синайская дымящаяся вся, схождения ради Божия» (ст. 18) и т. д. Точно так же и в Новом Завете свет, блистание служит признаком сверхъестественного явления или лица: на горе Преображения лицо Христа сияет как солнце (Мф. 17, 2), одежды Его становятся блистающими (Мк. 9, 3; Лк. 9, 2), и светлое облако осеняет его (Мф. 17, 5); вид ангела, сошедшего с неба, чтобы отвалить камень от двери гроба, сравнивается с молнией (Мф. 28, 2–3), два мужа, представшие мироносицам, одеты также в блистающих одеждах (Лк. 24, 4). Но сообразно с новозаветным представлением, огонь κατ' ἐξοχήν является символом Духа Святого и Его даров: по рассказу книги Деяний, Дух Св. сошел на апостолов в день Пятидесятницы именно в виде «разделяющихся языков, как бы огненных» (2, 3). Согласно с этим, и в апокрифическом сочинении «Заветы 12-и патриархов» (Αἱ διαθήκαι τῶν δώδεκα Πατριάρχων), сочинении несомненно христианского происхождения, написанном, как полагают, в начале II в.,² излияние Св. Духа на народы сравнивается с явлением огня: «καὶ μεταθήσεται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη, ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον», — читаем там.³ Отсюда можно видеть, как легко воспитанное на этой символизации христианское сознание приходило к присоединению представления об огне к истории крещения Христа: если при крещении явился Дух Святой, если крещение было первым моментом выступления Богочеловека на Свое

¹ De myster. III. С. 6: «ὁρᾶτε τῷ δεχομένῳ (τὸ πνεῦμα) τὸ τοῦ πυρὸς εἶδος πρὸ τοῦ δεῦρο». Ср.: Hilgenfeld. Krit. Unters. S. 168, Anm. 1.

² См. статью Dillmann'a в Herzog's Real. Encyclop. Bd. XII. Pseudepigraphen d. A. I. S. 315.

³ Test. XII Patr. Benj. С. 3. P. 740. Fabric. — См.: Hilgenfeld. Krit. Unters. S. 168.

служение, словом, если это событие есть Богоявление, как оно называлось и называется доныне, то ничто так не приличествует ему, как появление огня на Иордане. Ближайшее основание к такому заключению давали слова Крестителя о Христе: «Той вы крестит Духом Святым и огнем» (Мф. 3, 11). К тому же вела и христианская терминология, называющая таинство крещения «просвещением» (φωτισμός) и иногда обозначавшая самое событие крещения словом «φῶς»,¹ как это и до сих пор сохраняется в церковных песнопениях.² Что же удивительного, если традиция о явлении огня на Иордане распространена была на Востоке и Западе, если она была известна Иустину и упомянута им в рассказе о крещении Христа? Для Иустина она была тем сроднее, что, по словам его «Апологии», «Христос есть Сын Божий, Который прежде был Слово и является иногда в виде огня (ἐν ἰδέᾳ πυρός)».³ Ознакомившись с ней, Иустин нашел в ней отголосок своего мирозерцания и своих богословских представлений, и, как показывает рассказ о крещении, он усвоил ее себе.

Еще легче уясняется вторая особенность истории крещения, передаваемой Иустином. Древнехристианская письменность доставляет нам бесчисленные доказательства того, что изложение голоса с неба словами 2-го псалма было весьма распространено. Не говоря уже об апокрифических сочинениях, как то: Евангелии от Евреев или актов Петра и Павла,⁴ имеющих в себе эту редакцию, целый ряд церковных писателей воспроизводит небесные слова в той же форме, в какой мы встречаем их в «Диалоге с Трифоном». Так, Климент Александрийский, Мефодий, Лактанций, Иларий и Ювелл передают их также словами 2-го псалма.⁵

¹ По сообщению Гильгенфельда, в «Necessario sacrat.», опубликованном Coterier'ом в Patr. Ap. I. P. 313, говорится: «τῷ πρὸς τοῦτον καιρὸν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἑορταζόν οἱ Χριστοῦ γένναν καὶ φῶτα»; в одном отрывке об армянах сообщается: «οὗτοι τὸ πρὸς τῶν φῶτων δωδεκαήμερον νηστεύοντες». См.: Hilgenfeld. Krit. Unters. S. 169, Anm.

² В них дается также широкое место символическому значению огня (см. канон Косьмы-монаха)... Не из этого ли предания берет начало обычай стоять при крещенском водоосвящении с зажженными свечами?

³ Ap. I. C. 63. P. 172.

⁴ Acta Petri et Pauli. C. 29; ed. Tischendorf. P. 11.

⁵ См.: Otto. Прим. P. 325–326. Ср.: Semisch. Ap. Denkw. S. 396.

Это изложение небесных слов было настолько принято и авторизовано, что оно было внесено в некоторые списки Евангелий: еще Августин находил это чтение в некоторых списках Евангелия от Луки¹ и сам пользовался им.² Ясно, что эта особенность Иустинова рассказа столь же мало дает права заключать к незнакомству его с нашими синоптиками, сколь мало дается оснований к подобному выводу примерами Климента, Мефодия, Илария, Лактанция и Августина. Нужно думать, что она имела свой источник именно в письменном кодексе, подобном тем, какие встретил Августин. Правда, конструкция речи здесь, как и при сообщении сведения о явлении огня, не вынуждает непосредственно обращаться к письменному памятнику как источнику разбираемой цитаты. Иустин передает слова небесные в двух местах своего разговора с Трифоном, в обоих же случаях он упоминает и письменный свой источник, но упоминает так, что по строю речи эта ссылка на «Памятные записи апостолов» не относится непосредственно к излагаемым словам с неба, а имеет в виду только присоединяемый к ним рассказ. В 88-й главе в русском переводе текст Иустина читается так: «Когда Иисус пришел к Иордану, а Его почитали сыном Иосифа плотника, и Он казался, как возвестили Писания, безвидным (ἀείδοις) и был принимаем за плотника, то Дух Святый сошел на него в виде голубя и в то же время пришел с неба голос, провозвещенный и через Давида, который как бы от своего лица говорил то, что имело быть сказанным Ему от Отца: “Ты — Сын Мой, Я днесь родил Тебя”». В приведенных словах ссылка «как возвестили Писания», будучи вводным предложением, вставленным притом между подлежащим и сказуемым оборота *genitive absoluti* (в русском переводе придаточного предложения), может быть относима только к сведению, сообщаемому этим оборотом, а не к рассказу о голосе с неба. То же самое мы встречаем и при анализе другого места «Диалога», где приводится история крещения Христа. В 103-й главе значится: «Диавол, как только Иисус вышел из реки Иордан и голос сказал к Нему: “Ты — Сын Мой, Я днесь родил Тебя”, то, как написано в “Памятных записях апостолов”, пришел к Нему и искушал Его». Очевидно, что указание на «Памятные записи

¹ De consensu evang. II, 14.

² Enchrid. ad Laurent. 49.

апостолов», по конструкции речи, хочет обосновать рассказ об искушении Христа диаволом, а не рассказ о голосе с неба. Но сравнивая приведенный текст «Диалога» с тем местом его, где идет речь о явлении огня на Иордане, нетрудно видеть, что здесь известие о голосе с неба не так резко выделено от сообщаемого из «апомнимоневмат», чтобы его можно было считать не принадлежащим письменному источнику Иустина. Особенно же ясно это становится из хода мыслей Иустина и его рассуждений. В 87-й и 88-й главах Иустин решает возражение Трифона, спрашивавшего: «Как можно доказать, что прежде существовал Тот, Кто исполняется силами Св. Духа, исчисленными Исаией, как будто Он имел нужду в них?» (*Otto*. Р. 314). Отвечая на вопрос Трифона, Иустин доказывает, что Христос, «как только родился, уже имел Свою силу» (Р. 318), что Он «не нуждался в крещении или в Духе, сошедшем на Него» (Р. 320), и если крестился, то только для того, чтобы «дать людям указание, чтобы они узнали, кто Христос» (Р. 322). Также и из голоса с неба, по Иустину, не следует того, чтобы Христос в этот момент был рожден как Сын Божий: рождение, о котором говорил этот голос, не имеет никакого объективного значения, но только субъективное отношение к познанию людей. «Этот голос, — говорит Иустин, — изъяснял, что Его (Христа) рождение последует для людей с того времени, как Он сделается известным им» (Р. 324–326). Воззрение, которое оспаривает здесь Иустин, совершенно бы устранялось в том случае, если бы Иустин привел небесные слова в той редакции, в какой они даны в наших Евангелиях; если же он вдается в пространное разъяснение слов в видах опровержения этого воззрения, то это могло случиться только потому, что он нашел в своей рукописи ту редакцию, которую он и приводит. Таким образом, Иустин должен быть поставлен в ряд церковных писателей, излагавших голос небесный словами 2-го псалма. Основываясь на этом, нельзя отрицать вероятности того предположения,¹ что в древности в традиции и письменности существовали обе редакции небесных слов, но с течением времени, когда еретики стали злоупотреблять Иустиновой формой изложения (следы чего можно подметить уже в словах Иустина), настоящая редакция стала господствующей и общей, хотя еще во времена Иустина не вполне

¹ Такое предположение делает Земиш.

заменила собой первую. В некоторых древних кодексах, дошедших до нашего времени, еще можно читать иустиновскую редакцию, как, например, в кембриджской рукописи Д.¹

История последних дней земной жизни Христа в том виде, в каком она передается Иустином, далеко не так богата подробностями, чтобы из нее можно извлечь какие-либо новые, неизвестные нашим Евангелиям сведения. Пауль² указывает только один случай, где сообщение Иустина, по-видимому, выходит за пределы евангельских данных; а именно, в 108-й гл. «Диалога» апологет пишет: «καὶ οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε, μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ', ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἵρεσις τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὅποθεν κατετέθη ἀφῆλθεις ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγγέρεθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν...» (Р. 386). В сравнении с соответствующим местом Евангелия от Матфея (28, 11–15) приведенные слова Иустина, с одной стороны, представляют сокращение последовательного рассказа евангелиста о преднамеренном распространении ложного слуха о том, что ученики Христа ночью украли тело Его, с другой — заключают в себе дополнение его новым сообщениям, что при посредстве нарочито избранных на то мужей иудеи старались рассеять эти слухи повсюду, характеризуя и самое христианское учение как нечестивую и незаконную ересь. Что касается первой особенности, то сокращение рассказа, приводимого только с целью отметить факт, вполне понятно и естественно в устах апологета, не имевшего нужды в подробном, детальном изложении события. Заключать из отсутствия этих деталей в цитате Иустина к незнанию его с нашим Евангелием от Матфея значило бы предъявлять в отношении к нему чисто субъективные требования, не оправдываемые ни задачами его сочинения, ни характером его цитации. В приложении к разбираемому случаю такое заключение тем более поспешно, что Иустин здесь ни словом не упоминает о своих «апомнимоневматах», не дает выразительно знать ни о какой зависимости от письменного источника, а в простой заметке сообщает то, что было ему известно, не говоря о

¹ Semisch. Op. cit. S. 395.

² Paul. Op. cit. S. 44.

том, откуда он почерпнул это известие. Если же нужно искать письменный источник для него, то сравнение слов Иустина с Евангелием от Матфея непосредственно ведет к той мысли, что основу изложенного сообщения следует видеть именно в этом последнем. Откуда же Иустин в таком случае заимствовал свои дополнения? Уже в Евангелии от Матфея народ иудейский представляется виновником клеветы на последователей Христа, клеветы, державшейся прочно при жизни евангелиста (Мф. 28, 15), и древняя апологетическая литература оставалась верна этому взгляду евангелиста. Отвергая те нелепые обвинения в чудовищных преступлениях, какие возводились на христиан со стороны язычников, апологеты видели в лице иудеев источник этих клевет, и Тертуллиан, столь часто обличавший их в распространении ложных слухов относительно христианской жизни,¹ с негодованием спрашивал: «Что другое представляет из себя этот народ, как не рассадник нашего бесславия?»² Свою основу эти воззрения и находили в сообщаемом Иустином рассказе о посольстве иудеев во все страны и ко всем народам с целью предубедить их против христианства. Скрывалось ли здесь указание на действительный исторический факт, или этот рассказ был только плодом враждебных отношений между христианами и иудеями, возросшим на почве повествования евангелиста Матфея, во всяком случае он в древнее время пользовался значительной популярностью и доверием. По замечанию Евсевия на Ис. 13, 1, в произведениях древности можно было встречать этот рассказ, и то, что сообщает Евсевий из него, показывает, что под этими произведениями древности нельзя иметь в виду сочинения одного Иустина. Евсевий разъясняет, что, посылая грамоты ко всем народам, иерусалимские священники и старейшины назначали их для рассеянных повсюду иудеев, чтобы заранее отклонить их от христианства,³ но для нас важно само указание на существование этого рассказа, так как оно открывает независимость Иустина в своем сообщении о посольстве от письменного источника.

¹ Adv. Marc. III. C. 23; Adv. Iud. C. 13.

² Ad nation. C. 14. — См.: Otto. Anm. P. 63.

³ Coll. nov. part. et script. Ed. Montfauc. T. II. P. 424 sg. См.: Otto. Прим. P. 83. — Евсевий сообщает, что у иудеев разносившие подобные окружные грамоты (ἐγκύκλια γραμματά) обыкновенно назывались апостолами. — Ibid.

Разобранными местами евангельских рассказов Иустина и исчерпывается так называемая полнота исторических сведений этого писателя. Как мы уже имели случай заметить, из времени общественного служения Христа до Его страданий Иустин передает очень немногое, довольствуясь часто общей характеристикой или простым напоминанием о событии; в таком роде он касается рассказов о чудесах Христа (Ар. I. С. 31), об избрании 12-и апостолов (Ар. I. С. 39; Dial. С. 42, 81, 106), о смерти Крестителя (Dial. С. 49), исповеданий Петра (Dial. С. 100) и т. д. Вся полнота Иустинова Евангелия состоит, таким образом, в сообщении двух-трех сведений, не записанных в наших Евангелиях, но вполне соответствующих с ними, источник которых по всем данным мы должны искать в широкораспространенном в Церкви предании. Необходимость признать этот источник действует из той популярности, какой пользовались в христианском обществе эти рассказы, исключаящей возможность заимствования их из письменных памятников древней литературы. Страны Запада и отдаленный край Востока одинаково знакомы с ними; писатели, разделенные между собой не только пространством, но и временем, не только воспитанием, но и образом мыслей, приводят их в своих сочинениях, нимало не сомневаясь в их достоверности. «Какое было дело христианскому Востоку до сочинений латинян? Или многие ли на Западе в третьем и позднейших веках могли в подлинном тексте читать литературные произведения греков или семитов?» — спрашивает Земиш.¹ Но вот какое-нибудь коротенькое изречение, как например: «ἐν οἷς ἄν ὁμας καταλάβω, ἐν τοῦτοις καὶ κρινώ», цитируемое Иустином, мы встречаем и у Климента Александрийского, и у Илии Критского, и у Афанасия Младшего; не говоря уже об отцах IV в. (Василии Великом, Амфилохии, Иерониме) и позднейших (Феодоре Студите, Вальсамоне), хорошо знакомых с этим изречением; оно нашло себе место даже в таких памятниках, как «Завет сорока Севастийских мучеников». Одни цитируют его как изречение Господа, другие как изречение пророка Иезекииля, третьи совсем не называют автора.² Откуда это общее знакомство с изречением и колебания в указании его автора, если не из общности предания и свойственной ему недостаточной определенности? Если для протестантского сознания

¹ Apost. Denkwürd. S. 398.

² См.: Ibid. S. 394.

доктора Пауля значение этого источника ясно, то далеко не так смотрели на него древние церковные деятели. Всякому известно, что устное предание, принятое от апостолов, значительное время служило единственным источником христианского знания. Упрочивавшие его евангелисты не поставляли своей задачей дать всеобъемлющее изображение жизни и учения Христа, записать каждое Его изречение и отметить все подробности Его дел (ср.: *Ин.* 21, 25), так что вслед за их появлением лица, одушевленные любовью к живому, устному слову, которое они ценили выше буквы, как например Папий Иерапольский, находили недостаточными записанные сведения и с заботливостью начали собирать рассеянные рассказы о земной жизни Христа на память и назидание последующим векам. «Если, — говорит Папий, — мне случалось встречать кого-либо обращавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об учении старцев, например, что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома или Иаков, что Иоанн или Матфей, либо кто другой из учеников Господа, что Аристон и пресвитер Иоанн, ученики Господа. Ибо я полагал, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и более внедряющийся голос». ¹ Записи апостолов и их спутников не подавили собой ни этой любви к преданию, ни его значения и авторитета: Иринеи с энтузиазмом говорит о варварах, имеющих «свое спасение, без хартий или чернил написанное в сердцах своих Духом», ² спрашивая извратителей церковного учения: «Что если бы апостолы не оставили бы нам писаний? Не должно ли было следовать порядку Предания, преданного тем, кому они вверили Церкви?» ³ Таких же взглядов на значение Предания держались Тертуллиан и знаменитейшие отцы IV в., и если их слова главным образом относятся к догматическому преданию, то все же любовь к нему должна была располагать и в пользу тех сказаний, сохраненных христианской памятью, которые не имели догматического характера. Передавая рассказ о последних днях жизни Господа по Евангелию Иоанна, Климент Александрийский выразительно замечает: «ἀκούσων μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγ-

¹ Apud. *Euseb.* III, 39; Русск. пер. С. 163–164.

² Adv. haer. III, 4, 2.

³ Adv. haer. III, 1; Русск. пер. С. 279.

μένον».¹ Правда, по словам Иустина, «οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδασκαν» (Ар. I. С. 33), но, по его же словам, христиане κατὰ πάντα κόσμον исцеляли одержимых демонами (Ар. II. С. 6), что апостолы πανταχοῦ проповедали Евангелие (Ар. I. С. 45), что Ирод приказал избить πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ (Dial. С. 78), что христианам дано τὰ τοῦ πατρὸς ἐπλῦνῶναι πάντα (Dial. С. 121), что они знают все тайны закона (Dial. С. 44), и т. д. Очевидно, что гиперболическое выражение Иустина относительно своих «апомнимоневмат» не хочет сказать ничего более, кроме того, что его «Памятные записи апостолов и их спутников» в целом и общем дают достаточно полный и в существенных чертах исчерпанный образ жизни и учения Христа,² не исключая собой возможности заимствований из области Предания. Путешествуя по христианским странам, знакомясь с Востоком и Западом христианского мира, Иустин мог хорошо знать все более распространенные и достоверные предания христиан и пользовался ими в разговоре с Трифоном для доказательства мессианского достоинства Христа (огонь на Иордане) и исполнения на лице Его ветхозаветных пророчеств (рождение в вертепе, волхвы из Аравии и пр.).

Обзор исторических цитат Иустина подтверждает вывод, сделанный из анализа его дидактических приведений. Как там незначительные уклонения в тексте и своеобразная группировка изречений нисколько не свидетельствуют против знакомства Иустина с нашими Евангелиями, так здесь сокращения евангельских рассказов, вызванные полемическими целями, и дополнения, заимствованные из Предания, не составляют доказательства в пользу позднейшего происхождения синоптических Евангелий, и как там буквально сходные изречения, единство мысли, выражений и оборотов вынуждают признать в источниках Иустина наши Евангелия, так здесь тождество событий и совпадения в рассказах о них подтверждают заключение, что ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων суть наши Евангелия. Действительно, в целом и общем цитаты Иустина исчерпывают все содержание наших синоптических Евангелий, причем Евангелие Матфея занимает центральное место в приведениях Иустина, Лука же и Марк имеют только субсидиарное значение. Если проследить

¹ Quis div. salv. poss. С. 42.

² Ср.: *Semisch*. Apost. Denkw. S. 404–405.

отношение цитат Иустина к Евангелию Матфея в порядке повествования последнего, то мы увидим, что важнейшая и существенная часть этого Евангелия передана Иустином во всей полноте. Подходя в своей генеалогии Христа, как сына Давида по плоти, ближе к Луке, Иустин излагает все содержание первой и второй глав Евангелия Матфея. Подозрение Иосифа, явление ему во сне ангела, благовествовавшего о рождении Иисуса Марией от Духа Святого (Dial. С. 78), рождение Христа в Вифлееме по пророчеству Михея, поклонение волхвов, прибывших сюда по указаниям звезды, явление им ангела с приказанием удалиться иным путем (Ар. С. 34; Dial. С. 77–78, 106), бегство Иосифа в Египет вследствие приказа Ирода умертвить родившихся в то время младенцев в Вифлееме и возвращение в Назарет при начале царствования Архелая (Dial. С. 78, 102–103) — все это рассказано Иустином в согласии с Матфеем даже в выборе выражений и с выразительным указанием на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Образ Крестителя, его пища и одежды, его проповеди о покаянии и грядущем Мессии в цитатах Иустина отпечатлелся так же, как он дан в третьей главе евангелиста Матфея (Dial. С. 49, 88). После рассказа о крещении Христа в Иордане и последовавшем вслед за ним искушении в пустыни (Dial. С. 103) Иустин проходит молчанием Его общественную деятельность, передавая только в существенных чертах рассказы об усекновении главы Крестителя (Dial. С. 53) и притчу о сеятеле и десяти талантах (Dial. С. 125). Зато в повествовании о последних днях жизни Господа он опять следует Матфею. Торжественный вход Христа в Иерусалим (Dial. С. 53), изгнание торгующих из храма (Dial. С. 61), совещание старейшин в убиении Иисуса (Dial. С. 104), молитва Его в Гефсиманском саду в присутствии трех учеников (Dial. С. 99), молчание перед Пилатом (Dial. С. 102), распятие, разделение одежд по жребию, насмешки, сыпавшиеся на Страдальца (Ар. I. Р. 35, 38; Dial. С. 97, 101), рассеяние учеников до дня воскресения (Dial. С. 53), погребение в поздний вечер (Dial. С. 97), воскресение в «день солнца» (Ар. I, 67) и, наконец, распространение ложного слуха о том, что ученики ночью украли тело Иисуса (Dial. С. 108) — вот моменты, из которых слагается у Иустина, как и у Матфея, история последних дней земной жизни Христа. С неменьшей полнотой Иустин воспроизводит и изречения Христа, записанные в этом Евангелии; мы отметим только те главы и стихи, которые находят себе место в цитатах

Иустина: *Мф.* 5, 16 (Ap. I, 16); 5, 20 (Dial. 105); 5, 22 (Ap. I, 16); 5, 28–29, 32 (Ap. I, 15); 5, 34, 37, 41 (Ap. I, 16); 5, 46 (Ap. I, 16); 6, 1, 19, 21, 32 (Ap. I, 15); 7, 1 (Dial. 115); 7, 15, cf. 19, 21–23 (Ap. I, 16); 8, 11 ff. (Dial. C. 76); 9, 13 (Ap. I, 15); 10, 22 (Dial. 82); 11, 12–15 (Dial. C. 51); 11, 5 (Dial. 12); 11, 27 (Ap. I, 63; Dial. 100); 13, 42 ff. (Ap. I, 16); 16, 1, 4 (Dial. 107); 16, 15 (Dial. 76); 16, 26 (Ap. I, 15); 17, 11–13 (Dial. 43); 19, 12 (Ap. I, 15); 19, 16 (Ap. I, 16); 22, 37, cf. 40 (Ap. I, 16 cf. Dial. 93); 23, 6, cf. 15, 23, cf. 27 (Dial. C. 17, 112); 24, 11, 24 (Dial. 35, 82); 25, 41 (Dial. 76); 28, 19 (Ap. I, 61). При таком тесном родстве цитат Иустина преимущественно с Евангелием Матфея естественно ожидать, что в самом языке Иустина будут сохранены и особенности языка Евангелия Матфея. По результатам изысканий, сделанных Земишем,¹ Иустин, действительно, разделяет многие филологические особенности с Матфеем; так, он 11 раз употребляет выражение βασιλεία τῶν οὐρανῶν, встречающееся среди всех новозаветных писателей только у Матфея, — ὁ πατὴρ οὐράνιος 3 раза, βρέχειν в значении «дождить», и особенно торжественную формулу: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥῥθὲν διὰ τῶν προφητῶν, — θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, — выражение, несомненно заимствованное из Матфея, так как слово μαλακία нигде, кроме Матфея, не встречается в Новом Завете, а прилагательное μαλακός, хотя и имеется у *Лк.* 7, 25 и *1 Кор.* 6, 9, но в совершенно ином значении, чем у Матфея и Иустина (*Мф.* 4, 23; 9, 35; 10, 1 cf. Ap. I. C. 31).² Рельефным и решительным знаком этого близкого знакомства Иустина с Евангелием Матфея служит, наконец, их поразительное совпадение в приведении ветхозаветных цитат, простирающихся до полной тождественности не только в существенных чертах, но и в самых мелких отклонениях от ветхозаветного текста. Как известно, евангелист Матфей, цитируя ветхозаветные пророчества, изменяет принятый текст LXX-ти и более или менее примыкает к еврейскому тексту, хотя иногда уклоняется и от обоих; те же особенности и в тех же самых цитатах мы встречаем и у Иустина, притом так, что как самый текст приводимого пророчества, так и историческая связь его буквально тождественна с Матфеем.³ Эта, так

¹ Apost. Denkw. S. 104 fg.

² Другие примеры см. там же.

³ Напр., ср.: Dial. C. 78 и *Мф.* 2, 18; Ap. I, 34 и *Мф.* 2, 5; Dial. C. 66 и *Мф.* 1, 23; Dial. C. 17 и *Мф.* 21, 13 и др.

сказать, осязательная зависимость Иустина от Матфея в ветхозаветных цитатах ставит выше всякого сомнения знакомство Иустина с нашим Матфеем и принадлежность последнего к ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων первого.

Менее подробно и полно, чем Евангелие Матфея, воспроизведено в цитатах Иустина содержание Евангелия Луки, и это, без сомнения, потому, что данные этого Евангелия приводятся лишь только в качестве дополнения к цитатам из Матфея. Это субсидиарное значение нашего третьего Евангелия в цитации Иустина ясно видно из рассказов его о рождении, детстве и последних днях Христа, где ссылки на Луку занимают место подтверждения или дополнения того, что заимствовано из Матфея. Так, к известию Матфея о рождении Христа от Девы Иустин присоединяет подтверждающий и дополняющий его рассказ о Благовещении, почти буквально сходный с текстом Евангелия Луки (Ар. I, 33; Dial. С. 100). Подобным же образом путешествие Иосифа и Марии из Назарета в Вифлеем он объясняет, согласно с Лукой, народной переписью, объявленной при Квиринии (Dial. С. 78), заканчивая историю детства Христа сообщением указания этого евангелиста, что Христос начал Свое общественное служение, имея около 30-и лет от роду. Из рассказов Луки о последних днях жизни Христа Иустин также упоминает только отдельные даты, имеющие дополнительное отношение к Евангелию Матфея: он передает, что Христос установил причащение в Свое воспоминание (причем самые слова Христа воспроизведены отчасти по Матфею (Ар. I, 66; Dial. С. 41, 70)), что во время Его молитвы в Гефсимании пот, как капли крови, падал с Его лица (Dial. С. 103), что Пилат отсылал Его связанным к Ироду (Dial. С. 103), что Христос умер со словами: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Dial. С. 105), что Он воскрес в первый день недели и, явившись Своим ученикам, убеждал в необходимости страданий из пророчеств (Ар. I, 50; Dial. С. 41, 53, 106), что Он был осязаем Своими учениками, сомневавшимися в действительности Его воскресения, и ел рыбу, и, наконец, перед их глазами вознесся на небо (Dial. 106; Ар. I, 50, cf. de resurr. С. 9). Из ряда изречений, записанных Лукой, Иустин приводит в своих цитатах очень значительное количество, именно: 6, 36 (Ар. I, 15; Dial. С. 96); 6, 29, 32, 34 (Ар. I, 15); 9, 22 (Dial. С. 76, 100); 10, 16 (Ар. I, 16); 10, 19 (Dial. С. 76); 11, 42, 52 (Dial. С. 17); 12, 4, 22–24 (Ар. I, 19); 12, 48 (Ар. I, 16 – I, 63); 13, 26 (Ар. I,

19 – I, 15); 16, 16 (Dial. C. 51); 18, 18 (Ap. I, 16; Dial. C. 101); 18, 27 (Ap. I, 19); 19, 46 (Dial. C. 17); 20, 34–36 (Dial. C. 81). Зависимость Иустина от Луки наглядно выразилась в усвоении первым особенностей языка последнего; так, Иустин, как и Лука, употребляет слово ὁψιστος для обозначения Бога, притом в связи с историей рождения Христа (δύναμις ὁψιστου, υἱὸς ὁψιστου); глаголы ἐπισκιάζειν и ἐπέρχεσθαι, встречающиеся только у Луки в значении благодатного наития Святого Духа, в устах Иустина имеют тот же самый смысл; выражение «τίς ὑμῖν χάρις ἐστίν» в значении «какая вам за то благодарность», находящееся у Иустина, также отсылает нас к Луке, так как слово χάρις кроме Луки встречается только у Иоанна, и притом в совершенно иной связи.¹ Ввиду этих следов знакомства Иустина с нашим Лукой нужно признать, что, определяя свои ἀπομνημονεύματα написанными ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων, под именем παρακολουθησάντων, Иустин имел в виду между прочим и Луку, как спутника апостола Павла, и тем более, что это определение приведено при сообщении рассказа о кровавом поте, находящегося только у Луки.

Центральное значение Евангелия Матфея в цитации Иустина, составляющее место только для дополнительных заимствований из других евангелистов, объясняет нам то, на первый взгляд, странное обстоятельство, что цитаты Иустина дают в себе весьма мало следов знакомства его с нашим Марком. В свое время Stroth обещал премию тому, кто откроет в «Памятных записях апостолов» указание на Евангелие Марка,² но, кажется, нетрудно если не выиграть, то по крайней мере отклонить необходимость этой премии. В самом деле, имеем ли мы право ждать от Иустина обширных приведений из Евангелия Марка после того, как все существенное содержание Евангелий, потребное для апологетических целей, было уже исчерпано в цитатах из Евангелий Матфея и Луки? Что дополнительного и необходимо важного для Иустина мог дать Марк после этих двух синоптиков? Если по сравнению с Матфеем и Лукой в Евангелии Марка насчитывается только до 27-и стихов, исключительно принадлежащих ему,³ то что же удивительного в том, если и в цитатах

¹ См.: *Semisch*. Op. cit. S. 139.

² *Repertorium f. bibl. u. morgenland. Liter.* I, 21.

³ См.: *Semisch*. Op. cit. S. 148.

Иустина из наших Евангелий мы не найдем достаточно характеристичных для этого евангелиста черт? После того как Иустин по Матфею и Луке образовал цитату о святости и нерасторжимости брака, зачем же бы ему приводить еще слова Марка: «ἐὰν αὐτῇ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμήθῃ ἄλλον, μοχάται» (10, 12), как этого требует Пауль?¹ То правда, что в этих словах предполагается самый характеристичный случай языческого легкомыслия в вопросах о браке, но Иустин характеризовал не безнравственность язычества, а святость христианства, и для него важно было показать не отсутствие совершенно ненормальных явлений в обществе христиан, а непозволительность развода даже для мужской стороны. По счастью, в цитатах Иустина можно найти несколько примеров совпадения его с текстом Марка, оставляющих вне сомнения знакомство его с этим евангелистом, — знакомство, вероятное уже само по себе после ясной зависимости его от Евангелия Матфея и Луки. Так, определение места горы Елеонской выражением «εὐθὺς τῷ ναῷ τῷ ἐν Ἱερουσαλὴμ» (Dial. С. 99) отсылает к Мк. 13, 3; также изречения: «συμφέροι σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ» (Ap. I, 15) и «μεγίστη ἐντολὴ ἐστὶ κύριον τὸν θεόν σου προσκυνῆσαι καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου» (Ap. I, 19) — весьма хорошо передают соответствующие места Евангелия Марка (9, 47 и 12, 29–30). Важнейшим же свидетельством за принадлежность Евангелия Марка к ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Иустина служат следующие слова: «μετωνομακέναι αὐτὸν (Χριστόν) Πέτρον ἓνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργῆς, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροντῆς...» (Dial. С. 106. P. 380). Сведения о наименовании сынов Зеведеевых «сынами грома» находится только в Евангелии Марка (3, 16), и притом так, что оно здесь соединено, как и в словах Иустина, с указанием на перемену имени Симона. Если не прибегать под защиту слепого случая, то это совпадение можно объяснить только зависимостью Иустина от Марка.² Другой вопрос: как понимать самую ссылку Иустина на ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ? Кого

¹ Paul. Op. cit. S. 12.

² Обратное предположение исключается указанием Иустина на письменный источник.

здесь следует понимать под «αὐτοῦ»? Так как невозможно αὐτοῦ заменять словом Χριστοῦ, то в ответ на этот вопрос остаются два предположения: или же признать здесь пропуск переписчика, поставившего вместо ἀποστόλου αὐτοῦ (Χριστοῦ) одно αὐτοῦ,¹ или отнести αὐτοῦ к Πέτρῳ и принять здесь указание на «Памятные записи Петра»,² хотя вероятность этого последнего предположения значительно ослабляется строгим обычаем Иустина — не называть имени автора или авторов цитируемых им записей. В древней апокрифической литературе, действительно, было известно произведение, носившее название Евангелия и связанное с именем Петра, о нем говорят Феодорит, Евсевий и Ориген, однако все попытки³ открыть в цитатах Иустина следы существования этого Евангелия остаются тщетными. Прежде всего, Евангелие Петра появляется в переходное время от II к III в., самое раннейшее свидетельство о нем принадлежит Оригену, — и с самых же первых моментов своего появления рассматривается и обсуждается представителями Церкви как неподлинное, еретическое произведение. Напрасно бы мы стали искать это Евангелие во II в.: писатели второй половины этого века ни словом не дают о нем знать, они цитируют наши четыре Евангелия как подлинно апостольские записи. Поэтому, как уже заметил Бандеманн против Креднера, принятие знакомства Иустина с этим Евангелием не только было бы произвольно, но и ставило бы неразрешимую задачу для истории канона — объяснить исчезновение его у писателей послеиустиновской эпохи до Оригена и замену его нашими Евангелиями.⁴ Все, что известно об этом петринистическом Евангелии, говорит против знакомства Иустина с ним: это было Евангелие с определенно еретическим направлением. Евсевий поставляет его в разряд тех, которые «не только должно почитать подложными, но и отвергать как нелепые и нечестивые»,⁵

¹ Так думают *Otto* (Р. 380–381), *Semisch* (S. 150), *Bindemann* и др. Мы не упоминаем здесь о том предположении, что вместо αὐτοῦ следует читать αὐτῶν (ἀποστόλων), потому что если бы αὐτῶν было первоначальным чтением, появление αὐτοῦ ничем бы не объяснялось. Существование чтения αὐτῶν в некоторых кодексах (*Otto. Ibid.*) нужно признать поправкой.

² *Hilgenfeld. Krit. Unters.*

³ *Credner* (по *Bindemann'y*), *Hilgenfeld. D. Paul. S. 45.*

⁴ *Über d. v. Iust. gebrauch. Evangel. / Stud. und Krit. 1842. S. 355 fg.*

⁵ *H. E. III, 25.*

но Иустин является перед нами в своих цитатах во всеоружии общецерковного учения; это Евангелие распространено было в еретических кружках докетов, которые, по выражению Серапиона, сохраненному у Евсевия же,¹ «трудились над ним», но Иустин повсюду ссылается на свой источник, как известный и принятый всей Церковью памятник апостольской литературы; в нем «хотя многое и согласно с истинным учением Спасителя, но было и нечто несогласно», однако цитаты Иустина не только не стоят в противоречии с истинным учением Спасителя, но и вполне согласны с текстом наших Евангелий. Таким образом, принятие знакомства Иустина с этим Евангелием было бы предположением, не только не имеющим в свою пользу никаких положительных оснований — «башней, построенной на кончике иголки», как называет его Земиш,² — но и идущим вразрез со всем тем, что известно несомненно относительно цитации Иустина и характера Евангелия Петра. Чтобы объяснить в разбираемом месте появление «памятных записей Петра», для этого нет надобности обращаться к отрывочным сведениям древней литературы об апокрифах: общецерковное сознание, неоднократно выраженное церковными писателями, знало и видело эти записи Петра в совершенно иной области. Уже Папий называет Марка спутником и истолкователем Петра, с точностью записавшим из проповеди Петра все, что запомнил и как припомнил.³ Иринеи в качестве общепринятого взгляда своего времени выражает «ту мысль, что Марк, ученик и истолкователь Петра, передал нам письменно то, что было проповедано Петром».⁴ Тертуллиан также свидетельствует: «*Marcus. quod edidit evangelium Petri...*»,⁵ и, согласно с ним, Иероним уже прямо называет Евангелие Марка именем Петра.⁶ По прямому смыслу всех этих свидетельств, Евангелие Марка и есть памятная запись проповеди Петра, составленная его спутником, о которой упоминает Иустин, и поразительное совпадение его цитаты с текстом нашего Марка служит наглядным подтверждением этого заключения.

¹ Н. Е. VI, 12.

² Apost. Denkw. S. 151.

³ Н. Е. III, 29; Русск. пер. С. 166.

⁴ Adv. haer. III, 1, 1; Русск. пер. С. 273.

⁵ Adv. Marc. 4, 5.

⁶ De vir. illustr. C. I.

Таким образом, анализ цитат Иустина заставляет нас признать, что к его ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων принадлежали Евангелия не только Матфея и Луки, но и Марка. Это были Евангелия, общепринятые в христианской Церкви середины II в., считавшиеся за подлинно-апостольские произведения и употребляемые в качестве достоверного источника евангельской истории. Их читали на богослужебных собраниях, из них христиане почерпали себе научение и назидание (Ар. I. С. 67), к ним обращались в борьбе с ложными учениями (Dial. С. 48) и из них почерпали основания для защиты достоинства христианского учения и истинности сообщенных в нем откровений. Без сомнения, труднее решить тот вопрос, перенесено ли было понятие богодухновенности на наши Евангелия в век Иустина? Хотя прямого и ясного ответа на это в сочинениях Иустина мы не встречаем, однако есть все основания склоняться в пользу положительного решения. Уже одно сопоставление ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων с писаниями пророков и одинаковая формула цитации предрасполагают к такому заключению; во всей святоотеческой литературе термин ἡ γραφή в выражении ἡ γραφή λέγει и т. п. означает собой не человеческое произведение, а богодухновенные Писания, так что в употреблении в самом слове γραφή мыслилось понятие богодухновенности, а отсюда, если Иустин вместе со всей Церковью ставит «Памятные записи апостолов» наряду с писаниями пророков, то он усваивает им то же значение, что и последним. Это уравнивание в значении тех и других произведений особенно ясно видно из 119-й главы «Диалога»: «Как Авраам, — пишет здесь Иустин, — поверил голосу Божию и это ему вменилось в праведность, так и мы верим голосу Бога, говорившему через апостолов Христа и возвещенному пророками...» (Р. 426, 428). Такое отождествление учения апостолов и пророков, само собой предполагающее богодухновенность учения первых, как голоса Бога, и выразилось в том противопоставлении, какое делает Иустин в 48-й главе «Диалога» между δεδούρηται ἀνθρώποις и тем, что возвещено пророками и передано апостолами. Следовательно, в сознании апологета то, что основано на «Памятных записях апостолов», не есть человеческое учение: это учение, тождественное с пророческим, это голос Самого Бога. Яснее этого понятие богодухновенности апостольских произведений едва ли и могло быть выражено в середине II в.



Представленный вывод из анализа цитат Иустина вполне согласуется со всеми теми внешними свидетельствами, идущими из глубокой древности, какие можно поставить в связь с источником Иустина. Уже относительно ученика Иустина, Татиана, известно, что он составил евангельскую гармонию διὰ τεσσάρων, то есть по четырем евангелистам, каковые, без сомнения, были признаваемы и его учителем. Правда, по замечанию Епифания,¹ некоторые называли его гармонию Евангелием от Евреев, но Феодорит, хорошо знавший διὰ τεσσάρων Татиана и сжегший более 200 его экземпляров, найденных им в своем округе, описывает его как составленное из четырех евангелистов только с затаенной коварной целью.² Ириней, с похвалой отозвавшийся о сочинениях Иустина,³ Евсевий, внимательно их читавший и делавший из них длинные выдержки,⁴ ни словом не говорят о каком-либо особом евангельском источнике, употребляемом Иустином, считая, очевидно, его цитаты вполне соответствующими тексту тех четырех Евангелий, какие существовали в христианской Церкви их времени и существуют до сих пор.

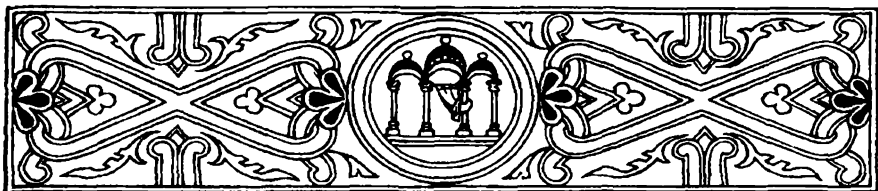


¹ Adv. haer. I, XLVI, 1. *Migne*. PG. T. 41. Col. 840.

² Fabul. haer. I, 20.

³ Adv. haer. Lib. V.

⁴ H. E. IV, XVIII.



Гус и Виклеф*

«Non mihi placet, quod doctor in mala significatione vocat nos Wiklefistas. Ego enim fateor, quod sententias versa, quas M. I. Wiklef, sacrae theologiae professor, posuit, tepeo, non quia ipse dicit, sed quia scriptura vel ratio infallibilis dicit. Si autem aliquem errorem posuerit, nec ipsum nec quemcunque alium intendo in errore quantumlibet modice imitare».

*Hus.*¹

Одним из важнейших элементов, вошедших в состав гуситского движения, историками считается так называемый виклефизм, т. е. идеи и воззрения, провозглашенные знаменитым английским философом и богословом XIV в., Джоном Викалем (1324–1387). Общий характер учения этого богослова состоял в том, что, отрицая всякий человеческий авторитет в вещах божественных, он хотел обосновать свою богословскую систему исключительно на свидетельстве Св. Писания и поэтому отвергал не только все нововведения Римской церкви, как позднейшие измышления, сделанные с корыстной целью, но и многие пункты общецерковного учения. Благодаря частым сношениям между Богемией и Англией, особенно усилившимся после брака английского короля Ричарда II с чешской княжной Анной, сестрой короля Вячеслава, учение Викаля и его сочинения были занесены в Чехию с 80-х гг. XIV в., распространились здесь прежде всего между профессорами Пражского университета, а затем, с начала XV столетия, стали предметом оживленных споров и волнений не только между учеными богословами Праги, но и в самых низших слоях ее общества. Живое участие в этих спо-

* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения». 1890. Май-Июнь. С. 70–142.

¹ Responsio ad scripta Stephani Paletz, Opp. I, 264 (*Lechler*. Johann von Wiclif, II, 263, Anm. 1).

рах о виклефии принимал чех Ян Гус, давший свое имя последовавшему за его смертью на Констанцском соборе (6 июля 1415 г.) сильному движению в Чехии и Моравии; близко знакомый с сочинениями английского богослова, усвоивший многие из его идей, Гус выступил решительным защитником Виклефа, 45 богословских тезисов которого были осуждены как еретические в Праге 28 мая 1403 г., и вместе со своими приверженцами заслужил у современных ему полемистов и хронистов, равно как и у некоторых новейших исследователей его деятельности, имя виклефита. Возникающий отсюда вопрос об отношении Гуса к Виклефу, таким образом, столь же любопытен сам по себе, сколь важен для суждения о таком замечательном явлении, каким было гуситство. Из всех религиозных движений, когда-либо волновавших христианскую Западную Европу, гуситство выдается в том отношении, что оно всецело принадлежало славянскому племени, служило выражением его национальной и религиозной оппозиции и в то же время глубоко воздействовало не только на соседние народы, но и на судьбы всего христианства Запада. По этим своим особенностям гуситство издавна привлекало на себя внимание ученой любознательности и дало в себе тему для многочисленных и разнообразных исследований. Однако, несмотря на довольно обширную и многостороннюю литературу, посвященную вопросам о Гусе и возбужденном им движении, суждение об этом любопытном историческом явлении не достигло еще той степени научной объективности, на которой прекращаются всякие споры и разногласия ввиду одного определенного и строго обоснованного взгляда на предмет. В деле изучения Гуса и гуситства случилось то, что наблюдается обыкновенно при изучении явлений, не переставших иметь еще жизненное значение,¹ т. е. на нем в усиленной мере отразились партийные интересы и личные взгляды его исследователей. Одни видят в Гусе не более как ересиарха, не отличавшегося ни глубиной мысли, ни искренностью убеждений, фанатика своей национальностью, подстрекавшего чернь против немцев, революционера в области государственной и церковной.² Другие,

¹ «Реакция, давившая чешскую народность, — говорит г-н Флоринский, — еще не совсем кончилась; умы еще связаны прямо или косвенно...». Киев. Унив. Изв. 1884. № 5. С. 109.

² Католическая точка зрения, ср.: *Friedrich*. Die Lehre I. Hus. Опровержение Фридриха см. у *Krumel'a*. *Johannes Hus*.

отрицая за ним всякое национальное значение, считают его предшественником Реформации, позднее охватившей своим могучим потоком всю Западную Европу, и поставляют его в такие отношения к Виклефу, при которых уничтожается всякая оригинальность и самобытность возбужденного им движения.¹ Третьи, строго разграничивая характер деятельности Гуса от стремлений других реформаторов, связывают его с идущими из глубины веков преданиями, сохранившимися в народной памяти и учреждениях обычая от времен основания Православной Церкви в Чехии трудами свв. братьев Кирилла и Мефодия, и в возбужденном им движении видят попытку возвратиться к началам восточного православия.²

Таким образом, было ли гуситство своеобразным историческим явлением, могшим возникнуть только на почве народной жизни чешского племени, или, лишенное самобытных, оригинальных начал, оно обязано своим возникновением такому чуждому для чехов лицу, каким был Виклеф, — этот важнейший для понимания гуситского движения вопрос решается до сих пор в диаметрально противоположных направлениях, и, очевидно, что основательное решение его весьма зависит от ответа на другой вопрос: в каком отношении стоял Гус к Виклефу? Был ли он только апостолом виклефизма, или в его деятельности можно подметить следы влияний иных и стремление к целям, отличным от Виклефа? Но помимо значения этого вопроса для суждения о целом гуситском движении, решение его имеет еще более важности для понимания как личности Гуса, так и всей его реформаторской деятельности. Если Гус ничего другого не хотел, как торжества чистого виклефизма, и ни к чему иному не стремился, как к осуществлению того порядка вещей в делах Церкви, какой был проектирован Виклефом, то ясно, что в таком случае не может быть и речи ни относительно оригинальности его личности, ни о самостоятельных исторических его заслугах; как, наоборот, признание, что Гус стоял в своей деятельности на особенной, самобытной почве, выработанной исторической жизнью его народа, eo ipso исключает возможность видеть в нем чистого ученика Виклефа и в возбужденном им движении чистую виклефию.

¹ Протестантская точка зрения: *Jager, Lechler, Loserth* и др.

² Русская, так называемая, славянофильская точка зрения: *Новиков, Елагин, Клеванов, Гильфердинг* и др.

Так как Гус был не столько богословом, сколько общественным деятелем, публично защищавшим честь Виклефа, то полный и обстоятельный ответ на тот вопрос, в каком отношении стоял Гус к Виклефу, необходимо вынуждает сначала рассмотреть ту роль, какую играл виклефизм в движениях, волновавших Прагу между 1403–1414 гг., а затем уже определить степень влияния Виклефа на богословские воззрения Гуса, поскольку это выразилось в сочинениях последнего.¹

I

28 мая 1403 г. в торжественном собрании Пражского университета, по желанию архиепископского официала Кбеля и пражского каноника Венцеля, были осуждены 45 богословских положений, извлеченных из сочинений Виклефа, и под страхом клятвы запрещено было доказывать и распространять их, тайно или явно.² Один ряд этих положений, обнимавший собой первые 24 члена, был уже осужден на Лондонском соборе 1382 г., остальные 21 положение вновь извлечены из сочинений Виклефа Иоанном Гюбнером, магистром Пражского университета.³ В истории Богемии это был первый официальный акт, в котором названо имя Виклефа, и он сделался исходным пунктом живых и сильных движений, глубоко взволновавших жизнь Богемского королевства. Уже на собрании университета, осудившем Виклефа, голоса разделились по вопросу о достоинстве представленных положений,⁴ но скоро это раздвоение из стен ученого учреждения вышло на улицы и площади и с каждым годом проникало в сознание современников решительнее и яснее. Оно образовало новый элемент народной жизни в Богемии и Моравии, который подавил собой все духовные и материальные интересы, оказал сильное воздействие не только на жизнь окружающих стран, но и на судьбу всего христианства в западном мире, и привел в конце кон-

¹ При этом мы, конечно, не имеем в виду написать ни полную биографию Гуса, ни обзор всех его сочинений. То и другое войдет лишь настолько, насколько способно уяснить интересующий нас вопрос об отношении Гуса к Виклефу.

² Documenta mag. I. Hus, ed. Palasky. P. 131.

³ Loserth. Hus und Wiclif. S. 98.

⁴ В Doc. сказано: secundum pluritatem vocum.

цов к кровавой войне с известными ужасами таборитов.¹ Оно возбудило борьбу между двумя нациями, немецкой и славянской, покрыло страну кучами обломков и развалин и после роковой Белгородской битвы (1620 г.) убило славянскую народность в Чехии и Моравии, только двести лет спустя очнувшись от этого удара.

Несмотря на то, что по всем законам истории и логики эти неисчислимы последствия возбужденных с 1403 г. виклефитских споров в Праге заставляют искать причину раздвоения глубже, нежели в теоретической разности ученых мнений насчет Виклефа, — просматривая историю пражских волнений в период 1403–1414 гг. по документальной стороне, мы ничего иного на первый раз не встретим, как только указания на споры между двумя партиями относительно английского богослова и его сочинений. Во главе партии, защищавшей честь Виклефа, встал чех Ян из Гусинец или, короче, Гус, — как он и называл себя обыкновенно с 1396 г.,² — давший имя всему позднему движению. По некоторым, хотя и не вполне точным данным, он родился 6 июля 1369 г., получил высшее образование в Пражском университете, и уже в 1393 г. сделался бакалавром свободных искусств, в следующем году достиг бакалаврства богословия, а в 1396 г. он стал магистром свободных искусств. С 1398 г. он выступает в качестве лектора в университете и быстро идет по лестнице университетских должностей: в 1401 г. он избран был деканом философского факультета, в следующем году — его ректором, в каковом звании он и остается полгода до конца апреля 1403 г. Его академическая жизнь, несмотря на всю важность ее для личного развития Гуса, не имела однако же такого значения, как его общественная деятельность, в какую он вступил с 1402 г. в качестве народного проповедника в новоучрежденной Вифлеемской часовне. Уже с первых шагов его на этой новой сцене его деятельности имя его было связано с именем Виклефа, и эта связь с каждым годом становилась крепче и глубже проникала в сознание его противников.³ На собрании 1403 г. вместе с Николаем Летомышльским Гус явился решительным противником большинства, настаивавшего на осуждении 45-и положений Виклефа, и

¹ Ср.: *Palasky. Geschichte vom Böhmen*. III, I, 55.

² *Loserth. Op. cit.* S. 75.

³ Отзывы современных хронистов и полемистов собраны отчасти у *Loserth'a. Op. cit.* S. 83–91. Важнейшие из них будут приведены.

утверждая, что эти положения лживо и с коварной целью извлечены из сочинений последнего, бросил резкое обвинение против Гюбнера, признавая его достойным сожжения за фальсификацию книг.¹ По замечанию университетской хроники, тогда «началось знаменательное раздвоение в клире царства Богемского между магистрами, священниками и прелатами по поводу некоторых артикулов, неправильно (поп бепе) извлеченных из книг английского доктора Иоанна Виклефа»,² и с этих пор во главе партии виклефитов мы видим Яна Гуса. Однако, благодаря добрым отношениям, царствовавшим между занявшим в сентябре 1403 г. архиепископскую кафедру Збинском из Заиц (von Hasenburg)³ и Гусом, этот последний получил должность кафедрального проповедника, и в Праге, по-видимому, все было спокойно; только собор 1405 г.,⁴ составившийся по побуждению папы Иннокентия VII, приглашавшего пражское духовенство к подавлению именно виклефской ереси,⁵ своим осуждением учения Виклефа о таинстве Евхаристии и порицанием тех проповедников, которые, опираясь на виклефские положения, порочат быт клира, показывает, что споры о Виклефе далеко еще не замолкли. Очень вероятно, что последнее постановление имеет в виду Гуса, который в качестве проповедника христианской нравственности беспощадно карал порочную жизнь духовенства и своими постоянными обличениями принудил пражский клир в 1408 г. обратиться с жалобой к архиепископу, где Гус обвинялся в унижении авторитета духовенства.⁶ Как бы то ни было, но до 1408 г. Гус находился в звании кафедрального проповедника и за свою ревностную деятельность удостоился даже похвалы архиепископа.⁷ Первое же ясное обвинение Гуса в ереси Виклефа мы находим в членах, представленных тем же клиром в 1409 г.; здесь наряду с горячо отвергнутым Гусом обвинением, будто он считает недействительным таинство, совершенное священником, находящимся под

¹ Depositum testium. Doc. 179.

² Doc. 730; под 1406 г.

³ Loserth. Op. cit. S. 98.

⁴ Впрочем, сомнительно, в этом или в 1406 г. составлен был собор. Ср.: Loserth. Op. cit. S. 103 и Хроника ун-та. Doc. 730.

⁵ Doc. 730; под 1406 г.

⁶ Doc. 153–154.

⁷ Doc. 167.

смертным грехом, с особенным ударением указывается на то уважение, с каким Гус отзывался об осужденном еретике Виклефе, называя его «католическим доктором» и выражая желание иметь свою душу там, где находится душа Викафа (т. е. по ответу Гуса, — *in regno coelorum*).¹ Что Викаф и его учение действительно занимали внимание Праги в это время, это видно уже из того, что 20 мая 1408 г. собрание университета вновь осудило 45 положений, хотя с такой прибавкой, которая уничтожала всю силу запрещения, и что архиепископ, объявивший на этом соборе, что в Богемии по точном изыскании не оказалось никакой ереси, тем не менее запретил владельцам книг этого еретика распространять оные.²

Но все это было лишь прелюдией к тем виклефитским спорам, которые разыгрались в Праге с 1410 г. Если ранее мы видим только слабые намеки на распространенность виклефизма в Праге и неясные отзвуки противовикафской реакции со стороны духовенства, то, напротив, с 1410 г. борьба за и против Викафа всплывает на поверхность жизни и образует главное ее течение. Из высших кругов общества споры о Викафе переходят в низшие его слои и становятся решительнее и раздражительнее; они уже не ограничиваются Прагой и Богемией, но переносятся к престолу папы и в его курию и обращают на себя внимание всего образованного мира. И это понятно: за время от 1408—1410 гг. разрозненные партии успели сгруппироваться, теснее сплотиться, и с большей решительностью стать одна против другой. Уже в 1403 г. партия Гуса считала в своих рядах весьма выдающихся и замечательных деятелей пражской науки: таким был Станислав Зноемский, учитель Гуса, о котором часто вспоминал последний в конце своей жизни³ и который, по всей вероятности, был основателем реалистического направления философии в Пражском университете.⁴ Вместе с ним сторону Гуса держали Петр Зноемский, Стефан Палец, Иван из Яссениц, Прокоп Пильзенский, Симон Тшиновский, Христиан из Прахатиц и много других личностей, как свидетельствует любопытный публицист своего времени

¹ Doc. 164—169.

² *Palasky. Gesch. vom Böhm. III, I, 221. Ср.: Loserth. Op. cit. S. 104.*

³ *Loserth. Op. cit. S. 96.*

⁴ *Дювернуа. Станислав Зноемский и Ян Гус.*

Фома Щитный.¹ Правда, многие из этих лиц впоследствии, когда возникли в Праге споры об индульгенциях и Гус явился решительным противником права папы отпускать грехи за деньги, оставили его, обратившись в его сильнейших противников, но до 1412 г. они еще держали его сторону и, кроме того, к тому времени партия Гуса была слишком сильна, чтобы измена немногих отдельных лиц могла повлиять на ее ослабление. Важным приобретением, сделанным за это время Гусом для своей партии, и замечательным его делом, поставившим его на высокую точку влияния и значения в Праге, была реформа, произведенная им в университете.² Она перенесла центр тяжести в университетской жизни с немецкой нации на чешскую, отдала перевес в управлении университета последней, так как она предоставила находившиеся до тех пор в руках немцев три голоса чехам, владевшим только одним голосом, и повлекла за собой удаление немецких магистров и студентов из Праги. По отношению к виклефским спорам эта реформа важна потому, что она передала университет на сторону защитников Виклефа, которого, как представителя реалистического направления, глубоко уважали магистры чешской нации, сочувствовавшие реализму, и в то же время удалила немцев, в силу своего номинализма не терпевших Виклефа. Уже постановление, сделанное университетом в 1408 г., чтобы никто из принадлежащих богемской нации не распространял 45 положений Виклефа в превратном смысле, дает понять о некоторой связи авторов его с учением этого богослова; в 1410 же году университет предпринимает открытую и решительную защиту Виклефа. 2 сент. 1409 г. архиепископ Збинко, державшийся до тех пор папы Григория XII, низложенного Пизанским собором, подчинился папе Александру V и в следующем же году получил от него буллу, дававшую ему важные полномочия в борьбе с виклефизмом.³ Опираясь на эти полномочия и на заключение специально для того назначенной комиссии, архиепископ запретил проповедь во всех капеллах и местах за исключением определенных для того церквей и приказал сжечь 17 книг Виклефа, признанных еретическими,⁴

¹ *Loserth*. Op. cit. S. 96.

² Историю реформы см. у *Palasky*. *Gesch.* III, 1; *Дювернуа*. Станислав Зноэмский и Ян Гус и др.

³ Doc. 374.

⁴ Doc. 378 sq.

что, несмотря на все протесты университета и короля, и было выполнено 16 июля. Этот поступок архиепископа поставил вопрос о Виклефе центром пражской жизни и вызвал неопишемое возбуждение в столице. Университет, король и дворянство вооружились против Збинко, а Гус с его университетскими друзьями предпринял ряд публичных лекций, имевших целью защитить ученую честь Виклефа;¹ смелые, остроумные, написанные легким изящным языком, с едкими сарказмами насчет духовенства, эти лекции производили глубокое впечатление на народ и в первый раз втянули его в споры о Виклефе. Потерявший уважение к своему епископу, народ распевал на перекрестках Праги юмористическую песню насчет его невежества, а Гус, поставив своим принципом повиновение Богу, а не людям, продолжал проповедь в Вифлеемской капелле, нимало не заботясь о запрещении папы и архиепископа. В галереях университета, под крышей церквей и монастырей, даже в частных домах, на площадях и улицах с живым интересом обсуждали дело английского богослова; весь город разделился на две партии, осыпавшие друг друга насмешками и оскорбительными песнями и нередко переходившие к беспорядкам и насилиям.² Все старания короля примирить спорящие партии оказались напрасными; они привели скорее к противоположному результату, увеличив только ту пропасть, которая разделяла духовенство от народа: когда Гусу за непослушание апостольскому престолу было объявлено изгнание, король, защищая его, ответил на это секвестром, наложенным на имущества духовенства, и трудно сказать, к чему бы привело это усиливающееся раздражение между противниками, если бы смерть архиеп. Збинко (28 сент. 1411 г.) не остановила дальнейшего развития их и не внесла в жизнь Праги на некоторое время видимого спокойствия.

Но в следующем же году, при преемнике Збинко, Альбике, бывшем до того лейб-медиком при дворе короля Вячеслава, в Праге снова поднялись волны движения, которое хотя, по-видимому, не имело прямого отношения к Виклефу, но все же и не стояло вне всяких соприкосновений с ним. Еще осенью 1411 г. папа Иоанн XXIII обратился с воззванием ко

¹ Эти речи, за исключением Гусовой, напечатаны в приложении к *Loserth*'y. Op. cit. № 6.

² *Palasky*. Op. cit. III, I, 253.

всему христианскому миру, приглашая его к крестовому походу против Неаполитанского короля Владислава, друга и могущественного покровителя антипапы, и обещая всем, кто лично или через посредство пожертвований примет участие в этом благом деле, отпущение грехов,¹ короче говоря, приказал открыть продажу индульгенций, столь обычную для католической Церкви того времени, с целью найти материальные средства для свержения своего противника. Булла папы достигла Праги в мае 1412 г., и здесь началась торговля индульгенциями. Понятно, что при усиленном напряжении духовных сил в пражском обществе, при глубоком интересе к вопросам церковной практики, соединенном с критикой существующих порядков вещей, под руководством таких высоконравственных характеров, какими обладал Гус или его друг Иероним, эта соблазнительная картина торговли духовными благами ради материальных интересов могла привести только к тому, к чему она и привела и к чему приводила и ранее, и позднее всякое развитое нравственное чувство. Именно под влиянием речей Гуса и Иеронима, хотя и без их участия, папская булла в позорной процессии была сожжена и со стороны партии Гуса папе отказано было в праве отпускать грехи за деньги. Это было новое направление гуситского движения, дальнейший шаг его развития; это был поход не против невежества и безнравственности духовенства и не апология английского доктора, но прямые нападения на права и привилегии главы Римской церкви, оспаривание прав Римского первосвященника, веками утвержденных за апостольским престолом, предполагавшие в своей теоретической основе изменение учения о Церкви и в своих выводах — коренную реформу церковной жизни и управления. Отсюда понятно, почему с 1412 г. руководитель этого движения Гус с усиленной энергией обвиняется в ереси, но любопытно то, что он обвиняется не столько в личных заблуждениях, сколько в сочувствии и распространении ереси Виклефа.² Отвернувшийся от Гуса с этого года университет, — это седалище схоластики, создавшей формулы римского богословия и отвергавшей все, что не подходило под эти формулы, — теперь снова осуждает 45 тезисов Виклефа (10 июля 1412 г.) и присоединяет сюда еще 7 положений, имевших в виду пропо-

¹ *Loserth. Op. cit. S. 127–128.*

² См. члены Михаила де-Cauzis. Doc. 169 sq.

ведь и идеи Гуса;¹ Гус же со своей стороны продолжает защищать некоторые виклефские артикулы, касавшиеся проповеди, материальных владений духовенства и пр.² Таким образом, и при новом направлении, какое приняли религиозные волнения в Праге с 1412 г., вопросы о Виклефе еще далеко не замолкли, напротив, в жалобе, поданной в этом году (в декабре) папе пражским клиром, с особенной настойчивостью говорится о силе и распространенности виклефизма в Богемии и указывается на Гуса и его друзей как на ревностных распространителей лжеучений, содержащихся в книгах Виклефа,³ и бывшие друзья Гуса, Станислав Зноемский и Стефан Палец, со всей силой своей схоластической эрудиции вооружились против тех положений Виклефа, которые недавно защищал Гус.⁴ Эти споры о Виклефе не прекращались и после того, как Гус, вследствие интердикта, наложенного за его пребывание в Праге, должен был по желанию короля удалиться отсюда. Так, мнение теологического факультета, представленное на собрании 1413 г., составившееся с целью внести церковный мир в жизнь Праги, отражает главным образом виклефские заблуждения и относительно дела Гуса довольствуется только замечанием, что пражский клир не в праве рассуждать о том, правильна или нет экскоммуникация Гуса.⁵ В этом же направлении шли и дальнейшие попытки водворить мир сначала при посредстве собора, а затем при помощи особо учрежденной королем комиссии, имея в виду не столько Гуса, сколько Виклефа, хотя все эти старания не привели ни к какому осязательному результату.⁶

Дело Гуса решил знаменитый Констанцкий собор 1414 г. И собор, обсуждавший это дело, понял его как неразрывно связанное, неразделимое от виклефизма:⁷ он предварительно исследовал вопрос о Виклефе, признал его главой еретиков, а его сочинения достойными сожжения, и затем приступил к слушанию дела Гуса. Прочитывая акты собора,

¹ *Loserth* говорит о 6-и положениях (S. 132), но в Doc. 451 sq. мы нашли 7. Все они метят в Гуса.

² *Loserth*. Op. cit. S. 132.

³ Doc. 457–461.

⁴ *Loserth*. Op. cit. S. 138–139.

⁵ *Ibid*. S. 138–139.

⁶ *Ibid*. S. 139–146.

⁷ См.: *Lechler*. Op. cit. II, 205.

можно видеть, что важнейшими обвинительными пунктами против Гуса являлись именно виклефские мнения, разделяемые им: он обвинялся в том, что проповедовал и защищал ложное учение Виклефа об Евхаристии; что с церковной кафедры, несмотря на запрещение, распространял еретические 45 членов; что он с глубоким уважением отзывался об этом еретике и ложно учил о папской власти и т. д.,¹ и хотя Гус горячо отказывался от возводимых на него обвинений, собор потребовал от него отречения от своего учения. Когда Гус настойчиво повторял, что он не сознает за собой никаких заблуждений, собор признал его упорным еретиком: в позорной церемонии он был лишен сана священника и 6 июля 1415 г. был сожжен на костре.

Те историки, которые все свое внимание обращают на эту связь дела Гуса с виклефизмом, добавляют: «Пламя, которое 6 июля 1415 г. быстро охватило кучу дров в Констанце, показало потомству личность Гуса в более ярком освещении, чем его английского коллегу; только вдаль на заднем плане еще виднелась тень того мужа, за учение которого Гус вззошел на костер».²

Такова внешняя, документальная история пражских споров о Виклефе между 1413–1414 гг., и если она легко схватывается и определяется в моментах своего развития по современным указаниям хронистов и полемистов, то несравненно труднее понять и охарактеризовать внутренние отношения между партиями, указать ту разность в идеях и стремлениях, которая резкой чертой отделяла защитников Виклефа от его противников. Действительно ли Виклефу принадлежит то яркое освещение, в каком Гус выделяется на горизонте славянской истории из ряда других религиозных деятелей, или оно есть неотъемлемая собственность Гуса и совершенного им дела? Этот вопрос, как само собой понятно, может быть решен не по указаниям полемистов и обвинительным артикулам, а на основании самих отношений спорящих партий к Виклефу и его трудам. Так как защищать какого-либо богослова еще не значит разделять с ним весь круг его идей и стремлений, то и указания истории на споры о Виклефе в Праге первых десятилетий XV в. еще нимало не говорят о виклефизме его защитников,

¹ См.: Documenta m. 1. Hus: Depositio testorum 1414.

² Loserth. Op. cit. S. 156–157.

доверяться же исключительно голосу полемики и обвинения значило бы забывать золотое правило: «*audiatur et altera pars*».¹ В самом деле, отвечая на вопрос, были ли пражские движения только защитой Викафа для одних и борьбой против ереси — для других, историки разногласят уже в суждениях относительно эпизода, происшедшего 28 мая 1403 г., и это разногласие служит наглядным выражением возможности различного решения вопроса о виклефизме Гуса. По одним, споры о положениях Викафа в университетском собрании были только простыми раздорами почитателей английского богослова с его противниками,² по другим, за этой внешней стороной споров скрывалась другая, более сильная оппозиция богемской нации иноземному влиянию в университете,³ третьи идут еще далее, и в спорах о Викафе видят только символ того раздвоения, которое уже с давних пор проникало все слои пражского общества.⁴ Действительно, просматривая историю пражских споров, можно видеть, что далеко не один Викаф служил предметом пражских волнений, что деятельность Гуса не исчерпывается еще защитой виклефских положений и что *a priori* даже нельзя предположить, чтобы отвлеченные диспутации о богословских предметах, имевшие при этом тесную связь с номиналистическим и реалистическим направлением средневековой схоластики, могли столь сильно занять собой внимание массы и оказать на нее такое влияние, как это мы наблюдаем на пражских спорах. «Если главная причина, вызвавшая чешское движение, заключается в виклефизме, — справедливо замечает г-н Флоринский, — то отчего же последний не произвел ничего подобного гуситству ни в Англии, ни в других западно-европейских государствах?»⁵ Несомненно, что в Чехии к виклефизму должен был присоединиться особый элемент, который дал жизненное значение отвлеченным

¹ По нашему мнению, д-р Лозерт именно недостаточно отметил в первой части своего сочинения эту сторону дела и слишком положился на указания полемистов. Односторонность суждений Лозерта мы будем указывать в своем месте.

² Точка зрения современных Гусу его противников; см.: *Despositiones testium*; она защищается Лозертом.

³ Лювернуа. Указ. соч.; Пальмов. Гуситское движение и др.

⁴ Palasky. Op. cit. III, I, 197; Новиков, Гильфердинг.

⁵ Киев. Унив. Изв. 1884. № 5. С. 123.

богословским спорам и ввел его в круг вопросов, выражавших собой важнейшие требования жизни, и этот дедуктивный вывод вполне подтверждается действительным положением дела.

Что виклефизм не сам по себе, не в своем отвлеченном круге идей привлекал на себя внимание спорящих сторон, что он, напротив, предполагал иную внутреннюю подкладку, — это видно уже из хода диспу- таций и характера взаимообличений партий. Если проследить те обви- нения, которые возводились друг на друга каждой из борющихся сторон, то на первый раз мы здесь встретимся с удивительно странным явлени- ем, способным поставить в тупик при том предположении, что вся пружина волнений заключалась в виклефизме. Как ни ясны заявления про- тивников Гуса, упрекающие последнего в преданности Виклефу, как ни упорно и последовательно Гус со своей стороны ни защищал честь анг- лийского богослова, все же, читая обвинительные доносы и тезисы и сопоставляя их с ответами Гуса и защитительными речами его сотоварищей, трудно понять, о чем собственно шел спор в вопросе о Виклефе, что порицали и что защищали в его учении? Как будто противники гово- рили на разных языках и влагали различный смысл в употребляемые им слова, и одни осуждали не то, что было защищаемо, другие же защища- ли не то, что было отвергнуто! Эта любопытная черта в истории викле- фитских споров в Праге обнаруживается уже с самого начала и прохо- дит с небольшими вариациями через все 1403–1414 гг. до Констанцкого собора включительно. Возникшее в 1403 г. в Праге раздвоение между магистрами и клиром уже отличается этой чертой взаимного непони- мания: противники Виклефа на собрании университета большинством голосов осуждают 45 положений его, признавая их еретическими и запрещая их распространение; защитники же Виклефа, не касаясь ни содержания, ни догматической стороны этих положений, поднимают воп- рос о подлинности тезисов и принадлежности их Виклефу, обличая Гюб- nera в фальсификации книг и утверждая, что в сочинениях Виклефа находится много полезных истин,¹ и университетская хроника замеча- ет, что раздвоение в Праге началось с 1403 г. именно по поводу *pop be- le extractos articulos* из книг Виклефа.² Правда, вопрос о том, правильно

¹ Depositum testium. Doc. 179.

² Doc. 780.

или нет были извлечены эти положения из книг английского доктора, решается различно,¹ но несомненно, что под каждым из них Виклеф свободно мог подписать свое имя. Эти положения не только ниспровергали существующий в Римской церкви порядок управления, они отвергали важнейшие пункты ее вероучения, вводили новые принципы и добивались приматства человеческого разума в делах божественных, права решать вопросы веры по личному усмотрению; они были еретическими и признаны таковыми Римской церковью, и потому те, которые отвергали их в пражских спорах, были правы в своем суждении о догматической, теоретической стороне идей Виклефа, но они не попадали в цель. Они называли Гуса почитателем Виклефа, распространителем его ереси, обвиняли его в еретическом учении о таинстве Евхаристии, в провозглашении мнения, что священник, находящийся в смертном грехе, не может совершать таинство.² С течением времени эти обвинительные пункты увеличились в своем числе; в членах, представленных в 1412 г. папе Михаилом de-Cauzis и в *depositiones testium* 1414 г. Гус решительно объявляется как *fautor, eruditor et defensor errorum et haeresium praedictorum in libris Iohannis Wicklef haeresiarchae descriptorum*, ибо он считает папу антихристом и римскую курию — синагогой сатаны, что он не признает разрешительной силы индульгенций и права экскоммуникации по каким-либо другим поводам, кроме смертного греха, что он требует лишения духовенства материальных владений, что он не признает в Церкви ничего такого, что не имеет для себя никаких оснований в Св. Писании и т. д.,³ — словом, что он разделяет важнейшие заблуждения Виклефа и потому должен понести наказание, назначенное еретикам. Высказываемые в том же тоне обвинения мы находим и у современных Гусу полемистов, англичанина Стокеса, прибывшего в Прагу в 1411 г. в числе посольства короля Генриха IV к Сигизмунду,⁴ Станислава Зноемского и Стефана Палец, и даже во мнении богословского фа-

¹ Лехлер говорит, что эти члены отчасти действительно принадлежат Виклефу, отчасти были приписаны ему (II, 141), Лозерт, напр., замечает, что среди них не было ни одного, который бы не содержал виклефской мысли (S. 100).

² Doc. 153–169.

³ Doc. 169–234.

⁴ *Loserth. Op. cit.* S. 125.

культета, представленном на собрание 1413 г.¹ Коротко говоря, по всем современным заявлениям, сделанным *de officio* и *ex ampte*, сущность обвинений Гуса заключается в том, что он разделял важнейшие еретические пункты учения Виклефа и являлся в глазах противников как проповедник «виклефских догматов»; отсюда все те обвинения и запрещения, которые направлены были на Виклефа, должны были собственно падать на голову Гуса, и Констанцкий собор, рассмотрев сначала сочинения Виклефа, своим осуждением последних осудил уже и Гуса.

Совершенно иное представление мы получим относительно характера пражских споров, если прислушаемся к голосу защитников Виклефа, их стремлениям и мотивам. В противоположность своим противникам, они в своей защите почти не касаются догматической стороны в системе Виклефа, не обсуждают вопроса об отношении ее к существующему вероучению Церкви, но настойчиво, не переставая, утверждают, что в книгах Виклефа есть немало полезных истин, что осуждению они подлежать не могут. Мы видели, что еще на собрании 1403 г., давшем исходный пункт всем дальнейшим раздором, защитники Виклефа, оставляя без всякого внимания основание, по которому осуждены 45 положений, то есть несоответствие их содержания вероучению Церкви, не ставили своей задачей безусловную защиту виклефских тезисов, а обличали только подлог главного обвинителя Гюбнера, приписавшего Виклефу не принадлежащие ему статьи. Когда один пражский проповедник, Иван Пекло, представил на собор обвинение, что Гус все 45 членов, извлеченных из книг Виклефа, назвал истинными, Гус горячо отверг это и написал: «Не правда, потому что не все те 45 членов принадлежат Виклефу... Сознаюсь, — продолжал Гус, — я сказал, что при добром разумении многие члены содержат истину, если их благочестиво изучать, но я не говорю, что все они истинны».² Он опасался, чтобы уничтожая плевелы не повредить пшенице и, осуждая все 45 положений, не подпасть порицанию: «Горе тем, которые доброе называют злым», поэтому и впоследствии он никогда не соглашался на их осуждение.³ Благоразумно умея прощать шипы

¹ *Loserth*. Op. cit. S. 138.

² Doc. 178–179.

³ Doc. 179.

за красоту розы, Гус не отрицал существование заблуждений в сочинениях Виклефа; напротив, на втором же собрании докторов, магистров и студентов в 1408 г., по свидетельству очевидца Яна Прибрама, Гус осудил два или три положения английского доктора по вопросу о таинстве Евхаристии.¹ Как догматист, Виклеф вообще мало возбуждал симпатий в Гусе; на все обвинения, предъявленные пражским клиром в 1408 и 1409 гг., в сочувствии ереси Виклефа Гус отвечает решительным отрицанием,² искренность которого он засвидетельствовал своею смертью, и отвергает также навязанную ему роль толкователя и распространителя виклефитских заблуждений.³ Он не раз говорил, что он не хочет защищать заблуждений ни Виклефа, ни кого другого;⁴ правда, Гус сознается, что он заимствовал нечто от Виклефа, но заимствовал не потому, что это — истина Виклефа, но потому, что это — истина Христа,⁵ и своим последователям он заповедует отвергать всякое заблуждение, противное Священному Писанию или добрым нравам, добавляя знаменательные слова: «Не говорю, если Виклеф, но если ангел сойдет с неба и иначе будет учить, нежели Писание, — не верьте».⁶ Он не взял бы целой капеллы, наполненной золотом, чтобы отступить от истины, которую он познал из слов Виклефа (ибо, по предыдущему, это есть истина Христа), но он никогда не говорил этого относительно всего пути Виклефа.⁷ Поэтому он недоумевает, почему бы не читать книги Виклефа, в которых заключены бесчисленные святыи истины,⁸ и не знает, за что должны подлежать осуждению достойнейшие произведения его пера. Нет, он открыто признает, что он читал книги магистра Иоанна Виклефа и многому хорошему научился из них, и согласно с этим требует, чтобы и студенты усердно занимались изучением этих книг.⁹

¹ Пальмов. Гуситское движение. С. 242.

² Doc. 155—174.

³ Ibid.

⁴ Doc. 304.

⁵ Doc. 184.

⁶ Non dico, si Wiccli, sed nec si angelus... Doc. 32.

⁷ Doc. 184.

⁸ Ibid.

⁹ В одной из академических речей, см.: Loserth. Op. cit. S. 86—87.

Не догматика Виклефа, не его радикальные, церковно-реформаторские идеи вызвали сочувствие у Гуса, а нравственно-практическая сторона в учении Виклефа, высокое чувство правды и истины, дышавшее в его сочинениях, и резкие обличения забывшего свое призвание духовенства. «Меня влекла к Виклефу, — говорит Гус, — та слава, которую он имел у добрых священников, в университете Оксфордском и вообще у народа, а не у низких, корыстолюбивых, любящих роскошь прелатов. Меня привлекали к нему его сочинения, в которых он стремился всех людей привести к закону Христа и побуждал духовенство оставить роскошь и власть мирскую и вместе с апостолами жить по примеру Христа. Меня привлекала к Виклефу та любовь, которую он питал к закону Христа, ибо он утверждал ту истину, что этот закон не может быть ложным ни в одном маловажном пункте».¹

Так или почти так смотрели на дело Виклефа и другие его защитники, ближе стоявшие к идеям Гуса. Ничто в этом отношении так не характерно, как эпизод, разыгравшийся в Праге в 1410 г. по поводу сожжения книг Виклефа. В своей булле папа Александр побуждает Пражского архиепископа к подавлению имени виклефитской ереси в Праге, то есть, согласно со значением слова «ересь», к искоренению догматических учений Виклефа, противных вероучению Церкви, и Збинко приказывает сжечь книги этого богослова как еретические. Совсем иную речь ведут защитники Виклефа: они отрицают прежде всего право Церкви запрещать владение книгами и конфисковывать их, что по существу дела принадлежит государству, а не Церкви,² и указывают на то, что главным образом сожжены книги с философским содержанием, которые не имеют отношения к учению Церкви, а потому и не могут подлежать сожжению, но они не хотят утверждать, чтобы эти книги не содержали никаких заблуждений. Напротив, их защитительные речи предполагают существование заблуждений в книгах Виклефа, но они не видят в этом достаточного основания к осуждению их. Почему не сожгли книг Аристотеля и других языческих философов, учение которых несоединимо с учением христианства?³ Почему не сожгли книг

¹ См.: *Loserth. Op. cit.* S. 95–96.

² *Palasky. Gesch.* III, I, 250.

³ Возражение университета, см.: *Palasky. Loc. cit.*

Магомета и иудеев? Почему бы, наконец, не сжечь целый мир, так как и в нем существуют ереси и заблуждения, — всех людей, сердце которых соvrащено Виклефом, и затем самих судей, которые своим развитием обязаны тому же Виклефу?¹ Вот те возражения, на которых преимущественно настаивают защитники Виклефа и опираясь на которые они считают незаконным выполненное на епископском дворе аутодафе. Отвечая на эти вопросы «почему», защитники Виклефа знакомят нас с внутренними мотивами, привлечшими осуждение на книги Виклефа.

«Скажи мне, несчастный, невинный трактатец (*de probationibus propositionum*), — говорит один из его защитников, — что неприятного нанес ты своим судьям и прочим прелатам? Не карал ли ты в них гордое честолюбие?» — Отвечает трактат: «Нет, это не мое дело, это относится к книге "*De civili dominio*", которая вместе со мной также осуждена». — «Но, может быть, ты обличал ненасытную и беспредельную алчность священников?» — «Нет, — отвечает трактат, — но это делали осужденные вместе со мной "*Речи на Евангелия целого года*" (*sermones super evangelia per circulum anni*)». — «Но, быть может, ты, мой трактат, преследовал позорную симонианскую ересь?» — «Нет, это делал не я, но осужденный вместе со мной трактат "*De simonia*"». — «Прошу тебя, не предлагал ли ты прелатам евангельское учение о бедности?» — «Не меня это касается, — отвечает трактат, — но осужденных со мной "*Диалог*" и "*Триалог*"». — «Но я боюсь, мой трактат, может быть ты осудил невежество клира, его бесчувственность и праздность?» — «Не утомляйся более вопросами, защитник» и т. д.²

В этом оригинальном диалоге со всей силой выражено то противоречие, которое разделяло пражских противников в понимании Виклефа и его сочинений: одни осуждают его за ересь, имея в виду, очевидно, догматическую сторону в учении Виклефа, другие утверждают, что в сочинениях его есть много нравственных истин, неприятных клиру, но полезных каждому христианину, и признают, хотя и глухо, существование заблуждений в них.

Это взаимное непонимание проглядывает, наконец, и в той драме, которая разыгралась на Констанцском соборе. По всем догматическим

¹ См. защитительную речь Здислава у *Loserth*'a. *Beilage*. № 6, 385–289.

² *Loserth*. *Beilage*. № 6, 273.

пунктам, предъявленным собору в качестве обвинений Гуса в ереси, этот последний доказывал, что или он учил не тому, что ему приписывали, или заявлял собору, что он не защищает безусловно положения, в которых его обвиняют, и просит собор уяснить ему истинное учение Церкви. Желая спасти свой авторитет, собор требует от Гуса отречения от своих заблуждений, даже отречения вообще от заблуждений, хотя бы то он их и не придерживался: «Если хочешь, чтобы тебя наставили, то ты должен отречься от своего учения, как то решили 50 докторов Св. Писания»,¹ — говорили ему на соборе. «Отчего тебе не отречься, Гус, от всех ложных положений, про которые ты говоришь, что свидетели тебе неправильно приписали их? — говорил король Сигизмунд. — Я охотно готов отречься от всяких заблуждений и присягнуть, что не буду впредь держаться никакого заблуждения, но из этого не следует, чтобы я такового держался прежде».² Но Гус предпочел костер двусмысленной игре слов.

Таким образом, на всем протяжении пражских споров о Виклефе, внутренние соотношения состоящих сторон, их цели и основания оказываются несоразмерными; их оружие и борьба направлены против различных предметов, и их противоположность заключается не в разности суждения о достоинстве сочинений Виклефа, а в разности предметов, о которых высказывается суждение. Моменты, которые были слиты вместе в учении Виклефа, практический и теоретический, полемика против церковной жизни и против школы, в Праге были выделены один от другого, и в то время как одни нападали на теоретическую сторону его учения, другие защищали его нравственно-практические тенденции.³ Партия противников Виклефа, строго следуя формуле церковного вероучения, не мирилась и не могла мириться с оппозиционным характером его догматики, подрывавшей существующие основы вероучения и строя Церкви, и подводя Виклефа под общее понятие ересиархов, не только осуждала его противоцерковные идеи, но не хотела видеть никаких хороших сторон в его сочинениях, будут ли то философские или нравоучительные произведения, отдавая этим дань средневековой

¹ Письма, изд. Бильбасова. С. 35.

² *Гильфердинг*. Гус в его отношении к Православной Церкви. С. 11.

³ *Jager. Iohn. Wyclif*. S. 81.

нетерпимости. В своем отношении к Виклефу эта партия являлась строго-ортодоксальной, церковной, ратовавшей за существующий строй вещей, и поэтому консервативной. Напротив, защитники Виклефа, преклоняясь перед силой мысли и логики английского реформатора, глубоко воспринимали его нравственно-практические тенденции, уважали его философию, и хотя нельзя сказать, чтобы не заходили далеко в своем сочувствии к виклефии, все же останавливались перед его догматическим учением и защищали его честь, не касаясь его догматики. Эта партия выражала собой оппозицию существующим порядкам жизни и находила себе в Виклефе много сродных элементов; вместе с Виклефом она не удовлетворялась наличным складом жизни и, высказывая свое недовольство на существующее положение вещей, требовала и домогалась реформы в нравственно-практической области. Уничтожение злоупотреблений в жизни духовенства и восстановление христианской нравственности — эти требования она надписывает на своем знамени, и сообразно с ними и в сочинениях ересиарха признает много полезных истин, находит любовь ко Христу и Его закону и стремление всех людей научить жизни, требуемой христианским учением. Поэтому она горячо защищает Виклефа как выразителя своих коренных идей, в осуждение самой себя, и усваивает из него все то, что соответствует ее нравственно-практическому направлению, ее реформаторским стремлениям в области исправления жизни. Отсюда защитники Виклефа оппонировали его противникам, но не в сфере догматических идей, а опираясь на нравственные требования, и оппонировали не ради Виклефа, а ради того, что он явился выразителем ее оппозиционных идей; иначе говоря, не Виклеф сам по себе был предметом спора, но потому он и привлекал на себя всеобщее внимание в Праге, что стал символом того раздвоения, которое давно таилось в Богемии. В самом деле, рассматривая взаимоотношения партий в пражских движениях, как мы уже заметили, нельзя не видеть, что предметом волнений являлся далеко не один Виклеф и не его только учение. Область раздоров была гораздо шире, и ересь Виклефа, даже в том широком смысле, в каком понимала и церковная партия, составляла только один из элементов, породивших движение. Здесь мы слышим голоса, обвиняющие духовенство в невежестве и безнравственности, видим представителей чешской нации, изгоняющих из университета немцев и добивающихся влияния и господства в жизни; документы, относя-

щиеся к судьбе Гуса, знакомят нас с обвинениями его в подрыве церковного авторитета, в подстрекательстве черни против немцев, и хотя эти обвинения поставляются рядом с обличениями в виклефизме, они, очевидно, не имеют прямого отношения к нему и не вытекают непосредственно. Напротив, если упустить на время из внимания эпизод 1403 г., не имевший значения для судьбы Гуса, то нужно будет сказать, что в порядке времени обвинения в ереси Виклефа следовали позднее за обвинениями в оппозиции духовенству; в членах, представленных пражским клиром в 1408 г. своему архиепископу, Гус обличается только в унижении духовенства перед народом, которому Гус открывал все пороки клира, сочувствие же к Виклефу не упомянуто ни одним словом,¹ и не забудем, что это был год ссоры Гуса с архиепископом, тот год, в котором Гус полагал начало всех жалоб и проклятий, раздавшихся впоследствии против него.² Таким образом, естественным исходным пунктом для понимания задач Гуса и его партии, равно как и их отношения к Виклефу, по сознанию самих защитников Гуса и по внешним историческим указаниям, является их нравственно-практическая оппозиция духовенству в связи с другими оппозиционными элементами, усилившимися в Праге к началу XV в.

Как это повсюду бывает в сложных исторических явлениях, развивавшаяся в первых десятилетиях XV в. оппозиция в Праге отсылает нас за своим источником в глубину веков, к началу христианства в Чехии и Моравии. История распространения христианства везде и всегда была историей борьбы между новой, совершенной религией и старыми, прижившимися языческими воззрениями, но в Чехии и Моравии, как и в большей части славянских земель, она была вместе с тем историей соперничества между двумя различными началами, на которые тогда уже заметно распадалось христианство, между началами восточного Православия и католицизмом. В 871 г. Мефодий, Паннонский архиепископ, обращает чехов к христианской вере греческого обряда, крестив чешского короля Боривоя и супругу его Людмилу вместе с детьми и вельможами; чрез 25 лет сюда проникли католические миссионеры, и с этого времени до XI в. здесь идет неравная и постоянно возрастающая борьба

¹ Дос. 153, 155.

² Дос. 21.

между Православием и католицизмом, пока этот последний не приобрел полного господства в Чехии и не подавил собой Православие.¹ Нить греко-восточного предания явственно продолжается в Чешской церкви от Мефодия до изгнания славянских монахов из Сазавского монастыря и замены в нем славянских книг латинскими, т. е. до 1097 г., с XII же века в чешской истории теряются всякие определенные следы существования Православной Церкви. Но пережитая борьба с католичеством, насильственные действия последнего и подавление силой преданий Православия не изгладили из сознания чехов воспоминания о том, откуда пришло к ним христианство в первый раз, и не прошли бесследно в истории их Церкви, оставив по себе глухую оппозицию католическим началам и нерасположение к католическому духовенству. Конечно, нет достаточных оснований вместе с г-ном Новиковым предполагать непрерывное преемство греческих преданий в Чехии до Гуса включительно и после подавления Православия в XI в. искать ясных сознательных стремлений к восстановлению его господства, потому что единственные свидетели, утверждающие его: Странский и Коменский, жили в XVII в. и в своих исторических указаниях не везде возбуждают доверие,² но то несомненно, что память об основании христианства в Чехии православными миссионерами оставалась живой в преданиях чехов и еще ясно выразилась в так называемой Далимиловой хронике, написанной между 1282 и 1314 гг.³ Если справедливо замечание Гильфердинга, что как

¹ Новиков. Православие у чехов.

² Для Странского и Коменского, писавших в XVII в., увлечение Православием и стремление генетически вывести гуситство из Православия очень понятны, так как уже с XV в. шли переговоры о сближении гуситов с Православной Церковью; в этом стремлении оба идут так далеко, что Матфея Яновского и Гуса считают православными священниками. Странский напечатан в приложении к соч. Гильфердинга «Гус и его отношение к Православной Церкви».

³ Здесь значилось:

Боривой — проси креста от Сватоплука Моравского.

А от Методее арцибискупа велеградского:

тен арцибискуп Русих беше

Мту сву слованскы служеше.

Ср.: Гильфердинг. Указ. соч. С. 26.

бы не менялись религиозные убеждения народа, для него немыслимо не считать истинной ту первоначальную форму, в которой он принял христианство, то и записанное в конце XIII или начале XIV в. в хронике Далимиловой сказание может служить доказательством глубокой оппозиции католицизму, таившейся в низших слоях народности.¹ Правда, эта оппозиция не имела определенной ни политической, ни церковной программы, не развилась до тесно сплоченной партии и находила себе выход в случайных обстоятельствах; это было скорее оппозиционное расположение, настроение протеста, а потому оно и не сохранилось в актах и документах того времени,² но оно важно потому, что исходило из народа и выражало собой привязанность его к славянской старине, которую высшие классы променяли на германизм и латинство.

XIII в. для всей Европы был веком господства католицизма и всеобщего преклонения перед его идеалами, эпохой полного расцвета средневековой жизни. И для Чехии это было время господства Рима и наплыва немцев и, как необходимое следствие того, время глубокого падения и подавления славянской народности. Постоянные связи с немецкими королями, браки между чешскими князьями и немецкими принцессами-католичками, политические интересы, побуждавшие к покорности папскому престолу в виде всеобщего его господства, наконец, торговля и заимствуемое от немцев образование, — все это вместе не только упрочило торжество латинской мессы над славянской литургией, но и повлекло за собой несравненно большее зло — наплыв немцев и унижение туземного элемента. Начиная с XII в., когда чешские короли предприняли первые поселения немцев в Чехию,³ эта страна постепенно заняла место немецкой колонии, где немцам вместе с удобствами давали различные права и привилегии, где они распространяли свободно свою культуру и вводили свой язык. В XIV в. эта опасность, грозившая гибелью славянской народности, не только не уменьшилась, а напротив, приняла особенно грандиозные размеры. Правда, чешская национальная историография годы царствования Карла IV считает эпохой процветания Богемии, золотым ее веком, когда Прага, сделанная

¹ Гильфердинг. Указ. соч. С. 27.

² Там же. С. 99.

³ Пальмов. Гуситское движение. С. 164.

Карлом своей резиденцией, благодаря университету и торговле стала мало-помалу центром политической, умственной и экономической жизни Европы,¹ но по суждению той же историографии, если бы намерение Карла воссоздать Римскую империю, к чему он стремился спешным приобретением земель, осуществилось, «и Германия стала бы монархией, подобной Франции, то это самое, конечно, повлекло бы за собой разложение славянской народности в Богемии»,² и в лучших днях своей истории славяне пережили бы, таким образом, последние дни своей национальной самобытности. Уже одно то обстоятельство, что Прага поставлена была в положение столицы римского императора, должно было привлекать сюда массу инородных элементов и дать им преобладание во внутренней жизни страны, но еще более способствовал этим успехам латинизации и онемечивания Богемии основанный Карлом в 1347 г. университет в Праге. Как богословская школа, университет не мог оставить религиозные отношения в прежней неопределенности и не мог не прилагать к ним точных формул, выработанных средневековой схоластикой, осуждая и изгоняя все то, что не подходило под эти формулы.³ К тому же университет был оплотом духовного сословия и носил на себе духовный характер, так как богословский факультет был доступен только для лиц духовного звания, а на юридическом факультете первое место в ряду предметов занимало церковное право, открывавшее дорогу к нему тоже преимущественно духовенству.⁴ Усиливая таким образом латинизацию, Пражский университет, благодаря географическому мерилу народности, введенному в нем, был в то же время отдан в руки немецкой нации и наводнял страну немецким элементом. Из четырех наций, между которыми по примеру Парижа были разделены голоса университета, первые три, баварская, саксонская и польская, обнимали собой почти исключительно немцев, так как национальность того или другого члена университета определялась не принадлежностью к народу, а страной, как географическим пределом,⁵ и один только голос

¹ Ср.: *Дювернуа*. Станислав Зноемский и Ян Гус. С. 6. 2.

² *Palasky*. Op. cit. II, 2. P. 385.

³ Ср.: *Гильфердинг*. Указ. соч. С. 34.

⁴ Ср.: *Тихомиров*. Гуситское движение. С. 4–5.

⁵ Ср.: *Дювернуа*. Указ. соч. С. 17 сл.

принадлежал чешской нации, к которой были причислены еще венгры, моравы и живущие среди них немцы.¹ Преобладание немцев в университете естественно повлекло за собой преобладание их и в жизни: «Ректор и деканы университета постоянно выбирались из немцев, ими были заняты все лучшие места в коллегиях и монастырях, и раздача половины духовных должностей находилась в их руках».² Сам Карл во все свое царствование не подписал ни одной бумаги по-чешски,³ и официальные грамоты для Чехии издавал на немецком языке; Слово Божие проповедовалось на том же языке, и чешская национальная речь была так унижена, что Фома Щитный, задумавший во второй половине XIV в. писать на родном языке, должен был оправдывать свое смелое намерение.⁴ Казалось, вся Чехия приняла иноземный характер: повсюду слышалась иноземная речь, везде господствовали иноземные обычаи, и эта печальная картина загона, в котором чувствовала себя чешская нация в блестящий период своей истории, дополняется и подкрепляется законодательным кодексом времен Карла, так называемый «*Majestas Carolina*», ниспровергавшим все существующие юридические отношения и вводившем в Чехии господство римского права.⁵

Но по мере того, как усиливалась латинизация и онемечивание Чехии и подавлялась славянская народность, выходили наружу, усиливались и крепили оппозиционные элементы, таившиеся в глубине народных масс. Католическое духовенство с его насильственным водворением на чужой почве не могло привязать к себе внутренними, нравственными узами население, помнившее других проповедников, уважавших его родной язык, и своею легкою жизнью, развивавшеюся вместе с усилением влияния и власти, возбуждало соблазн в благочестивых сердцах, горевших огнем евангельского учения. XIII век, как мы сказали, был веком полного господства римско-католических идеалов, когда величественная система папы Григория XII нашла себе всецелое осуществление в жизни, но уже в этом столетии и следующем за ним начинается разложение не только идей этого века, но и вообще начал, выработан-

¹ Тихомиров. Указ. соч. С. 4.

² Пальмов. Указ. соч. С. 165.

³ Penzel. Gesch. deutschen und ihren Sprache im Bohonen.

⁴ Анненков // Ж. М. Н. П. 1877. Т. 192. С. 255.

⁵ Ср.: Гильфердинг. Указ. соч. С. 34–35; Пальмов. Гуситское движение и др.

ных средневековой жизнью, замечается наплыв иных требований, которые и вступают в борьбу со старыми устоями жизни. Север Италии и юг Франции покрываются ересями катаров, вальденсов, бегардов, пикардов; отсюда они распространяются по всей Европе, и Чехия делается любимым их местопребыванием. Начиная с 1224 г. через весь XIII и XIV вв. идут непрерывные жалобы на силу и господство ересей в Чехии; они усиливались здесь, несмотря на все меры, прилагаемые к их искоренению,¹ и усиливались, конечно, потому, что находили здесь немало благоприятных для себя элементов; быть может, и сами чехи в этих обязанных своим происхождением Востоку ересьх слышали знакомые, родные для себя звуки.² Ересь находила себе восприимчивую почву не только среди низшего сословия, но и среди аристократии: по донесению 1318 г., последователей ереси в Чехии была *multa magna sorior*, они имели своего архиепископа, или папу, и семь епископов, из которых каждому было подчинено до 300 еретиков, и собирались на богослужение в ночное время.³ Поставив своим девизом нравственное совершенство, эти средневековые еретики подвергали строгой критике жизнь духовенства, возбуждали недовольство в рядах их паствы, и являлись носителями нравственного начала, самого опасного для влияния и власти католического духовенства.⁴ Получившие за свою добровольную нищету ироническое прозвище «лионских нищих», они однако не жалели ни средств, ни труда для распространения религиозно-нравственного просвещения, переводили Библию на туземные языки, совершали богослужение и проповедь на них же и составляли книги, излагавшие их учение.⁵ Как встречали чехи эту деятельность еретиков, сочувствием или проклятиями? История не сохранила на это прямых документальных указаний, хотя уже один факт распространенности ересей в Чехии достаточно говорит о том, в какую сторону должно клониться решение этого вопроса. Нужно думать, что протест, тлевший в рядах

¹ *Palasky*. Über die Beziehungen und das Verhältniss d. Waldenser zu den ehemaligen Secten im Böhmen. S. 7–19.

² *Бильбасов*. Предисловие к письмам Яна Гуса.

³ *Palasky*. Op. cit. S. 11. — Не воспоминание ли об этом звучит в словах Странского о православном богослужении в лесах?

⁴ Ср.: *Пальмов*. Гуситское движение.

⁵ *Palasky*. Op. cit. S. 11–12.

чехов против латинства и иноземщины, заставлял их сближаться с еретиками; по крайней мере, к такому заключению ведет то известие, что епископ Пражский, Иоанн из Дражиц (1301–1343), мог открыто покровительствовать еретикам, не возбуждая соблазна в Праге.¹ Как известно, влиявшие через свою проповедь на народ еретики будили уснувшую религиозную мысли и возбуждали соревнование в людях, преданных интересам Церкви; еще Гумберт, генерал доминиканского ордена, указывает членам его на пример еретиков, которые с опасностью жизни шли на проповедь, и ставил эту последнюю выше мессы.² Эти люди старались отнять у еретиков то нравственное влияние, какое они имели на народ, и ту оппозицию, которая развиваема была еретиками в сфере еретической, переносили в сферу церковного католичества. То же случилось и в истории Богемии: по ходатайству Карла IV здесь папской буллой было дозволено избрать одно место для совершения богослужения на славянском языке, и что всего замечательнее — эта булла красноречиво засвидетельствовала, что «в пределах и краях королевства Богемии существуют многие схизматики и неверные, которые, когда им Священное Писание предлагается, объясняется и проповедуется на латинском языке, не хотят его понимать (*nec intelligere volunt*)».³ Таким образом, время подавления славянской народности в Чехии было вместе с тем временем ее возбуждения, когда протест, долго скрывавшийся в недовольстве существующим порядком вещей, вылился наружу в решительном желании народного богослужения и заставил самого ненационального короля уступить этой национальной потребности! Действительно, последние годы Карла IV были ознаменованы открытой оппозицией католическому духовенству, и эта оппозиция не только не замерла в следующем царствовании, но разливалась все более и более могучим потоком. В 1347 г. Карл основывает университет, этот рассадник латинизации и немецкой культуры, в 1348 г. он публикует уложение, в котором римско-католическая Церковь объявляется господствующей, и всем ее послушникам предназначается смертная казнь, но еще в 1346 г. любимец короля и секретарь его Милич покидает должность и

¹ Ibid. Ср.: Гильфердинг. Указ. соч. С. 34.

² Пальмов. Гуситское движение. С. 84.

³ См.: Гильфердинг. Указ. соч. С. 31–32.

все богатства и, объявляя, что в этом году в лице короля родился антихрист, выступает с резкими обличениями против католического духовенства, и это был уже преемник знаменитого Конрада Вальдгаузского! С ним началась та эпоха в истории Чешской церкви, которая украшена именами «предтеч гуситства» и которая, по самым скромным признаниям, приготовила путь Гусу и его последователям, — эпоха все усиливающейся оппозиции католическому духовенству в церковной сфере. При той развращенности духовного сословия, какая царствовала в это время в Богемии, при попытках со стороны епископов поднять нравственный уровень духовенства,¹ при наплыве новых идей, внесенных Пражским университетом, это новое направление оппозиции могло не иметь прямой генетической связи с еретической оппозицией прошлого и своего времени и вытекало естественно из подъема религиозно-нравственного уровня и усиления серьезных задач, тем не менее нельзя отрицать ни значения еретиков в самом деле пробуждения интереса к религиозно-нравственным вопросам, ни близкого соприкосновения некоторых деятелей догуситского времени,² как равно и самого Гуса, с остатками этих ересей.³ Как для предтеч гуситства, так и для Гуса еретики, конечно, не были ни авторитетом, ни школой, откуда она почерпали научение, но оппозиционное направление с нравственным характером, которое выражали собой вальденсы, они развили на церковной почве в прямом преемстве с ними, и нашли чешский народ уже подготовленным к своим речам.⁴ Деятельность предшественников Гуса, под которыми главным образом имеются в виду Конрад Вальдгаузский, Милич Кремзирский и Матфей Яновский, при всем разнообразии ее выражений, направлялась против порочного быта клира и преимущественно монахов нищенствующих орденов и имела своею целью нравственное возрождение общества и нравственную реформу Церкви в пределах и властью самой Церкви. Но основываясь на нравственном начале, выражаясь борьбой против латинского духовенства и высших слоев общества и осуществляясь в проповеди на народном языке, эта деятельность не исклю-

¹ Loserth. Hus und Wicklif. S. 1.

² Ibid.

³ Doc. 184—185, 108.

⁴ Ср.: Palasky. Op. cit. S. 19 tg.; Пальмов. Гуситское движение.

чительно принадлежала церковной области: она вместе с тем была и национальной, поскольку оппозиция против духовенства в Чехии необходимо связывалась с оппозицией против немецкого влияния и забота о религиозно-нравственном просвещении народа влекла за собой его возрождение. К началу XV в. эта религиозно-национальная оппозиция сложилась окончательно и сформировалась как в своем направлении, так и в своих мотивах: и когда еще ни Гус не выступал на сцену общественной деятельности, ни сочинения Виклефа (особенно богословские) не достигли Праги, здесь общество разделено было на две партии, из которых одна, стоя на почве религиозно-национальных потребностей, стремилась к нравственной реформе в Церкви и обществе, другая же, отстаивая существующий порядок вещей, боролась за свои права и преобладание в жизни. Религиозные волнения в Праге не были, таким образом, в первый раз вызваны сочинениями Виклефа,¹ здесь давно и горячо партии спорили между собой, преследовали одна другую и находили себе горячее участие в народе, еще не слыжавшем имени Виклефа.²

С первого же года как Гус в качестве нравственного реформатора начал свою проповедь в Вифлеемской часовне, он примкнул к той партии, которая горячо ратовала за религиозно-национальные интересы и выступала как новатор в своих церковных требованиях. Ни о молодости Гуса, ни о ходе его внутреннего развития ничего неизвестно, да и едва ли будет когда что-либо известно; поэтому нет прямой возможности сказать, когда и как вступил он в связь с этой партией, но несомненно, что Мюльгейм, основавший Вифлеемскую часовню в прямых религиозно-национальных интересах, не мог верить высшее управление в ней человеку, не заявившему сочувствия тем идеям, которые лежали в основе ее устроения.³ Как бы то ни было, но со времени перехода в Вифлеемскую капеллу Гус — во главе новаторской партии и сосредоточивает на себе внимание Праги. До 1412 г., когда Гус выступил решительным противником папы и индульгенций, его деятельность, несмотря на предъявляемые ему упреки в виклефизме, развивалась на почве строго церков-

¹ Как полагает *Loserth*. Op. cit. S. 83.

² Достаточно прочесть вступительные главы Лозерта, чтобы убедиться в этом, а также какое угодно исследование о предтечах гуситства. Ср. также *Krumel'a*. Op. cit. S. 29.

³ Ср.: *Гильфердинг*. Указ. соч. С. 36.

ной и вполне согласно с задачами его предшественников. Поднятие нравственного уровня в духовенстве и обществе и возрождение чешской национальности были теми главными полюсами, около которых вращались все его силы, и основой его деятельности оставалось то же нравственное начало, которым руководились его предшественники. «Много в духовенстве разбойников и христианский мир исполнен всякого зла»,¹ — эту мысль он мог поставить своим девизом вместе с другой, сказанной им на Констанцском соборе: «Чехи по законам, мало того — по закону Божию и по требованию природы должны быть первыми в королевстве Чешском».² Сообразно с этим девизом, Гус обличал пороки духовенства и монашества, преподавал всякому званию и всякой должности назидание, писал религиозно-нравственные сочинения для просвещения народа и отстаивал национальные интересы в Пражском университете. Изучая эту деятельность Гуса в сане народного проповедника, нетрудно видеть, что программа ее не выходила за пределы задач, указанных предтечами гуситства.³ Главным мотивом здесь и там является требование реформ церковной жизни путем распространения нравственно-религиозных знаний и истинно-христианского благочестия, — с той, однако, разницей, что требования Гуса, как выступавшего во главе достаточно сложившейся партии, носили более решительный и твердый характер, нежели разрозненные голоса его предшественников. Эту связь преемства Гус признавал и сам, так как он много занимался изучением сочинений Матфея Яновского, пользовался ими в своих трудах⁴ и с чувством отзывался о некоторых других старших представителях оппозиционного направления;⁵ эту связь сознавали и его современники, как например Андрей из Брода, ясно ставивший деятельность Гуса рядом с деятельностью его предтеч и убеждавший его следовать по стопам Конрада, Милича, Штенны и др.⁶ Развивая задачи, указанные самой жизнью, Гус повсюду оставался верен провозглашенному им нравственному принципу: в борьбе с пороками клира, в университетской

¹ О святокупстве. I, 464; *Гильфердинг*. Указ. соч. С. 9.

² Дос. 177.

³ По Неандеру, Гус даже оставался позади Матфея Яновского.

⁴ *Loserth*. Op. cit. S. 60.

⁵ *Ibid*. S. 96.

⁶ *Ibid*. S. 84, 88.

реформе, как впоследствии в напаках на торговлю индульгенциями и некоторые пункты римско-католического учения Гус всюду руководствовался законом Божиим и требованиями нравственного чувства. «*Quis enim ignorat, quin via securissima ad vitam est vivere, ut Christus et Apostoli docuerunt?*» — эти слова, можно сказать вместе с Пальмовым, составляли основное положение его религиозной системы и деятельности;¹ этот же принцип, как мы видели, определял собой и отношение его к Виклефу.

Рассматривая общим взглядом путь выдающихся представителей церковной оппозиции на Западе, легко схватить те общие пункты, в пределах которых вращалась их деятельность. Общей для них исходной точкой повсюду являлось недовольство нравственным уровнем клира и общества, вытекавшее из несоответствия между христианским нравственным идеалом и злоупотреблениями представителей и правителей Церкви. Выражаясь в резких обличениях и напаках на духовенство, это недовольство необходимо вело к стремлению улучшить, реформировать быт клира, а так как уничтожение некоторых практических злоупотреблений возможно было только под условием устранения догматических заблуждений, то возникающая отсюда критика церковного учения, при необходимости дать теоретическое обоснование нравственно-практическим стремлениям, часто приводила этих оппонентов к прямой ереси с большими или меньшими отклонениями от нормы церковного учения. Таким образом, каждый последующий представитель оппозиции находил в своем предшественнике не только близкие симпатичные ему стороны, но то же самое положение, задачи и ход мысли, а потому если Гус защищал Виклефа, то это было в таком же естественном порядке вещей, как и тот почтительный отзыв, какой дал Лютер о Гусе, или как подобная же защита со стороны Гуса вальденса Веленовича. Но между Виклефом и гуситами точек соприкосновения было гораздо более, нежели одно только оппозиционное направление, и роль Виклефа в пражских волнениях была высока и значительна, несмотря на то, что религиозные движения и раздвоение в Праге имели место ранее, чем сюда были доставлены богословские сочинения Виклефа. Дело в том, что когда эти последние достигли Праги, они нашли здесь не только хорошо подготовленную для себя почву, но вместе с тем стали симво-

¹ Пальмов. Гуситское движение. С. 236.

ном одной из спорящих сторон, показателем ее главнейших идей и стремлений, фокусом, в котором соединялись отличительные черты ее теоретических воззрений и практических тенденций.

Кто первый и в каком году принес в Прагу философские сочинения Викафа? — Этот вопрос до настоящего времени остается без ответа.¹ Между Пражским и Оксфордским университетами издавна существовала крепкая связь и тесное общение, и закон 20 апреля 1367 г., обязывавший пражских бакалавров держать свои чтения по тетрадям докторов Парижа или Оксфорда,² делал это вполне необходимым. Опираясь на слова Гуса, сказанные в 1411 г. англичанину Стокесу, что он, Гус, и сочлены Пражского университета владеют и изучают сочинения Викафа более 20 лет, полагают, что философские его произведения были известны в Праге уже в конце 80-х гг. XIV в.³ Установка этой даты дает в свою очередь вероятность тому предположению, что Гус, еще будучи студентом университета, был хорошо знаком с философскими воззрениями Викафа,⁴ и несомненно, что в своих университетских чтениях он пользовался его тетрадями. В Стокгольмской библиотеке до сих пор показывают рукопись, содержащую пять философских рассуждений Викафа, переписанную рукой Гуса в 1398 г., которая имеет обычную для того времени форму академических тетрадей.⁵ Богословские же сочинения Викафа, особенно повлиявшие на Гуса и возбудившие все волнения в Праге, были доставлены сюда другом и учеником его — знаменитым Иеронимом Пражским около 1401 или 1402 г.⁶ Еще не выходя из стен университета на общественную трибуну, сочинения Викафа возбудили к себе сочувствие в одной партии профессоров и сделались символом их идей и стремлений. Как известно, схоластическая наука Средних веков в это время распадалась на два противоположных направления — номинализма и реализма, враждовавшие и полемизировавшие между собой в лице своих представителей. Не говоря о коренном различии этих систем в учении о познании, мы отметим здесь их сравнительное

¹ Ср.: *Loserth. Op. cit. S. 79 ff.*

² *Ibid. S. 78.*

³ *Ibid. S. 77.*

⁴ *Ibid. S. 78; Lechler. John Wicklif. II, 125.*

⁵ *Ibid. II, 135.*

⁶ *Loserth. Op. cit. S. 81.*

значение в отношении к церковному вероучению и личности. *Doctrina nominalium*, провозглашавшая необходимость строгих определений при употреблении слов, выражавших особенно догматы христианской веры, представляла из себя логический аппарат, изготовленный для подавления всякой свободной мысли и всякого проявления чувств. Признавая главным источником ереси личную *curiositas* и *singularitas*, номиналистическая критика отвергала право всякого личного суждения и прилагала строгие требования грамматики и логики ко всякому учению, ко всякой проповеди, подавляя своей схоластичностью их живое значение и интерес. Парижский университет, этот страж католицизма, всецело был предан номинализму, и рассадник латинизации, Пражский университет, в своей большей, немецкой части не мог идти по иному пути, кроме указанного Парижской высшей школой. Понятно, что эти сдавливающие формальные требования *doctrinae nominalium*, налагавшие узы на всякое движение вперед, не могли соответствовать умственным запросам той партии сочленов Пражского университета, которая дорожила пробудившимися в Праге религиозными интересами и поставила своей задачей религиозно-национальную оппозицию в университете и жизни. Идеализм *doctrinae realium* более отвечал ее духу и своим признанием права личного суждения давал основу их оппозиционным стремлениям.¹ Отсюда реализм Викафа делается неотъемлемым достоянием этой партии и сам Викаф — их дорогим учителем, связанным с ними обязанностью философского мирозерцания и ученых стремлений. Достаточно перечислить имена первых друзей Гуса, почитателей Викафа, чтобы видеть их солидарность не столько в почитании Викафа, сколько в той любви к народным интересам, которой характеризуется эта эпоха. Станислав и Петр Зноэмские, Стефан Палец, Иван из Яссениц, Прокоп Пильзенский, Симон Тишковский, Николай Летомышльский, Христиан из Прахатиц — все это были люди оппозиции, ратававшие за нравственную реформу Церкви и за национальные интересы, и они горячо защищали Викафа как дорогое достояние своей партии, но столь же горячо впоследствии, когда победа над немцами и преобладание в университете было ими достигнуто, они нападали на него. Так как немецкие профессора принадлежали к номиналистическому направле-

¹ Ср.: Дювернуа. Указ. соч. Ч. II.

нию, то борьба между немецкой и чешской нациями в университете, еще шумно заявившая себя в 1384 и 1390 гг., легко могла и должна была перейти на почву философии, и осуждение 45-и положений Викафа в 1403 г. было просто эпизодом этой борьбы наций, рассчитанным со стороны немецкого большинства на унижение чехов-реалистов; поэтому и предметом спора явилось не содержание 45-и тезисов, а их подлинность, не виклефизм как известный круг идей, а честь Викафа, которой дорожили пражские профессора.

Еще в университете став символом оппозиционной партии профессоров, имя Викафа и его сочинения естественно и необходимо приняли такую же роль и в тех движениях, которые волновали жизнь Праги, потому что деятельными виновниками этих движений и носителями религиозно-нравственной оппозиции были те же лица, которые отстаивали национальную честь университета. Отличительный характер этой оппозиции: нравственно-практический интерес и постоянная последовательность в проведении этого принципа был подготовлен с давних пор чешской истории и усиленно развит предтечами гуситства, немало потрудившимися для торжества нравственного евангельского закона. Следуя тому же пути и вооружаясь против злоупотреблений и оскорбительных для нравственного чувства обрядностей католицизма, Гус и его товарищи обращали главное внимание и деятельность на возбуждение в массе народного религиозно-нравственного чувства, на уяснение истинной цели христианской жизни и пр., не принимая на себя задачи организовать новое церковное общество и не касаясь догматов христианской веры. В могучем протесте Викафа, в его смелых нападках на испорченность иерархии во имя нравственного принципа, эта партия должна была узнать свои собственные стремления и свои заветные мечты и, сообразно со своим основным характером, не разделяя догматические идеи Викафа, она преклоняется пред его нравственно-практической стороной и руководствуется его сильной логикой в борьбе со злоупотреблениями. Поэтому осуждение книг Викафа казалось этой партии осуждением ее собственных дорогих идеалов и вызывало ее на защиту именно практического элемента в учении Викафа. Это осуждение только вызвало наружу то раздвоение, которое проникало в это время все слои богемского общества, и те движения, какие группировались в Праге около имени англичанина, на самом деле служили

выражением пражских интересов. Это не было случайно: для разрозненных в Праге партий с их неопределенными, основанными на нравственном принципе стремлениями Виклеф давал теорию и единство, приводил пражских деятелей к сознанию их собственных целей и сгруппировал их около себя. Недостаток единства и строгой определенности в программе пражских оппонентов повлек, таким образом, за собой то, что Виклеф стал знаменем, символом их идей; по выражению одного писателя XV в., писавшего 10 лет спустя после смерти Гуса, Виклеф был тот, который открыл глаза магистру Гусу на действительное положение дела.¹

Но католическая Церковь, устами номиналистов провозгласившая реализм ересью, была права, когда еще в 1240 г. она осудила Вильгельма Парижского, одного из пионеров реализма. Примененный к догматическому учению Церкви, реализм необходимыми законами мысли вел к еретическим воззрениям на некоторые пункты церковного учения, а провозглашаемые им права личности в корне подрывали подавляющий свободу совести строй римско-католической Церкви. Недаром англичанин Стокес говорил Гусу, что всякий, кто усердно занимается Виклефом, необходимо впадает в ересь.² Недаром и знаменитый противник Гуса на Констанцком соборе, канцлер Парижского университета Герсон, — личность, не чуждая реформационным стремлениям,³ делал реализм ответственным за еретические воззрения Гуса, и в осуждении Гуса и Иеронима Пражского видел впоследствии именно осуждение реализма.⁴ Как человек сильного философского ума, Виклеф последовательно провел доктрину реализма не только в области логики и метафизики, — но и в рели-

¹ Loserth. Op. cit. S. 85.

² Ibid. S. 125–126.

³ Пальмов. Указ. соч.

⁴ Спустя восемь лет после собора Герсон в двух сочинениях «De modis significandi propositiones quinquaginta» и «De concordia metaphysicae cum logica propositiones quinquaginta» изложил мысли, которыми руководствовался собор в процессе Гуса. Во втором трактате он между прочим говорит: «Учение о вещественном бытии общих понятий (реализм) было осуждено и в недавнее время св. собором Констанцким против сожженных Гуса и Иеронима Пражских». — См. выдержки из этих сочинений Герсона у Дювернуа. Станислав Зноимский и Ян Гус. В частности, с. 167.

гиозно-догматических вопросах церковного учения, не останавливаясь перед новизной результатов и не делая ни малейшей уступки существующим воззрениям и порядкам, и очень естественно, если пражские почитатели его, не обладавшие самобытной философией, не могли устоять против силы его логики и разделили с ним некоторые его противокерковные воззрения. Важнейшим пунктом в системе церковного вероучения, где особенно чувствительно давала себя знать *doctrina realium*, было учение о пресуществлении в таинстве Евхаристии, как это выяснено было в прениях на Констанцском соборе.¹ Оставаясь последовательным, Виклеф отрицал учение о пресуществлении, и его пражские поклонники тем менее могли удержаться на высоте церковного учения, что вопрос о причащении был одним из спорных пунктов, разделявших партии. Станислав Зноемский и Стефан Палец уже в первую половину пражских споров открыто защищали еретическое учение Виклефа об Евхаристии,² но это уклонение в область догматики для пражской оппозиции было только случайным и временным; впоследствии тот и другой отказались от Виклефова учения.

Несравненно важнее было то влияние, какое оказал Виклеф на развитие и усиление нравственного протеста в Праге против папства и злоупотреблений католической иерархии. Решительная победа чешской народной силы над чуждой ему немецко-католической стихией, выразившаяся в удалении немцев из Пражского университета, отдала Чехию во власть разлившегося потока преобразовательных идей. Гуситы теперь явно отделяются от общей массы латинского народонаселения, и протесты, принимая самый резкий и решительный характер, высказываются уже подлинными словами Виклефа. С 1412 г. Гус спорит уже с папскими легатами и католическими докторами университета об индульгенциях и оспаривает их законность. Правда, против злоупотреблений со стороны курии индульгенциями в то время вооружались не только друзья Гуса, но и его противники, как например Людовик Саган,³ и уже одно то нравственное начало, которым Гус руководился в своей деятельности, должно было восстановить его против этой позорной торговли, но столь

¹ См.: Дювернуа. Указ. соч. С. 169–170. Ср.: Doc. 276–278.

² Loserth. Op. cit. S. 99–100.

³ Ibid. S. 127.

же много, если не более, должно было способствовать этому уважение, каким пользовался Виклеф в рядах оппозиции. Борьба, начатая против главы католической Церкви по нравственно-практическим побуждениям, необходимо выставляла на первый план вопрос догматический о главенстве папы, и самое поведение Гуса требовало теоретического оправдания. Виклеф дал гуситам готовой эту нужную им теорию и перевел оппозицию из сферы нравственной в догматическую. В тезисах, представленных Гусом в качестве оправдания своего непослушания папскому престолу,¹ равно как и в полемических сочинениях, направленных против католических докторов, Гус уже провозглашает учение Виклефа о Церкви и отрицает главенство папы.

Если еще ранее Гуса католическое духовенство и монахи употребляли все усилия, чтобы обвинить в ереси таких правоверных проповедников, как Конрад Вальдгаузский или Милич Кремзирский, и тем подавить оппозицию, то теперь при усиленном протесте с именем Виклефа во главе оставалось только воспользоваться случаем, и обвинения в виклефизме были готовы. Обвинять в ереси — это был обычный прием католического духовенства в отношении оппозиции, но так как в Праге до 1412 г. весь спор сосредоточивался около имени Виклефа, то даже более объективным наблюдателям, чем полемисты, могло казаться, что все зло в Праге вызвано сочинениями Виклефа.² Это был такой же оптический обман, который часто наблюдается в истории религиозных движений и по силе которого позднее богемских братьев смешивали с вальденсами.³ Гус сам хорошо характеризует своих противников, когда говорит, что где скажешь просто «хлеб», они имеют в виду виклефский *panis materialis*;⁴ подобным образом, каждая проповедь, каждый шаг Гуса мог быть истолковываем в смысле виклефизма, — и тем более, что связь между Гусом и Виклефом в области нравственно-практических тенденций была в самом деле близкая и тесная, хотя Гус всегда отрицал свою солидарность с Виклефом в области догматических заблуждений. Даже выступив с протестом против главы Римской церкви, он не хотел отде-

¹ *Loserth. Op. cit. S. 135. № 7.*

² *Ср.: Ibid. S. 91.*

³ *Palasky. Über Bezieh. Wald. S. 4.*

⁴ *Doc. 182.*

ляться от Церкви, и с радостью отправился на Констанцкий собор, ожидая от него вместе со многими лучшими умами того времени увидеть осуществление своих желаний, но участь его здесь была решена еще до выслушивания его дела. Хотя он решительно заявил собору, что Виклеф ему не отец и не богемянин и что дело англичан заботиться о заблуждениях, посеянных им,¹ он все же был осужден за свои не нравившиеся собору стремления к реформе. Правда, Гус ни к чему иному не стремился, как только к реформе Церкви во главе и членах, что составляло задачу самого собора, но собор исходил от положительного основания, от высшего авторитета Церкви, которому каждый отдельный индивидуум должен подчиняться в учении и жизни, Гус же в своих требованиях и деятельности провозглашал начало личное, право критики и исследования со стороны отдельного члена Церкви.² При общности цели, Гус и собор шли в диаметрально-различных направлениях; уже требование Гуса доказать ему ложность его воззрений на основании Св. Писания подрывало авторитет Церкви, представителем которой мнил быть собор: он хотел, чтобы Гус преклонился пред его правом безапелляционного решения в делах веры и учения, и когда Гус отказал в этом, он был сожжен.

Таким образом, рассматривая пражские движения в 1403–1414 гг. и оценивая ту роль, которую играл в них виклефизм, должно сказать, что по своему происхождению эти движения обязаны оппозиции латинству и немцам, с давних пор тлевшей в рядах чешской нации и особенно усилившейся к началу XV в. Содержание этой оппозиции, помимо национальной идеи, исчерпывалось нравственно-практическими требованиями реформы и не переходило в область вероучения и догмата. В полном соответствии этому религиозно-национальному направлению работал и Гус как в университете, так и на кафедре Вифлеемской часовни и стоял во главе оппозиции. Когда сочинения Виклефа достигли Праги, они нашли здесь глубокое раздвоение между всеми слоями общества; своим реализмом и нравственно-практическими тенденциями они привлекли к себе оппозиционную партию и сделались символом их идей и стремлений. В истории самой оппозиции они способствовали усилению

¹ Doc. 278.

² *Palasky*. Geschichte von Böhm. III, 308.

протеста, дав единство разрозненным попыткам представителей оппозиции и сгруппировав их около себя, и, когда возник вопрос об индульгенциях, они перенесли оппозицию из области нравственно-практической в сферу догматики. Для полемики с папством, в которую вступил Гус с 1412 г., Виклеф дал теоретическую основу и повлиял на его учение о Церкви и папской власти. — Как далеко шло это влияние и насколько догматические воззрения Гуса окрашивались виклефизмом, на это должно ответить следующее изложение догматической системы Гуса в ее отношении к Виклефу.

II

Уже первая попавшаяся под руку биография Гуса достаточно ясно показывает, что это не был один из тех великих умов, которые в тиши кабинетов создают системы и теории, иногда подолгу волнующие мир человеческой мысли и жизни. Гус не обладал оригинальным самобытным умом, способным открыть новые пути для мышления и указать новое направление для человеческой деятельности: это был человек практической жизни, а не теории, вся сила и историческое значение которого состоит в проведенных им в жизнь требованиях.¹ Эта сторона натуры Гуса резко отразилась и на его сочинениях. «Среди этих последних, — как заметил еще Берлигер, — нет ни одного, которое бы имело своим предметом изложение всего его религиозного мирозерцания».² Оставаясь верным своему практицизму, Гус и из области догматического учения обращал внимание на те стороны, которые были важны для жизни, поведения и внутреннего расположения человека.³ Он не оставил после себя строго выработанной догматической системы и, руководствуясь нравственно-практическими целями в своей догматике, во многих ее пунктах, имевших более теоретическое значение, довольствовался столь неопределенными замечаниями, что исследователи его учения до сих пор спорят о том, был ли он согласен в них с римско-католической

¹ Ср.: Гильфердинг. Указ. соч. С. 2, 4; *Krummel*. I. Hus. 63.

² *Kirchengesch.* I, 548–549.

³ *Wessenberg*. d. gr. *Kirchenwerf.* I, 166.

Церквью или шел в направлении оппозиционном.¹ Сюда относятся, например, его воззрения на Св. Писание как единственный источник верования, на отношение между видимой и невидимой стороной Церкви, на седмичное число таинств и пр. Желая изложить его догматическую систему не только приходится обращаться к отрывочным замечаниям, разбросанным по различным местам его сочинений, но часто отказываться от определенного ответа на тот или другой вопрос. Словом, Гус не был догматистом и не хотел, подобно Виклефу, на новых основах целиком перестраивать здание церковного учения и устройства.

Но как человек, выступивший во главе оппозиции существующим порядкам вещей и настаивавший на выполнении своих необычных требований, Гус необходимо должен был дать теоретическое обоснование своим стремлениям и, исходя из общих положений, отражать нападения своих литературных противников. Получивший школьную подготовку во времена полного господства схоластики и знакомый с философией своего времени, бывший профессор Пражского университета и магистр *liberalium artium* и на поле общественной деятельности не оставался вне влияния школьных требований. Отвечая на полемику своих врагов, представителей той же схоластической науки, Гус, естественно, должен был держаться на уровне современных понятий, и это тем более, что его полемисты не довольствовались простым осуждением его тезисов, но развивали обличения, исходя из общих положений его догматики. Отсюда такая или иная систематизация своих воззрений была явной необходимостью для Гуса, и поэтому можно вместе с д-ром Крюмелем сказать, что если бы не краткость жизни Гуса, мы бы имели от него полную догматическую систему.² Но рядом с теоретической защитой своего учения, Гус пользовался пером для распространения и осуществления своих идей в народной массе. Это желание служить своим прямым целям при помощи литературы породило также немало сочинений, написанных по преимуществу в последние годы его жизни.³ Здесь редко можно увидеть теорию и рациональное обоснование высказываемых воззрений; здесь Гус оставался самим собой. В этих сочинениях

¹ Ср.: *Lechler*. Op. cit. II.

² Cit. op. S. 63.

³ *Анненков* // Ж. М. Н. П. 1877. Т. 192. С. 253.

вполне царствует нравственно-практическая точка зрения, и простота, удобопонятность и сердечное чувство являются отличительными их признаками. Служа драгоценным памятником той замечательной зрелости, какой достигло чешское общество начала XV в. в лице своих лучших представителей, эти сочинения имеют, однако, мало значения для характеристики богословских воззрений Гуса. Написанные для народа и с той целью, чтобы «протереть ему глаза», как выражался Гус, они не вдаются в богословские тонкости и истолковывают Св. Писание, применяясь к понятиям простолюдина, часто при посредстве обычных, но очень оригинальных сравнений.¹ Обращаясь к рассмотрению сочинений богословского характера, написанных на латинском языке, ни на минуту не следует забывать той поспешности, с какою они написаны. Отличительным их признаком и служит то, что все они составлены не ради теоретического интереса, но ввиду неизбежных практических потребностей, и повод их появления нужно искать в обстоятельствах жизни их автора. При той широкой деятельности, которую развивал Гус в Праге, при напряженности и быстроте, с какими сменялись одни обстоятельства другими здесь в первые десятилетия XV в., Гус часто не имел времени, чтобы обдумать во всех подробностях свои сочинения, дать точное выражение своим взглядам и самостоятельно раскрыть понятия. Зорко присматриваясь ко всякому явлению современной жизни и отзываясь на ее запросы и потребности, исполняя постоянную проповедническую обязанность и отвечая своим многочисленным противникам, Гус должен был в короткое время писать множество сочинений, и сочинений теоретического характера, для которых он не имел склонности. Прямым выходом из такого затруднительного положения послужило для него знакомство с сочинениями Виклефа и частое занятие ими. Еще на профессорской кафедре, при чтении лекций Гус в согласии со статутами университета пользовался философскими произведениями Виклефа, и эта связь между ними с каждым годом должна была расти в своей силе. Несомненно, что в личном развитии Гуса Виклефу принадлежит важнейшее влияние: многие идеи и воззрения Виклефа Гус усвоил в свою собственность и провозглашал их с церковной кафедры. Как мы видели, это были идеи нравственно-практического характера, имевшие в виду

¹ Анненков. Там же.

нравственную реформу Церкви и общества, в которых Гус нашел столь много общего со своими личными стремлениями и задачами, указанными исторической жизнью его народа. Эта тесная солидарность в нравственно-практических стремлениях и обусловила собой то, что как и в области теории, долженствовавшей дать основу для практических требований, Гус подчинился Виклефу. Не расположенный к теоретическим изысканиям и все же вынужденный писать теорию, Гус решил это противоречие очень просто и оригинально: он заимствовал теорию у Виклефа целиком и даже в буквальных выражениях. Анализ, приложенный к его латинским сочинениям, излагающим богословские истины, наглядно показывает, что в своих трактатах Гус буквально списывал сочинение английского реформатора, иногда только переменяя слово «Англия» на «Богемия» и «*rex Anglicorum*» на «*rex Boemorum*».¹ Профессор чешского университета в Черновицах, г-н Лозерт взял на себя задачу проследить эту любопытную сторону в сочинениях Гуса,² и по результатам его исследований оказалось, что некоторые трактаты Гуса вполне можно разложить на соответствующие места сочинений Виклефа и в большей части их указать пользование последними. Так, важнейший трактат Гуса «*De ecclesia*» составлен преимущественно по одноименному сочинению Виклефа «*De ecclesia*», затем по сочинениям «*De Christo et suo Antichristo adversario*», отчасти по «*De fide catholica*» и «Диалогу»; начиная от понятия о Церкви и ее членах, здесь все заимствовано у Виклефа; только те полемические замечания, которые находят себе место во второй части трактата Гуса, принадлежат ему, так что «в остальном этот трактат от Первой до последней строчки есть собственность Виклефа».³ Другой трактат Гуса «*De ablatione temporalium a clericis*» составлен главным образом по тому же сочинению Виклефа о Церкви и только отдельные места его заимствованы из виклефовских «*De Christo et suo adversario*»⁴ и «*De simonia*».⁵ То же сочинение Виклефа о Церкви вместе с другим («*De absolutione a pena et a culpa*») в его первой

¹ Loserth. Op. cit. S. 249.

² См. его вторую книгу.

³ Loserth. Op. cit. S. 161–198; 186.

⁴ Ibid. S. 199–208.

⁵ Ibid. S. 207.

половине¹ дали основные идеи и содержание трактату Гуса «*Adversus indulgentias papales*»; здесь также встречаются места, указывающие на пользование «Диалогом»² и «Триалогом».³ Трактат «*De sex erroribus*» своим содержанием отсылает к виклефским «*Quastio ad fratres de sacramento altaris*», «*De ecclesia*» и «*De simonia*», из которых он заимствовал вместе с цитатами.⁴ Кроме того, по сочинениям Гуса рассеяны буквальные заимствования из многих других произведений Виклефа,⁵ и даже его позднейшее сочинение «*De pace*», читанное на Констанцском соборе, во многих местах составлено по «*Sermones dominicales*» Виклефа.⁶ Виклефские понятия, виклефские мысли, виклефские выражения встречаются не только в этих его богословских сочинениях с более или менее теоретическим характером, но и в проповедях и речах его, произнесенных по разным поводам,⁷ так что, по-видимому, во всем своем мировоззрении Гус был не более, как только последователь Виклефа, пропагандировавший его идеи, полный ученик Виклефа (ein ganzer junger Wiclif's).⁸

Если, таким образом, простое сличение латинских сочинений Гуса с произведениями Виклефа делает несомненной зависимость первого от последнего в его догматических воззрениях, то, с другой стороны, было бы очень ошибочным считать Гуса только слепым последователем Виклефа, списывавшем с него все, что попадало под руку.⁹ Такому пониманию личности Гуса противоречат прежде всего его собственные слова о своих отношениях к Виклефу. Сознаваясь, что он читал Виклефа и многому хорошему научился из его сочинений, Гус добавлял, что для него не все, что сказал тот или другой доктор, имеет такое же значение, как Евангелие;¹⁰ он принял только то, что истинного сказал Виклеф, и не потому,

¹ Loserth. Op. cit. S. 209–218; 216.

² Ibid. S. 209.

³ Ibid. S. 217.

⁴ Ibid. S. 219–224.

⁵ Ibid. S. 225–242.

⁶ Ibid. S. 243–247.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. S. 248.

⁹ А именно такое представление получается при чтении книги Лозерта.

¹⁰ См.: Loserth. Op. cit. S. 86.

что это — истина Виклефа, но потому, что это — истина Христа.¹ Эти и подобные слова Гуса показывают, что Виклеф не составлял для него апелляционного авторитета в догматической сфере, напротив, руководствуясь в своем учении Св. Писанием, Гус сам не хотел держаться никаких заблуждений,² и своим последователям заповедал избегать всяких мнений, противных Писанию или добрым нравам, не только в таком случае, если бы Виклеф служил источником этих мнений, но если бы ангел сошел с неба и благовестил их.³ Действительно, рассматривая ближе догматическое учение Гуса, можно видеть, что несмотря на все сходство его воззрений со взглядами английского богослова, несмотря и на то, что его сочинения часто буквально заимствованы из произведений последнего, Гус не повсюду шел по стопам Виклефа, но столь же уклонялся от него, сколько и сближался. Во все важнейшие пункты своего догматического учения, заимствованные от Виклефа, он внес поправки, оговорки и дополнения, и вытекающее отсюда различие в воззрениях Гуса от Виклефа далеко не так маловажно, чтобы его можно было игнорировать при оценке личности Гуса и характера его направления. Дело в том, что Лозерт, открывший плагиат в произведениях Гуса, подвергнул своему исследованию исключительно сочинения догматического содержания, упустив из внимания его другие произведения, хотя в них, особенно в экзегетических трудах, как увидим ниже, часто встречаются разъяснения и пополнения того, что осталось темным или упущенным в первых. Но при отсутствии у Гуса сочинений, излагающих целиком его догматическую систему, при той поспешности, с какой они составлены им, заключение о догматических воззрениях его, основанное на анализе сочинений одного только класса, является уже не только односторонним, но и крайне произвольным. Так как при том наглядном сродстве, в котором стоит догматика Гуса с учением Виклефа, представляется излишним говорить о сходстве обоих деятелей в их воззрениях, то для правильного понимания отношений Гуса к Виклефу нам кажется более целесообразным обратить преимущественное внимание на те пункты, где Гус более или менее обнаруживает свою теоретическую самостоятельность и идет своим путем в области догматики.

¹ Дос. 184.

² Дос. 304.

³ Дос. 32.

Главнейшими отделами христианской догматики, около которых вращались все споры оппонентов римско-католической Церкви и ее реформаторов, были учение о Церкви и ее главе и членах, об источниках вероучения, об оправдании и средствах освящения, а затем уже, как практические выводы из предложенного учения, шли вопросы о духовенстве и монашестве, о внешнем культе и почитании святых и т. д. Это же учение привлекало на себя преимущественное внимание Гуса и Виклефа и составляло тот пункт, по которому они расходились с общецерковным учением, но расходились в различной степени и направлении. Обладавший сильной логикой и оригинальным богословским умом, Виклеф подверг своему исследованию всю богословскую систему римско-католической Церкви в ее общем и частностях, не сделал ни малейшей уступки и создал такое учение, от которого, как еретического, с ужасом отворачивались «добрые католические богословы». Признавая единственными источниками вероучения разум и Св. Писание, он отверг как измышление все, что не имело для себя прямых и ясных оснований в Св. Писании и с чем не мог согласиться богословствующий разум, перестроил всю христианскую догматику и обосновал свое учение на подробно развитых принципах. Это был выдающийся представитель радикальной оппозиции, не смягчивший ни одного своего положения, руководствовавшийся только логикой и сурово относившийся к движениям человеческого сердца. В сравнении с этим могиканом теории натура Гуса представляется всецело проникнутой чувством любви к человеку, симпатиями к его слабостям и сочувствием к его желаниям; в то время как Виклеф тяготел над умами и господствовал в мире логики и мысли, Гус привлекал к себе сердца людей и со своим развитым чувством готов был по мере надобности на все уступки. Отсюда уже *a priori* невозможно то предположение, чтобы Гус мог всецело разделять радикальную оппозицию Виклефа с его ненавистью к Римской церкви: напротив, глубоко развитое, доходившее до мистицизма, религиозное чувство его заставляет ожидать, что и на пути виклефовских отрицаний он удержится в пределах умеренности и придет к соглашению со многим таким, что не имело смысла для Виклефа. Действительно, нравственно-практическое направление, в котором действовал Гус, и его развитая чувствительная сторона дали знать себя и в догматической сфере.

В основе его догматической системы лежит учение блаж. Августина, с которым он имел много сходного и в своей жизни; оно вошло в плоть и кровь его убеждений и дало ему могущественное орудие в борьбе против средневекового пелагианства.¹ Сочинения его изобилуют цитатами из Августина, и хотя нельзя отрицать, что часто свои сведения об Августине он почерпал из сочинений Виклефа,² все же твердо и постоянно высказываемое им сознание согласия своего учения с принятыми на Западе отцами Церкви и ответы словами Августина на соборные обвинения показывают, как много и самостоятельно он занимался изучением его творений. То чувство смирения и покаяния, проповедником которого был Гус в течение всего своего жизненного пути, влекло его к Августину, помогло прочувствовать его и свободно излагать его мысли. Идея глубокого развращения человека и его неспособности примириться с Богом, почерпнутая из Августина, становится исходным пунктом его догматики и вместе с тем вносит в его систему антропологические начала, побуждая его к смягчению и изменению суровых воззрений Виклефа, основанных на логических принципах. Эта же идея необходимо приводила его к учению о предопределении: так как в падении человек потерял благодать, связывавшую его с Богом, потерял господство над природой и подпал греху, вследствие чего все человечество стало «*massa perditā*»,³ то всеведущий Бог, восхотевший спасти человека, определил, сколь много людей должно наследовать спасение.⁴ Отсюда учение о предопределении ставится во главу угла его догматической системы, определяет и обуславливает другие ее пункты и в то же время составляет связующее звено между его догматикой и учением Виклефа. Но между тем как Виклеф хотел обосновать это учение о предопределении теологически и выводил его из понятия о Боге как Существе всемогущем,⁵ почему и Его предопределение являлось фатальески обуславливающим человека, антропологические начала, введенные Гусом в свою систему, удержали его от строгого фатализма и побудили

¹ *Krummel*. Op. cit. S. 67.

² *Lechler*. Op. cit. II.

³ Выражение блаж. Августина; см. у Гуса. *Explicat.* I. Cap. 4.

⁴ Ср.: *Friedrich*. Die Lehre d. I. Hus. S. 14.

⁵ *Lechler*. Op. cit. I, 545–547.

основать это учение не столько на понятии о Боге как Существе безначальном, сколько на предвѣдении Божественном,¹ что уже не уничтожало ни свободы воли человека, ни значения его заслуг. «Так как Бог, — говорил Гус, — в совершенстве знает, какой конец примет каждый предосужденный и какое покаяние принесет Ему предопределенный в случае падения, то ясно, что Бог более любит даже порочного предопределенного, чем предосужденного, какой бы временной милости не удостоивался этот последний».² Сообразно с этим Гус не отрицает значения усилий человеческой воли и заслуг в деле спасения, но ставит свободное расположение человека необходимым условием его. «Бог хочет, чтобы все спаслись, — ясно выражается Гус, — но если не все спасаются, то это зависит от непослушания греховного человека, который не выполняет волю Божию».³ «Хотя делающую угодным Богу благодать люди получают по дарованию Божию, но усвояют ее только при согласии свободной воли, как сказал Августин: Создавший тебя без тебя не оправдывает тебя без тебя. Это зависит от трех условий: от Бога, как главного виновника, от туне даваемой и возбуждающей человеческую волю благодати и, наконец, от свободной воли, как соглашающейся». «Силу к добродетели члены Церкви получают от Христа, — так же, как мертвые в себе члены тела получают свою силу от души, хотя деятельность членов зависит от воли, приобретает благодать и имеет заслугу».⁴ Эти и подобные выражения, число каковых легко может быть увеличено, ясно показывают, что Гус в противоположность Виклефу не был защитником теории абсолютного предопределения: он говорил о предопределенных и предосужденных, имея в виду предопределение, основанное на предвѣдении того, «какой конец примет каждый предосужденный и какое покаяние принесет предопределенный в случае падения», следовательно, не обуславливающее фаталистически самое спасение человека, но зависящее от результатов человеческих усилий при помощи благодати. Что принимая учение о предопределении Гус не успокаивался, подобно Виклефу, в вечном его решении и признавал свободу чело-

¹ Ср.: Новиков. Гус и Лютер. II, 290 сл.

² Friedrich. Op. cit. S. 11.

³ В толковании на 110 Псалом.

⁴ См.: Krummel. Op. cit. S. 77–78.

веческой воли, это особенно хорошо видно из его учения об оправдании верой и добрыми делами. Несмотря на старания некоторых протестантских ученых привлечь Гуса на свою сторону в этом пункте, анализ, приложенный к сочинениям его, открывает в них близкую к римско-католическому учению точку зрения на оправдание.¹ Если некоторые его выражения звучат чисто протестантски и, отрывочно взятые, учат об оправдании только верой, а не законом, то наоборот, общий смысл его воззрений повсюду говорит о добрых делах и значении их в качестве заслуги пред Богом. По словам Лехлера, понятие о заслуге столь глубоко коренится в мировоззрении и благочестии Гуса, что в каждом отделе, где он по видимости учит об оправдании чрез веру, можно указать подлинно римско-католический взгляд на заслугу,² и нет нужды добавлять, что этот взгляд возможен только под условием признания свободной человеческой воли.

Первое следствие, вытекающее из идеи предопределения, это понятие о Церкви как совокупности предопределенных прошедших, настоящих и будущих, которое неоднократно и высказывается Гусом в полном согласии с Виклефом. Воспитанный на схоластике, Виклеф рядом с этим определением поставляет множество других образных выражений (Церковь — мать, невеста, мистическое тело Христа и пр.), имевших в виду отчасти разъяснить общее понятие о Церкви, отчасти раскрыть учение об отношении Церкви к Богу, Христу и верующим: Гус буквально заимствует у Виклефа все эти разъяснения. Если предопределенные суть члены истинной Церкви Христа, то предосужденные суть члены общества, противного Христу, или Церкви антихриста. Так является в системе Гуса дуализм, различающий тело Христа и тело антихриста, и в развитии теории этого дуализма Гус идет рука об руку с Виклефом. Но изменение общего учения о предопределении сделало невозможным для него следовать вполне по пути Виклефа в разъяснении взаимоотношения между Церковью Христа и Церковью антихриста в момент их совместного существования на земле и необходимо вело к смягчению строгого дуализма Виклефа, разграничивавшего резкой линией предопределенных от предосужденных. Правда, и Виклеф не был чужд мысли о смешанном или видимом теле Христа и употреблял заимствованное у Августина

¹ *Lechler. Op. cit.* II, 246–248.

² *Ibid.* II, 247.

выражение «permixtum или simulatum corpus Christi», различая его от *verum corpus*,¹ но это не было его основной идеей, не стояло в гармонии с его строгим понятием о предопределении и обнаруживало только его шаткость в учении о Церкви земной. В самом деле, рядом с этой мыслью о смешанном теле Христа Виклеф настойчиво проводит утверждение, что одни только предопределенные суть члены Церкви Христа на земле, а предосужденные ни в каком смысле не составляют часть ее, что престопающие учение Христа епископы суть члены дьявола, что, словом, линия, отделяющая истинную Церковь от Церкви ложной проходит вне первой,² и это последнее учение исследователи справедливо считают более согласным с его основными положениями.³ Но если колебание мыслей Виклефа в этом пункте объясняется практической стороной дела,⁴ то цельное православно-практическое направление Гуса ручается за то, что в его воззрениях на существующую Церковь мы встретим преобладание учения о смешанном теле Христа, и его прямые выражения показывают, что он понимал Церковь земную как *corpus permixtum*, в котором рядом с пшеницей росли и плевелы.⁵ «Как в человеческом теле есть нечто, что не составляет части этого тела, так и в мистическом теле Христа есть нечто, что находится в Церкви и однако не принадлежит ей».⁶ Как истинное мистическое тело, Церковь содержит одних только предопределенных; как тело смешанное, она заключает в себе и предосужденных,⁷ и будет пребывать так до скончания мира.⁸ Конечно, такое понятие о Церкви противоречило тогдашним католическим воззрениям, но не так резко и открыто, как у Виклефа, и занимало собственно середину между пониманием этого последнего и учением католических богословов. Самым характеристичным проявлением этого различия в преобладающем взгляде на Церковь временную служит различное отношение Виклефа и Гуса к папству и Римской церкви.

¹ *Lechler*. Op. cit. I, 550–551.

² *Ibid.* 548–549.

³ *Ibid.* 552, 548.

⁴ *Ibid.* 552.

⁵ *Friedrich*. Op. cit. S. 18 ff.; *Krummel*. Op. cit. S. 79 ff.

⁶ *Пальмов*. Указ. соч. С. 244.

⁷ Там же. С. 224.

⁸ *Krummel*. Op. cit. S. 79 ff.

Из понятия о Церкви как обществе предопределенных и мистическом теле Христа необходимо вытекало отрицание видимого главенства папы в Церкви и преимущественного значения в ее строе иерархии. Если уже одни нравственные тенденции побуждали Гуса и Виклефа отвергать право папы и духовенства на мирские владения, то догматические начала их систем не допускали возможности ставить папу главой Церкви наряду с главенством Христа. Строго проводя дуализм предосужденных и предопределенных и считая явные грехи одним из мерил для разграничения тех и других, Виклеф последовательно дошел до полного отвержения папства и подробно развил учение о главе Римской церкви, как том человеке греха и беззакония, о котором говорит апостол в Послании к Фессалоникийцам (2 Фес. 11, 3). Сравнение притязаний папы на замещение Иисуса Христа на земле с их диаметрально-противоположными Евангелию стремлениями и жизни производило на Виклефа столь глубокое впечатление противо-христианского контраста, что он не находил ничего лучше слова «антихрист» для обозначения папства. Теоретическое понятие о Церкви как истинном теле Христа в противоположность телу антихриста или дьявола вело его к мысли о всей системе папства как антихристианской, и он употреблял всевозможные выражения, чтобы высказать все свое отвращение от Римской церкви. То почтение, которым окружался папа, казалось ему идолопоклонством, — тем более ужасным и богохульным, что этим божественная почесть воздавалась члену Люцифера, отвратительному идолу, размазанному чурбану, каким был в его глазах папа.¹ Далее подобных эпитетов не могла идти ненависть к папству, и важно то, что она имеет в виду не какого-либо определенного папу, а папство вообще как систему и институт церковный.

Совершенно иначе судит о папстве Гус: признавая, что папа владеет абсолютною властью в Церкви не *de jure divino*, а *de jure humano*, вследствие привилегий, одолженных светской властью государей, и настаивая, что первоначально все епископы были равны между собой как преемники равных между собой апостолов, Гус однако не отрицал ни первенства папы в ряду епископов, ни божественного источника его епископских прав. Воспитанник римской богословской схоластики, он

¹ Ср.: *Lechler. Op. cit.* I, 81.

принимает на веру, что известные слова Христа, обращенные к апостолу Петру, относятся к Римскому епископу,¹ и только не хочет признать, чтобы папа дурного образа жизни мог быть наместником Христа. Он отрицает, таким образом, власть развращенных пап, но не отрицает папства. Напротив, тот папа, который следует по стопам Христа, поступает, живет и учит по примеру апостолов, тот папа есть «наместник Христа», «преемник Петра» и владетель «апостольского престола»; даже в том случае, когда носителем этих титулов является порочный и недостойный человек, Гус не терял уважения к папству: он видел тогда, правда, «ужас запустения», но все же на святом месте.² Вместе с тем радикально изменялось и отношение Гуса к Римской церкви сравнительно с Виклефом. Хотя истинной Церковью он признавал идеальную или невидимую Церковь, но признавая нейтральное бытие Церкви, *congruis permixtum*, он не отнимал у римско-католических христиан права на название Церковью. «Он (Гус), — говорит Круммель, — ни в самом отдаленном смысле не думал о том, чтобы выступить из тогдашней эмпирической Церкви и стать сектантом; по крайней мере, в его сочинениях мы не могли найти ни одного места, которое бы указывало на то».³ Замечательно, что Гус не прилагал к Римской церкви название антихристианской даже в том общем смысле, в каком употреблял этот термин Матфей Яновский в своей «*Anatomia membrorum antichristi*».⁴ Моральное начало, введенное им в свою систему, помогало ему выходить из крайностей логики Виклефа, и он удержал в своей Церкви папу, кардиналов и иерархию под тем условием, под которым он признавал вообще истинного христианина, т. е. под условием жизни, сообразной с законом Христа. Понимая Церковь исключительно как общество предопределенных, Виклеф тем самым признавал общее священство всех истинных членов тела Христа, хотя в своих сочинениях и не употреблял этого термина,⁵ и потому не мог допускать ни иерархии, ни различия в степенях священства. Он, правда, считал высокой и глубоко уважал должность священника, при серьезном выполнении ее обязан-

¹ Гильфердинг. Указ. соч. С. 3.

² Lechler. Op. cit. II, 243.

³ Ibid. S. 83–84.

⁴ Пальмов. Гуситское движение.

⁵ Lechler. Op. cit. I, 569.

ностей, но в его глазах это была именно только должность надзирателя за духовной жизнью общины (*das Amt der Seelsorger*), которая делала излишними все другие степени.¹ Будучи сам священником католической Церкви, Гус признавал иерархию и смотрел на епископов как на преемников апостолов, называл их сам «священными» и даже возвышал их над тем уровнем, какой они имели в католической Церкви, провозглашая их в принципе равными папе.² Таким образом, Гус не хотел, подобно Виклефу, выделять себя из римско-католической Церкви и вставать к ней в ту резкую и крайнюю оппозицию, при которой Рим являлся седалищем антихриста, местом идолослужения и всевозможных соблазнов. Верный своему нравственному принципу, он отвергал не папство как институт, а злоупотребления пап, и не Римскую церковь как божественное учреждение, а порочность ее членов и представителей, и в области догматики оставался тем же проповедником нравственности, каким был и в своей деятельности на кафедре в Вифлеемской часовне.

В Церкви Христовой иерархия облечена правом не только учить и управлять, но и совершать таинства, т. е. при посредстве внешних действий преподавать верующим освящающие человека силы Св. Духа из сокровищницы Церкви. По этому важному пункту Гус, как известно, обвинялся своими современными противниками в том заблуждении, что он, ставя действительность таинства в зависимость от нравственного состояния совершителя, отрицал силу тех таинств, которые совершены рукой недостойного служителя алтаря.³ Но до конца жизни Гус отказывался от этих обвинений и настаивал на том, что божественная сила, преподаваемая в таинствах, одинаково получается верующим, какого бы нравственного достоинства ни был совершающий, — с той только разницей, что порочный служитель совершает его к собственному осуждению. И это самосвидетельство Гуса тем более несомненно, что согласно с лучшими исследованиями и Виклеф не поставлял объективного значения таинства в зависимость от субъективного достоинства его совершителя.⁴ Но гораздо важнее этого вопроса отношение обоих реформаторов

¹ Ibid. 570–573.

² Новиков. Гус и Лютер. Ч. II.

³ Doc. 175, 178.

⁴ См.: *Lechler*. Op. cit. I, 608–613.

к учению римско-католической Церкви о таинствах вообще и в частности о таинстве Евхаристии. Общее понятие Виклефа о таинствах было вполне рационалистично; он определял таинство как знак святого дела (*signum sacrae rei*), как видимую форму невидимой благодати (*invisibilis gratiae visibilis forma*),¹ оставаясь верным в этом воззрении той философско-реалистической метафизике, которая лежала в основе всей его богословской системы и сообщала ей рационалистическую окраску. Под такое понятие о таинстве можно подвести все, что угодно, а потому и Виклеф, с одной стороны, признавал седмеричное число таинств слишком малым и в проповеди действительно видел таинство, но, с другой стороны, отыскивая основание для них в ясных выражениях Св. Писания, он мог находить это число слишком большим, вообще же подробному обсуждению он подверг только учение о таинстве Евхаристии.²

Обращаясь к Гусу за его учением о таинствах, следует заметить, что эта часть догматики Гуса, как и многие другие, сделалась предметом спора и разногласий. По словам Лозерта, и в учении о таинствах Гус — полный ученик Виклефа,³ но против такого утверждения достаточно привести слова такого точного и беспристрастного исследователя, как Борингер: «Хотя по указаниям приписываемых Гусу экзегетических трудов оказывается, что он признавал средневековое седмеричное число таинств, однако в его собственно богословских работах не находится относительно этого ничего определенного»,⁴ а так как при изложении учения Гуса недостаточно руководствоваться исключительно догматическими его сочинениями, то вместе с Фридрихом следует сказать, что в учении о таинствах Гус оставался верным римско-католической Церкви.⁵ По Гусу, таинства необходимы для спасения верующего человека: через них осуществляется оправдание, и они суть причина нашего освящения (*causae nostrae sanctificationis*), и свою силу почерпают от крестной смерти Христа. Гус не чуждался даже обычной для схоластики терминологии: *sacramentum et non res, sacramentum et res, res et non*

¹ *Lechler. Op. cit. I, 605.*

² *Ibid. 605–606.*

³ *Cit. op. S. 248.*

⁴ *Kirchengesch. S. 558.*

⁵ *Op. cit. S. 101.*

sacramentum и опирался в своих воззрениях на Фому Аквината.¹ Так, различая в таинстве покаяния три момента: *contritio cordis*, *confessio oris* и *satisfactio operis*, он, правда, устной проповеди придавал меньшее значение,² но в редких и исключительных случаях,³ и притом в полном согласии со схоластическими авторитетами,⁴ Петром Ломбардским и Ричардом Виктором. Особенно же резко расходился Гус с Виклефом в учении о таинстве Евхаристии. Вопрос об Евхаристии был предметом оживленных споров в Праге еще задолго до Гуса, но эти споры касались только практики и затрагивали теорию таинства, со времени же осуждения 45-ти положений Виклефа в Пражском университете 1403 г., раздаются голоса, обвиняющие Гуса и его партию в еретических взглядах на пресуществление, и с каждым годом они усиливаются и крепнут. Что в Праге того времени действительно были проповедники, распространявшие виклефские воззрения на этот предмет, это утверждает сам Гус, обличавший своего друга Стефана Палец в приверженности к Виклефу в учении о пресуществлении. Учение Виклефа о пресуществлении, действительно, было оригинально, но в то же время еретично; признавая всю важность и божественное установление таинства Евхаристии, он, однако, в силу своего реализма пришел к отрицанию церковного учения о нем и утверждал, что и после пресуществления хлеб, возложенный на алтарь, остается по своей субстанции хлебом, хотя в то же время по истине и на самом деле он есть тело Христа. «*Sic in translatione ista supernaturali, — учил Виклеф, — remanet tam panis, quam vini essentia... tamen vere et realiter fit corpus Christi et sanguis*»,⁵ между тем как по католическому учению, выражаясь языком схоластики, *substantia panis, panis materialis* уничтожались и хлеб видимый являлся *accidentia Christi corporis*. Многочисленные противники Гуса с настойчивостью доказывали, что Гус учит о пребывании материального хлеба в таинстве и после освя-

¹ *Möhler*. Symbolik. I, 207; II, 131, 236 и др.

² *Lechler*. Op. cit. II, 249. — Это обстоятельство может служить наглядным доказательством против утверждения католических богословов, что Гус учил об «opus operatum». Католичество времен Констанцкого собора нельзя смешивать с католицизмом Тридентского собора.

³ *Новиков*. Гус и Лютер. II, 258 сл.

⁴ *Lechler*. Op. cit. II, 249.

⁵ *Ibid*. I, 636.

щения, и это обвинение составляло важнейший пункт в числе всех других обвинений Гуса. Несмотря на это, Гус всегда решительно отказывался от всякой еретической мысли в этом вопросе: он ссылался на голос всех посещавших его часовню, желая засвидетельствовать, что с первого года своей проповеднической деятельности он строго держался церковного учения относительно таинства Евхаристии,¹ и свидетель Иван Пекло подтвердил, что и на собрании университета 28 мая 1403 г. Гус назвал истинными все 45 членов Виклефа, за исключением именно члена о теле Христа.² Разбор обвинений, предъявленных на соборе, сделанный ученым Лехлером, вполне подтвердил то, что Гус защитил своей смертью, именно: Гус никогда не учил о пресуществлении в еретическом смысле, и потому те нарекания в ереси, которые были распускаемы против Гуса, должны быть отнесены на счет очень ревностных пражских друзей Виклефа.³ Будучи верен католической догме о таинстве причащения, Гус расходился с ней (и одинаково с Виклефом) в обрядовом вопросе и требовал причащения под обоими видами. Это был знаменитый вопрос «о чаше», которая впоследствии получила значение религиозного символа гуситов и стала знаменем славянской народности. Что Гус не имел в виду этой исторической важности вопроса о чаше и что он до последнего времени не придавал ему особенного значения, это не подлежит сомнению и признается всеми исследователями. Гус учил о нераздельности тела и крови Христовой и потому, будучи логически последовательным, должен был соглашаться, что вкушающие тела Христова приобщаются и крови Его; только когда, в отсутствии Гуса из Праги, Якубек из Стриба поднял вопрос о праве мирян на чашу, Гус выступил решительным защитником этого права и, помимо писем на родину, составил отдельное сочинение «*De sanguine Cliristi sub specie vini a laicis sumendo*».⁴ Однако было бы несправедливо думать, что мысль о чаше явилась у Гуса под исключительным влиянием Якубека: как показывают исследования наших ученых, законность и пользу этого обряда Гус признавал еще в первые годы своей богословской деятельности, доказа-

¹ Doc. 175.

² Doc. 178.

³ *Lechler*. Op. cit. II, 252–264.

⁴ Пальмов. Гуситское движение.

тельством чего служит его сочинение «De Conroge», написанное еще в 1401 г., быть может, до знакомства с богословскими сочинениями Виклефа, и содержащее учение о приобщении под двумя видами.¹ В этом вопросе, как и во многих других отношениях, Гус стоял на почве,работанной исторической жизнью его народа, так как с 1350 г., когда Римской церковью было наложено на чашу окончательное запрещение, вопрос о ней не переставал занимать некоторую часть духовенства и мирян в Чехии, и предшественник Гуса, Матфей Яновский, уже практиковал причащение под обоими видами.²

Рука об руку с учением Церкви шел Гус и тогда, когда он касался вопросов культа, поклонения иконам и почитания мощей. Не терпя суеверий, в какой бы сфере они ни проявлялись, Гус горячо преследовал те богохульные обманы, на которые пускалось католическое духовенство того времени в видах наживы. Из его деятельности на кафедре Вифлеемской часовни история сохранила тот факт, как сильно он восставал против путешествий к мнимой крови Христа в Вильснак, и если в сочинении, написанном по этому поводу, «De omni sanguine Christi glorificato», находятся созвучия с трактатом Виклефа «Contra imaginum adorationem»,³ то самое порицание путешествий могло исходить из желания ограничить ту ширь обмана, какая царствовала тогда в этой области, и не имело прямой связи с общим воззрением Виклефа на почитание икон и реликвий. Правда, и с воззрениями Виклефа на почитание икон можно было примирить церковные обычаи, так как он не отрицал нравственно-педагогического значения почитания икон, но, вооружаясь против существовавших крайностей средневекового католицизма, он шаг за шагом дошел до чисто реформаторского понятия об иконах и призывания святых, признав исключительно субъективное значение за этими обычаями, и решительно восставал против внешних благочестивых действий, как-то: хождений по святым местам, постов и поклонения реликвиям.⁴ В противоположность Виклефу, Гус

¹ Ошибочность взглядов Лозерта в этом пункте указана уже г-ном Флоринским // Киев. Университет. Изв. 1884 г. С. 115.

² Пальмов. Гуситское движение.

³ Loserth. Op. cit. S. 102.

⁴ Lechler. Op. cit. I. C. 7.

оставался в этом пункте добрым католиком. Он был ревностный исповедник общения со святыми, и уже в констанцском заключении писал: «Я еще имею надежду, что Бог может избавить меня из рук их (моих врагов) ради заслуг святых».¹ «Как каждый член здорового человеческого тела имеет нужду в другом, так и каждый член мистического тела Христа нуждается в помощи другого, и как члены человеческого тела пекутся один об другом, так это же должно быть и в мистическом теле Христа; наконец они, как и члены телесные, должны сострадать или сорадоваться, если один член страдает или радуется».² Гус признавал также и почитание реликвий, и вооружаясь против злоупотреблений своего времени, хотел опираться на Иннокентия III, особенно же на Августина и Иеронима. Поэтому, нужно сказать вместе с Фридрихом: если Гусу и делали упрек в том, что он отрицает почитание реликвий, то эти упреки относятся не к теоретическому учению, но к существовавшим на практике злоупотреблениям.³

Учение о почитании святых, как известно, ближайшим образом связывается и непосредственно вытекает из учения об оправдании, но свое теоретическое основание находит в предании и практике Церкви. Вопрос о догматическом предании есть вопрос об источниках вероучения. Схоластики, раскрывая учение об источниках христианского знания, употребляли для обозначения различаемых им категорий два термина: *ratio* и *auctoritas*, понимая под первым разумные основания, а под вторым свидетельства Откровения в пользу одного и того же положения. Следуя этой школьной терминологии своего времени, Виклеф также принимал двоякий источник веропознания, *ratio et auctoritas*, но в толковании того и другого термина он расходился со схоластами. Под *ratio* он понимал не одну только формальную сторону человеческого мышления, как схоластики, не способность силлогизации и систематизации, поскольку она касается не содержания, а формулировки учения, данного *ex auctoritate*, но вводил в понятие «*ratio*» и содержание человеческой мысли, признаваемые им универсалии, законы, понятия и пр., словом, приближал термин «*ratio*» к тому классическому пониманию, по

¹ Friedrich. Op. cit. S. 130.

² Ibid.

³ Ibid. S. 132.

которому этим словом обозначалось понятие, близкое к нашему «миросозерцанию». Термин же *auctoritas* Виклеф понимал в чисто реформаторском смысле, в смысле одного только Св. Писания как единственного и вполне достаточного источника вероучения и мерила истины. «Только Библия есть источник Церкви, ее основной закон, ее *Magna Charta* (любимое выражение Виклефа)»,¹ и только она имеет значение и авторитет для Церкви. Все же остальное, что относится к области Предания, учение отцов Церкви, постановления соборов и пр., он отвергал как дело человеческое, потому что, по его словам: «*Impossible est, ut dictum christiani vel factum aliquod sit paris auctoritatis cum scriptura*».² На первый взгляд легко принять, что и Гус в учении об источниках христианского знания всецело повторял Виклефа. «Я исповедую, — говорил он, — ничему не хочу верить, проповедывать и утверждать, если в пользу того не имею теологического доказательства этого рода: так говорит *explicite* или *implicite* Св. Писание».³ Он понимал закон и Библию как выражения тождественные, повсюду говорил о достаточности закона для спасения и в Виклефе уважал именно его любовь к закону Христа.⁴ В этих и подобных выражениях находят себе оправдание те исследователи его учения, которые считают его в этом пункте вполне солидарным с Виклефом. Однако, принимая во внимание историческое положение Гуса и его собственные выражения, нельзя отрицать, что наряду со Св. Писанием Гус считал и Предание источником веры и опирался на него. В одном из своих позднейших сочинений он говорит, что он утверждается на Писании и авторитете Церкви,⁵ что авторитет этот есть не что иное, как наставление апостолов и следующих за ними святых,⁶ т. е. таких лиц, которые в своей жизни показали себя истинными учениками Христа.⁷ «Христос, — говорил он, — не оставил Свою Церковь без закона для управления, так как благочестивые священники указывали народу закон по учению святых докторов, какое эти последние

¹ *Lechler*. Op. cit. I, 475.

² *Ibid.* I, 477.

³ *Respons. ad script. Stephani Paletz*. Opp. I, 8.

⁴ *Loserth*. Op. cit. S. 95–96.

⁵ *De Sanguine*. I. P. 194.

⁶ *Ibid.* P. 197.

⁷ Ср.: *Friedrich*. Op. cit. S. 71.

высказывали по влечению Св. Духа, как это известно об Августине, Иерониме, Григории и Амвросии. Вследствие этого я смело утверждаю, что папа со своими кардиналами не может определить для народа противоположное тому, в чем согласны эти четыре доктора. То же нужно сказать и о других святых, как Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопагит, которые, наученные Духом Святым, просвещали Церковь Христову своими познаниями и обычаями».¹ В приведенных словах Гус не только признает значение Предания как источника вероучения, но и точно определяет свои отношения к нему, и если в жару полемики он допускал выражения, намекавшие на преимущество Писания в деле веры, то это легко объясняется из того, что Гус был не спокойным, объективным мыслителем, а практическим деятелем и оппонентом папской власти, основанной на извращенном Предании. Желая выбраться из дебрей ложных средневековых преданий, Гус естественно ставил Писание их критерием, но в то же время признавал не только учение древних отцов, но и распоряжения пап и кардиналов, поскольку они были согласны с тем и другим.² В Предании Гус видел объективную норму для толкования Писания, и быть может благодаря этому для него стало возможным избежать крайностей Виклефова учения,³ не нарушая логической цельности своей системы.

Представленный очерк важнейших пунктов, по которым Гус решительно расходился с Виклефом или только вносил некоторые поправки и дополнения, дает возможность уловить характеристические черты его учения, выделяющие его из ряда других реформаторов. Система Гуса не есть система реформаторская или еретическая в том смысле, в каком эти слова могут быть приложены к учению Виклефа или реформаторов XVI в. В большей части своих догматических положений Гус оставался верен строго католической почве, не хотел отделяться от нее и требовал реформы Церкви изнутри ее и на основании ее учения. Так, в учении об источниках христианского Богопознания, об оправдании, о таинствах, о видимой стороне Церкви, об иерархии и иконопочитании, о призывании святых и поклонении реликвиям, не говоря уже о транс-

¹ De sacr. corp. et sang. Dom. I, 47–48 ff.

² Respons. ad script. Stephani Paletz. Opp. I, 327.

³ Friedrich. Op. cit. S. 72.

цендентальной части догматики, учении о Боге в Его Самом Себе, Гус вполне был солидарен с современными ему католическими богословами, разделял их истины и заблуждения. Что же делало Гуса еретиком в глазах его противников? Важнейшим пунктом в ряду предъявленных на него обвинений было его учение о папстве, и в этом учении он действительно являлся еретичным в глазах католических богословов. Вопрос о папстве был вопросом всего западного христианского мира времен Гуса; начавший пробуждаться от спячки Средних веков, Запад развивал новые основы жизни в государстве и обществе и не мог оставить духовенство в том печальном положении, в каком оно находилось, — и вот реформа Церкви во главе и членах становится настоятельной нуждой времени. Нравственное состояние духовенства в Богемии было не лучше, если не хуже его жизни в других краях Европы, а напряженная во всех сферах жизнь и внесенное университетом просвещение особенно сильно выставляли здесь на вид контраст между высшими задачами иерархии и действительным положением вещей. Ряд проповедников нравственного возрождения, действовавших до Гуса, не мог достигнуть прочных результатов, и священники-современники Гуса, как он сам свидетельствует, по-прежнему были виновны в конкубинате, играли в азартные игры по трактирам и не радели о духовном благе своих пасомых.¹ В качестве кафедрального проповедника Гус имел случаи ознакомиться с их бытом и беспощадно карал их пороки, но корни всего зла лежали гораздо глубже, в злоупотреблениях самих пап и продажности курии. Естественный путь, указываемый самими обстоятельствами, вел Гуса к разбору прав папы, и когда в Праге открыта была торговля индульгенциями, Гус жизнью самой был убежден в неправоте папской власти. Проповеднику нравственной реформы трудно было согласовать продажу духовных благ, производимую папами, с требованиями Евангелия, и так как здесь приходилось одним жертвовать в пользу другого, то Гус отверг папу и поставил на своем знамени закон Христа. Раз став на путь отрицания, Гус пошел далее: он должен был дать теоретическое учение о Церкви без главенства папы, то есть изменить церковное учение сообразно со своими идеями о нравственном призвании христианина, и он выдвинул теорию предопределения с

¹ Дос. 170.

отвержением развращенного папства. Виклеф был тот, который открыл ему глаза на недостаточность теоретического обоснования папской власти, и он списал учение о Церкви у Веклефа, но что к отрицанию папской власти он пришел не логическим, а нравственным путем, — об этом говорит не только его жизнь, но и его собственные слова. Он отказывался признать только порочного папу, в папе же христианского образа жизни он видел наместника Христа, преемника Петра и владетеля апостольского престола. Современные исторические обстоятельства утверждали его в этом учении: великий раскол, волновавший Церковь, проклятия, которыми осыпали друг друга папы-соперники, низложения пап соборами, — все это свидетельствовало, что Церковь может существовать и без папы, при едином, вечном главе, — Христе, и это Гус поставил на вид отцам Констанцкого собора, осудившим папу Иоанна XXIII, говоря: «Если Иоанн XXIII был истинным папой, то почему он низложен?» Так то нравственное начало жизни, которое возвещал Гус в Вифлеемской капелле, привело его и в догматике к отрицанию власти порочного, неистинного папы. Перестроив римско-католическое учение в этом пункте, Гус остался верен остальному учению, вследствие чего вся его система носит отпечаток католицизма.

Этот характер его догматической системы резко отличал его от Веклефа, как и всех других представителей радикальной оппозиции католицизму. Если даже такие исследователи, как Круммель, которые во всем учении Гуса готовы видеть один протестантизм Лютера, могут только сказать, что Гус занимал середину между католическим и евангелическим воззрениями, то сближать Гуса с Веклефом и считать его только полным учеником последнего значило бы слишком ограниченно смотреть на дело и иметь в виду только одну сторону в деятельности Гуса. Гус прежде всего был нравственным реформатором, для которого догматика была сторонним вопросом; сближаясь с Веклефом в области нравственно-практических тенденций, он знал его догматические заблуждения и не считал себя ответственным за них: «Веклеф мне не отец и не богемянин, и если он распространял какие-либо заблуждения, то пусть англичане заботятся об этом»,¹ — так он заявил собору о своих отношениях к Веклефу. В противоположность Веклефу, он не отделялся

¹ Дос. 278.

от Римской церкви, не вставал к ней в отношении ненависти и хотел остаться верным ей до конца жизни, прося отцев собора научить его, если в его воззрениях есть доля заблуждений. Он не ниспровергал также существующий строй Церкви, и не хотел строить догматики и церковной организации по мерке своего личного усмотрения, как это делал Виклеф, отвергая одно и принимая другое. Идеал его — Церковь первых трех веков, и так как он не отрицал Предания, то этот идеал был положительным и носил на себе тот характер, который дает ему не только строгое изучение церковной истории, но и то чувство истины, каким в совершенстве владел Гус. Правда, его идеи о предопределении и папстве выдвигали его из ряда тогдашних богословов в разряд схизматиков и еретиков, но у его противников не хватало ни достаточного понимания его идей, ни должного хладнокровия, чтобы вникнуть в дело. Быть может, и эти идеи, несомненно опасные для католичества, были бы оставлены или разъяснены Гусом в общепринятом смысле, если бы ему не отказали в том, на что имеет право всякий подсудимый, даже не в сфере убеждений, — в раскрытии его заблуждений. Такое предположение тем более вероятно, что, не говоря о других пунктах, и в вопросе о папах Гус признавал их высшую власть, но не мог справиться с противоречием между порочной жизнью пап и их высшим положением в Церкви, хотя примирил это противоречие в отношении к священнику, совершающему таинство.

* * *

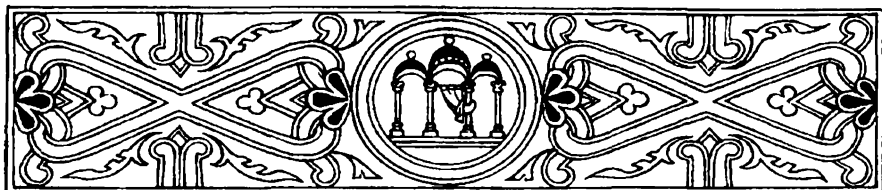
Итак, в каком же отношении стоял Гус к Виклефу?

Обзор деятельности Гуса в Праге между 1403–1414 гг. показывает, что Гус стоял на национальной почве, выработанной исторической жизнью его народа, и был лучшим и сильным представителем той оппозиции латинству и немецкому элементу, которая издавна таилась в рядах народа и особенно усилилась во всех сферах к началу XV в. Нравственно-практический характер этой оппозиции сближал Гуса во многих отношениях с Виклефом, сочинения которого он читал еще в Пражском университете и который уяснил ему его задачи. Защищая Виклефа в пражских спорах, Гус и его сторонники защищали его нравственно-практические тенденции, а не догматические воззрения, и в этом ви-

дели защиту своих собственных идей и убеждений. Принужденный теоретически обосновать свои взгляды на Церковь, Гус воспользовался теорией Виклефа, но в той мере, в какой она совпадала с его собственным нравственно-практическим направлением, и внес в его учение поправки в смысле чисто римско-католических взглядов. В общей системе его воззрений виклефизм был лишь одним из его элементов, повлиявшим только на воззрения Гуса в вопросе о Церкви; в остальном же Гус более ученик римско-католической Церкви, нежели Виклефа, и в выработке его убеждений действовал не более, чем западные церковные писатели, и преимущественно Августин, изучением творений которого Гус занимался самостоятельно. Поэтому с полным основанием Гус мог сказать своим полемистам: *pop mihi placet, quod doctores in mala significatione vocant nos Wicklefistas. Ego enim fateor, quod sententias veras, quas, M. J. Wicklef, sacrae theologiae professor, posuit, teneo, non quia ipse dicit, sed quia scriptura vel ratio infallibilis dicit. Si autem aliquem errorem posuerit, nec ipsum nec quemcunque alium intendo in errore quantumlibet modice imitare.*¹



¹ Responsio ad script. Stephani Paletz. Opp. I, 264.



**Отчеты о годичных занятиях
оставленных в прошлом учебном году
для приготовления к замещению вакантных
кафедр кандидатов: Анатолия Спасского***

Занятия мои в течение минувшего 1891 / 1892 учебного года относились к области древней церковной истории и определялись теми интересами, какие стоят в непосредственной связи со специальной моей работой об Аполлинарии Лаодикийском, выдающемся деятеле и плодотворном писателе IV в. Историческое значение Аполлинария состоит в том, что он первый научно и систематически раскрыл христологию, основываясь на чисто христианских началах и, ближайшим образом, опираясь на тринитарные результаты Первого Вселенского собора. Являясь завершением всех предшествовавших догматических опытов в своей области, христология Аполлинария в то же время дала в себе сильнейший толчок к дальнейшему раскрытию и формулировке учения о Лице Господа Иисуса Христа, подготовила собой почву для монофизитства¹ и не только отрицательным, но и положительным образом содействовала той формулировке этого учения, какую оно получило на Халкидонском, Четвертом Вселенском соборе.² Это положение системы Аполлинария в

* Напечатано в Журналах Совета Московской Духовной академии. М., 1891. С. 252—279.

¹ Аполлинарий первый высказал и защищал положение «μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη», ставшее впоследствии девизом монофизитства. Ср.: *Leont. Byz. De sectis*, VIII / PG. T. 86, 1. Col. 1256.

² В раскрытии учения о способе соединения двух природ во Христе Аполлинарий уже употреблял и отстаивал термины ἀχωρίστος (Vid. ap. *Leont. advers. fraud. apollinarist.* / PG. T. 86, 2. Col. 1961—1964; ap. *Theodoret. Dial.* II — oper. T. IV, ed. *Sirmondi*. Paris, 1642. P. 114) и ἀτρέπτως (ap. *Theodor. Dial.* I. P. 46; и во многих других сочинениях, надписанных именами Григория Чудотворца, Афанасия и Юлия), вошедшие в христологическую формулу IV Вселенского собора.

истории христологии естественно влекло меня к тому, чтобы, не ограничиваясь изучением догматических движений IV в., расширить область своих занятий и на предшествовавшие века, понять христологические волнения IV в. в связи с тем, что было выработано по этому вопросу ранее, — короче говоря, обратиться к изучению состояния христологии за первые четыре века церковной истории. Отсюда и мои занятия распадалась на три главных группы: 1) на исследование жизни и литературной деятельности Аполлинария в связи с другими обстоятельствами церковной жизни его эпохи; 2) изучение христологических движений IV в., развившихся под воздействием учения Аполлинария и 3) обзор христологических воззрений церковных писателей первых трех столетий в их исторической последовательности.

1. Исследованием жизни и литературной деятельности Аполлинария Лаодикийского я занимался, будучи еще студентом IV курса Академии, и результаты этих занятий были представлены мной в качестве кандидатского сочинения. Вследствие обширности темы, разнообразия вопросов, затрагиваемых ею, и других причин я не успел окончить и обработать его в желательной мере. Так как в течение всего минувшего учебного года в Академии не имелось свободной преподавательской кафедры, ввиду которой я обязывался бы к изучению исключительно какой-либо одной определенной отрасли богословской науки, то прежде всего свое время я отдал на окончание, пополнение и улучшение своей монографии об Аполлинарии. К этому меня побуждало и то соображение, что обработка моей монографии возможна лишь при тех книжных сокровищах, какими владеет наша академическая библиотека и которыми я мог рассчитывать свободно пользоваться только в течение года стипендиатства. Руководясь отзывом профессора А. П. Лебедева о моем кандидатском сочинении, я направил свое внимание на следующие стороны в жизни и литературной деятельности Аполлинария:

а) В биографическом отделе сочинения мной вновь был пересмотрен и обработан вопрос об отношениях Аполлинария к св. Василию Великому и в частности о взаимной их переписке, памятниками каковой служат два письма св. Василия к Аполлинарию с ответами на них со стороны последнего, изданные *Cotelier'*ом (*Ecclesiae graecae monumenta*. Paris, 1681. Т. II. Р. 84–92; отсюда перепечатаны у *Migne*. PG. Т. 32. Col. 1099–1108; Ср. CCCLXI–CCCLXIV; в 1887 г. они вновь были изданы немецким

ученым Дрэзеке в журнале Бригера «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*». VIII, 85–123). Вопреки стараниям протестантских ученых доказать их подлинность (*Dräseke* в указанном месте; *Krüger. Lucifer, Bischof von Calaris. Leipzig, 1886. S. 42, Anm. 3; Harnack. Lehrbuch. d. Dogmengeschichte. Bd. II. Freiburg, 1887. S. 255, Anm. 3; Möller in Herzog-Hauck's Real-Encyclop. XVIII, 668*), сравнение их с несомненно принадлежащими св. отцу письмами и сочинениями привело меня к тому результату, что, быть может, в своей основе дошедшая до нас переписка Аполлинария со св. Василием и имеет подлинные письма этих лиц, но письма, переработанные аполлинаристами в своих целях, и что поэтому в настоящем своем виде она не может быть признана подлинной и не оправдывает собой тех выводов, какие строятся на ее основании. Наряду с этим, в намерении пополнить и расширить биографические сведения об Аполлинарии, мной были прочитаны ученые монографии о тех выдающихся деятелях IV в., с которыми Аполлинарий стоял в близких отношениях и так или иначе соприкасался, как-то: о св. Афанасии (*Möller. Athanasius d. Grosse und die Kirche seiner Zeit. I–III, Büch., Mainz, 1827; Voigt. Die Lehre d. Athanasius von Alexandrien. Bremen, 1861; Гопский А. В. Жизнь св. Афанасия Великого. М., 1861*), Василии Великом (*Klose. Basilus der Grosse. Stralsund, 1835; Fialon. Étude sur Saint Basile. Paris, 1869; Bagle A., abbé. St. Basile. Avignon, 1878*), Григории Богослове (*Ullmann. Gregorius von Nazianz der Theologe. Gotha, 1866; Böhringer. Die alte Kirche, VIII. Stuttgart, 1876*), Григории Нисском (*Rupp. Gregor's d. Bischof's von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig, 1834; Böhringer. Ibid.*), папе Дамасе (*Rade. Damasus, Bischof vom Rom. Freiburg, 1882*), Иерониме (*Zockler. Hieronymus*), Люцифере (*Krüger. Lucifer, Bischof von Calaris. Leipzig, 1886*) и др. Правда, все эти труды могли дать весьма малое для ближайших целей относительно изучения жизни и деятельности Аполлинария, но все же они способствовали расширению моих сведений и большей точности представлений о многосложной эпохе IV в.

б) В области изучения литературной деятельности Аполлинария мной были окончены и обработаны отделы об апологетических и поэтических трудах этого писателя и критически рассмотрены новейшие попытки найти памятники этих трудов в некоторых сочинениях церковной давности, дошедших до нас с неподлинными надписями, под именами различных церковных писателей. В суждении об Аполлинарии как апо-

логете важнейшее значение имеет критическая оценка гипотезы Дрэсека о принадлежности этому лицу выдающегося по своим достоинствам апологетического труда древности «Увещательного слова к эллинам» (Λόγος παραινετικός πρὸς τοὺς Ἑλλήνας), дошедшего до нас под именем св. Иустина Философа¹ и по выработанности и характерности метода считающегося типичным совершенством в своем роде² (*Dräseke in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte*. VII, 2). В исследовании вопроса о времени написания и авторе этого сочинения — несомненно, св. Иустину не принадлежащего — требовалось разыскать и определить отношение его к некоторым другим произведениям языческой и христианской письменности, какими автор «Увещания» пользовался при составлении своего сочинения. Проведенный в этом направлении анализ «Увещания» показал, что в 3-й главе и некоторых других местах сочинения автор его опирался на Псевдо-Плутархово «Περὶ ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων» (изд. *Diels* 'ом в *Doxographi Graeci*, 1879; vid. proleg. P. 17 fg., ср.: P. 276–280, 283, 285, 392), в 9-й главе — на хронографические вычисления Юлия Африкана (*Chron.* IX. P. 42–45, cf.: *Euseb.* Praepar. Evang., rec. *Gaiford*. Охонii, 1843. Т. II. P. 507–513), в 11-й главе имел в виду сочинение Порфирия «Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας» (ed. *Idolfius*. Porhirii de philosophiae et oraculis haurienda. Berolini, 1856), в 25-й главе — комментарии Порфирия и Ямвлиха на «Тимей» Платона (эти комментарии не сохранились до нашего времени, но мнения Порфирия и Ямвлиха по рассматриваемым «Увещанием» словам Платона достаточно ясно указаны в труде последнего корифея неоплатонической школы — Прокла (*Procli Commentarius in Platonis Timaeum*, rec. *Schneiden*. Vratislaviae, 1847) и, наконец, знал «Жизнь Пифагора» неизвестного автора, читанную Фотием (*Biblioth. Cod.* 249; ed. *Becheri*. P. 438) и составленную около середины IV в. (*Nicolae*. Griechische Literaturgeschichte. Magdeburg, 1877. 2 Bd. 2 H. 675 S.). С другой стороны, еще в 1883 г. Нейманом отмечено было то близкое соприкосновение, в каком стоят к содержанию и

¹ А потому издаваемое всегда вместе с прочими трудами этого отца; лучшее издание сделано Otto в его «Corpus apologetarum saeculi secundi»; я пользовался уже третьим изданием этого сборника (Jenae, 1879. Vol. III, 2. P. 18–126). Русский перевод см. в «Памятниках древнехристианской письменности» П. Преображенского. М., 1863. Т. 4. С. 43–90.

² Ср.: *Neumann in Harnack's Theolog. Literaturzeit.* 1883. № 25.

идеям «Увещения» книги императора Юлиана против христиан (изд. *Neumann*'ом. *Juliani imper. librorum contra Christianos quae supesunt*. Lipsiae, 1880). Сделанное мной сравнение того и другого произведения действительно открыло много сходных мест между книгами Юлиана и «Увещанием», хотя не убедило в том, что Юлиан несомненно направлялся против «Увещения» (как это утверждает Дрэзек); скорее и вероятнее то, что Юлиан хотел опровергать Евсевия Кесарийского с его апологетическими идеями, выраженными в «*Praeparatio Evangelica*», которого (Евсевия) он и упоминает по имени в одном месте своей первой книги — *μοκῳνρὸς Εὐσεβίου* (*Neumann*. P. 203; ср.: *Praep.* IX, 5, 5; XI, 5, 7), а не автора «Увещения». Что же касается авторства Аполлинария, то отсутствие указаний на эпоху Юлиана и аналогий в языке и выражениях¹ располагает к отрицательному результату вопреки мнениям Дрэзек и Дильса (последнее смотри в *Sibyllinische Blätter* von H. Dials. Berlin, 1890. S. 56). На основании указанных данных и близкого сходства содержания «Увещения» с идеями апологетического труда Ермия «Осмеяние языческих философов», появление «Увещения» вероятнее относить к концу IV в.,² не простираясь, однако, далее начала V в., так как св. Кирилл Александрийский в своем труде против Юлиана весьма часто пользуется «Увещанием» (*Coh.* C. VI. P. 36 BC, — *adv. Julian.*, ed. *Aub.* T. IV. P. 48, BC; C. VI. P. 38, a, — IV, 48, BC; IX, 44, D — IV, 15, E; X, 50, B, — V, 180; XI, 54, B — IV, 15, E; XV, 60, DE — IV, 26; XV, 62, B — IV, 33; XVIII, 68, A — IV, 32; XIX, 70, C — IV, 30; XX, 72, D — IV, 34, E; XXII, 78, E — IV, 23; XXVIII, 126, B — IV, 31). — Обсуждение значения Аполлинария как поэта произведено было мной на основании известий историков Сократа (II, 47) и Созомена (V, 18), замечаний св. Нила Синаитского (*Migne*. PG. T. 79) и единственного оставшегося до нашего времени памятника его музы — гексаметрического переложения Псалтири с предисловием (*Μεταφράσις εἰς τὸν ψαλτῆρα* — была издаваема очень

¹ Так, в «Увещании» встречается даже такое выражение о воплощении Слова: *ἀναλαβὼν τὸν ἄνθρωπον* — выражение, совершенно чуждое языку Аполлинария и даже прямо им отвергаемое (*Vid. epist. ad Maxim.* — *Bolland. Biblioth.* III. P. 542; *Mansi. Consil. coll.* IV, 188).

² По весьма вероятному мнению *Menzelius*'а, издателя Ермия (*Lugd.*, 1840), и *Diels*'а (*Doxogr. Graeci, proleg.* C. XIX. P. 259–263), труд Ермия принадлежит V или даже VI в.

много раз; более замечательные издания — следующие: *Turnebus*'a. Paris, 1552; *Joann. Renenatus*'a. Paris, 1580, 1613; Sylburg., 1596; напечат. у *Bigne*. Biblioth. Patr. Paris, 1624. Т. VIII. P. 160; *Galland*. Biblioth. 1788. Т. V. P. 359 sqq.; *Migne*. PG. Т. XXXIII. С. 1313; в 1880 г. Аудангом напечатано было новое критическое издание метафраза Аполлинария, но пока остановилось на первых восьми псалмах). В занятиях этим последним я старался определить отношение его к тексту LXX-ти, лежащему в основании переложения, и главным образом исследовать строение стиха — ввиду того, что поэтические творения Аполлинария, имевшие широкую популярность (См.: *Sozom.* Н. Е. VI, 25), глубоко воздействовали на музу другого великого христианского поэта того времени — Григория Богослова (См.: *Gregor.* Epist. ad Cledon. I–II // *Migne*. PG. Т. 37. Col. 193, 200; Творения св. Григория Б. М., 1889. 3-е изд. Ч. IV. С. 168, 173), — который в своих стихах, быть может, несознательно, подражал своему противнику (См.: *Ludwig*'a in *Hermes' Zeitschr. für class. Philolog.* XIII. Berlin, 1878. S. 335 fg. Et in *Königsberg. Stud.*, 1887, I, 76–82). — Авторству Аполлинария еще Баронием была приписана известная трагедия «Χριστὸς πάσχω», обыкновенно в общих изданиях помещаемая в число стихотворных произведений св. Григория Богослова (много раз она была издаваема и отдельно; мы пользовались изданием *Ellisen*'a *Analekten d. mittel- und neugriechischen Literatur.* I. Leipzig, 1855 и *Brambs*'a *Christus patiens.* Lipsiae, 1885); в недавнее время эта догадка Барония на научных основаниях была развита ученым Дрэзеке (in *Lipsius' Jahrbücher d. protest. Theolog.* 1884, 4, 657 tg.). Проверка доводов Дрэзеке и анализ строения ямбического стиха, произведенный при пособии соч. *Brambs*'a «De auctoritate tragoediae christianae, quae inscribitur Χριστὸς πάσχω» (Eichstadt, 1883), привели, однако, к тому заключению, что этот замечательный памятник христианской поэзии, который предание сочло достойным усвоить имени св. Григория Назианзина, есть произведение значительно позднейшего времени. Ни в каком случае он не принадлежит Аполлинарию и по характеру своих стихов относится к эпохе XI–XII вв.

в) Вновь был обследован и обработан вопрос о принадлежности Аполлинарию диалогов о Св. Троице. Диалоги, о которых здесь идет речь, впервые были изданы Безой под именем св. Афанасия в числе пяти (*Athanasii Dialogi quinque de Sancta Trinitate cum interpretatione latina*

Th. Bezae. Lipsiae, 1573), затем Комбефизом они были включены в число творений св. Максима Исповедника (*Maximi Confessoris Theologiae et philosophiae operum*. Т. II. Р. 715), и Гарнье, присоединивший к этим пяти диалогам еще два других, извлеченных им из собрания *sermonum Athanasii contra diversas haereses*, считал их творением Феодорита Киррского (Vid. *Auctarium Theodoretii, Cyrensis episcopi, sive operum tomus quintus, Lutetiae Parisiorum*, 1684. Р. 273–406). Все эти предположения не нашли себе приема в науке, а потому в прошлом 1890 г. Дрэеке выступил с новой гипотезой о принадлежности диалогов Аполлинарию Лаодикийскому, причем имел в виду только первые три диалога из числа пяти, изданных Безой (in *Helmann's Studien und Kritiken*. 1890. I. S. 137–171). Оценка оснований, представленных этим ученым в пользу своего тезиса, и изучение диалогов в их отношении к подлинным сочинениям Лаодикийского писателя привели меня к результату, противоположному выводам Дрэеке. Этот ученый, работ которого мне часто приходилось касаться, и вообще не свободен от натяжек, произвольных сближений и недосмотров; в статье же о диалогах эти недостатки выступают в особенно ярком свете. Достаточно было сравнить одну терминологию в учении о Св. Троице диалогов и подлинно Аполлинариевых произведений, чтобы во всей ясности увидеть невозможность приписать их этому деятелю.

Сверх сего мной были проверены и отчасти пополнены некоторые другие части сочинения об Аполлинарии, исследующие вопросы об источниках сведений об этом писателе и истории его сочинений. Когда таким образом монография приняла желательно полный вид, я приступил к окончательной переписке и в непродолжительном времени надеюсь представить ее Совету Академии в качестве магистерской диссертации. — Здесь же я считаю своим долгом выразить свою благодарность профессору Алексею Петровичу Лебедеву, ученому руководству и советам которого я следовал как в выборе самой темы для сочинения, так и в ее обработке.

2. Изучение истории догматических движений IV в., имеющих своим главнейшим предметом раскрытие учения о Св. Троице, показывает, что в основе тринитарных споров этой эпохи лежало не что иное, как стремление уяснить Божественную природу в Лице Искупителя. Из сочинения св. Афанасия «О воплощении Бога Слова», написанного еще

ранее обнаружения арианского учения — в котором он раскрывает идею необходимости воплощения, — можно видеть, что собственно христологический интерес влек его к горячей защите Божества Сына Божия. Проникающая это сочинение мысль, что для спасения человека необходимо воплощение Бога, есть, очевидно, та же самая, которую Афанасий в течение всей своей жизни отстаивал против арианства. Точно так же, еще в самом разгаре арианских споров, из среды защитников Никейского символа является ряд людей, которые, опираясь на никейское учение о Сыне, стремятся дать полную христологическую систему (Евстафий, Фотин, Аполлинарий, Диодор и др.). И лишь только арианство было подавлено, и тринитарные споры улеглись, как во всей силе выступил на сцену новый вопрос о способе соединения естеств в Богочеловеке, открылся ряд новых споров с Аполлинарием, положено было начало новому, чисто христологическому движению, на долгое время занявшему историю Церкви. Таким образом, аполлинаризм и соединенные с ним волнения явились в Церкви не случайно, не *ex abrupta*; напротив, они тесно и необходимо были связаны с тринитарными спорами и всегда стояли на очереди. За горячей и трудной борьбой с противниками по вопросу о единосущии деятели IV в. забывали на время ее основной мотив, но не выпускали его из внимания и не затеряли, и когда учение о едином Божестве трех Лиц Св. Троицы было уяснено, применение его к христологии явилось делом столь же естественным, сколь и необходимым. В том направлении, которое твердо держалось никейских определений, простой логический процесс требовал вывода: «Один из Св. Троицы воплотился». Этот вывод сделать было нелегко; понятие о Сыне Божиим, единосущном Отцу и истинном Боге, предлагало на этом пути трудную проблему для богословской мысли — определить отношение Божества к человечеству в Лице Иисуса Христа. Ариане, учившие о тварности Сына Божия, не имели нужды тратить слишком много сил на разрешение этой проблемы. Соединение тварного с тварным несравненно легче мыслилось, чем соединение Божества с тварью, и так как в воззрениях ариан Сын был Словом, то и в Лице Христа им не было необходимости признавать человеческую душу: вместо нее они помещали Слово, и Христос явился у них как Сын Божий и плоть человеческая («οὐ δύο φύσεις: ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἀντὶ ψυχῆς ἐν σαρκί», — Евдоксий Константинопольский из Слова о воплощении; см.: ap. *Anastas.*

Patrumdoctrina de Verbi incarnatione, ed. *Maji*. *Scriptorum veterum nova collectio*. T. VII. P. 17). Построя легко свою христологию, ариане в борьбе за свое тринитарное учение не опускали возможности затруднить защитников Никейского собора: они пользовались уничижительными суждениями Св. Писания о Христе, чтобы доказать свое положение о низшей природе Сына в сравнении с Божеством Отца. К этой же цели сводилась и предпринятая с 341 г. на арианских соборах христологическая работа. То и другое условие ставило никейцам, как первую их задачу, раскрыть учение о Лице Христа так, чтобы признание полного Божества Сына не стояло бы в противоречии с Его воплощением и теми следствиями, какие отсюда вытекают, т. е. уяснение в Нем единения Божества и человечества.

В первом отношении защитники Никейского символа единогласно утверждали, что Христос есть Тот Сын Божий, Который прежде веков рождается от Отца. Прилагая учение о Троице к христологии, они, таким образом, на первом плане поставляли Божественность Христа, исповедовали в Нем Бога во плоти. Эта черта отличает собой уже христологическое учение Афанасия. Внимание св. Афанасия всецело поглощено Божеством Христа; на защиту его направлена вся его энергия. «Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вечно рожденное свыше от Отца, рождается долу во времени от Девы Богородицы Марии» (*De incarn. et contr. Orient* // *Migne*. PG. T. 29. Col. 996; Творения св. Афанасия. III, 292). «Будучи Всемощным и Создателем вселенной, Он в Деве уготовляет в храм Себе тело и усваивает Себе оное как орудие» (*De incarnatione*. II; Твор. I, 91), и в Своих делах «являет Себя, что Он — Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной» (*Ibid.*, 102). Это выделение Божества во Христе было необходимо в целях борьбы с арианством, но оно еще не решало собой проблемы, а лишь усиливало ее. Когда почувствовалась в Церкви настоятельная нужда уяснить единение Божества и человечества во Христе, богословская испытующая мысль не вдруг стала на надежный и определенный путь. Несмотря на то, что в трудах писателей первых веков даны были прочные христологические формулы и указаны твердые данные к решению назревшего вопроса, продолжали еще существовать старые еретические мнения, принявшие только менее грубый, отталкивающий оттенок, и в середине IV в. вновь сильным потоком разлились в Церкви. Они принадлежали тоже людям,

исповедовавшим Никейский символ (*Athan. Tomus ad antioch.* Творен. III, 193, 195), «хвалящимся никейским исповеданием отцов» (Послание к Эпиктету. Творен. III, 332), и все-таки носили на себе явный отпечаток древних еретических воззрений. При крайнем разнообразии мнений и при недостаточности обстоятельных известий о них, все же можно различить в них две главные группы, из которых одна воспроизводила старое евионитское заблуждение, другая же имела докетический характер. Одни утверждали, что «как Слово Господне было в пророках, так при окончании времен вселилось Оно в святого Человека» (Послание к антиох. Творен. Афанас. III, 194; Послан. к Эпиктету. Там же. С. 341), что «иный есть Сын, а иный — Божие Слово» (Послание к Эпиктету. Там же. С. 332; Послание к антиох. Там же. С. 194; Послание к Максиму. Там же. С. 354–355); другие, вдаваясь в противоположную крайность, говорили, что «тело, рожденное от Марии, единосущно Божеству Слова», что «Слово приложилось в плоть», что «Оно не из Марии, но из собственной сущности образовало Себе удобостраждущее тело» (Послание к Эпиктету. Творен. Афанасия. III, 330–331; *Epiph.* Наег. LXXVII; Творения св. Епифания. 5, 176). Можно даже определить те местности, где с особенной силой оспаривались и защищались эти мнения, где, следовательно, христологический вопрос привлекал к себе наибольший интерес. Это — Антиохия, где немало было людей, любивших «предлагать друг другу вопросы, входить в словопрения о бесполезном», «доискиваться чего-либо сверх написанного в Никее» (*Афанасий.* Послание к антиох. III, 195), и Сирия (Творен. св. Епифан. 5, 176); затем Египет, приведенный «в великое смятение» (Творен. св. Епифан. 5, 177) разнообразием учений (ср.: *Афанасий.* Послание к Максиму. III, 353 сл.); и древняя Ахая с Коринфом во главе, епископ которого вынужден был обратиться с особым посланием к св. Афанасию по поводу возникших там горячих споров и состязаний (*Афанасий.* Послание к Эпиктету. III, 329 сл.). Таким образом, к 60-м гг. IV в. почти весь Восток был уже охвачен стремлением выяснить ближе Лицо Богочеловека, точно сформулировать учение об отношении Его Божества к человечеству.

Возникновение новых ложных учений и новых споров в Церкви не могло не обратить на себя внимания виднейших деятелей. Собранный в 362 г. св. Афанасием собор в Александрии и был первым православным собором IV в., который занялся обработкой христологической доктри-

ны. Высказав свое осуждение новых мнений, собор в силу своих примирительных стремлений не входил в подробное их обследование; он старался лишь о том, чтобы «довольствоваться и пользоваться теми речениями, какие употреблены в Никейском исповедании». Но его значение и состоит в том, что его христологическая деятельность подняла еще бóльший интерес к вопросам этого рода и побудила партии к точной формулировке своего учения, к разделению их на типичные христологические группы. Во главе группы, которая по преимуществу стремилась выставить на вид Божеское достоинство и природу Христа, стал Аполлинарий, епископ Лаодикии. В 363 г. в послании к царю Иовиану, сохранившемся до нашего времени в «Слове о воплощении», приписанном св. Афанасию, он уже точно формулирует свое учение об одной природе Бога Слова воплощенной. В 60-х гг. Аполлинарий явился центром, около которого объединялись люди различных христологических воззрений с докетическим характером. Св. Епифаний не раз имел случай беседовать со многими из слушавших учение достопочтенного для него старца; он находил в их воззрениях «много разнообразия» и полагал, что «пришедшие к нему от Аполлинария чада, не разумея глубины учения такого ученого и мудрого мужа и учителя, сами от себя измыслили это (т. е. учение о преложении Слова в плоть и единосущии плоти с Божеством), ненаученные от него» (Творен. св. Епифан. 5, 176). Во многих посланиях Аполлинарий старался выделить свое учение из круга этих примкнувших к его авторитету мнений и с особенной силой восстал против той школы, которая утверждала, что «иный есть Сын и иный — Божие Слово».

Это последнее воззрение, стремившееся выделить во Христе Божеское и человеческое, нашло себе много последователей, выдающихся по своей образованности и замечательных по своему историческому значению. Не говоря о чисто еретическом учении Фотина, епископа Сирмийского, возобновившего в своей христологии идеи Павла Самосатского и осужденного арианами на соборе в Сирмии, — и внутри Церкви были лица, в воззрениях которых Лицо Христа сближалось с пророками, апостолами и другими людьми, действовавшими под особым водительством Божиим. Эти воззрения имели различную степень резкости, но их основной чертой является разграничение Божественного и человеческого в Лице и делах Христа. Центром их явилась Антиохия со своей

знаменитой богословской школой, основанной трудами Дорофея и Лукиана. Сам экзегетический метод этой школы, разделявший в Писании человеческое от Божественного, сверхъестественное от естественного, подготовлял мысль к такому же стремлению и в области догматики, а исторические основы экзегезиса, в свою очередь, вели к выработке понятия о Богочеловеке сообразно с историей, в котором человеческая, историческая сторона Богочеловека брала перевес над Божественной. Эта тенденция заметна уже у старших представителей Антиохийской школы, боровшихся с арианством, и достаточно ясно проглядывает у св. Евстафия, епископа Антиохийского (см. обсуждение фрагментов его сочин. у *Dorner'a*. *Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi*. S. 966, Anm. 3; то же отчасти наблюдается и в сочинении Евстафия «*De engastrimytho*». *Migne*. PG. T. 18. Col. 652). То, что у св. Евстафия является только характерным оттенком мысли, менее сдержанными учениками той же школы развивается в крайность. Из послания св. Афанасия к антиохийцам, написанного после Александрийского собора 362 г., легко можно видеть, что здесь были богословы, учившие, что «как Слово Божие было в пророках, так при окончании времени вселилось Оно в святого Человека (Христа)» (Послание к антиохийцам. Творен. III, 194). Виднейшим представителем этой христологии в IV в. является Диодор; в лице Диодора тенденция Антиохийской школы получила свое крайнее выражение, близкое к несторианству. В христологической теории Диодора Бог Слово и человек Иисус так отделены одно от другого, что они живут особой самостоятельной жизнью. Теория Диодора является, очевидно, обратной стороной учения Аполлинария об одной природе Бога Слова воплощенной. Если Аполлинарий настаивал на «высшем единении», то Диодор стремился к крайнему разделению; если у Аполлинария единение Бога с человеком во Христе до поглощения человеческого существа, в котором плоть исповедывалась единосущной Богу, и Бог и плоть составляли одну природу, то по Диодору Бог и человек настолько разделены между собой, что между ними в сущности предполагалось только воздействие; если в учении одного часто проглядывают идеи позднейшего монофизитства, то в теории другого слышится голос несторианства. Начавшаяся с 70-х гг. литературная борьба между Аполлинарием и Диодором может быть, таким образом, рассматриваема как прецедент той широкой борьбы, какую Церковь должна была пережить

позднее, — сначала отражая несторианство, затем осуждая монофизитство. В настоящее время нет возможности в полном свете представить значение этой интереснейшей полемики между двумя учеными представителями диаметрально-противоположных христологических школ IV в., так как памятники ее утрачены, но и те немногие фрагменты, какие случайно сохранились в сочинениях других церковных писателей (у Леонтия и Феодорита — от Аполлинария, у Мариа Меркатора и того же Леонтия — от Диодора), показывают, что уже в это время была осознана опасность тех крайностей в воззрениях на Богочеловека, какие потом выразились в несторианстве и монофизитстве.

К середине 70-х гг. IV в. относится полное раскрытие лжеучения Аполлинария. Задавшись целью определить отношение Божества и человечества во Христе, Аполлинарий пришел к тому выводу, что при воплощении ум человеческий, как источник и хранилище греха, не может быть воспринят Богом, что во Христе не могли существовать рядом Божественный, всеведущий и неизменяемый ум и ум человеческий, слабый, подверженный сомнению и колебаниям. Для него это так же трудно было понять, как «пробуравить скалу пальцем», и потому он отверг ум человеческий во Христе. Со всей ясностью эти мысли он раскрыл в своем главном христологическом сочинении «*Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*», которое вместе с тем было первым научным опытом систематического построения полной христологии в чисто христианских интересах. Появление этого сочинения привнесло с собой сильный импульс к дальнейшему раскрытию христологии, возбудив в Церкви широкую полемику, продолженную потом учениками Аполлинария.

Очевидно, что ни школа Аполлинария, ни школа Диодора не выражали собой истинного учения о Лице Иисуса Христа; подлинное учение Церкви лежало в середине между этими крайностями, но оно должно было получить свое точное выражение спустя более полвека. Правда, полемикой между Аполлинарием и Диодором был поднят вопрос о способе соединения естеств во Христе, но в полемике, которая велась со стороны представителей церковного учения против Аполлинария, было обращено внимание только на один пункт — на учение Аполлинария о неполноте человеческой природы во Христе. Полемисты с Аполлинарием хотели доказать только одно то, что во Христе должно мыслить полного

человека с душой и духом или умом, и на этом останавливались. Так относился к делу Аполлинария Римский собор, так смотрели на него и оба Григория, немало боровшиеся с аполлинарианством. Главнейшей задачей, какую они преследовали при построении своей христологии, была защита двух полных природ во Христе, и они действительно употребляют выражения $\delta\upsilon\omicron \ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$, $\delta\upsilon\omicron \ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$, но, затрагивая вопрос о соединении двух природ, противники Аполлинария не достигли точной терминологии. С одной стороны, они употребляли такие термины, как $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma \ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma \ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$, $\sigma\acute{\upsilon}\gamma\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$, $\mu\acute{\iota}\zeta\iota\varsigma$, при которых им трудно было бороться с Аполлинарием; с другой стороны — наряду с этим они пользовались терминологией, не вполне отвечавшей их собственным воззрениям, как например $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\epsilon\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$. Вопрос о соединении естеств во Христе назрел в трудах, направленных против Аполлинария, но решения ему не было дано, и когда в V в. вновь возникли в Церкви христологические споры, то несторианство примкнуло к идеям Диодора, а противники его выступили с аполлинарианской формулой: « $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma \ \theta\epsilon\omicron\upsilon \ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ». — Таково было в общих и главных чертах движение христологии в IV в.

3. Христологические движения IV в. не стояли вне всякой связи с теми попытками раскрыть и формулировать учение о Лице Господа Иисуса Христа, какие имели место в первые три века христианства. Уже в тех недостаточно определившихся христологических мнениях, о которых упоминают св. Афанасий в посланиях к антиохийцам и Эпиктету и св. Епифаний в Наег. LXXVII, 2, легко можно заметить утонченные, сглаженные остатки резко различных воззрений на Христа, высказанных в III в. Точно так же и Римская церковь, при Дамасе осудившая Аполлинария, стояла на консервативной почве, опиралась на предание. Даже сам Аполлинарий, ставивший своим девизом положение: «Вера должна быть исследована» (ap. *Gregor. Nyss. Antirr. contr. Apoll. C. IV // Migne. PG. T. 45. Col. 1129*; Творения Григория Нисского. VII, 64–65) и смело вторгавшийся со своей диалектикой в область труднейших догматических проблем, не мог и не хотел отрывать от предания, от учения отцов, а напротив — выставлял себя его поборником и защитником (например, см.: *Epist. ad Dionys. Ed. de Lagarde. Titi Bostremi etc. Beroloni, 1859. P. 115*; ad *Prosdocium. Ibid. P. 116*). Это стремление богословов IV в., раскрывавших христологию — опираться на предание, на учение

отцов в защиту своих воззрений, — делает необходимым для понимания споров и учений этого века обратиться к изучению того, что было выработано предшествующими веками, и здесь искать элементов, из коих сложились направления, резко обозначившиеся к концу IV в. В этих видах я и старался ознакомиться с состоянием христологии за первые три века церковной истории, причем главной целью являлось не детальное исследование разнообразных мнений, развившихся в эту эпоху, но лишь уяснение главнейших направлений, по которым шла древняя богословская мысль в этой области, и тех систем, где она более рельефно выражала себя. Пособиями в этих моих занятиях служили следующие сочинения: *Baur*. Die christliche Lehre von d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschicht. Entwickl. Tübingen, 1841. 1 Bd.; *Dorner*. Entwicklungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christe in d. ersten vier Jahrhunderten, in 3 Abth. Stuttgart, 1845; *Harnack*. Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 1 Bd. Freiburg, 1886; 2 Bd. Freiburg, 1887; *Снегирев*. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870. — Что касается книги Баура, то его воззрения на христианство и метод построения церковной истории слишком известны для того, чтобы нужно было останавливаться на их характеристике (см.: *Лебедев А. П., проф.* Очерки развития протестантской церковно-исторической науки в Германии. М., 1881. С. 149–212). По несостоятельности своих тенденций и устарелости воззрений книга Баура немного может дать изучающему состояние христологии за первые три века, тем более что этому предмету в ней посвящена собственно одна глава III-го отдела (S. 559–566), и тот едва ли что потеряет, кто помимо Баура обратится прямо к исследованию Дорнера. Это последнее отличается крупными достоинствами: цельность общего воззрения, обширность и богатство материала, подробность, с какой он исследуется, и то проникновение в отличительные свойства изучаемых идей, какое составляет особенность глубоких и мыслящих умов, — все это принадлежит к неотъемлемым достоинствам этой книги. Ее главнейший недостаток — это преобладание теоретического, спекулятивного интереса над историческим, фактическим элементом; автор ее более философ, чем историк, и не вполне свободен от посторонних школьных тенденций. Изданное в 1845 г., это сочинение в некоторых своих отделах уже устарело для настоящего времени, например II, 536–565; отдел о Вироне и соответствующая

часть в отделе о св. Ипполите; приписанные св. Ипполиту фрагменты «Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἠλίκωνος» (*Pitra. Specileg. Solesm. I. S. 347*), а не «Ἠλικίωνος», как у *Migne. PG. X, 829–830*, ими по исправленному чтению «Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἠλικιωτῶν», на которых здесь Дорнер основывается, не принадлежат ему, и суть произведение второй половины IV в. (см.: *Dräseke. Dionysios von Khinocolura // Patristisch. Untersuch. Leipzig, 1889. S. 25–77*), и всего лучше может быть пополнено соответствующими отделами сочинения Гарнака. При всей невозможности принять общие воззрения Гарнака на христианство и его историю, незаменимая сторона и высокое достоинство этого труда состоит в том, что никто лучше Гарнака не мог бы воспользоваться новейшими церковно-историческими трудами, извлечь из них все важное и существенное и поставить их результаты в неразрывную связь с общим ходом церковно-исторического развития (более подробную характеристику см. в статье проф. А. П. Лебедева «Новый образчик превратного понимания истории древней Церкви в немецкой богословской литературе» (*Православное Обозрение. 1889. I, 33–90; 295–340; 450–498*). Русский труд по истории христологии за первые три века г-на Снегирева составлен на основании иностранных исследований и главным образом на основании Дорнера, и его достоинство и особенность состоят в стремлении избежать крайностей протестантских воззрений на историю христологии и создать православную точку зрения на интересующий вопрос. — Руководясь указанными трудами и пополняя их по мере возможности и надобности данными первоисточников и результатами специальных исследований, я расположил свои занятия по следующему плану.

а) Христология, как систематическое и научное раскрытие учения о Лице Господа Иисуса Христа, в первых своих начатках появляется не ранее той эпохи, когда в Церкви развилось стремление научно раскрыть и систематизировать христианское учение, т. е. не ранее середины II в. С самых первых моментов своего исторического существования Церковь приняла и содержала веру в Бога воплотившегося, выражая ее в молитвословиях, песнопениях (вспомним письмо Плиния к Траяну) и празднествах, но эта вера, наполняя собой внутреннюю жизнь первых христианских общин, не соединялась с анализом, не требовала системы и подробного раскрытия. Древнейший период церковной письменности — эпоха мужей апостольских — была временем веры созерцаю-

шей, веры простой и живой. В эту эпоху церковные писатели не имели ни нужды, ни повода объективно, систематически излагать свое учение: они хотели проповедовать и назидать, а не анализировать и доказывать. Правда, в писаниях мужей апостольских встречаются отдельные места и фразы, имеющие отношение к христологии (особенно у св. Игнатия Богоносца, например, «по воскресении Он (Христос) ел и пил, как имеющий плоть, хотя духовно был соединен с Отцом» — Smugn. 3, «прежде веков был у Отца и потом явился видимо» — Magn. С. 7), но чтобы на основании этих мест и фраз построить систему христологии, необходимо вырвать их из общей связи и комбинировать уже по желанию самого комбинирующего. Построенная таким образом христология мужей апостольских всегда будет носить на себе характер случайный, произвольный, и все-таки результаты ее не будут оправдывать тех усилий, какие употреблены на достижение их. Но если в писаниях мужей апостольских напрасно было бы искать христологии в точном смысле слова, то это не значит того, чтобы в это время не существовало никаких христологических представлений. Такие представления были, но они не развились еще в систему, не раскрывались еще подробно; находя себе выражение в учении устном и письменном, они только подготовляли путь тем христианским системам, какие потом явились в Церкви по требованию исторических обстоятельств, при возникновении богословской науки. Уже в эту эпоху можно отметить два главных оттенка в представлениях о Лице Иисуса Христа: в одних случаях на первый план выделялась человеческая природа во Христе, в других же ударение ставилось на предвечном существовании и Божественном достоинстве Его. В своем крайнем выражении первый ряд представлений раскрывался в той мысли, что Христос есть человек, в котором обитало Божество и Божественная сила и который был усыновлен Богом. Следы таких представлений находят в «Пастыре» Ерма и некоторых других памятниках древности, более позднейших. Ко времени апологетической деятельности Иустина Философа защитники такого представления еще не выделялись из Церкви. «Καὶ γὰρ εἰσι τινὲς ἀπὸ ἡμετέρου γένους, — говорит он, — ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γεγόμενον, οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλείστοι τὰντὰ μοι δοξάζοντες εἵποιν». В уста Трифона апологет влагает и одно из доказательств, предъявляемых представителями этого воззрения: они опирались на

историю крещения Христа в том виде, как она иногда читалась в эпоху Иустина, именно в словах с неба: «Сын Мой еси Ты возлюбленный, Аз днесь родих Тя» (об этом разночтении см. нашу статью «Св. Иустин и синоптические Евангелия» // Православное Обозрение. 1889. Май—июнь) видели подтверждение своего учения об избрании и усыновлении Христа. Но и во времена Иустина, как ясно показывают его прямые слова, это мнение не имело многих защитников. По другому ряду представлений, Христос есть Бог или Сын Божий, от века суший и в конце времен принявший плоть человеческую. Это учение, выражавшее собой и учение Церкви, находится в многочисленных памятниках древности (у Варнавы, Климента, Игнатия, Поликарпа и в некоторых апокрифах). Классическое выражение этого учения можно находить у св. Игнатия и в так называемом Втором Послании Климента к Коринфянам: «Братья, — пишет автор, — об Иисусе Христе мы должны помышлять как о Боге и Судии живых и мертвых» (2 Cor. С. 1), Который соделался плотью для нашего спасения (С. 9).

К концу рассматриваемого периода эти оба ряда представлений нашли себе резкое выражение во внецерковной сфере — в крайних учениях евионитства и гностицизма. Сущность евионитства заключается в отрицании существенного различия между Ветхим и Новым Заветом, в отождествлении иудейства и христианства. В христологии евионизм выразился в приравнении Христа к обыкновенным, простым, смертным людям, действовавшим под особым водительством Божиим. Ученые различают три главных группы учений в евионитском направлении: назореев, последователей Керинфа и элказитов, отличавшихся частными чертами в построениях своих христологий. Литературным памятником самой развитой формы евионитства, сохранившимся до нашего времени, служат так называемые Псевдо-Клементины (по вычислению *Ullhorn'a* — *Die Hom. et Recogn.* 1854. S. 435 — они написаны не ранее 160 г.; ср.: *Dorner. Op. cit.* S. 343, Anm. 190; *Möhler. Patrol.* I, 72). В Псевдо-Клементинах явление Сына Божия во плоти было понято как одно из многих Его воплощений: Иисус поставлен здесь наряду с Енохом, Ноем, Авраамом, Исааком, Иаковом и Моисеем, и явился таким же провозвестником истинной и совершенной религии, какими были и эти ветхозаветные праведники. — Но если евионитство докетически представляло Божественное начало во Христе, то гностицизм также

поступил с человеческим. Как известно, начало гностицизма тоже относится еще к веку апостольскому, но его блестящее развитие принадлежит эпохе Антонинов (так, Василид действовал около 125 г., Валентин — около 140 г., Сатурнин — около 125 г., Маркион — около 150 г.), когда выступил целый ряд высокообразованных гностиков. (Замечательное свидетельство об образованности гностиков дает Иероним в толковании на Ос. II, 10; он относит гностиков к числу тех, «которые блистают умом и обладают дарами природы: таков, — говорит он, — Валентин, таков Маркион, которого мы считаем ученым, таков Вардесан, уму которого удивлялись философы», см.: *Harnack*. I, 163). Сущность гностицизма заключалась в стремлении соединить веру и знание, науку и религию, и его целью было дать такое всеобъемлющее мирозерцание, которое, отвечая на все запросы мысли и сердца и предлагая объяснение всему существующему, одинаково удовлетворяло бы собой людей всякого состояния и образования. Соединяя в себе элементы восточной теософии с христианством, гностицизм придавал в своих системах центральное значение последнему, и первый обратился к научному исследованию его. В школах и коллегиях гностицизма возникли богословские труды по разным отраслям этой области и развилась научно-богословская литература. Пример гностицизма и борьба с ним глубоко воздействовали на систематизацию христианского учения и прежде всего повели к подробному раскрытию христологии. В гностических системах учению о Лице Иисуса Христа было отведено центральное место; как ни разнообразно излагалось это учение в различных гностических школах, ему всегда принадлежало значение поворотного пункта, с которого история мира и человека принимает иное направление и возвращается к своему первоначалу. Но при всей важности, какую придавал гностицизм делу и Лицу Христа в своих умозрениях, он совершенно извращал понятие о Нем, и то, что называется гностической христологией, лишь в отдаленном смысле напоминает собой учение истины (по справедливому замечанию Дорнера, у гностиков осталось только одно имя Иисуса Христа, в которое они влагали совершенно иное понятие). Правда, они мыслили во Христе соприкосновение двух начал — высшего и низшего, — но соприкосновение кажущееся, призрачное. Дуализм гностицизма, воззрение на материю как начало злое или инертное, не допускали его признать во Христе действительное единение и приводили его к край-

нему докетизму, к отрицанию всякого единения. С другой стороны, вступающее в Лице Христа в мир и историю человечества высшее начало мыслилось у гностиков, конечно, в тесной связи с Высочайшим Богом, но не было Им Самим; это — только эон, порождение, эманация Высшего существа, и отличается от пневматического начала в человеке только большей близостью к Богу. Христос гностиков не был, таким образом, ни Богом, ни человеком, ни Богочеловеком, и Его явление было лишь одним призраком.

б) Эпоха, открывающаяся в церковной истории с середины II в., характеризуется появлением в Церкви ряда образованных лиц, положивших своей литературной деятельностью начало богословской науки и христианской философии. И в истории отживавшего языческого мира век Антонинов был временем подъема философских и религиозных интересов — временем, с которого историки римского государства начинают этот последний период римского религиозного развития (см.: *Marquardt. Römisch. Staatsverwaltung. 3 Bd. 1878. S. 81*). В эту эпоху христианство стало лицом к лицу с язычеством и вступило с ним в решительную борьбу, которая со стороны язычества велась путем преследований и литературных нападений (Цельс и его «Истинное слово»), со стороны же христианства выражалась в стойкости мученичества и в апологетической письменности. Развитие последней, как и вообще развитие христианской науки, обязано тому обстоятельству, что ряд образованных язычников, привыкших к философскому научному мышлению, к систематизации и анализу своих воззрений, переходит теперь в недра христианской Церкви, и здесь выступает на защиту веры во всеоружии доступных тому времени научных средств. Эта защита направлялась как против внешних, так и против внутренних врагов и выражалась в апологиях и полемике с ересями.

Литературная деятельность апологетов по самому существу своему имела и могла иметь менее значения в истории христологии, чем полемика с евйонитством и гностицизмом. Поставляя своей задачей выяснение христианства для языческого мира и понимая его как совершеннейшую религию и философию, апологеты этим самым обязывали себя к раскрытию лишь основных начал христологии в связи с главнейшими положениями христианского учения. Воззрения апологетов на христологические пункты в системе христианства отличались замечательным

единством и сходством, и главнейшим выразителем их служит св. Иустин, действовавший и писавший в середине II в. В основе их учения лежит идея о Боге как последней причине мира и человека и основании всякого нравственного миропорядка, и о Логосе, как посреднике между Богом с одной, миром и человеком — с другой стороны. Логос, как разум, как мысль, от вечности существует в Боге и проявляет Себя в творении мира и откровении; руководя людей в познании истины и являясь им по временам (ветхозаветные теофании), Он всецело открывается людям во плоти в Лице Христа, сообщает им истинное и совершенное знание, освобождает от заблуждения и демонов и становится источником вечной жизни. Необходимость логофаний, как и самого воплощения Логоса, раскрывается из идеи падения человека, удаления его от Бога в область тьмы заблуждения и демонов — в область, из которой он не может освободиться своими силами. Но, прилагая человекообразные понятия к разъяснению отношений Логоса к Богу, апологеты нередко так настаивали на идее единства Божества, что как бы отрицали ипостасное бытие Логоса в Боге до проявления Его в мире. К этому вело их учение о *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*, принявшее у Феофила (II, 10) очень резкий вид, но в своем умеренном выражении оно обозначало собой лишь неизбежные моменты человеческого мышления, по которым Бог, как *ἀρχή* Логоса, в порядке мысли является первым. Тот же смысл имеет и учение апологетов о Логосе как о *θεὸς ἕτερος*, *θεὸς δεῦτερος*, *ἀριθμῶ ἕτερόν τι*.

В иное положение по сравнению с апологетами поставлены были писатели-полемисты, выступившие на защиту христианской истины от искажений и нападения еретиков: они не могли довольствоваться общим раскрытием и выяснением главных начал христианства; их цель была частнее: они должны были иметь дело со специальными положениями христианского вероучения и выяснить их полно и подробно в противовес еретическим заблуждениям евионитов и гностиков.

Ряд полемистов, защищавших церковное учение от нападения еретиков, открывается от св. Иринея, еп. Лионского († ок. 202 г.). Получив воспитание под руководством Поликарпа, мужа апостольского и строгого ревнителя апостольского предания, св. Иринея твердо и неуклонно следовал тем правилам и вероучению, какое он слышал от ученика апостольского, и в своих творениях оставил лучшее выражение истинно-

православного учения. Поставив своей задачей обличение и опровержение лжеименного знания, св. отец опирался на Св. Писание и Предание Церкви, и в первый раз научно и твердо раскрыл учение об откровении как единственном источнике истинного знания, содержимом Церковью. Отсюда и на его христологические воззрения должно смотреть как на первый опыт изложения церковного учения о Лице Иисуса Христа, основанного на учении Писания и Предания (в специальном сочинении аббата Prat'a о св. Иринее «Geschichte d. heil. Irenäus, aus d. Französischen v. Oischinger. Regensburg, 1846», написанном, впрочем, в назидательном направлении, христологии Иринея посвящены только три раздела; но уже в 1853 г. Dupcker сделал ее предметом подробного отдельного исследования — «Deis Irenäus Cehristologie». Göttingen). В построении своей христологии Иринеей направляется против ересей евионитства и гностицизма и вопреки первой утверждает полное и истинное божество Христа, вопреки вторым — совершенное и истинное человечество. По учению Иринея, спасение рода человеческого возможно лишь в том случае, если Христос есть истинный Бог и в то же время полный и совершенный человек. Ему принадлежит великая заслуга — подробно и непоколебимо обосновать истину необходимости признания во Христе Божества и человечества. Эту необходимость Иринеей выводит двояким путем — из любви Бога к человеку и из невозможности человеку спастись своими силами. Как Сын есть совершеннейшее откровение Отца (Contr. haeg. II, 20, 5), изначально существующее со всеми Своими совершенствами (IV, 13, 4; III, 18, 1), так творение мира было первым откровением Сына вовне; конечная цель этого творения — человек — предназначен был к познанию Бога и к живому общению с Ним (III, 20, 2; IV, 20, 7; V, 3, 32). Падение человека не противоречило этой цели миротворения: «По Своей благодати Бог снисходительно дал человеку благо, создав его свободным... по Своему предведению Он знал слабость человека, но по Своей любви и всемогуществу Он победит природу тварного существа» (VI, 38, 4; 20, 7). Падение человека послужило лишь к проявлению большей славы и большей любви Божией, положив собой начало к постепенному откровению Сына в мире, пока Он по воле Отца не стал вместе и Сыном Человеческим, не сделался плотью (III, 19, 2). История рода человеческого является у Иринея, таким образом, историей постепенного самооткровения Бога в людях, которое завершается

преискренним Его приобщением к плоти. В этом последнем моменте и достигается цель творения мира и человека. Таким образом, уже самое учение о Боге и творении вело у Иринея к признанию полного Божества и человечества во Христе. Если воплощение Сына входило в планы Божественного домостроительства изначала, то еще более оно было необходимо для человека. В Адаме весь род человеческий потерял общение с Богом и лишился жизни (III, 24, 7), подпав греху и смерти; вместе с тем стало «невозможно, чтобы человек, побежденный и сокрушенный непослушанием, восстановил себя и удержал победу» (III, 18, 2). Только Слово Божие, обитавшее между людьми, могло даровать человеку победу и ввести его в общение с Богом (III, 20, 2). В этих основных мыслях Иринея уже намечено и то, почему во Христе должно исповедовать Бога и человека. Если как Восстановитель человека Он должен быть Богом, поскольку Он, как человек, не мог бы стать им, то столь же необходимо, чтобы Он был и бранным человеком. Содной стороны, «если бы не Бог даровал спасение, то оно было бы непрочно» (III, 18, 7), с другой — «тому, кто возжелал умертвить грех и освободить повинного смерти человека, надлежало сделаться тем же, что и он, т. е. человеком» (Ibid.). «Если бы Он (Сын) не сделался тем, что мы, то Его страдания и смерть не имеют значения для нас» (III, 22, 1). Поэтому-то, по Иринею, воплотившийся Сын Божий проявил *omnia signa carnis*, явился во всех отношениях совершенным человеком, кроме греха (III, 22, 2). Ясности раскрытия идей соответствует и точность терминологии. Христос был *vere homo et vere deus* (IV, 6, 7); в Нем *verbum dei caro factus est* (III, 11, 3), *Verbum dei patris filius hominis factus*; Он есть *ex virgine natus filius dei* (III, 14, 2; 18, 6; ср.: 21, 4, 5). Эта мысль о Божестве и человечестве во Христе многократно и разнообразно выражается у Иринея; но в век этого отца еще не был поставлен вопрос о способе соединения Божества и человечества во Христе, и Иринея не дает на него ответа. Несомненно, что он признавал во Христе одно Лицо, но он не входил в разъяснение взаимоотношения естеств. Он обозначал это единство как *commixtio et communio dei et hominis* (IV, 20, 4; ср.: III, 19, 1), как *adunitio verbi dei ad plasma* (IV, 33, 11), но не шел дальше этих определений. Правда, Дункер делает попытку ответить словами Иринея и на этот важнейший христологический вопрос (S. 199), но она показывает только то, чему мог бы учить Иринея, исходя из развитых оснований, но не то, чему он

действительно учил. Несмотря на это, христология Иринея имеет весьма важное историческое значение. Западные писатели, следовавшие за Иринеем, повторяли то, что глубоко и всесторонне было раскрыто им. «Тертуллиан, Амвросий, Августин и Лев, — говорит Гарнак, — в существенном учили не иначе, чем он» (I, 464), и это понятно, так как христология Иринея выражала собой церковное учение. В IV в., в борьбе с Аполлинарием, Римская церковь не шла дальше Иринея и выражалась почти его словами. Ипполит, ученик св. Иринея, Тертуллиан (160–240), Киприан († 248), Новациан, Минуций Феликс — эти западные писатели после Иринея не внесли ничего существенно нового в раскрытие христианского учения по сравнению с тем, как оно изложено Иринеем. Из них преимущественного внимания заслуживает Тертуллиан, пресвитер Африканской церкви, как по оригинальности своих выражений, так и по той силе своей страстной души, с какой он излагает свою веру в воплощение Сына Божия. В истории этого догмата ему принадлежит заслуга точной формулировки учения о двух естествах и одном Лице во Христе. Хотя Тертуллиан боролся с монархианами, и его деятельность принадлежит дальнейшему периоду в истории христологии, но мы ввиду тесной связи его учения с воззрениями Иринея скажем о нем здесь же. Как Ириней, так и Тертуллиан утверждают Божество и человечество во Христе; как и Ириней, он называет Христа *homo deo mixtus* (Apologet. C. XXI), *filius dei miscens in semetipso hominem et deum* (Adv. Marc. II, 27); *homo cum deo, dum caro hominis cum spiritu dei* (De carne, 15), но он первый предложил христианскую формулу — две природы и одно Лицо. Вот классическое место из его сочинения «Против Праксея»: «Мы находим Его (Христа) Богом и человеком... Сыном Божиим и Сыном Человеческим, и конечно при этом нужно мыслить оба естества отличающимися по своим свойствам (*secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem*)... Мы видим, что два состояния (= естества) не слиты, но соединены в одно Лицо Бога и человека (*ridemus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona deum et hominem Jesum: et adeo salva est utriusque proprietates substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo... et caro passiones suas functa sit*). Оба естества действовали каждое сообразно со своими свойствами, не смешиваясь (*ambae substantiae in statu suo quaeque distincte agebant*)» — Adv. Prax. C. 27, cf. 29. — В творениях Иринея, Ипполита и Тертуллиана собран

богатый материал для научного построения учения о Лице Иисуса Христа, всестороннее раскрытие положения о Его Божественной и человеческой природе, даже высказана формула о двух естествах и одном Лице во Христе. Но несмотря на всю подробность, с какой названные писатели развивали свои христологические воззрения, они не касались вопроса, как совместить полноту двух естеств во Христе с единством Его лица, в каком отношении находятся два естества и как они объединяются в единую личность. Это — вопросы будущего христологии, вопросы, решение которых принадлежит IV и V вв., но в истории попыток его решения нельзя обойти догматическое движение, широко охватившее Церковь с конца II в. и известное под именем монархианства.

в) Развитие монархианских идей в Церкви обязано своим происхождением той реакции, какую вызывало в умах некоторых христиан учение о Логосе как втором Лице, отличном от Отца и в порядке божественной жизни, и человеческой мысли являющемся как *δεύτερος θεός* и *θεός ἕτερος*. В основе его лежало узко понятое стремление охранить истину единства Божества, или единоначалие (*μοναρχία*), откуда и все это движение получило имя монархианства. В древнейшем своем обнаружении монархианство является именно как протест против учения о Логосе и рельефно выражается в отвержении богодухновенных творений Иоанна Богослова с его идеями Логоса, которые казались этим первым монархианам потворствующими гностицизму и докетизму (малоазиатская секта алогов — около 170 г.). На христологию было обращено уже здесь внимание, хотя и недостаточно известно, как эта новая фракция монархианства учила о Лице Иисуса Христа; но в дальнейшем движении унитаризма христологический интерес стал тем определяющим началом, по которому все монархианское движение распалось на два различных направления — на динамистический и модалистический монархианизм. Динамистический монархианизм усвоил себе христологию евионитства, по которой личность Христа не выделялась из ряда других людей, стоявших под особенным Божиим водительством. Представители этого учения (два Феодота — кожевник и меняла, Наталис, Артемон) сначала действуют в Риме, где, однако, они находят себе мало сочувствия, и уже первый ересееучитель, Феодот-старший (*σκοτεῖς*), был отлучен папой Виктором за то, что учил о Христе как о *ψιλόν ἄνθρωπον*. Свое полное и законченное развитие эта система монархианства нашла себе

на Востоке, в учении Павла Самосатского († около 272 г.). По мысли его, Слово — Сын во Отце — не составляет особого, отличного от Него существа и не имеет личного бытия; Он существует во Отце, ὡς περ ἐν ἀνθρώπῳ καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος (*Eph. Naeg. 67*). Эта разумная, но безличная сила Отца появлялась во всех людях, в большей степени в пророках и в высшей степени — во Христе. Христос есть простой человек, так как эта Божественная сила не связана с Ним по существу (οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ μοιότητα), и Сыном Божиим Он может быть назван лишь в нравственном смысле. В прямой противоположности евионитству монархиан-динамистов построили свою христологию монархиане-модалисты. Насколько первые унижали личность Христа, приравнивая Его к простым людям (ψιλὸς ἄνθρωπος, ὁ κάτωθεν ἄνθρωπος), настолько эти последние старались возвысить Его, уча о Нем как о воплотившемся Отце. Монархиане-модалисты, очевидно, ближе стояли к церковному учению, поскольку они, признавая и даже как бы усиливая Божественность Лица Христа, не подвергали сомнению и самое дело спасения, совершенное Им. Но, заблуждаясь в понятиях об Отце и Сыне, они в то же время по логической необходимости склонялись к мысли о страстности Божества, так как привлекали к страданиям самый источник, начало (πηγή, ἀρχή) Божества — Отца. Перед ними стояли две крайности — признать превращение Божества в плоть или понять воплощение как языческую теοφάνειαν, приблизиться к докетизму. Тертуллиан обвинял в первом уже Праксея; для поэта же не было ничего странного в страданиях Бога как всемогущего существа. Впрочем, христологический интерес скоро был утрачен в этой фракции монархианства, так что христология ее главного представителя, Савеллия (250–260), осталась неясной и невыработанной. Основываясь на главных положениях его системы и некоторых отрывочных указаниях древности, ученые полагают, что Савеллий склонялся к докетизму. — В конце III в. монархианское движение было подавлено, но христологические его идеи не умерли: они продолжали жить в умах, приняв только более утонченную окраску, более сглаженный колорит, и вновь воскресли в тех учениях о воплощении, с какими боролись Афанасий и Аполлинарий. Особенно важное значение в дальнейшей истории христологии имело учение монархиан-динамистов о Лице Инсуса Христа. Это были люди высокого образования: они могли похвалиться и знанием эллинской философии, и своими исследования-

ми в области христианства. Школа феодотиан занималась уже грамматическим экзегезисом, чтобы подтвердить свои положения, и критикой текста священных книг, чтобы улучшить рукописи (*Harnack*. I, 576 fg.). Ученые тенденции этой школы были потом восприняты Антиохией, и христология Антиохийской школы весьма сближалась с христологией феодотиан. Впоследствии формула «Евион, Артемон, Павел, Несторий» стала стереотипной и обозначала собой исторические моменты одного движения. Когда в IV в. антиохийские богословы выставили учение, что «Иной — Иисус, иной — Сын Божий», и настаивали на двух природах во Христе, Аполлинарий не иначе понял это учение, как возобновление идей Павла Самосатского. Известно, что так же смотрели на учение Нестория его современники.

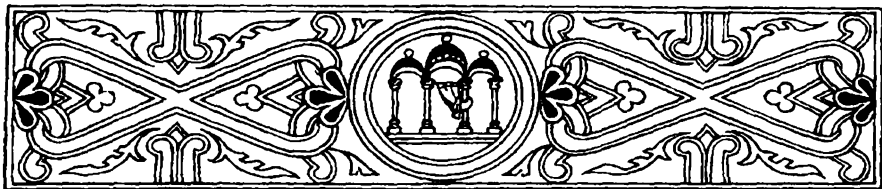
**Отзывы об отчетах оставленных в минувшем году
для приготовления к замещению вакантных кафедр
при Академии: ординарного профессора
Алексея Лебедева об отчете Анатолия Спасского**

Отчет г-на Спасского чрезвычайно скромен. Но таков он и должен быть.

В последнее время, по моему наблюдению, отчеты профессорских стипендиатов, готовящихся к замещению вакантных кафедр в Академии, получили характер пышных реклам, в которых авторы рассказывают необыкновенные вещи о своем трудолюбии и невероятных научных успехах, достигнутых ими в течение нескольких месяцев, — успехах, которым позавидует профессор, 20 лет занимающийся своей наукой. Ввиду такого явления г-ну Спасскому, взявшему для годовых занятий, в качестве профессорского стипендиата, изучение древней церковной истории, было строжайше внушено мной избегать всякой бьющей на эффект рекламности в отчете. Прочитав этот отчет, я вижу, что мое внушение не осталось без должного действия. (Предполагая, разумеется, что и г-н Спасский мог увлечься непохвальным примером своих предшественников по роду занятий.) Его отчет не допускает никаких сомнений в том, что наш стипендиат действительно сделал то, что он приписывает себе. 1) По его словам, он исправил и dokonчил свое

магистерское сочинение (что и в самом деле он легко мог сделать в течение бывшего в его распоряжении года, при его примерном трудолюбии и прекрасных способностях). 2) По его словам, он изучил литературу вопроса относительно исторического положения учения о лице Богочеловека во II–IV вв. (и такое изучение г-ном Спасским не очень обширного отдела науки древней церковной истории весьма вероятно, ибо не представляет больших трудностей и было интересно для него — ввиду его ученых занятий личностью и сочинениями Аполлинария Лаодикийского). Отчет г-на Спасского вообще читается с удовольствием, особенно те его страницы, где автор говорит о своих дальнейших изысканиях в области его магистерской темы (об Аполлинарии): молодой ученый сделал вдобавок к прежним еще несколько любопытных исследований в интересующей его научной области, и этим вполне засвидетельствовал, что он не обманул надежд Академии, оставившей его на годичный срок для усовершенствования в научных знаниях.





Новейший византизм и его значение*¹

Достопримечательной чертой в состоянии современной историографии является движение к детальной разработке истории Византийской империи, особенно заметно обнаружившееся в ученом мире в самое последнее время. Свое начало движение это получило в Германии и Франции в первых десятилетиях настоящего столетия; затем, независимо от трудов немецких и французских ученых, интерес к разработке прошлого Византии пробуждается у нас в России; еще позднее сюда присоединяются английские, греческие и итальянские ученые, так что в настоящее время можно насчитать уже очень почтенный ряд солидных ученых сил, работающих в этой области по разным уголкам образованной Европы.

Это явление в жизни современной исторической науки заслуживает внимания во многих отношениях. Известно, что византийская история с давней поры была в пренебрежении: в ней не видели ничего, кроме непрерывной смены лиц и династий на престоле, нескончаемого ряда дворцовых интриг и злодейств, деспотизма и нравственной порчи высших классов и рабства подавленной их произволом народной массы. Речи о постепенном падении Византийской империи, о дряхлости ее государственного организма, который представлялся переполненным всевозможными общественными болезнями, были избитыми, но тем не менее любимыми местами у западных историков во всех тех случаях, когда им так или иначе приходилось

* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник» за 1894 г. Апрель. С. 34–62.

¹ Пробная лекция, читанная в Московской Духовной академии 17 августа 1893 г. по кафедре новой гражданской истории.

касаться прошлого Византии. Что подавленная своими внутренними беспорядками Византия стояла вдали от жизни европейских народов и ее существование явилось лишь случайным придатком в ходе развития последних, — это еще недавно было общим убеждением, во имя которого византийская история *a priori* обрекалась на забвение и исключалась из круга исторических занятий. Правда, и ранее настоящего столетия, особенно же в XVI и XVII вв., на Западе были люди, интересовавшиеся Византией и оставившие своими трудами прочные следы в византологии: идея цельной и самостоятельной византийской истории в первый раз была ясно осознана и высказана еще в середине XVI в. немецким ученым Иеронимом Вольфом,¹ а XVII в., когда в области византийской истории одновременно работали такие лица, как Дюканж, Комбефиз, Лабб, Валуа и др., может быть относительно назван даже веком процветания византизма.² Но эта имеющая еще и донныне важную научную ценность деятельность ученых XVI и XVII вв. была лишь вступлением, за которым несомненно последовало продолжение. Настал XVIII в. — век рационалистической философии, гордо провозглашавшей права человеческого ума и презрительно относившейся к «наполненному заблуждениями» прошлому. Всего менее могла привлекать к себе этот «просвещенный век» византийская история: в его глазах она должна была казаться сплошным черным пятном в жизни человечества. И вот — к началу нашего столетия в ученом мире погас и тот интерес к Византии, с каким она разрабатывалась ранее, и византология медленным и трудным путем, обнимающим большую половину текущего столетия, должна была оправляться от унижения, в которое поверг ее XVIII в.

Два, как нам кажется, обстоятельства способствовали главным образом возрождению византизма в новейшее время. И прежде всего самый факт свыше чем тысячелетнего существования Византийской империи должен же был обратить на себя внимание и вызвать попытки к уяснению его. Каким образом могла столь долго жить эта Империя, дряхлость государственного строя которой считалась

¹ Васильевский В. Г. Обзорение трудов по византийской истории. Вып. I. СПб., 1890. С. 13 сл.

² Там же. С. 53—149.

общепризнанным догматом, да еще в постоянной борьбе с могущественными внешними врагами? Этот и подобные вопросы необходимо должны были возникнуть в исторической науке — в особенности после того, как рушились предвзятые теории, с точки зрения которых рассматривались Средние века в XVIII и начале XIX столетия, и западные историки обратились к подробному изучению периода, отделяющего древний мир от нового. Поставленная на строго научную почву разработка средневековой жизни не могла не отразиться благоприятно на оживлении византинистических занятий; анализируя события Средних веков, историк сплошь и рядом наталкивался на частые точки соприкосновения между средневековым Западом и восточной Византией и нередко видел себя в необходимости для понимания изучаемых событий обращаться к фактам византийской истории. Замечательно, что первым из немецких историков, занявшимся Византией, был Шлоссер, — автор знакомого всем и каждому курса всеобщей истории, — в 1812 г. опубликовавший свое сочинение «История императоров-иконоборцев».¹

С другой стороны, на возбуждение интереса к византийской истории немаловажное влияние оказали и политические обстоятельства нашего времени. Известно, что ни одна наука столь близко не соприкасается с общественными движениями, как история; историческое изучение обыкновенно питается интересами, господствующими в данный момент в обществе, и к нему часто обращаются только за тем, чтобы получить ответы на текущие запросы дня. В нашем столетии политическая жизнь Европы сложилась так, что Константинополь, — эта древняя столица Византийской империи, — привлекает к себе общее внимание, и историческое изучение его прошлого становится насущной потребностью времени. Сначала борьба греков за политическую независимость, вызвавшая к себе симпатии лучшей части европейского общества; затем восстания славян против турецких притеснений и дела по облегчению их участи и окончательному освобождению, — все это невольно приковывало взоры европейского мира к Востоку и рождало естественное желание ознакомиться с его историей, чтобы быть в состоянии судить о настоящем. Так, едва

¹ *Schlosser. Geschichte d. bildenstürmenden Kaiser. Frankfurt.*

только успело окончиться восстание греков против турок, как Фалльмерайер выступил со своей, поднявшей целую бурю, теорией, что нынешние греки не потомки древних эллинов, а потомки славян, населивших собой Пелопоннес и другие части Греции в VI в. Эту свою теорию он развил в двух сочинениях, оказавших значительное влияние на развитие византологии: «Истории Трапезунтского государства»,¹ вышедшей в свет в 1827 г., и «Истории полуострова Морей в Средние века»,² изданной в 1830 г. Для суждения об указанном взаимодействии между политикой и историографией характерно также и то обстоятельство, что все появившиеся в наше время систематические курсы византийской истории носят название «истории Греции» и излагают собственно историю греческого народа, причем прошлое Византии является только одной частью сложного целого.

Основание византийской науке настоящего времени, — хотя и не совсем удачное, — было положено в Германии боннским изданием византийских историков. Начатое по мысли и под руководством Нибура в 1828 г., оно потом было продолжено Берлинской академией и обнимает собой пока 49 томов, из которых последний падает на 1878 г. Нибур возлагал блестящие надежды на возбужденное им учное предприятие; он хотел его сделать «für die Philologie und Geschichte höchst erheblichen, für unsere Nation ruhmvollen». Но интересы к изучению византийской истории были пока еще слабы в ученом мире; большая часть сотрудников Нибура относилась к начатому им делу равнодушно или даже прямо отказывались от участия в нем, — и надежды Нибура не оправдались. Боннское издание, за некоторыми исключениями, оказалось перепечаткой старого парижского собрания XVII в. с его индексами и комментариями, так что во Франции, где экземпляры парижского издания, составляющего теперь уже библиографическую редкость, более доступны для пользования, чем в других странах, ученые до сих пор предпочитают следовать в цитации парижскому изданию, да и сами немцы рекомендуют боннский «Corpus» лишь «из практических оснований».³ Но каковы бы ни были ученые достоинства его,

¹ *Fallmerayer. Geschichte d. Kaiserthums von Trapesunt. München.*

² *Geschichte d. Halbinsel Morea während d. Mittelalter. 2 Bd. 1830–1835.*

³ *Krumbacher. Geschichte d. Byzantinischer Literatur. München, 1891. S. 35.*

уже одно появление этого нового и многотомного издания византийских историков само по себе представляло важный факт в развитии византологии и указывало на возрождающееся среди ученых внимание к прошлому Византии. Впрочем, подъем византинистических интересов, о котором свидетельствовали труды боннских издателей, и в Германии подвигался медленными шагами, так что за всю первую половину настоящего столетия мало можно указать более или менее солидных исследований, относящихся к Византийской империи, если не считать предпринятых усилиями отдельных филологов изданий разных сочинений византийских писателей, — изданий, озаглавленных обычным «*Anecdota Graeca*» и имеющих значение более для филологии, чем для истории, как-то: Bekker'a,¹ Мустокида,² Бахмана,³ Boissonad'a,⁴ Cramer'a⁵ и др. В 1830 г. Zinkeisen начал было составлять полный курс истории Греции, куда история Византийской империи должна была войти как необходимая часть первой, и в 1832 г. выпустил в свет первую часть,⁶ доводящую рассказ до походов короля Роджера на Византию, но его труд так и остановился на этом первом томе, да и научных достоинств он имел столь мало, что теперь забыт почти всеми. Все-таки 30-е гг. вообще были для византологии временем довольно значительных успехов: о работах Фалльмерайера, падающих на эти годы, мы уже говорили. Если сочинения этого публициста шумом, который они вызвали, много содействовали распространению интереса к европейскому Востоку, то в научном отношении гораздо больший шаг вперед был сделан учеными трудами Цахариэ фон Лингентала, посвятившего свою деятельность на изучение греко-римского права.⁷ Не довольствуясь изданным и рукописным материалом по этой части, хранящимся в западных библиотеках, этот ученый едва ли не первый

¹ Berlin, 1814—1821.

² Venedig, 1816.

³ Leipzig, 1828—1829.

⁴ Paris, 1829—1833.

⁵ Oxford, 1835—1837; 1839—1841.

⁶ Zinkeisen. *Geschichte Griechenlands*. I Theil. Leipzig, 1832.

⁷ Об ученых работах византиниста Тафеля, начало которых падает на эти же годы, см. статью академика Куника в «Ученых Записках Академии наук» по I-му и 3-му отдел. Т. II. 1854. С. 444—454.

догадался обратиться к обследованию книгохранилищ восточных монастырей, и его сочинения, из которых «История греко-римского права» вышла недавно уже третьим изданием,¹ несмотря на множество новых документов, открытых после их появления, остаются классическими по относящимся к их области вопросам. Вместе с тем, своей поездкой на Афон и сделанными там приобретениями, Цахариз указал ученым целые научные сокровища, давно ждавшие исследования, и с этих пор монастыри Востока становятся средоточным пунктом, к которому устремляется внимание византологов и откуда они полной рукой черпают разного рода ученые новинки.²

Свое широкое развитие византизм получает со второй половины нашего столетия. К этому времени к немецким исследователям присоединяются французские и греческие ученые, и число появляющихся сочинений по части византиноведения возрастает в количественном и качественном отношении. Во Франции византизм имел для себя почву, прекрасно подготовленную еще трудами ученых XVII в.; философия XVIII в. здесь только задержала проявление византофильских традиций, но не могла изгладить их совершенно. Так, еще в 1809 г. Парижской академией была предложена на конкурс премированная тема, относящаяся к изучению одной из самых интереснейших эпох византийской истории,³ следствием чего и явилось сочинение Вилькена,⁴ удостоенное назначенной премии. Затем, в 1824 г. здесь было предпринято новое издание сочинения Лебо (Le Beau) «Histoire du Bas-empire»,⁵ производившееся под надзором Сен-Мартена и М. Броссе и оконченное в 1836 г. Лишенная крупных научных достоинств, но живо и развязно составленная, эта компиляция

¹ *Zachariä von Lingenthal*. Geschichte d. griechisch-römischen Rechts. Dritte verbesserte Auflage. Berlin, 1892.

² В 40-х гг. на Афоне работали уже ученые разных национальностей: Дидрон изучал здесь христианское искусство; преосв. Порфирий Успенский и Фалльмерайер извлекали материалы для истории Востока.

³ Именно: «Критический разбор источников, относящихся к истории Алексея Комнина и трех царей, за ним следовавших».

⁴ *Wilken*. *Rerum ab Alexio I, Joanne, Manuele et Alexio II Comnenis gestarum libri IV*. Heidelbergae, 1811.

⁵ Первое издание было сделано в Париже в 1757–1784 гг.

византийских источников давала очень подробные и занимательные сведения о внешних судьбах Империи и должна была много содействовать расширению интереса к средневековому Востоку. Со своей стороны, французское правительство не отказывало в покровительстве и денежной помощи предприимчивым ученым, отправлявшимся в Турцию, Испанию и Италию для ознакомления со среднегреческими рукописями и извлечения из них рукописного материала. Развитию византизма здесь помогали и ученые, и учебные учреждения вроде французской Афинской школы (*L'Ecole française d'Athènes*), воспитанники которой поощряются к исследованию византийских памятников. Вообще заслуги Франции в этой области, увеличивавшиеся с каждым десятилетием ценными изданиями и учеными разысканиями, ни в каком случае не менее заслуг германских византистов. Особенное же оживление в византологии внесено было греческими учеными: их деятельностью не только был расширен объем материала, занимавшего собой западных ученых, но и самые задачи византийских занятий были поняты в более глубоком смысле. Они уже не довольствовались изучением памятников, имеющих прямой, так сказать, очевидный исторический интерес, но поставили своей целью собирание и исследование всего, что осталось от Византии в хранилищах манускриптов, в живом предании народа, в памятниках искусства, надписях и пр. История Византии — это было их ближайшее прошлое, а потому естественно, что они дорожили всем, что имело какое-либо отношение к нему, что могло осветить собой какую-либо черту в жизни Византийской империи. При их содействии византийская история начала получать всестороннюю и объективную разработку: предпринято было издание документов византийской административной деятельности, разного рода актов и протоколов; извлечены были из книгохранилищ речи, похвальные слова и письма византийцев; важнейшие библиотеки Востока подвергнуты обстоятельному исследованию и хранящийся в них материал приведен в общую известность рядом описаний, не оставлены без внимания даже история византийского романа и сохранившиеся в народном обращении пословицы и загадки. Разливавшийся широким потоком византизм, можно сказать, с каждым годом захватывал своим течением новые и новые силы, так что один перечень сочинений

по части византиноведения, появившихся с 50-х гг. настоящего столетия отдельно и в разных повременных изданиях, мог бы составить довольно солидную справочную книгу. Впрочем, до самых последних лет мы напрасно стали бы искать какой-либо внутренней связи между трудами византинистов: византологи работали отдельно друг от друга, следуя своим национальным и личным симпатиям, без всякого общего плана. Так, немецкие и греческие ученые сосредоточили свое внимание главным образом на критической разработке источников Византийской империи, на исследовании и опубликовании рукописного материала. Французские же заняты преимущественно изучением внутреннего строя Византии, существовавшего в ней порядка управления и состояния искусств и наук, так что самые лучшие монографии по внутренней истории Византии вышли из-под пера именно французских исследователей. Напротив, итальянские византинисты, по чисто национальным соображениям, интересуются почти исключительно вопросами о византийских отношениях и византийском влиянии в Италии и Сицилии.

Не вдаваясь в подробное перечисление трудов по византологии, вышедших за последние десятилетия, отметим только важнейшие явления в этой области. В ряду сборников, содержащих в себе материалы для истории Византийской империи, на первом месте должно быть поставлено издание Миклошича и Мюллера, выпущенное в Вене в 6-ти томах между 1869 и 1890 гг. под заглавием «Acta et diplomata Graeca medii aevi». Подготовленное с помощью греческих ученых, исследовавших библиотеки восточных монастырей, это издание включает в себе громадное число документов, в высшей степени важных для воссоздания внутренней истории Византии: сюда входят указы византийских императоров, распоряжения патриархов, переписка политического содержания, акты судебных процессов, правила монастырской жизни и другой подобного рода материал, знакомящий нас с интимными сторонами византийской жизни. Подобный же характер носит и сборник, изданный греческим ученым Константином Сафой в Венеции и Лейпциге в 1872–1890 гг., в девяти томах, под именем «Μεσαιωνική βιβλιοθήκη»; помимо различных мелких документов и памятников археологического и исторического значения, в сборнике Сафы встречаются целые, в первый раз изданные

сочинения византийских писателей, как, например, Михаила Пселла, «Хроника» Махеры и Бустрония и пр. Как исправления и дополнения к Боннскому корпусу византийских историков и хронистов, должны быть отмечены труды Мюллера, Диндорфа и Де-Боора, из которых первый издал в 1868–1870 гг. в Париже «*Fragmenta historico-graecorum*», куда поместил, между прочим, и армянских историков во французском переводе, второй напечатал в т. н. Тейбнерианской библиотеке критически исследованный текст мелких византийских историков под заглавием «*Historici Graeci minores*», а третий подарил науке образцовое издание «Хроники» Феофана.¹ Немаловажное значение для разработки византийской истории имеют также изданные в последнее время сочинения различных византийских писателей, их похвальные слова, речи и письма; так, Ламбр издал в Афинах в 1879–1880 гг. сочинения Михаила Акомината,² Lagarde — сочинения Иоанна, митрополита Евхаитского,³ Греу — письма Максима Плануда,⁴ Саккелион опубликовал письма царя Романа,⁵ Noiret то же выполнил в отношении к письмам Михаила Апостолия.⁶ Ряд подобного рода ценных изданий и материалов можно читать в греческом журнале «Афиней»,⁷ впрочем, кажется, давно уже прекратившем свое существование, и в особенности в *Δέλιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, т. е. в Записках греческого исторического и этнологического общества, учрежденного в 1882 г. в Афинах и имеющего своей целью, как это значитсся во 2-й статье его устава, собиране исторических и этнологических материалов и разно-

¹ 2 voll. Leipzig, 1883–1885.

² *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, ἐν Ἀθῆναις, 1879–1880.

³ *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae supersunt...* Paulus de Lagarde edidit. Gottingae, 1882.

⁴ *Maximi Planudi epistolae*. Bratislaviae, 1890. Им же сделано издание трех речей Никифора Хризовегра. Breslau, 1892.

⁵ In «Δέλιον». Т. I. Σ. 666–675; Т. II. Σ. 38–48, 385.

⁶ *Lettres inédites de Michel Apostolis*. Paris, 1892.

⁷ Перечень важнейших статей по византологии, напечатанных в журнале «Афиней» за 10 лет его существования (1872–1882 гг.), см. в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за 1883 г. Декабрь. Здесь же дан и перевод некоторых любопытных документов.

родных предметов, содействующих разъяснению средней и новой греческой истории и филологии, жизни и языка греческого народа.¹

Несравненно менее дает нам современная византология таких трудов, которые бы содержали в себе не материал, а обработку этого материала в стройное изложение состояния Византийской империи в ту или другую эпоху ее существования. Монографий по византийской истории в западной науке вообще немного, а хороших монографий — и очень мало. К этим последним, без сомнения, надо отнести монографию Rambaud «Греческая империя в X в.»², обзоревающую правление Константина Порфирородного, и монографию Schlumberger'a «Никифор Фока»³, выдающуюся, между прочим, и своей внешностью. То, что составляет отличительную черту обеих упомянутых монографий, — это не только хорошее знакомство с политической, военной, общественной и церковной жизнью рассматриваемых эпох, но и живое изображение лиц и событий, хотя в некоторых случаях оно и переходит в крайность, в которой трудно отличить историка от романиста. Тому же Schlumberger'у принадлежит другое солидное исследование, изданное им в Париже в 1884 г. под заглавием «Сигиллография в Византийской империи»⁴, где автор открывает совершенно новый путь к исследованию внутреннего состояния Византийской империи и в частности ее административной системы через рассмотрение сохранившихся до нашего времени печатей. Наконец, целый ряд монографий, обзоревающих деятельность греческих гуманистов XIV, XV и XVI вв., дан Леграном, который и доньше продолжает неутомимо трудиться в этой области.

Объективное и всестороннее изучение византийских памятников и отдельных эпох в жизни Византии, как свой ближайший результат, необходимо должно было повлечь за собой изменение в установившемся у историков воззрении на характер византийской истории. С 70-х гг. на Западе стали раздаваться голоса о самостоятельном зна-

¹ См.: Журнал Министерства Народного Просвещения. 1883. Октябрь. С. 294—304.

² L'empire Grèce au dixième siècle. Paris, 1870.

³ Nicéphore Phocas. Paris, 1890.

⁴ Sigillographie de l'empire Byzantin. Paris, 1884.

чении византийской истории, о важности византийских занятий; слышались речи даже о культурном влиянии Византии на Запад.¹ Против того мнения, что византийская история представляет собой один непрерывный процесс упадка и разрушения, первым из западных ученых восстал Гельцер,² известный также рядом трудов по изучению византийского материала; за ним последовали Якоби³ и Дöllinger,⁴ из которых последний напечатал цельную статью о влиянии греческой литературы и культуры на западный мир в Средние века, — статью, состоящую, впрочем, из одних общих рассуждений. Но все-го яснее этот поворот выразился в византологических работах Крумбахера и прежде всего в его «Истории византийской литературы».⁵ В истории византологии значение указанной работы Крумбахера состоит не только в том, что в ней дана «цельная и систематически изложенная история литературной производительности средневековых греков»,⁶ но главным образом в той точке зрения, с какой рассматривается эта производительность в книге Крумбахера. Крумбахер энергично восстает против того взгляда, по которому византийская литература является только придатком классической, плохой копией, постепенно вырождающимся ее видом; он не видит никаких оснований для подобных суждений и прямо утверждает, что пренебрежительное отношение к ней коренится лишь в поверхностном изучении этой литературы. В глазах Крумбахера византийская литература,

¹ Первое слово об этом принадлежит, кажется, греку Bikélas; подлинного заглавия его сочинения мы не знаем (если только оно написано первоначально на греческом языке); в 1878 г. его сочинение появилось во французском переводе Леррана и немецком Вагнера (*Die Griechen d. Mittelalters und ihr Einfluss auf d. europäische Kultur*. Güteslohn, 1878); немного позднее сделан был и английский перевод лордом Буте (Paisley, 1890). Недавно это сочинение вышло новым изданием в сборнике «*Bikélas. La Grèce byzantine et moderne*». Paris, 1893.

² Gelzer. *Die politische und kirchliche Stellung von Byzanz*. Leipzig., 1878 (in *Vorhandlungen der. 53 Versammlung. deut. Philol.*).

³ Jacobi. *Die klassische Bildung im Mittelalter*. Allg. Zeit., 1881. S. 2122, 2139.

⁴ Döllinger. *Einfluss d. griechischen Literatur und Kultur auf d. abendländische Welt im Mittelalter*. Acad. Vortr., I. München, 1890.

⁵ Krumbacher. *Geschichte d. byzantinischen Literatur*. München, 1891.

⁶ См.: Журнал Министерства Народного Просвещения. 1893.

равно как и вообще история Византии, имеет самостоятельный и глубокий интерес и не может быть обойдена ученым вниманием без ущерба для исторической науки, — что и подтверждается в его труде рядом интересных наблюдений. С еще большим убеждением то же воззрение на византийскую историю Крумбахер раскрывает в предисловии к основанному им в 1892 г. журналу «Byzantinische Zeitschrift», посвященному, как показывает уже самое название, изучению Византии и ее истории. Упрекая своих соотечественников в поверхностном знакомстве с Византийской империей, Крумбахер рассматривает здесь византийскую историю как самостоятельный член в общем ходе истории человечества, и обсуждает «византинистику» как науку новую, живую, богатую будущим, подробно указывая отношение ее к прочим областям знания. Журнал Крумбахера и должен служить органом этой новой науки и своей целью имеет внести единство и общий план в работы византинистов. Потребность в таком объединяющем византийские занятия органе давно уже чувствовалась учеными византологами¹ и в отсутствии его справедливо видели одну из причин недостаточных успехов по изучению Византии.² Предприятие Крумбахера устраняет, таким образом, одно из самых больных мест в состоянии византилистики и без преувеличения может быть названо делающим эпоху в развитии последней. Сообразно со своей задачей, журнал Крумбахера носит характер интернациональный: он издается при содействии немецких, французских, греческих, английских, итальянских и русских ученых и в вышедших до сих пор его книжках можно встретить статьи на всех языках, которыми говорят эти ученые, за исключением, однако, русского.

При посредстве журнала Крумбахера в общую семью европейских византинистов вошли и русские византологи, дотоле особняком работавшие над изучением Византии, и их труды встречены благими поже-

¹ Еще в 1886 г. проф. Ф. И. Успенский в Записках Афинского исторического и этнологического общества предлагал учредить для споспешествования византизму византийское международное общество с посвященным его работам центральным органом. См. его статью «Ζητήματα πρὸς μελέτην τ. εσωτερικῆς ἱστορίας τ. Βυζαντινίου κρατοῦς» в Δέλτιον. II, 551.

² См.: Успенский Ф. И. Статья «Византия» в энциклопедическом словаре. изд. Брокгаузом и Ефроном. Т. VI. С. 260.

ланиями. Русский византизм — явление столь естественное и самопонятное, что можно только пожалеть о том, что он слишком поздно начинает приобретать для себя прочные основы. Академия наук исследованиями Байера, Шлецера, Круга, Куника и др., а также предложением тем по византологии и поощрением частных трудов с давних пор употребляла меры к оживлению у нас византийских занятий и облегчению ученых предприятий на этом поприще, но до 40-х гг. эти меры не влекли за собой осязательных результатов. В этих годах почти в то же время, как несколько молодых ученых было отправлено в славянские земли с тем, чтобы приготовиться к занятию вновь учрежденных в университетах кафедр по славянской филологии, архимандрит Порфирий Успенский был послан в страны христианского Востока с целью ознакомления с состоянием тамошних православных Церквей. Эта поездка архимандрита Порфирия на Восток и положила начало изысканиям, совершенным русскими учеными в области византизма, палеографии и вообще всего, что касается христианского Востока. Прекрасно подготовленный к научным занятиям и обладавший выдающимся трудолюбием, преосв. Порфирий сумел воспользоваться своими странствованиями по Востоку для приобретения обширной ученой добычи в виде ценных рукописей и документов исторического значения, и сам, как известно, составил немало разнообразных сочинений. Хотя главное свое внимание Порфирий обращал на современное ему положение христианских Церквей на Востоке и на их историю, тем не менее в вывезенных им из восточных книгохранилищ документах скрывается много материала, ценного для истории Византии, а сделанные им описания рукописей, хранящихся в различных восточных монастырях, признаются еще и доньше имеющими важное научное значение,¹ несмотря на изданные в последнее время греческими учеными каталоги монастырских библиотек. Нельзя сомневаться, что богатая коллекция рукописей преосв. Порфирия оказала бы самое плодотворное влияние на развитие у нас византийских занятий, если бы она могла быть издана в свое время. С другой стороны, и путешествия наших славистов для изучения славянского Востока

¹ См.: Сырку П. А. Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию наук. СПб., 1891. С. VIII.

ка оставили глубокие следы в истории русского византизма. Изучать славянский Восток часто оказывалось невозможным без изучения Византии, — и вот почему еще Григорович настойчиво проводил мысль о значении Византии в славянской истории и питал надежду объединить при Одесском университете византийские, славянские и румынские занятия.¹ С 60-х гг. русский византизм становится явлением заметным и пробивает себе путь с разных сторон. Еще в 40-х гг. бывшая Российская Академия предлагала некоторым из наших эллинистов перевести на русский язык византийских историков, но за закрытием Академии предприятие это не состоялось в свое время, хотя некоторая часть переводов и была приготовлена. В 1858 г. о существовании этих рукописных переводов сделалось известным Духовному Ведомству, которое и приняло издержки по их изданию на свой счет, вследствие чего с 1860 г. и было приступлено к печатанию готовых переводов.² Это полезное дело в те же годы продолжено было Санкт-Петербургской Духовной академией, благодаря которой важнейшие из средневековых византийских историков увидели себя в русском переводе. Начавший развиваться русский византизм скоро нашел себе поддержку в высших духовных и светских учебных учреждениях. На первых порах внимание русских византологов сосредоточилось на изучении внутреннего состояния Византийской империи: так, Духовные академии в лице некоторых из своих профессоров, как, например, И. Е. Троицкого и А. П. Лебедева, которым принадлежит ряд интересных статей, ценных исследований или же очерков, а также трудами, вышедшими из-под пера их воспитанников (Н. А. Скабаланович и др.), внесли значительный вклад главным образом в разработку состояния Церкви, церковной литературы и просвещения в Византии, причем по тесной связи Церкви и государства в Византии исследование указанных предметов не могло оставить незатронутой и так называемую гражданскую историю. Затем, в середине 60-х же годов при наших университетах учреждена была кафедра церковного законоведения, то есть такой науки, построение которой немыслимо было без изучения ви-

¹ Успенский Ф. И. Воспоминания о Григоровиче. Одесса, 1890.

² См. предисловие к книге «Византийские историки: Дексипп, Евнапий и др.» в рус. пер. СПб., 1860.

зантийского церковного законодательства. Что введение этой науки в программы университетского курса не осталось без влияния на византистику, это всего лучше можно видеть на примере проф. А. С. Павлова с его ценными исследованиями по части византийского законодательства. К 70-м гг. центром византизма становится Санкт-Петербургский университет, а органом его «Журнал Министерства Народного Просвещения», и доньше охотно открывающий свои страницы византологам. Развитию византийских занятий при Петербургском университете всего более содействовало одновременное преподавание в нем таких известных своими симпатиями к Востоку профессоров, как В. Г. Васильевский, В. И. Ламанский и Г. С. Дестунис; в особенности заслуга в этом отношении должна быть признана за ученой деятельностью проф. Васильевского. Прекрасно знакомый с историей Византии, владеющий свободно всем обширным материалом, относящимся к ее области, проф. Васильевский каждой своей статьей, — а их очень значительное число, — открывает новые горизонты для византистики, и его работы вносят порядок и свет туда, где напрасно до него трудились другие ученые. В школе этого византиста воспитался и другой известный наш византолог — проф. Ф. И. Успенский, перенесший византийские занятия из Петербурга в Новороссийский университет. Но до 80-х гг. русские византисты разделяли участь, общую с западными учеными, работавшими над изучением Византии: они стояли отдельно друг от друга и их работы не имели между собой внутренней связи. Почин к объединению византийских занятий впервые сделан был у нас Палестинским Обществом, открытым 21 мая 1882 г., которое и сгруппировало в своих «сборниках» работы византистов (Васильевского, Дестуниса, И. В. Помяловского, А. И. Пападопуло-Керамевса), обратившихся к издательской деятельности, и дало возможность появлению на свет таких трудов, как «Каталог Иерусалимской библиотеки»¹ и «Иерусалимский сборник»,² составленные Пападопуло-Керамевсом и изданные на средства Общества. Но это участие наших византистов в

¹ Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, ἐκδοθεῖσα μὲν ἀναλώμασι τοῦ Αὐτοκρατορικοῦ ὀρθοδόξου Παλαιστίνου Σολλόγου, συναχθεῖσα δὲ ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου-Κεραμεῶς. Ἐν Πετροπόλει, 1891.

² Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταυρολογίας. Ἐν Πετροπόλει, 1891.

ученых предприятиях Палестинского Общества, по самой его задаче, должно было ограничиваться лишь тем, что имело такое или иное отношение к Св. Земле. Как бы в восполнение этого недостатка, в 1892 г. при Новороссийском университете по инициативе Успенского было открыто кружком профессоров, занимающихся изучением Византии (Н. Ф. Красносельцев, А. И. Кирпичников, Н. П. Кондаков), специально «Византийское отделение Историко-филологического Общества», заявившее о своем существовании изданным в том же году первым томом своих трудов, заключающим ряд интересных статей разнообразного содержания. Как слышно, подобное же отделение имеет быть открыто в недалеком будущем и при Санкт-Петербургском университете. Все это располагает думать, что дальнейшие судьбы русского византизма обеспечены, как уже упрочено и его почетное место в западной науке.¹

Если теперь обратиться к решению вопроса относительно характеристической черты в состоянии современной византологии, то ответ на него легко можно читать в представленном очерке научного движения в области византиноведения. Исследование материалов и оценка их в связи с установкой отдельных фактов — вот основной характер этой отрасли исторической науки в настоящем периоде ее развития. В то время как над изданием и обсуждением письменных памятников Византии трудится целая фаланга ученых, монографии, как мы видели, представляют собой явление редкое в византистике; тем меньшее число можно указать общих курсов по истории Византийской империи. Как мало в этом отношении дело продвинулось вперед, это достаточно ясно из того, что сочинение Гиббона «История упадка и разрушения Римской империи», вышедшее первым изданием в Лондоне в 1776–1788 гг., еще до сих пор, то есть спустя более чем сто лет, остается не вполне замененным. В нынешнем столетии лучшую работу по обзору главнейших моментов византийской истории дал соотечест-

¹ См.: *Krumbacher. Geschichte Byzant. Liter. S. 29; et. Bysantin. Zeitschr. I, 6, 9, 185.* К вышеуказанному нужно еще прибавить, что в непродолжительном времени, по достоверным слухам, будет открыт в Константинополе русский Археологический институт, устав которого уже выработан. Руководство института, по тем же слухам, будет вручено проф. Ф. И. Успенскому, известному знатоку византийской науки. Заниматься наукой в нем будут как стипендиаты университетов, так и *Духовных академий*. Поистине отрадно!

венник Гиббона Финлей (1799–1876), обнявший в своих монографиях историю Греции от завоевания ее римлянами до настоящего времени.¹ Близкое знакомство с географией и этнографией Востока, умение объяснить политические отношения и государственный строй, внимательность к внутреннему состоянию Империи и в особенности к ее экономическому положению — вот, коротко, качества, присущие трудам Финлея и делающие их до сих пор лучшим общим сочинением по истории Византии. В недавнее время тоже из-под пера англичанина Вугу вышла «История Восточной Римской империи», основывающаяся на критическом исследовании источников, но ее содержание ограничивается временем от Аркадия до Ирины (т. е. 395–800 гг.).² Обращаясь к немецкой историографии, мы и здесь находим несколько работ, обрисовывающих общий ход византийской истории, но из них Zinkeisen'a «Историю Греции» мы упоминали, Andlaw'a «Византийские императоры»³ представляет собой слабую компиляцию Гиббона, а Герцберг в своих сочинениях «История Греции до настоящего времени»⁴ и «История византийского и османского государства»⁵ дал главным образом переделку Гопфа, рассчитанную не столько на ученых, сколько на популяризаторские цели. Капитальный труд Гопфа, которому следовал Герцберг, и есть единственно солидная работа по общей истории Византии, встречающаяся в немецкой историографии; основанная на массе архивного материала, «История Греции от начала Средних веков до нашего времени» Гопфа отличается самостоятельностью и подробностью, хотя нередко вдается в мелочи и следит преимущественно за внешней историей Византии; к сожалению, этот заслуживающий внимания труд похоронен в энциклопедии Эрша и Грубера.⁶ Остается

¹ Труды Финлея изданы после его смерти *Tozer'*ом под общим заглавием «A history of Grece from its conquest by the Romans to the present time». 7 vol. Oxford, 1877.

² *Bury*. A history of the later Roman empire from Arcadius to Irene. 2 vol. London, 1889.

³ Mainz, 1865.

⁴ Gotha, 1876–1878.

⁵ В сборнике *Onken'*а «Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen». Berlin, 1883.

⁶ Allgemeine Encyclopädie. 85 Bd. Leipzig, 1867. S. 67 fg.

еще упомянуть «Историю греческого народа» Папаригопула, в которой, опираясь на самостоятельные занятия историей Греции, этот ученый дает живое и согретое патриотическим чувством изложение важнейших периодов в жизни греческого народа.¹ Итак, Финлей, Гопф, Папаригопул и, пожалуй, Герцберг, — вот и все, что имеется в настоящее время ценного для изучения общего хода византийской истории, да и в этих трудах прошлая жизнь Византии рассматривается наряду с историей Греции, как ее составная часть. Таким образом, строго говоря, труда, посвященного специально изложению византийской истории, мы еще не имеем. И это понятно; в то время когда главное внимание сосредоточено на исследовании материалов, когда усилия ученых направлены на разыскание документов и обоснование отдельных фактов, когда взаимоотношение византийских историков и хронистов и их критическая оценка, несмотря на работы Гельцера,² Гирша,³ Зегера⁴ и др., еще недостаточно установлены, — публиковать общий курс византийской истории опасно и преждевременно. К тому же, масса ценных источников для воссоздания византийской истории, в числе которых одно из главных мест занимают жития святых, еще только, так сказать, затронута новейшими византинистическими работами. Полная и обстоятельная история Византии есть задача будущего, современная же византология поставляет себе более скромную, хотя и не менее почтенную цель — изготовить все необходимое для лучшего и прочного возведения здания византийской истории, когда это будет возможно по состоянию научных средств.

Но если строго научная и обстоятельная история Византийской империи есть дело будущего, то, с другой стороны, уже и теперь с достаточной ясностью можно видеть те важнейшие в историческом отношении результаты, к которым привело указанное нами движение в области византологии. Коренное воззрение, в котором черпает силу современная византология, а равно также и внутренний смысл ученых предприятий относительно Византии, покоится на том убеждении, что

¹ В 1887—1888 гг. это сочинение вышло уже вторым изданием.

² *Gelzer. Sextus Iulius Africanus und die byzant. Chronographie.* Leipzig, 1885.

³ *Hirsch. Bizantinische Studien.* Leipzig, 1876.

⁴ *Segez. Byzantinische Geschichtsschreiber des 10 und 11 Jahrh.* München, 1888.

существование Византийской империи оставило глубокие следы во всемирной истории, что изучение ее прошлого для настоящего времени имеет такое же значение, как и вообще изучение средневекового периода в жизни Европы. Можно сказать, что чем далее вширь и вглубь шло ознакомление с Византией, тем более укреплялась та мысль, что Византийская империя является самостоятельным членом в общем ходе исторического развития, что не только история европейского Востока, но и история Запада может быть правильно понята и объяснена лишь при посредстве византийских исследований.

Первостепенная важность, какую имеет изучение прошлого Византии для истории современного европейского Востока, понятна и очевидна сама собой. Новая Европа, подобно средневековой, распадается на два мира, различающиеся между собой по народности, общественному строю и церковному вероучению. Как западный германороманский мир развился и воспитался под преимущественным влиянием древнего Рима и идущих от него традиций, так и, наоборот, восточный греко-славянский мир возрос под преимущественным воздействием Византии. От Византии славянские племена не только получили вместе с христианством начальные элементы просвещения и гражданственности, но и на всем протяжении времени, пока существовала Византийская империя, обильно питались теми духовными сокровищами, какими обладало это просвещеннейшее государство Средних веков. Византийская история — это, так сказать, наше духовное прошлое, оценить и изучить которое есть ближайшая задача русской исторической науки, и если изучение истории в пределах, потребных для общего образования, должно иметь национально-воспитательное значение, то оно может быть достигнуто только основательным и всесторонним ознакомлением с историей и культурой Византии. Как еще далеко у нас от этого, легко убедится всякий, кто заглянет в наши программы и учебные курсы по всеобщей истории, составленные под влиянием западной историографии с ее исключительным предпочтением к германороманскому племени.¹

¹ Ср.: *Успенский Ф. И.* Зап. Новоросс. унив. Т. 16. С. 1–3. — Более подробно о значении Византии для русской истории см. в речи Н. Г. Полова «Об изучении византийской истории» (Богословский Вестник. 1893. Сентябрь. С. 338–351). —

Не так ясно значение изучения Византии для понимания средневековой истории западного мира. По обычным представлениям, извлекаемым из общих курсов истории, Византийская империя, после принятия франкскими королями титула западного римского императора и в особенности после разделения Церквей, считается каким-то оторванным от общей семьи европейских народов миром, стоящим вне всяких отношений к западной жизни, а потому и совершенно безынтесным для понимания этой последней. Нет ничего более ошибочного, как это представление о положении Византии в ряду средневековых государств! Конечно, Византия развила свою отличную от Запада культуру, имела своеобразные учреждения и свой особенный строй жизни, но она отнюдь не стояла вне всяких соприкосновений с Западом. Напротив, следует сказать, что ни одно крупное, великое событие на Западе не совершалось без такого или иного участия в нем Византии, что история той и другой половины Европы развивалась не только аналогично, но и в постоянном взаимодействии. Начиная с IX в.,¹ через все протяжение Средних веков западные правители и византийские императоры находятся в частых сношениях, заключают иногда союзы и договоры, устраивают общие предприятия и вступают в родственную связь при помощи браков. Если Запад часто влекло к Востоку старое благоговение к прямой наследнице величия Римской империи и желание связать себя с ней, то Византия в своих отношениях к Западу заботилась о более общих интересах — о борьбе с племенами, нападавшими на нее и тревожившими западные окраины. Известно, что еще Карл Великий вел переговоры о бракосочетании своей дочери Ротруды с Константином VI,² и когда это

В указанном отношении открытие самостоятельной кафедры по византийской истории при Академиях, откуда выходят преподаватели средних духовно-учебных заведений, было бы делом весьма полезным и желательным. Существуют же кафедры по древней гражданской истории и по истории западных исповеданий, тем естественнее учредить кафедру по истории того государства, при содействии которого православное исповедание закреплено было в твердые, неизменные формулы и которому мы обязаны верой, начатками просвещения и гражданственности.

¹ Для более раннего времени см.: *Успенский Ф. И.* Вступ. лекции // Зап. Новоросс. ун-та. Т. 16. С. 6 и сл.

² *Jahrbücher für Fräncisch. Reiches unter Karl d. Grossen von Abel.* I, 885; cf.: 569. Leipzig, 1888.

дело не удалось, то он сам был не прочь жениться на византийской императрице Ирине,¹ чтобы соединить в своих руках Восточную и Западную империи. С другой стороны, уже в 839 г. послы императора Феофила являлись к Людовику Благочестивому в Ингельгейм, чтобы просить его о помощи против сарацин,² а во второй половине этого века заключен был даже формальный союз между обеими Империями.³ Эти связи между Востоком и Западом не ограничивались только областью политических интересов, но шли гораздо далее. В последнем отношении замечательно правление Оттонов, считающееся блестящим периодом Саксонской династии, и в особенности правление Оттонов II и III-го. Вскоре после того как Оттон Великий возложил на себя корону римского императора (2 февраля 962 г.), он решил женить своего сына на греческой принцессе; византийский император Никифор согласился выдать за него падчерицу Феофано, дочь своего предшественника Романа, и это бракосочетание состоялось 14 апреля 972 г. Возбуждавшая восхищение своей красотой, умом и изяществом, Феофано принесла во двор немецких императоров византийские порядки и византийскую образованность. Своему сыну, за малолетством которого Феофано в течение семи лет (984–991) правила немецким государством, она дала греческое воспитание, и Оттон III, любивший называть себя греком по рождению, действительно преклонялся перед культурой Византийской империи. «Без чужеземного влияния, — говорит Вебер, — образованность немецкого народа не достигла бы так быстро той высоты, до какой она поднялась при саксонских императорах, и Оттоны не могли бы стать наследниками умственных стремлений Каролингов».⁴ Как далеко шло греческое влияние при устроенном по византийскому образцу дворе Оттонов, это, не говоря о самом Оттоне III, хорошо видно из того, что даже молодые принцессы занимались изучением греческого языка, как, например Гедвига, герцогиня Швабская, еще в молодости выучившаяся по-гречески, — и это было в X в.! Неудивительно поэтому, если тот же историк, слова которого мы только что привели, выражает опасение, что если бы

¹ Ibid. II, 281–282.

² Hirsch. Byzant. Stud. S. 147.

³ Вебер. Всеобщая история. V, 524.

⁴ Там же. VI, 160; ср. слова Вайтца.

грекам удалось в это время овладеть Италией (о чем они весьма хлопотали), то это обстоятельство всю западную образованность подчинило бы культуре Востока,¹ т. е. Византии. Так далеко шло иногда воздействие Византии на Запад!

В конце XI в., в эпоху крестовых походов, составившихся также при ближайшем участии Византии, сношения между Востоком и Западом становятся непосредственными и захватывают собой все слои общества. Воздействуя на крестоносцев всеми особенностями своего государственного и церковного строя, Византия в то же время являлась естественной посредницей между западно-христианским миром и магометанской Азией, так что многое из того нового, что увидели здесь крестоносцы, они переняли под употребительными в Византии греческими названиями, которые и перешли потом в состав языка отдельных западных народов.² Что же касается крестоносцев, поселившихся в Палестине после ее завоевания, то среди них царствовало полное смешение культур романской и византийской; греческий язык у них был в ежедневном употреблении и перемешивался с латинским не только в официальных актах, но в культе и церковных памятниках; даже богослужение здесь иногда совершалось на двух языках.³ Если кто преимущественно должен был печалиться об этом тесном сближении крестоносцев с византийцами, то это был папа. Дело в том, что в рассматриваемую эпоху на Западе шла упорная борьба между папами и императорами, и эти последние, знакомясь непосредственно с положением церковных дел в Византии, в практике ее получали опору своим антипапским стремлениям. Любопытно то обстоятельство, что уже Генрих IV в борьбе с Григорием VII пользовался денежными пособиями со стороны византийского императора Алексея.⁴ Когда же немецкие императоры лично стали принимать участие в походах в Палестину, они часто возвращались оттуда зараженными духом «греческого непослушания» относительно папы. О Конраде III (1138–1152) папский канцлер прямо писал, что он «вместе с цареградским импера-

¹ Вебер. Указ. соч. VI, 159.

² Prutz. Kulturgeschichte d. Kreuzzüge. Berlin, 1883. S. 399.

³ См.: Ibid. S. 400.

⁴ Вебер. Указ. соч. VI, 320.

тором замышлял нанести, если можно, тяжелый удар и поражение св. Римской церкви», а Фридрих II, по его собственному выражению, искал в борьбе с папой «преимущественно правды греков, родственников и друзей (наших), которых папа называет нечестивейшими и еретиками, хотя они — христианнейший народ, самый крепкий в вере Христовой и самый правоверный».¹ Заметим, что и первая массовая оппозиция против папства, создавшаяся на юге Франции в XIII в., вела свое происхождение с Востока.²

Но даже и не говоря о частных исторических событиях, которые лучше и всестороннее объясняются при знакомстве с византийской историей, и самые общие явления средневековой западной жизни могут быть глубже поняты при сравнении с аналогичными явлениями в Византии. В настоящее время уже выяснено, что такие, по-видимому, исключительно средневековому Западу свойственные явления, как борьба императоров с вельможами, издание законов, обеспечивающих за мелкими собственниками их земельные участки, раздача церковных земельных имуществ во владение частным лицам, даже борьба Церкви и государства и пр., не только были знакомы Византии, но и обнимают собой значительную часть внутренней ее истории.³ Сопоставление аналогичных отношений, западных и восточных, несомненно, повлечет за собой более правильное их обсуждение и может привести к весьма любопытным выводам.

Если, таким образом, в событиях политической жизни средневековой Европы Византия принимала столь близкое участие, что надлежащая оценка и изложение их возможны только при знакомстве с положением византийских дел, то история западного просвещения и культуры и совсем не может быть понята вне отношений к Византии. В этой области Византии бесспорно принадлежит заслуга всемирно-исторического значения. От эпохи переселения народов до возрождения классической образованности в Италии в XIV и XV вв., Византия оставалась центром просвещения, столицей наук, хранильницей книжных сокровищ, ставших основанием новоевропейской образо-

¹ Подробнее см.: *Успенский Ф. И.* Зап. Новоросс. унив. Т. 16. С. 11–17.

² *Döllinger. Beiträge zur Sectengeschichte d. Mittelalters.* München, 1890.

³ См.: *Васильевский В. Г.* / Ж. М. Н. П. Т. 202; *Успенский Ф. И.* Указ. соч.

ванности. В потоке варварских нашествий, охвативших Европу с середины IV в., она выполнила великую миссию: сберегла для последующих поколений бессмертные творения античной мысли и своей литературной деятельностью связала древнюю науку с новой. Как дорожили на Востоке книжными сокровищами, как заботливо здесь изыскивали средства к их лучшему сохранению, об этом прекрасно говорит тот факт, что в V в. в Афинах даже воздвигли статую некоему Филтатию за предложенный им наиболее надежный способ склеивания рукописей.¹ С IX в. в Византии были начаты занятия сочинениями классических писателей и почти непрерывно продолжались до эпохи гуманизма, когда греческие музы переселились в Италию и отсюда разошлись по всей Европе. Этими занятиями византийских ученых и был подготовлен для Европы тот век Возрождения искусств и наук, которым открывается новый период истории. Известно, что первейшие деятели эпохи гуманизма, Петрарка и Боккачио, своими познаниями в греческой литературе одолжены были Варлааму-калабрийцу, проживавшему в Византии и известному там своими спорами о Фаворском свете, и его ученику Леонтию Пилату, впервые познакомившему Боккачио с Гомером, которого он перевел на латинский язык.² Что виновниками развития эллинизма на Западе в XIV и XV вв. были переселившиеся сюда византийцы — это стало уже общепризнанным фактом. Сами основатели классической филологии, Рейхлин и Эразм Роттердамский, учились греческому языку у грека Гармониды, преподававшего в Париже при Людовике XI. Но чтобы понять эпоху гуманизма, для этого необходимо обратиться к истории византийской образованности и просвещения. «Заслуга возрождения греческих занятий на Западе, — говорит Крумбахер, — принадлежит не тем только беглецам, которые в XV в. были прибиты политическим штормом к гостеприимным берегам Италии; гуманистический дух действовал в Византии гораздо ранее. Еще в IX в. он ярко светил в блестящем лице Фотия, который в темный и погруженный почти в варварство век внезапно, как солнце юга, распространяет свои лучи».² О возрождении

¹ По известию историка V в. Олимпиодора. См.: «Византийская история» в переводе Г. С. Дестуниса. СПб., 1861. С. 204.

² См. «Очерки по истории византийской образованности» Ф. И. Успенского.

³ *Krumbacher*. Geschichte d. Byzant. Liter. S. 5, 215.

наук в XIV–XV вв. можно поэтому говорить только в применении к Западу; в Византии же гуманизм был явлением всегда сродным и давно знакомым. «Кто в будущем станет писать историю гуманизма, — замечает также Крумбахер, — тот должен будет обратиться назад к Мосхопулу, Плануду, даже к Евстафию, Пселлу, Арефе и Фотию».¹

Эпохой гуманизма на Западе только блестяще закончилось то воздействие, какое оказала Византия на просвещение средневековой Европы. Как ни мало было там людей, знавших греческий язык или имевших желание с ним ознакомиться, все же литературный обмен между Византией и Западом находил себе место, и более энергичные люди предпринимали путешествие в Византию для расширения своих познаний. Так, в IX в. Анастасием Библиотекарем была переведена на латинский язык «Хроника» византийца Феофана, послужившая главным источником для средневековых анналистов.² Известно, затем, что в XI в. в Византию путешествовал некто Адам из Парижа, искавший, при этом, не элементарных познаний, так как на родине он считался способным к такому делу, как редактирование житий святых.³ В том же веке сюда прибыл Иоанн Итал, ставший учеником Пселла и основавший потом свою философскую школу в Византии.⁴ С конца этого века, в эпоху крестовых походов, литературное взаимодействие между Византией и Западом получает для себя новые широкие пути, и хотя в каждом отдельном случае указать их невозможно, но самый факт литературных заимствований не подлежит сомнению.⁵ Даже такая, по-видимому, исключительно Западу принадлежащая область, как средневековая философия, не оставалась без влияния со стороны Византии. В этом отношении важно уже одно то обстоятельство, что схоластика господствовала и в византийской науке и здесь рождала те же самые явления, что и на Западе. Подобно тому как это было в Западной церкви, и в Византии господствующее направление богословской

¹ Ibid. S. 215–216.

² Ibid. S. 23–24, 122–123.

³ Скабаланович Н. А. Византийская наука и школы в XI в. // Христианское Чтение. 1884. I. С. 351.

⁴ Успенский Ф. И. Очерки истории византийской образованности.

⁵ Ср.: *Krumbacher. Byzant. Zeitschr. Vorwort. S. 5.*

мысли усвоило себе философию Аристотеля и при помощи ее излагало философское учение. С XI в. в лице Пселла, Итала и затем в последующие века мало-помалу с Аристотелем вступают в борьбу неоплатонические авторитеты — Платон, Порфирий и Прокл — и, будучи применены к уяснению церковного учения, вызывают глубокие волнения в византийском обществе. Внимательное исследование богословских споров, возникавших в Византии в период от XI до XIV вв., показало, что в основе их лежало различие в философских направлениях партий, что они были фазисами борьбы между Платоном и Аристотелем, между реализмом и номинализмом.¹ Так как изучение Аристотеля, Платона и Прокла применительно к христианским воззрениям начато было в Византии ранее, чем на Западе, то здесь естественно возникает вопрос: не стояли ли в связи западные споры с аналогичными византийскими явлениями? Правда, на философское развитие Византии еще не было обращено достаточного внимания и самое сочетание слов «история византийской философии» звучит пока еще странно, непривычно для уха, но уже и здесь имеются факты, с которыми необходимо считаться историку западной схоластики. Можно признать доказанным, что известная «Логика» Петра Испанского, служившая источником всех сведений по логике и грамматике в Западной Европе до XIV в., представляет собой не что иное, как перевод сочинения Пселла «*Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην*».² Затем еще несколько фактов: найдено, что сочинения Аристотеля стали доступны Западу в латинских переводах к 20-м гг. XIII в., но каким путем они проникали на Запад, этот вопрос еще до сих пор не вполне удалось проследить ученым. Но вот в 1209 г. в Париже имело место следующее происшествие: «На этих днях читались некоторые сочинения, принадлежащие, как говорят, Аристотелю и посвященные метафизике, недавно принесенные из Константинополя и переведенные с греческого на латинский. Так как эти сочинения совратили уже Альмарика и могут ввести в соблазн других, то определено предать их сожжению».³ Определение

¹ Это раскрыто в сочинении Ф. И. Успенского «Очерки по истории византийской образованности».

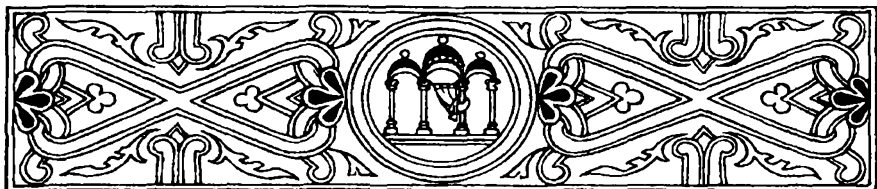
² Честь открытия и установки этого факта принадлежит Prantl'ю, автору «Истории логики».

³ См. у Ф. И. Успенского в указ. сочинении.

это не могло, однако, задержать начавшегося на Западе философского движения, развивавшегося под воздействием Византии: в 1225 г., как замечает «Хроника», составленная в Сен-Дени одним монахом, врач Вильгельм вновь принес греческие книги из Константинополя в Париж, а Фридрих II и Манфред, оба знавшие греческий язык, своими побуждениями прямо содействовали переводу некоторых сочинений Аристотеля, Платона и Птолемея с греческого на латинский.¹ Указанные факты ясны: они наглядно свидетельствуют о философской зависимости Запада от Византии, по крайней мере, до половины XIII столетия и вместе с тем еще раз показывают, что изучение Византии необходимо для лучшего и всестороннего понимания средневековой западной жизни, на которую она разнообразно воздействовала. Как далеко шло это воздействие? В каких пределах средневековая Европа находилась под влиянием Византии? Точное и обстоятельное решение этих вопросов — есть задача будущего византологии, и она составляет то, что можно назвать «восточным вопросом» в современной исторической науке.



¹ См. у Prutz'a. Kultergeschichte d. Kreuzzüge. S. 477.



Содержание

Профессор Анатолий Алексеевич Спасский	5
Список печатных трудов † профессора А. А. Спасского (1889–1916)	76
Отношение пророков к обрядовому закону Моисея	97
Св. Иустин и синоптические Евангелия	132
Гус и Виклеф	229
Отчеты о годовичных занятиях, оставленных в прошлом учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр кандидатов: Анатолия Спасского	293
Новейший византизм и его значение	321

